

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XV, NR. 1, IANUARIE-MARTIE 2019, 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 XV, NR. 1, IANUARIE-MARTIE, 2019
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. Vasile RĂDUCĂ, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Nicolae CHIFĂR, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. prof. dr. Vasile STANCIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Cristinel IOJA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Iarion Felea” din Arad.

Redactori corespondenți: Lect. dr. Vasile Adrian CARABĂ, București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, Iași; Prof. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. lect. dr. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; Lect. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. lect. dr. Ionuț HOLUBEANU, Constanța; Pr. lect. dr. Radu TASCOVICI, Pitești; Pr. conf. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Pr. lect. dr. Jan NICOLAE, Alba Iulia; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. prof. dr. Ionel ENE, Galați; Pr. lect. dr. Teofil STAN, Baia-Mare; Dr. Mihai GRIGORE, Mainz; Marius PORTARU, Roma; Dr. Marian SIMION, Boston.

Redactor șef: Pr. prof. dr. Nicușor BELDIMAN

Redactori: Pr. conf. 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 BĂNCILĂ (filolog)

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

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Tipografia Cărților Bisericești

Director: Pr. Mihai HAU, consilier patriarhal coordonator

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sfânta Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sect. 4, România

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

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

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

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

Materialele trimise Redacției nu se înapoiază.

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

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

CUPRINS

Prolog	5
Studii	
✓ Pr. Prof. Dr. Sorin COSMA <i>Virtutea cumpătării (sophrosyne) și implicațiile ei în viața eclesială, culturală și socială a primelor secole creștine</i>	9
✓ Arhid. Prof. Dr. George GRIGORIȚA <i>Théologie canonique et droit ecclésiastique : une relation synergique et complémentaire</i>	79
✓ Pr. lect. dr. Mihai BURLACU <i>Maica Domnului în opera Sf. Grigorie Palama (I)</i>	117
✓ Pr. Lect. Dr. Alin Cristian SCRIDON <i>Problema cultelor. Onisifor Ghibu – Un profesor uitat al istoriografiei ecleziale interbelice</i>	139
✓ Drd. Andrei-Emanuel RADU <i>Reflecții pedagogice în opera sociologului Ernest Bernea</i>	165
Din Sfinții Părinți	
NONNOS DIN PANOPOLIS <i>Parafrază la Evanghelia după Ioan. Capitolul al II-lea</i> (introd., trad. și note de Lect. univ. dr. Constantin GEORGESCU)	187
Recenzii	
† Dr. Irineu Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, <i>Cibernetica iubirii în mistica îndumnezeirii: viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul</i> , colecția: Experiențe Mistice la Părinții Orientali, Volumul III, Editura Academiei Române, București, 2019, 526 pp. (Pr. prof. univ. emerit dr. Ștefan BUCHIU)	201

Pr. prof. univ. dr. George ENACHE, Pr. Eugen DRĂGOI, Pr. Costel DUMBRAVĂ, <i>Biserica din Arhiepiscopia Dunării de Jos în perioada comunismului. Mărturii, pătimitori, mărturisitori</i> , Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2019, 237 pp. (Pr. lect. dr. Lucian Vasile PETROAIA)	210
Preot Mircea Basarab, <i>Personalități reprezentative ale exegezei antiohiene</i> , Ed. Basilica, București, 2019, 351 pp. (Diac. Dr. George-Codruț ȚAPCIUC)	215

P ROLOG

Prin materialele publicate în acest număr al revistei *Studii Teologice*, care cuprinde texte din arealul filosofic și al spiritualității creștine, canonic, dogmatic, istoric, biblic și pedagogic, ne propunem să reliefăm importanța interdisciplinarității în cercetarea științifică, asumată cu conștiință eclezială și cu smerenie. După cum mărturisește Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „punctul comun de interferență între teologie și filosofie este *înțelepciunea*, înțeleasă ca inteligență care protejează și promovează viața umană în comuniune sau armonie. Iar deosebirea dintre inteligență și înțelepciune constă în faptul că numai inteligența pusă în slujba binelui, a vieții în armonie sau comuniune, devine înțelepciune. Demonii au inteligență, dar nu au înțelepciune, pentru că nu lucrează binele. Inteligența pusă în slujba binelui, a virtuților, se numește, în limbajul credinței, înțelepciune sau dreptate și sfințenie”¹.

În acest sens, prezentul număr al revistei se deschide cu studiul părintelui Prof. Dr. Sorin Cosma, intitulat „Virtutea cumpătării – *sophrosyne* – și implicațiile ei în viața eclezială, culturală și socială a primelor secole creștine”. Cu experiența sa în domeniile teologiei morale, bioeticii și cateheticii, părintele profesor ne adresează invitația de a identifica, prin intermediul acestui studiu, provocările societății postmoderne secularizate, subliniind importanța și rolul virtuții *cumpătării*, atât în etica filosofică elină, cât și în morala creștină, în vederea realizării armoniei și a dobândirii fericirii, ca o pregustare a vieții celei veșnice.

„Théologie canonique et droit ecclésiastique: une relation synergique et complémentaire” este titlul studiului scris de Arhid. Prof. Dr. George Grigoriță, care aprofundează semnificația terminologică din domeniul canonic și relația complementară dintre disciplina teologică și cea juridică, dintre teologia canonică și dreptul bisericesc. Această relație sinergică este concretizată în toate formele de organizare eclezială, care trebuie să respecte atât prevederile canonice, cât și legislația în vigoare.

¹ Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Percepția teologică a filosofiei ca iubire de înțelepciune și cultivare a demnității umane”, în vol. *Misiune pentru mântuire. Lucrarea Bisericii în societate*, Ed. Basilica, București, 2009, pp. 343-344.

Prin intermediul următorului studiu, „Maica Domnului în opera Sfântului Grigorie Palama (I)”, Pr. Lect. Dr. Mihai Burlacu prezintă aghiografiile referitoare la Maica Domnului nostru Iisus Hristos, valorificând scrierile Sfântului Grigorie Palama și evidențiind că cele mai importante biografii ale Sfintei Fecioare Maria provin din literatura creștină timpurie, care reflectă adevărul apostolic despre viața Născătoarei de Dumnezeu.

Studiul părintelui Lect. Dr. Alin Cristian Scridon, cu titlul „Problema Cultelor. Onisifor Ghibu – un profesor uitat al istoriografiei ecleziale interbelice”, surprinde contextul delicat prin care a trecut Biserica Ortodoxă Română în perioada interbelică, reliefând rolul profesorului clujean Onisifor Ghibu, care rămâne în istoriografie ca un observator onest al realităților ecleziale interbelice.

Secțiunea „Studii” se încheie cu cercetarea domnului Drd. Andrei-Emanuel Radu, „Reflecții pedagogice în opera sociologului Ernest Bernea”, în care autorul își propune să demonstreze că în scrierile sociologului și filosofului român Ernest Bernea se exprimă superioritatea și complexitatea procesului educațional, prin care ființa umană ajunge să cunoască multitudinea de valori la care trebuie să adere, afirmându-și astfel identitatea de sine. În acest fel, viziunea sa asupra educației este o mărturie a asumării conținutului revelației divine care îl înfățișează pe om ca fiind creat după *chipul* și spre *asemănarea* cu Dumnezeu.

Ne bucură faptul că și în acest fascicol avem rubrica „Din Sfinții Părinți ai Bisericii”, unde cititorii vor găsi introducerea, traducerea și notele realizate de domnul Lect. Dr. Constantin Georgescu la textul lui Nonnos din Panopolis, *Parafrază la Evanghelia după Ioan*, capitolul al II-lea. Această operă reprezintă un poem epic biblic, ocupând un loc aparte în istoria literaturii grecești și fiind singura parafrază antică păstrată a Noului Testament.

Trei recenzii atrag atenția cititorului, la finalul volumului, prin diversitatea tematică. Prima dintre ele, semnată de Pr. Prof. emerit Dr. Ștefan Buchiu, prezintă cartea „Cibernetica iubirii în mistica îndumnezeirii: viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul”, scrisă de Înaltpreasfințitul Părinte Dr. Irineu Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei. Cartea reprezintă o lucrare de teologie remarcabilă, în cuprinsul căreia teologia dogmatică se intersectează cu teologia mistică, hristologia cu antropologia, triadologia cu eclesiologia, în scopul cercetării și evaluării misticii îndumnezeirii în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Pr. Lect. Dr. Lucian Petroaia ne propune lectura cărții „Biserica din Arhiepiscopia Dunării de Jos în perioada comunismului. Mărturii, pătimitori, mărturisitori”, scrisă de Prof. George Enache, Pr. Eugen Drăgoi și Pr. Costel Dumbravă. Cititorul va descoperi că „publicarea acestui Pomelnic memorial al bunilor noștri mărturisitori ai iubirii, mai tari decât ura, violența sau moar-

tea, este o îndatorire și o normalitate a vieții și a istoriei recente a Sfintei noastre Biserici, a slujitorilor și a credincioșilor ei jertfelnici”, după cum mărturisește Înaltpreasfințitul Părinte Casian, Arhiepiscopul Dunării de Jos.

Cea din urmă recenzie publicată aparține părintelui George Țapciuc și abordează lucrarea „Personalități reprezentative ale exegezei antiohiene”, scrisă de Pr. Mircea Basarab. Autorul recenziei apreciază că exegeza biblică ortodoxă își are sorginea în exegeza antiohiană, care a sistematizat pentru totdeauna regulile exegezei biblice, volumul de față reprezentând un punct de referință în dialogul actual dintre interpretarea istorico-critică și cea patristică.

Mulțumim autorilor pentru studiile, traducerile și recenziile transmise și publicate în revista *Studii Teologice*, reiterând invitația adresată tuturor cadrelor didactice și doctoranzilor din cadrul Facultăților și Departamentelor de Teologie Ortodoxă din țară, precum și celor care contribuie la buna funcționare a învățământului teologic ortodox universitar, de a trimite rezultatele cercetării lor științifice către revista noastră, reprezentativă în plan publicistic pentru mediul academic românesc.

REDAȚIA

S STUDII

Pr. Prof. Dr. Sorin COSMA

Facultatea de Litere, Istorie și Teologie – Universitatea de Vest din Timișoara

VIRTUTEA CUMPĂTĂRII (*SOPHROSYNE*) ȘI IMPLICAȚIILE EI ÎN VIAȚA ECLESIALĂ, CULTURALĂ ȘI SOCIALĂ A PRIMELOR SECOLE CREȘTINE

Keywords: *Virtue, philosophy, self-restraint, sophrosyne, apatheia.*

Abstract

The virtue of self-control and self-restraint, expressed by the term *sophrosyne*, defines healthy-mindedness based on the moderation that ensures the order, harmony and balance of the human being, while illness or disorder is caused by excess or insufficiency. As a practical virtue, moderation-*sophrosyne* is intellectually determined and morally qualified, that is, by promoting self-control as self-restraint, it achieves *apatheia* – freedom from the passions, so that the mind is enabled to contemplate God and achieve the aim of philosophising – likeness to God. By cultivating the religious, social, ethical and esthetical values in the light of reason, *sophrosyne* is the key that opens, through education, the door to culture and civilization. Adopted by the Christian spirituality, and integrated into the new spiritual philosophy that leads to the soul's salvation, moderation – *sophrosyne* acquires its connotations based on the Saviour's words, who calls blessed the pure in heart, as ones who shall see God (*Matth* 5, 8), and its aim becomes the restoration of God's image in man, resulting in likeness to Him. Self-restraint, moderation – *sophrosyne*, is at work in the ecclesial, cultural and social life through reason informed by «active faith and love» and strengthened by the power of the divine grace, which shapes one's mindset and behaviour as life in Christ through the Holy Spirit. By cultivating *apatheia*, that is sainthood centered on pholanthropy and chastity, *sophrosyne* achieves likeness and union to God and brings His Kingdom into the world of sin, in order to save it. Thus *sophrosyne*, as spiritual discernment, is not according to the philokalic thought merely one virtue among others, but rather «the common (universal) denominator of all virtues».

Abordarea cumpătării ca virtute este motivată de faptul că omul zilelor noastre își pierde tot mai mult identitatea morală, culturală și socială prin descumpănirea vieții aflată sub dominația obsedantă a banului, puterii și plăcerilor egoiste de tot felul, în căutarea subiectivă a fericirii pe care vrea să o afirme ca drept fundamental al vieții sale.

Din nefericire însă, peste tot în lume, omul contemporan își duce viața sub aspect economic și social în totală descumpănire, apăsat de criză, nesiguranță și stres. Unii nu reușesc să răzbată în lupta vieții, prin valorile și vânturile ei, încât cad victime. Alții se „tărăsc” prin noroaie ca să supraviețuiască; iar altora contextul le este favorabil, și în tulburătorul lor nesațiu, dominați de individualismul egocentric, își risipesc viața în huzur, excese și abuzuri de tot felul. Dar cu toții sunt nemulțumiți. Unii, fiindcă le lipsește strictul necesar. Alții sunt tulburați de nesațiul lăcomiei după acumularea de bunuri prisositoare, sau de eșecuri profesionale sau familiale. Alții sunt dominați de insațietatea poftelor, sau tiranizați de neîmpliniri și pierduți în labirintul neîntreruptelor căutări. În diverse forme, pe toți viața îi apasă în nesiguranță, în boli incurabile, în însingurare, în depresii care le întunecă orizontul luminos al vieții. Mulți caută remedii în stimulente, în alcool, în droguri și în tot felul de destrăbălări. Mulți, pierzând sensul vieții, abandonează lupta și îngroașă numărul sinuciderilor.

Această tragică contradicție a omului cu sine însuși, cu semenii și cu firea înconjurătoare se afirmă tot mai mult în secularismul postmodern prin proclamarea așa-zisului om natural, detașat de ordinea divină, mai ales prin anularea noțiunii de păcat. Orientându-se însă după impulsurile firii ce poartă în sine rănila păcatului, în contextul libertății autopermissive, omul natural trăiește marea înșelare, devenind robul propriilor instincte și patimi specifice iraționalității vitaliste, ca o reactualizare a viciilor din păgânism, care făcea din insațietatea plăcerilor carnale, acte de cult. Adâncind astfel tot mai mult criza morală și spirituală prin desacralizare și secularizare, noțiunea de virtute a rămas mai mult o piesă de dicționar, în timp ce datoria este văzută la apusul ei. Relativizând însă valorile autentice, se ajunge la afirmarea unui subiectivism anarhic ce derutează însăși viața culturală și ordinea socială, generând criza ecologică prin nestăvilita lăcomie de îmbogățire și profit material al omului.

În această situație, oricât de motivată și binevenită este proclamarea libertății ca unul din drepturile fundamentale ale omului, ea are totuși implicațiile și complicațiile ei, fiindcă așa-zisul *om natural* al zilelor noastre o abordează autopermisiv, lăsându-se dominat de înșelarea iraționalității simțurilor, a instinctelor oarbe și a afectelor ieșite de sub instanța conștiinței. Și astfel, în loc să cultive prin rațiune darul libertății sădit de Dumnezeu în sufletul său, se înecă în ea.

Este adevărat că și umanismul antic greco-roman avea ca deviză trăirea conform naturii, vizând însă perfecționarea ei prin lumina rațiunii și nu prăbușirea ei în inconștientul tenebros al firii.

În același context al desăvârșirii naturii umane, creștinismul promovează libertatea rațională și responsabilă, luminată de rațiune, de credință, și susținută de harul lui Dumnezeu. Și cum la desăvârșirea naturii umane se ajunge prin virtute, cumpătarea, prin excelență, constituie un mijloc eficient al împlinirii acestui ideal măreț.

Dat fiind faptul că virtutea cumpătării a fost prezentă în gândirea și viața omului de pretutindeni și de totdeauna, o importanță excepțională i-a fost acordată ca și concept etic în filosofia elină, în stare să se armonizeze la toate nivelurile de cultură și civilizație, inclusiv la creștinism, și primind valențele spirituale ale acestuia.

Cumpătarea (*sophrosyne*) ca virtute cardinală în etica filosofică antică

Noțiunea în gândirea filosofiei eline

De la început se cuvine să precizăm că virtutea cardinală a cumpătării vizând măsura, simbolizată printr-o bărnă cu două talere (excesul și insuficiența) aflate în echilibru, are mai întâi o dimensiune rațională, ca judecata dreaptă (corectă) în deliberare și decizie, spre alegerea celor mai bune mijloace pentru a se ajunge la cele mai bune scopuri, constituindu-se astfel ca înțelepciune practică¹. Iar înțelepciunea practică, pornind de la sănătatea și castitatea minții, înțelegând curăția (puritate), castitatea sau sfințenia (*hagnēia*)² acesteia, poartă numele de *sophrosyne*³.

¹ De fapt, însuși numele definește cumpătarea ca raționalitate a condiției umane. Și anume, derivat de la *computo* (sau *compito*), înseamnă „a socoti cu judecata”, „a chibzui”, „a calcula”. La fel se întâmplă și cu verbul *penser* („a gândi”) din limba franceză, care, derivat de la supinul lui *pendo*, înseamnă „a cântări”, „a cumpăni” (cu judecata).

² *Hagnēia* = „sfințenie”. Radicalul *hag* = „curat”, „lipsit de impuritățile care îl falsifică”. *Sfințenia* definește ceva scos din uzanța comună și dedicat unui scop particular sau ideal superior.

³ Din pricina multitudinii de înțelesuri și sensuri pe care le exprimă *sophrosyne* ca valoare în variatele acțiuni umane, pornind de la planul mărginit al senzațiilor ca să ajungă la o structură intelectuală, etică și estetică, se întâmpină greutăți în redarea sau traducerea într-o formă unitară sau într-un singur fel. A-l reda prin „înțelepciune” este tot atât de nepotrivit ca a-i spune „stăpânire de sine”, „cumpătare”, „chibzuință” sau „cumințenie” (Simina NOICA, „Notă introductivă la Charmides”, PLATON, *Opere*, vol. I, București, 1974, p. 164, nota 29). La fel, Cicero, care a creat vocabularul filosofic pentru Roma antică, întâmpină greutăți în a reda înțelesul strict al lui *sophrosyne*. El nu a căutat înțelesul intelectual, ci cel mult înțelesul moral. Termenul de *temperantia* a fost folosit frecvent pentru a traduce *sophrosyne*. Acestui cuvânt îi alătură, pentru a cuprinde întreaga gamă de înțelesuri a grecescului *sophrosyne*, și

Termenul *sophrosyne* este alcătuit din radicalul *phren* care înseamnă „simț, minte, cuget”, de unde *phronesis*⁴ „înțelepciune”; și *saos*, care exprimă ideea de sănătate, izbăvire, salvare, mântuire. În acest context, *sophrosyne*, ca sănătate și castitate a minții, își are originea în practica medicală populară, ce redă ideea de măsură ca limită menită să determine ordinea, echilibrul și armonia. Formulată în contextul proporțiilor care definesc sănătatea ca amestec judicios proporționat de calități contrare, iar boala ca exces și insuficiență, *sophrosyne* se orientează după raționalitatea dietei înțeleasă ca mod de viață corespunzător naturii umane la un moment dat. Având astfel o determinare intelectuală și o calificare morală⁵, *sophrosyne* ca înțelepciune practică impulsionată de firescul simț al conservării vieții, urmărește un scop util apropiat sau îndepărtat, dar totdeauna printr-o abordare obiectivă a rea-

cuvintele: *moderatio*, *modestia* și *frugalitas*. Acest ultim termen reprezintă: *abstinentia* („autoconstrângerea” = „înfrânarea”) și *innocentia* („reținere de a nu dăuna cuiva”). În acest caz, *frugalitas* („cumpătare”, „sobrietate”) conduce și supune mișcările sufletului poficios, pentru a păstra totdeauna „neclintita cumpătare” (*moderata constantia*), în opoziție cu *libido*, *luxuria* și *avaritia*. De fapt, *frugalitas*, după Cicero, este temeiul și termenul de referință = *moderatus*, *modestus*, *temperans* și *constans*. Mai târziu, Fericitul Augustin explică *frugalitas* ca mamă a virtuților și o redă prin *modestia* și *temperantia*. Derivă *modestia* de la *modus* („măsură”, „măsură justă”) și *temperantia* din *temperies* („proporție”, „echilibru”), accentuând legătura ambelor cuvinte cu ideea de „mijloc, medietate” pentru a reda conceptul latinizat de *sophrosyne* ca moderație (Helen NORTH, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, New-York, 1966, pp. 269-270; 377). În Noul Testament *sophrosyne* se referă la sănătatea minții, la tămăduirea ei de sub presiunea agresivă a demenței, cum e cazul îndrăcitului din Gadara, care prin minunea vindecării de către Mântuitorul „ședea îmbrăcat și întreg la minte” (*Mt* 5, 15 - *sophronounta*). Cu același înțeles al sănătății minții îl folosește și Sf. Apostol Pavel în fața lui Festus, când spune: „nu sunt nebun... ci grăiesc cuvintele adevărului și rațiunii sănătoase” (*sophrosyne* – *FA* 26, 25). În epistolele pastorale, *sophrosyne* intră în contextul misiunii Bisericii alături de rugăciune, priveghere, sfială, decență, bunăcuviniță, cumpătare în cuvânt și faptă, modestie, cumințenie, chibzuință, autocontrol, stăpânire de sine, înfrânare de la poftele, plăcerile și destrăbălările contrare spiritului evanghelic, spre a defini astfel mentalitatea și comportamentul specific creștin atât în viața personală, cât și în comuniunea eclezială. Pornind de la cuvintele Mântuitorului, care fericesc pe cei cu inima curată, ca unii care vor vedea pe Dumnezeu (*Mt* 5, 8), Părinții filocalici au făcut din *sophrosyne* virtutea prin care se realizează castitatea minții și a inimii ca asemănare și unire cu Dumnezeu, încât pe bună dreptate Sf. Ioan Scărarul conchide că „*sophrosyne* este numele comun (universal) al tuturor virtuților” (*Scara* 15, 5, în: *PG* 88, col. 880).

⁴ Democrit recunoaște lui *phronesis* o triplă funcție: a delibera corect, a vorbi bine, a acționa oportun. Platon spunea că, pentru a delibera bine asupra acțiunii, trebuie mai întâi să contempi Ideea de Bine, adică ceea ce este etern și imuabil. Aristotel spunea că e suficient să cunoști scopul acțiunii morale însăși, adică binele uman. Binele transcendent se contemplă prin *sophia*, iar binele iminent prin *phronesis*. Platon identifică *sophia* cu *phronesis*. Xenocrates face pentru prima dată distincție între *sophia*, considerată înțelepciunea supremă, speculativă, teoretică, și *phronesis*, înțelepciunea practică, ce poate fi implicată în *sophia*.

⁵ Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 161.

lității. De fapt, dovada cea mai convingătoare a sănătății minții rezidă în raportarea ei obiectivă la realitate, ca proces de cunoaștere a adevărului.

Prin întrepătrunderea organică și funcțională dintre determinarea intelectuală și calificarea morală, *sophrosyne* ca virtute se afirmă drept fiica filosofiei, care conduce la cunoașterea adevărului în sine în contextul promovării valorilor etice și estetice, devenind astfel cheia care deschide poarta culturii și civilizației grecești.

De aici rezultă că, așa cum există o sănătate a minții, poate exista și o boală a ei. Iar această boală este *ignoranța și afectele (patimile)*, care falsifică cunoașterea adevărului.

Ca sănătate a minții, *sophrosyne* realizează un proces complex de cunoaștere ce se exprimă în varietatea mai multor forme. Pornind de la faptul că ignoranța și patimile redau întunericul minții, *luciditatea* (de la *lux* „lumină”, „claritate”) este starea de conștiință a minții ce se gândește pe sine în raport cu lumea, printr-o exprimare senină, liniștită, neprecipitată, limpede, dinamică, responsabilă și creatoare de valori.

Printre alte numiri ale *sophrosynei* ca sănătate a minții, cu nuanțe specifice fiecăreia, reținem sensurile de *cumințenie, chibzuință, prudență, prevedere* etc. Astfel:

Cumințenia (cu-minte) indică orientarea rațională în deliberare, decizie, făptuire, vorbire, atitudine și acțiune, promovând un comportament sobru, moderat, temperat⁶.

Prudența, înțelesă ca evitare a tot ceea ce este dăunător, șoptește mereu ca un avertisment: *quid quid agis prudenter agas et respice finem*

⁶ De aici expresiile din rostirea filosofică românească care apelează la judecățile de valoare în diferitele situații ale vieții: „fii cu-minte!”; „bagă-ți mințile în cap!”; „fii cu capul pe umeri!”, sau ironic: „a fi cu capul în nori” etc. Pentru a ne face o imagine concretă, ne vom referi la trăsăturile morale pe care le evidențiază un personaj din literatura modernă, și anume Jane Eyre, din romanul cu același nume de Charlotte Brontë. Faptul că Jane Eyre era „foarte cuminte [...], foarte prevăzătoare și foarte simțitoare”, face ca Rochester, naufragiat al vieții, să-și găsească în ea limanul propriei identități: „Aș vrea să fiu singur cu dumneata într-o insulă liniștită, departe de orice tulburări, primejdii și amintiri groaznice”. Și aceasta fiindcă așa cum îi descrie „ghicitoarea”, fizionomia morală a Janei Eyre scoate în evidență echilibrul sufletesc, ordinea interioară, stăpânirea de sine, castitatea și demnitatea ființei sale spirituale. „Fruntea aceea pare să spună: „dacă demnitatea și împrejurările mi-o cer, pot trăi și singură. N-am nevoie să-mi vând sufletul ca să-mi cumpăr fericirea. Am în făptura mea lăuntrică o comoară ce a venit pe lume odată cu mine și ea va ști să mă țină în viață chiar dacă toate celelalte bucurii mi-ar fi tăgăduite sau mi s-ar oferi la un preț pe care nu l-aș putea plăti”. Și spune fruntea sa: „rațiunea e statornică și ea ține frânele; nu va îngădui ca sentimentele să se dezlănțuie și s-o zvârle în străfunduri de prăpăstii întunecate. În zadar vor striga patimile cu furie [...] În zadar dorințele vor născoci o mulțime de deșertăciuni, căci judecata va avea totdeauna ultimul cuvânt și ea va da votul decisiv în orice hotărâre. Vijelia, cutremurele și focul vor putea trece pe lângă mine, dar eu voi asculta numai glasul suav ce exprimă poruncile conștiinței”.

(„orice ai întreprinde, să acționezi cu prudență, și să privești totdeauna sfârșitul, scopul”).

Chivernisirea, înțeleasă ca virtute, redă, în general, capacitatea folosirii discernământului ca dreaptă măsură în diversele situații ale vieții, precum și ca atitudine față de valorile spirituale, culturale, morale, estetice, materiale etc. Când se referă în mod special la administrarea bunurilor materiale, chivernisirea este cunoscută sub numele de *economie*, înțelegând media (mijlocul) dintre *risipă* și *zgârcenie*⁷.

Prevederea, este capacitate de a intui ceea ce se poate întâmpla în viitor. Ea are ca temei discernământul (dreapta socoteală) și perspicacitatea, înțelegând agerimea, istețimea minții de a se orienta într-o perspectivă favorabilă, urmărind utilul bazat pe calcul. În această situație, *sophrosyne* ca sănătate a minții, pe lângă aspectul teoretic, se orientează și spre un scop practic - util, precum o demonstrează iconomul zis *nedrept* din pilda Mântuitorului (Lc 16, 1-9). Datorită acestei capacități de intuiție, s-a spus că „prevederea este mama înțelepciunii”.

În același timp, ca proces voluntar, *sophrosyne* se exprimă prin auto-controlul ce conduce la *stăpânirea de sine*, pe măsură să definească libertatea morală prin *apatheia*.

De fapt, prin abordarea rațională a vieții, fructificând sănătatea minții, reușești să înfrunți și să depășești vicisitudinile vieții, în lupta cu eșecurile, cu dificultățile, cu pericolele și situațiile prevăzute sau neprevăzute; reușești să-ți controlezi simțurile și pornirile venite din zonele tenebroase ale firii gata să te înrobească; reușești să rămâi cinstit și demn în competiția vieții spre a fi tu însuși, înaintând deasupra valurilor. Aceasta este o mare biruință în viață, o înaltă ținută de caracter la care se ajunge prin sănătatea minții și educarea voinței.

În altă ordine de idei, dat fiind faptul că *sophrosyne* se înscrie ca virtute cardinală în etica filosofică antică, Clement Alexandrinul, deschizător de drum privind asimilarea culturii antice în spiritualitatea creștină, evidențiază interesul lumii vechi față de filosofie, în scopul cultivării valorilor sufletești printr-un mod de viață înțelept, și precizează că: „filosofia urmărește dobândirea înțelepciunii, iar înțelepciunea este știința lucrurilor dumnezeiești și omenești și a cauzelor acestora. Deci înțelepciunea este stăpâna filosofiei, după cum filosofia este stăpâna științelor pregătitoare. Dacă filosofia poruncește înfrânarea limbii, a stomacului și a celor de sub stomac, apoi ajunge

⁷ Vizând bunurile materiale, economia implicată în plan social devine știința, cu referire la activitățile desfășurate planificat în sfera consumului bunurilor materiale și a serviciilor. În acest sens, se vorbește și de economia socială de piață prin îmbinarea principiilor economice cu cele ale echității sociale.

mai venerabilă și mai de preț dacă se ocupă cu cinstirea și cunoașterea lui Dumnezeu” (*Strom.* I, 30, 1-2)⁸.

În acest sens, Platon arată în „mitul peșterii” (*Republica* 514a)⁹ că, la cunoașterea adevărului în sine, care este scopul cel mai înalt al filosofiei, se ajunge prin eliberarea din lanțurile înrobitoare ale patimilor care te țin legat de tenebrele firii și ale vieții. Astfel, filosofia ne ajută să cunoaștem adevărul, adică *Ființa în sine*, care este Dumnezeu, prin *katharsis*, fiindcă „numai cel curat se poate atinge de Cel curat” (*Phaidon* 67ab)¹⁰. Iar „a fi curat” înseamnă a fi neîntinat de poftele și patimile trupului. La acest *katharsis* (curat) se ajunge prin detașarea sufletului de trup, considerat de Platon „închisoarea” lui și cauza declinului său.

Prin urmare, dobândind cunoașterea prin eliberarea minții de întinărirea trupului se poate ajunge la „asemănarea cu Dumnezeu pe cât îi stă omului în putință”, spunea Platon (*Theaitetos* 176a).

De aici interesul pentru *sophrosyne* ca sănătate și castitate a minții prin care se ajunge la *katharsis*¹¹, în sens de purificare de sub apăsătoare tensiune a afectelor distructive (groază, disperare, descurajare, poftă și plăceri nesăbuite), spre a dobândi prin *apatheia* (nepătimire) înobilarea sentimentelor și limpezirea raționalității naturii umane.

În felul acesta, ca sănătate și castitate a minții, *sophrosyne*, ajungând prin contemplare la *vederea lui Dumnezeu*, poate realiza libertatea interioară (morală), pe măsură să-i aducă omului, indiferent cine ar fi, *apoteoza*, spune Epictet, sclavul-filosof¹².

⁸ CLEMENT ALEXANDRINUL, „Stromatele”, în: *Scriseri II*, trad., cuvânt înainte, note și indice de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 5, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1982, p. 27.

⁹ PLATON, *Opere*, vol. V, trad., interpretare, lămuriri preliminare și note de Andrei Cornea, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

¹⁰ PLATON, *Opere*, vol. IV, trad. de Petru Creția, lămuriri preliminare și note de Manuela Tecușan, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

¹¹ *Katharos* = curat, pur, adevărat în sine, veritabil, lipsit de impuritățile care falsifică orientarea minții spre cunoașterea adevărului.

¹² Pentru Epictet (50–135 d.Hr.) „școala de filosofie este un cabinet medical la care nu vin cei sănătoși. Pe cei care nu sunt conștienți de boala lor îi lasă în voie, în schimb îi îngrijește pe ceilalți, arătându-le drumul spre libertate, care este cu totul alta decât eliberarea legală [...]. Ai devenit liber numai dacă ți-ai câștigat pacea sufletului. Această liniște sufletească se poate dobândi numai dacă știm să distingem lucrurile care depind de noi, de cele care nu depind de noi. Adevărata libertate este eliberarea de părerile false și «uzul reprezentărilor», adică a imaginilor senzoriale: Tiranul dispune de corpul meu, de bunurile mele, de reputația mea, de prietenii mei, dar nu dispune de judecățile mele, căci nimeni nu mă poate sili să gândesc ceea ce nu gândesc [...]. Trebuie să mor. Dar trebuie neapărat să mor gemând? Trebuie să fiu întemnițat. Dar trebuie să mă plâng? Trebuie să fiu exilat. Dar cine mă poate împiedica să plec surâzând, cu inima sus și împăcat? Pentru om, binele și răul se află în judecata și în voința sa.

Sophrosyne în interpretarea filosofilor elini

Deși înțelepții antici au înțeles prea bine importanța și necesitatea cultivării lui *sophrosyne* ca măsură, echilibru și ordine în viața personală, comunitară, culturală, religioasă și politică, modul de interpretare și realizare a ei a fost diferit, în funcție de geniul fiecăruia, încât în cele ce urmează vom reține câteva nume ale celor care s-au impus în cultura și civilizația timpului, rămânând peste veacuri modele ale strălucirii spiritului omenesc.

La Homer, ideea de sănătate a minții este corelată cu cea de sfială (*Iliada*, XXI, 462) spre a defini *bunul simț*. Acest simțământ conduce la atitudinea firească de respect, concretizată în reținerea omului tânăr față de cel vârstnic, pe măsură să aducă ordinea și *harmonia* în relațiile interumane. De aici se deschid și se dezvoltă aspirațiile sufletului omenesc spre cultură și civilizație, iar *sophrosyne* reprezintă cheia care le deschide.

Școala milesiană, formulând principiul etic al măsurii, opune noțiunea *meson* (măsură) celei de *hybris*. Acesta, sfidând măsura, promovează capriciul zeilor, violența, arbitrarul, bunul plac; definind astfel luciferica încredere în sine și insolența ca depășire abuzivă a măsurii, a conduitei cuvenite, specifică condiției umane. E vorba de obrăznicia și aroganța aflată sub imboldul unei trufii nesăbuite sau lăcomii nesățioase.

Pentru *Pitagora* (582-500 î.Hr.) elementul mental este nemuritor, iar toate celelalte sunt muritoare. *Virtutea este harmonia*, la fel ca sănătatea, la fel ca binele, sub orice formă s-ar găsi; la fel ca divinitatea (*DL*, VIII, 30-31)¹³. Virtutea, fiind *harmonia*, reprezintă biruința raționalului asupra iraționalului. Sensibilitatea sufletului se obține prin punerea lui în rezonanță cu armonia sunetelor muzicale, pentru că prin proporția lor (înălțime, tărie, gravitate) reflectă cel mai bine *kosmos*-ul în sens de *harmonia*¹⁴. Dar atât proporțiile matematice care determină *harmonia*, cât și muzica, ce se structurează prin proporție și armonie, poartă în sine măsura. De aceea, *harmonia* constituie rădăcina din care va lua ființă *sophrosyne*, ca virtute ce stabilește ordinea, echilibrul, rânduiala, adică sănătatea sufletului¹⁵. Oferind sufletului *harmonia*, muzica, privită ca și concept, adică *muzica gândirii*, rămâne mijlocul

Dacă judecata și voința sunt sănătoase și drepte, ele dau omului toată fericirea de care e în stare. Capabil să confirme sau să conteste reprezentările, omul – fie el sclav sau rege – poruncește tuturor lucrurilor și ajunge egal zeilor; el nu mai este opera lui Dumnezeu, ci un „fragment din Dumnezeu“ (Patrice BOUSSEL, „Epictet”, în: *Enciclopedia civilizației grecești*, trad. Ioana și Sorin Stati, Ed. Meridiane, București, 1970, p. 212).

¹³ Diogene LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. din limba greacă de Constantin I. Balmuș, Ed. Paideia, București, 1963, (prescurtat: *DL*).

¹⁴ Francis E. PETERS, *Termeii filosofiei grecești*, trad. de Dragan Stoianovici, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 253.

¹⁵ F.E. PETERS, *Termeii...*, p. 144.

care conduce la *katharsis*, adică la purificarea sufletului, prin izgonirea oricăror tensiuni dăunătoare. Și tocmai cum medicina vindecă boala trupului, tot așa filosofia devine arta vindecării sufletului. Astfel, muzica stă la baza virtuții de căpetenie numită *sophrosyne*¹⁶.

De aici vedem că muzica privită ca și concept, va trece de la înțelesul material la cel spiritual, adică de la reprezentarea artei ca senzație auditivă, la știința care va dezvolta prin filosofie intelectul și gândirea, devenind harmonia ei. În felul acesta, *sophrosyne* prin matematică corespunde muzicii, nu ca artă, ci ca știință, deoarece numărul poartă în sine harmonia, proporția și simetria, ca și calități raționale.

Heraclit din Efes (540-480 î.Hr.) pleacă de la ideea că lumea se află într-o continuă mișcare: „Totul curge!” (spre progres). Lupta contrariilor care determină schimbările în Univers sunt determinate de focul veșnic viu, care după măsură se aprinde și se stinge. Această măsură este *sophrosyne*. Focul este înzestrat cu inteligență. El poate fi *lipsă* (insuficiență) sau *prisos* (exces). Excesul este fiul lui *Hybris*, ca depășire a conduitei cuvenite. Dar contradicțiile în Univers s-ar afla în stare de haos dacă nu ar fi *logosul*. El aparține Universului și sufletului omenesc. Este *rațiunea cosmică*. Logosul înseamnă bună rânduială, măsură, judecată dreaptă, fiindcă simțurile sunt înșelătoare și îl îndepărtează pe om de la *logos*. De aceea, o *judecată sănătoasă* (*tó sophronein*) este cea mai mare virtute.

Omul își înobilează, deci, firea devenind curat și identic cu sine însuși numai atunci când prin rațiune (*logos*) devine stăpân pe pornirile senzoriale ale naturii sale. „Oamenii superiori – spune Heraclit – preferă un singur lucru tuturor celorlalte: gloria veșnică față de cele trecătoare; cei mulți însă, se mulțumesc să se ghistuiască întocmai ca vitele”¹⁷.

Pentru *Democrit din Abdera* (460-360 î.Hr.), lumea și sufletul sunt formate din atomi în mișcare. În creier se află gândirea, în inimă mânia, iar în ficat poftele. Virtutea aduce fericirea punând sufletul mai presus de trup. El spune că „scopul vieții este fericirea, ceea ce nu-i tot una cu plăcerea, cum au înțeles unii printr-o interpretare greșită, ci e o stare prin care sufletul trăiește calm și statornic, netulburat de nicio frică, sau superstiție, sau de vreo altă emoție. Aceasta el o numește și „bună dispoziție” (*DL*, IX, 45).

Acordând o mare importanță *măsurii* și cultivării *cumpătării* pentru realizarea armoniei vieții și ajungerii la fericire, Democrit ne-a lăsat o mulțime de maxime sau aforisme pline de înțelepciune practică¹⁸. Iată câteva din

¹⁶ Robert FLACELIÈRE, „Educația”, în: *Enciclopedia civilizației grecești*, trad. Ioana și Sorin Stati, Ed. Meridiane, București, 1970, p. 197.

¹⁷ CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, IV, 50.2, p. 259.

¹⁸ Diac. Nicolae BALCA, *Istoria Filozofiei antice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă,

ele: „În totul este frumoasă media. Eu nu doresc ce este peste măsură și sub măsură” (*Frag.* 102); „Cine nu este măsurat la mâncare și băutură, n-are niciodată o noapte lungă” (*Frag.* 209); „Atunci când cineva depășește măsura, ceea ce este mai plăcut devine ceea ce este mai neplăcut” (*Frag.* 233); „Oamenii imploră divinitatea pentru sănătate și nu știu că ei înșiși posedă puterea asupra acesteia. Prin lipsa de cumpătare ei o subminează, iar poftele lor devin trădătorii sănătății lor” (*Frag.* 234); „Arta medicului vindecă bolite trupului; înțelepciunea eliberează însă sufletul de pasiuni” (*Frag.* 224); „Cine alege bunurile sufletești, acela alege ceea ce este divin; Cine alege pe cele ale trupului, alege ceea ce este omenesc” (*Frag.* 37); „Cine își face din stomac izvorul plăcerilor sale și depășește măsura în mâncare, băutură și plăcerile dragostei, pentru asemenea oameni bucuria este de o scurtă durată; numai atât cât ei mănâncă și beau” (*Frag.* 235); „Oamenii nu sunt fericiți nici prin plăcerile corporale, nici prin aur și bunuri, ci numai prin onestitate și rațiune” (*Frag.* 40); „Nu alege orice plăcere ci numai cea produsă de bine și frumos” (*Frag.* 207).

Cel care a pus bazele eticii filosofice, orientând viziunea spirituală a omului pe cercetarea proprie bazată pe cunoașterea binelui și spre făptuirea virtuții, ca singura cale ce duce la fericire, a fost Socrate (470-399 î.Hr.).

Pentru Socrate, virtutea (*arete*) este o descoperire, o știință, o cunoaștere a binelui la care se ajunge prin *cunoașterea de sine*, identică cu *sophrosyne*.

„Numai înțeleptul se va cunoaște pe sine și va fi în stare să cerceteze ce știe și ce nu știe; și tot lui îi va sta în putință să-i icodească și pe ceilalți, ce știe fiecare și ce crede că știe. Iar apoi ce crede fiecare că știe, fără să știe. Și singur el între toți, înțeleptul poate să o facă. Iată ce înseamnă a fi *înțelept*, și *sophrosyne*, și a se cunoaște pe sine, să știi ce știi și ce nu știi” (*Charmides*, 167a).

Virtutea, ca știință de a trăi, ce conduce spre fericire prin determinarea binelui, reprezintă *metretike tehne*, adică *arta măsurii juste*, care realizează cumpătarea prin evitarea exceselor și știința de a cultiva plăcerile necesare bunei desfășurări a vieții.

După cum se spunea, Socrate rostea mereu *arete* ca o capacitate a unui lucru sau a unei ființe de a-și îndeplini menirea; și *phronesis* ca inteligentă, echilibru, cumpătare, înțelegerea lucrurilor și comportare măsurată în viață.

„Numai cumpătarea, spunea Socrate, ne dă puterea de a ne abține de la excese, numai ea ne dă adevărata bucurie de a trăi [...]. Cel cumpătat este totdeauna gata să se instruiască, să cultive alte însușiri și

deprinderi care îi mențin corpul sănătos; să-și îngrijească gospodăria, să-și servească prietenii și patria, să țină dușmanii la respect, să tragă foloase și să se bucure de toate, în timp ce unul stăpănit de instincte nu cunoaște nimic din toate acestea. Crezi oare că există cineva să aibă parte mai puțin de foloasele și bunurile cumpărării decât cel necumpătat? Și el nu-i în stare să le dobândească fiindcă e mereu pradă plăcerilor”¹⁹.

Cel care a deslușit și dezvoltat magistral înțelesul termenului *sophrosyne* ca virtute cardinală, a fost Platon (426-346 î.Hr.). Definind sănătatea minții sau a cugetului (*Cratylus* 411e)²⁰, *sophrosyne* indică cel mai bine ideea de măsură, de cuminenție, de armonie, de cosmos (rânduială, ordine). „Mi se pare – spune Platon – că *sophrosyne* îl face pe om moderat și cuminte” (*Charmides* 160e)²¹. Ea seamănă cu o potrivire de sunete care alcătuiesc armonia. Este un fel de lume a rânduiei. Este cosmosul pe care îl conține atât universul, cât și cetatea, cât și sufletul omenesc, reprezentând o stăpânire asupra plăcerilor și poftelor (*Republica* 430a). *Sophrosyne* este supunerea armonioasă a celor două părți inferioare ale sufletului (poftea și irascibilul) față de partea rațională diriguitoare (*Phaidros* 237e, 238a), de unde rezultă *harmonia*.

„Trebuie să luăm aminte – spune Platon – că în fiecare din noi există două principii care ne mână și ne stăpănesc și pe care le urmăm ori încotro ne-am duce; unul dintre ele e sădit în noi din naștere, și anume dorința de plăceri; celălalt e o încredințare dobândită, și anume gândul că trebuie să tindem spre tot ce e mai bun. Aceste două principii care sălășluiesc în noi, acum trăiesc în armonie, acum se iau la hartă; și când biruie unul, când celălalt. Iar când o judecată bine chibzuită e cea care ne mână către bine și biruie, numim această biruință: *cumpătare*. Dimpotrivă, când o dorință ne trage în chip nechibzuit către plăceri și ne ține în stăpânirea ei, această înstăpânire asupra ființei noastre primește numele de *desfrânare*. Dar desfrânarea cunoaște mai multe nume, ea are părți și chipuri diferite. Dacă poftea de mâncare biruie celelalte dorințe precum și judecata care îți spune ce este bine, apare lăcomia, iar cel care este stăpănit de ea își va trage numele de aici. Și iarăși, dacă stăpână ajunge beția mânăndu-l pe drumul ei pe cel care i-a căzut pradă, atunci e limpede ce nume i se va putea da acestui om. Cât despre celelalte nume asemenea acestora și

¹⁹ XENOFON, *Amintiri despre Socrate: convorbiri memorabile*, Cartea IV, 5, trad. de Grigorie Tănăsescu, Ed. Univers, București, 1987, p. 122.

²⁰ PLATON, *Opere*, vol. I, trad. și note Simina Noica, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974.

²¹ PLATON, *Opere*, vol. I, trad. și note Simina Noica, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974.

care vorbesc despre dorințe asemănătoare, e clar în ce fel se potrivește să fie folosite; pornind de fiecare dată de la dorința care ne subjugă” (*Phaidros* 237d, e; 238a, b)²².

Pentru a înțelege mai bine raportul dintre partea rațională și cea irațională a sufletului, Platon introduce imaginea atelajului tras de doi telegari.

„Trei părți – spune Platon – intră în alcătuirea fiecărui suflet: două din ele au chip de cal, iar cea de-a treia întruchipează pe vizitiu. Să păstrăm pe mai departe imaginea aceasta. Iar despre cai, spunea că unul este bun; nu și despre celălalt. Dar nu am arătat – și se cuvine acum s-o spunem – care anume e virtutea celui bun și care e viciul celui rău. Acela dintre ei care-i de un soi mai bun are statura dreaptă, trupul bine legat, grumazul falnic, botul arcuit, ochii negri, iar culoarea lui e albă; e dornic de onoruri, dar totdeauna cumpătat și rușinos; iubește părerea cea adevărată. Când îl mână, biciul nu-și are rostul, pentru că ascultă numai de îndemn și vorbă. Celălalt cal, dimpotrivă e șui și greoi, clădit fără nicio noimă, cu grumazul țeapăn, cu gâtul scurt, cu bot turtit; trupul tot e negru, ochii alburii și injectați cu sânge; e nesățios și îngâmfat; urechile le are împăroșate și abia de mai aude; și doar cu lovituri de bici și îmboldituri ce îl mai poți mâna. Când, așadar, vizitiul zărește chipul îndrăgît, priveliștea aceasta îi umple sufletul de foc, și el se simte străbătut de împunsăturile dorului ce-l înfioară” (*Phaidros* 253 d, e).

Această plasticizare ne arată că vizitiul reprezintă *rațiunea*; telegarul cel bun este *irascibilul* (iuțiimea, înflăcărarea), care, condusă de rațiune, poate deveni virtute (de ex. curajul, bărbăția, vitejia); telegarul cel rău este pofta nesățioasă (concupiscenta, dorințele vulgare).

Pe de altă parte, este interesant de văzut modul în care Platon privește cumpătarea din *perspectivă socială*, pornind de la faptul că oamenii se deosebesc între ei de la natură. Unii, de „natura aurului” ar poseda însușiri sufletești superioare. Alții însă, de „natură grosolană” sunt dominați de pasiuni murdare. Prima categorie are inteligența cu sediul în creier; tendința spre acțiune își găsește sediul în piept, iar dorințele senzoriale sunt asociate pântecului. În statul ideal, categoriei inteligenței îi corespund filosofii (*arhontes*) chemați să conducă statul. Categoriei curajului îi corespund paznicii (militarii - *stratiotai*) cu datoria de a întreține ordinea în stat. În cea de a treia categorie intră meșteșugarii (*demiurgoi*) și cultivatorii pământului, oameni „ai pântecului”, incapabili de a atinge virtuți prea înalte, ci cel mult stăpânirea de

²² PLATON, *Opere*, vol. IV, trad., lămuriri preliminare și note de Gabriel Liiceanu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1983.

sine (cumpătarea). Lipsiți de capacități intelectuale și morale, ei muncesc, dar n-au dreptul să ia parte la viața publică²³.

În continuare, Platon arată că virtutea dominantă în stat este *dreptatea*. Pentru a se ajunge la ea, trebuie să se armonizeze celelalte virtuți. Iar aceasta se realizează prin *sophrosyne*. În acest context, „cumpătarea seamănă, mai mult decât celelalte virtuți, cu o potrivire de sunete și o armonie [...]. Cumpătarea este un fel de lume a bunei rânduieli, o stăpânire asupra plăcerilor și poftelor. Se spune [...] să fii stăpân pe tine însuși și alte asemenea vorbe care indică numele cumpătării” (*Republica* 430e).

„[...] Spre deosebire de vitejie și de înțelepciune, care sălășluiesc fiecare într-o parte (a cetății), fac ca întreaga cetate să fie vitează, respectiv înțeleaptă. Cumpătarea nu face așa. Ea se întinde prin întreaga cetate și prin toate (părțile sale), făcându-i pe cei mai slabi, pe cei mai tari și pe cei mijlocii să cânte laolaltă aceeași muzică. Mai tari, mai slabi și mijlocii, dacă vrei, în ce privește judecata, ori forța, ori mulțimea banilor și a altora asemenea. Întrucât, pe drept cuvânt am numi această bună înțelegere «cumpătare», adică concertul opiniilor celui mai slab și celui mai tare din fire, în legătură cu partea care trebuie să conducă în cetate, cât și în individ” (*Republica* 432a).

Mai mult decât aspectele menționate ale cumpătării, evidențiind însăși *esența lui sophrosyne*, în Dialogul ce i-l dedică, *Platon* o prezintă într-o formă valorică gradată, începând cu sănătatea sufletului, continuând cu ideea de măsură și liniște (*hesychea*), apoi cu cea de sfială (*aidos*), continuând cu *a săvârși ce-i al tău*, și culminând cu conceptul filosofic al înțelepciunii însăși, ca și *cunoaștere de sine*, ca *știința științelor* (*Charmides* 164e, 165a, 165c).

Cel care a excelat în definirea *virtuții morale ca măsură*, a fost *Aristotel* (384-322 î.Hr.).

„Numesc μέσότης (măsura) – spune Aristotel – ceea ce se află la distanță egală la fiecare dintre cele două extreme, fiind unul și același pentru oricine; iar *mijloc* în raport cu noi numesc ceea ce nu comportă nici exces, nici insuficiență și aceasta nu este nici unic, nici același pentru toți. Astfel, orice cunoscător evită atât excesul, cât și insuficiența, căutând și alegând măsura justă, dar această măsură justă nu în raport cu lucrul în sine, ci în raport cu noi” (*EN* II, 1106a 30-35)²⁴.

Pentru a înțelege mai bine aceasta, să urmărim câteva exemple:

„curajul este linia de mijloc între lașitate și îndrăzneala oarbă. Privitor la oferirea și primirea de bunuri materiale, linia de mijloc este

²³ Paul FRIEDLÄNDER, *Die Platonischen Schriften*, De Gruyter, Berlin, 1930, pp. 69-70.

²⁴ ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, trad., studiu introductiv, comentariu și index de Stela Petecel, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

generozitatea, exces și insuficiență sunt risipa și avariția. În ce privește agreabilul, omul moderat este vesel, iar starea de spirit este buna dispoziție, excesul îl vom numi bufonerie și pe cel ce-l comite bufon, iar pe cel căruia îi lipsește veselia, îl vom numi necioplit, și caracteristica sa, grosolanie. Indignarea, la rândul ei, este linia de mijloc între invidie și răutate” (EN II, 1107 b).

Iată în continuare, definiția *mesotes*-ului: „Virtutea este, așadar, deprinderea de alegere determinată de voință, constând în măsura justă pentru fiecare din noi, orânduită de rațiune, după cum este determinată de cel înțelept” (EN II, 1107a).

De aici vedem că:

1. Virtutea este o *alegere deliberată*, o preferință, o decizie, adică o *dorință penetrată de rațiune*, sau o *rațiune animată de dorință*, sau *alegera celor mai bune mijloace pentru a ajunge la scopul propus*.

2. Virtutea constă într-o *măsură bine orânduită*. De pildă, spune Aristotel, exercițiile fizice excesive, ca și cele insuficiente distrug vigoarea, la fel cum abuzul sau insuficiența de băutură și hrană periclitează sănătatea, pe când bine proporționate, creează, dezvoltă și conservă. Cel ce profită de orice plăcere, neabținându-se de la nici una, devine neînfrânat, iar cel ce le evită pe toate ca un sălbatic, devine insensibil. Așadar, cumpătarea este compromisă atât de exces, cât și de insuficiență, pe când *mesotes* o salvează (EN II, 2, 1104 a).

3. Virtutea este *orânduită de rațiune*, potrivită pentru fiecare în parte. Aristotel consideră *logos*-ul (rațiunea) ca ceva esențial omului, ceea ce îl deosebește de animale. Logosul e partea îndrumătoare a sufletului omenesc, care conduce părțile iraționale, cărora le dă măsură și armonie.

4. *Mesotes* este determinat de cel ce *dispune de înțelepciune*, adică de *judecată*, de pricepere, de chibzuință, fiindcă cel neînțelept nu știe să-și rânduiască (cumpănească) bine lucrurile și cade în una din cele două extreme.

La toate acestea trebuie să precizăm că la Aristotel se disting două aspecte ale virtuții. Primul, ca mijloc între două extreme. Al doilea, ca înălțime nelimitată spre bine, fără abatere la stânga sau la dreapta. Într-o reprezentare grafică, *mesotes* nu se află la mijlocul unei linii dintre două extreme, ci pe culmea care le unește, fiindcă „în raport cu binele suprem și cu perfecțiunea reprezintă punctul cel mai înalt” (EN II, 1107, a 5)²⁵.

Stoicismul susține că în Univers există două principii: unul activ, altul pasiv. Principiul pasiv este materia, ca substanță fără calitate, iar principiul activ este *logosul*, adică rațiunea, care asigură ordinea și măsura, fiind divinitatea din om.

²⁵ Nicolai HARTMANN, *Ethik*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1926, p. 401.

Pe de altă parte, *afectele* reprezintă iraționalitatea naturii umane. Fiind dăunătoare firii, sunt numite *boli ale sufletului*. Asemenea medicului care vindecă trupul, filosoful vindecă sufletul prin eradicarea afectelor, datorită rațiunii sale. Iar această însănătoșire a naturii umane este *apatheia*, adică nepătimirea. Ea definește virtutea prin acordul logosului interior și ordinii lumii stabilită de voința divină. Prin urmare, *a trăi conform naturii* înseamnă, pe baza conexiunii dintre rațiune și natura umană, *a trăi conform rațiunii*. Sunt convingătoare în acest sens cuvintele lui Cicero: „virtutea nu este nimic altceva decât natura desăvârșită și dusă la treapta ei cea mai înaltă. De aceea există asemănare între om și divinitate” (*De legibus*, I, 7-8)²⁶.

Deosebită de filosofia platonice și stoică este *filosofia hedonistă*, al cărei reprezentant proeminent este *Epicur* (342-270 î.Hr.). El pornește de la faptul că în mod natural orice ființă caută plăcerea și evită durerea. Epicur promovează o etică senzorială, în sensul că adevărata cunoaștere este prin simțuri. Dacă simțurile înșală, înseamnă că judecata rațiunii nu este bună, de aceea filosofia este *o știință a vieții, o artă de a trăi*, bazată pe *măsurarea sau judecata plăcerilor*.

Promovând *ataraxia*, adică lipsa oricărei pasiuni și agitații, oamenii se aseamănă zeilor; dar ei nu știu să alunge durerea prin satisfacerea *dorințelor naturale și necesare*. Astfel, dorințele necesare se referă la cerințele vitale de prim ordin, precum: mâncarea, băutura, dormitul. Aici intervine dreapta judecată care fixează dozajul: *ce, cât, cum* se satisface această dorință naturală și necesară. La fel, și în cazul dorințelor *naturale și ne-necesare*, precum: dorința sexuală, gloria și bogăția trebuie calculate. Cel înțelept poate renunța la ele, precum a făcut-o Epicur însuși, rămânând celibatar și neparticipând la viața publică spre a obține glorie și bogăție. Cea de a treia categorie, a dorințelor ne-naturale și ne-necesare se exclude, fiindcă ceea ce este ne-natural și ne-necesar este opus naturii. Așadar, „nicio plăcere nu-i în sine un rău, dar lucrurile care produc anumite plăceri prilejuiesc uneori necazuri mai mari decât plăcerile însele” (*DL X*, 141).

Consecvent cu sine însuși, Epicur a făcut din plăcere, prin viața lui cumpătată (austeră), o artă de a trăi, dar urmașii lui i-au vulgarizat doctrina, spunând că „începutul și rădăcina oricărui bine e plăcerea stomacului”. Și de aici, necumpătată lor deviză: „mănâncă și bea, că după moarte nu mai este nicio plăcere!”.

²⁶ CICERO, *De legibus*, I, 7-8, Ed. Rainer Nickel Artemis u. Winkler Verbag, München - Zürich, 1994, p. 30.

Aspecte ale cumpătării ca mod de viață în comportamentul înțelepților elini

Marea calitate a înțelepților Eladei rezidă în faptul că ei învățau cum trăiau și trăiau cum învățau. Prin aceasta ei și-au câștigat respect din partea discipolilor și autoritate morală în viața cetății.

Câteva exemple concrete ne vor convinge asupra modului în care cumpătarea s-a impus ca mod de viață în activitatea lor. Diogene Laertios ne informează, că *Pitagora* a întemeiat în Elada o congregație de tip religios-esoteric, trezind admirația celor din jur și câștigându-și o mare popularitate. Ducând o viață cumpătată, membrii acestei organizații considerau „beția pur și simplu vătămătoare” și dezaprobau mănecarea excesivă, spunând că nimeni nu trebuie să treacă justa măsură nici în băutură nici în mănecare. Despre satisfacerea sexuală, de asemenea, spunea: „lasă plăcerile trupești, nu sunt bune pentru sănătate”. Întrebat odată când e bine ca un bărbat să se împreuneze cu o femeie, răspunse: „Când vrea să-și piardă vloga ce o are” (*DL VIII, 9*). *Pitagora* însuși ducea o viață înfrănată, chiar ascetică: „Unii spun că se mulțumea cu puțină miere, sau pâine, neluând vin în gură. În timpul zilei, pe lângă pâine, mănca legume fierte sau crude. Haina îi era albă și curată, așternutul de pat de lână albă. N-a fost niciodată văzut ușurându-se, sau făcând dragoste, sau beat. Se ferea să rădă și nu-i plăcea dezmațul, batjocoririle și povestirile vulgare. La mănecă nu pedepsea nici pe sclav, nici pe omul liber [...]” (*DL VIII, 19, 20*).

Socrate, întemeietorul eticii „se mândrea cu viața lui cumpătată și nu cerea niciodată un ban nimănu. Avea obiceiul să spună că-i place cel mai mult mănecarea ce avea nevoie de cât mai puține garnituri, și băutura care nu-i deschidea pofta pentru alta. El spunea că bogăția și originea nobilă nu aduc niciun bine celui care le are, ci dimpotrivă, îi dăunează [...]” (*DL IX, 18-40*). Aprecia timpul liber ca pe cel mai prețios dintre lucruri. La bătrânețe a învățat să cânte din liră și spunea că nu vede ceva nechibzuit în a învăța un lucru nou. Avea obiceiul să danseze, socotind ca aceste exerciții ajută la buna stare a corpului. Pe tineri îi sfătua să folosească mereu oglinda, ca cei cu chip frumos să dobândească o purtare la fel, iar cei urâți să-și ascundă lipsurile prin educație. El a invitat odată niște oameni bogați și *Xantipei* îi era rușine cu masa ei: „Fii pe pace, îi spune el, dacă-s oameni cumpătați se vor mulțumi cu atât, iar dacă-s oameni de nimica, nu ne vom necăji pentru ei [...]” (*DL IX, 18-40*). Se crede că el ne-a lăsat regula vieții cumpătate: „Mănăncă ca să trăiești, nu trăi ca să mănănci!”. Se mai spune despre el că atunci când simțea că se mănecă, își îndulcea vocea, începea să suradă și privea blajin, nelăsându-se biruit de patimă.

Platon, cel mai de seamă discipol al lui *Socrate*, era „atât de sfios și așezat (liniștit), încât niciodată nu fusese văzut râzând în hohote” (*DL III*, 26). Această stăpânire de sine o transmitea și ucenicilor săi, învățându-i să trăiască în cumpătare: „Nicăieri nu trebuie să se întâmple să bei până te îmbeți”. De asemenea îi displăcea și dormitul prea mult, iar viața retrasă îi aducea totdeauna liniștea de care avea nevoie. Sfătuia pe cei beți să se uite în oglindă, căci așa aveau să se abțină de la această comportare rea (*DL III*, 29).

Posteritatea i-a scris pe epitaf următoarele cuvinte: „Pe muritori întrecând prin cumpătare, dreptate, / Loc aflu-și aici *Aristokles* divin”.

Despre *Zenon*, cel mai de seamă reprezentant al stoicismului, se spune că era un model și termen de comparație în cumpătare, devenind de-a dreptul proverbial: „«mai îndurător ca *Zenon* filosoful», sau «mai cumpătat decât *Zenon*». Era, în general, foarte frugal. Se povestește că îi plăcea să mănânce smochine verzi și să stea la soare [...]. Mânca pâine cu miere și bea puțin vin. Se mai spune că evita contactul cu lume multă, așezându-se la capătul băncii spre a fi scutit, cel puțin dintr-o parte, de asemenea neplăcere, și nici nu se plimba cu mai mult de două sau trei persoane. Dacă dojenea pe cineva o făcea scurt, fără prea multe vorbe, ținându-se la distanță. El era de părere că în discuție trebuie vorbit apăsător cu voce tare ca actorii, dar să nu deschidem gura prea mare, cum fac oamenii care vorbesc mult, dar fără șir [...]. Arăta cea mai mare oțelire și frugalitate; hrana pe care o folosea nu era pregătită pe foc, iar haina pe care o purta era subțire. Numea «frumusețea, floarea cumpătării, sau cumpătarea, floarea frumuseții». Epitaful compus pentru el, face să rămână pentru eternitate lauda vieții lui cumpătate: «Drumul spre aștri a aflat, fiindcă cumpătat a trăit»” (*DL VII*, 27).

Privire asupra implicării cumpătării (sophrosyne) în religia și societatea greacă antică

Pe lângă cele mai sus arătate, *sophrosyne*, ca virtute menită să definească sănătatea și castitatea minții, prezintă ideea de liniște, calm, echilibru, autocontrol și pe *plan religios*.

În religia greacă, *sophrosyne* este corelată cu ideea de *katharsis* și *katharmos*, înțelegând riturile și jertfele de purificare însoțite de dans și muzică, care aduc liniște sufletului omenesc, după o perioadă de neliniște și tulburare. *Oreste*, după uciderea mamei, se afla într-un adevărat delir, dar după un sacrificiu purificator, își recapătă liniștea, adică pe *sophrosyne*²⁷.

Sophrosyne este implicată pe plan religios mai ales în zonele tainice ale lui *katharsis*. Și aceasta cu precădere în religiile de mistere. Astfel, *Miste-*

²⁷ Jean-Pierre VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, pp. 80-81.

rele de la Eleusis învățau că gândirea omului a fost la început atașată *Inteligenței Eterne*, cu sediul în lumea inteligibilă. Ea pătrunde în lumea vizibilă, în suflet, iar sufletul în corp. Trupul este născut din pământ și este o închisoare a sufletului. La rândul său, sufletul cuprinde două facultăți: *dorința* și *simțirea*. Acestea le corespund *pasiunile* și *căldura vitală, impregnată de suferință*. Gândirea este jenată de *ignoranță*. Sufletul are menirea de a evada din necurăția trupului și de a se reîntoarce la Inteligența Divină, de unde a emanat. Prin misterele eleusine se ajunge ca gândirea să pătrundă sufletul și chiar trupul, determinând purificarea, ca și cunoaștere și libertate absolută²⁸.

La fel învață și *orfismul*, că trupul se află la originea oricărei necurății. Sufletul în trup este ca într-o închisoare, dar odată ieșit din corp urma nesfârșita reîncarnare. Purificările aveau un caracter moral structurat pe renunțare și abținere, precum și pe penitență. Astfel, se apreciază că ascetismul orfic a apărut ca o reacție de dezgust față de viața plină de tot felul de abuzuri și excese: petreceri, lux, nedreptăți practicate de nobilimea orașelor grecești. În acest caz, purificarea constă în renunțare și abținere. Orice hrană animală era interzisă²⁹.

În religia grecilor zeița măsurii era *Nemesis*. Ea apăra principiul destinului de la Delfi, pedepsind pe omul orgolios și necumpătat. *Nemesis* proclama măsura împotriva orgoliului, întrucât „omul este împins prin instinctele sale să nu țină nicio socoteală de limitele care-i sunt impuse prin natura sa”³⁰. Faptul rămâne însă negativ, întrucât „măsura” înseamnă o limită a destinului ce nu poate fi depășită, iar porunca zeiței: „nimic prea mult!” însemna propriu-zis stagnarea posibilităților de afirmare, ținând omul într-o umilire pasivă și oarbă.

Sensul religios al *sophrosynei* îl găsim și în operele *tragicilor greci*. În acest sens, *Eschil* (525-458 î.Hr.) așează ordinea în statul democrat prin vechile zeități care călăuzesc oamenii spre *sophrosyne*, prin teamă. În același timp, ia atitudine combativă față de *hybris*, ca depășire a condiției convenite, ce atrage vinovăția și pedeapsa. La fel și *Sofocle* (497-405 î.Hr.) arată că numai teama menține legile unei cetăți. *Euripide* (480-406 î.Hr.), apreciind-o pe sfioasa *Artemis*, imprima conceptului *sophrosyne* aspectul moral de *reținere* pentru tineri, ce mergea până la abținerea sexuală.

Pe de altă parte, în același context al lui *sophrosyne* ca sănătate și castitate a minții creatoare a culturii și civilizației, pot fi amintite în religia grecilor antici Muzele, ca divinități menite să protejeze și să inspire producțiile

²⁸ Victor MAGNIEN, *Les Mystères d'Eleusis*, Payot, Paris, 1929, pp. 51-53.

²⁹ André BOULANGER, *Orphée. Rapports de l'orfisme et du christianisme*, Éditions F. Rieder, Paris, 1925, pp. 24-25.

³⁰ Jean COMAN, *L'Idée de la Némésis chez Eschyle*, Félix Alcan, Paris, 1931, p. 20.

spiritului uman, precum: poezia, epeopea, comedia, istoria, dansul, tragedia, elegia, astronomia, și, în special, *muzica*, socotită „arta muzelor”, devenind obiectivul principal al educației spirituale. De aceea, omul cult este socotit un *musikos aner*. Filosofia, la rândul ei, ca știință, era socotită „muzica gândirii”.

Pe lângă muze putem adăuga și alte divinități, precum *haritele* numite și *grații*. Erau trei la număr, fiecare cu simbolismul său cultural: *Thalia* = „Prosperitatea”; *Aglaia* = „Strălucirea”; *Eufrosina* = „Seninătatea”. La început erau divinități ale naturii, protectoare ale vegetației și ogoarelor, fiind pictate sobru și auster pentru a inspira respectul religios. Apoi, în epoca elenistică erau pictate goale, ținându-se de mână, având pe cap coronițe. Goli-ciunea pune în evidență fecioria, neprihănirea sau castitatea, iar înfățișarea grațioasă, veselă și blândă face trimitere la frumusețea grațitudinii sau recunoștinței ce trebuie să-i unească pe oameni³¹.

La acestea putem adăuga importanța pe care grecii o acordau *educației*. Idealul educației grecești era *kalokagathia*, înțelegând cultivarea a tot ceea ce este frumos și bun, urmărind desăvârșirea naturii umane, deopotrivă a sufletului și a trupului, spre a forma un cosmos, adică armonia, frumusețea, pe măsură să-l afirme pe om ca podoabă a naturii.

Această orientare etic-estetică (spre bine și frumos) a lui *sophrosyne* recomandă prin *kalokagathos* pe cetățeanul vrednic de toată stima, om de ispravă, destoinic, onorabil, de treabă. La plural, *kaloï kai agathoi* sunt oamenii aleși, onești, cetățeni integri, distinși, oameni de bine, cetățeni de văz. Aceștia alcătuiesc pătura de mijloc, producătorii bunurilor materiale. Mai târziu au cuprins și pe oamenii din popor, meșteșugari, agricultori, înstăriți, vrednici³².

Dar cultivarea *kalokagatheiei* avea în atenție și frumusețea fizică, încât educația corela armonic muzica cu gimnastica, fapt pe care Juvenal îl redă

³¹ Spre completare, ne putem referi în treacăt și la *cultura romană antică*, unde, pe lângă purificări și lustrații, era și focul sacru casnic și public ocrotit de zeița Vesta. Focul sacru public era întreținut de preotese numite vestale, în număr de șase. Acestea erau fecioare și proveneau din familiile nobililor. Erau alese de Pontifex Maximus când aveau vârsta de 6-10 ani. Ele locuiau în apropierea templului, într-un fel de mănăstire așezată într-o grădină splendidă până la vârsta de 30 de ani când se puteau căsători. Dar multe dintre ele rămăneau pe viață în slujba templului. Ele aveau datoria să întrețină focul sacru al templului. Astfel, zeița Vesta devenea prin castitate și simbolul focului, proteguitoare a căminului. Fiind sub protecția Marelui Pontifex, se bucurau de multă cinstire în societate. Dacă cineva le jignea, era pedepsit cu moartea. Dar și ele, dacă nu-și păstrau castitatea (fecioria), erau îngropate de vii (Diac. Emilian VASILESCU, *Istoria Religiiilor*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1982, p. 299).

³² Walter DONLAN, „The origin of Kalos Kagathos”, în: *American Journal of Philology*, vol. 94, nr. 4, 1973, p. 374.

printr-o formulă ce rămâne mereu actuală: *Mens sana in corpore sano* (*Sati-re X*, 356 = „minte sănătoasă în corp sănătos”), ca deviza sportului, spre a întări ideea că sănătatea trupei asigură sănătatea minții. Mai departe, Marțial va spune în acest sens: *non est vivere, sed valere vita* (*Epigrame VI*, 60 – „viața nu înseamnă numai a trăi, ci a trăi sănătos”).

De aici vedem că interesul pentru educație, având ca obiectiv cultivarea virtuții, era de prim ordin în viața familială, în școală și în societate, dezvoltând o adevărată filosofie și artă a vieții civilizate.

Pe lângă aspectul religios, sfera termenului *sophrosyne* este implicată și pe plan social-politic.

Am văzut deja că pledoaria pe care înțelepții au făcut-o în favoarea lui *sophrosyne*, implică și aspectul social-politic, având ca obiectiv dreptatea socială în contextul decadenței moravurilor, încălcării legilor și multiplelor forme de nedreptate și abuzuri.

Sub aspect social-politic reținem, cu privire la *sophrosyne* că, odată cu decăderea morală a polisului, în secolele VII-VI, *sophrosyne* se prezintă ca reținere, mai ales a tinerilor față de cei vârstnici, manifestată în ținută, privire, cuvinte, fiind asociată ideii de control, moderație, în sensul că cetățeanul trebuie să le cultive pentru a-și domina pasiunile, emoțiile și instinctele sale.

Astfel, reformele constituționale ale lui Solon (cca. 640–558 î.Hr.), îndreptate împotriva aroganței bogaților și a ridicării din sclavie a poporului de rând, pentru restabilirea ordinii și liniștii în cetate, se orientează spre *dike* (dreptatea) și *sophrosyne*, impunând deviza: μηδὲν ἄγαν („nimic prea mult, nimic peste măsură”)³³.

Referindu-se la societatea spartană, *sophrosyne* primește la Tucidide (460–296 î.Hr.) un înțeles politic, de virtute intelectuală ce se afirmă ca *prudentă calculată*, mai mult decât virtute morală.

Mai târziu însă, odată cu degradarea morală a polisului, *sophrosyne* este tot mai absentă în gândirea și preocuparea social-politică, încât revine meritul lui Platon să-i arate, după cum am văzut, importanța ei în ordinea socială.

Cumpătarea (*sophrosyne*) ca sfințenie a vieții în Hristos prin Duhul Sfânt

Încreștinarea lui sophrosyne

Nu le-a fost deloc ușor primilor misionari creștini, începând cu Sfinții Apostoli, cu ucenicii și colaboratorii apropiați ai acestora, ca după întemeie-

³³ J.P. VERNANT, *Les origines...*, pp. 82-83.

rea Bisericii, în scopul propovăduirii Evangheliei prin viu grai sau în scris, să găsească cei mai potriviți termeni prin care să exprime adevărul de credință specific Evangheliei lui Hristos.

Misiunea lor era determinată de porunca Mântuitorului ca prin lucrarea Sfântului Duh să întemeieze comunități creștine până la marginea pământului. Numai că ei activau în numele Dumnezeuului cel viu și adevărat și a legii Sale „sfântă, dreaptă și bună” (*Rm 7, 12*) într-o lume idolatră cu tradiții și obiceiuri nu numai deosebite, ci de-a dreptul contrare propovăduirii și misiunii lor. Mesajul de mântuire și fraternitate în Hristos era cu totul nou, el având menirea să facă vie Împărăția lui Dumnezeu în sufletele oamenilor, căci „împărăția lui Dumnezeu nu este mâncare și băutură, ci pace, dreptate și bucurie în Duhul Sfânt” (*Rm 14, 17*). Ca urmare, se impunea, în primul rând, să se renunțe la toate necurățiile și destrăbălările existente, multe dintre ele puse pe seama zeilor, pentru a fi ridicate și statornicite ca acte de cult; încât, pentru definirea noilor realități duhovnicești, specifice Evangheliei lui Hristos, privirile s-au îndreptat spre filosofia greacă, fiind cea mai evoluată și cunoscută înțelepciune a vremii, și în același timp, în mai apropiată înrudire cu idealul creștin al mântuirii, dat fiind faptul că și filosofii căutau prin lumina rațiunii calea care să elibereze natura umană de sub povara poftelor și patimilor înrobitoare.

Astfel, opțiunea pentru *sophrosyne* este motivată de obiectivul comun al dobândirii asemănării cu Dumnezeu prin *apatheia* ca sfințenie a vieții, „căci aceasta este voia lui Dumnezeu, *sfințirea voastră*, și să vă feriți de desfrânare; să știe fiecare dintre voi a-și stăpâni vasul său în sfințenie și cinste. Nu în patima poftei ca păgânii, care nu cunosc pe Dumnezeu [...] fiindcă Dumnezeu nu ne-a chemat la necurăție, ci la sfințenie” (*1 Tes 4, 3-7*).

Dar, în același timp, *sophrosyne* și-a definit specificul creștin care rezidă în noutatea mesajului evanghelic al mântuirii și fraternității în Hristos, ce are un *caracter universal și misionar*, în sensul „că harul mântuitor al lui Dumnezeu s-a arătat tuturor oamenilor, cultivându-ne spiritul ca, rupându-o cu păgânismul și cu poftele lumești, să viețuim în veacul de acum cu cumpătare (*sophronos*), cu dreptate și cu evlavie, așteptând fericita nădejde și arătare a măririi marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos” (*Tit 2, 11-13*).

Sub aspect misionar, lucrarea Duhului lui Dumnezeu inspiră și asigură luciditatea (*sophrosyne*), puterea (*dynamis*) și dragostea (*agape*) (*2 Tim 1, 7*) pentru a depăși teama și obstacolele ce se opun credinței mântuitoare în lumea păcatului.

Astfel înțeleasă, cumpătarea (*sophrosyne*) prin încreștinare are ca te-meii cuvintele Mântuitorului prin care ferește pe cei curați cu inima, ca unii care vor vedea pe Dumnezeu (*Mt 5, 8*), iar ca scop, restabilirea chipului lui

Dumnezeu în om, spre realizarea asemănării cu El: „Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru cel din ceruri este desăvârșit” (*Mt* 6, 48).

Mai departe, în viața Bisericii și în literatura filocalică, cumpătarea (*sophrosyne*) nu a fost privită ca o virtute printre altele, ci ca o sinteză a virtuților, ca numele comun al tuturor, pe măsură să realizeze asemănarea neprihănirii lui Dumnezeu. Sunt convingătoare în acest sens cuvintele Sf. Vasile cel Mare referitoare la cumpătare (*sophrosyne*), arătând că aceasta

„este împotrivire fâțișă la poftele trupului și dedicare mai mult pentru Dumnezeu. Roadele ei se cuprind în împărțășirea din Dumnezeu, după cum dacă te lași stăpânit de patimi înseamnă că trăiești după duhul lumii [...]. Prin *cumpătare ajungem tocmai la Dumnezeu*, așa că nu-ți mai dorești nimic simțind că ai de toate în tine. *Nu mai dorești nimic, nu mai simți nicio patimă în priviri și nici în auz, ca și cum n-ai mai duce nevoie de nimic, ci ai fi în plenitudine deplină*. Pofta e o boală a sufletului, pe când cumpătarea (*sophrosyne*) te însănătoșește de orice boală. Cumpătarea ne eliberează pentru că ea este în același timp și doctor și putere: ea nu predică simplitatea, ci chiar ne-o dă. Cumpătarea e un fel de har de la Dumnezeu. Iisus ne este înfățișat El însuși în haina cumpătării [...]. Dacă moartea vine prin stricăciune, iar nemurirea prin eliberarea de stricăciune, atunci urmează că Iisus ne-a adus îndumnezeirea, iar nu osânda ca să murim [...]”³⁴.

Pe temeiul celor mai sus arătate, vom urmări, în continuare, specificul cumpătării *sophrosyne* ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt.

Sophrosyne încreștinată ca „duhul minții lui Hristos”

Dat fiind faptul că natura omului ce poartă în sine rănile păcatului nu se putea mântui prin ea însăși, ci numai prin harul lui Dumnezeu, *sophrosyne* ca sănătate a minții, înscriindu-se în acest proces al mântuirii, se va orienta spre „mintea lui Hristos” (*Flp* 2, 5; *I Co* 2, 16). Iar dobândirea minții lui Hristos implică „înnoirea cu duhul minții” (*Ef* 4, 23) prin „dezbrăcarea de omul cel vechi” (*Col* 3, 9-10), care „se strică după poftele înșelăciunii” (*Ef* 4, 22), și „îmbrăcarea în Hristos” (*Rm* 13, 14), adică „în omul cel nou, zidit după Dumnezeu întru dreptate și sfințenia adevărului” (*Ef* 4, 23).

Acest proces duhovnicesc începe cu *Taina Sfântului Botez* ca restabilire și strălucire a chipului lui Dumnezeu în om, ca moarte și înviere în Hristos (*Rm* 6, 3-5), ca „baia nașterii de sus” (*Tit* 3, 5), ca „îmbrăcare în Hristos” (*Ga* 3, 27) „prin dezbrăcarea de omul cel vechi împreună cu faptele lui” (*Col*

³⁴ SF. VASILE CEL MARE, „Epistola 366”, în: *Scrieri III. Despre Sfântul Duh, Corespondență (Epistole)*, trad., introd. și note Pr. Constantin Cornițescu, Pr. Teodor Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1988, pp. 624-625.

3, 9). Și, fiindcă „nu este om care să fie viu și să nu păcătuiască”, harul baptismal se poate pierde, dar harul lui Dumnezeu se poate recâștiga datorită milei Lui iertătoare, printr-o nouă mentalitate cunoscută sub numele de *metanoia* - ca schimbare a minții, ca înnoire orientată în direcția unei noi abordări a vieții; dar și prin *epistrophe*, înțelegând schimbarea practică, activă și dinamică a comportamentului. Aceasta este *pocăința*, „ca un legământ cu Dumnezeu pentru a începe o nouă viață”, spune Sf. Ioan Scărarul³⁵. Ea pornește din credință și este animată de gândul smerit (*tapeinophrosyne*), ce năzuiește să se împărtășească de harul iubirii lui Hristos spre dobândirea sfințeniei Lui³⁶. Bunăoară, văzând dorința de a-L întâlni, Mântuitorul îi spune lui Zacheu: „Astăzi trebuie să rămân în casa ta” (*Lc* 19, 5). Și din această întâlnire și comuniune răsare minunea schimbării și înnoirii mentalității și comportamentului, după cum însuși mărturisește: „Iată, jumătate din averea mea, Doamne, o dau săracilor, și de am nedreptățit pe cineva cu ceva, întorc împătrit. Și a zis Iisus către el: Astăzi s-a făcut mântuire casei acesteia” (*Lc* 19, 8-9). La fel, în contextul acestei schimbări și înnoiri profunde prin harul mântuitor al lui Iisus Hristos, merit să schimbe tabla de valori, Sf. Apostol Pavel putea spune: „Dar cele ce îmi erau odată câștig, pe acestea le-am socotit pagubă față de înălțimea cunoașterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, pentru care m-am lipsit de toate, și le socotesc ca pe niște gunoaie pentru ca să-L câștig pe Hristos” (*Filp* 3, 7-8).

Desigur, exemplele de pocăință, ca schimbare și ca transformare a vieții de păcătoșenie în viața de har și de sfințenie, rămân ca modele în viața Bisericii, spre a confirma peste veacuri că „dacă este ceva în Hristos, este o faptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi” (*2 Co* 5, 17).

Astfel, *sophrosyne* ca sănătate și castitate a minții definește sfințenia ca împrowiere a „minții lui Hristos”. Iar dacă dobândim duhul lui Hristos, vom gândi ca și Hristos, vom vorbi ca și Hristos, vom făptui ca și Hristos, fiindcă având înțelepciunea lui Hristos, pe toate le vom judeca asemenea Lui. Vom avea inima Lui curată, smerenia, iubirea, blândețea, pacea, milostenia, dreptatea, curajul lui Hristos. Vom fi un *alter Christus*, spre a transmite în lumea păcatului duhul și sfințenia lui Hristos, spre mântuirea ei.

³⁵ SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara* 15, 5, în: *PG* 88, 764b.

³⁶ Modelul acestei *schimbări de mentalitate și atitudine* ni-l oferă fiul risipitor din pilda Mântuitorului. Momentul decisiv l-a constituit *venirea în sine*, adică trezirea minții, a cărei luciditate îi cere curajul schimbării prin renunțarea la pustiitorul dezastru în care s-a prăbușit prin lipsa de discernământ, când, părăsind ordinea firească a vieții, a devenit victima destrăbălărilor în care s-a cufundat până la insuportabil. Dar nu iremediabil, fiindcă lumina minții i-a orientat privirile spre iubirea salvatoare a Părintelui său. Și nu s-a înșelat, fiindcă puterea iertătoare a Părintelui biruiește legile dreptății omenești, care îi condamnau fărădelegile săvârșite.

Acest proces duhovnicesc de „schimbare și înnoire a minții” (*Rm* 12, 2; *Ef* 4, 17), își dovedește eficiența pe măsură să transforme „omul trupeș” (firesc), „supus legii păcatului” (*Rm* 7, 23), în „omul duhovnicesc” (*I Co* 2, 14-15), încât *sophrosyne*, ca sfințenie a spiritului, reprezintă legea minții conformă „legii lui Dumnezeu” (*Rm* 7, 25), concretizată în „legea duhului vieții în Hristos”, eliberatoare de „legea păcatului și a morții” (*Rm* 8, 2).

Sophrosyne ca „rod al Duhului Sfânt”

Sophrosyne, ca sfințenie a vieții în Hristos, se cultivă și se desăvârșește ca „rod al Duhului Sfânt”, într-o desfășurare luminoasă de har, concretizată în „dragoste, bucurie, pace, îndelungă răbdare, bunăvoință, bunătate, blândețe, înfrânare” (*Ga* 5, 22), opuse „faptelor trupului”, care sunt: „desfrânarea, necurăția, destrăbălarea, idolatria, dușmăniile, invidia, mânia, intrigile, bețiile, chefurile, și cele asemenea acestora” (*Ga* 5, 21).

Știut fiind că „cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și poftele” (*Ga* 5, 24), *sophrosyne*, ca sfințenie a vieții în Hristos, va fi o permanentă „umblare cu Duhul” (*Ga* 5, 25), încât, așa cum arată Sf. Serafim din Sarov, „adevăratul scop al vieții noastre rezidă în dobândirea Duhului lui Dumnezeu, a harului Duhului Sfânt”³⁷. Pe temeiul acestei priorități se poate spune că atât asceza în multiplele și variatele ei forme, ca și toate actele de cult, trebuie socotite drept mijloace necesare primirii și cultivării harului Sfântului Duh.

Pe de altă parte, se cuvine să arătăm că lucrarea sfințitoare a Duhului vizează totdeauna „omul cel tainic al inimii în nesticăcioasa podoabă a duhului blând și liniștit care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu” (*I Ptr* 3, 4), pe măsură să „scape de stricăciunea poftelor din lume” (*2 Ptr* 1, 4). Iar pentru a cultiva duhul sfințeniei, creștinii sunt îndemnați să ducă o nouă viață, deosebită de cea dinainte, când au „umblat în desfătări, în poftă, în beții, în îmbuibare la mâncare și băutură” (*1 Ptr* 4, 3), și mai presus de orice, să fie cumpătați (*sophronesate*) și să „privegheze în rugăciune” (*1 Ptr* 4, 7).

Acest îndemn: „Stăruieți în rugăciune, privegheați în ea cu mulțumire” (*Co* 4, 2) a devenit temeiul umblării cu Duhul, încât obiectivul esențial al înduhovnicirii îl constituie rugăciunea. Cumpătarea (*sophrosyne*) ca sănătate și castitate a minții, precum și privegherea au menirea să păstreze gândul și inima curate pentru ca harul rugăciunii să fie o neconținută „creștere în har și în cunoașterea Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos” (*2 Ptr* 3, 18) spre desăvârșirea vieții de sfințenie³⁸.

³⁷ Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. Manual sistematic*, trad. de Diac. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 1997, p. 63.

³⁸ Privegherea (*nepsis*) reprezintă starea de permanentă trezire a minții orientată spre obiecti-

Dat fiind faptul că prin rugăciune ne împărtășim de viața divină spre a realiza cunoașterea adevărului în sine, ea constituie filosofia dumnezeiască, prin lucrarea și rodirea Sfântului Duh. Astfel „rugăciunea neîncetată” (*1 Tes 5, 17*) ca lăsamânt apostolic se înscrie pe frontispiciul Filocaliei ca filosofie duhovnicească și mod de viață în Spiritualitatea Răsăritului Creștin, pe măsură să înalțe natura omenească la cea mai înaltă cunoaștere a adevărului, prin „împărtășirea dumnezeieștii firi” (*2 Ptr 1, 4*). Fără a intra în amănunte, vom menționa că e vorba de rugăciunea isihastă (*hesychia* = tăcută liniște și bucurie). De fapt, cel mai important rod al rugăciunii este liniștea și pacea vieții spirituale prin puterea Sfântului Duh unificator. De aici *hesychia*, adică reunificarea minții cu inima³⁹, încât cei care practică *hesychia* își disciplinează viața interioară prin rugăciunea continuă, care invocând numele lui Iisus, se numește „Rugăciunea inimii” sau „Rugăciunea lui Iisus”. Ea are următorul conținut: „Iisuse, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul”. Rostirea ei neîncetată are ca scop să țină *conștiința în stare de priveghere*, prin păzirea minții de orice gând dăunător, iar prin continua rostire a numelui lui Iisus, iubirea divină se revarsă în inimă, spre a o curăți și desăvârși.

Practica isihastă prin care se ajunge la inima curată are trei faze:

vul urmărit. Verbul *nefein* înseamnă a nu bea vin. De aici *nefalios* = „a fi treaz”, „lucid”, „chibzuit”. *Nepsis* corespunde latinescului *sobrietas*, care redă ideea de moderație, viață ordonată, contrar lui *ebrietas* ca rătăcire a minții. Astfel, privegherea (*nepsis*) păstrează curăția minții și a inimii printr-o permanentă *atenție la tine însuși*, nelăsând ca un gând ascuns în inimă să se prefacă în păcat (*Dt 15, 9; 1 Tim 4, 16*). Atenția (*προσοχή*) ca păzitoare a inimii oferă imaginea paznicului sau a santinei care stă la poarta inimii spre a o feri de orice gând rău ce vrea să se furișeze în suflet. Părinții filocalici vorbesc de paza inimii ca de paza unei fortărețe (*φυλακή καρδίας*) și o corelează cu paza minții pentru păstrarea ei curată (*τήρησις νοός*). Astfel, curăția inimii și curăția minții se află în legătură organică și funcțională. Pentru acest motiv, Apostolul acordă mare importanță „innoirii duhului minții” (*Ef 4, 23*) sau „schimbarea prin innoirea minții” (*Rm 12, 2*) pentru a dobândi „gândul lui Hristos” (*1 Co 2, 16*), adică „duhul vieții lui Hristos care izbăvește (eliberează) de legea păcatului și a morții” (*Rm 8, 2*) atât inima, cât și mintea. În același timp, ca păzitoare a inimii și a minții, atenția (*προσοχή*) îndeplinește funcția de apărare, iar ca metodă îndreptată împotriva gândurilor rele este cuvântul îndreptat spre Dumnezeu. Mântuitorul nostru a răspuns ispitirii diavolului prin cuvântul Scripturii, fără să mai accepte alte discuții... Există o împotrivire sau o combatere prin cuvânt a gândurilor rele ce bat la poarta inimii și a minții. Această combatere poartă numele de *antirrhesis* (noțiunea indică ideea de contrarietate: *ἄντι* „contra”, *ῥήσις* „vorbi, spunere, zicere, povestire, istorisire”). Foarte mulți asceți cunoșteau toată Scriptura, spre a folosi citatele ei ca răspuns împotriva sugestiilor diavolului. Evagrie în *Antirrheticos*-ul său a adunat 487 de texte biblice (de la cartea *Facerea la Apocalipsa*) pentru alungarea oricărui gând. A le memoriza pe toate este un lucru aproape imposibil, încât s-a constatat că este suficientă invocarea numelui lui Iisus pentru alungarea tuturor duhurilor. Și astfel rugăciunea lui Iisus va înlocui cataloagele cu versetele biblice.

³⁹ Pr. Ion BRIA, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1987, p. 254.

1. *Faza cuvântului* efectuată prin repetarea neîntreruptă a numelui lui Iisus printr-o concentrare a întregului gând spre Iisus. Odată cu aceasta se duce și lupta pentru eliberarea de patimi și creșterea în virtute. În lupta cu ispitele omul este lăsat singur.

2. *Faza gândului*. Omul devine stăpân pe instincte și începe să se curețe de patimi. Toate gândurile se îndreaptă către Hristos, ceea ce face ca și faptele să le urmeze. Această învingere a patimilor prin lucrarea harului așază în suflet pacea și bucuria, ca roade ale Duhului Sfânt.

3. *Faza inimii*. Harul coboară tot mai abundent în inimă. Rugăciunea se face nu prin cuvinte, nici prin gând, ci prin Duhul Sfânt, care „se roagă pentru noi” (*Rm* 8, 26). Acestei rugăciuni i se mai spune și *rugăciunea pură*, fiindcă realizează curăția minții și inimii, spre a face roditoare lucrarea harului Duhului Sfânt, străbătută de sfânta lumină a tainicei și nespusei bucurii, asemenea aceleia de care s-au învrednicit cei trei Apostoli ai Domnului, cu prilejul Schimbării Sale la față. Un om înduhovnicit mărturisește în acest sens că atunci „când vine la om harul Preasfântului Dumnezeu îi adună mintea și îl face să fie cu luare aminte și smerit [...]. Atunci mintea omului parcă e răpită de acea lumină și luminată de lumina cunoștinței dumnezeiești. Inima i se face senină și blândă și dă la iveală roadele Duhului Sfânt: bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, compătimirea, iubirea, smerenia și celelalte. Sufletul lui primește o bucurie de negrăit”⁴⁰.

Din cele până aici tratate vedem că, reprezentând sfințenia vieții în Hristos prin Duhul Sfânt, pe drept cuvânt *sophrosyne* a fost definită de Sf. Ioan Scărarul ca fiind „numele comun (universal) al tuturor virtuților”⁴¹.

Aspecte ale implicării cumpătării (*sophrosyne*) în viața de har a Bisericii primare

Aspectul comunitar-eclisial al cumpătării (sophrosyne) ca nou stil de viață

Reprezentând sfințenia minții lui Hristos, prin umblarea cu Duhul, *sophrosyne* are și un pronunțat caracter *comunitar-eclisial* ce izvorăște din *gândul smerit al lui Hristos (tapeinophrosyne – Flp 2, 3)*, ceea ce înseamnă că „nimeni nu poate cugeta despre sine mai mult decât se cade să cugete, ci să cugete a fi înțelept potrivit cu măsura credinței pe care a împărțit-o Dumnezeu fiecăruia” (*Rm* 12, 3). Iar *măsura credinței* este contrară cugetării

⁴⁰ „Din viața cuviosului Părintelui nostru Maxim Cavsocalivitul”, în: *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 8, trad., introd. și note Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979, p. 542.

⁴¹ SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara*, 15, 5, PG 88.

îngâmfade, arogante, disprețuitoare (*hyperphrosyne*), care produce tulburare în comunitatea creștină.

În același timp, *măsura credinței*, referindu-se la gândul smerit al lui Hristos, asigură unitatea comuniunii de har, numai dacă cei care alcătuiesc „Trupul lui Hristos” (*Rm 12, 5*) au „aceleași gânduri unii pentru alții, negândind la cele înalte, ci lăsându-se duși spre cele smerite, fără a se socoti cineva, pe el însuși, înțelept” (*Rm 12, 16*). Urmând astfel gândul smerit al lui Hristos, „nimic făcând cu ceartă sau cu mărire deșartă, ci cu smerenie socotind unul pe altul mai de cinste decât el însuși” (*Flp 2, 3; Col 3, 12*).

Dat fiind faptul că în comuniunea eclesială, sfințenia vieții se realizează prin harul Sfințelor Taine și Ierurgii, ne vom referi pe scurt la trei dintre ele, și anume, la Taina Botezului, a Mirungerii și a Euharistiei, cunoscute ca Taine ale însănătoșirii vieții duhovnicești. Astfel, *Botezul*, ca restabilire a chipului lui Dumnezeu, oferă celui ce-l primește calitatea de fiu al lui Dumnezeu și membru al Bisericii, ca Trup al lui Hristos, beneficiind de viața ei de har și de sfințenie. Taina *Mirungerii* oferă harul „umblării cu Duhul” (*Ga 5, 25*), iar *Euharistia* ca împărtășire cu Hristos, este izvorul harului: „Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu petrece în Mine și Eu în el” (*In 6, 56*). Aceasta este cea mai înaltă formă a sfințeniei, identică cu însăși sfințenia lui Hristos „în care locuiește trupește toată deplinătatea Dumnezeirii” (*Col 2, 9*).

Este zguduitoare, în acest sens, scena întâlnirii lui Moise cu Dumnezeu, Izvorul sfințeniei, la rugul aprins. Astfel, i se adresează lui Moise: „Nu te apropia aici! Ci scoate-ți încălțăminte, că locul pe care stai este sfânt” (*Iș 3, 5*). Și de aici conștientizarea și actualizarea că „nimeni din cei legați cu poște și cu desfătări trupești nu este vrednic să vină, să se apropie sau să slujească Ție, căci a sluji Ție este lucru mare și înfricoșător chiar pentru Puterile cerești. Dar, totuși pentru iubirea Ta de oameni, cea negrăită și nemăsurată, Te-ai făcut om și ne-ai dat slujba sfântă a acestei jertfe liturgice și fără de sânge [...] caută spre mine [...] și-mi curăță sufletul și inima cu puterea Sfântului Duh [...] să stau înaintea Sfintei Tale mese și să jertfesc Sfântul și Preacuratul Tău Trup și Scumpul Tău sânge [...]”. Iar cei ce se împărtășesc cu Hristos, sunt datori „să rămână în El, și precum a umblat Acela, și ei să umble” (*1 In 2, 6*), spre a transmite lumii prin virtutea cumpătării, sfințenia vieții lui Hristos, spre mântuirea ei.

În acest sens, alături de celelalte virtuți duhovnicești, *sophrosyne* este implicată în noua mentalitate și comportament specific creștin.

Astfel, Sf. Ap. Pavel arată că femeia creștină se va mântui, cultivând „credința, iubirea și sfințenia prin cumințenie (cuviniță = *metá sophrosynes* – *1 Tim 2, 11*). În această situație, îmbrăcăminte femeii trebuie să fie cuvințioasă, împodobindu-se cu sfiala și cumpătarea (*metá aidous kai sophrosynes*) și nu „cu împletirea părului, sau cu aur, sau cu mărgăritare,

sau cu veșminte scumpe, ci cu fapte bune, cum se cuvine femeilor care fac mărturisire evlaviei” (*1 Tim 2, 9* vezi și *1 Ptr 3, 2-4*).

De asemenea, „*bătrânii* trebuie să fie treji la minte, cuviincioși, cumpătați (*sophronas*), sănătoși în credință, în dragoste și în răbdare” (*Tit 2, 2*). La fel, „*bătrânele* să fie ca înfățișare, de o sfântă cuviință, neclevetitoare, nu dedate la mult vin, învățătoare de bine, ca să înțeleptească (*hina sophronizosin*) pe cele tinere să-și iubească bărbații și copiii. Să fie cumpătate (*sophronas*), cu viața curată, să-și vadă de treburile casei, să fie bune, supuse bărbaților, ca să nu fie defăimat Cuvântul lui Dumnezeu” (*Tit 2, 3-5*). La fel, și *tinerii* trebuie să fie cumpătați (*sophronein* - *Tit 2, 7*). Dar în același timp, cel ce învață pe alții trebuie „să se arate pe sine ca pildă de fapte bune, dând dovadă de curăție, de cuviință, să aibă cuvântul sănătos, fără cusur, pentru ca cel potrivit să se rușineze, neavând nimic de zis rău despre voi” (*Tit 2, 4-8*). La fel, episcopul trebuie să fie „fără prihană, ca un iconom al lui Dumnezeu, nemânios, neîngâmfat, nebețiv, nebătăuș, neagonisitor de câștig urât, ci iubitor de străini, iubitor de bine, cumpătat (*sophronas*), drept, sfânt, înfrânat” (*Tit 1, 7-8*) „destoinic să învețe și pe alții” (*2 Tim 2, 2*).

Într-adevăr, „înnoirea cu duhul minții” (*Ef 4, 23*), ca „nouă pricepere duhovnicească” (*Col 1, 9*) a constituit de-a lungul vremii, imitarea sfințeniei lui Hristos, ca idealul suprem al viețuirii creștine, reușind să schimbe chipul păcătos al lumii într-o viață nouă, de sfințenie, făcând să strălucească lumina harului lui Dumnezeu prin „lepădarea de lucrurile întunericului și îmbrăcarea în hainele luminii”, printr-un comportament „cuvincios, ca ziua, nu în ospețe și în beții, nu în destrăbălări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizme, ci îmbrăcarea în Domnul Iisus Hristos, neprefăcând grija de trup în pofte” (*Rm 13, 12-14*). Iar „îmbrăcarea în hainele luminii” potrivit „priceperii duhovnicești” se evidențiază printr-un nou stil de viață și comportament specific sfințeniei lui Hristos.

Reprezentând un lăsământ apostolic, Biserica a cultivat cu mult zel și interes virtutea cumpătării – *sophrosyne*, de-a lungul vremii, ca pe o normă de credință și de educație creștină. Și nu după mult timp au apărut rezultatele. Făcând o comparație între sfințenia vieții creștine și comportamentul destrăbălat nu numai al oamenilor, ci și al zeilor, un apologet creștin, din sec. al II-lea (când *sophrosyne* era deja încreștinat), constată următoarele:

„Departate de creștini de a se gândi să facă niște fapte ca acestea! La ei castitatea este o realitate, înfrânarea se practică, monogamia se păstrează, curăția se păzește, nedreptatea este izgonită, păcatul este smuls din rădăcină, dreptatea este trăită, legea stăpânește, cinstirea lui Dumnezeu se săvârșește, Dumnezeu se mărturisește, adevărul este prețuit, harul nu se pierde, pacea ne acoperă, cuvântul sfânt ne

povățuiește, înțelepciunea se arată, viața se încununează, Dumnezeu împărătește”⁴².

Aspecte concrete ale cumpătării ca mod de viață creștină

Pentru a ne face o imagine asupra modului în care Biserica a înțeles să-și educe credincioșii spre cultivarea virtuții cumpătării, ne vom adresa către Clement Alexandrinul, cunoscător și trăitor al spiritului Evangheliei lui Hristos. În lucrarea sa, „Pedagogul”, socotit ca fiind primul manual ce sistematizează și sintetizează principiile de bază ale moralei creștine, referitor la virtutea cumpătării, Clement arată că aceasta îndeplinește funcția de control al poftelor. Exagerările sunt însoțite de greșeli; „calea de mijloc este bună, iar calea de mijloc înseamnă tot ce este desăvârșit din cele ce ne sunt de neapărată trebuință, căci dorințele noastre firești definesc cumpătarea. În general, nu trebuie să suprimăm toate însușirile firești pe care le are omul, ci, dimpotrivă, să le dăm măsura cuvenită și să le săvârșim la timpul potrivit”⁴³. Mai convingătoare sunt însă cuvintele marelui alexandrin spuse în numele moralei creștine, în *Pedagogul* său.

Cumpătarea cu privire la mâncare și băutură. Cunoscând prea bine că „împărăția lui Dumnezeu nu este mâncare și băutură, ci pace, dreptate și bucurie în Duhul Sfânt” (*Rm* 14, 17), Clement spune că „mâncarea trebuie să fie simplă și nu aleasă, potrivit cu credința cea adevărată, și trebuie să fie o mâncare ce ne ajută să avem viață, nu să ne desfătăm” (II, 2, 1). Am fost rânduiri să împărțim și să stăpânim, nu să fim robi mâncărilor. Este cu totul nesocotit, nefolositor și neomenesc să ne hrănim pentru moarte, așa cum ținem vitele pentru tăiere, căutând în întreaga noastră viață numai să mâncăm; să îngropăm oarecum fericirea noastră numai aici, într-o viață care nu va mai fi, și să mângâiem numai gâtulejul. De aceea, nu trebuie să fim lacomi la mâncare; să mâncăm puțin și cât de neapărată trebuință” (II, 1, 4).

„De asemenea, nu trebuie să ne ferim cu totul de feluritele mâncăruri, dar nici să nu ne străduim după ele. Să mâncăm din ce ni se pune înainte, cum se cuvine unui creștin; o mâncare cu socotință este mulțumire adusă lui Dumnezeu” (II, 10, 2). Dacă cineva mănâncă carne, nu face păcat; numai să mănânce cumpătat; nici să nu poată trăi fără carne. Lăcomia la mâncare nu este altceva decât o lipsă de măsură la folosirea bucatelor; și iarăși, lăcomia la mâncare este o nebulie a

⁴² TEOFIL al ANTIHIEI, „Trei cărți către Autolic”, în: *Apologeti de limba greacă*, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1980, p. 338.

⁴³ CLEMENT ALEXANDRINUL, „Pedagogul”, în: *Scrieri I*, trad., introd., note și indici de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 4, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1982, p. 239.

gâtlejului; în sfârșit, lăcomia la mâncare este o nebunie a stomacului” (II, 12, 1).

Pe de altă parte, „agapa trebuie înțeleasă ca o masă însoțită de dragoste. Calea de mijloc este bună în toate, dar mai ales când e vorba de pregătirea unui ospăț. Exagerările sunt însoțite de greșeli; calea de mijloc este bună; iar calea de mijloc este tot ceea ce este desăvârșit de cele ce ne sunt de neapărată trebuință; că dorințele noastre firești definesc cumpătarea” (II, 16, 4).

Cât privește băutura, Clement recomandă „băutura cumpătării” dată de Dumnezeu poporului evreu în drum spre Țara Făgăduinței (II, 19, 2). E bine ca băieții și fetele să se depărteze pe cât mai mult cu puțință de vin. Că nu e potrivit ca vârstei clocotitoare să-i torni cel mai fierbinte lichid, vinul. Este ca și cum ai turna foc peste foc. Din pricina vinului se aprind poftele lor sălbatică și arzătoare și temperamentul lor inflăcărat (II, 20, 3). „În timpul băutului să ai comesean rațiunea care să disciplineze beția. Setea este senzația unei lipse și caută un ajutor potrivit pentru împlinirea acestei lipse. Nu căuta băutura care să te înnebunească. Beția este o priveriște urâtă și necuvincioasă de desfrânare. Scitii, celții, iberii și tracii obișnuiesc să bea vin mult, să se îmbete, pentru că toate aceste neamuri sunt neamuri războinice și socotesc băutul o ocupație frumoasă și fericită. Noi creștinii suntem de neam pașnic; când stăm la masă nu ne insultăm; noi bem cu mintea trează, făcându-ne unul altuia urări de sănătate, ca să arătăm că suntem în legături foarte strânse cu Cel al cărui nume îl purtăm” (II, 32, 1).

Virtutea cumpătării trebuie să fie prezentă și atunci când se servește masa, sub forma unui autocontrol, a stăpânirii de sine în adoptarea unui comportament pe măsura virtuții pe care o avem în suflet.

„Tinerii – spune Clement – după ce s-au așezat la masă, să nu țină picioarele unul peste altul, să nu le fie apropiate coapsele și nici să nu-și sprijine bărbia pe mâini, că este urât să nu-și poată ține capul drept. Iarăși este semn de cuminenie să mănânci și să bei mai puțin, să mănânci încet, nu repezit, să nu te arăți pofcios încă de la începutul mesei. Niciodată nu trebuie să ne repezim la mâncăruri înaintea altora, împinși de lăcomie; nici de dorința mare de a mânca să ne întindem la bucate mai mult decât trebuie, mărturisind, prin dorința de a nu rămâne în urma altora, neînfrânarea noastră; dar nici să stăm întinși deasupra mâncărilor ca vitele deasupra nutrețului. Un om cumpătat se ridică de la masă înaintea celorlalți și pleacă cuviincios de la ospăț” (II, 55, 1-3; 56, 1).

Pedagogul sfătuieste ca aceasta „să fie făcută cu judecată! Departe să fie deșartele petreceri de noapte, pline de beție! Cheful nu-i decât o viață dusă în beție; este frământarea unei tremurături erotice. Erotismul și beția, patimi fără judecată, trebuie să stea departe de corul vieții noastre. Petrece-

rea de noapte însoțită de băutură este o nebunie” (II, 40, 1). De la ospățul cel cumpătat trebuie îndepărtate și instrumentele muzicale care aprind pofta, sau care atâță dragostea, sau care înverșunează mânia. Noi folosim un singur instrument muzical: „Logosul”, singurul făcător de pace (II, 42, 3). Acesta „este ospățul nostru cel de mulțumire. De ai vrea să cânti din chitară sau din liră sau ai vrea să cânti din gură, nu vei fi muștrat; vei imita pe dreptul împărat al evreilor care mulțumea lui Dumnezeu: Bucurați-vă, dreptilor, în Domnul, spune profeția, celor drepti li se cuvine laudă. Cântați Lui cântare nouă” (II, 43, 3).

Cumpătarea în cuvânt. Acordând o atenție deosebită vieții cumpătate, în duhul Sfințelor Scripturi și în numele moralei creștine, Clement spune printre altele cu privire la cumpătarea în cuvânt: „Sunt de părere că oamenii înțelepți, care doresc să vorbească, să aibă măsură la vorbă și să țină seama și de cel cu care vorbește. Tăcerea este o virtute a femeilor și o onoare lipsită de primejdii pentru tineri, iar cuvântul unui bătrân este un bine” (II, 58, 1).

Referitor la cumpătarea în cuvânt, Clement Alexandrinul surprinde câteva aspecte specifice, demne de reținut. Astfel, el spune: „Trebuie să fugim cu totul de rostirea cuvintelor de rușine, că a spus Domnul: Cele care ies din gură spurcă pe om; cuvintele de rușine îl arată pe om spurcat, fără bună creștere și nerușinat; nu-l arată curat, cuviincios și cuminte (II, 49, 1); „Apostolul îndepărtează rostirea cuvintelor de rușine și spune: Nici un cuvânt rău să nu iasă din gura voastră, ci numai dacă este cuvânt bun. Și iarăși: Așa cum se cuvine sfinților să nu se pomenească între voi vorbe de rușine și vorbe proaste sau glume, care nu se cuvin, ci mai degrabă mulțumire. Dacă cel care spune fratelui său nebunile este vinovat de judecată, ce vom spune de cel care vorbește cuvinte nebunești? S-a scris și despre aceasta: Cel care va grăi un cuvânt deșert va da seamă Domnului în ziua judecării; și iarăși zice: Din cuvântul tău te vei îndrepta și din cuvântul tău te vei osândi (II, 50, 1).

„De asemenea, *Pedagogul* a oprit și folosirea cuvintelor rușinoase, pentru a tăia împreunarea desfrânată și rușinoasă. După cum întrebuițarea cuvintelor nelalocul lor duce la săvârșirea unor fapte lipsite de bună-cuviință, tot așa deprinderea cu rostirea cuvintelor înțelepte duce la înlăturarea desfrâului” (II, 52, 1). „Trebuie să ne ferim și de a spune nerozii, că spune Scriptura: Cu vorba multă nu vei scăpa de păcat. Flecăreala va fi pedepsită. Este găsit înțelept cel care tace, dar este urât cel care vorbește mult. Cel ce flecărește se satură de el însuși: Cel care-și înmulțește cuvintele se scârbește de sufletul său” (II, 52, 3).

„Sunt de părere, spune Clement, ca oamenii înțelepți, care doresc să vorbească, să aibă *măsură la vorbă* și să țină seama de cel cu care

vorbește. Să fie depărtată de la voi și ambiția unei biruințe deșarte într-o discuție cu cineva, pentru că se sfârșește cu ceartă. Și afectarea vocii este semn de feminitate; vocea unui bărbat înțelept are măsură; bărbatul înțelept îndrăgește vocea lui în ce privește tăria glasului, iuțeala și mulțimea cuvintelor. Nu trebuie să ne facem cuvântul nostru lung, nu trebuie să vorbim mult și nici nu trebuie să vorbim de prisos, dar nici nu trebuie să vorbim fără se ne oprim și grăbit. Trebuie să-i dăm vocii, ca să spunem așa, ceea ce cu dreptate i se cuvine” (II, 58, 1-3).

Alte forme ale cumpătării, ca bun-simț și bună-cuviință. Același Clement Alexandrinul, promovând o adevărată școală a cumpătării, arată cum ne vrea Pedagogul nostru să ne comportăm în diversele situații ale vieții; de pildă, cum să gesticulăm, sau să rădem. Astfel, „plescăitul cu limba, fluierăturile și pocnirile din degete, cu care sunt chemate slugile, sunt semne fără socoteală; oamenii cu judecată trebuie să le evite. Trebuie cerut să nu se scuipe des, să nu se râgăie și nici să nu se sufle nasul când se bea. Trebuie să se țină seama de comeseni ca să nu le fie greață din pricina acestei necuviințe, care poate fi socotită neînfrânare. Că la oameni nu-i la fel ca la boi și la măgari, unde ieslea și bălegarul e la un loc. De-i vine cuiva să strănute sau să râgăie, să caute ca zgomotul să nu fie auzit de vecinii de la masă, ca să dea dovadă de proastă creștere” (II, 60, 1-2).

„Trebuie evitat zgomotul supărător al strănutului, reținându-ne cu încetul respirația. Este semn de neobrăzare și de necuviință să voiești să mărești zgomotul strănutului și să nu-l înlături. Cei ce se scobesc în dinți, sângerându-și gingiile sunt dezgustători și fac scârbă vecinilor. Gădilatul urechilor și iritatal nasului pentru a strănuta sunt scârpînări de porc, care duc la o desfrânare fără frâu. Trebuie evitate scenele indecente care ne cad sub ochi, ca și cuvintele rușinoase care se spun despre ele. Privirea să fie liniștită, întoarcerea și mișcările gâtului cu bună rânduială, la fel și mișcările mâinilor în timpul vorbitului. Ca să spun pe scurt, esențialului îi sunt proprii: calmul, liniștea, seninătatea, pacea” (II, 60, 3-5).

Iar toate acestea sunt numele lui *sophrosyne* încreștinate.

Pe de altă parte, *Pedagogul* lui Clement ne învață că „trebuie interzis râsul exagerat și plânsul peste măsură [...]”. Și râsului trebuie să-i punem frâu. Când râzi așa cum trebuie vădești bunăcuviință, dar dacă nu râzi așa, arăți că ești desfrânat. În general vorbind, nu trebuie să suprimăm toate însușirile firești pe care le are omul, ci dimpotrivă să le dăm măsura cuvenită și să le săvârșim la timp potrivit. Omul este înzestrat cu capacitatea de a râde, dar nu trebuie să râde de orice, căci nici calul nu nechează totdeauna, deși este un animal înzestrat cu însușirea de a necheza. Noi oamenii, pentru că

suntem ființe cugetătoare, trebuie să ne purtăm cu cumpătare” (II, 46, 1). „Destinderea cuviincioasă și armonioasă a feței, ca sunetul armonios al unui instrument muzical, se numește zâmbet și veselie, și destinde întreaga față, și este râsul oamenilor înțelepți; pe când întinderea necuviincioasă a feței este un râs desfrânat, luând numele de hohot când e vorba de bărbați; sau e râsul unui om care plesnește de mândrie” (II, 46, 3).

Prin toate acestea și altele asemenea lor, Pedagogul „ne pregătește” pentru o viață simplă, în care să ne fie îndestulătoare acelea pe care le avem; ne pregătește să fim sprinteni și ușori, gata de o călătorie spre viața cea fericită a veșniciei [...] Pedagogul ne spune că cel înscris în Hristos trebuie să ducă o viață cumpătată, să se slujească singur; și, pe lângă aceasta, să știe că viața lui este trecătoare [...] (I, 98, 4). „[...] De la el învățăm simplitatea, smerenia, întreaga iubire de libertate, iubirea de oameni și iubirea de frumos; într-un cuvânt, prin împrărierea virtuții, ajungem asemenea cu Dumnezeu” (I, 99, 1).

Cumpătarea – cale de mijloc sau dreaptă socoteală

Dreapta socoteală – „maica și păzitoarea tuturor virtuților”

Cumpătarea ca măsură între două extreme s-a afirmat cu multă eficiență în spiritualitatea creștină ca discernământ, ca dreaptă cumpănire în deosebirea dintre mai multe căi, a celei ce duce la desăvârșirea sfințeniei.

„Astfel, dacă atunci când se pune chestiunea de a săvârși binele sau răul nu există cale de mijloc, apoi când e vorba de a făptui binele și a dobândi desăvârșirea se deschid înaintea credinciosului, putem spune, trei drumuri: unul al zăbavniceilor, altul al foarte zeloșilor și, în cele din urmă, un altul de mijloc, al celor mulți și obișnuiți. Zăbavnici va trebui să nu fie, căci cei ce pregetă să facă binele sfârșesc prin a deveni robii păcatului și morții. Zeloși se cade tuturor să se arate, dar nu stă în puterea fiecăruia să meargă pe drumul care urcă muntele desăvârșirii pieptiș. Cei mai mulți ca să ajungă pe culme, o iau pe calea cea mai ușoară dar ocolită care îi ferește de oboseala ce sleiește puterile, de primejdiile ce s-ar putea să nu știe cum să le înfrunte, de piedicile pe care nu sunt în stare să le depășească”⁴⁴. „Această cale este numită și «cale împărătească», după modelul căii pe care mergeau în vechime împărății și care era netedă, îngrijită, fără multe denivelări și ocolind locurile primejdioase”⁴⁵.

⁴⁴ †Mitropolit Nicolae CORNEANU, „Simbolul căii sau drumului”, în: *Patristica mirabilia, Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987, p. 324.

⁴⁵ †Mitropolit N. CORNEANU, „Simbolul căii sau drumului”, p. 325.

Asemenea înțelepților antici și în consensul gândirii patristice, Sf. Grigorie de Nyssa consideră calea de mijloc, ce nu se abate într-o parte sau alta, a fi „calea împărătească”, „fiindcă abaterea spre margini este primejdioasă călătorului. Căci precum este primejdios pentru cel ce merge pe calea unei stânci între două prăpăstii să se abată fie într-o parte fie în cealaltă (de fiecare parte așteptându-l prăpastia), la fel legea vrea ca cel ce urmează ei să nu depășească nicidecum calea, care, precum zice Domnul, este strâmtă și cu necazuri, neluând-o nici la stânga, nici la dreapta. Acest cuvânt ne învață să vedem virtuțile rânduite la mijloc. Fiindcă tot păcatul se lucrează fie prin ceea ce este sub virtute, fie prin ceea ce «cade» deasupra ei [...]. Virtutea poate fi socotită ca deprindere amestecată din amândouă, aflându-se la mijlocul lor. Cel lipsit de înfrânare este un desfrânat, cel prea înfrânat își chinuiește conștiința, precum stabilește Pavel (*1 Tim 4, 2*). Unul se predă plăcerilor fără rușine, iar altul se scârbește și de căsătorie ca de o desfrânare. Înfrânarea este deprinderea de la mijlocul acestora două”⁴⁶.

Pentru a înțelege mai bine lucrarea practică a dreptei socoteli în viața creștină, vom lua un exemplu deosebit de sugestiv pe care ni-l prezintă unul din părinții pustiei: „[...] Vreau să vă vorbesc despre bunul cel mai ales, care este puterea de a deosebi lucrurile sau dreapta socoteală [...]”, spune Sfântul Casian. „Mi-aduc aminte că odată, în vremea tinereții – spune el, în continuare – aflându-mă în părțile Thebaidei, unde petrecea fericitul Antonie, s-au adunat la el niște bătrâni ca să cerceteze împreună cu el care este desăvârșirea în virtute; care adică dintre toate virtuțile e cea mai mare? Deci fiecare își da cu părerea, după priceperea minții sale. Unii ziceau că postul și priveghearea. Iar alții puneau mai sus virtutea milosteniei. După ce în felul acesta fiecare și-a spus părerea sa, prin care virtuți s-ar putea omul apropia mai bine de Dumnezeu, la urma tuturor a răspuns fericitul Antonie. Toate acestea pe care le-ați spus, sunt de trebuință și de folos celor ce caută pe Dumnezeu și doresc să vină la El. Dar nu putem da cinstea întâietății virtuților aceluia, din următorul motiv: știm pe mulți care și-au topit trupul cu postul și priveghearea și au petrecut prin pustietăți; iar cu sărăcia atât s-au nevoit, încât nici hrana cea de toate zilele nu-și mai lăsau pe seama lor; și la atâta milostenie s-au dat, încât nu le-ar fi ajuns toate câte sunt pe lume ca să le împartă. Dar după toate acestea au căzut din virtute și s-au rostogolit în păcat. Deci ce i-a făcut pe aceștia să rătăcească de la calea cea dreaptă? Nimic altceva, după înțelegerea și părerea mea, decât că n-au avut *darul deosebirii*. Căci

⁴⁶ SF. GRIGORIE DE NYSSA, „Viața lui Moise, sau despre desăvârșirea prin virtute”, în: *Scrieri I*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae și preot Ioan Buga, note de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 29, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București 1982, pp. 103-104.

acesta învață pe om să se păzească de ceea ce întrece măsura în amândouă părțile și să meargă pe calea împărtească. El nu lasă să fii furat prin înfrânare peste măsură, de cele de-a dreapta, dar nici să fii tras, prin nepăsare și molesire, de cele de-a stânga. Darul acesta de discernământ este un fel de ochi și luminător al sufletului. În dreapta socoteală este înțelepciunea, în ea înțelegerea și simțirea, fără de care nu se poate clădi nici casa noastră cea mai dinăuntru și nu se poate aduna nici bogăția duhovnicească... Din toate acestea se arată lămurit că nici o virtute nu se naște și nu rămâne neclintită până la urmă fără dreapta socoteală. Ea este maica și păzitoarea tuturor virtuților. Aceasta a fost socotița și părerea Sfântului Antonie, la care s-au alăturat și ceilalți părinți [...]”⁴⁷.

Și tocmai pe Sfântul Antonie îl oferă Sfântul Atanasie, biograful său, ca model de viețuire cumpătată temeluită pe dreapta socoteală, asemănătoare, ca să nu spunem identică, cu cea a filosofilor antici, pătrunsă de duhul sophrosynei: „[...] Avea aceeași înfățișare, nici umflat de nemișcare, nici subțiat de posturi și de lupta cu demonii. Era la fel cum îl știau și înainte de retragere. Iar sufletul arăta aceeași curăție în purtări. Nici închis în sine din pricina înfrânării, nici revărsându-se din pricina plăcerilor, nici stăpânit de răs, nici copleșit de tristețe; nici tulburându-se la vederea mulțimilor, nici veselindu-se, văzându-se primit cu bucurie de atâta lume. Ci era întreg egal cu sine însuși, ca unul ce era călăuzit de dreapta judecată și statornicit în cele proprii firii”⁴⁸.

Dreapta socoteală ca discernământ duhovnicesc

De la început se cuvine să precizăm că începând și desăvârșind viața de har a credincioșilor, discernământul are ca temei cuvintele Mântuitorului prin care ferește pe cei curați cu inima, ca unii care vor vedea pe Dumnezeu (Mt 5, 8).

Discernământul ca dreptă socoteală afirmă capacitatea rațională de deosebire a lucrurilor, unele de altele, printr-o judecată lucidă și duhovnicească ce pătrunde în esența lor, spre a le determina sensul ca mod de viață. Evidențiind înțelesul discernământului ca pe o lege morală naturală ce conduce la credință, un părinte filocalic arată că acesta „este cinstirea firii raționale, care deosebește binele de rău. Și cu dreptate cei ce au pierdut acest

⁴⁷ SF. CASIAN ROMANUL, „Cuvântul plin de folos, despre darul deosebirii”, în: *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 1, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutul de arte grafice „Dacia Traiana”, Sibiu, 1947, pp. 130-131.

⁴⁸ SF. ATANASIE CEL MARE, „Viața cuviosului părintelui nostru Antonie”, în: *Scrieri II. Epistole, Viața cuviosului părintelui nostru Antonie*, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 16, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1988, p. 201.

discernământ s-au asemănat cu animalele neînțelegătoare, care nu au rațiune și putere de discernământ. Prin această putere noi suntem în stare să aflăm calea spre Dumnezeu. Aceasta este contribuția naturală și ea premerge credinței. Prin ea putem să deosebim binele de rău și să primim credința [...]”⁴⁹.

Astfel, în înțelesul deosebirii dintre bine și rău, se vorbește de discernământul duhovnicesc, atât cu referire la înțelegerea și cultivarea *evlaviei ca practică religioasă morală*, cât și la *deosebirea duhurilor* ca harismă a Duhului Sfânt.

Discernământul în cadrul evlaviei creștine. Privitor la abordarea evlaviei ca mentalitate și comportament creștin, discernământul duhovnicesc este normativ prin deosebirea pe care o face Mântuitorul între litera și duhul Legii lui Dumnezeu.

Și anume, fără a strica legea și prorociei, Mântuitorul o împlinește (Mt 5, 17) printr-un nou discernământ duhovnicesc, potrivit misiunii Sale de a restabili chipul lui Dumnezeu în natura omului ce poartă în sine rănilor păcatului, precum și învățăturii Sale ce are ca temă *Împărăția lui Dumnezeu*, care „nu este mâncare și băutură, ci pace, dreptate și bucurie în Duhul Sfânt” (Rm 10, 17). Urmând împlinirea acestor obiective, discernământul va avea un caracter de profunzime vizând transformarea sau schimbarea naturii păcătoase a omului într-una de har, și se realizează prin *pocăința izvorâtă din credință, din inimă curată și smerită, și concretizată în iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele, indiferent cine ar fi acesta*. Împlinind astfel dreptatea lui Dumnezeu, evlavia va fi promovată după alte criterii, deosebite de practica statornicită în tradiția reprezentanților Legii Vechi. În felul acesta, discernământul duhovnicesc, temeluit pe sfințenia lui Dumnezeu ce se cuvine să o cultive creștinii, va promova o nouă viziune, o nouă interpretare a Legii, o nouă judecată, adică un nou discernământ, și anume *discernământul evanghelic*, ca pe un îndreptar al conștiinței și o regulă în atitudini și în comportament. Iar dreapta socoteală ca împlinire autentică a dreptății lui Dumnezeu, proclamată de Mântuitorul, avea în atenție principalele acte ale evlaviei, precum: rugăciunea, postul, milostenia, pocăința, iertarea, blândețea, răbdarea, îngăduința, iubirea semenului. Apoi, atitudinea față de bunurile materiale, „prin ferirea de lăcomie, căci viața cui va nu stă în surplusul avuțiilor sale” (Lc 12, 15); față de indisolubilitatea căsătoriei cu referire la cartea de despărțire dată de Moise, „care din început nu a fost așa” (Mt 19, 8-9);

⁴⁹ ISAAC SIRUL, „Cuvântul XVIII”, în: *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. X, trad. de Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1981, p. 92. Noțiunea pornește de la povestea lui Hercule aflat la încrucișarea drumurilor, când trebuia să aleagă între cele două femei, care reprezentau virtutea și viciul. Simbolul discernământului a devenit litera „Y”, cu cele două ramificații ale ei.

față de autoritatea de stat, stabilind regula: „dați cezarului cele ale cezarului și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu” (*Lc 20, 25*); față de dreptatea socială, pornind de la faptul că toți oamenii sunt egali ca fii ai aceluiași Părinte bun și iubitor, care nu judecă după fața omului, ci se uită la viața și faptele lui. În acest context, Mântuitorul susține cauza celor marginalizați, săraci, nenorociți, identificându-se cu cei flămânzi, însetați, goi, bolnavi, străini, aflați în temniță (*Mt 25, 35-45*) și stigmatizează, biciuiește abuzurile și aroganța celor mândri de poziția lor religioasă și socială.

Pentru a ne lămuri mai bine cu privire la noutatea dreptei socoteli pe care o proclamă Mântuitorul, diferită de practica evlaviei statornicită de reprezentanții Legii Vechi, câteva exemple sunt convingătoare în acest sens: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: să nu ucizi [...]. Iar Eu zic vouă că oricine se mânie asupra fratelui său în deșert” (*Mt 5, 21-22*); „Ați auzit că s-a zis celor de demult: să nu săvârșești adulter, Iar eu zic vouă că oricine caută la femeie spre a o pofti, a și desfrânat cu ea în inima sa” (*Mt 5, 27-28*); „Ați auzit că s-a zis: să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjmașul tău. Iar Eu zic vouă: iubiți pe vrăjmașii voștri” (*Mt 5, 43-44*); „Luați aminte ca milostenia voastră să nu o faceți înaintea oamenilor ca să fiți văzuți de ei” (*Mt 6, 1-5*); „Și rugându-vă să nu spuneți multe ca păgânii” (*Mt 6, 7-15*); „Și când postiți, nu fiți ca fățarnicii triști” (*Mt 6, 16-18*). Concluzia care rezultă de aici este următoarea: „Dacă nu va prisosi dreptatea voastră mai mult decât a cărturarilor și fariseilor, nu veți intra în împărăția cerurilor” (*Mt 5, 20*).

Acest nou discernământ duhovnicesc, temeluit pe curăția inimii, pe pacea cu Dumnezeu și cu semenii conform dreptății lui Dumnezeu, a fost cultivat și statornicit în viața de har a Bisericii prin activitatea Sfinților Apostoli; dar nu într-o formă adversativă și de dispreț față de valorile înțelepciunii vremii, ci prin convertirea acestora la sfințenia Evangheliei, după deviza: „Toate să le cercetați, țineți ce este bun” (*1 Tes 5, 21*); „Câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt iubite, câte sunt cu nume bun, orice virtute și orice laudă, acestea să le gândiți” (*Flp 4, 8*). Și mai departe, în același context: „Cele ce ați învățat și ați primit și ați auzit și ați văzut la mine, acestea să le faceți, și Dumnezeul păcii va fi cu voi” (*Flp 4, 9*). Aceste cuvinte evidențiază modelul în care Sfinții Apostoli au promovat discernământul duhovnicesc-misionar, pe măsură să le asigure succesul activității lor săvârșită în numele lui Hristos și al Bisericii Sale.

Pe plan duhovnicesc, în desfășurarea discernământului se pornește de la faptul că virtutea definește firescul, autenticul naturii umane, înțelegând chipul lui Dumnezeu în om, înainte de căderea lui în păcat; pe când păcatul, constituind alterarea chipului lui Dumnezeu în om, reprezintă nefirescul sau neautenticul naturii umane. În acest sens, la dobândirea sfințeniei, în care este implicată *sophrosyne* ca virtute a sănătății și castității minții, se ajunge,

mai întâi, prin deosebirea conceptuală a firescului de nefiresc. Astfel, dreapta socoteală ca discernământ duhovnicesc ce conduce la virtute este aplicată și în lucrurile firești prin abordarea deosebirii dintre ele, după cum arată un părinte filocalic când spune că „[...] nu mâncărurile sunt rele, ci lăcomia pântecului este rea; nu banii, ci împătimirea; nu grăirea, ci grăirea în deșert; nu cele dulci ale lumii, ci neînfrânarea; nu dragostea către ai tăi, ci lenevirea de la cele bine plăcute lui Dumnezeu, ce se naște de aici; nu hainele trebuitoare pentru acoperire și ferire de frig sau de arșiță, ci cele de prisos și de mult preț; nu casele pentru a te apăra cu ai tăi de fiare și de oameni răi, ci cele cu două sau cu trei nivele (etaje) mari și mult costisitoare [...]. Nu a avea prieteni, ci a avea pe cei ce nu sunt spre folosul sufletului; nu femeia este un rău, ci desfrâul; nu bogăția, ci iubirea de argint; nu vinul, ci beția; nu mânia firească dată spre osândirea păcatului, ci întrebuițarea ei împotriva semenilor noștri [...] nu lumea e rea, ci patimile; nu firea, ci cele contrare firii; nu unirea în cuget, ci unirea pentru a face rău și nu pentru mântuirea sufletului; nu mădularele trupului, ci reaua lor folosire. Căci nu ni s-a dat vederea ca să poftim cele ce nu trebuie, ci ca văzând fapăturile, să slăvim prin ele pe Făcătorul [...] nici urechile pentru a auzi bârfirea și vorbirea netrebnică, ci pentru a auzi Cuvântul lui Dumnezeu. Și toată vorbirea pe care o auzim de la oameni, de la pășari și de la celelalte, și prin aceasta să slăvim pe Făcătorul [...]”⁵⁰.

În același timp, dreapta socoteală trebuie aplicată și în cultivarea sfințeniei vieții duhovnicești prin asceză, ca exersare în virtute.

Făcând astfel o abordare corectă a cumpătării ca dreaptă socoteală, trebuie să o deosebim de înfrânare, fiindcă înfrânarea poate fi atât insuficiență, cât și exces. Bunăoară, în exercitarea postului ca abținere de la mâncare și băutură poate apărea excesul dăunător naturii umane. În acest sens, s-a constatat și s-a atras atenția că pierderea măsurii poate constitui de multe ori o greșeală ireparabilă. În acest sens, *Fericitul Ieronim* sugerează să folosim totdeauna măsura, adică dreapta socoteală în cultivarea sfințeniei, spunând: „Nu punem postiri fără măsură, fiindcă prin acestea, corpurile slabe vor fi ruinate și boala își va face loc, înainte de a fi așezată temelie sfințeniei”⁵¹.

Acordând o atenție deosebită postirii, părinții filocalici au arătat că dreapta socoteală sau măsura este potrivită puterilor fiecăruia. *Sfântul Atanasie* spune în acest sens că „nu există o singură regulă a postului, nici un singur mod al împărtășirii de bucate, și nici nu se potrivește aceeași măsură

⁵⁰ Petru DAMASCHIN, *Învățăturile duhovnicești*, în: *Filocalia, sau culegere de scrieri ale sfintelor nevoitțe ale desăvârșirii*, vol. 5, trad. note, Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1976, pp. 127-128.

⁵¹ *Epistola 130*, în *PL 22*, 1116.

tuturor, întrucât nu toți au aceeași putere, vârstă, iar alții sunt mai slăbiți chiar din pricina îndelungatei postiri⁵².

Stabilind ca o regulă această tradiție a postirii, Sf. Vasile cel Mare precizează: „Așa cum nevoile oamenilor diferă ale unora de ale altora, după vârstă, îndeletnicire și obișnuințele corpului, la fel și măsura și modul de folosire a alimentelor sunt diferite, după caz. Astfel, nu e cu putință să fie cuprinși într-o singură regulă toți cei care se exercită în pietate [...]. Căci întremarea celor bolnavi prin alimente (hrană), sau a celui extenuat de puteri în urma unei munci neîntrerupte, sau chiar a celui care se pregătește pentru o muncă obositoare, cum ar fi o călătorie sau orice altă muncă dintre cele obositoare, superiorii să o rânduiască totdeauna potrivit cu nevoia, urmând celui care a zis că «Se dădea fiecăruia după trebuința pe care o avea» (FA 4, 35). Așadar, nu este posibil să se legifereze același fel de mâncare; însă scopul comun să fie îndeplinirea trebuinței. Căci umplerea peste măsură a pântecului și încărcarea lui cu bucate [...] face corpul greoi pentru lucru, foarte înclinat spre somn și mai dispus spre (lucruri) păgubitoare. Nu trebuie a face ca scop al mâncării plăcutul, ci necesarul pentru viață, ferindu-ne de desfrâul plăcerii [...]⁵³.

Sf. Ioan Casian, susținând dreapta socoteală în practicarea postului, ne îndeamnă: „Suntem datori să dobândim cu toată puterea și cu toată sâr-guința noastră darul deosebirii, care ne va putea păzi nevătămați de întinderea peste măsură spre ambele părți. Căci despre amândouă zic Părinții că sunt la fel de vătămatoare: atât întinderea peste măsură a postului, cât și săturarea pântecului; atât privegherea peste măsură, cât și săturarea de somn; și, la fel, toate trecerile peste măsură. Am cunoscut pe unii care n-au fost biruiți de îmbuibarea pântecului, dar au fost doborâți de postirea peste măsură și s-au rostogolit spre aceeași patimă a îmbuibării pântecului din slăbirea ce le-a venit din postirea peste măsură. Îmi aduc aminte că și eu am pățit una ca aceasta. Așa de mult mă înfrânam, încât uitam de trebuința hranei până și două, trei zile și nicidecum n-aș fi dorit hrana de nu m-ar fi îndemnat alții să mănânc. Mai greu m-am primejduit din pricina nemâncării, decât din pricina îmbuibării pântecului⁵⁴.

Sfântul Casian arată, apoi, că „plăcerea pe care o simțim în hrană este un lucru firesc”. Nefirească este pierderea măsurii. „De alimente numai atât

⁵² *Epistola către Castor, în PG 28, 872 D.*

⁵³ SF. VASILE CEL MARE, *Regulile Mari* 19, în coll. Părinți și Scriitori Bisericești 18, trad., introd., indici și note Iorgu D. Ivan, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1989, pp. 252-253.

⁵⁴ SF. CASIAN ROMANUL, „Cuvânt plin de mult folos despre darul deosebirii”, în: *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 1, Ed. Institutul de arte grafice „Dacia Traiana”, Sibiu, 1947, pp. 140-141.

să ne servim, cât să trăim, nu să ne facem robi pornirilor poftei. Primirea hranei cu măsură și socoteală dă trupului sănătate, nu îi ia sfințenia. Regula înfrânării și canonul lăsat de părinți acesta este: cel ce se împărtășește de vreo hrană să se depărteze de la ea până mai are încă poftă și să nu aștepte să se sature⁵⁵. Concretizând, în acest context, aplicarea măsurii pentru a cultiva virtutea, s-a stabilit următoarea orientare: „Dacă ajunezi până seara, atunci să nu mănânci până te sature, ca să nu zidești iarăși cele ce le-ai dă-râmat odată⁵⁶. Practic, acest deziderat se împlinește după regula înfrânării, sintetizată de *Ava Pimen*: „mănâncă fără a mânca, bea fără a bea⁵⁷”.

În sfârșit, *Sfântul Ipatie* prezintă pravila spirituală a postului, arătând concret modul de aplicare a dreptei socoteli prin cultivarea măsurii, menită să armonizeze prin post natura umană în sine: „Noi poruncim ca astfel să conducem trupul, încât el să nu fie îngreunat de alimente, făcând ca sufletul să se întunece de păcate. Iar pe de altă parte avem grijă ca el să nu slăbească și să cadă, împiedicând sufletul să se dedice lucrurilor spirituale. Căci sufletul trebuie într-adevăr să constrângă corpul, dar când el slăbește, trebuie să-i cedeze puțin, iar când își recapătă energia, să strângă din nou hățurile⁵⁸”.

De aici rezultă că înfrânarea, neavând scop în sine, este numai o unealtă a virtuții, pe când cumpătarea ca măsură este virtutea ce oferă posibilitatea comuniunii cu Dumnezeu prin stăpânirea de sine.

Discernământul ca harismă a deosebirii duhurilor. Printre harismele care reprezintă daruri ale lucrării unuia și aceluiași har al Sfântului Duh în Biserică, Sf. Ap. Pavel evidențiază și pe cel al „deosebirii duhurilor” (*diakriseis pneumaton* – 1 Co 12, 10).

Această deosebire a duhurilor este cunoscută încă din perioada Vechiului Testament. E suficient să ne gândim la deosebirea ce se face între înțelepciunea descoperită de Dumnezeu prin cărțile sapiențiale și nebunia păcatelor din lume; sau între descoperirea vocii lui Dumnezeu prin adevărații profeți și falșii profeți, care afișau în mod eronat acest dar al profeției, motiv pentru care erau aspru pedepsiți.

⁵⁵ SF. CASIAN ROMANUL, „Despre înfrânarea pântecului”, în: *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 1, Ed. Institutul de arte grafice „Dacia Traiana”, Sibiu, 1947, pp. 98-99.

⁵⁶ TALASIE LIBANUL ȘI AFRICANUL, „Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte”, A patra suta, 32, în: *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 4, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 35.

⁵⁷ Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. de Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2001, p. 468.

⁵⁸ CALLINICOS, *Viața lui Hypatios*, 24, 70-71 – după Jean Claude Larchet, *Terapeutica...* p. 469.

În Biserica creștină primară deosebirea duhurilor (*diakrisis*), asemenea celorlalte harisme, avea un caracter comunitar-eclesial, orientat „spre desăvârșirea sfinților pentru zidirea Trupului lui Hristos” (*Ef* 4, 12).

Părinții filocalici au cultivat discernământul ca harismă a deosebirii duhurilor în contextul ascetic ce urmărește paza inimii și a minții, știut fiind că inima omului poate fi ispitită de factori externi, precum ispitele demonice, dar și de factori interni, care pornesc din propriul gând, fiindcă nu orice gând ce vine din minte sau din inimă duce la împlinirea scopului propus. De multe ori poate fi o înșelare. De aceea, se cere multă chibzuință și pricepere duhovnicească în abordarea gândului.

Ca harismă, duhul deosebirii (*diakrisis*) și-a împlinit sensul și menirea numai în sufletele celor după rânduiala firii, „printr-o desfășurare a sfințeniei vieții, încât pe lângă harisma deosebirii, marii povățuitori au primit harisma străvederii, adică *diórosis*, ca și capacitate a cunoașterii tainelor lui Dumnezeu, adică *theología* și în același timp a celor ascunse inimilor, înțelegând *kardiognosía*. E vorba de o perspicacitate spirituală care vede prin trup, prin spațiu și prin timp, ca pe un dar al profeției”⁵⁹.

Pe de altă parte, numind harisma deosebirii duhurilor ca fiind „de la Cel sfânt” (*1 In* 2, 20); „care învață despre toate, fiind adevărată și lipsită de minciună” (*1 In* 2, 27), Sf. Ap. Ioan atrage atenția, spunând: „Nu dați crezare oricărui duh, ci cercetați duhurile dacă sunt de la Dumnezeu, fiindcă mulți proroci mincinoși au ieșit în lume” (*1 In* 4, 1). Numai că pe lângă aceste „duri înșelătoare și învățături demonice, transmise prin fățărnicia unor mincinoși însemnați (cu fierul roșu) în propriile lor cugete” (*1 Tim* 4, 1-2), Sf. Ap. Pavel arată că „însuși satana se prefacă în înger de lumină” (*2 Co* 11, 14).

În acest sens, Sfântul Antonie stabilește deosebirea dintre arătările bune și cele rele. Astfel, arătările bune nasc în suflet „o bucurie negrăită, o bună dispoziție, curaj, înnoire lăuntrică, tăria gândurilor și iubirea de Dumnezeu”: pe când arătările rele aduc „spaima sufletului, tulburarea și neorânduiala gândurilor, întristarea, ura împotriva ascetilor, lăncezeala, întristarea, frica de moarte și apoi pofta de cele rele, lipsa de îndemn pentru virtute și neorânduiala obiceiurilor”⁶⁰.

La fel, părinții filocalici au stabilit că tot ceea ce ne tulbură este de la diavol, pe când starea de odihnă este de la Dumnezeu; că arătările îngerești sunt „conforme firii”, în schimb cele demonice tulbură buna rânduială a firii⁶¹. În același timp, s-a subliniat că atunci „când mintea noastră începe să

⁵⁹ Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. Manual sistematic*, trad. de Diac. Ioan Ica Jr., Deisis, Sibiu, 1997, p.114.

⁶⁰ SF. ATANASIE, *Viața cuviosului...* XXXIV, p. 215.

⁶¹ T. ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea...*, p. 283

simtă harul Preasfântului Duh, satana caută și el să ne mângâie sufletul printr-o părută simțire plăcută [...]”⁶².

De aici rezultă regula dreptei socoteli aplicată ca discernământ în deosebirea duhurilor: „Dacă vezi vreo vedenie sau un chip sau ai un vis, nu te încrede în aceasta, pentru că dacă este de la Dumnezeu, Domnul te va face să înțelegi aceasta [...]. Vrajmașul dă sufletului o anumită dulceață amestecată cu slava deșartă, și după aceasta se cunoaște înșelarea [...]”⁶³. De aceea, se vorbește de darul deosebirii, ca înțelepciune duhovnicească ce se temeluește pe smerita cugetare, fiindcă „omul mândru vrea să aibă vedenii și se socotește pe sine vrednic de aceasta, iar vrăjmașul îl înșală ușor”⁶⁴.

Referindu-se la capacitatea deosebirii gândurilor, *Sf. Ioan Scărarul* sintetizând viziunea și experiența părinților filocalici anteriori, arată că la cei începători discernământul este cunoaștere adevărată a celor privitoare la ei înșiși, pe când la cei desăvârșiți este o cunoaștere dobândită prin iluminare dumnezeiască, care poate lumina prin strălucirea ei și întunericul ce se află în alții. Mai presus de orice, discernământul constă în cunoașterea sigură a vocii lui Dumnezeu în orice timp, în orice loc și în orice lucru. Ea se află numai la cei curați cu inima și cu trupul și cu cuvântul. Discernământul se manifestă sub două forme: „conștiința nepătată și simțirea curată”⁶⁵. În buna desfășurare a discernământului accentul cade în mod decisiv pe „lumina minții” și pe „trezirea minții”, iar „uciderea sufletului este moartea judecării, după ce a căzut în fapte de necinste”⁶⁶.

Cei care au dobândit darul deosebirii, au reușit să demaște înșelarea ispititorului. Se spune, astfel că „unuia dintre frați i s-a arătat diavolul preschimbat în înger de lumină, zicând: eu sunt Gavriil și am fost trimis la tine. Iar el i-a zis lui: vezi ca nu cumva să fi fost trimis la altul, căci eu nu sunt vrednic. Și diavolul îndată s-a făcut nevăzut”⁶⁷. Și de aici poavața dreptei socoteli: „chiar de ți se arată un înger adevărat, nu primi, ci smerește-te pe tine, zicând: nu sunt vrednic să văd un înger, căci trăiesc în păcate”⁶⁸. Și mai departe, părinții „ziceau despre un Bătrân că șezând în chilia sa, și luptându-se, a văzut pe draci aieva și i-a batjocorit. Iar diavolul văzându-se pe sine biruit de Bătrân, venind, i s-a arătat zicând: eu sunt Hristos! Iar Bătrânul,

⁶² DIADOH AL FOTICEEI, *Cuvânt ascetic despre viața morală, despre cunoștința și dreapta socoteală duhovnicească*, Filocalia, vol. 1, p. 371.

⁶³ SF. SILUAN ATONITUL, *Între iadul deznădejdi și iadul smereniei*, trad. Diac. Ioan Ica Jr., Deisis, Sibiu, 2001, p. 277.

⁶⁴ SF. SILUAN ATONITUL, *Între iadul...*, p. 277.

⁶⁵ *Scara 26, PG 88, 1013.*

⁶⁶ *Scara 26, PG 88, 1016.*

⁶⁷ *Despre smerita cugetare*, în: *Patericul Mare*, Ed. Bizantină, București, 2015, p.755.

⁶⁸ *Despre smerita cugetare*, p.755.

văzându-l pe el, și-a închis ochii. Atunci diavolul i-a zis: de ce îți închizi ochii? Eu sunt Hristos! Și răspunzând, Bătrânul i-a zis: Eu nu vreau să văd pe Hristos aici. Uzind aceasta, diavolul s-a făcut nevăzut⁶⁹.

De aici vedem că la dobândirea harismei deosebiri duhurilor se ajunge prin multă rugăciune și stăruință ascetică, încât nu orice îndrumător spiritual poate fi și un adevărat părinte diacritic⁷⁰.

Implicarea conceptului de sophrosyne ca dreaptă socoteală în educația creștină

Pe lângă cele mai sus arătate, dreapta socoteală ca discernământ duhovnicesc reprezintă o adevărată pedagogie, menită să educe în direcția formării unui comportament ordonat, civilizat, filocalic, potrivit duhului Evangheliei lui Hristos.

După cum am văzut, Clement Alexandrinul a emis în acest sens câteva reguli de comportament specific moralei creștine. Același lucru îl face și *Isaac Sirul* mai târziu, prezentând un adevărat îndreptar de conduită filocalică. Astfel, el arată că „mai mare decât toată virtutea este dreapta socoteală, care răspândește din ea razele de virtuți, ca tot atâtea raze de lumină, de căldură și de putere”. Iată și câteva din însușirile drepte socoteli, constituind adevărate reguli de comportare civilizată și filocalică: „Nu-ți arunca privirile ici și colo, ci asupra celor ce-ți stau în față; nu plescăi, ci grăiește cele de trebuință;

⁶⁹ *Despre smerita cugetare*, p. 755.

⁷⁰ Pentru edificare poate fi consultată opinia lui Irénée HAUSHERR, care arată că: „din pricina primejdiilor care amenință deopotrivă pe întăistătorii și pe supușii lor atunci când lipsește discernământul, trebuie ca cei ce vor primi în grijă sufletele să aibă cunoașterea lucrurilor dumnezeiești și omenești și să știe să deosebească mișcările puterilor fizice și psihice și, pe lângă aceasta, mai trebuie să aibă și alte calități care urmează acestora. Dar noi trebuie să căutăm astfel de îndrumători și să ne supunem lor, de frică să nu se împlinescă cu noi cuvântul dumnezeiesc al lui Hristos: *Când un orb conduce alt orb, amândoi vor cădea în groapă*. Cât rău poate să facă celorlalți un părinte lipsit de discernământ. Afară numai dacă nu intervine la timp un alt părinte diacritic [...]. Cineva căzuse într-un păcat grav. Atins de căință, merge să i-l spună unui bătrân. Nu-i spune fapta pe care o făcuse, ci doar gândul pe care îl avusese: Mi-a venit cutare gând; mai este mântuire pentru mine? Celălalt i-a răspuns: ți-ai pierdut sufletul. Auzind aceasta, fratele spuse: dacă mi-am pierdut sufletul nu-mi rămâne decât să mă întorc în lume. Pe drum însă i-a venit gândul să meargă la avva Siluan, mare diakritic, pentru a-i spune ceea ce avea de gând. Venind la acesta nu i-a spus fapta, ci doar gândul, cum fusese și cu celălalt bătrân. Părintele a început prin a-i spune texte din Sfintele Scripturi pentru a-i arăta că gândurile singure nu duc la o osândire definitivă. Aceste cuvinte i-au liniștit sufletul, și-a recăpătat încrederea și a mărturisit și fapta. Atunci bătrânul ca un bun doctor, i-a plămădit sufletul după Sfintele Scripturi și i-a arătat că pentru cei care se întorc cu adevărat la Dumnezeu se dă un canon. Mai apoi, părintele meu, întâlnindu-l pe acest bătrân, a aflat de la el cum anume se schimbaseră acest frate: el, care deznădăduise și care era gata să se întoarcă în lume, acum strălucește ca o stea între frații săi” (*Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul Creștin*, trad. Mihai Vladimirescu, Deisis, Sibiu, 1999, p. 98).

mănâncă numai cât îți este de trebuință pentru a-ți susține viața, și nu pentru a cădea în lăcomie; gustă din fiecare câte puțin, nedorind să-ți umpli stomacul numai cu unele (alimente) pe care le alegi pentru că pe altele le disprețuiești (adică nefiind pofticios, sau lacom), fii modest și serviabil [...]. Fugi (ferește-te) de îndrăzneală (obraznicie) ca de moarte. Fii chibzuit în modul cum îți împarți timpul somnului [...]. Nu scuipa înaintea cuiva. Dacă ți-ar veni să tușești la masă fiind, întoarce-ți fața (capul) înapoi. Bea și mănâncă cu cumpătate [...]. Nu fii obraznic întinzându-ți mâna spre a lua ceva dinaintea prietenilor tăi. Iar de șade înaintea ta un străin, poștește-l să mănânce, o dată și încă o dată [...]. Când caști, acoperă-ți gura [...]. Ușa prietenului tău deschide-o și închide-o fără zgomot. Nu da buzna înăuntru ei, înainte bate la ușă și intră numai după ce ți se îngăduie [...]. Fii întru toate ascultător în tot lucrul cel bun; nu urma arghirofililor [...]. Discută cu blândețe și cu mult bun simț (*sophrosyne*). Mergând pe cale nu o lua înaintea celui mai mare decât tine [...]. Ferește-te de prea mare intimitate chiar cu cei ai tăi [...]. Nu mărturisii nimănui tainele, faptele și cuvintele tale [...]. Fugi de cei grabnici la a-și da o părere, ca de un leu fără rânduială [...]. Ferește-te de cărările mânioșilor și bătașilor pentru ca să nu ți se umple inima de mânie și să pună întunericul stăpânire pe sufletul tău. Să nu locuiești cu cei mândri, ca să nu plece din sufletul tău lucrarea Sfântului Duh și să se facă locul a toată patima”. Iar la sfârșit, autorul încheie cu următorul îndemn: „De vei păzi, omule, aceste rânduieli și te vei îndeletnici pururea cu judecata la Dumnezeu, sufletul tău va vedea în sine lumina lui Hristos și nu se va întuneca în veac”⁷¹.

Cumpătarea ca bună chibzuință în administrarea bunurilor materiale și implicarea ei în comuniunea eclesială și în viața socială

Se știe că bunurile materiale sunt imperios necesare pentru acoperirea nevoilor și trebuințelor biologice ale vieții. Referindu-ne însă la instinctul de proprietate, se cuvine ca în conjugarea lui „a fi” cu „a avea” să se facă multă chibzuință.

După cum am văzut, în etica filosofică antică se considera că abordarea cu chibzuință a bunurilor materiale, ca economisire a lor, este media, adică mijlocul între două extreme dăunătoare vieții: pe de o parte risipirea bunurilor; iar pe de altă parte, zgârcenia și avariția, ca acumularea și folosirea lor egoistă, fără discernământ, sau dreaptă socoteală. În acest sens, înțelepții antici au accentuat faptul că, în funcție de modul în care sunt acumula-

⁷¹ Sf. ISAAC SIRUL, „Cuvântul VII Despre rânduiala și așezarea noilor începători (novicilor) cum și cele ce se referă la acestea”, trad. de Diac. N. Corneanu, în: *Foaia Diecezană*, Nr. 36-37, Caransebeș, 14 sept 1947, pp. 2-4.

te și folosite bunurile materiale, omul poate fi stăpânul sau sclavul lor. Astfel, bunurile materiale pot constitui o mare binefacere în desfășurarea optimă a vieții, dar, în același timp, pot deveni și un mare pericol pentru ea.

Filantropia ca filosofie de viață creștină

Spiritualitatea creștină abordează administrarea bunurilor *sub specie aeternitatis*, schimbând tabla de valori în sensul că de felul în care le achiziționăm și le folosim, depinde mântuirea sufletului. De aici rezultă perspectiva duhovnicească în care le abordăm. Într-adevăr, ele sunt necesare bunei desfășurări a vieții, dar sunt trecătoare și de multe ori înșelătoare; de aceea, buna lor chivernisire trebuie să aibă ca scop dobândirea bunurilor spirituale și veșnice.

Cuvintele Mântuitorului că „mai bine a da decât a lua” (FA 20, 35) au schimbat complet atitudinea față de bunurile materiale, luând cu totul altă direcție și primind cu totul alt sens și implicit, alt mod de abordare. În locul calculului rațional, egoist și interesat, a apărut generozitatea fără margini a filantropiei creștine, înlocuind plăcerea de a primi, cu bucuria de a dărui. Aceasta este iubirea bunului samarinean: sinceră, dezinteresată și jertfelnică săvârșită în numele lui Hristos, pe măsură să schimbe mentalitatea și comportamentul egoist și interesat al lumii vechi.

Abordând filantropia ca filosofie de viață, ca bună chibzuință în administrarea bunurilor materiale, considerăm potrivit să evidențiem concret impulsul ei dinamic și creator atât în viața Bisericii, cât și în viața socială de-a lungul timpului.

Imitând iubirea milostivă a lui Hristos, filantropia a devenit în comunitatea primilor creștini regula de aur menită să orienteze și să aplice buna chibzuință în abordarea bunurilor materiale, oferindu-i, prin harul lui Dumnezeu, pecetea iubirii jertfelnice. În acest sens, mai multe documente din sec. al II-lea dau mărturie asupra faptului că „dacă la ei (creștinii) era cineva nevoie și sărac și ceilalți nu aveau bucate prisositoare, atunci posteau două sau trei zile ca să împlinească nevoia de hrană a săracilor”⁷². La fel, un creștin, adevărat cinstitor al lui Dumnezeu, angajat în misiune, primește același îndemn: „[...] Deci, așa să păzești postul acesta, pe care vrei să-l ții: înainte de toate, ferește-te de orice cuvânt rău, de orice poftă rea și curățește-ți inima de toate deșertăciunile acestea. Dacă le vei păzi pe acestea, postul acesta va fi desăvârșit. Așa să faci! Săvârșind toate cele scrise mai înainte, în ziua aceea în care vrei să postești să nu guști nimic decât pâine și apă; și socotind căta cheltuială trebuia să faci în ziua aceea cu mâncărurile, pe care aveai să le

⁷² „Apologia lui Aristide”, XV, 9, trad. de Pr. D. Fecioru, în: *Mitropolia Banatului*, XXXIII (1983), 7-8, pp. 432-433.

mănânci, pune-o de o parte, ca s-o dai văduvei sau orfanului sau săracului, și așa să te smerești, ca din smerenia ta, cel ce a primit milostenia să-și umple sufletul lui și să se roage Domnului pentru tine. Deci, dacă vei săvârși postul, așa cum îți poruncesc, jertfa ta va fi bine primită de Dumnezeu și postul acesta va fi scris, iar slujirea săvârșită astfel va fi bună, plină de bucurie și bine primită de Domnul”⁷³.

Iată un model de excepție oferit lumii ca act de sfințenie menit să facă vie în viața oamenilor iubirea milostivă a lui Dumnezeu de care s-au învrednicit, prin harul Lui, cei curați cu inima prin culti-varea iubirii creștine.

Scurtă privire asupra filantropiei creștine în primele veacuri

Făcând o privire sintetică a prezenței Bisericii în istorie, s-a arătat că „cele mai frumoase pagini din istoria lumii le-a scris iubirea creștinilor, iubirea de Dumnezeu și de oameni. Eroismul martiric și caritatea evanghelică au ridicat pe om la cea mai înaltă treaptă a virtuții, oferind omenirii spectacole și lecții de morală neegalate, dar nici măcar concepute în afara creștinismului”⁷⁴. Apoi, cu privire la *opera socială a creștinismului*, s-a evidențiat faptul că „munca i-a fost totdeauna încoronată de caritate, sau, mai just, caritatea a fost prima formă de activitate social-culturală a creștinismului. Iubirea creștină a adus schimbări binefăcătoare în concepția despre căsătorie și familie, despre drepturile publice și individuale și a adus totodată măsuri de asistență socială și opere de binefacere care au contribuit simțitor la ușurarea mizeriei de tot felul. Războaie, epidemii, foamete, erau stări aproape cronice. La pace, la ajutoare, la azile, spitale și asistență se gândea de obicei singură Biserica, sau ei îi aparținea inițiativa. Și a făcut pentru aceasta mult, în numele ideii creștine”⁷⁵.

Într-adevăr, această idee creștină, ca un elan ce nu cunoaște margini, reprezintă concretizarea sau aplicarea iubirii lui Dumnezeu față de lume, față de cei aflați în suferință, marginalizați, izolați, părăsiți, învinși. „Din primele zile ale lucrării sale, prin Sfinții Apostoli, prin ucenicii acestora, prin evangheliști, proroci, prin diaconi, diaconițe, presbiteri, presbitere, văduve și prin toată obștea de credincioși, împreună cu slujitorii obișnuiți ca și cu cei harismatici, Biserica a pus toată grija pentru pâinea cea de toate zilele a celor nevoiași. Evanghelia nu li s-a vestit aceloră numai prin cuvânt, ci și prin fap-

⁷³ HERMA, „Păstorul”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979, p. 273.

⁷⁴ Tudor POPESCU, „Caritatea creștină în Biserica veche”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXIII (1945), 1-2, p. 1.

⁷⁵ Tudor POPESCU, *Biserica și cultura*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1996, pp. 38-39.

tă. Iar vestea cea bună de ajutorare sau *evanghelia faptei* a străbătut ca fulgerul de la un capăt la altul lumea romană. S-au ridicat ca valurile uriașe ale apelor mulțimile celor flămânzi și goi și în toate părțile s-a pornit căutarea lui Hristos și a ucenicilor Săi, în căutarea celor ce vesteau o Lege nouă, o lege biruitoare prin dragoste de oameni [...]. Ce veste bună pentru cei asupriți și ce năpraznică noutate pentru asupritori! În curând, și unii și alții s-au făcut vestitorii ei. Iar Biserica și obștea de credincioși împlineau cu dragoste și smerenie legea cea nouă⁷⁶, mai ales prin instituțiile de asistență socială, cum erau: gerocomiile (azilele pentru văduve); parthenocomiile (azile de fecioare); brefotrofiile (leagăne pentru copiii părăsiți sau găsiți); orfenotrofiile (orfelinate), xenodohiile (case de oaspeți pentru primirea străinilor); ptohotrofiile (azile pentru săraci); nosoconiile (spitale); gerontocomiile (azile pentru bătrâni).

De remarcat faptul că *averea Bisericii era averea săracilor*, încât „prezența și lucrarea milostivirii lui Dumnezeu în istorie o mărturisesc toate strădaniile sfinților filantropi, ca și a tuturor celor care s-au ostenit în orice ascultări prin numeroasele și feluritele așezăminte. Umila și anonima lor existență, sfârșită adeseori cu jertfire de sine pentru cei pe care îi îngrijeau [...], au dus la mărețul edificiu al *asistenței sociale a Bisericii*. Eroi și mucenici necunoscuți, chipurile lor se înalță luminos în zbuciumul istoriei, formând o adevărată *massa candida* străjuitoare a razelor iubirii față de aproapele și alinătoare a suferințelor omenești⁷⁷.”

Aceeași concretizare a *ideii creștine* în istorie este evidențiată în special de „solidaritatea fără egal a creștinilor; comunitatea își lua asupra ei sarcina întreținerii văduvelor, orfanilor, bătrânilor și îi răscumpăra pe cei căzuți în mâinile piraților. În timpul epidemiilor și asediilor orașelor, creștinii erau singurii care se îngrijeau de cei răniți și îi îngropau pe cei morți. Pentru toți dezrădăcinații Imperiului, pentru mulțimile suferinde de singurătate, pentru victimele alienării culturale și sociale, Biserica era singura speranță de a dobândi o identitate, de a găsi sau de a regăsi o semnificație existenței. Deoarece nu existau bariere – sociale, rasiale, intelectuale – oricine putea să devină membru al acestei societăți optimiste, în care un cetățean influent, demnitar al Imperiului, se prosterna înaintea unui episcop, fostul său sclav. E foarte probabil că nicio altă societate istorică nu a cunoscut un echivalent al

⁷⁶ Pr. Liviu STAN, „Instituțiile de asistență socială în Biserica veche”, în: *Ortodoxia*, IX (1957), 1, p. 97.

⁷⁷ L. STAN, „Instituțiile...”, p. 279.

acestei egalități, al carității și iubirii fraterne pe care le-au trăit comunitățile creștine din primele patru secole”⁷⁸.

În concluzie, aplicând dreapta socoteală cu privire la buna chivernisire a bunurilor materiale, vom spune că acestea nu sunt rele în sine, fiindcă reprezintă darul lui Dumnezeu. Problema se pune în direcția acumulării și folosirii lor. Folosind bunurile materiale spre împlinirea trebuințelor firești, omul nu va fi înrobitor de ele, ci va fi stăpânul lor. Acordând însă prioritate bunurilor spirituale, dăm valoare veșnică și bunurilor materiale, punându-le la dispoziția celor dintâi.

Cumpătarea (*sophrosyne*) ca virtute a fecioriei: înțelesul și cultivarea ei în viața Bisericii primare

Castitatea sau fecioria este forma cea mai desăvârșită a lui *sophrosyne*, echivalentă cu *hagneia*, adică cu sfințenia, ca și „consacrare integrală lui Dumnezeu, atât cu sufletul cât și cu trupul” (1 Co 7, 34). Este asceza cea mai înaltă care implică și celelalte forme ale ei. Este totala dăruire lui Dumnezeu și slujirii Lui. Este forma desăvârșită a imitării și urmării lui Hristos.

Sophrosyne ca parthenia (feciorie)

Identificarea lui *sophrosyne* cu *parthenia* (fecioria) se datorește faptului că ambele definesc starea de sfințenie ce conduce la asemănarea cu Dumnezeu. Și anume, mintea, reprezentând partea spirituală a sufletului, este prin natura sa *apathe*, adică lipsită de afecte (numite și patimi ca boli ale sufletului), și definește divinul din natura omului. În felul acesta, cu cât este cultivată mai mult virtutea *sophrosyne*, ca sănătate și castitate (sfințenie) a minții, cu atât mai mult se poate ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. Și pentru că Dumnezeu ca Spirit pur definește *sfințenia absolută*, iar *sophrosyne*, conducând spre asemănarea cu Dumnezeu, determină sfințenia naturii umane, motiv pentru care i se mai spune și *hagneia = sfințenie*. În același timp, fecioria (*parthenia*) ca sfințenie integrală (cu trupul și cu sufletul) a fost cel mai bine înțeleasă prin definirea ei deopotrivă ca *sophrosyne* și *hagneia*, spre a defini votul monahal al castității, ca „vot al fecioriei”, „vot al lui *sophrosyne*” și „vot al sfințeniei”.

Prezența lui sophrosyne-feciorie în viața Bisericii primare

Punctul de plecare se înscrie în misiunea apostolică a Sfântului Pavel de a transmite lumii harul Sfântului Duh spre mântuirea și desăvârșirea vieții

⁷⁸ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. de Cezar Baltag, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 398-399.

credincioșilor. În acest sens, Apostolul recomandă cultivarea cât mai intensă a valorilor duhovnicești, „îngrijindu-te cum să plăci mai bine Domnului decât lumii” (1 Co 7, 31-34). Iar pentru realizarea acestui deziderat Apostolul recomandă fecioria, ca posibilitate de dăruire totală, integrală, cu trupul și cu sufletul, comuniunii lui Dumnezeu (1 Co 7, 34). Opțiunea pentru feciorie este însă un îndemn și o vocație specială, un dar de la Dumnezeu ce se cuvine a fi cultivat în viața de har a Bisericii (1 Co 7, 7); de aceea el nu se opune căsătoriei, care este un lăsamânt dumnezeiesc menit să realizeze viața de familie, împlinind astfel însuși scopul creației (1 Co 7, 25-26; 35-36). În fond, „fiecare are darul său de la Dumnezeu, unul așa, iar altul într-altfel” (1 Co 7, 7), încât „în starea în care am fost chemați fiecare, în aceea să rămână” (1 Co 7, 24). Prin urmare, „cel ce-și mărită fecioara face bine, iar cel ce nu o mărită, face și mai bine” (1 Co 7, 38).

Pentru aceasta interesul față de feciorie a fost plin de entuziasm, Biserica însăși prețuind-o, a încurajat-o și a cultivat-o cu multă grijă, delicatețe și considerație.

E vrednică de reținut în acest sens definiția pe care *Fericitul Augustin* (†430) o dă castității, arătând că „virtutea castității și cumpătării este cea dragoste care păstrează pe om întreg și neatins (nevătămat, neprihănit) pentru Dumnezeu”⁷⁹. Ea este *amor integrum se proebens ei quod amatur* (dragostea oferindu-se ea însăși în totalitatea ei, celui care este iubit, adică lui Dumnezeu). Fecioria este în acest caz *summus amor erga Deum*⁸⁰. Mai înainte de Augustin, *Sfântul Ciprian* (†258), elogiind-o, spune că „fecioara este vlăstarul Bisericii, podoabă a frumuseții spirituale, fire binevoitoare, lucrare a laudei și cinstirii neatinsă și nestrictă. Este chipul lui Dumnezeu și cuprinde sfințenia Domnului, fiind partea cea mai strălucitoare a turmei lui Hristos”⁸¹.

Sfântul Ambrozie arată că temperanța este potrivită firii omului raportată la natură, care de la început ne-a dat izvoare ca să bem și fructe ca să mâncăm, dar funcția superioară a temperanței se manifestă prin *parca concupiscentiae* (abținerea de la poftă). Iar această abținere sau dominare asupra poftelor, asupra plăcerii ce duce la păcat, este concretizată la cel mai înalt nivel prin *gratia virginitalis* (harul fecioriei). Sfântul Ambrozie arată că prin castitate ajungem la asemănarea lui Dumnezeu, prin eliberarea de poftă și patimi, și urcând spre asemănarea Lui prin virtuți, ajungem la stăpânirea de sine, și în cele din urmă la libertatea morală. „Cel care își supune trupul și își cârmuiește sufletul a nu se lăsa copleșit de patimi este propriul său stăpân:

⁷⁹ *De Moribus Eccl.* I, I, 15, în: *PL* 32, 1322.

⁸⁰ *De Moribus Eccl.*, în: *PL* 32, 1322.

⁸¹ *Liber de habitu virginum*, cap. II, în: *PL* 4, 455 AB.

poate fi numit rege pentru că e în stare să-și stăpânească propria ființă; este liber și independent și nu se lasă pradă unei robii vinovate”⁸².

Metodiu de Olimp († 311) face din feciorie „temeiul și floarea creștinismului, starea de asemănare cu Hristos, viața creștină desăvârșită; mijlocul de a realiza în sine pe Hristos, implicând toate celelalte virtuți, ea rămânând principiul fundamental al vieții creștine”. Opera sa se intitulează *Banchetul* sau „Despre castitate (feciorie)”, vrând să imite „Banchetul lui Platon” (care face din eros-iubire principiul filosofiei).

Metodiu ne prezintă elogiul fecioriei adus de zece fecioare. Arbitrând Virtutea însăși, acordă premiul lui Tecla (castitatea).

Din cuvintele autorului vom vedea însă că și cea mai mare virtute, castitatea, trebuie să se cultive cu *dreaptă socoteală*. El spune: „[...] Într-adevăr, a pune castitatea înaintea celorlalte moduri de viață, precum și a susține că trebuie îmbrățișată înaintea celorlalte, înseamnă a formula un principiu corect. Atunci când cineva își ține trupul departe de plăcerile însoțirii, dar nu-și stăpânește celelalte (porniri) [n. ns.], nu cinstește castitatea, ba, din contră o dezonorează. Nici atunci când cineva își stăpânește trupul, dar se mândrește cu aceasta, și la celelalte porunci nu ia aminte. Pentru că este o insultă să păstrăm virgine organele de protecție, dar să nu avem fecioare limba, vederea, auzul și mâinile; sau să le avem pe toate acestea fecioare, dar inima să se destrăbăleze cu mândria și mânia. Acela care vrea să nu știrbească valoarea castității să-și aibă toate simțurile sale curate și inexpugnabile - așa cum închid corăbierii corăbiile din toate părțile - pentru ca păcatul să nu găsească loc pe unde să se strecoare înăuntru. Pe cei cu viață superioară îi pândesc greșeli tot mai mari, pentru că cel rău dușmănește mai mult pe cel cu adevărat bun. Prin urmare, mulți au crezut că prin castitate se înțelege doar stăpânirea poftelor carnale și au neglijat celelalte porunci; aceștia au greșit”⁸³. Aceste greșeli au apărut chiar în epoca postapostolică, când mulți au început să se mândrească cu această virtute, fără a-și da seama că „altul este cel ce i-a dat înfrânarea”⁸⁴.

Înțelesul fecioriei ca virtute creștină

Modul de interpretare a fecioriei în viața de har a Bisericii are mai multe aspecte, după cum urmează:

⁸² Ps 118, 14, în: PL 15, 1403 A.

⁸³ METODIU DE OLIMP, *Scrieri*, Studiu introductiv, trad., note și indici de Pr. Constantin Cornițescu, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 10, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1984, pp. 113-114.

⁸⁴ SF. CLEMENT ROMANUL, *Epistola I către Corinteni*, XXXVIII, 2; trad. pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979, p. 66.

1. Fecioria este imaginea Sfintei Treimi unde relațiile sunt pur spirituale, iar trupul feciorelnic devine templu al Duhului Sfânt, sanctuar al Treimii, spune Origen⁸⁵.

2. Fecioria eliberează omul de cele sensibile, oferindu-i accesul la lumea inteligibilă. Ea este „ieșire din trup” făcând trimitere la viața îngerească pe care însă, ca osteneală în virtute, o depășește, fiindcă îngerii au primit acest dar fără niciun efort.

3. În feciorie se vede cel mai bine restaurarea chipului lui Dumnezeu în om ca reîntoarcere la adevărata natură, așa cum a ieșit din mâna Creatorului, înainte de căderea în păcat.

4. Fecioria reprezintă o imitare a sfințeniei lui Hristos, a Sfintei Fecioare și Mamă a lui Hristos și a Sf. Ioan Botezătorul, ca fecunditate spirituală.

Imitarea Sfintei Fecioare ca Mamă a lui Hristos este interpretată în sensul în care Mântuitorul consideră că oricine ascultă și împlinește cuvântul Său și voia lui Dumnezeu poate fi socotit mama și frații Lui (*Lc* 8, 21). În acest sens, Origen spune alegoric că orice suflet feciorelnic și nesticăcios care a zămislit de la Duhul Sfânt pentru a naște Voia Tatălui, e maică a lui Iisus⁸⁶.

Ca imitare a vieții Sf. Ioan Botezătorul, fecioria face din cea/cel ce i se dedică, „prietenul Mirelui” (*In* 3, 29) ca unul care pregătește calea venirii lui Mesia printr-o viață ascetică.

5. Fecioria *imită unirea lui Hristos cu Biserica*, socotită „fecioara lui Israel” (*2 Co* 11, 2). De fapt, începând cu Tertulian, fecioarei i-a fost atribuită calitatea de mireasă a lui Hristos (*sponsa Christi*), ca și cununie spirituală cu Hristos, actualizând imaginea fecioarelor din Evanghelie care, treze și cu candela aprinsă, așteaptă mirele (*Mt* 25, 1-13).

6. Făcând trimitere la „cei 144.000 care fuseseră răscumpărați de pe pământ, care nu s-au întinat cu femei, căci sunt feciorelnici” (*Ap* 14, 3-4), fecioria a fost echivalată cu martiriul. E vorba de „martiriul alb” al neprihănirii care continuă pe cel roșu al sângelui din timpul persecuțiilor.

7. Ca renunțare la sexualitate, fecioria împlinește Împărăția lui Dumnezeu în lume (*Mt* 18, 12), având o dimensiune eshatologică, când, spre deosebire de „fiii veacului acestuia care se însoară și se mărită, cei ce se învrednicesc a dobândi acel veac și învierea din morți, nici nu se însoară, nici nu se mărită, căci nici să moară nu pot, căci sunt asemenea cu îngerii, și fii ai lui Dumnezeu sunt, fiind fii ai învierii” (*Lc* 20, 34-36).

⁸⁵ Pentru amănunte la acest capitol, vezi T. ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea... Manual...*, pp. 258-259; T. ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea...*, vol. III - *Monahismul*, trad. diac. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2000, pp. 56-64.

⁸⁶ T. ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea... Manual...*, pp. 258.

Castitatea conjugală

La cererea credincioșilor din Corint, Sf. Ap. Pavel se referă la castitatea conjugală pentru a lămuri o problemă de comportament creștin într-o lume în care desfrâul era ridicat și promovat la rang de cult. În acest sens, adresându-se corintenilor, Apostolul recomandă dintru început înfrânarea ca un mijloc de evitate a desfrâului: „Din cauza desfrânării, să-și aibă fiecare femeia sa, și fiecare femeie să-și aibă bărbatul său” (1 Co 7, 2). În același timp, soților le rămâne datoria de a cultiva iubirea, care să consolideze unitatea conjugală. În acel sens, „bărbatul să arate femeii iubirea datorată, asemenea și femeia bărbatului. Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia” (1 Co 7, 3-4).

Fiind vorba de cei din Corint, „ca «oameni firești», începători în ale credinței, Apostolul recomandă înfrânarea moderată, lăsând soților să decidă liber cultivarea castității conjugale când se «indeletnesc» cu postul și rugăciunea” (1 Co 7, 5).

Dar pe de altă parte, pentru desăvârșirea vieții duhovnicești, Apostolul se adresează „celor necăsătoriți și văduvelor”, recomandându-le să rămână în afara căsătoriei (1 Co 7, 8; 7, 1). Însă dacă nu se pot înfrâna, să se căsătorească, pentru că e mai bine să se căsătorească, decât să ardă” (1 Co 7, 9). În fond, fiecare să procedeze conform darului primit din partea lui Dumnezeu (1 Co 7, 7). Primează însă fecioria, pentru că „cel însurat se îngrijește de ale lumii, cum să placă femeii”, iar „femeia nemăritată se îngrijește de al Domnului, ca să fie *sfântă și cu trupul și cu sufletul*; pe când cea măritată se îngrijește de ale lumii, cum să placă bărbatului” (1 Co 7, 33-34). În concluzie: „cel ce își mărită fecioara face bine, iar cel ce nu o mărită, face și mai bine” (1 Co 7, 38).

Urmând acest „mai bine” s-a cultivat de-a lungul vremii castitatea fecioriei, după cum vom vedea mai departe, dar și castitatea conjugală.

Castitatea conjugală ca mijloc de cultivare a înfrânării a fost un obiectiv principal în misiunea spirituală a Bisericii de-a lungul vremii. Astfel, în perioada postapostolică se stabilise regula ca soțul să nu se atingă de soția sa nici în timpul sarcinii, nici al alăptării. Atenagora Atenianul scria în secolul II, că „de dragul nădejzii în viața veșnică noi suntem în stare să disprețuim nu numai bunurile vieții pământești, ci chiar și unele plăceri îngăduite ale sufletului, întrucât și cu femeia cu care ne-am însoțit în căsătorie, potrivit rânduielilor căsătoriei, noi nu ne îngăduim alte raporturi decât cele legate de gânda de a naște copii. Așa cum agricultorul așteaptă cu răbdare recoltarea seminței aruncată în pământ, fără să se grăbească să mai semene din nou, așa este și viața de familie cu soțiile noastre. Poți găsi la noi mulți bărbați și femei, care, de dragul nădejzii că pentru o astfel de jertfă mai mare vor ajun-

ge să fie cu Dumnezeu, au îmbătrânit fără să se căsătorească. Dacă starea de feciorie și de necăsătorie ne apropie de Dumnezeu, în timp ce chiar și un singur gând sau măcar pofta după o plăcere oarecare ne depărtează de El, atunci e ușor de înțeles de ce nu săvârșim astfel de fapte, la care nici măcar să ne gândim nu vrem, căci, în definitiv viața noastră creștină se întemeiază nu atât pe grija de a cuvânta frumos, cât mai ales pe puterea de convingere a faptelor bune. Aceasta însemnează ori că rămânem singuri, așa cum ne-am născut, ori că ne mărginim numai la o singură căsătorie, că pe cea de-a două o socotim adevărat adulter, după cum zice Scriptura: *Oricine va lăsa pe femeia sa și se va însura cu alta, săvârșește adulter (Mt 19, 9; Mc 10, 11)*⁸⁷.

Luând atitudine față de sectele encratite ivite în perioada apostolică, înfierați de Sf. Ap. Pavel ca duhuri înșelătoare și învățături demonice, minciñoși fățarnici care opresc de la căsătorie” (*1 Tim 4, 1-3*) și implicit nașterea de copii, *Clement Alexandrinul* arată în *Stromate* că „nu căsătoria este păcat, ci desfrânarea. Cine defaimă căsătoria, defaimă și nașterea de copii și pe Creatorul nașterii” (*Strom. III, 90. 4*). De fapt cei ce consideră căsătoria necurăție, se opun rânduielii lui Dumnezeu. „Cum să nu fie necurați cei ce spun că este necurăță căsătoria, când ei s-au născut tot din căsătorie” (*Strom. III, 46. 5*). Apoi, „dacă cineva îndrăznește să numească desfrâu căsătoria, ajunge să hulească și legea și pe Domnul” (*Strom. III, 89. 1*). De aceea, „nu căsătoria este păcat, ci desfrânarea” (*Strom. III, 90. 4*); „Desfrâul și căsătoria sunt despărțite pentru că diavolul este departe de Dumnezeu” (*Strom. III, 84. 4*); Dacă este socotită a fi păcat căsătoria cea după lege, nu știu cum va spune cineva că Îl cunoaște pe Dumnezeu, când susține că porunca lui Dumnezeu este păcat? Odată ce legea este sfântă, este sfântă și căsătoria (*Strom. III, 84. 2*).

În acest sens, s-a evidențiat faptul că potrivit îndrumărilor Sfinților Părinți, omul trebuie să se folosească de căsătorie cu cumpătare și măsură, cu grijă și înfrânare, încât să nu dea prea multă libertate trupului, încât să devină cu totul numai trup și sânge, ci să dea întâietatea cuvenită rațiunii și duhului în viața sa⁸⁸.

Cu privire la castitatea conjugală s-a remarcat că aceasta „presupune ca unirea trupească să nu fie nici ceva absolut, nici unicul lucru important în sine pentru cei doi soți, ci să fie parte a unirii lor mai profunde, sufletești de care depinde întru totul, dar și mai mult, să fie slujitoare supusă unirii lor duhovnicești. Legătura trupească, în care nu se cuvine să se urmărească desfăta-

⁸⁷ ATENAGORA ATENIANUL, *Solie în favoarea creștinilor*, XXXIII, trad., introd., note și indici de Pr. T. Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 2, Ed. Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1980, pp. 380-381.

⁸⁸ J-C. LARCHET, *Terapeutica...*, p. 483.

rea, trebuie să-și găsească locul ei firesc în cadrul mai larg al iubirii pe care soții o au unul pentru altul, înfăptuind pe plan trupesc o unire asemănătoare celei care se împlinește între sufletele lor și care duce la unirea lor deplină, prin care, potrivit cuvântului Scripturii, ei devin „un trup și un duh”⁸⁹.

Pe de altă parte, părinții filocalici, promovând desăvârșirea vieții duhovnicești prin feciorie, au arătat că „atâta vreme cât simțim că suntem zguduiți de pornirile trupului, vom ști că n-am ajuns încă pe culmile castității”⁹⁰, spune Sfântul Casian. De aici s-a creat mentalitatea specifică a castității conjugale nu departe de viața feciorelnică a monahilor la care se referea Sf. Ioan Gură de Aur, când recomandă ca „toți oamenii să ducă viața monahilor chiar dacă sunt căsătoriți”⁹¹.

Faptul că această nouă mentalitate s-a statornicit ca o regulă de promovare a castității conjugale, o dovedesc scrierile Sfinților Părinți, mai ales celor aparținători Apusului Creștin. Bunăoară, Sfântul Ambrozie, ca un adevărat *magister virginitalis*, echivala plăcerea voluptuoasă din cadrul căsătoriei cu adulterul. Tema adulterului în cadrul căsătoriei a devenit în acele timpuri la ordinea zilei, încât Fericitul *Augustin* susținea că dorința de a simți plăcerea în actul sexual era o confirmare a păcatului original, la care a fost osândită umanitatea, și o dovadă a incapacității fatale a voinței de a controla trupul. Unicul scop recunoscut al raportului sexual era procrearea, scop ce dispare odată cu atingerea numărului de copii dorit. Dacă se vorbea totuși de „relațiile sexuale de urgență” acestea puteau fi doar tolerate atunci când unul din soți era în situația de a comite adulter⁹².

Pentru a înțelege mai bine interesul creștinismului primar pentru feciorie în defavoarea plăcerii instinctive, e suficient să ne gândim că celibatul clerului a constituit una din problemele „intrate pe ordinea de zi” a primului Sinod Ecumenic. Aceasta înseamnă că era o preocupare presantă, abordată tensionat în lumea creștină de atunci. Mai mult însă, a rămas obligatorie în Biserica Apuseană, deși sinodul menționat a luat altă hotărâre, care totuși nu s-a putut impune peste tot în Biserică.

Atât de mult țineau primii creștini la castitate, încât au făcut din ea un adevărat eroism moral. Astfel, când se puneau problema să fie violate, unele femei creștine preferau sinuciderea în locul necinstirii și rușinii. Sfântul Ambrozie, de pildă, aduce elogii sfintei Pelaghia, care de bună voie s-a înecat

⁸⁹ J.C. LARCHET, *Terapeutica...*, p. 483.

⁹⁰ SF. IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovnicești*, XII, X, trad. de Vasile Cojocaru și David Popescu; prefață, studiu introductiv și note de Nicolae Chițescu în coll. Părinți și Scriitori Bisericești 57, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1990, p. 523.

⁹¹ *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, 15, în: PG 47, 373 A.

⁹² Adrian THATCHER, *Descătușarea sexului*, trad. de Mariana Grancea, Ed. Polimark, București, 1995, p. 170.

pentru a nu fi violată. Deși nu toți dascălii Bisericii au acceptat sinuciderea în astfel de situații, multe din femeile creștine, în urma unui astfel de „eroism moral”, au intrat în ceata martirelor, înscriindu-și numele în calendarul sfințeniei creștine⁹³.

În același timp, de-a lungul istoriei creștinismului au existat restricții în ceea ce privește momentul, locul și modalitatea în care trebuie să aibă loc relațiile sexuale în cuplurile căsătorite. Părinții deșertului sfătuiau persoanele căsătorite să evite contactul sexual sâmbăta, duminica, miercurea și vinerea, în toate cele patruzeci de zile ale postului mare al Paștelui și înaintea tuturor sărbătorilor la care s-ar putea împărtăși. Referitor la perioada ulterioară a creștinismului european, se menționează abținerea, joia, în amintirea arestării lui Hristos, vinerea, în amintirea morții Lui, sâmbăta, pentru a o cinsti pe Fecioara Maria, duminica, pentru a cinsti învierea Domnului și luna pentru a-i comemora pe cei morți. Cei căsătoriți trebuiau să se abțină patruzeci de zile înainte de Paști, Rusalii și Crăciun, în fiecare duminică noaptea, miercurea și vinerea și din momentul în care femeia știe că este gravidă, până după nașterea copilului. Este interzis contactul sexual în timpul perioadei, și șapte zile după aceea⁹⁴.

Nu e ușor de spus în ce măsură această formă de ascetism conjugal s-a putut impune și generaliza în viața de familie de-a lungul vremii, în condițiile firi ce poartă în sine rănila păcatului, care constituie o continuă ispitire, la care se adaugă confruntarea cu diversele și multiplele ideologii și presiuni politice, sociale și politice, curente teologice și spirituale, practici religioase, false profeții, variate și tumultuoase secte și erezii, inclusiv creștine, care și acestea, mai mult au „smintit” credința și conștiințele oamenilor, decât au edificat spiritul autentic al Evangheliei lui Hristos. Fapt este că în contemporaneitate se poate face uz de acest ascetism conjugal cu mai mult sau mai puțin succes în scaunul spovedaniei. În schimb, în lumea creștină, sub presiunea secularizării și desacralizării tot mai accentuate, apar așa-zisele „îndreptări și metode de educație sexuală creștină modernă”, cu pretenția de a oferi soluții „întemeiate pe Biblie” în problema „sexualității familiale”; în fond dominată de fascinația erotică a sexului până la obsesie, făcând din relațiile conjugale familiale un adevărat desfrâu legalizat⁹⁵. Dar și mai mult, luându-se atitudine combativă a ascetismului conjugal în favoarea „descătușării sexului”, se face o adevărată pledoarie în favoarea homosexualității, invocându-se

⁹³ Hristu ANDRUTSOS, *Sistem de morală*, trad. de Ioan Lancrânjan și Ermis Mudopoulos, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1947, p. 189.

⁹⁴ A. THATCHER, *Descătușarea...*, p. 170.

⁹⁵ Ed. WHEAT și Gaye Wheat, *Tehnica raporturilor sexuale și împlinirea sexuală în căsnicia creștină, cu ilustrații*, trad. de Virgil Titarenco, Societatea Misionară Română, Oradea, 1993, 245 p.

abuziv argumente provenite chiar din izvoarele revelației divine, deși oricine știe că acestea consideră sodomia păcat strigător la cer⁹⁶.

Implicarea lui sophrosyne ca și castitate în viața eclesială a primelor secole creștine

Urmând îndrumărilor apostolice, mulți creștini au hotărât încă din acea vreme să valorifice vocația fecioriei pentru a trăi în sfințenie, atât sufletească cât și trupească. Astfel au luat ființă în comunitățile creștine, întemeiate de apostoli, grupări ale văduvelor, fecioarelor, presbiterelor și diaconișelor. Le vom vedea pe rând:

Văduvele. Lăsat la cârma Bisericii din Efes, Timotei este sfătuit de Sf. Ap. Pavel să „cinstească pe văduvele care sunt cu adevărat văduve. Iar dacă vreo văduvă are copii și nepoți, să-i învețe pe aceștia să-și respecte casa lor și să dea răsplătă părinților. Cea cu adevărat văduvă și rămasă singură și-a pus nădejdea în Dumnezeu și stăruie în cereri și rugăciuni noaptea și ziua. Dar cea care trăiește în desfrânare a murit de vie. Poruncește-le și aceasta, pentru ca ele să fie la adăpost de orice învinuire. Pentru ca o văduvă să fie înscrisă ca atare, ea trebuie să aibă cel puțin 60 de ani, să fi fost femeia unui singur bărbat, să aibă mărturie pentru faptele ei bune. Văduvele tinere să se mărite, să aibă copii, să-și vadă de casă și să nu-i dea potrivnicului niciun prilej de ocară... Dacă un credincios sau o credincioasă are (în îngrijire) văduve, să le stea în ajutor, pentru ca Biserica să nu fie împovărată, ci să le ajute pe cele cu adevărat văduve” (1 Tim 5, 3-16).

Din cele de mai sus vedem că văduvele, luând votul castității, puteau face parte din gruparea respectivă după împlinirea vârstei de 60 de ani, având mărturie și chezașia unei comportări demne. Mai târziu, în această grupare puteau fi înscrise văduve la 50 de ani, apoi chiar la 40 de ani⁹⁷. Când Biserica va întemeia așezămintele de asistență socială numite *hirokomii* pentru ajutorarea văduvelor neputincioase și sărace, la conducerea acestora se aflau văduvele care făceau parte din gruparea respectivă a Bisericii.

După ce Biserica a intrat în legalitate, văduvele au fost protejate de legile statului, care prevăd pedeapsa cu deportarea sau chiar cu moartea pentru cei ce ar răpi vreo văduvă. O altă lege din timpul lui Iustinian (sec. VI) prevedea că dacă răpitorii și complicii lor vor fi prinși de rudele văduvelor răpitate, puteau fi omorâți.

⁹⁶ A se vedea, spre exemplu, A. THATCHER, *Liberating sex - o teologie a sexualității; o perspectivă creștină despre sexualitate*, London, 1993.

⁹⁷ Pr. Liviu STAN, „Societățile religioase în Biserica veche”, în: *Studii Teologice*, VIII (1956), 1-2, p. 110.

Printr-o lege dată de împărații Valentinian și Marcian, văduvelor li se asigura dreptul de a testa în mod valid bunuri, fie Bisericii, fie vreunui cleric, sau săracilor⁹⁸. Prețuirea de care se bucurau văduvele este confirmată și de faptul că ele erau asimilate fecioarelor; realitate confirmată de Sf. Ignatie Teoforul († 107), care în drumul său spre Roma, în vederea martiriului, încheie epistola către smirneni prin cuvintele: „Îmbrățișez casele fraților mei, împreună cu soțiile și copiii și pe fecioarele cele numite văduve [...]”⁹⁹.

Odată cu apariția monahismului, multe văduve au îmbrăcat haina călugăriei, deși despre gruparea lor se știe că a rămas independentă în Bizanț, până în sec. al V-lea.

Fecioarele. La început, fecioarele au trăit în sânul familiilor. Apoi au fost organizate într-o grupare aparte, având ca și conducător pe clericul locului sau pe episcop. Cu timpul, intrarea în gruparea lor se făcea cu mare solemnitate, după ce depuneau votul castității. În *Constituțiile Apostolice* se precizează că „fecioara trebuie să fie sfântă, să facă fapte vrednice de făgăduința dată, pentru ca făgăduința ei să se dovedească adevărată și făcută pentru îndeletnicirea cu pietate, iar nu pentru ponegrirea căsătoriei” (*Cartea IV*, 14).

În se. al IV-lea se introduce ceremonia afierosirii fecioarelor, odată cu depunerea votului castității. Prin canonul 44 al Sinodului din Cartagina (419) se arată că fecioara își putea duce viața în casa părintească, sau încredințată unei văduve, dar mai recomandată era viețuirea fecioarelor în grup, îndeplinind diferite îndatoriri în cadrul comunității. Prin canonul 18, Sf. Vasile cel Mare stabilește afierosirea fecioarelor la 16, 17 ani. Ele vor putea deveni monahii numai la 25 de ani, iar diaconice la 40 de ani (can. 15 Sinodul al IV-lea Ecumenic și can. 40 Trulan). Călcarea votului prin căsătorie se pedepsea cu excomunicarea.

Legile imperiale protejau fecioarele consacrate, pedepsind cu moarte pe cei ce le răpeau și pe complicii lor, chiar dacă intenționau să se căsătorească cu ele¹⁰⁰.

Presbiterele. Gruparea presbiterelor (bătrânelor) are origine apostolică, cum sunt pomenite de Sf. Ap. Pavel în îndemnurile date episcopului Tit statornicit la Creta: „Bătrânele să fie, de asemenea, cu înfățișare de sfântă cuviință, nu clevetitoare, nu robite vinului mult; să învețe ce e bine, ca să îndrume pe cele tinere să-și iubească bărbații și copiii; să fie cumiți, curate,

⁹⁸ L. STAN, „Societățile religioase în Biserica veche”, p. 111.

⁹⁹ SF. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Smirneni*, XIII, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979, p. 186.

¹⁰⁰ L. STAN, „Societățile religioase în Biserica veche”, pp. 112-113.

gospodine, bune, plăcute soților lor, așa încât cuvântul lui Dumnezeu să nu fie defăimat” (*Tit 2, 3-5*).

Dat fiind faptul că deveniseră „prea mândre și iubitoare de agoniseală”, Sinodul de la Laodicea din 343 interzice prin canonul 11 „a se așeza în Biserica cele ce se numesc presbiterie, adică întâi stătătoare”. Misiunea lor a fost luată de către văduve și diaconițe.

Diaconițele. Asemenea văduvelor, fecioarelor și prezbiterelor, diaconițele existau încă din perioada apostolică (*Rm 16, 1*). După cum arată numele, ele erau femei evlavioase, care de bunăvoie se ofereau să-și depună întreaga lor pricepere și activitate în slujirea comunității ecleziale. Ele puteau trăi fie la casele lor, fie în grup sub supravegherea clerului. Prin canonul 15 al sinodului IV ecumenic se stabilește că numai de la vârsta de 40 de ani puteau fi consacrate ca diaconițe. Ele proveneau din categoria fecioarelor și văduvelor afierosite.

Față de văduve și fecioare, diaconițele erau hirotesite de către episcop printr-o ceremonie de „ungere a capului, așa cum în vechime se ungeau profeții și împărații” (*Constituțiile Apostolice 3, 16*).

Din novela 6 a împăratului Justinian reiese că diaconițele trăiau organizate ca grupări religioase în cadrul parohiei sau în cadrul mănăstirilor.

Făcând parte din cler aveau atribuții precise, dintre care enumerăm pe cele mai importante: ajutau pe preoți când botezau femei, ungându-le cu untdelemn sfințit; supravegheau împreună cu diaconii buna rânduială din Biserica; însoțeau femeile care doreau să se adreseze clericilor; îndrumau și îngrijeau pe văduve și fecioare, care le erau subordonate; catehizau pe neofite; din mandatul clerului vizitau la domiciliu și ajutau femeile în lipsuri; duceau ajutoare celor săraci, bolnavi și din închisori; administrau instituțiile de asistență socială, când acestea adăposteau femei, copii și bătrâni.

Prin reînnoirea votului castității și ascultarea de cler, gruparea diaconițelor era paramonastică, independentă, dar prin structura și activitatea ei, ca și cea a *văduvelor și fecioarelor*, au alimentat spiritul ascetic propriu monahismului, aducând contribuția la extinderea lui¹⁰¹.

O atitudine scandaloasă: conviețuirea asceților de ambele sexe. Un ascet sever scrie pe la mijlocul secolului II două scrisori, în numele Sf. Clement Romanul, prin care combate scandalizat conviețuirea unor asceți cu fecioare consacrate lui Dumnezeu. Autorul arată în prima scrisoare că „au apărut zvonuri despre oameni nerușinați, care sub pretextul evlaviei, locuiesc

¹⁰¹ Arhid. Ioan N. FLOCA, *Drept canonic ortodox*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1990, pp. 503-504.

în aceeași casă cu fecioarele. Se plimbă cu ele pe drumuri pline de curse, în singurătați, adică în chip necuvincios. Alții mănâncă și beau cu ele în paturi de masă într-o ținută lascivă și cu totul rușinoasă, lucru care n-ar trebui să se petreacă între credincioși și mai ales între cei ce și-au ales starea feciorelnică. Alții se adună la conversații frivole, spre a râde și a vorbi rău pe alții. Trimit vorbe unii împotriva altora și sunt leneși. Alții vizitează casele fraților și surorilor fecioare, sub pretextul că le citesc Sfintele Scripturi, fac exorcisme sau îi instruiesc. Ei caută ceea ce nu trebuie căutat și prin cuvinte blânde trafichează numele lui Hristos. Toate aceste harisme să se desfășoare în adunarea bisericească, spre întărirea fraților” (I, 10, 1.11, 10)¹⁰².

La începutul scrisorii a II-a autorul îndeamnă pe adresanți să adopte felul de viață creștină a comunității sale: „Noi nu locuim cu fecioarele și n-avem nimic comun cu ele. Nici nu mâncăm, nici nu bem cu fecioarele și nu dormim acolo unde doarme una din ele. Femeile nici nu ne spală picioarele, nici nu ne ung și în niciun chip nu dormim acolo unde doarme o tânără necăsătorită sau una afierosită lui Dumnezeu. Nici nu înnoptăm acolo dacă aceasta e singură” (II, 1, 1-2). Autorul arată cum procedează comunitatea sa, ai cărei membri merg în misiune prin orașe, sate, mahalale, etc. și întâlnesc frați și surori în măsură să-i găzduiască: peste tot ei vor fi serviți nu de femei – fecioare, fete, femei măritate, creștine sau păgâne – ci, exclusiv de bărbați. Dacă în locul unde ajung sunt numai femei creștine, li se va ține un cuvânt de întărire potrivit cu ele, iar seara vor alege o bătrână care să-i găzduiască și unde să nu intre nicio femeie (II, 4). Când ajung într-un loc cu necreștini, ei se poartă ca fii ai lui Dumnezeu, adică înțelept, cast, cu pudoare, nu oficiază cultul creștin între păgâni beți, nu cântă psalmi și nu citesc Scriptura în fața acestor oameni: „Vă conjurăm, fraților, ca asemenea lucruri să nu se petreacă la voi, ci îndepărtați pe aceia care se comportă așa de rușinos [...]” (II, 6, 1.4). Din nefericire, practica aceasta e semnalată și de alți autori din sec. III și IV, precum: Irineu, Tertulian, Ciprian, Eusebiu, Ieronim, Sf. Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur. Canonul 3 al Sinodului I Ecumenic (Niceea, 325), pentru a înlătura astfel de situații scandaloase, vine cu precizarea: „Marele sinod a oprit cu desăvârșire, fie episcopului, fie presbiterului, fie diaconului, fie oricărui dintre cei care sunt în cler, să li se îngăduie a avea femeie împreună locuitoare (*feminae subintroducuae* = femeie introdusă pe furiș), afară doar de mamă, sau soră, sau mătușă, sau numai astfel de persoane prin care a scăpat de sub toată bănuiala”.

¹⁰² Pr. Ioan G. COMAN, *Patrologie*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1984, pp. 207-208.

Astfel, „autorul celor două Scrisori dă alarma împotriva unui cancer care a făcut mult rău creștinismului”¹⁰³.

Castrarea – practică lipsită de finalitate. Canoanele apostolice și cele ale sinoadelor primelor secole au luat atitudine și au sancționat exageratul zel și greșeala celor care, pentru a deveni caști, se castrau. Origen a devenit „victimă celebră” a acestei greșeli. Unii ca aceștia, renunțând la efortul de a obține virtutea, au anulat valoarea ascezei temeluită pe înfrânarea, care este nevoită, luptă (războire) cu ispitirile patimilor. Iată conținutul unor asemenea canoane: „cel care s-a castrat pe sine să nu se facă cleric, fiindcă ucigaș de sine este și vrăjmaș al zidirii (tocmirii) lui Dumnezeu” (canonul 22); „Dacă cineva cleric fiind, se castrează, să se caterisească, căci este ucigașul lui însuși” (canonul 23). Mai târziu, Sinodul I ecumenic (Niceea, 325) admite castrarea pentru motiv de boală, și nu o socotește vinovăție nici pe cea săvârșită în împrejurări de forță majoră, dar autocastrarea este condamnată ca potrivnică lui Dumnezeu și legilor naturale. Pentru eradicarea acestei greșeli, Constantin cel Mare a emis o lege prin care a interzis, sub pedeapsa cu moartea, castrarea oamenilor sănătoși (*Codex* 4, 42, 1).

Scurtă privire asupra prezenței monahismului în viața socială

Retrasă din zbuciumul apăsător al lumii și dăruită sfințeniei lui Dumnezeu, *sophrosyne* ca feciorie – castitate, alături de celelalte voturi monahale, se transmite lumii, în duhul vieții mănăstirești, spre a-i sluji asemenea lui Hristos, pentru mântuirea ei; încât mănăstirile s-au afirmat în istorie ca fiind deopotrivă

„sanctuar, școală, atelier, fortăreață, centru de locuit, magazine [...] Odată cu arta, mănăstirile au practicat tehnica și industria și nu numai pentru nevoile lor interne, ci și pentru folosința publică. Ele construiesc drumuri, poduri, apeducte [...]. Odată cu căderea imperiului roman, orașele își pierduseră importanța sau chiar fuseseră distruse, iar mănăstirile devin centre de activitate economică [...]. Mănăstirile au întreprins opera de colonizare și au pus în valoare prin cultură regiuni sălbatice [...]. Ele au jucat un rol cultural, artistic și economic hotărâtor, devenind azilul culturii într-o vreme în care societatea era departe de a avea preocupări superioare, iar autoritatea laică era lipsită de inițiative și mijloace culturale. Mănăstirile au păstrat dexteritățile și cunoștințele pe care Biserica le posedă din antichitate; ele deveniseră maestre în arhitectură, în literatură și înainte de toate

¹⁰³ I. COMAN, *Patrologie...*, pp. 210-211.

au adus în țările noi agricultura și activitatea economică de tot felul și în același timp creatoare ale unei înalte culturi”¹⁰⁴.

La acestea putem adăuga și faptul că în „momentul prăbușirii civilizației vechi, monahismul a fost în Apus rezerva de forțe intelectuale, organizat pentru a fi folositor sieși și societății. Călugării au fost timp de secole singurii literați, așa cum școlile Bisericii erau singurele școli”¹⁰⁵.

Pe de altă parte, prin oamenii Bisericii s-au făcut o mulțime de descoperiri în fizică, chimie, geografie, botanică, zoologie, anatomie, fiziologie. „Medicina se studia și practica în școlile episcopale și în mănăstiri, de unde au răsărit și științele naturale și pe lângă care se făcea și farmacie practică. Se cultivau în grădini botanice plante medicinale și se purta grijă de bolnavii din mănăstire și din jurul ei, populația grupându-se în jurul mănăstirilor”¹⁰⁶.

Toate acestea, și altele asemenea lor, dovedesc caracterul activ, dinamic și creator al sfințeniei creștine, confirmând în același timp că prezența creștinilor în lume este o binecuvântare și un dar de la Dumnezeu. După cum ne arată un document aparținător perioadei de formare și de afirmare a Bisericii în viața socială, „creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul în care locuiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte [...]. Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, dar arată o viețuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută [...]. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar prin felul lor de viață biruiesc legile. Iubesc pe toți dar de toți sunt prigoniți [...]. Sunt ocărăți, dar binecuvântează, sunt insultați, dar cinstesc [...]. Pe scurt: ce este sufletul în trup, aceea sunt creștinii în lume [...]. Sufletul este închis în trup, dar el ține trupul; și creștinii sunt închiși în lume, dar ei țin lumea [...]”¹⁰⁷.

Cumpătarea (*sophrosyne*) în etica filosofică antică și în spiritualitatea creștină – Sinteză comparativă

Referindu-ne la încreștinarea conceptului de *sophrosyne* am schițat câteva aspecte care o caracterizează ca și cultură și civilizație menite să ridice sufletul omenesc la valorile cele mai înalte ale înțelepciunii lui Dumnezeu; apoi, ca sfințenie a vieții cultivată prin evlavie; precum și ca dar și duh al lui

¹⁰⁴ T. POPESCU, *Biserica...*, pp. 36-38.

¹⁰⁵ T. POPESCU, *Biserica...*, p. 30.

¹⁰⁶ T. POPESCU, *Biserica...*, p. 34.

¹⁰⁷ *Epistola către Diognet*, V și VI, trad. de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979, pp. 339-341.

Dumnezeu spre a transmite lumii noutatea mesajului evanghelic al mântuirii și fraternității în Hristos.

Se cuvine, la sfârșit, să prezentăm sintetic elementele de convergență și deosebire privind modul în care *sophrosyne* a intrat în circuitul de valori ale gândirii filosofice antice grecești vizavi cu modul în care a fost gândită și cultivată ca sfințenie a vieții în Hristos.

Asemănări și deosebiri

Punctul de convergență și deosebire în abordarea cumpătării (*sophrosyne*) este dat de modul în care este abordată ca faptă morală. Astfel, raportându-se la legea lui Dumnezeu, care este „sfântă, dreaptă și bună” (*Rm* 7, 12), cumpătarea este virtute, pe când necumpătarea este păcat. În etica filosofică, lipsind noțiunea de păcat, cumpătarea este prin excelență virtute, fiindcă este conformă cu natura umană, pe când neînfrânările de tot felul trebuie îndepărtate, deoarece sunt dăunătoare bunei desfășurări a naturii. Necunoscând însă natura coruptă, ce poartă în sine rănila păcatului, apare confuzia între ceea ce se cuvine să fie înfăptuit, sau ceea ce trebuie evitat. Adulterul, bunăoară, cu tot cortegiul lui de fărădelegi, neconstituind opreliște, se desfășoară în voie liberă, fără niciun proces de conștiință, fiind sancționat doar în măsura în care tulbură relațiile sociale. Atât de mult s-a adâncit confuzia spirituală vizavi de Legea lui Dumnezeu, încât desfrâul a devenit act de cult. Și exemplele de acest fel pot continua.

Pe de altă parte, cumpătarea, raportându-se la legea lui Dumnezeu, fiind conformă cu voia Lui, este totdeauna identică cu sine, fiindcă în Dumnezeu „nu este schimbare, nici urmă de mutare” (*Iac* 1, 17). În etica filosofică abordarea cumpătării este relativă, în funcție de modul în care a fost concepută de către înțeleptul care a pus-o în circulație.

Alt punct de convergență și deosebire rezidă în orientarea prin *sophrosyne* spre asemănarea cu Dumnezeu, la care se ajunge prin *apatheia* (nepătimire), înțelegând eliberarea de patimi prin virtuți, și împlinirea acesteia prin contemplație, ca vedere a lui Dumnezeu. *Apatheia* (nepătimirea) este necesară, fiindcă, așa cum spunea Platon, „numai cel curat se poate atinge de Cel curat” (*Phaidon* 66d, 67bc).

Această aspirație spre vederea lui Dumnezeu este posibilă, și *apatheia* necesară, datorită faptului că, spuneau filosofii antici, sufletul omului este dotat cu minte (*nous*), iar aceasta este prin natura ei *apathe* (nepătimitoare), precum și Dumnezeu este nepătimitor.

În același timp, acest deziderat corespunde și poruncii lui Dumnezeu care ne cheamă la asemănarea sfințeniei Lui: „Fiți sfinți, precum și Eu Domnul Dumnezeu vostru sunt sfânt” (*Lv* 19, 2). În același sens, Mântuitorul

fericește pe cei cu inima curată, ca pe unii care vor vedea pe Dumnezeu (Mt 5, 8).

Dar la același scop ce urmărește asemănarea cu Dumnezeu, se ajunge diferit: prin lumina rațiunii, în filosofie; și prin harul necreat al Sfintei Treimi, în viziunea filocalică-isihastă, încât omul „eliberat de stricăciunea poftelor din lume, se face „părtaș dumnezeieștii firi” (2 Ptr 1, 4-5), unindu-se cu Dumnezeu (= *henosis*).

Cu privire la *apatheia*, deosebirea rezidă în faptul că în etica filosofică afectele erau considerate rele în sine, nefirești, boli ale sufletului, ce trebuie eradicate. În spiritualitatea creștină afectele sunt considerate firești, ca „mișcări iraționale ale sufletului determinate de ideea de bine sau de rău”. Când sunt determinate de ideea de rău, devin patimi. Dar când sunt determinate de ideea de bine, ele pot fi convertite în virtuți. De exemplu, *plăcerea* poate fi prefăcută în bucuria curată pentru conlucrarea de bunăvoie a minții cu darurile dumnezeiești; *întristarea* în pocăință care aduce îndreptarea, transformându-se în bucuria mântuirii, etc.

Prin urmare, deși aparțin naturii omului, afectele pot deveni împotriva naturii ca patimi înrobitoare sau pot fi convertite în virtuți.

De asemenea, deosebită este și *atitudinea față de trup*. Dacă platonismul și alte curente filosofice și religioase socoteau materia ca fiind rea în sine, iar trupul o „închisoare a sufletului”, în viziunea creștină, trupul este creația lui Dumnezeu, asemenea sufletului, iar creația lui Dumnezeu, care este Principiul binelui, nu poate fi decât bună în sine. Când, bunăoară, Sf. Ap. Pavel se referă la „legea păcatului” înscrisă în mădulare, pe măsură să creeze contradicția cu „legea minții” orientată spre împlinirea voci și poruncilor lui Dumnezeu (Rm 7, 17-23), nu este osândit *trupul în sine*, ci păcatul și patimile care îl înrobesc. De aceea, în procesul de înduhovnicire, asceza nu are scop în sine. Este un mijloc, o unealtă a virtuții, dar absolut necesară, fiindcă Duhul nu poate rodi sfințenia într-o inimă pervertită de patimi și într-un trup înrobite și destrămat de excese.

Prin urmare, nu lepădarea, nici distrugerea trupului, ci spiritualizarea sau sfințirea lui, spre a se face vrednic de înviere și de comuniunea veșnică cu Dumnezeu, așa cum ne-a arătat Mântuitorul prin învierea și înălțarea Sa cu trupul la cer.

Conducând spre *apatheia* și *katharsis*, ca eliberare de patimi prin virtuți, *sophrosyne* are un caracter izbăvitor, mântuitor. Numai că accesul la mântuire este restrâns la nivelul filosofilor, fiindcă numai ei pot ajunge la cunoașterea adevărului, pe când Evanghelia proclamă universalitatea mântuirii, fiindcă „harul mântuitor al lui Dumnezeu s-a arătat tuturor oamenilor...” (Tit 2, 11); „Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și să ajungă la cunoașterea adevărului” (1 Tim 2, 4).

Un alt punct de *convergență* dintre filosofie și sfințenia evanghelică poate fi și conceptul de *hesykie*, definind liniștea, seninătatea, echilibrul minții și ordinea interioară a sufletului, „asemănătoare cu sine, deosebită de iraționalitatea aflată într-o tumultuoasă schimbare” spune Platon (*Republica* 604e). Noțiunea rămâne și în spiritualitatea creștină, numai că aici *hesychia* este cultivată prin harul rugăciunii, a „neîncetatei rugăciuni” cultivat prin mișcarea isihastră, în măsură să-l ridice pe om la nivelul îndumnezeirii.

În același context al *convergenței* putem face trimitere și la conceptul dedicat „pregătirii pentru moarte” (*meléte thanátou*) care este însăși *scopul filosofiei*, ce conduce la izbăvirea sau mântuirea sufletului. Sensul ei creștin este însă dat de credința și mărturisirea învierii, oferită de Dumnezeu omului prin jertfa lui Hristos cel înviat, pârگا celor adormiți în nădejdea învierii și a mântuirii veșnice.

9. Mai departe, Dumnezeu filosofilor era impersonal în strălucirea Lui inaccesibilă, doar *eros*-ul din om reprezintă tensiunea zbuciumată a sufletului care aspiră spre comuniunea cu El, fără a primi însă răspuns. În schimb, Dumnezeu Evangheliei este *Persoană*, care prin natura ei prezintă disponibilitatea de comunicare și comuniune cu omul care este tot persoană ce poartă în sine chipul lui Dumnezeu. Hristos Îl descoperă pe Dumnezeu ca *agape*, înțelegând iubirea ce se coboară, ce se dăruiește necondiționat, cu dispoziția de jertfă pentru a salva pe om dintr-un pericol mortal, care este reprezentat de păcat și de patimi: „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea încât și pe Fiul Său L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (*In* 3, 16).

Elemente specifice conceptului de sophrosyne în înțelegere creștină

După cum am văzut, în etica filosofică antică, la cunoașterea binelui în sine, și respectiv a virtuții, se ajunge prin lumina rațiunii. Fără a minimaliza întru nimic valoarea și importanța rațiunii, care reprezintă chipul lui Dumnezeu în om, Mântuitorul Însuși se referă la lumina ochiului (respectiv a minții) care face ca întreaga ființă să fie curată (*Mt* 6, 22-23). Apoi, Sf. Ap. Pavel face trimitere la „legea minții”, care „slujește Legii lui Dumnezeu” (*Rm* 7, 25), iar în practica filocalică, paza minții și a gândului ținut sub ascultarea de Hristos (*2 Co* 10, 5), este determinantă deoarece asigură curăția inimii. Problema se pune în legătură cu natura omului ce poartă în sine rănila păcatului, situație în care rațiunea își poate pierde lumina și curăția ei autentică, devenind schimbătoare, oscilantă și nesigură, de unde multiplele și variatele sisteme în determinarea virtuții în etica antică. În același timp, rațiunea poate fi și vicleană atunci când este stimulată de calcule și interese egoiste. Pe lângă

aceasta, rațiunea poate fi sedusă și dominată de impulsurile pătimașe din simțuri care acționează ca o „lege înscrisă în mădulare, luptându-se împotriva legii minții” (*Rm* 7, 23). În această situație, Apostolul vorbește de „mintea cărnii” (*Col* 2, 18) ca de o boală a minții, ca necurăție sau falsificare a autenticității ei. De aceea, în cazul termenului *sophrosyne* încreștinat, mintea este luminată de credință, încălzită de iubire și întărită de harul divin, regenerator al naturii umane.

Dacă filosoful, precum și cel aflat sub Lege, poate cunoaște binele, însă cu greu îl poate săvârși din cauza păcatului care îi întunecă mintea și îi slăbește puterile sufletului (*Rm* 7, 14-19), în schimb, omul în Hristos poate constata împreună cu Sf. Ap. Pavel: „Pot totul în Hristos care mă întărește” (*Flp* 4, 13). Iar această putere a harului lui Hristos se desăvârșește prin „răstignirea patimilor și pofteilor din lume” (*Ga* 2, 20; 5, 24), spre împlinirea sfințeniei lui Hristos.

Ca sfințenie a vieții în Hristos, *sophrosyne* reactualizează misiunea Lui filantropică în lume, prin *opere de caritate* și instituții culturale și sociale neîntâlnite în lumea antică.

Deosebite sunt și *mijloacele* de înțelegere și cultivare a virtuții cumpătării (*sophrosyne*). După cum am văzut, virtutea cumpătării (*sophrosyne*), se realiza în etica filosofică antică numai prin lumina rațiunii, pe când în spiritualitatea creștină, lumina rațiunii, se întrepătrunde cu lumina „credinței lucrătoare prin dragoste” (*Ga* 5, 6), realizându-se prin harul Cuvântului lui Dumnezeu, prin harul rugăciunii, prin harul smereniei și al pocăinței, și mai ales prin sfințitorul har al Sfințelor Taine, purificator și regenerator al naturii umane, spre restabilirea minții originare, ce reprezintă chipul lui Dumnezeu în om, nealterat de păcat.

Lipsindu-le harul smereniei, al pocăinței și al rugăciunii, filosofii antici se mândreau cu înțelepciunea lor și cu dinamismul împlinirii ei, disprețuind pe cei ce nu erau asemenea lor; în schimb Părinții filocalici ridicau virtutea pe temelia smereniei, având conștiința că nu vrednicia lor le aduce desăvârșirea, că „puterea covârșitoare este de la Dumnezeu, iar nu de la noi” (*2 Co* 4, 7; 3, 5), încât orice laudă de sine este nemotivată (*1 Co* 4, 7). De aceea, „se laudau în slăbiciune” (*2 Co* 11, 30) știind prea-bine și simțind că puterea harului „în slăbiciune se desăvârșește” (*2 Co* 12, 9). Este vorba de conștiința slăbiciunii plină de încredere și de siguranță în puterea și în bunătatea lui Dumnezeu, de la care „orice dare bună și orice dar desăvârșit este, coborându-se de la Părintele luminilor” (*Iac* 1, 17). Și pentru toate darurile Sale se aduce preamărire lui Dumnezeu (*2 Co* 10, 17). De aici rezultă strădania de a face roditoare lucrarea Duhului printr-o viață cumpătată ca și condiție *sine qua non* a rugăciunii prin care se intră în comuniune cu Dumnezeu.

Specificul creștin al lui *sophrosyne* este dat de perspectiva ei veșnică, temeluită pe credința în înviere, pe faptul că încă din această viață credincioșii simt că nimic „nu-i poate despărți de dragostea lui Dumnezeu care este în Hristos” (Rm 8, 39). De aici rezultă modul cumpătat al vieții pământene privit în perspectiva veșniciei, fiind motivat de faptul că „nici desfrănații, nici sodomiții, nici furii, nici lacomii, nici bețivii, nici batjocoritorii, nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu (I Co 6, 9-10).

Având convingerea vremelniceii acestei lumi, în contextul „că cetatea noastră este în ceruri, de unde-L așteptăm ca Mântuitor pe Domnul Iisus Hristos” (Flp 3, 20); precum și a vremelniceii vieții omenești; că suntem „străini și călători pe acest pământ” (Evr 11, 13), Sf. Ap. Pavel arată că „de acum timpul (vremea) se scurtează [...], așa că cei ce au femei să fie ca și cum n-ar avea; cei ce plâng, ca și cum n-ar plânge; și cei ce se bucură, ca și cum nu s-ar bucura, și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin de ea” (I Co 7, 29-31). De aceea, „evlavia cu îndestulare de sine este mare câștig, căci noi n-am adus nimic pe lume, și nici nu putem să scoatem ceva; având însă hrană și îmbrăcăminte, vom fi îndestulați cu acestea. Iar cei ce vor să se îmbogățească, cad în ispită și în multe poftesocotite și vătămătoare, care cufundă pe oameni în ruină și în pierzare; pentru că iubirea de arginți este rădăcina tuturor relelor, pe care poftind-o unii, au rătăcit de la credință și s-au străpuns cu multe dureri” (I Tim 6, 6-10).

Iată câteva argumente care au convins de-a lungul vremii generații întregi de acest adevăr, pe măsură să ofere modele de cinste și demnitate în viața de aici și de acum; iar nădejdea comuniunii veșnice cu Dumnezeu le-a ținut conștiința trează și plină de optimism în lupta cu ispitele, cu patimile și cu neîmplinirile acestei vieți trecătoare și înșelătoare. În cele din urmă, „lumea și poftele ei trec, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac” (I In 2, 17).

După cum vedem, e un alt mod de a gândi, o nouă filosofie, o altă experiență de viață, înlocuind *kalokagathia* cu *philokalia*; o nouă finalitate, ce conduce prin puterea și lucrarea harului divin la *unirea cu Dumnezeu = henosis*.

Dar dincolo de aceste deosebiri, predomină esența lui *sophrosyne* în sine ca sănătate, castitate sau sfințenie a minții ce conduce și se împlinește în *apatheia*, prin care se ajunge la asemănarea și vederea lui Dumnezeu. Preluată din etica filosofică antică, *sophrosyne* a dobândit aureola sfințeniei creștine, „spre lauda măririi harului... pe care l-a făcut să prisosească față de noi întru înțelepciune și pricepere” (Ef 1, 5-8).

Pe de altă parte, dat fiind faptul că „în multe rânduri și în multe chipuri a grăit Dumnezeu...” (Evr 1, 1), pregătind lumea pentru primirea Mântuitorului, Părinții Bisericii au apreciat că în lumea păgână Dumnezeu a desco-

perit acestor filosofi înțelepciunea Sa cea sfântă și sfințitoare, încât Biserica i-a considerat ca pe „creștini înainte de creștinism” sau „profeți naturali”, împodobind cu chipurile lor zidurile exterioare ale unor sfințite locașuri de cult și mănăstiri. Astfel, apare chipul lui Pitagora, Heraclit, Democrit, Aristotel, și mai ales al lui Platon imortalizat cu coroana împărătească (alături de alți filosofi) pe pereții exteriori ai mănăstirilor Moldovița și Sucevița.

În sfârșit, unii termeni din familia de cuvinte din care face parte *sophrosyne*, precum *sophon* sau *euphrosyne*, au devenit nume proprii ale multor credincioși, unele imortalizate chiar și în calendarul sfințeniei creștine.

Din cele tratate rezultă că virtutea cumpătării este proprie naturii umane, deschizându-i perspectiva desăvârșirii ei, pe când necumpătarea sub toate formele de manifestare, îi destramă autenticitatea, cu tot dezastrul ce decurge de aici, atât pe plan individual, cât și pe cel familial, social, cultural și religios.

Ca urmare, pe drept cuvânt putea concluziona Sf. Ioan Scărarul că „*sophrosyne* este numele comun (universal) al tuturor virtuților”¹⁰⁸.

Astfel, dacă dorește cineva să cugete și să viețuiască asemenea lui Hristos, dacă dorește cineva să se comporte rațional, cultural, civilizată, cu bun simț, cu modestie, cu cinste și demnitate, virtutea cumpătării este o soluție sigură.

Summary: The virtue of self-restraint-sophrosyne, and its implications on the ecclesial, cultural and social life of the early Christian centuries

Due to the increasingly aggressive secularism and to the increasingly acute desacralization, which in the postmodern context endorse the so-called «natural man», «without heaven or earth», authentic values are relativized and downplayed, while «virtue» is merely a dictionary entry and «duty» is regarded as an obsolete notion. Under these circumstances, pleading for virtue is tantamount to undertaking an effort of reinstating the values able to lend a positive meaning to the human condition now facing a moral, spiritual, cultural and social crisis. In relation to the «natural man», it must be pointed out that more than any other pre-Christian culture of the Antiquity, the Greek-Roman one professed «living in accordance with nature», but envisaged perfecting nature by means of reason and virtue, which led to freedom of the soul as self-control and self-restraint. Regarding the virtue of moderation, we mention that by virtue of his creation in the image of God, man is endowed with the gifts of reason and freedom, so that he is aware of himself in relation to the world, and is able to deliberate, decide and act responsibly, in a dynamic type of knowledge. Hence man's interest in the virtue of moderation, termed *sophrosyne*, and understood as health and chastity of the mind. Old Greek thinkers correlate the notion of

¹⁰⁸ *Scara Raiului*, 15, 5, în: *PG* 88, 880.

virtue, as excellence of the spirit, with the notion of right measure, which consolidates order, balance and harmony against the hybris as transgression (by abuse, or excess) of one's due place. To Pythagoras, virtue is harmony and triumph of the rational over the irrational. Harmony is the root from which *sophrosyne* stems as virtue which engenders order, balance and harmony. By providing the soul with harmony, with music in its conceptual sense as harmony of thought imparted by proportion and consonance with music sounds (pitch, timbre, volume), it best reflects the cosmos as harmony underlies the paramount virtue: *sophrosyne*, which is the means to attain *katharsis*, that is, the purification of soul. Heraclitus of Ephesus starts from the idea that the world is in continuous motion: «*Panta rhei* – Everything flows!» (towards progress). The tension of opposites, which drives all changes in the universe, is determined by the eternal fire, according to the measure it increases or decreases in intensity. This measure is *sophrosyne*. Fire is endowed with intelligence. It can be «lacking» (insufficient) or «excessive». Excess is the son of Hybris, as trspassing of boundaries. The contradicitons in the universe would create chaos, if there were not the *logos* as order, measure, discerning reason, because the senses are misleading and drive man away from the *logos*. Therefore, discernment or the ability to judge well (*tó sophronein*) is the greatest virtue. According to Democritus of Abdera, virtue brings about contentment of the soul, and is beyond and above the body. Bliss is achieved by attaching great importance to self-restraint and moderation as means to attain life harmony. Thus, Democritus states, among others: «The moderate curse is desirable in every respect. I do not desire anything excessive»; «When something is beyond measure, the pleasant becomes unpleasant»... Socrates, the founder of ethics, grounded the spiritual vision of man in his own research based on awareness of what goodness is, proclaimed virtue to be tantamount to knowledge of the goodness reached by knowing oneself, that is, by *sophrosyne* as soundness of the mind, because it is through it that we know what we know and what we do not know and so it becomes the art of the right measure, which leads to moderation by the avoidance of excess. In a masterful elaboration on *sophrosyne* as a cardinal virtue, Plato states that it best renders the notion of the right proportion, wisdom, harmony, *kosmos* (good order, orderly arrangement). It makes man be moderate and wise, like a consonance of sounds that produce harmony, enabling man to master his desires and impulses, or subjecting the two inferior elements of the soul (lustfulness and irascibility), to the rational element that governs them. Dedicating one of his books to *sophrosyne*, he defines its degrees as first «humility» (*aidos*) then «stillness» (*hesykia*), culminating in «self-knowledge» as science of sciences. In his turn, Aristotle also wrote a book on ethics, describing «*mesotes*» (mean, middle ground) as the median between two extremes that are detrimental to good life. Stoic philosophy regards emotions as diseases of the soul, while *apatheia* – the freedom from passions, is the remedy because living in accordance with nature is living in accordance with reason. Thus virtue is perfect nature, and through reason man becomes like God. The philosophy of hedonism is distinct from the platonic and historical philosophy. Its greatest proponent, Epicurus, started from the fact that any being naturally seeks pleasure and avoids pain. He adheres to sensory ethics and states that true knowledge is provided by senses. If the senses are misleading, it follows that the

judgment of reason is not correct, hence philosophy is a science of living, an art of living based on the appraisal or assessment of pleasures. Thus, sophrosyne understood as the basis of virtue is involved in the realm of education through the ideal of kalokagathia; in the realm of religion, through katharsis and katharmos – the purification rituals and offerings, that ensure peace of mind after turmoil; in the social and political realm, as professing the principle: «*meden agan*» (nothing in excess), directed against the arrogance of the rich and aimed at elevating the lower people, to instate justice, order and peace in the city. Having been Christianized, based on the Saviour's words who calls blessed the pure in heart, for they shall see God (*Mt 5, 8*), sophrosyne is understood in the pursuit of salvation, as saintly life in Christ through the Holy Spirit. Turned into spiritual philosophy through prayer, uniting mind and heart, it achieves *hesykie* (stillness, silence and joy) as union with God (*henosis*), or deification of the human nature (*theosis*) through the uncreated grace of the Holy Trinity. According to the philokalic living and literature, sophrosyne is insight and perceptiveness, spiritual discernment, the «mother and keeper of all virtues», which means it is not simply one virtue among others, but it is «the common denominator of all virtues». Consequently, moderation-sophrosyne is integrated into ecclesial life as a new lifestyle, «whose novelty is acknowledged by all». In the realm of education, spiritual discernment is tantamount to actual pedagogy, aiming to fashion an orderly, civil, philokalic behaviour in keeping with the spirit of Christ's Gospel. In the realm of charity, by cultivating the enlightenment of the mind, guided by the faith active in love and strengthened by grace, moderation - *sophrosyne* is manifest as boundless generosity, following the Saviour's statement that «it is more blessed to give than to receive» (*Acts 20, 35*), replacing the selfish joy of receiving with the selfless joy of giving. This is the Good Samaritan's love: sincere, selfless, self-sacrificial and eternal, able to change the selfish mindset and behaviour of the old world, and prove through charitable acts and especially through the assistance institutions established and coordinated by the Church, that «the most beautiful chapters in the history of the world were written by the Christian love, love for God and for the fellow people». On the other hand, the vow of chastity regarded as *sophrosyne*, alongside the other monastic vows, established the prestige of monasteries, asserting the power of prayer as philosophy in action, manifest in the cultural, artistic, economic, technical, medical and social realms, bringing about welfare and progress. Sophrosyne designates not only monastic chastity, but also marital chastity as a guarantee for the moral soundness of family life. Following the Apostles' exhortations, many Christians decided as early as the first Christian centuries to pursue chastity and lead a saintly spiritual and bodily life. Thus, groups of women – widows, virgins, presbyters and deaconesses – emerged within the Christian communities established by the Apostles. The facts presented above demonstrate that, based on the shared notion of apatheia which leads to the contemplation of, and likeness to God, the characteristic of Christianized sophrosyne lies in the fact that reason is enlightened by faith, warmed by love and strengthened by the divine grace, and looks to eternity, according to the evangelical message of salvation in Christ and of universal fraternity. Leaving aside the differences and retaining the similarities, the Church has regarded these ancient Greek philosophers as «natural prophets», or «Christians before Christianity», because

like the Old Testament prophets, through them God prepared the world for the coming of the Saviour. Consequently, they are depicted on the outer walls of many churches and monasteries, and the terms «sophron» and «euphrosyne» have become names of many devout Christians, some of them saints of the Christian faith. In conclusion, if one desires to follow Christ in thought and living, if one desires to have a reasonable, cultured, civilized, decent and modest, honorable and dignified behavior, the virtue of moderation is an unailing solution.

Arhid. Prof. Dr. George GRIGORIȚĂ

Faculté de Théologie Orthodoxe "Patriarche Justinien", Université de Bucarest

**THEOLOGIE CANONIQUE ET DROIT
ECCLESIASTIQUE : UNE RELATION SYNERGIQUE ET
COMPLEMENTAIRE***

Keywords: *Ecclesiastical Law; Canon; Canon Law; Orthodox Theology; State-Church relation.*

Abstract

Ecclesiastical Law is the discipline centered on the study of the *Holy Canons* and the practical ways in which they have been preserved, passed down, commented upon and applied in the Church. *Canon Law* is part of the *legislation* of a State that regulates the juridical regime of religious freedom and the status of religious communities present on its territory. Between these two disciplines, a theological and a juridical one, there is synergy mainly manifest in the fact that the canonical principles which are fundamental in the organization and functioning of a Church may influence the legislation of those states where the respective Church is organized and operates, while the laws of the respective states may inform the organization of the Church, or may restrict the presence of that Church in the public realm. Also, based on the Saviour's words (*Matthew* 22, 21; *Mark* 12, 17), Ecclesiastical Law and *Canon Law* are also complementary, at all levels of ecclesiastical organization, which on the one hand have to observe canonical stipulations, and on the other hand have to observe the legislation in force in the respective state. A concrete expression of this complementarity are the *Statutes* that organize the Churches in various regions or states. In conclusion, we can postulate a close synergic and complementary relationship between *Ecclesiastical Law* and *Canon Law*.

Dans l'actuel langage ecclésiastique, afin de définir la discipline qui étudie les règles pastorales fondamentales de l'Église et leur application pratique, ainsi que toutes les lois des États consacrées à la liberté religieuse, à l'organisation et au fonctionnement des communautés religieuses, différentes expressions sont employées au hasard, dont les plus utilisées sont : *droit canonique, théologie canonique, canonistique, droit ecclésiastique* ou *droit*

* Cette étude représente la conférence de l'auteur au Symposium international sur le droit ecclésiastique intitulé « *Ius ecclesiasticum* dans la vie de l'Église : 130 ans de *Théologie canonique* et *Droit ecclésiastique* à la Faculté de théologie orthodoxe de Bucarest », qui s'est tenu au *Palais du Patriarcat* le 20 -21 septembre 2018. Le texte de cette conférence sera également publié dans le volume avec les actes du colloque.

des églises. Cependant, plus récemment, certains auteurs ont également utilisé des expressions plus originales telles que la *tradition canonique*, le *droit religieux* ou *droit des religions*. Cette situation de confusion notionnelle est due en particulier à différentes compréhensions du terme *canon*, ainsi qu'à son équivalence forcée avec la notion de *loi*, bien que, couramment, le terme *canon* soit assez souvent utilisé pour définir une *règle* ou une norme spécifique pour un domaine particulier. Cette altération sémantique de la signification initiale du terme *canon*, qui, dans le langage théologique, est utilisé strictement pour identifier des règles ecclésiastiques spécifiques, est généralement effectuée afin de déterminer ensuite l'utilisation de l'expression *droit canonique* par laquelle on souhaite identifier un *droit d'Église*. Parfois, le terme *canon* est utilisé avec le sens de *dogme*, en utilisant alors l'expression *le canon de la foi* (ὁ κανὼν τῆς πίστεως – *regula fidei*) ou le *canon de la vérité* (ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας – *regula veritatis*)¹. Cependant, le plus généralement, le terme *canons* ou, plus précisément, l'expression des *saints canons* définit, pour les orthodoxes, la collection fondamentale de règles pastorales de l'Église, approuvée par l'autorité ecclésiastique et reçue par le plérome de l'Église².

Par ailleurs, il convient de noter que, jusqu'au XX^e siècle, le rôle et la valeur des canons dans l'Église n'ont jamais été remis en cause, mais au contraire dans les préfaces des éditions de collections canoniques, il a été souligné que les *saints canons* avaient la même autorité que le texte évangélique (l'exemple le plus éloquent est celui du *Pédalion*)³. Depuis le début du XX^e siècle, certains auteurs ont exprimé des points de vue différents sur la validité et l'applicabilité des *canons* dans l'Église. Ainsi, pour certains auteurs, les *canons* ne sont que des vestiges de la vie ecclésiastique datant

¹ J. BEHR, *The Way to Nicaea*, Crestwood-New York, 2001, pp. 17-48. B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, 1997, pp. 251-254.

² Pour une analyse détaillée du concept de *canon* dans l'Église, ainsi que de la collection de canons intitulée « les saints et divins canons de l'Église » (can. I, Synode VII œcuménique), voir mon travail récent sur ce sujet : G. GRIGORIȚA, *Sfintele și dumnezeieștile canoane în Biserică: între tradiție eclezială și necesitate pastorală. O analiză a izvoarelor teologiei canonice în actualul context ecleziologic*, Bucarest, 2017. Voir aussi ma récente étude entièrement consacrée au terme de *canon* : G. GRIGORIȚA, « The Canon: the fundamental pastoral rule of the Church. An etymological, semantic and theological approach », dans *Icoana Credinței* 4 (2018), n. 8, pp. 21-47.

³ Le *Pédalion* – Πηδαλιον (le *Gouvernail*) est une collection grecque des canons qui a été publiée à Leipzig en 1800 sous la coordination de Nicodème l'Hagiorite (1749-1809) et d'Agapios Leonardos (1741-1815). Ce recueil contient le texte des canons accompagné de commentaires faits par le moine Nicodème, qui était considéré à l'époque « le meilleur jeune canoniste », I. P. BOUMIS (I. Π. ΜΠΟΥΜΗΣ), *Κανονικόν Δίκαιον*, Athènes 2002³, p. 22. Pour plus de détails concernant le *Pédalion*, voir la thèse de doctorat de DAVID HEITH STADE intitulée « The Rudder of the Church. A Study of the Theory of Canon Law in the *Pedalion* », qui a été soutenue à Lund (Suede) en 2014.

d'une certaine époque, qui n'ont aucune application pratique dans la vie réelle de l'Église, tandis que pour d'autres, les *canons* sont le principal point de référence de la vie ecclésiale et, par conséquent, leur application doit être rendue impérative et fidèle au texte d'origine. D'autres auteurs ont offert aux *canons* un rôle pastoral fondamental et continu dans l'organisation et le fonctionnement de l'Église, indiquant que les principes contenus dans ceux-ci doivent être obligatoirement appliqués dans l'Église, à tout moment.

La diversité de compréhension du sens et de l'application des *canons* dans l'Église a créé une difficulté dans la compréhensibilité unitaire de la manière dont ils sont étudiés et de leur relation avec les lois des États dans lesquels l'Église est organisée et fonctionne. Par conséquent, l'analyse de ces expressions et des disciplines définies par celles-ci est aujourd'hui une nécessité didactique et pastorale. Afin de pouvoir identifier correctement le sens de ces expressions et définir clairement le sujet des disciplines identifiées par celles-ci, il est nécessaire d'analyser d'abord l'étymologie et le sens du terme *canon*, puis de présenter la relation entre *canon* et *droit*, ainsi que leurs applications pratiques dans l'Église.

Étymologie et signification du terme *canon*

À la lumière de l'ecclésiologie de la communion trinitaire, l'Église orthodoxe est définie – d'un point de vue canonique – comme une communion d'Églises autocéphales, qui doivent maintenir l'*unité doctrinale* (*dogmatique*), *canonique* et *liturgique* avec l'Église orthodoxe répandue dans l'univers. La manière pratique de préserver l'*unité canonique* dans l'Église est que, dans chaque Église autocéphale, les *saints canons* soient respectés et appliqués. Afin de mieux comprendre ce que sont les *saints canons* ou les *saints et divins canons*, il est nécessaire de présenter en premier lieu l'étymologie de ce terme, puis les significations actuelles du terme *canon* dans la théologie orthodoxe et celle catholique.

Étymologie du terme *canon*

Du point de vue étymologique, le mot *canon* vient du grec κανών (*canon*), dérivé de l'hébreu *qaneh*, et a le sens 'de règle, norme, guide, modèle'⁴. Le terme hébreu *qaneh* est généralement traduit par le *roseau* (le

⁴ Cf. M. LALMANT, « Canon », dans R. NAZ (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, t. II, Paris, 1937, col. 1283-1284 ; H. OHME, *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffes*, Berlin-New York, 1998, pp. 21-28 ; « Kanon I (begriff) », dans F. J. DÖLGER (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 20, Stuttgart, 2004, pp. 1-28; L. WENGER, *Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri: eine Wortstudie*, Wien, 1942 ; « Über canon und regula in den römischen Rechtsquellen », dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonisti-*

nom scientifique étant *Arundo donax*), mais il a également le sens d'un objet tubulaire, droit, utilisé comme instrument de mesure. Cependant, certains chercheurs ont proposé d'autres étymologies pour le terme *κανών*, indiquant pour cela une origine sumérienne-acadienne⁵.

Un des canonistes byzantins du XII^e siècle, Ioannis Zonaras (1042-1130), dans son commentaire (*scholia*) sur l'épître pastorale aux fêtes de saint Athanase le Grand († 373) a tenté une explication métaphorique de l'étymologie du terme *κανών* indiquant qu'il définit un outil en bois utilisé par les artisans pour polir le bois ou la pierre, plus précisément pour corriger les irrégularités de l'objet concerné, et que, dans l'Église, ce terme a été choisi précisément pour mettre en évidence le caractère sotériologique du *canon* qui est donné pour corriger les irrégularités apparues dans la vie des croyants afin de les amener à la communion avec notre Sauveur Jésus-Christ⁶.

Dans l'Ancien Testament, le terme *qaneh* était fréquemment utilisé avec le sens d'instrument de mesure, indiquant l'unité de mesure pour les dimensions du temple dans la vision du prophète Ezéchiel (40, 3-5). Dans la Septante, le terme *κανών* est utilisé seulement 3 fois (*Michée* 7, 4 ; *Judith* 13, 6 ; *4 Maccabées* 7, 21) avec des significations différentes⁷.

Jésus Christ a dit à ceux qui Le suivaient : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (*Matthieu* 5, 17), en les exhortant à procéder, dans le cadre de la relation Église-État, de la manière suivante : « donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Matthieu* 22, 21 ; *Marc* 12, 17 ; *Luc* 20, 25). Interrogé par Pilate, Jésus Christ lui répond : « Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes gens auraient combattu pour que Je ne sois pas livré aux Juifs. Mais mon royaume n'est pas d'ici » (*Jean* 18, 36). Certains auteurs, interprétant ces versets, ont déclaré que la nature de la loi était en contradiction avec la nature de l'Église (Rudolph

sche Abteilung 32 (1943), pp. 495-506 ; H. OPPEL, *Κανών. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (Regula-Norma)*, Leipzig, 1937 ; I. COZMA, « Cuvântul „canon” în terminologia bisericească. Sensul și folosirea lui în legislația canonică sinodală », dans *Altarul Reîntregirii* 2 (2004), pp. 232-251 ; E.I. ROMAN, « „Κανών” – chintesența legislației bisericești actuale », dans C. DRON, *Valoarea actuală a canoanelor*, Iași, 2016, pp. 23-46.

⁵ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*, Paris, 1968, p. 493 ; R. BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 1, Leiden, 2010, p. 637. Pour une présentation étymologique du terme *κανών*, voir : R. PERȘA, « Sensurile termenului *κανών* în Tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe în primele patru secole », dans *Astra Salvensis* 4 (2016), nr. 7, pp. 20-39.

⁶ Cf. G. A. RALLI – M. POTLI [Γ. Α. ΡΑΛΛΗ – Μ. ΠΟΤΛΗ] (éd.), *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (ensuite *Syntagme Athénienne*), vol. IV, Athènes, 1854, p. 18.

⁷ J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexikon of Septuagint*, Stuttgart, 2003, p. 642.

Sohm). D'autres, cependant, soutiennent qu'aucune société, ni donc l'Église, ne peut exister sans loi, c'est-à-dire sans ses propres lois (Adolf von Harnack). Ces deux conceptions polarisées ne concordent toutefois pas avec l'enseignement correct de la foi, selon lequel la place de l'Église est toujours dans la société politiquement organisée et que la relation entre l'Église et l'État doit reposer sur une coopération distincte. La manière pratique d'organiser l'Église dans un État s'illustre ainsi par l'application concrète de l'enseignement de la foi chrétienne, dont découlent ses propres règles. Sur la base de cette optique ecclésiologique du Nouveau Testament, au premier siècle chrétien, les Pères utilisaient le terme *κανών* avec le sens de *règle*, comme le dit aussi l'apôtre Paul dans ses épîtres (*2 Cor* 10, 13.15.16 ; *Gal* 6, 16 ; *Ph* 3, 16)⁸. A la fin du premier siècle chrétien, Clément de Rome, utilisait dans son épître aux Corinthiens le terme *κανών* avec le sens de *règle*, conseillant les fidèles de laisser les soucis vains et futiles et en venir « à la glorieuse et sainte règle de notre tradition »⁹. Ainsi, pour les chrétiens des trois premiers siècles, le *canon* représentait

la totalité de l'ordre normatif dans l'Église, « la somme des normes de l'Église », le standard suprême représenté par l'Évangile en tant qu'ordre de vie de l'Église, les commandements de Dieu et les prescriptions des apôtres transmis dans la tradition vivante de l'Église et qui normalisent et façonnent la vie de l'Église. C'est l'instance préalable que les synodes l'invoquent uniquement et qu'ils défendent des déviations et ne font que la confirmer (ne formule pas) comme étant la « vieille coutume » de l'Église¹⁰.

Avec ce sens de « règle », le terme *κανών* est utilisé dans le langage de l'Église jusqu'au quatrième siècle et, au cours des trois premiers siècles, les règles régissant la manière de vivre les enseignements du Nouveau Testament étaient généralement attribuées aux Saints Apôtres (écrits pseudo-épigraphiques) et étaient généralement basées sur la coutume (*usus / mos / consuetudo*)¹¹. Depuis le début du quatrième siècle, des réunions de synodes

⁸ Pour plus de détails, voir : R.F. COLLINS, « The origins of Church Law », dans *The Jurist* 61 (2001), pp. 134-156 ; A. VANHOYE, « Legge, carismi e norme di diritto secondo San Paolo », dans *Teologia e diritto canonico*, Città del Vaticano, 1984, pp. 53-65 ; R. PENNA, « Il problema della legge nelle lettere di San Paolo. Alcuni aspetti », dans *Rivista biblica* 38 (1990), pp. 327-352. Voir aussi : K. KERTERGE (ed.), *Saggi esegetici sulla legge nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo, 1990.

⁹ S. CLIMENTIS, *Epistola ad Corinthios*, VII, 2 (PG, col. 223-224).

¹⁰ I. ICA jr., *Canonul Ortodoxiei. Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu, 2008, p. 118. Voir aussi : M. RIZZI, « Salvezza e legge: Romani 2, 14 da Origine ad Agostino », dans L. GAFFURI – R.M. PARRINELLO (ed.), *Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale*, Firenze, 2018, pp. 25-39.

¹¹ Cf. P. COMAN, « Problema obiceului de drept în sfințele canoane », dans *Studii Teologice* 21 (1969), nr. 5-6, pp. 399-409 ; S. GHOLAM, « Obiceul ca izvor în dreptul romano-bizantin și în tradiția patristico-canonica a Bisericii Ortodoxe », dans *Studii Teologice* 27 (1975), nr. 5-6, pp. 452-463.

ont eu lieu dans l'Église, durant lesquelles étaient prises des décisions (ὄροι συνόδων – *definitiones synodorum*¹²) pour résoudre des problèmes de doctrine¹³ et de discipline survenant dans la vie de l'Église. Plus tard, pour les distinguer des décisions doctrinales, les décisions synodales concernant les problèmes de discipline dans la vie de l'Église ont progressivement été identifiées au terme κανόνες, en tant qu'expressions concrètes du « canon (de l'Église) »¹⁴.

Bien qu'elles soient apparues dans une société profondément marquée par l'influence du droit romain, les décisions synodales concernant les problèmes de discipline dans la vie de l'Église n'ont pas été définies avec le terme déjà consacré à l'époque de νόμος ou *lex*, mais depuis lors, on a préféré les identifier par le terme grec κανών, puis translittérer en latin comme *canon* ou les traduire par *regula* (*règle*), pour indiquer précisément la différence entre la nature de l'Église et celle de l'État. Ainsi, les *canons* existent et ne s'appliquent que dans l'Église, fondant leur autorité sur l'aspect moral religieux des actes, et non sur l'aspect coercitif utilisé par les lois d'un État de droit¹⁵. Pour cette raison, probablement, certains auteurs prétendent que le terme *canon* est « l'antonyme ecclésiastique » des lois d'un État de droit¹⁶.

Du latin, le terme *canon* a été repris dans toutes les langues romanes avec le sens de *règle pastorale* émanant d'une autorité ecclésiastique, qui a été approuvée de manière synodale et acceptée (reçue) par consensus dans toute l'Église. Dans le même sens, le terme *canon* a également été inséré dans les langues germaniques sous la forme de *kanon*. Dans la langue slave, le terme grec « κανών » a été traduit par *правило* (*règle, code*) et est utilisé dans la

¹² E. ROUSSOS, [E. ΡΟΥΣΣΟΣ], *Λεξιλογιον εκκλησιαστικου δικαιου τριγλωσσον. Βυζαντινον δικαιον*, Athènes, 1948, p. 326 ; E. ROUSSOS, [E. ΡΟΥΣΣΟΣ], *Λεξιλογιον εκκλησιαστικου δικαιου τριγλωσσον. Λατινικονδικαιον*, Athènes, 1949, p. 72.

¹³ Pour une présentation et traduction en roumain des décisions doctrinales des sept premiers synodes œcuméniques, voir S. ŞELARU (coord.), *Hotărârile dogmatice ale celor şapte Sinoade Ecumenice*, Bucarest, 2018. Voir aussi G. ALBERIGO (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, vol. I – *The Oecumenical Councils. From Nicaea I (325) to Nicaea II (787)*, Turnhout, 2007.

¹⁴ Pour une analyse du terme κανών et de sa signification dans les décisions synodales des siècles IV-IX, voir : D. WAGSHAL, *Law and the legality in the Greek East: The Byzantine Canonical Tradition, 381-883*, Oxford, 2015, pp. 139-141. Voir aussi : J. ARMSTRONG, « From the κανώντης ἀλήθειας to the κανόντων γραφών: the rule of faith and the New Testament canon », dans R. ROMBS – A. HWANG (ed.), *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church: Essays in Honor of Joseph T. Lienhard S.J.*, Washington, 2010, pp. 30-47.

¹⁵ N. DURA, « Dreptul și religia. Normele juridice și normele religio-morale », dans *Analele Universității „Ovidius”* 1 (2003), p. 20.

¹⁶ B. STEIMER, *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Berlin – New York, 1992, p. 87.

plupart des langues slaves de nos jours. De la langue slave, le terme *правило* a également été utilisé en roumain (*pravila*) avec le sens de disposition ou de décision de caractère civil ou ecclésiastique et, à partir du XVI^e siècle, il a été utilisé pour définir une collection de canons et/ou de lois¹⁷.

L'histoire et l'évolution sémantique dans l'Église du terme canon

Au fil du temps, le terme *canon* (κανών) a connu une évolution substantielle dans le langage ecclésiastique, en arrivant de définir à la fois la *règle pastorale* approuvée synodale et qui a été reçue par l'Église, et l'*épithimie*¹⁸ accordée par le père spirituel dans la Sainte Confession ou la *liste* de livres reconnus de la Bible. Par conséquent, une analyse de l'histoire sémantique et de l'évolution dans le langage ecclésial du terme *canon* est requise.

Le sens du terme canon dans le langage ecclésial

Depuis sa création, l'Église chrétienne, consciente de sa constitution divino-humaine, a ressenti le besoin de fixer des règles spécifiques, qui systématiseraient son propre mode d'organisation et de fonctionnement. Les écrits du Nouveau Testament témoignent de l'attention portée à la bonne organisation et au bon fonctionnement des communautés ecclésiales et aux relations fraternelles qui les unissent. Par la suite, cette attention s'est développée progressivement et de manière non systématique en fonction des besoins pastoraux, en se matérialisant par des *règles* précises, dont le but principal était de guider les membres de la communauté respective vers la communion avec Jésus-Christ.

Au cours des trois premiers siècles, l'organisation et le fonctionnement de l'Église ont fluctué en relation directe avec la manière dont l'autorité impériale rendait compte aux nouvelles communautés chrétiennes. Tant que l'autorité romaine n'imposait aucune restriction aux chrétiens, l'Église avait la possibilité de s'organiser et de fonctionner selon ses propres règles pasto-

¹⁷ Cf. Ș.G. BERECHET, *Legătura dintre Dreptul bizantin și românesc*, vol. I-1, Vaslui, 1937, pp. 90-140.

¹⁸ Le mot « *épithimie* » (ἐπιτίμια – *epitimia*) est spécifique au langage ecclésiastique orthodoxe. Par lui est désignée la pénitence à accomplir par le pénitent recevant l'absolution. Celle-ci n'a pas le caractère d'une punition, ni d'une « satisfaction » pour les péchés commis, mais d'un médicament qui doit aider la personne à retrouver le chemin vers la communion avec le Christ. Pour plus de détails, voir D. PAPATHANASSIOU GHINIS, *Théologie et pastorale des pénitences (epitimia) selon l'Église orthodoxe*, Strasbourg 1981 ; A.-A. MUNTEANU, « Aplicarea epitițiilor în lumina sfintelor canoane », dans *Studii Teologice* 13 (1961), pp. 445-465 ; G. PATRULESCU, « Epitimiile canonice și ascetice în general », dans *Studii Teologice* 32 (1980), pp. 535-550.

rales et selon le droit romain¹⁹. Après le début de la persécution, l'Église a été obligée de cacher son existence corporative et n'a plus eu la possibilité de s'organiser institutionnellement. Au cours de ces périodes de persécution de la part de l'autorité romaine, l'Église ne pouvait se manifester en tant qu'institution publique, car le christianisme étant déclaré *religio illicita* dans l'empire et les communautés chrétiennes étaient donc considérées comme *collegia illicita*²⁰.

Les règles pastorales pour l'organisation et le fonctionnement de l'Église sont mentionnées, de manière non systématique, à la fois dans les écrits du Nouveau Testament (en particulier le chapitre XV des Actes des apôtres²¹) et dans la littérature pseudo-apostolique, telle que *la Didachè des 12 apôtres*, *les Canons d'Hippolyte*, *Epitome Constitutionum Apostolorum*, *Constitutions des Saints Apôtres par Clément*, *Canones Apostolorum Ecclesiastici*, *les Constitutions apostoliques* ou *la Didascalie*²². Bien que ces écrits, de nature éminemment liturgique et seulement de manière tangentielle disciplinaire et organisationnelle, aient été largement répandus au cours des premiers siècles du christianisme, ils n'ont cependant pas été universellement acceptés comme étant officiellement valables dans l'Église, mais ont été rejetés au VII^e siècle, par le canon 2 du Synode *in Trullo*.

Au début du IV^e siècle, par l'édit de Sardique de 311, l'empereur Galère (305-311) mit fin à la persécution des chrétiens et leur restitua les biens confisqués lors de la persécution de Dioclétien (284-305)²³. Par le biais de l'édit de Milan (*Edictum Mediolanense*) promulgué par l'empereur Constantin le Grand (306-337) en 313²⁴, l'Église reçoit le droit légal de

¹⁹ Cf. M. ROBERTI, « Le associazioni funerarie cristiane e la proprietà ecclesiastica nei primi tre secoli », dans *Studi dedicati alla memoria di Pier Paolo Zanzucchi*, Milano, 1927, pp. 89-113 ; G. ARAGIONE, *Les chrétiens et la loi : allégeance et émancipation aux II^e et III^e siècles*, Genève, 2011.

²⁰ Cf. G. BOVINI, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età precostantiniana*, Milano, 1949.

²¹ Cf. C. PREDĂ, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, Bucarest, 2002 ; I. MIRCEA, « Organizarea Bisericii și viața primilor creștini după Faptele Apostolilor », dans *Studii Teologice* 7 (1955), nr. 1-2, pp. 64-92.

²² Cf. B. E. FERME, *Introduction to the History of the Sources of Canon Law. The Ancient Law up to the Decretum of Gratian*, Montreal, 2007, pp. 29-50 ; P. ERDÖ, *Storia delle fonti del diritto canonico*, Venice, 2008, pp. 17-29. Voir aussi, A. FAIVRE, « La documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne », dans *Revue des sciences religieuses* 54 (1980), nr. 3, pp. 204-219, nr. 4, pp. 273-297.

²³ A. BARAZNO (ed.), *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano, 1996, p. 149.

²⁴ L'édit de Mediolanum (aujourd'hui la ville de Milan en Italie) est un acte administratif émis par les empereurs romains Constantin et Licinius en avril 313 au palais impérial de Mediolanum, garantissant la tolérance religieuse dans l'empire romain, autorisant ainsi la liberté du culte des chrétiens, et par laquelle était prévue la restitution de tous les bâtiments confisqués aux chrétiens. D'un point de vue juridique, cet acte est un *rescrit*, car il n'a rien fait de plus que confirmer ce qui

s'organiser et de fonctionner au sein de l'Empire romain, en tant que *religio licita*. Par l'édit de Thessalonique promulgué le 28 février 380 par l'empereur Théodose le Grand (379-395), le christianisme devient la seule religion reconnue de l'Empire romain, bénéficiant du soutien total des autorités politiques²⁵. La liberté, la paix, le cadre législatif favorable et l'appui du public ont permis à l'Église de connaître un développement important, notamment en ce qui concerne la conduite du culte et l'organisation de ses institutions administratives²⁶.

Aux IV^e et V^e siècles, on assiste à une multiplication des synodes qui, convoqués pour faire face à des situations concrètes de la vie des communautés chrétiennes, prennent de nombreuses décisions doctrinales et disciplinaires à cet égard²⁷. Les décisions disciplinaires ont été comprises par les

avait déjà été établi par l'édit de Sardique, publié par l'empereur Galère le 30 avril 311. L'acte impérial nous est connu notamment du récit de l'évêque Eusèbe de Césarée, qui traduit dans l'*Histoire ecclésiastique* (HE, X, 5, 2-14) un document publié en latin par l'empereur Licinius dans les provinces de Syrie, de Palestine et d'Égypte, après la mort de Maximinus Daia (juillet-août 313). En 1678, l'érudit français Étienne Baluze (1630-1718) découvrit le seul manuscrit conservant l'œuvre *De mortibus persecutorum* (DPM, XLVIII, 2-13), préparé par l'apologiste chrétien Lucius Caecilius Firmianus Lactantius et mettant ainsi à la disposition du grand public une version latine de l'édit, qui avait été délivré par le même Licinius à Nicomédie le 13 juin 313. Cf. A. CIPRIANI, *L'Editto di Milano e il suo valore politico-religioso*, Rome, 1913. Voir aussi N. DURA, « Edictul de la Milan (313) și impactul lui asupra relațiilor dintre Stat și Biserică. Câteva considerații istorice, juridice și ecleziologice », dans *Mitropolia Olteniei* 64 (2012), nr. 5-8, pp. 28-43 ; G. BARONE ADESI, « Libertà religiosa e convivenza delle religioni : nell'editto di Milano e negli indirizzi legislativi costantiniani », dans I. ZUANAZZI (ed.), *Da Costantino à oggi. La libera convivenza delle religioni. Atti del Seminario interdisciplinare nel 1700° anniversario dell'Editto di Milano organizzato dai Dottorati di ricerca in "Diritti e Istituzioni" e in "Diritto, Persona e Mercato" del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Torino (Torino, 24 ottobre 2013)*, Napoli, 2015, pp. 11-40.

²⁵ Cf. J. GAUDEMET, « L'Édit de Thessalonique: police locale ou déclaration de principe ? », dans H. W. PLEKET – A. M. F. Verhoogt (ed.), *Aspects of the Fourth Century A.D. Proceedings of the Symposium „Power and Possession. State, Society and Church in the Fourth Century A.D.”*, Leiden, 3-5 June 1993, Leiden, 1997, pp. 43-51 ; D. BOICU, « Teodosie cel Mare și Edictul de la Tesalonice (28 februarie 380). Circumstanțe, comentariu, receptare », dans *Revista Teologică* 94 (2012), nr. 2, pp. 186-207. Pour plus de détails sur cette modification du statut juridique de l'Église dans l'empire romain, voir A. CARDINALE-A. VERDELLI, *Il cristianesimo da culto proibito a religione dell'impero romano. La nascita del potere della Chiesa nel IV secolo d. C.*, Rome, 2010 ; G.L. FALCHI, « Legislazione e politica ecclesiastica nell'Impero romano dal 380 d.C. al Codice Teodosiano », dans *Atti della Accademia Pontaniana* VI (1986), pp. 179-212.

²⁶ La bibliographie sur les relations entre l'État et l'Église au quatrième siècle est abondante. C'est pourquoi je n'ai indiqué ici que quelques ouvrages représentatifs de la politique législative impériale romaine du quatrième siècle en ce qui concerne l'Église, à savoir : A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione religiosa del IV secolo*, Rome, 1990 ; J. GAUDEMET, « Politique ecclésiastique et législation religieuse après l'Édit de Théodose I de 380 », dans *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 7 (1986), pp. 1-22.

²⁷ Cf. N. MACHIOROS, « Lineamenti della normativa conciliare canonica dal 313 al 425 », dans *Il*

parents synodaux comme des règles pastorales destinées à régler certains aspects de l'organisation et du fonctionnement de l'Église, sans prétendre aucune valeur légale ou juridique à leur égard. Au fil du temps, cependant, ces règles pastorales ont été identifiées par le terme « canons » (κανόνες—*canones*) et, dans l'empire byzantin, elles ont même acquis la valeur de la loi (*lex-vóμος*) étant promulguées comme telle avec des lois impériales visant à réglementer certains aspects de la vie de l'Église. En ce sens, un exemple est le fait qu'en 545, l'empereur Justinien (527-565) décide par *Novelle* 131 que :

Sancimus igitur vicem legum obtinere sanctas ecclesiasticas regulas, quae a sanctis quattuor conciliis expositae sunt aut firmatae, hoc est in Nicaena trecentorum decem et octo et in Constantinopolitana sanctorum centum quinquaginta patrum et in Epheso Prima, in quo Nestorius est damnatus, et in Calcedone, in quo Eutychis cum Nestorio anathematizatus est. Praedictarum enim quattuor synodorum dogmata sicut sanctas scripturas accipimus et regulas sicut leges servamus²⁸.

Ainsi, au VI^e siècle, les canons des 4 premiers synodes œcuméniques ont reçu dans l'empire byzantin la valeur de loi étant, par conséquent, appliqués et respectés en tant que tels. Cette identité artificielle créée par l'autorité impériale entre les *canons* de l'Église et les *lois* de l'Empire a facilité une influence constante du droit romain dans la théologie et, au fil du temps, a créé une confusion dans les relations entre l'Église et l'Empire ainsi que dans l'organisation et le bon fonctionnement de l'Église²⁹.

Pour être mieux conservés et plus faciles à utiliser, les canons émanés ou approuvés par les synodes ont été rassemblés dans des *collections de canons* ou des *collections canoniques*, où ils ont été classés selon un ordre es-

diritto romano canonico quale diritto proprio delle comunità cristiane dell'Oriente mediterraneo. IX Colloquio internazionale romanistico canonistico, Città del Vaticano, 1994, pp. 365-453.

²⁸ JUSTINIAN, *Novella 131.1*. Voir aussi : G. BARONE ADESI, « Legittimazione e limiti di vigenza dell'ordinamento canonico nell'impero romano », dans G.L. FALCHI – A. IACCARINO (ed.), *Legittimazione e limiti degli ordinamenti giuridici. XIV Colloquio Giuridico Internazionale*, Città del Vaticano, 2012, pp. 319-336.

²⁹ En ce qui concerne l'influence mutuelle entre le droit romain et le christianisme, voir : M. TROPLONG, *De l'influence du Christianisme sur le droit civil des romains*, Paris, 1943 ; P.-P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476)*, Rome, 1972 ; A. ALIVIZATOS, « Les rapports de la législation ecclésiastique de Justinien avec les canons de l'Église », dans *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano (Bologna e Roma XVII-XXVII aprile MCMXXXIII)*, vol. II, Pavia, 1935, pp. 79-87 ; J. GAUDEMET, « Elementi giuridici romani nella formazione del diritto ecclesiastico dei primi secoli », dans *Mondo classico e cristianesimo. Atti del convegno su Mondo greco-romano e cristianesimo, Roma 13-14 maggio 1980*, Rome, 1982, pp. 171-182 ; N. MAGHIROS, *La recezione della normativa conciliare nel diritto imperiale in materia di fede conservato nel Cth. XVI*, Rome, 1998.

sentiellement chronologique. Cette modalité a non seulement facilité la préservation et la diffusion des canons, mais a également exprimé leur valeur pastorale qui transcende le temps et l'espace. Plus tard, à partir du VI^e siècle, ont été également introduites dans les collections canoniques, à côté des *canons* les *lois impériales* concernant l'Église, créant ainsi une nouvelle typologie de collections, à savoir les *nomocanons*, qui ont définitivement marqué le chemin de la collecte et de la transmission des *saints canons* dans l'Église³⁰.

Après le dernier synode œcuménique de 787, une collection contenant tous les canons valables dans l'Église, identifiés par l'expression « saints canons », a été créée, approuvée et reçue. Plus tard, d'autres canons ont été ajoutés à ces « saints canons », qui, bien que non sanctionnés officiellement par un synode œcuménique, ont néanmoins été acceptés par leur réception unanime par toutes les Églises autocéphales³¹, c'est-à-dire par le *consensus Ecclesiae dispersae*. À propos de cette façon de prendre des décisions dans l'Église orthodoxe lorsqu'il n'y avait aucune possibilité de réunir un synode œcuménique, le canoniste roumain Valerian Şesan (1878-1940) précisait que,

par rapport au synode œcuménique, le *consensus Ecclesiae* est un corollaire (intégrateur) ou un substitut du *synode œcuménique*. S'il est intégrateur, cela signifie qu'il a la même autorité que le *synode œcuménique*. Le *consensus Ecclesiae* est donc un organe de gestion du pouvoir central dans l'Église. La distinction est la suivante : dans le *synode œcuménique*, l'épiscopat donne les décisions en étant assemblé ; par *consensus Ecclesiae*, l'épiscopat prend des décisions, non pas en étant rassemblé au même endroit, mais étant dispersé. [...] En pratique, la décision de ce corps de gestion du pouvoir de l'Église est donnée de la manière suivante : les évêques d'une Église font connaître par le biais d'une lettre circulaire adressée aux *proto-hiérarques* de l'épiscopat des autres Églises leur opinion sur un sujet spécifique. Si les autres hiérarques sont d'accord sur ce sujet, l'avis devient obligatoire pour toute l'Église³².

³⁰ Pour une présentation historique des manuscrits des collections de canons du premier millénaire chrétien et de la littérature ultérieure, voir : L. KERY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*, Washington, 1999.

³¹ Traditionnellement, dans le langage ecclésial orthodoxe, le terme « Église autocéphale » indique le statut canonique d'une Église locale jouissant d'une autonomie maximale et ayant le droit de choisir son propre proto-hiérarque (πρώτος - *primus*) par son synode des évêques. Cf. G. GRIGORIŢA, « Autocefalia în Biserica Ortodoxă. Studiu canonic », dans *Autocefalia: libertate și demnitate*, Bucarest, 2010, pp. 65-82.

³² V. ŞESAN, *Curs de Drept Bisericesc Universal (cu considerarea Dreptului bisericesc particular român)*, Cernăuți, 1936-1937, pp. 198, 199-200.

Par conséquent, au cours des deux millénaires de son existence historique, l'Église a toujours pris des décisions générales sous une forme synodale, qui s'exprimait soit au sein des synodes reconnus ultérieurement comme ayant une autorité œcuménique universelle (IV^e-VIII^e siècles), soit par le consensus des Églises orthodoxes autocéphales, c'est-à-dire dans ce *consensus Ecclesiae dispersae* (IX^e-XX^e siècles). Dans le *consensus Ecclesiae dispersae*, utilisé à partir du IX^e siècle et jusqu'à nos jours, la décision synodale comporte deux étapes : en premier lieu, au niveau d'une Église orthodoxe autocéphale, le synode des évêques décide, puis chaque Église orthodoxe autocéphale exprime son « vote » au niveau panorthodoxe (de l'ensemble de l'Église orthodoxe) par le biais de lettres synodales (encyclicales). L'absence de consensus sur une décision a pour effet de l'annuler. Au cours du deuxième millénaire chrétien, de nombreux aspects fondamentaux de la vie de l'Église ont été approuvés par le biais de ce consensus, parmi lesquels la reconnaissance ou la non-reconnaissance de l'autocéphalie de certaines Églises locales et l'inscription des nouvelles Églises autocéphales dans les Diptyques³³.

Pour revenir au thème de la composition de l'unique *corpus canonum* de l'Église, il convient de noter qu'au X^e siècle, les canons inclus dans la collection intitulée *Nomocanon en 14 titres* ou *Nomocanon de Photius* ont été reconnus comme ayant autorité dans toute l'Église par décision du Synode endémique réuni à Constantinople en 920, décision qui fut ensuite consensuellement acceptée par toute l'Église, devenant ainsi universellement valable. Après le schisme de 1054, ces « saints canons » ont été établis comme l'unique *corpus canonum* de l'Église orthodoxe, étant publiés, traduits et commentés dans différentes langues³⁴. Dans les collections de canons de l'Église orthodoxe du deuxième millénaire chrétien, leurs auteurs ont également ajouté des canons de synodes ayant eu lieu après le VIII^e siècle ou de certains saints pères, même s'ils n'étaient pas universellement acceptés par l'Église. Ainsi, chaque collection de canons de l'Église orthodoxe du deuxième millénaire chrétien a sa propre spécificité.

³³ Pour plus de détails concernant la problématique des *Diptyques* dans l'Église orthodoxe, voir G. GRIGORIȚA, « Dipticele în Biserica Ortodoxă. O analiză din perspectiva teologiei canonice ortodoxe », dans *Ortodoxia* (2013), nr. 1, pp. 144-183.

³⁴ Cf. N. MILAȘ, *Drept bisericesc oriental*, București, 1915, pp. 65-92 ; I.N. FLOCA, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, București, 1990, pp. 75-76 ; V. PHIDAS, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Chambésy, 1998, pp. 23-24 ; S. TROIANOS, « Byzantine Canon Law to 1100 », dans W. HARTMANN – K. PENNINGTON (ed.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington, 2012, pp. 138-141. Voir aussi J. ERICKSON, « The Orthodox Canonical Tradition », dans *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 27 (1983), pp. 155-167.

La valeur et l'applicabilité des saints canons dans l'Église

Au fil du temps, en particulier au XIX^e siècle, des théologiens et des canonistes orthodoxes se sont exprimés sur la valeur, le rôle et l'importance des *saints canons* dans l'Église orthodoxe, leur confiant un rôle fondamental dans la vie de l'Église puis les considérant complètement obsolètes. Au vingtième siècle, certains théologiens orthodoxes avaient tendance à emprunter ou à imiter les pratiques et visions occidentales concernant le rôle, l'importance et la manière pratique d'appliquer les *saints canons* à la réalité ecclésiastique quotidienne, proposant principalement l'imitation de la procédure de codification des canons réalisée dans l'Église catholique en 1917 par la publication de son premier code de droit canonique (*Codex Iuris Canonici*)³⁵. Plus précisément, après 1917, sous l'influence du processus de codification canonique mis en place dans l'Église catholique, certains théologiens orthodoxes ont affirmé que les *saints canons* seraient périmés ou désuets et que, par conséquent, un processus de codification des *saints canons* conduisant à l'adoption d'un « code de droit canonique » unique, valable pour l'ensemble de l'Église orthodoxe, serait nécessaire. La raison qu'ils invoquaient était généralement l'impossibilité alléguée du développement positif du *droit canon orthodoxe* en raison de l'immutabilité des *saints canons* (sic !). La question de l'importance, de la valeur actuelle et de l'applicabilité pratique des *saints canons* dans l'Église et la proposition de les codifier a également été discutée lors du premier congrès international de théologie orthodoxe à Athènes, en 1936³⁶, où le professeur roumain Valerian Șesan (1878-1940) a présenté une communication dans laquelle il a montré l'importance, l'actualité et la modalité pratique d'application des *saints canons* dans l'Église ainsi que l'absence de bases pour une possible codification de ceux-ci selon le modèle catholique³⁷.

Dans la seconde partie du XX^e siècle, la théorie de la codification des *saints canons* (avancée par certains théologiens grecs) a même été reprise

³⁵ Dans l'Église catholique, le premier code de droit canonique (*Codex Iuris Canonici*) a été promulgué par le pape Benoît XIV le 27 mai 1917 par la constitution apostolique « *Providentissima Mater Ecclesiae* ».

³⁶ Pour tout le débat, voir : C. DRON, *Valoarea actuală a canoanelor*, București, 1928 (republié en 2016 à Iași par E. I. ROMAN) ; L. STAN, « Codificarea canoanelor », dans *Studii Teologice* 12 (1960), nr. 7-8, pp. 627-648 ; « Tăria nezdruccinată a sfințelor canoane », dans *Ortodoxia* 22 (1970), pp. 300-304 ; N. AFANASSIEFF, « The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable ? », dans *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 11 (1967), pp. 54-58 ; P. BOUMIS, « Το κρυφός και η ισχύς των ιερών κανόνων », dans *Θεολογία* 46 (1975), pp. 94-114 ; I. MOLDOVAN, « Sfințele canoane și raportul lor cu revelația divină », dans *Ortodoxia* 28 (1976), nr. 2, pp. 365-373 [republié dans *Mitropolia Banatului* 28 (1977), nr. 1-3, pp. 101-114].

³⁷ V. ȘESAN, « Revizuirea canoanelor și a altor norme bisericești, precum și codificarea lor », dans *Candela* 47 (1936), pp. 145-159.

par l'actuel patriarche œcuménique, Bartholomé Archontonis (Βαρθολομαῖος Αρχοντώνης) dans sa thèse de doctorat, *De la codification des Saints Canons et des prescriptions canoniques dans l'Église orthodoxe* (soutenue en 1968 à l'*Institut pontifical oriental* de Rome sous la coordination du professeur Ivan Žužek). Il proposa alors que ce futur « code des canons » soit rédigé en grec³⁸ (sic!). Parallèlement, le professeur coordinateur du futur patriarche œcuménique, le jésuite slovène Ivan Žužek (1924-2004), a également publié en 1969 une étude promouvant l'idée d'une codification des *saints canons* dans l'Église orthodoxe³⁹. Bartholomé Archontonis a présenté la même proposition lors de la première réunion de la *Société pour le droit des églises orientales*, tenue à Vienne en 1971⁴⁰.

Récemment, en 2015, l'archimandrite grec Grigorios Papatomas a tenté de mettre en œuvre cette initiative de codification des *saints canons* en publiant un volume bilingue grec-français dans lequel il a édité, de manière unique, le texte de tous les écrits, bibliques, patristiques et canoniques qu'il considère être des *canons*, en les numérotant continuellement. Ainsi, dans la collection du père Papatomas, sont publiés 771 *canons*, le premier étant un fragment du Nouveau Testament, à savoir le texte des *Actes des apôtres* 15, 23-29 (sic!), et le dernier étant le canon 3 du Synode de Constantinople en 879/880⁴¹. Au-delà du fait que, dans cette édition, le professeur grec se présente comme une instance supra-synodale panorthodoxe, en décidant arbitrairement de former un *corpus canonum Ecclesiae*, organisé à la manière d'un code, il est nécessaire de souligner ici qu'il n'existe actuellement aucune édition critique du texte des saints canons et qu'il n'y a pas de consensus panorthodoxe sur la collection des canons valable dans l'Église orthodoxe.

À cette initiative de codification des *saints canons*, promue surtout par les théologiens grecs du Patriarcat Œcuménique, le professeur roumain Liviu Stan (1910-1973) a fourni une réponse systématique pertinente par le biais d'une étude publiée en 1954, dans lequel il montrait que, pour la doctrine canonique orthodoxe, les *saints canons* ne sont ni périmés, ni obsolètes, mais que dans leur texte sont contenus tous les principes fondamentaux pour l'organisation et le fonctionnement de l'Église⁴². Par conséquent,

³⁸ Bartolomeu ARCHONTONIS, *Περι την κωδικοποίησην των ιερών κανόνων και των κανονικών Διατάξεων εν τη 'Ορθοδόξω 'Εκκλησία*, Salonis, 1970.

³⁹ I. ŽUŽEK, « A Code for the Orthodox Churches », dans *Concilium* 8 (1969), pp. 74-79.

⁴⁰ Bartolomeu ARCHONTONIS, « A Common Code for Orthodox Churches », dans *Kanon* 1 (1973), pp. 45-53.

⁴¹ G. PAPATHOMAS, *Το Corpus Canonum της 'Εκκλησίας (1^{ος} - 9^{ος} αιώνας). Το κείμενο των 'Εκκλησιακών 'Ιερών Κανόνων. Le Corpus canonum de l'Eglise (1^{er} - 9^e siècles). Le texte des Saints Canons ecclésiastiques*, Katerini, 2015.

⁴² L. STAN, « Legislația bisericească și valoarea ei canonică », dans *Mitropolia Olteniei* 6 (1954), nr.

l'interprétation et l'application des *saints canons* ne se font pas mot-à-mot, mais en identifiant dans le texte de chaque canon les principes fondamentaux qui y sont contenus ainsi que la modalité pratique de leur application dans la vie de l'Église.

Plus tard, le canoniste roumain a choisi, lors de la cérémonie officielle de réception du titre de *docteur honoris causa* de l'Université Aristote de Thessalonique (Grèce) le 7 mai 1968, de présenter une conférence détaillée sur ce sujet, intitulée *Sur les principes canoniques fondamentaux de l'orthodoxie*⁴³, et cela

non pas comme une justification contre les accusateurs, mais surtout pour clarifier, du point de vue canonique, dans la mesure du possible, la vie de l'Église orthodoxe, des indignés, qui attaquent ces principes, et surtout la persévérance avec laquelle les éléments fondamentaux de son essence sont préservés et défendus⁴⁴.

Dans le même temps, le canoniste roumain, après une présentation systématique de ces principes, souligne que,

en évaluant, dans leur ensemble, les principes canoniques fondamentaux de l'Orthodoxie, ils constituent la bordure enfermée dans le fer de l'Église, qui contribue, ainsi que l'institution et le service de l'Église, au maintien de l'équilibre nécessaire, qui pourrait difficilement être maintenu par une autre institution humaine⁴⁵.

De plus, en 1969, le père Liviu Stan a publié une étude⁴⁶ dans laquelle il s'opposait à la proposition de codifier les *saints canons*, décrivant ce processus comme étant totalement étranger à la tradition de l'Église. En outre, le canoniste roumain a souligné dans ses écrits que les saints canons sont valables pour l'ensemble de l'Église orthodoxe et qu'ils ne peuvent être

11-12, pp. 598-617.

⁴³ Initialement, cette conférence intitulée „Περι των θεμελιωδων κανονικων αρχων της Ορθοδοξιας” a été publiée dans le journal *Θεολογία* vol. 39 (1968), no. 1-2 (janvier-février), pp. 5-18. Elle a ensuite été traduite en roumain et publiée sous le titre « Despre principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei (Sur les principes canoniques fondamentaux de l'Orthodoxie) », dans le volume *Autocefalia. Libertate și demnitate* (Bucharest, 2010, pp. 18-25). Cette traduction a également été publiée dans *Revista Teologică* 20 (2010), nr. 3, pp. 175-185. L'idée du professeur Liviu Stan de présenter systématiquement les principes contenus dans le texte des saints canons a probablement été inspirée par la lecture du livre de Panagiotis Bratsiotis (1889-1980) intitulé *Die Grundprinzipien und Hauptmerkmale der Orthodoxen Kirche*, publié en 1938 à Athènes.

⁴⁴ L. STAN, « Despre principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei », p. 18.

⁴⁵ L. STAN, « Despre principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei », p. 25.

⁴⁶ L. STAN, « Codificarea canoanelor », dans *Studii Teologice* 12 (1960), nr. 7-8, pp. 627-648.

amendés, modifiés ou complétés que par un synode œcuménique, l'autorité suprême dans l'Orthodoxie⁴⁷.

Plus tard, des théologiens et des canonistes orthodoxes ont développé cette vision ecclésiologique sur le rôle et la valeur actuelle des *saints canons*, ainsi que sur leur application pratique actuelle dans l'organisation et le fonctionnement de l'Église orthodoxe, en incluant dans les manuels et les études de spécialité le concept de *principes canoniques fondamentaux pour l'organisation et le fonctionnement de l'Église orthodoxe*⁴⁸. À cet égard, le professeur roumain Iorgu Ivan (1899-2001) déclarait que :

ces principes d'organisation et d'administration sont considérés comme *fondamentaux*, car ils ont été mis en place dès le début, à la lumière de l'enseignement de Jésus Christ, en tant que piliers inébranlables, à la base de l'organisation de l'Église, aux côtés de dogmes et de préceptes moraux, et ils s'appellent *canoniques* parce que, après une pratique ininterrompue, à travers l'usage, ils ont été établis par des règles, appelées *canons*, que les Saints Pères des synodes œcuméniques les ont établi ou confirmé, comme guide obligatoire dans toute l'Église⁴⁹.

Cependant, l'absence de consensus panorthodoxe sur la validité des *saints canons* et leur application concrète dans la vie ecclésiastique a créé des tensions au sein de l'Église orthodoxe, notamment en ce qui concerne la *primauté* et l'*autocéphalie*, qui ont entraîné des conflits théologiques ou des situations *de facto* non conformes aux prescriptions canoniques⁵⁰. Certains de ces problèmes ont également trouvé un écho dans le dialogue théologique orthodoxe-catholique officiel, créant ainsi une image non uniforme de l'Orthodoxie⁵¹.

Enfin, il convient de noter que les tensions créées récemment dans l'Église orthodoxe par l'interprétation différente des quelques canons incitent certains auteurs à s'interroger sur l'efficacité et la nécessité d'appliquer les *saints canons* à la vie de l'Église. Ces résultats, l'absence d'un texte reçu des

⁴⁷ Cf. L. STAN, « Tăria nezdruncinată a sfințelor canoane », dans *Ortodoxia* 22 (1970), pp. 300-304.

⁴⁸ I. N. FLOCA, *Drept canonic ortodox*, vol. I, Bucarest, 1990, pp. 191-205 ; N. DURĂ, « Principiile canonice, fundamentale, de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe și reflectarea lor în legislația Bisericii Ortodoxe Române », dans *Mărturie Ortodoxă* 6 (1987), pp. 127-144 [republié dans *Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei* 5 (2001), pp. 129-140].

⁴⁹ I. IVAN, « Importanța principiilor fundamentale canonice de organizație și administrație, pentru unitatea Bisericii », dans *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 45 (1969), p. 155.

⁵⁰ Cf. G. GRIGORIȚA, « Le concept de la *primauté* dans l'Église et son rôle dans la *synodalité*. Les prescriptions des saints canons et les réalités actuelles », dans *Kanon* 25 (2019), pp. 125-175.

⁵¹ Voir à cet égard G. GRIGORIȚA, « *Întâietate și sinodalitate* în dialogul teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. Studiu canonic », dans *Ortodoxia* 7 (2015), nr. 1, pp. 104-177.

saints canons, reposant sur une édition critique du texte, ainsi que les différents points de vue sur la science de l'interprétation du texte des *saints canons*, ont permis à certains auteurs de formuler différentes propositions innovantes pour codifier ou même changer les *saints canons* et définir de manière originale la discipline théologique consacrée à l'étude des *saints canons* et à leur application dans la vie de l'Église. Toutes ces conclusions constituent donc une motivation constante pour entamer les étapes de réalisation d'une édition critique du texte des saints canons, qui constituerait la base d'une collection unifiée de canons valables pour l'ensemble de l'Église orthodoxe, ainsi que pour la promotion d'une vision unitaire sur la discipline théologique dédiée à l'étude des *saints canons* et à leur application dans la vie de l'Église.

La relation entre les *canons* et les *dogmes* de l'Église

Canon – règle pastorale approuvée synodalement et reçue ecclésialement

Il existe actuellement plusieurs opinions en ce qui concerne le moment quand le terme *κανών*, au sens de décision synodale concernant la discipline de l'Église ou de règle pastorale, est entré dans le langage ecclésial

Certains historiens prétendent que le témoignage le plus ancien à ce sujet se trouve dans le canon 14 du synode d'Ancyre en 314. D'autres spécialistes affirment que le terme *κανών* aurait été utilisé pour la première fois au I^{er} synode œcuménique de Nicée (325), où dans les textes canoniques sont mentionnés des canons antérieurs, à savoir : le canon 1 mentionne le canon 21 apostolique, comme base pour recevoir des eunuques dans le clergé ; le canon 2 mentionne l'observance du canon apostolique 80 lors de l'ordination du clergé ; le canon 5 réitère les dispositions des canons apostoliques 12, 13, 32 et 37 concernant la réception des excommuniés dans l'Église et la réunion obligatoire des synodes des évêques au moins deux fois par an ; les canons 9 et 10 maintiennent les dispositions des canons apostoliques 25, 61 et 62 concernant les empêchements à l'ordination ; les canons 15 et 16 rappellent les canons 14 et 15 apostoliques concernant l'interdiction pour les clercs d'être transférés ; le canon 17 reprend les dispositions du canon 44 apostolique concernant l'interdiction pour les clercs de s'occuper d'activités d'usure ; le canon 18 explique les dispositions du canon 39 apostolique concernant les relations entre les ministres de la hiérarchie de l'institution divine⁵².

⁵² Cf. H. OHME, *Kanon ekklesiastikos*, pp. 24-114 ; P. ERDÖ, « Quid significat „lex” in iure canonico antiquitatis (saecula III-IV) », dans *Periodica* 76 (1987), pp. 381-412 ; H. OHME, « Der Kanon-Begriff der Synode von Nizäia (325) », dans *Studia Patristica* 29 (1997), pp. 310-315 ; C. RUS, « Canoanele Bisericii și

D'autres auteurs précisent que, dans le texte du synode d'Ancyre (314), comme dans d'autres cas et dans les décisions du I^{er} synode œcuménique (325), le terme *κανών* n'aurait pas le sens habituel de *règle* (*regula*) déjà établie par l'autorité de l'Église, mais désignerait la règle de foi (*regula fidei*) transposée dans les principes fondamentaux de la vie chrétienne et que, par conséquent, le premier usage officiel du terme *κανών*, au sens de décision synodale concernant la discipline ecclésiale, ne se trouve que dans la lettre précédant les 25 canons du synode d'Antioche en 341⁵³.

Par conséquent, nous pouvons conclure que, bien que les chercheurs ne soient pas d'accord avec la date exacte de l'introduction officielle du terme *κανών* dans le langage ecclésial, il est néanmoins évident que, dès la première partie de l'IVE siècle, le terme *κανών* a été officiellement introduit dans la terminologie ecclésiastique pour identifier les décisions synodales concernant la discipline ecclésiale, qui ont déjà été reçues par l'Église. Depuis ce moment et jusqu'à présent, dans le langage ecclésial, le terme *canon* définit avant tout une règle pastorale émanant d'une autorité ecclésiastique, règle qui a ensuite été approuvée de manière synodale et acceptée par consensus dans toute l'Église.

Dogme et canon dans la vie de l'Église

Bien qu'initialement il n'y ait pas de terminologie précise permettant de distinguer les différentes typologies de décisions synodales, l'Église a ensuite défini des termes spécifiques pour distinguer les décisions doctrinales de celles disciplinaires. Ainsi, une distinction claire a été établie entre les *décisions dogmatiques* (*ὄρος – ὄροι*) et les *décisions disciplinaires* (*κανών – κανόνες*) émanant des synodes des évêques et reçues par l'Église⁵⁴. La première différence que les théologiens orthodoxes soulignent entre ces deux types de décisions synodales est que, indépendamment de l'évolution des

funcția lor ecleziologică », dans *Altarul Banatului* 11 (2000), nr. 7-9, pp. 37-46.

⁵³ Cf. I. ZUZEK, « Sacralità e dimensione umana dei *canones* », dans S. AGRESTINI – D. CECCARELLI MOROLLI (ed.), *Ius ecclesiarum vehiculum caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Città del Vaticano 19-23 novembre 2001*, Città del Vaticano, 2004, pp. 53-116 ; I. ICA jr., *Canonul Ortodoxiei*, pp. 117-120.

⁵⁴ I. IVAN, « Ὅρος și κανών în dreptul bisericesc ortodox », dans *Ortodoxia* 22 (1970), pp. 365-372. Voir aussi : I. KARMIRIS, « The Distinction between the "Horoï" and the "Canons" of the Early Synods and their Significance for the Acceptance of the Council of Chalcedon by the Non-Chalcedonian Churches », dans *Greek Orthodox Theological Review* 16 (1971), pp. 79-107 ; N. CHIȚESCU, « Deosebirea dintre Oros și Canon și importanța ei pentru receptarea Sinodului de la Chalcedon », dans *Ortodoxia* 22 (1970), pp. 347-364 ; I. MOLDOVAN, « Canoanele și raportul lor cu Revelația divină », dans *Ortodoxia* 28 (1976), nr. 2, pp. 365-373 [republicat dans *Mitropolia Banatului* 28 (1977), nr. 1-3, pp. 101-114].

besoins pastoraux de l'Église, les décisions dogmatiques (les *dogmes*) ne peuvent jamais être modifiées⁵⁵, tandis que les décisions disciplinaires (les *canons*), en cas de nécessité pastorale peuvent être amendées, complétées ou expliquées par le synode œcuménique⁵⁶, l'autorité suprême de l'Église orthodoxe⁵⁷, lorsqu'il peut être réuni, ou par le *consensus Ecclesiae dispersae*, lorsqu'un synode œcuménique ne peut pas être réuni.

Cependant, il est à mentionner que certains théologiens ont peut-être trop souvent tendance à comprendre le synode d'un point de vue trop formel, plus précisément à ne voir que son aspect organisationnel, dans une perspective différente, voire opposée à ce que représente l'évêque de Rome dans l'Église catholique. Ainsi, pour certains théologiens orthodoxes, le synode n'est pas seulement l'organisme suprême de l'autorité dans l'Église, mais, à leur avis, il bénéficierait d'une sorte d'inaffabilité dans l'Église (sic !). Par conséquent, il est nécessaire de souligner que, selon la tradition et la doctrine canoniques, les synodes représentent l'autorité suprême dans les Églises autocéphales et que le synode œcuménique est l'autorité suprême dans l'Église, mais que, simultanément, le synode œcuménique n'est jamais au-dessus des Eglises autocéphales parce que toute décision d'un synode, même œcuménique, doit être reçue par le plérôme de l'Église pour entrer en vigueur. Autrement dit, elle doit d'abord être reçue par chaque Église orthodoxe autocéphale⁵⁸.

À cet égard, il convient également de souligner qu'une décision doctrinale ou disciplinaire prise par un synode d'évêques, y compris un synode œcuménique, n'est pas immédiatement applicable dans l'Église, mais qu'elle acquiert une valeur officielle et s'applique dans la vie de l'Église seulement

⁵⁵ Cf. can. 1 du II Synode œcuménique ; can. 7 du III Synode œcuménique.

⁵⁶ « The Ecumenical Councils make two types of decisions: 1. Doctrinal, or theological, which are infallible, unchangeable, and must be believed by every Orthodox. 2. Disciplinary or administrative canons. The disciplinary canons cover various questions as to the performance of sacraments, jurisdiction of parishes, dioceses, marriage and divorce questions, penance and others. These canons are changeable by other Ecumenical Council, and they are not infallible. They are binding upon the faithful, however, and are to be enforced by the clergy », G.H. DEMETRAKOPOULOS, *Dictionary of Orthodox Theology: A Summary of the Beliefs, Practices and History of the Eastern Orthodox Church*, New York, 1964, p. 39.

⁵⁷ « Selon l'ecclésiologie orthodoxe seule l'Église est le royaume de Dieu sur la terre et l'organe de Dieu pour le salut des hommes, et les conciles œcuméniques sont ses organes d'autorité suprême », N. DURA, *Le régime de la synodalité selon la législation canonique conciliaire, œcuménique du I^{er} millénaire*, Bucarest, 1999, p. 304; Voir aussi : S. VERKHOVSKOY, « The Highest Authority », dans *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 4 (1960), pp. 76-88 ; P. L'HUILLIER, « Le concile œcuménique comme autorité suprême dans l'Église », dans *Kanon* 2 (1974), pp. 128-142.

⁵⁸ L. STAN, « Despre „receptia” în Biserică a hotărârilor Sinoadelor ecumenice », dans *Studii Teologice* 17 (1965), pp. 395-401 ; H. ALFEYEV, « The Reception of the Ecumenical Councils in the Early Church », dans *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 47 (2003), pp. 413-430.

après sa réception par le plérôme de l'Église. Selon la théologie orthodoxe, l'infaillibilité n'appartient pas au synode œcuménique, mais à l'ensemble de l'Église puisque « l'Église est dans son ensemble Le Corps du Christ infaillible, car infaillible est le Christ »⁵⁹.

La deuxième différence entre les deux types de décisions synodales reçues ecclésialement est le fait que les *dogmes* définissent ce que les chrétiens croient et confessent, c'est-à-dire l'enseignement de la foi⁶⁰, tandis que les canons indiquent la modalité pratique dans laquelle les chrétiens vivent et témoignent au travers de leur vie de l'enseignement de la foi. Ces deux types de décisions synodales, les *dogmes* et les *canons*, constituent ensemble les piliers fondamentaux de la structure constitutive de l'Église.

La relation entre les *canons* de l'Église et les *lois* de l'État

Les canons : règles pastorales de l'Église

Dans l'Empire romain, au sein duquel l'Église chrétienne était organisée et fonctionnait aux premiers siècles, le *droit* (*ius*) revêtait un caractère central important. L'expression *iura et leges* désignait la différence entre la *doctrine juridique* (*ius*) et la *législation impériale* (*leges*). Après la promulgation du *Code théodosien* (*Codex Theodosianus*) en 438, l'activité législative dans l'empire romain se poursuivit principalement par le biais des *nouvelles constitutions* (*novellae constitutiones* – νεοραϊ διατάξεις), c'est-à-dire des nouvelles constitutions impériales⁶¹. Toutefois, dans l'Église chrétienne, à partir du quatrième siècle, une distinction claire était établie entre les *canons* (κανόνες – *canones*)⁶² et les lois (νόμοι – *leges*)⁶³, distinction soulignée

⁵⁹ D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Bucarest, 1997, p. 118. Voir aussi B. SESBOÛE, *Histoire et théologie de l'infaillibilité de l'Église*, Bruxelles, 2013.

⁶⁰ Pour une présentation du concept de dogme dans l'Église orthodoxe, voir : D. STANILOAE, « Νοήματα dogmei », in *Studii Teologice* 16 (1964), nr. 9-10, pp. 533-571.

⁶¹ Cf. E. ALBERTARIO, *Introduzione storica allo studio del diritto romano giustiniano*, Milano, 1935, p. 35. Voir aussi : N. VAN DER WAL, *Manuale Novellarum Justiniani. Aperçu systématique du contenu des Nouvelles de Justinien*, Groningen-Amsterdam, 1964 ; G. LANATA, *Legislazione e natura nelle Novelle giustiniane*, Napoli, 1984 ; « Du vocabulaire de la loi dans les Nouvelles de Justinien », dans *Subseciva Groningana* 3 (1989), pp. 37-48.

⁶² « κανών – regula – règle », E. ROUSSOS, *Λεξιλογιον εκκλησιαστικου δικαιου τριγλωσσον. Βυζαντινον*, p. 256 ; « Canon – canon, règle – κανών », E. ROUSSOS, *Λεξιλογιον εκκλησιαστικου δικαιου τριγλωσσον. Λατινικον δικαιον*, p. 37.

⁶³ « Νόμος – lex (constituta, statuta) – loi (constitution, statut) », E. ROUSSOS, *Λεξιλογιον εκκλησιαστικου δικαιου τριγλωσσον. Βυζαντινον*, p. 313 ; « Lex – loi – νόμος », E. ROUSSOS, *Λεξιλογιον εκκλησιαστικου δικαιου τριγλωσσον. Λατινικον δικαιον*, p. 133 ; STEPHANO (ed.), *Θησαυρος της Ελληνικης Γλωσσης– Thesaurus Graecae Linguae*, vol. V, Paris, 1846, col. 1554-1555. Voir aussi : C.A. SPULBER, *Le concept byzantin de la loi*, Bucarest, 1938.

notamment dans les *nouvelles* de l'empereur Justinien (527-565)⁶⁴ et dans les collections canoniques mixtes (les *nomocanons*). Actuellement, cette distinction que fait l'ecclésiologie orthodoxe entre les *canons* (κανόνες – *canones*) et les *lois* (νόμοι – *leges*) de l'État concernant l'Église, est manifestement exprimée dans les titres des ouvrages spécialisés publiés en grec et intitulés « Οι ιεροί κανόνες και εκκλησιαστικοί νομοί »⁶⁵ (*À propos des saints canons et des lois ecclésiastiques*) ou « Κώδικας Ιερών Κανόνων και Εκκλησιαστικών Νόμων »⁶⁶ (*Code des saints canons et des lois ecclésiastiques*).

Ainsi, il convient de noter que, outre les *saints canons* valables pour l'ensemble de l'Orthodoxie, il existe également des lois civiles, qui, bien qu'elles ne fassent pas partie de ce *corpus canonum Ecclesiae orthodoxae*, concernent la vie et l'activité de l'Église dans les États dans lesquels elle est organisée et fonctionne. Toutes ces lois, qui sont pour la plupart de nature administrative, sont nommés dans les collections du premier millénaire sous le nom de νόμοι – *leges*⁶⁷. L'attitude favorable des empereurs romains, à commencer par Constantin le Grand, à l'égard de l'Église eut également comme effet une influence réciproque entre le christianisme et le droit romain en vigueur à cette époque⁶⁸. Ainsi, dans l'Empire romain, l'Église chrétienne est initialement acceptée politiquement (311), ensuite légalement reconnue (313), puis privilégiée par les autorités politiques (380). Dans ce contexte, les canons de l'Église acquièrent une importance croissante dans l'empire romain et, au VI^e siècle, l'empereur Justinien conféra aux *canons* acceptés jusque-là la valeur de *loi* par le biais d'une nouvelle loi (*novellae*

⁶⁴ JUSTINIAN, *Novella CXXXVII*, 3 : « εἴτεκατὰ τοὺς θεῖους κανόνας, εἴτε κατὰ τοὺς ἡμετέρους νόμους (*sive secundum sacros canones sive secundum leges nostras reum invenerit*) » ; JUSTINIAN, *Novella CXXIII*, 2 : « κατὰ τοὺς νόμους ἢ τοὺς κανόνας (*secundum leges aut canones*) ».

⁶⁵ A. ALIVIZATOS, *Οι ιεροί κανόνες και εκκλησιαστικοί νομοί*, Athènes, 1949.

⁶⁶ P.I. AKANTHOPOULOS, *Κώδικας Ιερών Κανόνων και Εκκλησιαστικών Νόμων*, Thessalonique, 1991.

⁶⁷ Cf. P. RODOPOULOS, « Sacred canons and laws », dans *Kanon* 10 (1991), pp. 9-15 ; S. N. TROIANOS, « Nomos und kanon in Byzanz », dans *Kanon* 10 (1991), pp. 37-51 ; R. MACRIDES, « Nomos and Kanon on paper and in court », dans R. MORRIS (ed.), *Church and People in Byzantium*, Birmingham, 1990, pp. 61-85 ; A. SCMINCK, « Leges ou nomoi ? », dans S. FLOGAITIS – A. PANTELIS, *The Eastern Roman Empire and the Birth of the Idea of State in Europe*, London, 2005, pp. 309-316 ; B. H. STOLTE, « Of Nomoi and Kanones », dans *Subseciva Groningana* 6 (1999), pp. 121-136 ; E. KARABÉLIAS, « Le droit ecclésiastique byzantin dans ses rapports avec le droit impérial (du 4^e au 12^e siècle) », dans *Επετηρϊστιου Κεντρουτϊς Ιστοριαςτου Ελληνικου Δικαιου* 37 (2003), pp. 195-267 ; P. KARANICOLAS, « Synodical Legislation and State Ecclesiastical Laws », dans *Θεολογία* 52 (1981), pp. 217-227 ; A. KNIAZEFF, « La place de la loi de l'Église dans la tradition de l'Orthodoxie », dans *Unité Chrétienne* 76 (1984), pp. 61-73 ; W. DRUWÉ, « The Relationship between Civil and Canon Law in the Eastern Orthodox Tradition », dans *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 8 (2015), n. 4, pp. 343-356.

⁶⁸ S. TROIANOS, *Le fonti del diritto bizantino*, Torino, 2015 pp. 3-5.

constitutiones – νεαρά διατάξεις). Grâce à ce type de législation, une nouvelle relation a été créée entre les *canons* de l'Église et les *lois* de l'Empire, qui ne respectait plus la symétrie du Nouveau Testament, mais forçait une équivalence entre les *règles ecclésiastiques* et les *normes juridiques*. Sur la base de cette vision législative, une nouvelle manière de rendre compte de l'autorité politique à l'Église était en train d'être créée, dans laquelle l'empereur s'arrogea le droit de légiférer, par le biais des *nouvelles*, même certains aspects internes de la vie de l'Église⁶⁹. Ainsi,

sur un total de 2500 lois rassemblées et abrégées par le *Code Théodosien*, seules 65 lois concernent les évêques de manière directe ou non ; dans le *Code Justinien*, qui compile et résume 1500 textes législatifs, une centaine de lois sont relatives aux évêques la moitié édictées par Justinien alors que son Code a été promulgué au tout début de son règne. Pour mesurer avec précision l'importance accordée à l'épiscopat par cet empereur, il faut se tourner vers ses constitutions promulguées après le *Code Justinien*, c'est-à-dire entre 535 et sa mort, trente ans plus tard, même si la plupart de ces lois sont antérieures à 540. [...] Sur un total de 159 *Novelles* attribuées à Justinien, un tiers traite, de manière précise ou périphérique, du statut, des compétences, des privilèges et surtout des obligations des évêques⁷⁰.

Pendant, l'Église chrétienne, suivant l'enseignement de Jésus-Christ, « Donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu » (*Matthieu 22, 21*), a clairement précisé dès sa fondation qu'entre l'Église et les autorités politiques il doit exister une relation de coopération distincte dans un esprit de respect mutuel⁷¹. En pratique, le présent rapport s'appuie sur l'un des principes canoniques fondamentaux d'organisation et de fonctionnement de l'Église, à savoir le principe d'*autonomie* par lequel l'Église déclare clairement que, en ce qui concerne les activités ecclésiastiques, elle est totalement indépendante de toute autre autorité et qu'elle peut donc adopter ses propres règles (*canons*).

Ce type de rapport est basé sur la doctrine canonique concernant la nature du *pouvoir de l'Église* et ses relations avec le *pouvoir d'État* ou le

⁶⁹ Pour plus de détails, voir : C. PITSAKIS, « Les nouvelles dans le droit canonique oriental », dans L. LOSCHIAVO – G. MANCINI – C. VANO (ed.), *Novellae Constitutiones: l'ultima legislazione di Giustiniano tra Oriente e Occidente da Triboniano a Savigny: atti del convegno internazionale, Teramo, 30-31 ottobre 2009*, Naples, 2011, pp. 91-109.

⁷⁰ S. DESTEPHEN, « Justinien et ses évêques très révérends », dans S. DESTEPHEN (éd.), *L'évêque de cour. Figure politique, figure polémique*, Paris, 2017, pp. 108-109.

⁷¹ Cf. A. KNIAZEFF, « Le Royaume de César et le Règne de Dieu », dans *Contacts* 39 (1987), pp. 265-278, 40 (1988), pp. 19-36 ; P.C. BORI, « Date a Cesare quel che è di Cesare (Mt. 22,21). Linee di storia dell'interpretazione antica », dans *Cristianesimo nella storia* 7 (1986), pp. 451-464 ; L. STAN, « Relațiile dintre Biserică și Stat », dans *Ortodoxia* 4 (1952), pp. 353-461.

pouvoir politique. Dans la théorie du droit, le terme *pouvoir* (*potestas* – ἐξουσία) désigne un moyen ou une somme de moyens qui ont le pouvoir d'accomplir une œuvre pour atteindre l'objectif de la société politiquement organisée, et l'expression morale du *pouvoir* est représentée par l'*autorité* (*auctoritas*). Dans la communauté sociale politiquement organisée en État, le *pouvoir* est identifié par l'expression *pouvoir d'État* ou *pouvoir politique* et désigne tous les moyens moraux (éthiques) et matériels nécessaires pour obtenir et maintenir l'ordre social, ainsi que pour le progrès de la société. Dans la communion des croyants qui constituent l'Église du Christ, le *pouvoir* est identifié par l'expression *pouvoir ecclésiastique* et indique la somme des moyens religieux, moraux et matériels que l'Église utilise pour accomplir son œuvre salvatrice⁷². La principale différence entre les deux pouvoirs, étatique et ecclésiastique, est que leur objectif est différent : le pouvoir de l'État vise à obtenir et à maintenir l'ordre social afin de faire progresser la société organisée en tant qu'État, tandis que le *pouvoir ecclésiastique* a pour objectif principal d'obtenir le salut des croyants. La caractéristique essentielle du *pouvoir ecclésiastique* réside dans le fait que les principaux moyens utilisés sont ceux de nature religieuse, ceux-ci n'étant que doublés par les moyens moraux et soutenus par les moyens matériels. Les moyens ou les éléments religieux du *pouvoir ecclésiastique* proviennent de l'œuvre même de notre Sauveur Jésus-Christ, et les moyens ou les éléments moraux et ceux matériels proviennent de la volonté et de l'œuvre des membres de l'Église⁷³. Par conséquent, les *canons* ne sont pas et ne peuvent pas être assimilés aux *lois* d'un État, quelle que soit la relation de celui-ci avec la divinité, puisqu'il s'agit de règles pastorales de l'Église destinées à amener les chrétiens à la communion avec Jésus-Christ.

Canons et lois dans l'Empire byzantin

Cependant, même si, aujourd'hui, cette réalité est évidente, on peut toujours objecter que, dans le passé, il y a eu de nombreux cas où l'autorité politique, de manière plus ou moins cohérente, a fait sentir sa présence dans la gestion des problèmes de l'Église. L'affaire la plus fréquemment invoquée

⁷² Pour une analyse approfondie du concept de *pouvoir ecclésiastique* dans le premier millénaire chrétien, voir : R. INTERLANDI, *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione*, Rome, 2016, pp. 15-485.

⁷³ Cf. I. N. FLOCA, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Bucharest, 1990, pp. 206-213. L. STAN, « Jus ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii », dans *Studii Teologice* 12 (1960), nr. 7-8, pp. 467-483 ; « Biserica și Dreptul », dans *Mitropolia Olteniei* 8 (1956), nr. 8-9, pp. 482-489. Voir aussi : E. DOVERE, « „Auctoritas” episcopale e pubbliche funzioni (secc. IV-VI) », dans *Studi sull'Oriente Cristiano* 5 (2001), nr. 1, pp. 25-41.

à cet égard est, bien entendu, celle de Byzance⁷⁴, où il existait une relation de coopération étroite entre les autorités politiques et les autorités religieuses. Ce système était fréquemment identifié par le terme de *symphonie*⁷⁵ ou de *sinallèlie*⁷⁶. En fait, la position de l'empereur dans le cadre hiérarchique de l'Église, une position fondée par certains auteurs sur le caractère sacerdotal du *basileus* (βασιλεὺς)⁷⁷, était au cœur de ce rapport longtemps débattu et intensément discuté⁷⁸. Par conséquent, le problème de la relation entre l'Église et l'État pourrait être réduit à la relation entre l'empereur et l'autorité de l'Église.

Bien sûr, le *basileus* avait une certaine position en ce qui concerne les problèmes de l'Église, mais celle-ci était assez modeste. Éloquente à cet égard est la déclaration de Pseudo-Codinos, qui, dans l'un de ses traités, nous informe que le *basileus* n'avait à Byzance que le rang de δευτοτάτος (député) ; la même position ecclésiastique de *basileus* est confirmée par Siméon de Thessalonique, au XV^e siècle. Dans l'empire byzantin, le député était la personne responsable du maintien de l'ordre dans l'église et pendant les processions de l'Église. Par conséquent, la place de l'empereur dans l'Église était parmi les laïcs et, quel que soit le service qu'il accomplirait dans l'Église, il était loin du ministère sacerdotal.

Cependant, on peut objecter qu'il y avait aussi des cas dans lesquels certains clercs se trouvaient dans une position de subordination effective par rapport au *basileus*. Malheureusement, cette relation, qui résume tout le problème des relations entre l'Église et l'autorité politique à Byzance et dans tous les pays à majorité orthodoxe, n'a presque toujours été traitée que du

⁷⁴ Cf. D.J. GEANAKOPOLOS, « Church and State in the Byzantine Empire. A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism », dans *Church History* 34 (1965), pp. 381-403 ; E. PATLAGEAN, « Théologie politique de Byzance. L'empereur, le Christ, le patriarche », dans G. FILORAMO (ed.), *Teologie politice. Modelli a confronto*, Brescia, 2005, pp. 149-161. Voir aussi : C. PITSAKIS, « Quelques réflexions au sujet d'individu et pouvoir dans l'Empire romain d'orient : idéologie politique et pensée canonique », dans *Méditerranées* 16 (1998), pp. 138-166.

⁷⁵ Cf. M. CLAUSS, « Die συμφωνία von Kirche und Staat zur Zeit Justinians », dans K. DIETZ (ed.), *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum: Adolf Lippold zum 65 Geburtstag gewidmet*, Würzburg, 1993, pp. 579-593.

⁷⁶ Cf. C. PITSAKIS, « La συναλληλία principe fondamental des rapports entre l'Église et l'État (Idéologie et pratique byzantines et transformations contemporaines) », dans *Kanon* 10 (1991), pp. 17-35.

⁷⁷ Voir à cet égard C. PITSAKIS, « Sainteté et empire. À propos de la sainteté impériale : formes de sainteté "d'office" et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient ? », dans *Bizantinistica* III (2001), pp. 155-227.

⁷⁸ C. PITSAKIS, « Empire et Église le modèle de la Nouvelle Rome : la question des ordres juridiques », dans M.P. BACCARI, (ed.), *Diritto e religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca. Rendiconti del XI Seminario «Da Roma alla terza Roma»*. Campidoglio, 21 aprile 1991, Rome, 1991, p. 105.

point de vue juridique et politique, c'est-à-dire au sein de l'autorité de l'État ; par conséquent, la priorité est donnée au *basileus*, car il se retrouve dans son propre domaine. Et même si ce domaine est chrétien et la doctrine politique est théocratique, il est évident qu'il ne peut pas être identifié à l'Église du Christ. En effet, l'Église et l'Empire sont deux institutions différentes, même si elles ont des membres communs. Il est clair qu'il existe une ingérence entre les deux institutions, mais il est également évident qu'une coïncidence totale entre elles ne peut jamais être atteinte.

Dans son domaine, l'Église a sa propre hiérarchie, où le *basileus* n'a aucune place, car « la hiérarchie de l'Église est considérée comme un monde à part, toujours distinct des corps d'État ; ses rangs ne se confondent pas avec ceux des dignitaires auliques dans les cortèges et les réceptions »⁷⁹. Bien sûr, même dans ce cas, on pourrait objecter que, dans l'empire byzantin, le *basileus* a participé à l'élection du patriarche⁸⁰ et que, à son tour, le patriarche a été la figure centrale de la cérémonie de couronnement de l'empereur⁸¹.

En outre, même si l'autorité impériale est intervenue dans les discussions dogmatiques – c'est un aspect caractéristique de la politique de Justinien –, il convient de noter que l'empereur n'a jamais eu le droit de voter au synode, ce droit appartenant exclusivement aux évêques⁸². Il convient de souligner que l'Église, malgré les privilèges du *basileus*, n'a jamais accepté de lois qui auraient pu être en contradiction avec ses *canons*, ni pendant les débats christologiques du V^e siècle, ni sous les empereurs iconoclastes du VIII^e siècle et non plus lors des tentatives d'union avec Rome du XIII^e au XV^e siècles.

Il est vrai que dans l'empire byzantin l'Église et l'autorité politique étaient étroitement unies. Dans le domaine impérial, cette unité se manifesta par la présence de prélats byzantins dans la hiérarchie des rangs de l'État. Dans le domaine ecclésiastique, l'Église et l'autorité politique étaient également unies, mais les autorités politiques n'étaient présentes que comme des laïques. La position de subordination des clercs à l'autorité laïque était relative, car elle n'existait que dans le domaine impérial. Sur le plan ecclésiasti-

⁷⁹ J. DARROUZES, *Recherches sur les offikia de l'Église byzantine*, Paris, 1970, p. 28.

⁸⁰ Cf. L. B. MALGORZATA, «The Attitude of Early Byzantine Emperors towards the Process of Electing Bishops of Constantinople», dans *Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Łódź, 1998, p. 110-127.

⁸¹ Cf. P.A. YANNOPOULOS, «Le couronnement de l'empereur à Byzance : rituel et fond institutionnel », dans *Byzantion* 61 (1991), p. 71-91.

⁸² « There is no trace in the acts of the council of Constantine voting with the bishops. He only confirmed their decision and made it legal », J.A. STRAUB, « Constantin as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ: Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty », dans *Dumbarton Oaks Paper* 21 (1967), p. 49. Voir aussi F. DVORNIK, «Emperors, Popes and General Councils», dans *Dumbarton Oaks Paper* 6 (1951), p. 9.

que, la situation était différente. En fait, la conception byzantine de la société humaine a créé deux systèmes hiérarchiques : celui de l'Église et celui de l'Empire. Tous deux sont chrétiens, bien que ce dernier représente le « Royaume de César », tous deux sont théocratiques⁸³, car ils confessent une seule autorité : Jésus-Christ ; de plus, les deux coexistent dans le même espace et poursuivent le même but : l'union du monde d'ici-bas avec le Très-Haut. Cependant, les deux systèmes hiérarchiques sont totalement différents et toute tentative de les mélanger s'est révélée défavorable. L'*Epanagoge* / l'*Eisagoge*⁸⁴ (une codification de la loi byzantine, écrite entre 879 et 886), où les législateurs ont essayé de juxtaposer les deux systèmes, de ne pas les mélanger, a fourni un bon exemple de la relation entre les deux systèmes hiérarchiques. Un autre exemple illustrant cette conception est représenté par les listes épiscopales des IX^e-X^e siècles. En fait, ces listes communes de prélats et de dignitaires d'État ont cessé d'exister après cette époque.

Du point de vue de l'application du droit procédural, dès l'époque de l'empereur Constantin le Grand, l'existence d'organismes judiciaires propres à l'Église a influencé le mode d'administration non seulement de la justice civile, mais également du droit pénal, en consacrant des institutions privilégiées soit en faveur de l'Église en général (reconnaissance de l'autorité des *tribunaux ecclésiastiques*)⁸⁵, soit en faveur du clergé appelé à comparaître en justice en privé seulement devant les autorités ecclésiastiques (*privilegium fori*)⁸⁶.

En même temps, il convient de mentionner ici la forte influence du droit romain sur la théologie canonique, en particulier après que l'Église, au IV^e siècle, ait acquis un caractère officiel dans l'empire romain. Une grande partie de la terminologie qui décrit les institutions et les mécanismes de fonc-

⁸³ « La doctrine théocratique domine l'histoire de Byzance et l'explique ; toutefois, loin d'apporter au pouvoir impérial force et stabilité, elle est pour lui une cause de faiblesse. L'empereur choisi par Dieu ne règne, en effet, que par la protection divine. Si Dieu cesse de le soutenir et de l'inspirer, son mandat est périmé ; l'empereur exerce le pouvoir sans droit et il n'est plus qu'un intrus sur le trône. La moindre secousse peut le renverser. Dieu, qui donne le pouvoir, n'en garantit, en effet, la durée que dans la mesure où le pouvoir est exercé selon ses vues, qui sont, d'ailleurs, impénétrables. Dans le cas contraire, Dieu peut, selon l'énergique expression de la Bible, *se repentir* et porter son choix sur un candidat plus digne. Il convient donc de scruter à tout moment l'opinion divine pour savoir si elle n'a pas changé », R. GUILLAND, « Le droit divine à Byzance », dans *Seorsum impressum ex commentariis Societatis Philologiae Polonorum* 42 (1947), p. 143.

⁸⁴ Cf. *Epanagoge legis Basilii Leonis et Alexandri*, in Z. VON LINGHENTAL, *Jus Graecoromanum*, vol. 2, Athènes, 1931, pp. 229-368.

⁸⁵ Cf. A. VISMARA, *La giurisdizione civile dei vescovi (secoli I-IX)*, Milano, 1995.

⁸⁶ Cf. A. BANFI, « *Habeant illi iudices suos* ». *Studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origini del "privilegium fori" in diritto romano e bizantino*, Milano, 2005. Voir aussi : H. SARADI, « The Byzantine Tribunals: Problems in the Application of Justice and State Policy (9th-12th c.) », dans *Revue des études byzantines* 53 (1995), pp. 165-204.

tionnement de l'Église provient du droit romain. Il était absolument naturel que l'Église emprunte à la culture juridique très développée de l'époque. Il reste cependant certain que la substance et la spécificité de la théologie canonique ne proviennent pas du droit romain, mais sont basées sur les écrits évangéliques, la tradition apostolique et les initiatives inspirées par le Saint-Esprit dépendant de l'accomplissement de la mission pastorale à tout moment historique. Pour expliquer cette situation, le juriste français Gabriel Le Bras (1891-1970) affirmait que « le droit classique de l'Église, s'il emprunte à l'ancienne Rome sa technique et beaucoup de ses règles, doit à la Bible son originalité »⁸⁷. Par conséquent, avec toute son importance, la contribution du droit romain au développement de la théologie canonique, en particulier à l'Orient chrétien, ne se résume qu'au niveau technico-instrumental, n'ayant aucune influence doctrinale, car la *théologie canonique* s'inspire uniquement de l'enseignement de la foi chrétienne⁸⁸.

Les canons de l'Église et les lois de l'État : situation actuelle dans l'Orthodoxie et le Catholicisme

Depuis le VI^e siècle, les lois de l'État consacrées à l'organisation et au fonctionnement de l'Église ont été publiées à plusieurs reprises ensemble avec le texte des saints canons, créant ainsi une fausse impression d'équivalence entre les deux catégories de réglementations. En outre, l'empereur Justinien, par le biais de la *Nouvelle 131*, a donné aux *canons* des quatre premiers synodes œcuméniques la valeur de *loi* dans l'Empire. Plus tard, à partir du XII^e siècle, un changement de paradigme a également été opéré dans le christianisme occidental en ce qui concerne *scientia canonum*, dans le sens où on abandonne le sens spirituel des canons – dont nous avons une réflexion dans le *Prologue*⁸⁹ d'Yves de Chartres († 1115) – et adoptant, à travers les travaux du moine Gratien († 1159), une vision légaliste des canons de l'Église. Ensuite, en Occident, les débats entre les canonis-

⁸⁷ G. LE BRAS, « Commentaires bibliques et droit canon. Matthieu au *Corpus Iuris Canonici* », dans *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris, 1967, pp. 325-326.

⁸⁸ Cf. C. PITSAKIS, « Droit romain et droit canonique oriental », dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI): 24-30 aprile 2003*, Spoleto, 2004, vol. 2, pp. 1435-1469 ; « „Ius Graeco-Romanum” et normes canoniques dans les Églises de tradition orthodoxe », dans R. COPPOLA (ed.), *Atti del Congresso Internazionale „Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*, vol. 1, Bari, 1994, pp. 99-132. Voir aussi : E. DOVERE, «Diritto romano e prassi conciliare ecclesiastica (secc. III-IV)», dans *I concili della cristianità occidentale: secoli III-IV. XXX incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, Roma 3-5 maggio 2001*, Rome, 2002, pp. 7-24; A. DI BERARDINO, «Lex et religio. Una nota introduttiva», dans *Lex et religio: XL incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 10'12 maggio 2012)*, Roma, 2013, pp. 9-34.

⁸⁹ Cf. YVES DE CHARTRES, *Prologue* (traduction, introduction et notes par JEAN WERKMEISTER), Paris, 1997.

tes et les civilistes ont été vigoureux, surtout dans les universités, qui avaient des facultés séparées de droit canonique et de droit civil. Les discussions sont devenues plus acharnées surtout au XIV^e et XV^e siècle, quand les canonistes se sentaient intellectuellement supérieurs, rapprochant aux civilistes leur affairisme et leur désir financier⁹⁰.

Plus tard, cette vision légaliste des canons s'est transformée en suivant un esprit codifiant, concrétisé ensuite par la promulgation de *codes de droit canonique* pour l'Église latine (1917 et 1983) et pour les Églises catholiques orientales (1990)⁹¹. D'où l'idée fautive que l'Église aurait son propre *droit* (*ius / δίκαιον*), identifié par les théologiens occidentaux par l'expression *droit canon* (*ius canonicum*), reprise ensuite même par certains auteurs orthodoxes.

À cet égard, il convient de noter que, en Occident, Rudolph Sohm (1841-1917), avocat luthérien spécialisé dans l'histoire des sources du droit, a analysé l'évolution de l'influence du droit romain sur l'Église, en concluant que, à partir du XII^e siècle, notamment en publiant le décret de Gratien, dans l'Église occidentale, cette influence s'est matérialisée par l'apparition d'un formalisme juridique qui a conduit à la création de l'idée de l'existence d'un droit déterminé par les canons de l'Église, c'est-à-dire un *droit canonique* ou *droit ecclésiastique*⁹². Le comble de cette théorie a été atteint en promulguant en 1917 le premier *Codex Iuris Canonici* de l'Église catholique romaine, qui, selon certains auteurs catholiques, constituait le point de séparation maximal entre la *canonistique* et la *théologie*⁹³. En 1952, le dominicain français Marie-Réginald Arbus (1899-1959) a décrit la dégénérescence du droit de l'Église catholique romaine dans un *juridisme* ou *légalisme* comme un phénomène provoqué par la prétention de tout réglementer, par la multitude incohérente de lois et par le renforcement inhumain des normes⁹⁴.

Bien sûr, la plupart des théologiens catholiques ont critiqué une telle hypothèse et ont proposé différentes explications pour l'analyse du juriste allemand et pour la critique interne, reconnaissant généralement l'influence constante du droit romain sur la théologie catholique, mais refusant

⁹⁰ Cf. J.A. BRUNDAGE, «Canonists versus Civilians: The Battle of the Faculties», dans *The Jurist* 71 (2011), pp. 316-333.

⁹¹ Pour une analyse approfondie de cette évolution de la vision sur les canons dans l'Église catholique romaine, voir : C. FANTAPIE, «Dal paradigma canonistico classico al paradigma codificatorio », dans *Ius Ecclesiae* 29 (2017), nr. 1, pp. 39-50.

⁹² Cf. R. SOHM, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München, 1918, pp. 536-674.

⁹³ G. DALLA TORRE, « Pio X e il Codice di Diritto Canonico », dans *Archivio giuridico* 221 (2001), p. 64.

⁹⁴ M.-R. ARBUS, « Le droit de l'Incarnation », dans *Revue de droit canonique* 2 (1952), pp. 133-170, 277-310.

d'accepter les conclusions de Sohm⁹⁵. Cependant, certains auteurs ont continué à critiquer la situation existante et, décrivant la situation existant dans l'Église catholique romaine immédiatement après le Concile Vatican II (1962-1965), ont affirmé que le *droit canon* et la *théologie* ressemblaient à deux cohabitants, qui bien qu'ils appartenait à la même famille, vivaient en séparation et s'accusaient mutuellement de déviance⁹⁶. Afin d'offrir une définition au *droit canon* et d'identifier sa relation avec la *théologie*, les principales écoles canoniques catholiques se sont défini par rapport à deux pôles apparemment incontournables : la *théologie* et la *juridicité*. En résumant ces positions, nous pouvons les synthétiser comme suit :

- l'école de Munich, notamment Klaus Mörsdorf (1909-1989) et uns de ses disciples, soutient que le *droit canon* est une discipline théologique avec une méthode juridique⁹⁷,
- Eugenio Corecco (1931-1995), un des disciples de Mörsdorf, soutient que le *droit canon* est une discipline théologique avec une méthode théologique⁹⁸,
- les canonistes italiens des universités pontificales, notamment le jésuite Gianfranco Ghirlanda et uns de ses disciples, soutiennent que le *droit canon* est une discipline théologique avec une méthode théologique, tout en tendant à surmonter le dualisme luthérien entre anthropologie et ecclésiologie que les «pères fondateurs» de l'école de Munich n'avaient pas été en mesure de saisir et de gérer⁹⁹,

⁹⁵ Cf. Y.-M. CONGAR, «Rudolf Sohm nous interroge encore», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973), pp. 263-294; R. RIGHI, «Rudolph Sohm e il diritto canonico», dans C. FANTAPPIE (ed.), *Itinerari culturali del diritto canonico nel Novocento*, Torino, 2003, pp. 33-71; K. MÖRSDORF, «Altkanonisches «Sakramentsrecht». Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohm über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani», dans *Studia Gratiani* 1 (1953), pp. 483-503. Pour la réception des écrits de Sohm dans la théologie catholique, voir R. SEBOTT, *Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts*, Frankfurt am Main, 1993, pp. 103-202.

⁹⁶ G. FRANSEN, «Derecho canónico y teología», dans *Revista española de derecho canonico* 20 (1965), p. 37.

⁹⁷ Cf. K. MÖRSDORF, *Fondamenti del Diritto canonico*, Venice, 2008.

⁹⁸ Cf. E. CORECCO, *Théologie et Droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, Fribourg, 1990.

⁹⁹ „Si può distinguere tra *Teologia del Diritto* in genere, come esperienza umana, e *Teologia del Diritto ecclesiale*, ma la seconda, che si fonda sull'Ecclésiologia, presuppone e comprende la prima, che si fonda sull'Antropologia teologica, in quanto non si dà un'Ecclésiologia senza un'Antropologia», G. GHIRLANDA, *Ius gratiae – ius communionis. Corso di Teologia del Diritto ecclesiale*, Rome, 2000, pp. 4-5. Cf. G. GHIRLANDA, «Il Corso di Teologia del Diritto Canonico e la natura del Diritto Canonico» dans *Ephemerides Iuris Canonici* 52 (2012), pp. 281-302; M. VISIOLI, *Il Diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'antropologia teologica*,

- l'école de Navarre soutient que le *droit canon* et la *théologie* constituent bien deux disciplines séparées et que le *droit canon* est une discipline juridique subordonnée au Magistère¹⁰⁰,
- les canonistes italiens laïcs, partant du principe *ubi societas, ibi ius* et de l'image de l'Église comme société parfaite (*societas perfecta*), défendent la totale juridicité du *droit canon*¹⁰¹;
- certains canonistes italiens, comme Libero Gerosa, soutient que le *droit canon* est une discipline théologique et canonique avec une méthode théologique et juridique¹⁰²,
- la position de la revue *Concilium* de Madrid, qui a servi de tribune internationale à un essai visant la « déthéologisation » du droit canon ainsi que la corrélative « déjuridicisation » de la théologie¹⁰³.

Le résultat de cette dispute fut un repositionnement de la théologie catholique dans laquelle, surtout après le Concile Vatican II (1962-1965), on commença de plus en plus à parler d'une « théologie du droit canon »¹⁰⁴ (sic!). Pour la première fois, l'expression de *théologie du droit canonique* (*teologia del diritto canonico*) fut utilisée en 1977 par un canoniste catholique, l'évêque suisse Eugenio Corecco, qui l'avait insérée comme entrée dans un dictionnaire de théologie¹⁰⁵. Deux ans plus tard, en 1979, dans les règles

Rome, 1999; « L'insegnamento della "teologia del diritto" negli studi di diritto canonico », dans *Ephemerides Iuris Canonici* 52 (2012), pp. 213-236; « Alcune precisazioni sulla "teologia del diritto" e il suo insegnamento. Continuando il dialogo con Arturo Cattaneo », dans *Ephemerides Iuris Canonici* 52 (2012), pp. 317-324. Voir aussi V. DE PAOLIS, *Note di teologia del Diritto*, Venice, 2013; P. ERDÖ, *Teologia del Diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino, 1996; A. CATTANEO, « Sulla „Teologia del diritto canonico. In dialogo con Matteo Visioli », dans *Ephemerides Iuris Canonici* 52 (2012), pp. 303-316.

¹⁰⁰ Cf. J. HERVADA – P. LOMBARDIA, «Prolegómenos», dans *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*, vol. 1, Pamplune, 1997, pp. 33-91; J. HERVADA, *Pensamientos de un canónista en la hora presente*, Pamplune, 1989, pp. 11-79.

¹⁰¹ Cf. V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, Milan, 1970; P.A. D'AVACK, « Legittimità, contenuto e metodologia del diritto canonico », dans *Il Diritto ecclesiastico* 89 (1978), pp. 3-41; G. FELICIANI, « Le droit canonique dans les universités d'État en Italie », dans M. ZIMMERMANN (éd), *Fondamenti de droit canonique*, Strasbourg, 1986, pp. 69-88.

¹⁰² Cf. L. GEROSA, *L'interprétation de la loi dans l'Église: principes, paradigmes, perspectives*, Saint Mour des Fossés, 2004.

¹⁰³ N. EDELBY – T. JIMENEZ URRESTI – P. HUIZING, « Éditorial », dans *Concilium* 1 (1965), n. 8, pp. 7-9; P. HUIZING, « La reforma del Derecho canonico », dans *Concilium* 1 (1965), n. 8, pp. 101-129.

¹⁰⁴ A.M. ROUCO-VARELA, « Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique: notes pour une théologie du droit canonique », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973), n. 2, pp. 203-227. Pour détails, voir : G. GHIRLANDA, *Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teologia del diritto nella Chiesa*, Rome, 2013.

¹⁰⁵ E. CORECCO, « Teologia del diritto canonico », dans G. BARBAGLIO – S. DIANICH (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Rome, 1977, pp. 1711-1753.

d'application de la constitution apostolique *Sapientia Christiana*, il était prévu que, dans les facultés de droit canonique, des « éléments de théologie sacrée » seraient enseignés¹⁰⁶.

Le 2 septembre 2002, la *Congrégation pour l'éducation catholique* a publié un décret¹⁰⁷, approuvé par le Pontife Romain, par lequel il a réorganisé l'étude dans les facultés de droit canonique de l'Église catholique romaine, en introduisant dans le programme d'études pour la licence une nouvelle discipline universitaire, à savoir « la théologie du droit canonique »¹⁰⁸.

D'autre part, il est à noter que même certains auteurs orthodoxes parlent d'une « théologie du droit canon orthodoxe »¹⁰⁹ (sic!). La plupart des théologiens orthodoxes, cependant, rejettent l'idée d'équivalence entre les *lois* de l'État et les *canons* de l'Église, soulignant tout d'abord la différence de nature et de compétence entre les deux modes de régulation. Ainsi, la *loi* est une norme impérative promulguée par un titulaire de l'autorité dans un groupe social organisé territorialement et sanctionné par la force publique du groupe respectif. Le *canon*, cependant, est une règle pastorale émanant de l'autorité de l'Église et reçue de manière ecclésiastique, qui a un caractère thaumaturgique spirituel exclusif. En termes d'applicabilité, les dispositions des *lois* sont toujours limitées territorialement et temporellement, tandis que les *saints canons* sont universellement valables dans l'Église pour tous les chrétiens de tous les temps, car les principes fondamentaux qui y figurent s'appliquent à tous les chrétiens de tous les temps et de tous les territoires.

Cependant, certains théologiens orthodoxes réclament encore sans fondement l'existence d'un « droit canonique », à propos duquel ils affirment même qu'il s'agirait d'une partie du *droit (ius)* en général. Les chercheurs avisés ont toutefois déjà montré que, dès le début, une distinction était faite

¹⁰⁶ Art. 55 alin. 1 lit. b : « elementa Sacrae Theologiae (praesertim ex Ecclesiologia et Theologia sacramentaria) et Philosophiae (praesertim ex Ethica et Iure naturali), quae suapte natura requirantur ante studium Iuris canonici », S. CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, « Instructio. Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam „Sapientia Christiana” de studiorum Universitatibus et Facultatibus ecclesiasticis rite exsequendam », dans *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979), p. 514.

¹⁰⁷ CONGREGATIONE DE INSTITUTIONE CATHOLICA, «Decretum quo ordum studiorum in Facultatibus Iuris Canonici innovantur, Novo Codice, 2/9/2002», dans *Acta Apostolicae Sedis* 95 (2003), pp. 281-285.

¹⁰⁸ Pour détails, voir : P. GHERRI, «Teologia del diritto canonico: note per individuare la nuova disciplina accademica», dans *Ius Canonicum* 45 (2005), nr. 90, pp. 693-754. Voir aussi P. GHERRI, «Primi appunti per una storia delle origini della Teologia del Diritto (canonico)», dans *Ius Canonicum* 50 (2010), pp. 221-253; « La Teologia del Diritto canonico a quindici anni dalla sua nascita: *status questionis* dal punto di vista epistemologico », dans *Apollinaris* 90 (2017), n. 2, pp. 463-499.

¹⁰⁹ P. VISCUSO, « A Late Byzantine Theology of Canon Law », dans *The Greek Orthodox Theology Review* 34 (1989), pp. 203-219; I. MARGA, „Theology of Orthodox Canon Law”, dans C. RUȘEȚ (ed.), *Simpozion internațional „Statutul actual pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române”*: Caransebeș, 2015, Cluj-Napoca – Caransebeș, 2016, pp. 128-143.

entre les *canons* de l'Église et les *lois* de l'État et que, même « dans l'empire byzantin, il n'existait pas de *droit canonique* »¹¹⁰.

Certains auteurs, pour souligner la distinction entre *canons* et *lois*, insistent sur la valeur exclusivement pastorale des *saints canons* et sur leur caractère éminemment thaumaturgique, ainsi que sur le risque de création par l'Église d'un système juridique parallèle à celui existant dans l'État dans lequel elle s'organise et fonctionne. Ainsi, le professeur américain Lewis J. Patsavos de la Université *Holy Cross* de Boston déclare :

Bien que le terme « droit canonique » soit souvent utilisé pour désigner le « droit ecclésial », il suggère un système de droit parallèle au droit (laïque) de l'État. Il serait plus correct de faire appel à la tradition des Saints Canons¹¹¹.

En fait, les *canons* n'ont aucun caractère juridique dans les États où l'Église est organisée et fonctionne, mais ils sont des règles pastorales données aux chrétiens par l'autorité ecclésiastique et reçues consensuellement par toute l'Église pour les aider à rester, à augmenter ou à (re)trouver la communion avec Jésus. D'autre part, il convient de noter que les *lois* adoptées par les autorités de l'État pour régler le régime de la liberté de religion et la manière de rendre compte d'un État aux communautés religieuses présentes sur son territoire, y compris l'Église, ont toujours constitué une partie distincte du droit civil, étant généralement identifiées par l'expression du *droit ecclésiastique* (*ius ecclesiasticum*) ou du *droit ecclésiastique public* (*ius ecclesiasticum publicum*)¹¹². Récemment, le professeur Francis Messner, de l'Université de Strasbourg, a suggéré que, comme en Occident, il existe aussi des communautés religieuses non chrétiennes légalement reconnues par les États dans lesquels elles sont organisées et fonctionnent, le droit qui leur est dévolu ne devrait plus s'appeler *droit ecclésiastique*, mais *droit des religions*¹¹³.

Au vu de ce qui précède, je pense que tout ce qui a trait à la connaissance, à l'observance et à l'application des *saints canons* à la vie de l'Église

¹¹⁰ « There is no "Canon Law" in Byzantium », D. WAGSHAL, *Law and Legality in the Greek East: The Byzantine Canonical Tradition, 381-883*, Oxford, 2015, p. 152. Pour détails, voir aussi : D. CECCARELLI MOROLLI, *Il diritto dell'Impero romano d'Oriente*, Rome, 2016, pp. 137-166.

¹¹¹ « Deși termenul „drept canonic” este adesea folosit pentru a desemna „dreptul bisericesc”, acest termen sugerează un sistem de drept paralel celui de Stat (secular). Ar fi mai corect dacă s-ar numi tradiția Sfintelor Canoane », L.J. PATSAVOS, *Valențele duhovnicești ale Sfintelor Canoane*, Sibiu, 2012, p. 21.

¹¹² M. NACCI, *Origini, sviluppi e caratteri del jus publicum ecclesiasticum*, Città del Vaticano, 2010, pp. 15-21.

¹¹³ F. MESSNER, « Du droit ecclésiastique au droit des religions : évolution d'une terminologie », in *Revue de Droit Canonique*, 47 (1997), n. 1, pp. 143-160. Voir aussi F. MESSNER, *Dictionnaire droit des religions*, Paris, 2015.

peut être identifié de manière exhaustive par l'expression « théologie canonique » (par analogie avec la *théologie dogmatique* qui indique tout ce qui a trait à la connaissance, à l'observance et à l'application des *dogmes* à la vie de l'Église) et que tous les règlements pertinents de l'État concernant le régime juridique de l'Église, peuvent être définis par l'expression de « *droit ecclésiastique* », tandis que le cadre juridique général concernant le régime juridique de la liberté de religion et des communautés religieuses peut être appelé *droit des religions*. À cet égard, il convient de souligner que, même si la *théologie canonique* est encore souvent assimilée, parfois même à l'identification, à la science du *droit* (certains la considérant même comme faisant partie du *droit* en général), elle ne fonctionne pas avec la terminologie et les concepts juridiques. Ainsi, par exemple, la *théologie canonique* ignore les actes d'abrogation (abolition ou suppression complète de la force), de dérogation (abolition temporaire et partielle) ou d'extension (prorogation de la validité d'une loi donnée pour une certaine période)¹¹⁴. De plus, dans la *théologie canonique*, il n'y a aucune partie pénale comme dans le droit, car dans les *saints canons* aucune peine (*poenae*) n'est prévue pour ceux qui ne les respectent pas, mais seulement des *épithimies* ou des *sanctions ecclésiastiques*, qui sont de nature exclusivement thaumaturgique spirituelle¹¹⁵.

Par conséquent, la *théologie canonique*, bien qu'elle utilise parfois certains termes juridiques, est une partie de la *théologie*, qui traite de l'étude des *saints canons* et de la manière dont ils ont été préservés, transmis et appliqués au fil du temps dans l'Église. D'autre part, le *droit ecclésiastique* (ou *droit religieux*) est une partie du *droit* et traite de l'étude de la législation régissant la liberté de religion et du régime juridique des cultes religieux, en particulier de l'Église. La relation entre la *théologie canonique* et le *droit ecclésiastique* est à la fois synergique et complémentaire, car il existe toujours une influence et une dépendance mutuelles.

Conclusions

D'après ce qui a été présenté jusqu'à présent, il s'avère que dès le début, l'Église a souhaité que, sur la base des paroles de Jésus-Christ (*Matthieu* 22, 21), soit soulignée la différence de nature et de but qui existe entre elle et toute forme d'organisation de l'État. Par conséquent, pour définir ses propres *règles pastorales* qui tracent le chemin vers la communion avec le Christ, l'Église a choisi un nouveau terme, à savoir celui de *canon* (καὶ νόμος). D'un point de vue étymologique, le terme *canon* a le sens de règle, norme,

¹¹⁴ C. RUS, *Drept bisericesc*, Arad, 2000, p. 46.

¹¹⁵ DANIEL, Patriarche de Roumanie, *Misiunea parohiei și mănăstirii azi. Lucrarea Bisericii în societate în anul 2015*, Bucarest, 2016, p. 609.

guide, modèle, principe et diffère du concept de *loi* (νόμος – *lex*) à la fois par sa nature et par l'autorité qui l'émet, ainsi que par l'objet proposé. Ainsi, dans un État, la *loi* est une norme à caractère contraignant, établie et défendue par le pouvoir de l'État, qui décrit ou réglemente des relations spécifiques entre individus et organisations, ainsi que des mesures punitives à l'encontre de ceux qui la violent, tandis que, dans l'Église, le *canon* représente une règle pastorale donnée aux chrétiens par l'autorité ecclésiastique pour les aider à rester librement (volontairement), à augmenter ou à retrouver la communion avec le Christ, règle qui a déjà été acceptée par consensus dans toute l'Église. Dans le langage théologique, le terme *canon* a été utilisé à partir du temps des apôtres, initialement avec le sens du « guide » de la vie chrétienne, qui comprenait toutes les dispositions évangéliques et apostoliques. Plus tard, à partir du IV^e siècle, le terme de *canon* commence à être consacré pour définir les décisions disciplinaires des synodes, se différenciant ainsi des décisions dogmatiques des synodes et se présentant comme des règles pastorales de l'Église par rapport aux *lois* de l'État. En même temps, dans le langage ecclésiastique, le terme *canon* est également utilisé pour identifier certaines réalités ecclésiales structurées selon des règles précises. Ainsi, dès le IV^e siècle, la liste des livres de la Bible acceptés par l'Église était définie par l'expression *canon biblique* et le catalogue des saints était appelé *le canon des saints*. En outre, l'expression « canon eucharistique » désigne la partie principale de la Sainte Liturgie, à savoir l'anaphore liturgique. À partir du VII^e siècle, un certain type d'hymne poétique composé de 9 odes a été identifié par le terme *canon*.

Dans le langage théologique actuel, cependant, le sens le plus couramment utilisé pour le terme *canon* est celui d'une règle pastorale approuvée synodalement et reçue de manière ecclésiastique. Habituellement, le terme est utilisé au pluriel dans l'expression les *saints canons* ou les *saints et divins canons* pour définir la collection des règles pastorales de l'Église, à savoir le *corpus canonum Ecclesiae*. En conclusion, les *saints canons* sont des règles pastorales approuvées par l'autorité de l'Église, qui établit comment les membres de l'Église doivent agir et se comporter dans des situations concrètes, de sorte que leur action soit appréciée de manière positive par rapport à la foi religieuse et dans le but ultime d'être en communion avec Jésus-Christ. Du point de vue de l'applicabilité des *saints canons* dans l'Église, il est évident que les principes fondamentaux contenus dans leur texte sont valables à tout moment pour tous ceux qui confessent le Christ et souhaitent être en pleine communion avec Lui. Par conséquent, on peut dire que les *saints canons* sont le miroir de la manière pratique dont les problèmes pastoraux dans l'Église ont été résolus pastoralement en édictant des règles pastorales adoptées ecclésialement par consensus, et chaque

règlement ecclésiastique (décisions synodales et épiscopales) dans l'Église, de tous les temps, doit souligner à la fois la tradition et la doctrine canoniques et l'attitude pastorale missionnaire des organismes de l'autorité ecclésiale. Par conséquent, nous pouvons dire que la *théologie canonique* est la discipline qui traite de l'étude des *saints canons* et de la manière pratique dont ils ont été préservés, transmis, commentés et appliqués dans l'Église.

De plus, il faut réitérer qu'il n'existe actuellement aucune édition critique du texte des *saints canons* et qu'il n'y a pas de consensus panorthodoxe sur la collection des canons valable dans l'Église orthodoxe. Pour ces raisons, je considère qu'il est nécessaire d'entamer les étapes de réalisation d'une édition critique du texte des *saints canons*, qui pourrait constituer la base d'une collection unique des *saints canons* valables pour l'ensemble de l'Église orthodoxe, ainsi que pour la promotion d'une vision unitaire sur la discipline théologique dédiée à l'étude des *saints canons* et à leur application dans la vie de l'Église.

D'autre part, les États, dans lesquels l'Église est organisée et fonctionne, adoptent des lois régissant le régime juridique de la liberté de religion et le statut des communautés religieuses présentes sur leur territoire. Toutes ces lois spécifiques font partie du *droit* de chaque État. À son tour, en interférence avec l'autorité de l'État, l'Église a utilisé le *droit* créé par l'État pour en faire un auxiliaire de son œuvre salvatrice. Le résultat de la synthèse entre le besoin de l'État de connaître et de légiférer les règles de la communauté ecclésiale organisée sur son territoire, d'une part, et le désir de l'Église d'avoir une relation de coopération distincte dans un esprit de respect mutuel avec les autorités de l'État où elle s'organise et fonctionne, d'autre part, a été identifié comme une partie spécifique de *droit*, qui englobe toutes les lois de l'État relatives à la vie ecclésiastique, alors appelée *ius ecclesiasticum* (*droit ecclésiastique*). Ainsi, pendant la période de l'empire romain, le droit romain a toujours influencé le mode d'organisation et de fonctionnement de l'Église. Les résultats de ces interférences entre la *théologie canonique* et le droit romain sont encore visibles à la fois dans l'organisation et le fonctionnement de l'Église et dans certaines cultures juridiques européennes.

Cependant, à l'heure actuelle, certains auteurs, fondés sur l'existence dans un État de plusieurs communautés religieuses, chrétiennes et non chrétiennes, reconnues sous une forme juridique, considèrent que l'expression *droit ecclésiastique* est obsolète et proposent comme alternative l'expression *droit religieux*. Ainsi, dans les États modernes, l'expression de *droit religieux* définit la partie du *droit* qui régit le régime juridique de la liberté de religion et le statut des communautés religieuses présentes sur leur territoire. Par l'expression de *droit ecclésiastique*, on peut définir la partie du *droit* religieux qui fait exclusivement référence au statut juridique

de l'Église dans cet État. Selon le modèle choisi par les États pour régler le statut juridique de la liberté de religion et des communautés religieuses, le *droit ecclésiastique* peut être identique au *droit religieux* ou légèrement différent.

En final, concernant la relation entre la *théologie canonique* et le *droit ecclésiastique*, nous pouvons conclure qu'il existe une véritable synergie entre les deux disciplines, théologique et juridique, qui s'exprime en premier lieu par le fait que les principes canoniques fondamentaux pour l'organisation et le fonctionnement de l'Église peuvent influencer sur les lois des États dans lesquels elle est organisée et fonctionne et que les lois des États respectifs peuvent inspirer l'organisation de l'Église ou limiter la présence de l'Église dans l'espace public. En outre, selon les paroles de Jésus-Christ (*Matthieu* 22, 21), entre la *théologie canonique* et le *droit ecclésiastique*, il existe également un rapport de complémentarité matérialisé dans toutes les formes d'organisation ecclésiale, qui doivent respecter d'une part les dispositions canoniques et d'autre part la législation en vigueur dans cet État. Les statuts d'organisation des Églises de différentes régions ou états constituent une forme concrète de manifestation de cette complémentarité. En conclusion, nous pouvons voir qu'entre la *théologie canonique* et le *droit ecclésiastique* il existe une relation synergique étroite et en même temps complémentaire.

Rezumat: Teologia canonică și dreptul ecleziastic: o relație sinergică și complementară

În actualul limbaj ecleziastic, pentru a defini disciplina care studiază regulile pastorale fundamentale ale Bisericii și modul lor practic de aplicare, precum și ansamblul legilor Statelor dedicate libertății religioase, organizării și funcționării comunităților religioase, sunt folosite aleatoriu diferite expresii, dintre care cele mai uzitate sunt drept canonic, teologie canonică, drept ecleziastic sau drept bisericesc. Mai recent, unii autori folosesc, însă, și expresii mai originale ca tradiție canonică sau drept religios. Această situație de confuzie noțională se datorează, în special, înțelesului diferit al termenului de canon, precum și echivalării forțate a acestuia cu noțiunea de lege, deși, în mod curent, termenul de canon este folosit destul de des pentru a defini o regulă sau o normativă specifică unui domeniu anume. Această alterare semantică a sensului inițial al termenului de canon, care în limbajul teologic este folosit strict pentru a identifica reguli ecleziale specifice, este de obicei făcută și pentru a determina apoi folosirea expresiei de „drept canonic” prin care se dorește identificarea unui „drept al Bisericii”. Alteori, termenul de canon este utilizat și cu înțelesul de dogmă, folosindu-se în acest sens expresia „canonul credinței” (ὁ κανὼν τῆς πίστεως – *regula fidei*). De obicei, însă, termenul de canoane sau, mai precis, expresia sfintele canoane definește colecția fundamentală de reguli pastorale ale Bisericii, aprobate de autoritatea eclezială și receptate de pleroma Bisericii.

Biserica, încă de la început, a dorit ca pe baza cuvintelor Mântuitorului Iisus Hristos (*Matei 22, 21; Marcu 12, 17*) să evidențieze diferența de natură și finalitate dintre ea și orice formă de organizare statală și, prin urmare, pentru a-și defini propriile sale reguli pastorale care trasează calea către comuniunea cu Hristos Domnul, a ales un termen nou, și anume cel de canon (κανών). Din punct de vedere etimologic, termenul de canon are înțelesul de regulă, normă, ghid, model, principiu, dreptar, îndreptar și se deosebește de conceptul de lege (νομος – *lex*) atât prin natura sa și autoritatea emitentă, cât și prin scopul propus. Astfel, în timp ce într-un Stat, legea reprezintă o normă cu caracter obligatoriu, stabilită și apărută de puterea de stat, care descrie sau reglează relații specifice între persoane și organizații, precum și măsurile punitive asupra celor care o încalcă, în Biserică, canonul reprezintă o regulă pastorală dată creștinilor de către autoritatea eclezială pentru a-i ajuta ca, în mod liber (voluntar), să rămână, să sporească sau să regăsească comuniunea cu Mântuitorul Hristos, regulă care a fost deja receptată prin consens de întreaga Biserică. Așadar, în limbajul teologic, termenul de canon a fost folosit încă din timpul apostolilor, inițial cu sensul de „îndreptar” al vieții creștinilor, care includea toate prevederile evanghelice și apostolice. Ulterior, din secolul al IV-lea, termenul de canon începe să fie consacrat pentru a defini hotărârile disciplinare ale sinoadelor, diferențiindu-se astfel de hotărârile dogmatice ale sinoadelor și evidențiindu-se ca reguli pastorale ale Bisericii în raport cu legile Statului. Totodată, în limbajul bisericesc, termenul de canon este folosit și pentru a identifica anumite realități ecleziale structurate după reguli precise. Astfel, din primele secole, lista cărților Bibliei acceptate de Biserică a fost definită prin expresia de „canon biblic”, iar catalogul sfinților a fost cunoscut ca fiind „canonul sfinților”. De asemenea, prin expresia de „canon euharistic” este identificată și partea principală a Sfintei Liturghii, și anume anaforaua liturgică. Din secolul al VII-lea un anumit tip de imn poetic alcătuit din 9 ode a fost identificat prin termenul de „canon”.

În limbajul teologic actual, însă, înțelesul cel mai mult folosit pentru termenul de canon este acela de regulă pastorală aprobată sinodal și receptată eclezial. De obicei, termenul este folosit la plural în expresia sfintele canoane sau sfintele și dumnezeieștile canoane pentru a defini colecția de reguli pastorale a Bisericii. În concluzie, sfintele canoane sunt reguli pastorale aprobate de autoritatea bisericească, prin care se stabilește cum trebuie să acționeze și să se comporte membrii Bisericii în situații concrete, astfel încât acțiunea lor să fie apreciată pozitiv în raport cu credința religioasă și cu scopul final de a fi în comuniune cu Mântuitorul Iisus Hristos. Din punct de vedere al aplicabilității sfintelor canoane în Biserică, este evident că principiile fundamentale cuprinse în textul acestora sunt valabile oricând și oriunde, pentru toți cei care îl mărturisesc pe Hristos și doresc să fie în comuniune deplină cu El. Prin urmare, se poate afirma că sfintele canoane sunt oglinda modului practic în care au fost soluționate pastoral problemele vremii în Biserică prin emiterea de reguli pastorale receptate eclezial prin consens, iar fiecare reglementare ecleziastică (hotărâri sinodale și chiriarhale) din Biserică, din orice vreme, trebuie să evidențieze atât tradiția și doctrina canonică, cât și atitudinea pastoral-misionară a organismelor de autoritate eclezială. Așadar, putem afirma că teologia canonică este disciplina care se

ocupă cu studiul sfințelor canoane și al modului practic în care acestea au fost conservate, transmise, comentate și sunt aplicate în Biserică.

Pe de altă parte, Statele, în care Biserica se organizează și funcționează, își dau legi prin care reglementează regimul juridic al libertății religioase și statutul comunităților religioase prezente pe teritoriul lor. Toate aceste legi specifice alcătuiesc o parte a dreptului fiecărui stat. La rândul său, în interferența cu autoritatea statală, Biserica a folosit dreptul creat de Stat pentru a făuri din el un auxiliar al lucrării sale mântuitoare. Rezultatul sintezei dintre nevoia Statului de a cunoaște și legifera regulile comunității ecleziale organizate pe teritoriul său, pe de o parte, și dorința Bisericii de a avea o relație de cooperare distinctă în spirit de respect reciproc cu autoritățile Statului unde este organizată și funcționează, pe de altă parte, a fost identificat ca o parte specifică a dreptului, în care este cuprinsă toată legislația statală referitoare la viața eclezială, fiind numit în epocă prin expresia „*ius ecclesiasticum*” („drept bisericesc”). Astfel, în perioada Imperiului roman, dreptul roman a influențat în mod consistent modul de organizare și funcționare a Bisericii, iar teologia canonică a exercitat la rândul ei o certă influență asupra dreptului roman. Rezultatele acestor interferențe dintre teologia canonică și dreptul roman sunt și astăzi vizibile atât în modul de organizare și funcționare a Bisericii, cât și în unele culturi juridice europene.

În prezent, însă, unii autori, pe baza existenței într-un stat a mai multor comunități religioase, creștine și necreștine, recunoscute sub o formă juridică, consideră că expresia de drept bisericesc este desuetă și propun ca alternativă expresia de drept religios. Astfel, în statele moderne, expresia de drept religios definește acea parte a dreptului care reglementează regimul juridic al libertății religioase și statutul comunităților religioase prezente pe teritoriul lor. Prin expresia de drept bisericesc poate fi definită acea parte a dreptului religios care face referire exclusiv la statutul juridic al Bisericii în respectivul stat. În funcție de modelul ales de către state pentru a reglementa statutul juridic al libertății religioase și al comunităților religioase, dreptul bisericesc poate fi identic cu dreptul religios sau poate fi ușor diferit.

Între cele două discipline, una teologică și cealaltă juridică, se manifestă o reală sinergie, concretizată în primul rând prin faptul că principiile canonice fundamentale pentru organizarea și funcționarea Bisericii pot influența legislația statelor în care Biserica este organizată și funcționează, iar legile statelor respective pot inspira modul de organizare a Bisericii sau pot limita prezența Bisericii în spațiul public. De asemenea, pe baza cuvintelor Mântuitorului (*Matei 22, 21, Marcu 12, 17*), între teologia canonică și dreptul bisericesc este și un raport de complementaritate concretizat în toate formele de organizare eclezială, care trebuie să respecte pe de o parte prevederile canonice, iar pe de altă parte legislația în vigoare în statutul respectiv. O formă concretă de manifestare a acestei complementarități sunt Statutele de organizare ale Bisericilor în diferite regiuni sau state. În concluzie, putem constata că între teologia canonică și dreptul bisericesc este o strânsă relație sinergică și, totodată, complementară.

Pr. lect. dr. Mihai BURLACU

Facultatea de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul a Universității din București

MAICA DOMNULUI ÎN OPERA SF. GRIGORIE PALAMA (I)

Keywords: *St. Virgin Mary, biography, Holy Tradition, Mother of God hesychast, early Christianity, Holy of Holies, doxological memory.*

Abstract

Saint Gregory's views on the Holy Virgin Mary are based on the Apostolic perception about Her. From this point of view, I discuss the Christian attitude towards the Mother of God. This attitude is twofold: on the one hand doxological, which by means of ritual perpetuates piety and reverence for the Virgin Mary, and on the other hand theological, founded on the Christological doctrine, in which the Holy Virgin Mary is recognized as Mother of God from the hypostatic union perspective. The most important biographies of the Holy Virgin Mary come from early Christian literature, especially the Apostolic writings. The life of the Holy Mother of God has been best recorded in Church rite, which reveals universal piety and appreciation of all Christians for the Holy Virgin Mary. We have some apocryphal sources but these reflect the apostolic truth about the life of the Holy Virgin. Even though their credibility is uncertain today, these retain the main events of her life, and shed light on some unknown aspects not included in the Gospels. These biografies relate to events in the Holy Virgin's life which are mentioned in the Gospels, especially that of Luke. That lends some credibility to apocryphal sources, through critical discerning between real events and fiction, by comparison with the official sources. These sources reflect major aspects which are reiterated by St. Gregory in his homilies on the Holy Virgin and verify this principle of apostolic truth about her life and create together with other Byzantine theologians a great portrayal of the Mother of God, which was verified by Holy Tradition.

Aghiografii ale Maicii Domnului

Aghiografiile Maicii Domnului sunt mai puțin cunoscute publicului larg. Dintre acestea, cele mai însemnate au apărut în primul mileniu creștin și au fost compuse din elemente existente în mai multe surse literare. Despre Maica Domnului avem mărturii încă din Sfintele Evanghelii, însă Epistolele Apostolice, precum și Faptele Apostolilor, nu adaugă precizări substanțiale. Ulterior, găsim consemnate în tradiția Bisericii mai multe informații referitoare la Maica Domnului, dintre care majoritatea sunt foarte clare, dar sunt și surse care redau unele amănunte contradictorii. Sursele credibile provin din tradiția Sfinților Apostoli și a ucenicilor acestora, iar mărturiile care s-au dezvoltat ulterior

sunt întemeiate pe acestea. Privind în istoria literaturii și a teologiei creștine, observăm că nu există consemnări paralele la fel de vechi despre viața Maicii Domnului, ci toate se restrâng la sursele literaturii apostolice¹.

Mărturiile mai importante despre Maica Domnului aparțin Sfinților Evangheliști, în special Sfântului Luca. Pe lângă acestea, care constituie baza biografiei Maicii Domnului, există diverse izvoare pe care le găsim consemnate încă de timpuriu, așa cum este lucrarea *Chipul Sfintei Fecioare*, aparținând Sf. Epifanie al Ciprului², despre care pomenește Nichifor Calist Xantopulos³, în *Istoria Ecclesiastică*⁴. La acesta din urmă găsim o prezentare doxologică, sub formă de imnuri. Această prezentare confirmă importanța pe care Biserica a recunoscut-o lucrării Maicii Domnului în lucrarea de mântuire, dovedind o raportare eminentă evlavioasă a creștinilor față de persoana acesteia. Nichifor Calist descrie chipul moral și fizic al Maicii Domnului astfel:

„Caracterul și înfățișarea și tinerețea ei au fost după Epifanie așa cum urmează: el spune: În toate faptele ei era sobră și demnă; vorbea puțin și doar atunci când era necesar; grabnică spre a asculta și curtenitoare; îi cinstea pe toți și se pleca cu respect. Era de statură mijlocie, deși mulți spun că era mai înaltă decât înălțimea medie. Era dispusă să vorbească cu toți fără teamă și limpede, fără râset, fără agitație și fără nicio supărare. Tenul era ca grâul copt, iar părul roșcat; ochii ei căprui erau luminoși și inteligenți, iar pupilele aveau nuanța verde măslin. Sprâncenele erau arcuite și de un negru atrăgător, nasul prelung, buzele roșii și pline, revărsând dulceața cuvintelor ei. Fața nu îi era nici rotundă, nici ascuțită, ci întrucâtva alungită, la fel mâna și degetele erau lungi. Și nu nutrea deloc mândrie, era simplă, nepretențioasă, și înclinată spre o smerenie cu totul aparte. Hainele pe care le purta ea erau de culoare naturală și se mulțumea cu ele, fapt dovedit și acum de sfânta ei mahramă. Și ca să zicem pe scurt, în toate cele ale ei era plină de harul dumnezeiesc”⁵.

¹ Literatura apostolică desemnează prima etapă a Patristicii, socotită autentică prin faptul că aparține Sfinților Apostoli și ucenicilor acestora. Cu alte cuvinte, această literatură apostolică certifică originea unică a creștinismului, în general, și a Bisericii, începând cu Persoana lui Iisus Hristos, în special. Toate analizele consemnează faptul că învățătura Bisericii are o singură sursă primară, care este identificată în propovăduirea apostolică sau *kerygma* Sfinților Apostoli. Simpla menționare a unei asemenea surse unice arată că autenticitatea tuturor elementelor creștine se întemeiază pe această unică acțiune de propovăduire apostolică. Astfel, biografia Maicii Domnului provine din această Tradiție unică.

² Remus RUS, *Sfânta Fecioară Maria în tradiția pioasă a creștinilor primelor veacuri*, Ed. Meteor Publishing, București, 2015, p. 25.

³ R. RUS, *Sfânta Fecioară Maria în tradiția pioasă...*, nota 61, pp. 25-26.

⁴ NICEPHORUS CALLISTUS, *Ecclesiasticae Historiae*, t. 2, XIII, PG 145, col. 815, apud R. RUS, *Sfânta Fecioară Maria în tradiția pioasă...*, p. 25.

⁵ R. RUS, *Sfânta Fecioară Maria în tradiția pioasă...*, p. 25.

Nu se cunoaște sursa acestei evocări făcute de Nichifor Calist, dar cei mai mulți exegeți consideră că Maica Domnului este înfățișată astfel pe baza unor tradiții orale. Credibilitatea descrierii este un lucru disputat, deoarece nu este confirmată în izvoare paralele.

Un alt izvor literar care amintește de Maica Domnului, scris destul de timpuriu, este Manuscrisul etiopian colectat de regele Teodor de Magdala⁶, unde se descrie viața Sfintei Ana, maica Fecioarei Maria. Valoarea acestuia este în primul rând doxologică, deoarece se adresează în termeni evlavioși Sfintei Ana, iar, pe de altă parte, confirmă, cu aproximație, aceeași tradiție despre genealogia Maicii Domnului. Aceste chestiuni reflectă pronia dumnezeiască, care are în vedere nașterea unui vas ales din care să se nască Mesia, inclusiv faptul că Maica Domnului și-a petrecut copilăria la Templu, așa cum afirmă Sf. Grigorie Palama⁷. Genealogia Maicii Domnului, după Teodor al Magdalei, o confirmă pe cea a lui Eusebiu de Cezareea⁸. O altă mărturie o găsim la Teofil al Alexandriei⁹, care este autorul unei biografii a Maicii Domnului, scrise în urma unei descoperiri, așa cum acesta mărturisește:

„În timp ce mă rugam, o lumină puternică mi s-a arătat, iar eu am crezut că a răsărit acolo soarele, și am văzut o lumină mare, minunată, în care stătea Împărăteasa, Sfânta noastră Stăpână, de două ori Fecioară, Maria, Născătoarea de Dumnezeu, care mi-a vorbit ea însăși zicând...”¹⁰.

O altă biografie este cea a Patriarhului Timotei al Alexandriei¹¹, care expune evenimente din viața acesteia sub forma unei prezentări monologale, la persoana întâi¹². Maica Domnului mărturisește despre sine și despre legă-

⁶ Este vorba despre regele Teodor II al Etiopiei (Tewodoros II; 1818-1868), rege creștin care a domnit între anii 1855-1868. Este posibil ca manuscrisul despre viața Maicii Domnului să nu fi fost redactat de acesta, ci în timpul domniei sale, având la bază manuscrise mai vechi sau tradiții ale Bisericii etiopiene.

⁷ SF. GRIGORIE PALAMA, „Discurs despre intrarea Preasfintei Fecioare în Sfânta Sfințelor și despre viața ei deiformă”, în: diac. Ioan ICA jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 336-338, 351, 353.

⁸ EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, în: *Scrieri I. Istoria Bisericească. Martirii din Palestina*, trad. de Teodor Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 13, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 47-51.

⁹ TEOFIL AL ALEXANDRIEI (+412) a păstorit între 385 și 412, al treilea episcop succesiv după Sfântul Atanasie cel Mare. El este o persoană controversată, despre care se spune că a contribuit la depunerea Sfântului Ioan Gură de Aur din scaunul Bisericii din Constantinopol și la exilarea acestuia.

¹⁰ R. RUS, *Sfânta Fecioară Maria în tradiția pioasă...*, p. 86.

¹¹ Patriarhul Timotei al Alexandriei a păstorit între 380 și 385. A participat la Sinodul al II-lea Ecumenic și se pare că a votat împotriva alegerii Sf. Grigorie de Nazianz pentru scaunul Bisericii din Constantinopol.

¹² Textul este atribuit patriarhului Timotei al Alexandriei, fiind considerat de majoritatea exe-

tura ei cu Dumnezeu Atotțiitorul, Care S-a întrupat din ea. Istorisirea face referire la perioada de exil în Egipt, din perioada copilăriei Domnului Hristos. Aici sunt descrise cu amănunte mai multe evenimente din periplusul în țara de la gurile Nilului. Sunt consemnate locuri, precum Tarewa¹³, orașul Bardona¹⁴, orașul Esmanen¹⁵ sau Dabra Kueskuam¹⁶. De asemenea, sunt amintite nume de persoane: Salomeea¹⁷, avva Pahomie cel Mare¹⁸ etc., dar și numele unui înger: Akharupas, îngerul Egiptului¹⁹.

Pe lângă acestea, se mai cunoaște o biografie²⁰ care aprofundează momentul Bunei-Vestiri, când Arhanghelul Gavriil a adus veste Fecioarei Maria că ea este cea aleasă de Dumnezeu pentru întruparea Cuvântului. Lu-crarea pare o omilie rostită sau citită în biserică, căci redă sub forma unui dialog amănunte din viața Maicii Domnului, rostite de Sfinții Apostoli către un auditoriu. Se pare că și acest text a cunoscut o largă circulație.

Alte biografii redau amănunte cunoscute deja în Sfânta Tradiție a Bi-sericii: *Zămislirea Sfintei Fecioare*²¹ (tratat care explică cum a fost descoperită *Istoria Sfintei Fecioare Maria*)²², *Istoria Adormirii Maicii Domnului*,

geților ca o relatare apocrifă, deoarece provine din tradiția Bisericii copte, necorelată până acum cu sursele scrise ale Bisericilor de limbă greacă. Textul se găsește în Manuscrisul nr. 604, din fondul Manuscriselor Orientale de la British Museum.

¹³ Tarewa era un loc neprielnic din Egipt unde se găseau tufșuri și spini. Cf. R. RUS, *Sfânta Fecioară Maria în tradiția pioasă...*, p. 106.

¹⁴ Era un oraș plin de idoli și cu oameni batjocoritori, care s-au arătat lipsiți de amabilitate față de Maica Domnului și Fiul ei.

¹⁵ Cetate în care Maica Domnului și dreptul Iosif doreau să ajungă pentru azil. Este descrisă minunea prin care ei, împreună cu pruncul Iisus au ajuns acolo pe mare.

¹⁶ Dabra Kueskuam era un loc unde pruncul Iisus a făcut o minune la o scăldătoare publică, vindecând mai mulți bolnavi din casa dulgherului care îi găzduia.

¹⁷ Salomeea era fiica bătrânului Iosif din căsătoria cu Salomeea, căci așa o chema și pe mama sa; deci era după lege soră vitregă a Domnului.

¹⁸ Sf. Pahomie cel Mare sau Tebeul (292-346) este un eremit cunoscut pentru că a întemeiat o comunitate monastică la Tabenisi, în Egiptul de Jos, în urma unei descoperiri dumnezeiești. El este menționat în lucrare în contextul misiunii primite de Patriarhul Timotei de la Maica Domnului de a resfinți mănăstirea Tabenisi.

¹⁹ Manuscrisul 604, menționat mai sus, este unica sursă care pomenește acest nume.

²⁰ Ms. 604, British Museum, f. 67 ș.u.; în: R. RUS, *Sfânta Fecioară Maria în tradiția pioasă...*, p. 119.

²¹ Ms. 78, British Museum, în: R. RUS, *Sfânta Fecioară Maria în tradiția pioasă...*, p. 135. Aceasta nu menționează vreun autor, ci are un caracter omiletic, adresându-se credincioșilor într-un stil narativ colocvial. Textul redă cu mai multe amănunte evenimentul zămislirii minunate a Maicii Domnului de către Sfinții Părinți Ioachim și Ana.

²² Ms. Oriental 604, fila 50a, în: R. RUS, *Sfânta Fecioară Maria în tradiția pioasă...*, p. 151. Această istorie se referă la circulația unei alte lucrări despre biografia Maicii Domnului, care ar avea autor pe Sf. Ioan Evanghelistul. Aceasta ar fi circulat prin Egipt și Muntele Sinai și s-ar fi aflat la un moment dat în mâinile unor egumeni (Ioan preotul, David preotul și Ilie diaconul) care au primit porunca de a o trimite Bisericii din Ierusalim.

*așa cum i-a fost descoperită lui Ioan Evanghelistul*²³ (o altă istorie a vieții sale și a mutării la cer), *Istoria fugii în Liban, o omilie a Sfântului Ioan Evanghelistul*, precum și alte descoperiri excepționale ale Maicii Domnului, după Adormirea Sa, către unii sfinți (către Dexius sau către monahul sărac)²⁴.

În acest studiu vom încerca o scurtă analiză comparativă între sursele menționate mai sus și concepția Sf. Grigorie Palama cu privire la mariologie.

Sinaxarele²⁵ actuale consemnează viața Maicii Domnului după Sinaxarul Bisericii din Constantinopol. Acest sinaxar, la rândul său, compune biografia Maicii Domnului din elemente care se regăsesc în Sfânta Tradiție și care se întâlnesc și în sursele indicate mai sus.

Mărturiile despre Maica Domnului găsim și în scrierile liturgice aflate în uz. Ele preiau sursele evocate mai sus, deoarece în acestea se regăsesc majoritatea amănuntelor despre viața Maicii Domnului, unele dintre ele nefiind cuprinse în Evanghelii. Din acest punct de vedere, ar trebui să facem o precizare cu privire la biografia Maicii Domnului: veridicitatea acesteia este dată în primul rând de Sfintele Scripturi. Întrebarea care se pune în mod just este însă dacă se poate admite ca veridică o biografie care conține și elemente negăsite în Sfintele Evanghelii. Din cauza penuriei surselor alternative, unele informații despre viața Maicii Domnului nu se regăsesc nicăieri. De aceea unii exegeți și aghiologi pun la îndoială anumite aspecte de proveniență unică. Din punctul de vedere al vieții duhovnicești, aceste chestiuni nu sunt de o importanță majoră, pentru că nu pun la îndoială personalitatea Maicii Domnului și valoarea acesteia, ci au în vedere caracterul ei mijlocitor, care este unul real și verificabil prin surse numeroase, aparținând întregului areal

²³ Ms. Oriental 604, fila 45a. Aceasta figurează în același document înaintea istorisirii menționată în nota anterioară, la fila 50a. Aceasta este istorisirea propriu-zisă a Adormirii Maicii Domnului, care a fost descoperită Sfântului Ioan Evanghelistul. În documentul de la fila 50a, despre circulația acesteia mai târziu, se arată că autorii acestei biografii a Adormirii sunt Sfinții Apostoli. Ea arată ca o compilație de mai multe mărturii care aparțin Sfinților Apostoli și celor 70 de ucenici.

²⁴ Cf. Ms. Oriental 604, fila 112a, col. 3, ș.u. (istoria fugii Mariei în Muntele Liban și faptele lui Gigar, guvernatorul Siriei și ale lui Domițian); 605, fila 94a (omilia ținută de Sf. Apostol Ioan despre viziunea Maicii Domnului). Aceasta din urmă este văzută de majoritatea exegeților ca având o dată mult mai recentă decât primul secol.

²⁵ Este vorba de Sinaxarul Bisericesc, care oferă informații despre Maica Domnului în mod dispersat de evenimentele majore ale vieții acesteia: la Sfânta Zămislire a Maicii Domnului de către Sfinții Părinți Ioachim și Ana, la Praznicul Intrării Maicii Domnului în Biserică, la Buna Vestire, la Nașterea Domnului, la Duminica Mironosițelor, la Învierea Domnului, la Sfânta sa Adormire. Majoritatea Părinților și teologilor Bisericii nu oferă informații biografice extrabiblice decât în contextul disputelor hristologice de la Sinodul al III-lea Ecumenic și al atribuirii Maicii Domnului a titlului de „Născătoare de Dumnezeu”, pe care Sf. Chiril al Alexandriei l-a argumentat. Alte referințe teologice găsim la Sf. Ioan Damaschin sau la Patriarhul Fotie, iar referințe doxologice întâlnim și în teologia post-iconoclastă.

creștin. Acest fapt nu înseamnă că nu trebuie să ne preocupe informația precisă, ci doar că adevărul de credință nu poate fi condiționat de metodologia cercetării științifice moderne. Astfel, deși unele informații despre biografia Maicii Domnului pot avea o sursă unică, acestea pot fi la fel de veridice ca și cele care sunt confirmate de surse multiple.

Unitatea informațiilor transmise de Tradiția Bisericii arată existența unei preacinstiri a Maicii Domnului încă din timpul Sfinților Apostoli, ce a fost perpetuată de primii creștini. Memoria acestei evlavii a fost păstrată tot timpul în Biserică, dar, odată cu trecerea timpului și schimbul de generații, Părinții Bisericii au subliniat, cu mai multă acuratețe, importanța persoanei Maicii Domnului în iconomia mântuirii lumii, precum și actualitatea rolului ei mijlocitor înaintea lui Dumnezeu pentru neamul omenesc.

Maica Domnului în sinteza Sf. Maxim Mărturisitorul

Sfântul Maxim este unul dintre cei mai prolifici autori patristici, în sensul că atinge în opera sa cele mai variate teme dogmatice. Printre acestea se numără și tema mariologiei, unde își expune părerea despre Maica Domnului. În lucrarea intitulată *Viața Maicii Domnului*, el insistă pe anumite semnificații mistagogice sau esoterice ale vieții Maicii Domnului. Dincolo de conținutul expus, el vede o paralelă între vocația Maicii Domnului de a fi, prin smerenie, vas al alegerii Duhului Sfânt, și vocația „sufletului curat după Dumnezeu”. Maica Domnului este privită ca o personalitate simbolică a tuturor creștinilor care se apropie de Dumnezeu, care-L primesc în ei, adică Îl nasc în chip mistic prin baia Sfântului Botez, apoi Îl cresc pe Hristos în ei, adică își cultivă sufletul cu identitatea Lui, astfel încât să ajungă la o deplinătate a prezenței Sale în suflet. Această locuire și creștere mistică a lui Hristos în persoana celui care se botează nu este un fapt ireal-simbolic, ci cât se poate de pragmatic. Hristos este prezent în cei botezați, chiar dacă această prezență este insesizabilă cu mijloacele cunoașterii empirice. Hristos este tainic și real prezent în cel botezat și lucrează prin voința liberă a omului lucrarea Sa mântuitoare. Din acest motiv, fiecare om este, tainic, născător de Hristos, întrucât, asemenea Maicii Domnului, Îl naște și Îl crește pe Hristos în el. Astfel, sufletul omului Îl are pe Hristos tot mai lucrător în el prin această bunăvoință personală dată de liberul arbitru. Pentru Sfântul Maxim, libertatea este una dintre trăsăturile care conferă omului caracterul de chip al lui Dumnezeu, mărturie a faptului că omul este creat după chipul lui Dumnezeu.

Viața Maicii Domnului scrisă de Sf. Maxim Mărturisitorul este una dintre sursele foarte importante pentru amănuntele oferite. Această analiză este menită să stabilească legătura dintre narațiunea propriu zisă a vieții Maicii Domnului și viața duhovnicească a creștinului. Elemente din viața sa sunt

simboluri ale unor împrejurări în care se regăsește creștinul în drumul său către Hristos.

Privitor la Maica Domnului, Sfântul Maxim oferă niște detalii biografice care nu sunt consemnate în Sfânta Scriptură, ci fac parte din Sfânta Tradiție, elemente cunoscute încă din perioada apostolică. De exemplu, în momentul Bunei Vestiri, Maica Domnului se găsea în rugăciune, în picioare, așa cum era obiceiul la evrei să se desfășoare rugăciunea. „În care ceas, după ce rânduială și în ce loc a avut loc vestirea? Fecioara era deja în post și în picioare lângă izvor, fiindcă a zămislit Izvorul Vieții”²⁶. Aceste amănunte legate de felul cum se ruga aparțin Sfintei Tradiții și s-au perpetuat ca informații utile, mai târziu ele fiind amintite de Sf. Grigorie Palama și de alți teologi bizantini din perioada târzie a Imperiului. Remarcabil este că aceste detalii biografice sunt preluate fără o prea mare problematizare privind originea sau autenticitatea lor. Autori precum Sfântul Maxim, sau Sf. Grigorie Palama, Sf. Nicolae Cabasila, precum și alții le preiau fără să le pună la îndoială. Ele nu sunt privite ca în modernitate cu scepticism, nici nu se face o întreagă analiză speculativă în jurul lor, ci sunt atribuite unui izvor apostolic autentic de cunoaștere a Maicii Domnului. Chiar dacă nu se păstrează o descriere din perioada apostolică, portretul Maicii Domnului și percepția persoanei sale în Biserică sunt unice și neîndoielnice. Această atitudine este interesantă în contextul teologiei de azi, care privește cu anumite rezerve informații din Sfânta Tradiție neconsemnate timpuriu în scris. Faptul acesta elucidează anumite neclarități privitoare la Sfânta Tradiție a Bisericii, dar, dacă este extins, se poate transforma într-o metodă critică, care consideră orice informație sau sursă din Sfânta Tradiție ca suspectă de neautenticitate. Astfel se poate crea un mediu în care să se pună la îndoială realitatea surselor primare creștine înseși sau se poate aluneca într-o atitudine demitizantă generală, precum criticismul teologic protestant, care pune sub semnul întrebării evenimentele extraordinare sau supranaturale ale Revelației și chiar Revelația însăși.

Prezența Maicii Domnului lângă izvor în momentul apariției Arhangelului Gavriil, menționată de Sfântul Maxim, semnifică devoțiunea duhovnicească a Maicii Domnului față de Dumnezeu ca Izvor al Vieții, căci de la Acesta își alimenta toate convingerile, principiile de viață și scopurile, și în El își alina toate neputințele. Folosirea acestui amănunt ca alegorie pentru viața mistică în Hristos sugerează ideea că pentru Sfântul Maxim, ca și pentru Sf. Grigorie Palama, alegerea Maicii Domnului nu a fost arbitrară, ci s-a datorat unei vieți virtuozitate pe care ea a cultivat-o, în mijlocul căreia se găsea Dumnezeu, în calitate de scop al ei.

²⁶ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului*, trad. Pr. Ioan Ică jr., ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 19.

Sfântul Maxim ne oferă și un amănunt privitor la perioada în care s-a desfășurat Buna Vestire: în „luna întâi, când Dumnezeu a zidit lumea întreagă, ca să ne învețe că acum se înnoiește din nou lumea învechită”²⁷. Precizarea timpului fixează evenimentul într-un cadru complet, de reduplicare a evenimentului creației lumii, fapt păstrat în memoria culturii iudaice, de care Sfântul Maxim vedem că se folosește pentru a evoca realitatea evenimentului Bunei-Vestiri corelate cu zidirea lumii.

Referitor la Întruparea Cuvântului în momentul Bunei-Vestiri, autorul insistă asupra felului în care Fiul asumă firea umană ca pe una a Sa: „S-a unit cu firea omenească nu printr-o sămânță, ci prin puterea Celui Preaînalt”²⁸. Prin evitarea unei zămisliri matrimoniale obișnuite, Dumnezeu arată că originea omului nu se află în puterea firii, și nici a existenței, în mod general, prin capacitatea materiei de a genera Cosmosul, ci prin puterea lui Dumnezeu. Maica Domnului, prin Taina ei, pune în evidență atotputernicia lui Dumnezeu, în ipostaza Sa de creator.

Maicii Domnului îi spune Gavriil să nu se teamă, deoarece frica este un instinct al firii căzute, dobândit, după Sfântul Maxim, în urma păcatului strămoșesc. Aceasta „nu s-a tulburat de vederea Arhanghelului pentru căci era obișnuită de nenumărate ori cu vederea sa atunci când aceasta îi aducea hrana în Templu”²⁹. După Sfântul Maxim, hrănirea minunată în templu este confirmată și de Sf. Grigorie Palama, șase secole mai târziu.

Autorul se ocupă de aspectele importante ale vieții Maicii Domnului, grupându-le sub forma unor paragrafe sau capete, așa cum sunt numite în Filocalie. Acestea, la rândul lor, respectă o ordine cronologică, care începe cu zămislirea Maicii Domnului de dumnezeieștii Părinți Ioachim și Ana, ca dar al lui Dumnezeu pentru stăruința rugăciunilor lor³⁰. Apoi prezintă pe scurt copilăria Maicii Domnului în preajma Templului din Ierusalim. Creșterea Maicii Domnului, susțin toți biografii, a fost una duhovnicească, de vreme ce există o corelație între creșterea biologică a ei, a numărului de ani, a maturizării, cu creșterea duhovnicească a ei, care culminează în unirea minții cu Dumnezeu³¹.

Nașterea Domnului Iisus Hristos este evenimentul definitoriu din viața Maicii Domnului. Referiri la aceasta există și în Evanghelii, dar comentariile aferente și amănuntele neamintite în Scriptură fac parte din Sfânta Tradiție despre Maica Domnului, pe care Sfântul Maxim o redă. Cu privire la virtutea

²⁷ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 19.

²⁸ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 20.

²⁹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 21.

³⁰ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 8.

³¹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 11: „Vezi creșterea ta minunată și pe Cel ce dăruie o creștere și mai minunată... și mintea ta să nu stea la poporul iudeilor și la casa părintească”.

Maicii Domnului, autorul arată că ea își asumă rolul de a întrupa Cuvântul, în ciuda riscurilor de a fi bănuită de adulter și pedepsită ca atare după legea iudaică. Iosif a numit-o femeie tocmai ca să o scape de la riscul oprobriului public și pentru că era un om virtuos, „din pricina mării podoabe sale dumnezeiești, se simțea tulburat și îi era milă” să o lase astfel³². El era îndoit în sufletul său pentru că nu o putea bănuși de adulter, știind deja viața ei la templu și virtutea ei, precum și vârsta fragedă pe care o avea. Arătarea Sfântului Gavriil în vis și confirmarea că ceea ce este zămislit în ea nu este de la oameni, ci de la Dumnezeu, l-a întărit în această asumare.

Aducerea în Templu a pruncului Iisus este un alt eveniment în care Maica Domnului a avut un rol deosebit. Ea a conștientizat misiunea Fiului ei, lucru confirmat de Dreptul Simeon, care a prorocit răstignirea și moartea pruncului Iisus pentru neamul omenesc, și de durerea pe care Maica Domnului a simțit-o atunci³³. Pe de o parte, era durerea pentru Fiul ei, o durere naturală oricărei mame. Pe de altă parte, durerea ei era pentru neamul omenesc, deoarece înțelegea că jertfa Fiului ei nu era zadarnică și se întrista pentru cei care aveau să nu răspundă acestei jertfe, pentru cei care vor viețui în nepăsare sau lene pentru mântuirea sufletelor lor, zădărnici prin această atitudine a lor jertfa Fiului ei. Maica Domnului a văzut anticipativ pătimirile Fiului ei și le-a acceptat ca fiind voia lui Dumnezeu și binele intenționat de El³⁴. Trebuie să fi suferit acestea în momentul Pătimirilor, ca pe o cruce personală pe care o ducea și ea. Este greu pentru cineva să-și vadă fiul dezaprobat și părăsit de întregul popor, neînțeles, iar cei apropiați smintindu-se întru El³⁵.

Arătarea lui Hristos înaintea lumii întregi, prin Botezul primit de la Sf. Ioan, dar mai ales prin glasul Tatălui Cereș și prezența Duhului Sfânt care a venit deasupra Lui în chipul unui porumbel, este începutul activității Sale pământești. Iisus Hristos este apoi invitat la nunta din Cana Galileei, unde săvârșește prima minune, când preface apa în vin. Rolul mijlocitor al Maicii Domnului în acest moment, relatează Scriptura, este decisiv pentru Biserică, pentru istoria mântuirii³⁶.

Învierea lui Hristos din morți este considerată de Sfântul Maxim ca momentul în care bucuria invadează sufletul Maicii Domnului, deoarece era deja încredințată de misiunea Fiului ei și de speranța biruinței Lui. De aceea, ea „nu se despărțea de mormânt și vedea și auzea tot ce se petrecea și spunea”³⁷. Sfântul Maxim nu spune că Hristos S-a arătat Maicii Sale prima dată

³² SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 30.

³³ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, pp. 49-51.

³⁴ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 51.

³⁵ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 77.

³⁶ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 64.

³⁷ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 88.

după Înviere, așa cum spune Sf. Grigorie Palama, ci că în ea s-au împlinit toate aceste credințe ale ei, „de la Înviere și până la Înălțare arătându-se de mai multe ori Domnul Preasfintei Sale Maici [...], ea fiind în aceeași casă cu ucenicii cărora li S-a arătat Domnul”³⁸ și fiind tot timpul împreună cu Apostolii. Sfântul Maxim acreditează aici ideea că Maica Domnului era receptivă la misiunea Fiului ei. Ea era prezentă în lucrarea Bisericii încă din momentul întemeierii ei la Cincizecime, apoi a urmat și încurajat pe Sfinții Apostoli la propovăduirea Evangheliei³⁹. Maica Domnului i-a însoțit pe Apostoli, în special pe Sfântul Ioan la Efes, precum și în alte locuri⁴⁰.

Adormirea Maicii Domnului este prezentată de Sfântul Maxim în termeni elogiativi, acesta socotind-o Maica Vieții. El arată răutatea poporului evreu, care dorea exterminarea mișcării create de Sfinții Apostoli, respectiv a Bisericii întemeiate de Domnul Iisus Hristos, considerând că nu este bună în niciun fel păstrarea memoriei lui Iisus Nazarineanul. Aceștia au dezvoltat o atitudine ostilă față de membrii Bisericii, față de cei care credeau în El, în special față de Sfinții Apostoli și de anturajul lor, dar mai ales față de Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, a cărei existență în Ierusalim era o sursă permanentă de alimentare a credinței în Hristos. Maica Domnului era dovada vie că Fiul ei era Fiul lui Dumnezeu, cel ce mântuiește neamul omenesc. Frica iudeilor față de acest fenomen al întemeierii Bisericii consta în faptul că lucrarea lui Hristos în lume nu era adresată exclusiv evreilor, ci întregii lumi. Deci, propovăduirea Apostolilor era considerată periculoasă pentru unitatea și identitatea poporului tocmai fiindcă se adresa și neamurilor, revelația nefiind una exclusivistă. Din acest motiv, ne relatează Sfântul Maxim, Dumnezeu a rânduit ca lumina poporului ales să răzbată prin poporul lui Dumnezeu, poporul nou al Bisericii⁴¹.

Adormirea Maicii Domnului relatată de Sf. Maxim include și evenimentele consemnate de alte surse literare ale Tradiției Bisericii: rugăciunea Maicii Domnului⁴², arătarea Fiului ei în ceasul ieșirii sufletului ei⁴³, minunea venirii Sfinților Apostoli deodată din locurile unde unde se aflau⁴⁴, nefericitul gest al iudeului care a vrut să răstoarne preasfântul ei trup și minunea tăierii mâinilor acestuia⁴⁵, înălțarea cu Trupul la cer⁴⁶.

³⁸ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 89.

³⁹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 94.

⁴⁰ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 95.

⁴¹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 102.

⁴² SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, pp. 99, 104.

⁴³ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 103.

⁴⁴ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 100.

⁴⁵ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, pp. 106-107.

⁴⁶ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 110.

După cum remarcă și prof. Ioan Ică jr., viața Maicii Domnului scrisă de Sf. Maxim Mărturisitorul are la bază elemente comune cu izvoarele susmenționate: Noul Testament, precum și alte tradiții care au stat la baza tuturor biografiilor ulterioare⁴⁷. El consideră că „*Viața Maicii Domnului*, atribuită Sf. Maxim Mărturisitorul, își declară încă de la început sursele: Scriptura, Părinții, mai cu seamă Sf. Grigorie al Neocezareei, Sf. Atanasie al Alexandriei, Grigorie al Nyssei și Dionisie Areopagitul (autorul corpului areopagitic) și, în fine, *Protoevanghelia după Iacov*, apocrif din care autorul extrage câteva elemente deja acceptate și aprobate de Sf. Părinți mai sus menționați”⁴⁸.

Sf. Grigorie Palama în contextul teologiei bizantine târzii

Sf. Grigorie Palama este unul dintre autorii care prezintă personalitatea Maicii Domnului așa cum este cunoscută de întreaga Biserică și în consonanță cu aceasta. Identificăm în acest context continuitatea dintre concepția Sfântului Grigorie despre Maica Domnului și cea a Tradiției anterioare lui. Temeiurile preacinstirii Maicii Domnului sunt însoțite de mai multe mărturii, clasificabile după proveniența lor: mărturii date de Însuși Dumnezeu și mărturii ale oamenilor.

Textele Sf. Grigorie Palama despre Maica Domnului sunt prezentate de diaconul profesor Ioan Ică jr. în lucrarea intitulată *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei*. Autorul organizează textele după temele majore ale mariologiei: nașterea Sfintei Fecioare din Sfinții dumnezeiești Părinți Ioachim și Ana, zămislirea Cuvântului și nașterea Acestuia, viața ei în har, problema moștenirii păcatului strămoșesc, Înălțarea cu trupul la cer a Maicii Domnului, prezența sa mijlocitoare în Biserică, exprimată printr-un cult deosebit, precum și alte chestiuni.

Părintele Ioan Ică jr. nu reduce toată concepția ortodoxă despre Maica Domnului la acești autori menționați mai sus, ci surprinde trei portrete oarecum sinoptice, dar în chei teologice diferite.

Primul, Sf. Nicolae Cabasila, are o abordare liturgică și sacramentală a personalității Maicii Domnului, privind-o ca mijlocitoare către Fiul ei. Acest autor reliefează prezența Maicii Domnului în Biserică până la sfârșitul veacurilor, precum și mijlocirea sa la Dumnezeu. Sf. Nicolae Cabasila percepe viața Bisericii ca organism viu, în care oamenii, atât cei vii, cât și cei adormiți, sunt în comuniune continuă prin Hristos. Concepția Sf. Nicolae Cabasila este simplă: existența nu este separată real între cei din această lume și cei care au

⁴⁷ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 144.

⁴⁸ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului...*, p. 146.

plecat⁴⁹, ci Biserica Luptătoare și Biserica Triumfătoare se întrepătrund. Din acest motiv, Maica Domnului și sfinții sunt prezenți în Biserică și sunt mijlocitori ai celor ce se luptă pentru mântuirea lor. Maica Domnului este ca o icoană în care se restaurează firea umană⁵⁰.

Al doilea autor, Sf. Grigorie Palama, face referire la Maica Domnului în spiritul Sfințelor Evanghelii, aducând amănunte subtile despre viața acesteia, consemnate adesea de Sfânta Tradiție, dar care nu apar permanent în prim-plan. Este vorba despre tâlcuiri omiletice ale textelor evanghelice despre Maica Domnului, care reflectă întreaga mariologie a Bisericii. Referința Sfântului Grigorie la Maica Domnului este, în același timp, mistică, deoarece descrie vrednicia și lucrarea personală a Maicii Domnului, în contextul alegerii sale de Însuși Dumnezeu⁵¹ și al zămislirii de la Duhul Sfânt. Omiliile sale descriu preponderent calitatea Maicii Domnului de a fi rugătoare prin excelență către Fiul ei⁵², atât din perspectiva pregătirii și formării sale, în copilărie⁵³, cât și după învierea lui Hristos⁵⁴.

Al treilea autor, Sf. Teofan al Niceei, a fost ucenic al Patriarhului Filotei II Kokinos, la rândul său ucenic al Sf. Grigorie Palama. El face parte din „a doua generație a teologilor palamiți”⁵⁵, care urmează Sf. Grigorie Palama,

⁴⁹ Cf. Nicolae CABASILĂ, „Cuvânt la preaslăvita Naștere a Preaslăvitei Doamnei noastre de Dumnezeu Născătoarea, al prea-eruditului și preasfântului între toți domn Nicolae Cabasila-Chamaetos”, în: diac. Ioan Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV...*, p. 488. Unitatea celor două planuri, respectiv al vieții acesteia și al vieții veșnice este arătată prin felul în care credincioșii se sfințesc încă din timpul vieții acesteia: „Căci atunci când toată dorința aceloră [sfinților] le este saturată de vederea Celui ce este cu adevărat, nu le este cu puțință să înainteze spre altceva, chiar atunci când le sunt puse înainte toate cele văzute”. Autorul arată aici că, deși sfinții încă trăiesc în lumea aceasta, nedespărțindu-se de trup, au un mod de viețuire circumscris vederii lui Dumnezeu, adică dedicat acestuia, care captivează complet persoanele lor spre El, indiferent de oferta materială din jurul lor.

⁵⁰ N. CABASILĂ, „Cuvânt la preaslăvita Naștere...”, p. 455.

⁵¹ SF. GRIGORIE PALAMA, „Discurs despre intrarea Preasfintei Fecioare în Sfânta Sfințelor și despre viața ei deiformă dusă aici”, în: diac. Ioan Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV...*, p. 343.

⁵² SF. GRIGORIE PALAMA, „Discurs despre intrarea Preasfintei Fecioare în Sfânta Sfințelor...”, pp. 358-359.

⁵³ SF. GRIGORIE PALAMA, „Discurs despre intrarea Preasfintei Fecioare în Sfânta Sfințelor...”, pp. 339, 350-356; „Omilie la intrarea Fecioarei în Sfânta Sfințelor”, în: diac. Ioan Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV...*, pp. 379-388.

⁵⁴ SF. GRIGORIE PALAMA, „Omilie la Duminica Mironosițelor că Maica Domnului L-a văzut prima pe Domnul înviat din morți”, în: diac. Ioan Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV...*, pp. 412-413.

⁵⁵ Ioan Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV...*, p. 263.

în privința gnoseologiei teologice⁵⁶, având o abordare foarte interesantă a personalității Maicii Domnului, anume cea de mijlocitoare ontologică⁵⁷. Cadrul descris de părintele Ioan Ică jr. în studiul introductiv este unul mult mai amplu, legat de controverse mariologice din interiorul teologiei romano-catolice, care se leagă logic de perspectiva mijlocirii ontologice a Maicii Domnului amintite de Sfântul Teofan. Diferența pe care o vedem între curentul catolic asumționist reprezentat de iezuitul Martin Jugie⁵⁸ și teologia mariologică a lui Teofan al Niceei este tocmai suportul unirii ipostatice a lui Hristos. În timp ce teologia asumționistă privește firea umană a Maicii Domnului de sine lucrătoare și recapitulativă, asemenea celei umane a Fiului ei, teologia lui Teofan al Niceei consideră că Maica Domnului este mijlocitoare în virtutea unirii ipostatice în Hristos. Prin aceasta, se afirmă implicit dogma de la Calcedon. Maica Domnului este Născătoare de Dumnezeu, iar mijlocirea sa ontologică presupune exact același principiu al comunicării însușirilor dintre firea dumnezeiască și cea omenească din Persoana Cuvântului. Această perspectivă este una matură din punct de vedere teologic și necesită o bună pregătire și capacitate de abstractizare ale cititorului sau auditorului omiletic. În schimb, ea pune în aplicare una dintre cele mai importante dogme creștine, cea de la Calcedon, privitoare la unirea ipostatică.

⁵⁶ Controversa dintre Sfântul Grigorie și Varlaam a implicat și Biserica din Constantinopol în mare măsură, deoarece unii teologi bizantini cu care Teofan al Niceei a fost contemporan, precum frații Prohor și Dimitrie Kydones sau Ioan Kyparissiotis, traducători ai operelor lui Toma de Aquino, aveau o viziune mai occidentalizată asupra ființei și energiilor dumnezeiești. Pozițiile acestora l-au obligat pe Teofan al Niceei sau pe alți scriitori contemporani bizantini să nuanțeze opera Sf. Grigorie Palama, adică să aibă o poziție revizuită, mai puțin strictă decât a Sfântului Grigorie în privința distincțiilor dintre ființa și energiile dumnezeiești. Acest lucru este dedus și de teologul catolic asumționist Martin Jugie (†1954), care „atrăgea atenția asupra unei viziuni mai suple” a lui Teofan decât a Sfântului Grigorie, chiar dacă venea în continuitatea de gândire a acestuia. Cf. Ioan Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV...*, p. 263.

⁵⁷ SF. TEOFAN AL NICEEI, „Discurs despre mărețiile negrăite ale Maicii Domnului și ale Întrupării lui Dumnezeu ca bine ultim și cauza finală a tuturor existențelor”, în: Ioan Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV...*, p. 501. Titlul în sine atestă o viziune mai avansată atât din punct de vedere conceptual, cât și terminologic asupra personalității Maicii Domnului. Pe de o parte, expune problema dublului standard al existenței, pe care o întâlnim și la Sf. Maxim Mărturisitorul, adică a existenței simple și a existenței fericite de care se leagă și rolul Maicii Domnului. Pe de altă parte, avem în vedere o măsură universalistă a concepției mariologice a lui Teofan. Prof. diac. Ioan Ică jr. consideră că aceasta este o viziune „cosmică și holistică”; p. 261.

⁵⁸ Cf. Ioan Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV...*, p. 106. Martin Jugie aduce o parte din textele lui Teofan al Niceei ca argument pentru a demonstra teza sa asumționistă și mai ales pentru a justifica teoria immaculatei concepții, datorită dimensiunii ontologice pe care o avea curăția Maicii Domnului.

Sărbătorile în cinstea Maicii Domnului sunt rânduite în Bizanț pe temeiul hotărârilor dogmatice consemnate de Tradiția Bisericii, dar și după evlavia populară, care s-a remarcat prin Imnul Acatist, compus de Patriarhul Serghie al Constantinopolului sau prin Paraclisul Maicii Domnului, compus de ieromonahul Teostirict. Nichifor Cumnos a redactat în numele împăratului Andronic II Paleologul un memoriu prin care se decreta instituirea sărbătorii Adormirii Maicii Domnului în Imperiu⁵⁹.

Valoarea Maicii Domnului este descoperită, în primul rând, prin revelație divină. Această mărturie dumnezeiască este un eveniment inspirat și consemnat de memoria, scrierile și monumentele Sfintei Tradiții. Mărturiile lui Dumnezeu despre persoana Maicii Domnului sunt atât implicite, cât și explicite.

Referințele implicite se regăsesc în tradiția și istoria revelației Vechiului Testament, realizate prin intermediul actelor și persoanelor care trimit către persoana Maicii Domnului. Mărturiile prin acte sunt cele cunoscute de memoria creștină. Ele sunt analogii prin care oamenii capătă conștiința că Maica Domnului este cea care va naște sau din care se va întrupa Dumnezeu. Unul dintre aceste acte analogice este momentul trecerii prin Marea Roșie a poporului evreu, moment care a prefigurat nașterea supranaturală a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu. Tradiția Bisericii mărturisește că, așa cum Israel a trecut cu picioare neudate prin Marea Roșie, tot astfel Fiul lui Dumnezeu a trecut în pântecul Fecioarei, fără ca aceasta să știe de bărbat. Acest act preînchipuie, pe de o parte, pururea-fecioria Maicii Domnului și, pe de alta, Nașterea supranaturală. Un alt semn inteligibil al Maicii Domnului este rugul aprins care nu se mistuia și pe care Moise l-a văzut când i-a vorbit Dumnezeu. Acest fapt indică pururea-fecioria Maicii Domnului, pentru că aceasta a rămas fecioară și după naștere, asemenea rugului care nu se mistuia. Alte asemenea acte, care preînchipuie pe Maica Domnului și pururea-fecioria ei, sunt: ploaia cea de pe lână, care s-a arătat ca semn lui Ghedeon⁶⁰, și Templul din Ierusalim⁶¹.

⁵⁹ Cf. „Edictului Imperial de proclamare a lunii august dedicată Maicii Domnului”, în: Ioan ICA jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV...*, p. 305.

⁶⁰ Ploaia cea de pe lână este un simbol care prefigurează pogorârea Cuvântului în pântecul Fecioarei la Întrupare. Așa cum în timpul lui Ghedeon s-a pogorât ploaia pe lână, tot astfel și Cuvântul lui Dumnezeu Se pogoară, Își manifestă restrâns prezența în persoana Fecioarei pentru a Se întrupa.

⁶¹ Maica Domnului este prefigurată ca Templu al lui Dumnezeu deoarece la evrei acesta era locul prezenței prin excelență a lui Dumnezeu în mijlocul lor. Tot astfel și Cuvântul devine prezent complet în Fecioara din care se zămislește.

Caracterul doxologic al memoriei Maicii Domnului

Sf. Grigorie Palama sintetizează în câteva omilii notabile⁶² toată concepția bizantină despre Maica Domnului, arătând că ea are acest rol nu datorită unei alegeri arbitrare a lui Dumnezeu⁶³, ci datorită staturii duhovnicești și morale pe care aceasta a avut-o de-a lungul tinereții și a întregii sale vieți. Sfântul Grigorie vorbește despre Maica Domnului în termeni evlavioși, semn că el nu desparte teologia ca discurs de sentimentul și trăirea religioasă. În cadrul acesteia, el nu se limitează la considerații informaționale despre Maica Domnului, deoarece, în opinia sa și a gândirii bizantine, Născătoarea de Dumnezeu nu este doar un obiect de studiu, ci este un subiect uman real, care are cel mai important rol în istoria mântuirii. De aceea, despre Maica Domnului se vorbește cu multă evlavie, iar imnografia o preamărește. Cheia sintezei bizantine este tocmai limbajul cultic utilizat și în teologie. Valoarea persoanei sale pentru noi este imensă, de aceea teologia patristică este un rezultat al întâlnirii dintre lirismul cultului și gândirea sistematică riguroasă, utilizată ca metodă în filosofie. Faptul că teologia are și acest aspect terminologic liric nu înseamnă că are o relevanță discutabilă, ci că la baza ei se află sentimentele de dragoste ale creștinilor față de Dumnezeu. Acestea constituie adevăratul izvor al teologiei, de vreme ce cunoașterea lui Dumnezeu se realizează prin intermediul relației personale dintre om și Dumnezeu. În cadrul acesteia, harul dumnezeiesc este cel care luminează mintea omului și îl face să discearnă care este adevăratul sens al Cosmosului, al vieții sale, prin prisma relației cu Dumnezeu. În absența unei relații cu Dumnezeu, este imposibilă cunoașterea Lui, deoarece actul de descoperire este posibil doar în manieră personală. Astfel, teologia teoretică are ca izvor această experiență personală a legăturii cu Dumnezeu. Tot ceea ce se cunoaște despre Dumnezeu provine din acest fâgaș ireversibil din punct de vedere existențial. Cunoașterea lui Dumnezeu are ca origine exclusivă acest context al comuniunii personale dintre om și Dumnezeu. Accentuând acest fapt, Sf. Grigorie Palama vorbește în termeni evlavioși despre Maica Domnului pentru a marca această origine exclusivă a cunoașterii lui Dumnezeu, respectiv pe cea prin care Hristos Domnul S-a întrupat. De asemenea, recursul la un limbaj evlavios este justificat și de necesitatea cunoașterii Maicii Domnului prin categorii-

⁶² Omiliile Sf. Grigorie Palama la praznicele Maicii Domnului pe care le prezintă diac. prof. Ioan Ică jr. sunt preluate după un corpus mai larg dintr-o colecție neogreacă coordonată de Pannaiotis HRISTU, *Geogoriu tou Palama Apanta ta Erga*, Thessaloniki, 1986.

⁶³ Problema libertății lui Dumnezeu nu este infirmată prin alegerea Fecioarei Maria ca să fie Născătoare de Dumnezeu. În contextul acesta nu trebuie să înțelegem că Dumnezeu nu poate alege discreționar sau că nu are această libertate, ci că există o anumită inteligibilitate în actele Sale, inclusiv în cel al alegerii unei persoane ca să fie Născătoare de Dumnezeu, adică Mamă a Lui.

le terminologice și conceptuale ale cultului, deoarece acesta oferă perspectiva cea mai potrivită despre persoana sa sfântă.

În ceea ce privește formulările pline de evlavie față de Maica Domnului, Sfântul Grigorie subliniază că nu se poate exprima altfel despre ea decât doxologic: „Dar cum aş putea să-mi împlinesc dorința... să mărturisesc harul darurilor infinite care-mi vin de la Ea, altfel decât cântându-i imne pe cât îmi stă în putere?”⁶⁴. Observăm că autorul postulează o insuficiență nominală de a reda complet măsura harului dumnezeiesc lucrător în Maica Domnului. Imaginea ei este una deasupra oricărei exprimări și se încadrează în categoria unui apofatism antropologic și aghiologic. Autorul se plasează într-o relație personală cu Maica Domnului, sugerând realitatea potrivit căreia cunoașterea sfintei sale persoane este realizabilă, pe de o parte, prin „infinitatea darurilor care vin de la Ea”, iar, pe de altă parte, prin raportarea personală la Ea, doxologică. Sfântul Grigorie sugerează că imnele închinat ei sunt o necesitate pentru cult, deoarece laudarea Maicii Domnului este superioară oricărei teoretizări teologice.

O altă dovadă a preeminenței limbajului laudativ și encomiastic asupra limbajului scolastic și impersonal este suita de epitete care îi sunt adresate Fecioarei Maria. Pentru Sfântul Grigorie, Maica Domnului este „atotfrumoasă”⁶⁵, pentru că în ea sunt cumulate toate calitățile morale și duhovnicești, la gradul superlativ. În acest sens, frumusețea este văzută ca suma tuturor calităților cuiva. Frumusețea Fecioarei nu este înțeleasă într-un sens comun sau fizic, nu se referă doar la chipul fizic al acesteia, ci la chipul moral sau la multitudinea virtuților care o caracterizează. Din punct de vedere teologic, frumusețea este o referință a chipului lăuntric, interior, nu superficial sau exterior. În gândirea Sfântului Grigorie, Maica Domnului cumulează toată frumusețea omenească, adică măsura absolută a virtuților omenești de care e capabil un om, și frumusețea dumnezeiască, adică măsura infinită a darurilor harului pe care Dumnezeu nu l-a dat nimănui, cu excepția ei.

Maica Domnului este privită de Sfântul Grigorie în același spirit doxologic atunci când aduce laudă Fecioarei într-o formă imnologică: „Ce cuvânt va putea zugrăvi, Mamă a lui Dumnezeu, Fecioară, frumusețea Ta cu scântieri dumnezeiești?”⁶⁶. El recunoaște sfințenia absolută, unicitatea ei între oameni, astfel încât Însuși Dumnezeu binevoiește să locuiască în ea ca într-

⁶⁴ SF. GRIGORIE PALAMA, „Discurs despre intrarea Preasfintei Fecioare în Sfânta Sfințelor, și despre viața ei deiformă dusă aici (Omilia 53)”, în: Ioan Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV...*, p. 326.

⁶⁵ SF. GRIGORIE PALAMA, „Discurs despre intrarea Preasfintei Fecioare în Sfânta Sfințelor...”, p. 332.

⁶⁶ SF. GRIGORIE PALAMA, „Discurs despre intrarea Preasfintei Fecioare în Sfânta Sfințelor...”, p. 333.

un cort. Aici se observă aluzia la Cortul Mărturieii, alcătuit la porunca Domnului după ieșirea evreilor din Egipt și purtat de aceștia în peregrinarea lor prin pustie până la construirea Templului. El preînchipuie pe Maica Domnului, căci și ea a găzduit nu doar puterea lui Dumnezeu, asemenea cortului, ci pe Dumnezeu Însuși. Lauda Fecioarei este adusă la persoana a doua, adică direct, deci se evită exprimarea indirectă, tocmai pentru a nu crea impresia unei exprimări impersonale. Credința creștină are valențe profund personaliste, așa cum afirmă părintele Dumitru Stăniloae, deoarece Dumnezeu este personal și comuniune ontică de Persoane. Astfel și teologia creștină pune în valoare calitatea persoanei de a cumula toate valențele ființei, încât faptul de „a fi” (*Dassein*-ul sau *fiind*-ul heiddegerian), așa cum este înțeles în filosofia existențialistă modernă, se regăsește în grad maxim în categoria ontologică a persoanei. Adresarea directă, la persoana a doua, a Sfântului Grigorie pune în valoare caracterul personal al comuniunii și arată că îndumnezeirea ca scop reprezintă dialogul voluntar și liber cultivat dintre om și Dumnezeu. Invocația continuă la fel de laudativ, arătând motivele pentru care Maica Domnului este slăvită de întreaga Biserică, de întreaga făptură și de Însuși Dumnezeu. „Te-ai învrednicit întru toate de cinstiri atât de mai mari decât cele obișnuite la oameni, încât ai avut o naștere paradoxală”⁶⁷. Corolarul laudei Maicii Domnului este evenimentul nașterii supranaturale, adică faptul că Dumnezeu S-a întrupat, luând fire omenească din ea, în chip minunat. Monoparentalismul acestei nașteri a lui Hristos este un semn distinctiv al originii sale dumnezeiești⁶⁸.

Atitudinea doxologică a Sfântului Grigorie este firească, căci reia ceea ce cultul Bisericii a avut întotdeauna, adică evlavia creștinilor către Maica Domnului. Aceasta este exteriorizarea unui sentiment de dragoste și prețuire pe care creștinii o au către Maica Domnului, ca persoană privilegiată între toți oamenii și toată făptura. Ea se argumentează pe faptul că a fost apreciată dintotdeauna de Dumnezeu pentru că a ales-o, dar a fost cinstită și de oameni începând cu contemporanii ei, mai ales a celor care au căpătat conștiința că ea este subiectul unora dintre profețiile mesianice⁶⁹.

⁶⁷ SF. GRIGORIE PALAMA, „Discurs despre intrarea Preasfintei Fecioare în Sfânta Sfințelor...”, p. 332.

⁶⁸ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Epistole: Către Iulian Scolasticul despre dogma dumnezeiască a Întrupării”, în: *Scrieri II. Scrieri și Epistole Hristologice și Duhovnicești*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 81, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 147.

⁶⁹ Lauda și prețuirea aduse Maicii Domnului sunt corelate și cu evlavia pe care Sfinții Apostoli au avut-o față de persoana ei încă din momentul Adormirii ei. Cf. Remus RUS, *Sfânta Fecioară Maria în tradiția pioasă...*, p. 179: „Apoi apostolii și îngerii au intrat împreună în casa binecuvântatei femei și s-au plecat la picioarele ei. Și au zis: *Pace ție, o, tu, ceea ce ești plină de har, Dumnezeu este cu tine*”.

Sfântul Grigorie arată că frumusețea Maicii Domnului vine din interior, fapt ce conduce către concluzia că frumusețea eshatologică a omului transcende trupul. Sensul curent al conceptului de frumusețe este materialist, adică se raportează doar la partea exterioară (materială) a omului. Din punct de vedere teologic, această parte este cea exterioară (de suprafață, sesizabilă prin simțuri) sau superficială, deoarece identitatea persoanei nu constă doar în trup. Teologia patristică afirmă caracterul complet al firii umane ca fiind trup și suflet, ierarhia identitară corespunzând raționalității lor. Această concepție antropologică este bine articulată de Sf. Grigorie al Nyssei și Sf. Maxim Mărturisitorul, care arată că sufletul concentrează în sine mai mult identitatea firii umane decât trupul, deoarece el conferă trupului raționalitate. În acest sens, trupul are un rol instrumental în raport cu sufletul, deci frumusețea trupului este una exterioară și inferioară frumuseții suleștești. Sf. Grigorie Palama pornește de la aceleași premise când spune că frumusețea Maicii Domnului este una morală și vine din interior. Observăm că Sfântul Grigorie este nu numai un excelent cunoscător al teologiei înaintașilor săi, ci se află în continuitatea acesteia, astfel încât toată construcția sa teologică se integrează în aceasta, dar în același timp integrează teologia anterioară în sistemul său teologic. Acest fapt a fost constatat nu numai de reprezentanți ai teologiei ortodoxe, ci și de teologi romano-catolici sau protestanți. În acest sens, găsim relevantă constatarea teologului francez Martin Jugie, asumpționist consacrat, referitoare la textele Sf. Grigorie Palama despre Maica Domnului. El afirmă despre Sfântul Grigorie că „nimeni n-a vorbit vreodată așa de Preasfânta”⁷⁰. Acesta a văzut în omiliile mariologice ale Sf. Grigorie Palama un argument pentru teoria sa asumpționistă⁷¹. Din acest punct de vedere, cinstirea adusă

⁷⁰ Diac. prof. Ioan Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV...*, p. 217.

⁷¹ Asumpționismul este o mișcare pietistă în Biserica Romano-catolică de la sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea, care acorda Maicii Domnului un rol foarte înalt în opera de mântuire, asemănător cu rolul lui Hristos Însuși, astfel încât ea este văzută ca fiind comântuitoare. Acest termen teologic, vehiculat de asumpționiști, indică din punct de vedere teologic un rol supraevaluat în cultul Maicii Domnului, anume că ea a asumat în sine toată firea umană, din moment ce a putut să întrupeze Cuvântul. Din perspectiva teologiei ortodoxe această opinie este hazardată, căci doar Hristos este cel care asumă firea umană și o recapitulează în sine, niciun alt om având această calitate. Teologul francez Martin Jugie, din prima jumătate a sec. al XX-lea, a justificat rolul asumpționist al Maicii Domnului pe baza evlaviei observate la unii autori bizantini care aveau o atitudine doxologică sau laudativă la adresa Maicii Domnului. Printre acești teologi bizantini, pe care Jugie îi consideră relevanți, se numără și Sf. Grigorie Palama. Diac. Ioan Ică jr., tipărind omiliile Sf. Grigorie Palama despre Maica Domnului, elaborează un amplu studiu introductiv, unde amintește acest curent teologic asumpționist din cadrul catolicismului, implicit poziția lui Martin Jugie cu privire la Maica Domnului.

Maicii Domnului este una transconfesională și se întemeiază pe o tradiție comună creștină, care are rădăcini foarte timpurii, înainte de primul mileniu.

Comentariile prof. Ioan Ică jr. pe marginea acestor analize relevă continuitatea personalității Maicii Domnului între profilul confesional ortodox și cel romano-catolic. Această temă teologică a constituit obiectul unei dezbatere mai acerbe în cadrul confesiunii catolice. Eforturile teologului Martin Jugie trebuie înțelese în contextul unei apologii a romano-catolicismului pentru a rămâne consecvent cu propria sa măsură tradițională. În cadrul teologiei confesionale catolice au existat, de-a lungul timpului, foarte multe dispute și divergențe cu privire la înnoirea sau adaptarea mesajului său la un curent secular care dorea să recepteze creștinismul în termenii unui limbaj modern, din care însă lipseau motivele sacre, ori în cadrul cărora era necesar ca să se redefiniească ori să-și justifice existența. Este și cazul capitoului dogmatico-liturgic al preaslăvirii Maicii Domnului, unde rolul său mijlocitor trebuia justificat între limita progresistă sau liberală a teologiei și cea sacramental-ritualică, ori pios-populară. Dar scrierile Sf. Grigorie Palama nu au apărut ca un argument în cadrul unei asemenea dispute din sânul romano-catolicismului, ci au fost interpretate ca atare, dându-li-se o astfel de plasare argumentativă. Pentru teologia ortodoxă, Sfântul Grigorie reflectă o concepție echilibrată și sintetică a evlaviei populare, dar și elitară a Bizanțului față de persoana Maicii Domnului. Scrierile sale sunt menite să evidențieze o atitudine pe care creștinii încă din primele veacuri au avut-o față de Maica Domnului și care s-a concretizat în preacinstirea ei.

Aceste scrieri mariologice ale Sf. Grigorie Palama se corelează și cu fapte minunate din viața Maicii Domnului, consemnate de literatura apocrifă, cunoscute de teologii bizantini. Sf. Grigorie Palama notează amănunte despre copilăria Maicii Domnului, pe care nu le poate cunoaște decât din această literatură. *Istoria Sfintei Fecioare* este una dintre scrierile care consemnează aceste amănunte, care se regăsesc și în tradiția bizantină, inclusiv faptele minunate din preajma Sfintei Sale Adormiri: „Iată voi face să treceți între cer și pământ și niciun om nu va fi în stare să vă vadă, pentru că puterea Fiului lui Dumnezeu va fi cu voi”⁷².

⁷² Cf. *Istoria Sfintei și curatei Maria, mama lui Hristos, Dumnezeuul nostru, și plecarea ei din această lume trecătoare spre viață*, în British Museum, Ms. Orient. Nr. 604, fol. 53a, col. 2, apud R. RUS, *Sfânta Fecioară Maria în tradiția pioasă...*, p. 185. Expresia „te-ai mutat din moarte la viață, fiind Maica Vieții”, din actualul tropar al Praznicului Adormirii Maicii Domnului se regăsește chiar în titulatura acestei scrieri și în mai multe locuri din corpul textului, fapt ce ne indică o preluare teologică ce reliefează evlavia față de Maica Domnului. Aceste expresii ne dezvăluie o concepție exactă a primilor creștini, odată cu Sfinții Apostoli, despre viață și semnificația ei pentru axiologia creștină originară.

Summary: The Mother of God in the writings of St Gregory Palamas (I)

The first biographies of the Mother of God appeared with the Holy Apostles, especially St. Luke in his Gospel. The main element in this source is the extraordinary character of St. Mary. She is not simple girl or woman, but an ascetic and virtuous person since early childhood. This idea was analysed by St. Gregory Palamas, and he concludes that St. Mary excelled in her spiritual life. Her excellence was determined by the grace of God and her virtues. Other biographies of the Mother of God are provided by the Church Fathers, the Synaxarion or the Kyrillian controversy about the Mother of God's status. These are lost, but many later documents reiterate her biography and enrich church ritual. There are the well-known Akathist Hymn, the Paraklesis (Supplicatory Canon) to the Mother of God and other hymns dedicated to Her. We are talking about some early sources for her biography, revealed by a Oriental Manuscript in the collection of the British Museum, no. 601-614, with discontinuous fragments. These sources are considered by experts and most patrologists as apocryphal literature. Published by prof. Remus Rus in Romanian, these texts concern the Mother of God, her childhood, Her angelophanies, Her Dormition and Resurrection, Her mediation and intercession between Her Son, the Incarnate God and humanity. Moreover, these texts describe other events related to Her life, or visions. St. Gregory Palamas shows in his writings that he knows about all these sources, and reiterates the information in his homilies on the Mother of God. The early life of the Mother of God is known from the writings of Theodorus of Magdala, who described the genealogy of the Holy Virgin, beginning with Adam and Eve, Abraham and his descendants, King David and her family. That biography is correlated with those of Eusebius of Caesarea for example, indicating that the source of Theodorus of Magdala has an old tradition as well as those of Palestine, which Eusebius took over. This genealogy is very important because it confirms all prophecies about the Messiah. The source speaks about the conception of St. Mary as in evangelical texts, from her virtuous parents Joachim and Anne, and it is emphasized that this event occurred by the grace of God. Also the texts include some episodes in the early life of the Mother of God who stayed in the temple of Jerusalem, in the midst of a little community of hermits, dedicating her life to prayer and mystic union with God. This practice was widespread in their community. St. Gregory said that hesychasm did not begin with the Athonite monks, but it is an universal practice of saints of all times in relation to God, through the unity of their soul and all its components with God. St. Gregory Palamas is recognized as the main theorist of hesychasm, practiced by Orthodox monks but older than them. Also, St. Gregory notes that it existed before the foundation of the Christian Church, in Old Testament times, in the practice of prophets or righteous. This practice has always existed because the first man Adam in Heaven prayed incessantly and had an eternal dialogue with God, because he was aware of God's absolute presence. St. Gregory has a holistic view about unremitting prayer to God, and the life of the Mother of God proves the universality of the dialogue between man and God. Other sources talk about the vision of the Holy Virgin Mary about her Son, actually for His Passions. According to this tradition, she knew

what would happen, and she knew that He would resurrect, came to His tomb and participated in this act. The Mother of God saw the Resurrection of her divine Son. Other sources speak about Her death which is described rather as Dormition. This event was understood as the resurrection of Mother of God, and she was assumed in the body into heaven. In the Dormition Feast, the Church celebrates the passing of the Mother of God from death to life.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Pr. Lect. Dr. Alin Cristian SCRIDON

Departamentul de studii românești din cadrul Facultății de Litere, Istorie și Teologie a Universității de Vest din Timișoara

**PROBLEMA CULTELOR. ONISIFOR GHIBU –
UN PROFESOR UITAT AL ISTORIOGRAFIEI ECLEZIALE
INTERBELICE**

Keywords: *Onisifor Ghibu, Orthodoxy, Priest, Minorities, Church.*

Abstract

The formation of the new Romanian State after 1 December 1918/4 June 1920 made Romania into a true power in central and south-eastern Europe. In this sense, the figures speak for themselves: about 16 million inhabitants lived within the unitary national state on an area of almost 300,000 km². In the old order of the 19th century, the Romanian Principalities were gravitating around different spheres of international interests. The Ottoman Empire, tsarism in old Romania, but also the Ottoman suzerainty, the Habsburg Empire, later the Austro-Hungarian Empire for Transylvania, all exerted upon the dominated territory the firm vision of curbing any aspirations of union and development. In 1918, after the Old Kingdom had been blessed with impressive achievements in the second half of the nineteenth century: Cuza's efforts, but also the victory of 1877 which abolished Romania's dependence on the Ottoman Empire, the country was at a crossroads. On the other hand, in Transylvania, centuries had passed with various social, political, economic, religious (inter)connections, as we have shown: Ottoman, Habsburg, Hungarian. The adoption of laws in order to re-establish the new social order, this time governed from Bucharest, was urgently needed. The centenary of the Treaty of Trianon brings again long-forgotten subjects in the academic arena. In recent years have been published a number of works on the Romanian interwar period, that have placed research on another level. The subjects were diverse: interwar politics, interwar culture, etc. The issue of religious denominations seems to have remained a less debated topic. Thus, through this paper, we submit to the reader a page of history which should not be neglected. This, if we want to grasp and correctly understand an interwar society in Southeast Europe.

Preliminarii

Formarea noii entități statale române, după 1 decembrie 1918/ 4 iunie 1920, înfățișa România ca o veritabilă putere în centrul și sud-estul Europei.

Cifrele *vorbesc* în acest sens: „în cadrul statului național unitar trăiau circa 15.900.000 de locuitori pe o suprafață de 295.049 km²”¹.

În vechea orânduire, în sec. al XIX-lea, descoperim Țările Române grațând în jurul diferitelor sfere de interese internaționale: Imperiul Otoman, țarismul în vechea Românie, dar și suzeranitatea otomană, Imperiul Habsburgic, ulterior Imperiul Austro-Ungar pentru Transilvania, care și-au imprimat în teritoriul dominat viziunea fermă de înfrânare a oricăror aspirații de unire și dezvoltare.

Contextul politico-ecclezial în care a activat Onisifor Ghibu

La 1918, România se găsea la o răscruce de drumuri, după ce Vechiul Regat fusese binecuvântat cu realizări impresionante în a doua jumătate a sec. al XIX-lea: ostenele lui Cuza, dar și victoria de la 1877 – prin care s-a înlăturat dependența României de Imperiul Otoman². În Transilvania au existat secole de-a rândul diverse (inter)conectări sociale, politice, economice, religioase, așa cum am arătat: otomană, habsburgică, maghiară.

Foarte interesantă considerăm, de pildă, problema schimburilor comerciale în regiune, înainte și după Marea Unire³.

Astfel, românii s-au regăsit într-un teritoriu unificat, provenind din sisteme diferite, trebuind a se obișnui cu varii forme politice, cu legi diverse, cu atenții speciale oferite de clasa politică diferitelor pături sociale. Evident, Biserica a trăit diferit sub cele două stăpâniri.

Prin urmare, se impunea de urgență întocmirea unor legi în vederea reșezării noii orânduirii sociale, supravegheate, de data aceasta, de la București. Așa au apărut reforma agrară din 1921, reforma impozitelor, unificarea monetară/bugetară, reforma electorală ș.a.m.d. Aspirațiile clasei politice românești au fost implementate prin Constituția României, adoptată în februarie 1923⁴.

După adoptarea Constituției, au fost introduse sau modificate progresiv diferite legi trebuincioase: legislația industrială (1924)⁵, Legea minelor (iulie 1924)⁶, Legea comercializării și a controlului întreprinderilor economice ale statului (1924)⁷, Legea energiei (1924)⁸ ș.a.m.d. Istoriografia consem-

¹ Ilie PUJA, *Relațiile economice externe ale României în perioada interbelică*, Ed. Academiei RSR, București, 1982, p. 62.

² Victor AXENCIUC, Ioan TIBERIAN, *Premise economice ale formării statului național unitar român*, Ed. Academiei RSR, București, 1979, p. 74.

³ V. AXENCIUC, I. TIBERIAN, *Premise economice ale formării statului...*, p. 298.

⁴ I. PUJA, *Relațiile economice externe ale României...*, pp. 62-63.

⁵ I. PUJA, *Relațiile economice externe ale României...*, p. 71.

⁶ I. PUJA, *Relațiile economice externe ale României...*, p. 71.

⁷ I. PUJA, *Relațiile economice externe ale României...*, p. 72.

nează că între 1924 și 1929 a fost o perioadă de accelerare a dezvoltării în-
treții economii⁹.

În Transilvania, în preajma Marii Uniri, Biserica Creștină deține 960.846 de iugăre, care erau împărțite astfel: Biserica Romano-Catolică – 47,8%, Biserica Greco-Catolică – 30,6%, Biserica Evanghelică – 6,1%, Biserica Reformată – 2,2%, Biserica Unitariană – 2%, Biserica Ortodoxă – 10,7% (deținute, în mare parte, de ortodocșii sârbi)¹⁰.

Constituția din 1923 declara Biserica Ortodoxă drept Biserică dominan-
tă și dispunea unificarea organizării bisericești din țară. Totodată, art. 22 arăta,
fără echivoc, că „libertatea de conștiință este neîngrădită. Statul oferă tuturor
cultelor aceeași libertate și protecție, în măsura în care exercitarea lor nu con-
travine ordinii publice, bunelor obiceiuri și legilor de organizare a statului”¹¹.

După multe dezbateri în cadrul Bisericii Ortodoxe Române, a fost elab-
orată *Legea de organizare și Statutul Bisericii Ortodoxe Române*, ratificat
de rege la 4 mai 1925¹².

În ciuda modestelor progrese realizate în domeniul religios, una dintre
cele mai grave probleme politice românești postbelice a fost situația cultelor:
unificarea Bisericii Ortodoxe, chestiunea patrimoniului cultelor ș.a.m.d. –
într-un cuvânt, reșezarea cultelor într-o nouă formulă convenabilă Bucureș-
tiului. A fost un dosar delicat. Acest adevăr este evidențiat și de adoptarea
deosebit de târzie, socotim noi, a Legii Cultelor (în 1928).

Dezbaterile pe marginea Legii agrare au evidențiat o realitate istorică
de necontestat: în Transilvania, Biserica Ortodoxă era cea mai săracă. Celelal-
te biserici, în special Biserica Romano-Catolică, și-au clădit de-a rândul seco-
lelor un patrimoniu impresionat, patrimoniu configurat prin donațiile primite
din partea regilor, a principilor și consolidat prin beneficiile de care se bucu-
ra. În tot cazul, sub stăpânirea maghiară „ele au fost considerate totdeauna
ca averi de Stat, averi ale Coroanei, iar Bisericii îi revenea numai uzufructul
lor și nicidecum dreptul de proprietate. De aceea, regii ungari, ca patroni
supremi, exercitau asupra averilor catolice dreptul de dispunere și control cel

⁸ I. PUIA, *Relațiile economice externe ale României...*, p. 72.

⁹ Marin NEDELEA, *Aspecte ale vieții politice din România în anii 1922-1926. Politica guvernului liberal. Regrupări în rândul partidelor burgheze*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 11.

¹⁰ Dumitru ȘANDRU, *Reforma agrară din 1921 în România*, Ed. Academiei RSR, București, 1975, p. 23.

¹¹ Mihai SĂSĂUJAN, „Statutul de organizare a Bisericii Ortodoxe Române în perioada interbelică între autonomie și centralizare”, în: Corneliu Pădurean, Mihai Săsăujan (coord.), *Societate și cultură în România interbelică*, Ed. Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2004, p. 135.

¹² M. SĂSĂUJAN, „Statutul de organizare a Bisericii Ortodoxe Române...”, p. 136.

mai sever prin guvernul responsabil¹³. Totuși, în fapt, Biserica Romano-Catolică nu avea visteria goală.

Dacă în Transilvania situația financiară a Bisericii Ortodoxe era expresia unei Biserici care a fost marginalizată, persecutată secole de-a rândul, în Vechiul Regat lucrurile stăteau ușor diferit. Secularizarea averilor mănăstirești – măsură implementată de Cuza în anul 1863 – avea să înfățișeze, începând cu a doua jumătate a sec. al XIX-lea, o Biserică dependentă de stat. Statul

„a prevăzut în bugetul său cheltuielile de întreținere a Bisericii de stat. Clerul și-a primit salariile de la stat ca oricare funcționar al statului. În România întregită bugetul statului trebuia să prevadă mai departe salarizarea clerului și întreținerea Bisericii Ortodoxe din Vechiul Regat, Ardeal și Basarabia – Bucovina avea mijloace proprii – până la reparația stării de inegalitate și nedreptate în care trăia Biserica Ortodoxă¹⁴.

Practic, Biserica Ortodoxă Română, după Marea Unire, se aștepta la măsuri urgente care să ducă la o echitate financiară. Biserica Ortodoxă Română avea așteptări firești de la clasa politică, căreia îi revenea dificila misiune de a echilibra financiar dezechilibre care se împământenisera de sute de ani.

În fața acestor realități și a presiunilor exercitate din toate părțile, Biserica Ortodoxă Română nu a primit *atenția financiară* cuvenită, ci

„statul a schimbat normele vechi de salarizare, adoptând principiul că biserica are datoria să asigure în locul întâiu din propriile mijloace cheltuielile pentru întreținerea cultului, personalului bisericesc și a diferitelor așezăminte. Biserica trebuie să creeze aceste mijloace, Statul va *completa* [subl. ns.] numai veniturile clerului și funcționarilor bisericești. Se vor pune la dispoziție sumele necesare, dar numai după o prealabilă constatare a necesităților și a veniturilor părților constitutive ale bisericii, cari reclamă ajutor (Lege art. 19-21)¹⁵.

Biserica Ortodoxă Română a rămas cu un patrimoniu sărac, din care să poată dobândi venituri, și a constatat, cu uimire, nu numai că statul nu a împrumutat-o urgent, ci chiar că sumele primite de la stat pentru culte erau discriminatorii.

O ușoară (re)echilibrare s-a încercat prin Legea agrară, care a adus câteva beneficii ortodocșilor. Fiecărei mitropolii i s-au dat 200 de hectare de teren cultivabil, iar episcopiiilor câte 100 de hectare. Aceeași lege oferea ca sesie 500 de hectare de pădure/mitropolie și 300 de hectare pădu-

¹³ L. IACOB, „Biserica dominantă și egala îndreptățire a cultelor”, în: *Biserica și Școala*, Arad, LX, 27 septembrie, 39 (1936), pp. 3-4.

¹⁴ L. IACOB, „Biserica dominantă și egala îndreptățire...”, pp. 10-11.

¹⁵ L. IACOB, „Biserica dominantă și egala îndreptățire...”, pp. 10-11.

re/episcopie. Veniturile obținute din aceste proprietăți erau atent supravegheate de stat¹⁶.

Chiar și cu această sesie, Biserica Ortodoxă era în urma celorlalte culte, ale căror proprietăți statul a evitat să le reorganizeze, rămânând pe mai departe într-o formulă favorabilă financiar.

A două măsură a fost congrua oferită de stat, care inițial a bucurat toate cultele, întrucât preotul, de orice confesiune, primea acest ajutor dacă avea cel puțin 300 de suflete în parohia sa. Apoi, prin decizia nr. 49836/19 din nov. 1926, emisă de Ministerul Cultelor, se stipula că preoții urmează să nu mai beneficieze de congruă dacă nu au cel puțin 400 de familii la oraș și 200 de familii la sat. Cei mai afectați au fost greco-catolicii, care și-au exprimat public nemulțumirile¹⁷.

Din perspectiva greco-catolică, *intruziunea* ortodoxă și presiunile constante urmăreau limitarea vechilor privilegii. Uniții se simțeau amenințați și discriminați¹⁸. De pildă, la 17 martie 1928, în ședința Senatului României au început dezbaterile pe marginea proiectului de lege a cultelor. Discuțiile sunt edificatoare:

„[...] seria cuvântărilor o deschide P.S. Sa episcopul Roman [Ciorogariu, n. ns.], dela Oradea [...]. S'a imputat bisericii ortodoxe prozelitismul și, ca atare, că urmărește să-și însușească bunurile altor culte. [...] Noi cari am suferit atâtea dela maghiari, nu voi să dăm impresia că ne-ar bucura nedreptățirea minorităților. Aici, în senat, trebuie ca spiritul de dreptate să stea deasupra tuturor și să călăuzească desbaterile. [...] Uniții pun chestia latinității, afirmând că noi ortodocșii sântem laolaltă cu grecii, bulgarii, sârbii și rușii. Dar biserica noastră e autocefală și în Sinodul nostru nu e niciun străin. Avem, bisericeste, legături dogmatice și canonice cu celelalte biserici ortodoxe, dar nu stăm sub jurisdicția nici uneia dintre ele. *Dl. Aciu*: Dar biserica din Basarabia? *Episcopul Roman*: Cu ea au făcut rușii, ceea ce au făcut unгурii cu d-voastră. Dar să vedem și latinitatea d-voastră. Colegiul suprem al bisericii unite este la Roma și el e alcătuit

¹⁶ L. IACOB, „Biserica dominantă și egala îndreptățire...”, 25 oct., 43 (1936), pp. 2-3.

¹⁷ „Unelirile Unițiilor”, în: *Biserica și Școala*, Arad, L, 26 dec., 52 (1926), p. 8.

¹⁸ „Se știe că dușmanii Concordatului au fost și sunt minoritarii și frații din cealaltă strană. Cei dintâi pe motiv politic, iar ortodocșii mânați de o dorință spulberată, în cele din urmă, de cruzimea realității necruțătoare și de... răspunsul ministrului de Culte în discursul de la Senat cu prilejul ratificării Concordatului. Doreau nici mai mult, nici mai puțin, decât *nimicirea Bisericii Române Unite*. Această dorință, motorul agitațiilor împotriva Concordatului, au fardat-o cu afirmațiuni atât de străvezii, că se vedea ridicolul rânjindu-și dinții către cei ce le spuneau. Ziceau, adecă, că prin Concordat se primejduiește unitatea Statului. Ce credeți, – doar unitatea națională? Nu, cea „ortodoxă” căci, vezi Doamne, tocmai prin Concordat se împărțeste neamul în două părți: uniți și neuniți, catolici și ortodocși”(!) N.F., „Motivul agitației ortodoxe împotriva Concordatului”, în: *Vestitorul*, Oradea, V, 15 sept., 17-18 (1923), pp. 3-4.

din cardinali, timp de 228 de ani dela unire n'a fost niciun cardinal român. Ați intervenit acum ca statul să obțină prin concordat un cardinal pentru catolicismul din România. Biserica noastră ortodoxă este neaoș românească. Împărțirea noastră a românilor, în două religii, aduce desmembrarea românismului [...]”¹⁹.

Tensiunile generate de dezbaterile efectuate pe marginea Legii Cultelor au avut drept rezultat manifestații, ciocniri violente la Târgu-Mureș. În parlament, dezbaterile aveau să continue, trei zile mai târziu, în același spirit polemic:

„În ședința maturului corp dela 20 martie 1928 [...]. Luând cuvântul P.S. Sa episcopul *Frențiu* dela Oradea, spune că cei uniți cu Roma nu acceptă proiectul legii, dar vor propune amendamente. Oratorul următor, *Păr. Dr. Gh. Ciuhandu*, arată necesitatea legii cultelor prin care trebuie să se creeze o politică religioasă de stat. În trecutul nostru istoric erau două concepții religioase: o concepție de toleranță în vechiul regat, și altă concepție de persecuție pentru biserica ortodoxă din Ardeal. Prima concepție ni-adus simpatii, cealaltă martiri. Sistemul politic unguresc a deslănțuit o adevărată pustiire în mijlocul bisericii ortodoxe din Ardeal, încurajând toate atacurile pentru slăbirea ei. În cadrul unui program de politică națională să nu uităm credincioșii pe care i-am pierdut. Biserica unită cu Roma, din Ardeal, îmbracă din zi în zi înfățișare de dizidență națională, spre durerea noastră. [...] Noi nu putem admite să fim atașați carului politic al Vaticanului, prin Concordat, căci știrbim suveranitatea națională. [...] Biserica unită voește să fie privilegiată. Nunțiul papal, Mario Doici, s'a dus la consiliul legislativ să se intereseze de legea cultelor. *Dl. Ministru Al. Lăpedatu*: Ar trebui să se păstreze toată seriozitatea în discuție și să nu se aducă astfel de chestiuni. *I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului*: Vrem să știm adevărul. *Dl. Ministru Al. Lăpedatu*: Arhiepiscopul Doici a făcut o vizită particulară. *Păr. Ciuhandu*: Catolicismul urmărește un imperialism politic, pe lângă cel religios. [...] Biserica unită nu trăește pentru interesele naționale ale statului nostru, ci pentru afirmarea imperialismului catolic. [...] Acuză episcopia unită a Lugojului că a falsificat statistica privitoare la numărul credincioșilor, pentru a continua să se bucure de avantajii din partea statului. *Episcopul Niculescu*: Eu am trimes acea statistică la cererea ministrului și ea emană dela autoritățile comunale competente. *Părintele Ciuhandu*: [...] În bugetul ministerului cultelor, pe anul 1926, pentru 12 milioane de credincioși biserica ortodoxă primește o subvenție de 330 milioane; biserica greco-catolică pentru 1.300.000 credincioși primește 50 milioane subvenție; protestanții pentru

¹⁹ „Legea cultelor în Senat”, în: *Biserica și Școala*, Arad, LII, 8 apr., 14-15 (1928), pp. 1-2.

1.600.000 de credincioși primesc o subvenție de 36 milioane lei. Ori, în proporție cu numărul credincioșilor față de uniți, biserica ortodoxă ar trebui să primească un spor de 120 milioane lei. Din aceleași calcule reiesă că statul plătește pentru un credincios protestant 22 lei, pentru un ortodox 27 lei, pentru un musulman 30 lei, pentru unit 36 lei. Dacă s'ar ținea seama tot de număr, biserica ortodoxă ar trebui să aibă azi 36 de episcopi, nu 18 cât are azi. [...] Ce maxim de forțe morale va putea desvolta biserica ortodoxă în noua țară, dacă ea, care a suferit atât de mult sub unguri, a rămas tot atât de săracă și sub români. Și pe mine nu mă doare că adversarii au multe averi, ci sufăr pentru că noi n'avem și nu am putut avea nicio avere din cauza împrejurărilor istorice. În ce privește latifundiile greco-unite ca cele dela Gherla [...]. *Î.P.S. Sa Mitropolitul Nicolae al Ardealului:* E incontestabil că statul ungar n'a recunoscut pe seama bisericii catolice dreptul de proprietate a averilor. Statul român a moștenit dreptul de proprietate dela cel ungar. Ce-a făcut statul român prin reforma agrară? A dat uzufructurilor cãnta-valoarea averilor expropriate ca și cum aceste averi ar fi fost proprietatea lor. Din rentele acestei exproprieri se alcãtuiește patrimoniul sacru. Cu un cuvânt. Statul își plătește propriile-i proprietăți. El a făcut astfel o donație cultului catolic. Gândiți-vă numai ce înseamnă o danie de 139.000 jugăre episcopiei greco-catolice dela Oradea de 200.000 jugăre episcopiei romano-catolice, de peste 70.000 jugăre capitolului (canonicilor) acelei episcopii. Numai cumpănind despăgubirile pentru aceste exproprieri, se vede ce fond enorm de mare pune statul la dispoziția bisericii catolice. Nu suntem invidioși. Dar de ce un cult e tratat cu măsuri excepționale de dărnicie?"²⁰.

Contraofensiva (greco-)catolică nu a întârziat să apară. Nemulțumirea o exprimă chiar patriarhul Miron Cristea:

„Citesc în ziare, că în luna aceasta își va începe activitatea o nouă episcopie gr. cat. în Ardeal, la Baia Mare. De sigur, că biserica ortodoxă n'are a se amesteca sub raport bisericesc în afacerile altei confesiuni; și – dacă o confesiune își poate spori așezămintele – e spre lauda ei. Dar, întru cât o asemenea instituție va reclama a fi susținută de banii statului, avem nu numai dreptul, ci și datorica cetățenească a cere și insista ca onor. guvern să păstreze cuvenita proporție legală și echitate între biserici. *Art. 31 din legea cultelor spune expres: «Ajutoarele pe cari statul le va acorda diferitelor culte, vor fi în raport cu numărul credincioșilor, cetățeni Români, față de populația totală a țării, cu situația materială a cultelor respective și cu nevoile lor reale».* Este acum știut și constatat, că biserica gr. cat. română din

²⁰ „Sedinta dela 20 Martie – Incidente la Tãrgu-Mureș – Legea cultelor”, în: *Biserica și Școala*, Arad, LH, 8 apr., 14-15 (1928), pp. 3-5.

Ardeal are mijloace materiale mult mai mari, decât biserica ortodoxă. Acea biserică este de altă parte încadrată în organismul bisericii apusene, care dispune de atâta avere, încât – procedând cu dreptate – n'ar avea lipsă de niciun ajutor dela stat. Totuș enormele ei averi – date tot de stat – i s'au lăsat libere; și susținerea ei integrală s'a luat în bugetul statului. O mai mare nedreptate se mai poate face de statul român? Statul ungar, care era pronunțat catolic, nu da bisericii catolice pentru trebuințe pur bisericesti niciun ajutor mai însemnat, decât o foarte neînsemnată întregire la salariul unor preoți, unde acea parohie nu putea da minimal legal. Alăturez sub ./ 2 file cu un studiu asupra bugetului țării, din care reese revoltătoarea disproporție, cu care statul ajută biserica catolică unită, față de cea ortodoxă. [...] *Necesitatea înființării unei noi episcopii gr. cat. nu suntem noi competenți a o constata. Aceasta e o afacere internă a respectivei biserici. Dar sunt dator a constata că subsemnatul patriarh, ca arhiepiscop al eparhiei Bucureștilor, am un număr de credincioși aproape de trei ori mai mare, decât toate episcopiiile gr. cat. din Ardeal, laolaltă luate. Pecând eu susțin cu ajutorul statului un organism central eparhial, greco-catolicii susțin patru organisme cu ajutor de stat în proporție mai mare, decât cel ortodox. Și acum mai nou se adaugă și o a 5-a organizare de episcopie. Dacă nu cer bani dela stat, s'o facă. Dar statul nu ar putea justifica cu nimic a lua în buget cheltuielile ei; și încă fără lege specială. La noi și o parohie, care reflectează a fi luată în bugetul țării, se declară prin lege; iar la alte confesiuni să se admită chiar eparhii noi, fără a se pronunța parlamentul – asta e o procedură de privilegii, ce azi nu se mai poate admite. De aceea subsemnatul – ca regent – n'am putut iscăli concordatul [...]. Pe calea asta mergem la anarhie căci s'au și făcut, creat, eparhii noi, reformate, fără știrea factorilor legali, fără parlament, fără lege, la: Oradea și la Arad. Așa, unde mergem? [...]*²¹.

În toiu disputelor pecuniare, statul a întetit controversese inter-bisericești prin încheierea Concordatului cu Vaticanul (1927-1929), „Marea leșeală” (autocefalia) de sub dominația constantinopolitană dovedindu-se plină de surprize. Noul tutore (statul) al Bisericii Ortodoxe Române avea să-i ofere un traseu istoric întortocheat și plin de capcane²².

După actul trianonic, cum era firesc, patrimoniul transilvănean ce a aparținut statului maghiar a fost preluat de statul român – inclusiv proprietă-

²¹ „Adresa Preafericitului Patriarh Dr. Miron Cristea, către Ministerul Cultelor, pentru că se favorizează biserica unită, în dauna bisericii românești”, în: *Biserica și Școala*, Arad, LIV, 19 oct., 42 (1930), pp. 4-5.

²² Viorel Dorel CHERCIU, „Autocefalia – constricția eclesialității la ideologizarea etnicului”, în: *Credință și mărturisire. Lucrările Simpozionului Internațional „Credință și mărturisire”*, Ed. Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2010, p. 458.

țile Bisericii Romano-Catolice, care în timpul dominației maghiare aveau drept doar de folosință (uzufruct), nu și de proprietate. Statul român a hotărât să plătească rente, ca despăgubire pentru bunurile care îi aparțineau, iar prin Concordat, chiar și mai mult²³.

Cum s-a ajuns la această situație? Istoriografia consemnează o seamă de fețe bisericești care au luat atitudine față de încheierea Concordatului cu Vaticanul. Patriarhul Miron Cristea, Nicolae Bălan, Ioan Lupăș, Tudor Popescu ș.a. au reacționat prompt, însă cel mai insistent și bine documentat a fost profesorul clujean Onisifor Ghibu.

Prin urmare, Concordatul a devenit un act dorit atât de statul român, cât și de Vatican – care își vedea proprietățile din Transilvania salvate și asigurate internațional.

Revenind însă la problemele pecuniare, mai ales pe fondul Concordatului, la mijlocul perioadei interbelice presiunile erau în toi. Situația bugetului cultelor în anul 1930 este reflectată de organigrama cultelor și a fondurilor primite²⁴: A. Biserica Ortodoxă = 16.891 (preoți și slujitori) = 628.523.237 lei; B. Biserica Greco-Catolică = 1.547 (preoți și slujitori) = 105.779.800 lei; C. Biserica Ruteană = 45 (preoți și slujitori) = 3.224.140 lei; D. Biserica Romano-Catolică = 649 (preoți și slujitori) = 49.811.200 lei; E. Biserica Reformată = 873 (preoți și slujitori) = 64.653.140 lei; F. Biserica Unitariană = 113 (preoți și slujitori) = 8.833.335 lei; G. Biserica Luterană = 307 (preoți și slujitori) = 20.923.594 lei și Cultul Musulman (clerici și slujitori) = 828 = 12.245.300 lei.

Problema era că *Biserica Ortodoxă deținea o pondere de 81,37% din totalul angajaților, însă nu primea de la stat decât 70% din fondurile alocate cultelor*. Diferența de 11% era direcționată către alte biserici, spre nemulțumirea Bisericii Ortodoxe²⁵.

Conform calculelor, repartiția sumelor *per capita* (preoți și slujitori) era următoarea: „Biserica ortodoxă 37.200 lei persoană anual; Biserica unită 68.600 lei; Biserica Ruteană 73.700 lei; Biserica Rom. Catolică 76.800 lei; Biserica Reformată 74.000 lei; Biserica Unitară 79.600 lei; Biserica Luterană 67.000 lei; Biserica Musulmană 37.300 lei”²⁶.

Pe baza organigramei, de la stat se primeau următoarele sume:

„Biserica ortodoxă are 16.891 preoți și slujitori, 16 episcopi și mitropolii cu 1621 funcționari și buget de 85.769.728 lei; Biserica

²³ Adrian IGNAT, „Concordatul cu Vaticanul (1927)”, în: *Revista Românească de Studii Axiologice*, Târgoviște, anul 1 (2020) 1, p. 75.

²⁴ „Bugetul Cultelor pe anul 1930”, în *Biserica și Școala*, Arad, LIV, 16 nov., 46 (1930), pp. 5-6.

²⁵ „Bugetul Cultelor...”, pp. 5-6.

²⁶ „Bugetul Cultelor...”, pp. 5-6.

unită are 1.547 preoți și slujitori, 4 episcopi și mitropoliți cu 98 funcționari și buget de 13.326.433; Biserica Catolică are la 649 preoți și slujitori, 5 episcopi și mitropoliți cu 56 funcționari și buget de 6.846.524; Biserica Reform. are la 873 preoți și slujitori, 2 episcopi cu 28 funcționari și buget de 2.222.714; Biserica Unitară are la 113 preoți și slujitori, 1 episcop cu 13 funcționari și buget de 983.496; Biserica Luterană are la 307 preoți și slujitori, 1 episcop cu 22 funcționari și buget de 1.415.880²⁷.

Șapte ani mai târziu (1937), organigrama bisericilor (plătite de stat) – prezentată de patriarhul Miron Cristea – înfățișa următoarele realități:

„[...] Noi avem astfel 72 de protopopi la aproape 14 milioane de credincioși, în timp ce un cult minoritar, de 13 ori mai mic ca al nostru, are 81 de protopopi în bugetul țării. [...] Noi avem la 13 milioane de credincioși, pentru cari sunt șapte mii și atâția de preoți, ceea ce înseamnă un preot ortodox la 1700 de suflete. Ungurii unitarieni au un preot pentru 630 de suflete. Vasăzică mai mult decât jumătate. [...] Ungurii reformați din Ardeal, au un preot la 751 de suflete, eu am la 1700. Unde e dreptatea? Țăranii unitarieni din Ardeal au un preot la 414, eu la 1700. Frații greco-catolici încă sunt și ei români și cetățeni și eu nu-i invidiez pentru situațiunea favorabilă; au însă un preot la 1189 de suflete. Romano-catolicii din Ardeal au un preot la 1500 de suflete²⁸.

Împărțirile neechitabile au trezit indignarea în presa eclezială a vremii. Iată ce consemna periodicul arădean *Biserica și Școala*:

„Situația inferioară a bisericei Ortodoxe este evidentă și pentru un copil. În timp ce Biserica Statului are un episcop la 1000 de preoți și slujitori bisericești, Biserica Unitară are un episcop la 113 preoți și slujitori. Plătim cu banii contribuabilului român la Episcopia luterană din Sibiu: un secretar general, un secretar prim și un secretar secund, un șef contabil și un contabil; la Episcopia Unitară plătim afară de Episcop, un Referent bisericesc, un secretar bisericesc, un secretar episcopesc, un director de cancelarie; la Episcopia Reformată avem: consiliul general, subconsilieri, secretar episcopesc, șef contabil, contabil etc. De asemenea la Mitropolia Unită din Blaj sunt 10 canonici, un director de cancelarie, un director administrativ, un secretar mitropolitan, doi secretari consistoriali, un prim contabil, un contabil consistorial, un contabil șef, etc. În timp ce la Patriarhie (Mitropolia București) sunt trei consilieri, un secretar și alți funcționari: șefi de serviciu și de birou, impiegați, dar niciun director,

²⁷ „Bugetul Cultelor...”, pp. 5-6.

²⁸ „Din Cuvântarea Î.P.S. Patriarh Miron la legea pentru organizarea Ministerului Cultelor (1 Martie 1937)”, în: *Biserica și Școala*, Arad, LXI, 14 martie, 11 (1937), pp. 90-92.

niciun fel de contabil prim sau șefi. Noi n'avem nimic de obiectat, dacă cultele minoritare își organizează Episcopiiile cu lux de înalți demnitari, dar luxul să și-l plătească singuri, în timp ce Biserica dominantă se mulțumește cu situații mai modeste. Și măcar de s'ar aprecia cu recunoștință această dărnicie românească. În spirit de dreptate și de lege spunem încă o dată: Statul Român să vadă întâi de Biserica românească, și apoi celelalte culte, cari nu trebuesc neglijate, dar nici favorizate, în dauna Bisericilor românești"²⁹.

Chiar și în cazul introducerii unor mici retușuri, se provoca o adevărată răzmeriță între culte. În primul său mandat la culte (1922-1926), Alexandru Lapedatu a propus o lege a cultelor, în care, la art. 41, stipula că, în cazul trecerii unui grup de credincioși (parohie) de la o Biserică la o altă Biserică, să poată trece cu tot cu averea ei³⁰. Proiectul a creat tensiuni în tabăra greco-catolică (însăpământată că ar putea să-și piardă patrimoniul prin trecerea unei parohii la ortodocși), dar reținem și atitudinile amuzante din partea ortodoxă³¹.

Letargia clasei politice românești în soluționarea/progresul dosarului cultelor avea motivația ei. Reclamațiile către Liga Națiunilor întocmite de minoritățile din Transilvania curgeau pe bandă rulantă. Subiectul ar merita abordat, întrucât există multe documente (inclusiv în arhivele de la Geneva) ce ar putea fi analizate³².

²⁹ „Bugetul Cultelor...”, pp. 5-6.

³⁰ „Cronică/În jurul proiectului de lege a cultelor”, în: *Revista Teologică* 16 (1926) 4, p. 110.

³¹ „[...] Puși în fața proiectului de lege menită să aducă dreptate religioasă pentru toți cetățenii de o potrivă, «Blajul s'a cutremurat și împreună cu el toată papistășimea». Micul Vatican depe malul Târnavelor a început deosebit să dea din mâini și din picioare, țipând ca din gură de șarpe: «Ne prăpădim, ne prăpădim! În România se sugrumă minoritățile! Mergem la Liga națiunilor – sau facem... revoluție». Cititorul se întreba, de bunăseamă, de ce această desnădăjduită schelălăială a unor oameni cari au fost și sunt încă copiii alinați ai tuturor guvernelor (inclusiv cel liberal) din România? [...]”. Vezi „Regimul cultelor”, în: *Biserica și Școala*, Arad, L, 14 martie, 11 (1926), p. 2.

³² „Plângerile minoritarilor au fost găsite neîntemeiate. Ce a constatat în Ardeal delegatul special al Societății Națiunilor. A sosit în capitală, venind din Ardeal d. Colban, delegatul special al Societății Națiunilor. D-sa a declarat reprezentanților presei că toate plângerile minoritarilor le-a găsit neîntemeiate. D-sa a consemnat toate cele constatate, pe care le va aduce la cunoștința Societății Națiunilor”. Vezi „Informațiuni/Plângerile minoritarilor au fost găsite neîntemeiate”, în: *Biserica și Școala*, Arad, L, 7 noiembrie, 45 (1926), p. 8; „Iar se plâng împotriva țării. Cine? Ungurii, cari au luat acest obicei, de care nu se pot desbăra. Acum se plâng iar la Liga Națiunilor urmașii fostului regiment grăniceresc din județul Ciuc. Aceștia cer adecă României ca să-i facă stăpâni deplini pe bunurile statului, din cari își trăgeau numai uzurfructul. Ori, asta nu se poate, deoarece chiar sub stăpânirea ungurească de dinaintea războiului urmașii aceștia se foloseau numai de uzurfruct, fără a fi fost vre-odată puși în proprietate deplină”. Vezi „Informațiuni/Iar se plâng împotriva țării”, în: *Biserica și Școala*, Arad, LV, 13 sept., 37 (1931), p. 6.

O mișcare politică importantă a apărut în toamna anului 1929. Guvernul Iuliu Maniu a decis comasarea unor ministere, luând astfel naștere Ministerul Instrucțiunii Publice și Cultelor. Vădit descoperiți, reprezentanții Bisericii Ortodoxe Române au început demersurile în vederea resuscitării vechiului minister, din partea căruia mai avea ceva speranțe. În acest sens, Nichifor Crainic surprinde – în vara anului 1931 – polemica iscată de acest subiect între prim-ministrul Nicolae Iorga și patriarhul Miron Cristea. Patriarhul cerea imperios „reînființarea fostului minister al cultelor. N. Iorga a răspuns prompt că „actualul secretar general al cultelor face... cât doi miniștri. Punct”³³.

Analizând polemica dintre cele două elite, Nichifor Crainic se întreabă retoric: „nu știu dacă autoritatea superioară a bisericii ortodoxe a înțeles ironia caustică din răspunsul d-lui N. Iorga. [...] Merită biserica ortodoxă această epigramă? Evident că nu. Cred că d. N. Iorga nici nu s'a gândit să jicnească astfel instituția bisericii. Sânt însă sigur că epigrama sa e adresată conducerii superioare a bisericii. Dar această conducere o merită?”³⁴.

Bizar este însă că, la desființarea (comasarea) cultelor, măsura „a fost unanim aplaudată [...]. Aplaudând desființarea ministerului, ierarhii noștri nu s'au întreat: cine va garanta în viitor integritatea bugetului bisericii ortodoxe? Și doar era o chestiune de prevedere elementară!”³⁵.

Un rol important în chestiune, arăta Nichifor Crainic, l-au avut romano-catolicii, întrucât, imediat după ratificarea Concordatului cu Vaticanul, a urmat comasarea cu pricina³⁶.

Măsura avea tainele ei. Tot Crainic arăta că în prima jumătate a anului 1931 roadele începeau să apară: „Un singur fapt: dela ianuarie până acu corpul preoțesc e singurul corp de slujbași ai Statului, care n'a primit încă niciun salariu!”³⁷. Cauza o expune patriarhul Miron Cristea în fața Sfântului Sinod: „După retragerea guvernului Mironescu, Biserica a avut de moștenit o situație extrem de grea, deoarece o seamă de probleme, în curs de rezolvare, au rămas nesoluționate. Bugetul Bisericii pe anul 1931 (în curs), diminuat cu 300 de milioane lei, a atins grav Biserica ortodoxă”³⁸. Ulterior, problema „neplata la vreme a salariilor” a fost rezolvată.

În fine, Crainic arată limpede ce reprezenta Ministerul Cultelor pentru Biserica Ortodoxă Română:

³³ Nichifor CRAINIC, „Reînființarea ministerului cultelor”, în: *Biserica și Școala*, Arad, LV, 19 iul., 29 (1931), pp. 2-3.

³⁴ N. CRAINIC, „Reînființarea ministerului...”, pp. 2-3.

³⁵ N. CRAINIC, „Reînființarea ministerului...”, pp. 2-3.

³⁶ N. CRAINIC, „Reînființarea ministerului...”, pp. 2-3.

³⁷ N. CRAINIC, „Reînființarea ministerului...”, pp. 2-3.

³⁸ „Ședințele Sf. Sinod”, în: *Biserica și Școala*, Arad, LV, 8 nov., 45 (1931), p. 2.

„Astfel în scurt timp, erarhii noștri ortodocși au descoperit că între stat și biserică lipsește de acum încolo organul politic cu prestigiu, care să reguleze și să asigure bunele raporturi. [...] În realitate, prin ministerul cultelor, biserica ortodoxă deținea în Statul român o situație politică vrednică de invidiat. O tradiție impusă de bunul simț făcuse ca titularul acelui minister, din orice partid sau guvern, să fie ortodox și agreat în prealabil de biserica națională”³⁹.

Nu știm dacă Biserica Ortodoxă Română avea „o situație politică vrednică de invidiat”, așa cum afirma Nichifor Crainic. În tot cazul, nici emoționantul apelativ Biserica Ortodoxă Română = *Biserică dominantă* nu credem că a încălzit cu ceva sufletele preoților de la sate și edificiile infrastructurii Bisericii Ortodoxe Române, care aveau nevoie de fapte și nu de vorbe.

În chestiune, pe parcursul anului 1936, profesorul universitar L. Iacob a contribuit cu 11 articole în revista eclezială arădeană *Biserica și Școala*. Din șirul lung al ideilor reținem câteva aspecte. În primul rând, remarcăm atitudinea cultelor minoritare din Transilvania, după 1920: „Ele nu înțelegeau să renunțe la privilegiile din trecut și nu înțelegeau să contribuie la o dreaptă soluționare a raportului dintre Biserică și Stat. Dimpotrivă, au făcut multe și mari dificultăți, luând – prin abuz – față de stat o completă independență în toate chestiunile bisericesti, școlare și patrimoniale. Au refuzat să recunoască statului orice drept de control și supraveghere”⁴⁰.

În ceea ce privește salarizarea clerului, după 1920, profesorul avocat ne oferă următoarea explicație:

„În vechiul regat, biserica ort. era considerată ca instituție de stat și toate afacerile ei erau reglementate prin legi de stat. Personalul bisericeii și al instituțiilor bisericesti era considerat ca slujbaş al statului. După ce mai târziu statul n’a voit să salarizeze pe preoți și pe ceilalți funcționari bisericesti ca pe funcționari de stat, s’a ivit un curent împotriva autonomiei bisericesti considerate pe nedrept cauza acestei stări de lucruri. Ca să prindă teren mai mare, mișcarea a fost poreclită de unii: mișcarea împotriva «ardelenizării» bisericii. Parcă Ardealul și autonomia bisericescă introdusă din Ardeal ar fi cauza nedreptății clerului ortodox”⁴¹.

În fapt, din materialele domnului L. Iacob extragem ideea importantă conform căreia statul român nici până în anul 1936 nu fusese în stare măcar să inventarieze în detaliu patrimoniul cultelor din Transilvania:

³⁹ N. CRAINIC, „Reînființarea ministerului...”, pp. 2-3.

⁴⁰ L. IACOB, „Biserica dominantă și egala îndreptățire...”, 27 septembrie, 39 (1936), pp. 3-4.

⁴¹ L. IACOB, „Biserica dominantă și egala îndreptățire...”, 30 august, 35 (1936), pp. 4-6.

„[...] Statul trebuia să procedeze la o înzestrare în proporție cu numărul sufletelor și cu situația materială a fiecărui cult. În acest scop era nevoie de inventarierea averilor de cari dispun cultele, pentru a se constata, ce averi au rămas în România și de ce venituri dispun cultele. Dar operația aceasta, așa de importantă și de necesară, a întârziat. Ea a fost impusă mai nou prin legea din August 1934. Nu știm însă dacă inventarierea s'a terminat. De prezent se menține tot situația veche. Cei ce au avut moșii beneficiază de ele, primind în plus și ajutoarele stabilite în bugetul Statului. Astfel se adevăresc cuvintele: celui ce are i se va mai da, iar altuia i se va lua și ceea ce i se pare că are [...]”⁴².

Abia începând cu anul 1936, Biserica Ortodoxă Română reușește să obțină câteva concesiuni din partea clasei politice:

„Conform legii modificatoare, Statul va plăti din bugetul său cheltuielile pentru întreținerea cultului, a slujitorilor și așezămintelor bisericii ortodoxe. Slujitorii bisericii și ai așezămintelor sale sunt funcționari publici. Legea aceasta poate fi considerată ca un început de reparație pentru biserica dominantă. Ea are cuprinsul următor: Legea pentru modificarea art. 19 și 21 din legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române din 6 Maiu 1925. Art. 19. Cheltuielile pentru întreținerea cultului, a slujitorilor și așezămintelor Bisericii Ortodoxe, se vor plăti de către Stat care va înscrie în bugetul său anual sumele trebuitoare, atât pentru plata salariilor, cât și a cheltuielilor materiale. Bisericile cu averi proprii fără destinație specială la 1 April 1936 vor acoperi toate aceste cheltuieli din veniturile lor. În cazul când aceste venituri acoperă numai în parte cheltuielile, Statul va plăti diferența. Art. 21. Slujitorii bisericii și ai așezămintelor sale sunt funcționari publici. [...] (*Monitorul Oficial* din 4 Mai 1936)”⁴³.

Măsurile pozitive pentru Biserica Ortodoxă Română nu au fost deloc gratuite. Acest adevăr ne este înfățișat de însuși patriarhul Miron Cristea, prin cuvântarea ținută în Parlamentul României, la data de 1 martie 1937. De aici aflăm despre legea pensionării preoților, ocazie cu care în Arhiepiscopia Bucureștilor au fost pensionați 150 de preoți, însă a avut pentru parohiile vacante 1791 de candidați⁴⁴.

Concurența ar fi fost un indicator extrem de bun, dacă nu ar fi intervenit clasa politică cu doleanțele vădit presărate de nimicnicie. De la același pupitru, în fața parlamentarilor, Miron Cristea avea să spună franc:

„Și acum, să nu vă supărați, domnilor, în mare parte și dvs. sunteți vinovați într-o oarecare măsură ca toți oamenii asupra cărora vin

⁴² L. IACOB, „Biserica dominantă și egala îndreptățire...”, 18 octombrie, 42 (1936), pp. 7-8.

⁴³ L. IACOB, „Biserica dominantă și egala îndreptățire...”, 22 noiembrie, 47 (1936), p. 5.

⁴⁴ „Din Cuvântarea Î.P.S. Patriarh Miron la legea...”, pp. 90-92.

candidații cu intervenții. Numai la mine personal, ca arhiepiscop, au venit 2000 și ceva de epistole de intervenții: pe acesta să-l numești acolo, pe acesta să-l numești dincolo! [...] din 20 de audiențe acordate de mine pe zi, numai două au avut un rost, celelalte 18 n'au fost decât intervenții dela oameni politici, dela prieteni simpatici, din care îi văd și aici pe unii, a căror dorință aș împlini'o dar vă închipuiți dvs., când cele mai multe audiențe sunt cu caracter nelegal, vă închipuiți în ce situație sunt pus eu [...]”⁴⁵.

Onisifor Ghibu – un observator onest al realităților ecleziale interbelice

În hățișul legislativ evocat mai sus, apare pe scena politico-eclezială chipul profesorului Onisifor Ghibu. Fenomenul „Onisifor Ghibu” este remarcabil. Cu o acribie științifică de invidiat pentru orice cercetător tânăr (și nu numai), profesorul clujean Onisifor Ghibu a reușit să aștearnă nu mai puțin de 7000 de pagini privitoare la culte și minorități.

Profesorul L. Iacob, amintea că nici măcar în anul 1936 nu a fost definitivată inventarierea proprietăților cultelor minoritare din Transilvania. Că așa au stat lucrurile ne-o confirmă și Onisifor Ghibu, care, în documentata lucrare *Politica religioasă și minoritară a României*⁴⁶, încă din *Prefață* amintește că a purces la cercetarea ordinelor călugărești romano-catolice premonstratens și minorit, oficial, în calitate de președinte al *Comisiei istorico-juridice pentru studierea problemei Statului romano-catolic ardelean*. Însărcinările oficiale s-au desfășurat între anii 1931 și 1938, în urma ordinelor oferite de Ministerul Cultelor (1931)⁴⁷, Ministerul Educației (1934, 1937)⁴⁸, Ministerul de Externe (1937)⁴⁹ și Ministerul Muncii, Sănătății și Ocrotirilor Sociale (1937)⁵⁰.

Deși tributar vremurilor (lucrarea pomenită a fost finalizată de autor în preajma Dictatului de la Viena), Onisifor Ghibu ne uimește și astăzi, întrucât descoperim o elită ardeleană care nu numai că a cercetat (cu demonstrații pe baza documentelor arhivistice) proprietățile cultelor din Transilvania, preocupările lor, dar care ne oferă niște concluzii uluitoare. Notăm doar câteva fraze din bogatul său material. De pildă, la un moment dat Ministerul Muncii a împroprietărit ordinul premonstratens cu câteva imobile, iar profesorul

⁴⁵ „Din Cuvântarea Î.P.S. Patriarh Miron la legea...”, 21 martie, 12 (1937), pp. 98-99.

⁴⁶ Onisifor GHIBU, *Politica religioasă și minoritară a României (Reeditarea ediției prime din 1940)*, ediție îngrijită de Mihai O. Ghibu, Ed. Albatros, București, 2003, 842 pp.

⁴⁷ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. V.

⁴⁸ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. III.

⁴⁹ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. IV.

⁵⁰ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. IV.

Ghibu apreciază că aceasta este „o dovadă de iremediabilă slăbiciune organică a României, pe care ei [maghiarii, - *n. ns.*] au știut-o apoi exploata, într-un mod deosebit de ingenios”⁵¹.

Constatările profesorului Ghibu

Care a fost abordarea clasei politice, în general, în chestiunea cultelor minoritare ne lămurește profesorul Ghibu, care așterne cu franchețe expresii uimitoare: „o tragică actualitate”⁵²; „[...] guvernul ia măsuri importante, pe care eu le socotesc catastrofale [...]”⁵³; „evenimentele cari au avut loc în timpul din urmă în politica internă și internațională a României au dovedit cu prisosință cât de greșită a fost politica minoritară oficială [...]”⁵⁴; „în astfel de clipe trebuie să vorbim deschis și să spunem adevărul întreg, – fără a menaja pe nimeni, oricine ar fi el. Minciuna și lașitatea trebuie să înceteze. Vinovații trebuie să fie nu numai demascați, ci și sancționați în mod exemplar”⁵⁵; „din nefericire, noul Stat român înjghebat la 1918, n’a reușit să-și stabilească o politică religioasă corespunzătoare cu situația sa și cu menirea sa, nici în ce privește elementul românesc, nici în ce privește elementele minoritare, multe, puternice și eterogene”⁵⁶.

În ciuda concluziilor ferme, fără echivoc, Onisifor Ghibu oferă totuși clasei politice românești o circumstanță atenuantă (!), întrucât, după Primul Război Mondial, Conferința de Pace „a impus României un tratament special cu privire la tratamentul minorităților etnice [...], în schimb ea [Conferința de Pace, *n. ns.*] nu asigura prin nimic că minoritățile românești rămase sub stăpânirile străine se vor bucura și ele de aceleași drepturi pe cari noi le recunoaștem minorităților din cuprinsul țării noastre”⁵⁷.

Istoriografia maghiară

József Galántai admite că toate statele din bazinul dunărean „ar fi trebuit să asigure drepturile minorităților sub control, respectiv sancțiuni internaționale. Astfel, în sistemul tratatelor de pace ce puneau capăt primului război mondial, încheierea păcii și *protecția minorităților constituiau un tot unitar* [*subl. ns.*]”⁵⁸.

⁵¹ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. IV.

⁵² O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. V.

⁵³ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. V.

⁵⁴ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. VI.

⁵⁵ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. VI.

⁵⁶ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. 4.

⁵⁷ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. 2.

⁵⁸ József GALÁNTAI, „Protecția minorităților la Conferința de la Paris (1919-1920)”, în: *Transilvania văzută în publicistica istorică maghiară. Momente din istoria Transilvaniei*

Tot József Galántai arăta că prim-ministrul român I. I. C. Brătianu a fost ferm și a refuzat semnarea – în luna mai a anului 1919 – a vreunui „tratat privind protecția minorităților existente în statul român”⁵⁹. Însă, prin căderea guvernului I. I. C. Brătianu, a fost posibilă semnarea tratatului – și acceptarea condițiilor – în decembrie 1919 (prin guvernul Vaida-Voievod)⁶⁰.

Zoltán Szász, sărind peste comparațiile privind drepturile românilor din Ungaria, arăta că „legile și decretele [românești, *n. ns.*] efective, ele slujeau la politica de oprimare”⁶¹.

În fine, Magda Ádám amintește de protestele lui I. I. C. Brătianu din cadrul Conferinței de Pace „contra ideii privind controlul internațional”⁶², însă arată totodată că „guvernul maghiar a luat la cunoștință fără să se opună de convenția elaborată în vederea ocrotirii minorităților din Ungaria”⁶³. Evident, și Magda Ádám admite că „minoritatea maghiară trăia, în toate cele trei state din sistemul Miciei Înțelegeri, lipsită de drepturi”⁶⁴.

Istoriografia maghiară și română au, totuși, un punct de vedere comun. De pildă, cu ocazia coagulării Ligii Națiunilor, în baza principiilor wilsoniene, se cerea tuturor statelor promiterea protecției minorităților⁶⁵. Or, trebuie să fim onești și să recunoaștem că apelul la acest deziderat l-au făcut – cu foarte multă seriozitate, unitate, perseverență – în mod special maghiarii.

Constatarea efectelor perindării numeroaselor guverne interbelice

Revenind însă la dezbaterile inițiale, Onisifor Ghibu lansează o a doua circumstanță, foarte bine punctată. Impotența politică de a demara, de a susține și de a finaliza obiective minimale în chestiune nu se putea face din partea guvernelor „mai mult sau mai puțin improvizate și efemere cari s’au perândat la cârma țării [...]”⁶⁶. Iar politica promovată de români (cu privire la

apărute în revista „*História*”, Ed. Pro-Print, Miercurea-Ciuc, 1999, p. 298.

⁵⁹ J. GALÁNTAI, „Protecția minorităților la Conferința...”, p. 302.

⁶⁰ J. GALÁNTAI, „Protecția minorităților la Conferința...”, p. 305.

⁶¹ Zoltán SZÁSZ, „Protecția minorităților în România”, în: *Transilvania văzută în publicistica istorică maghiară. Momente din istoria Transilvaniei apărute în revista „História”*, Ed. Pro-Print, Miercurea-Ciuc, 1999, p. 307.

⁶² Magda ÁDÁM, „Mica Înțelegere și problema minorității maghiare”, în: *Transilvania văzută în publicistica istorică maghiară. Momente din istoria Transilvaniei apărute în revista „História”*, Ed. Pro-Print, Miercurea-Ciuc, 1999, p. 317.

⁶³ M. ÁDÁM, „Mica Înțelegere și problema minorității...”, p. 318.

⁶⁴ M. ÁDÁM, „Mica Înțelegere și problema minorității...”, p. 319.

⁶⁵ M. ÁDÁM, „Mica Înțelegere și problema minorității...”, p. 317.

⁶⁶ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. V.

minorității) a constituit – arăta Ghibu – miezul eșecurilor închegării unitare a statului român⁶⁷.

Mai mult, apartenența religioasă a maghiarilor la structura catolico-protestantă le-a oferit – admitea cercetătorul Ghibu – pârgiile necesare unei bune comunicări atât cu SUA, cât și cu Europa. Astfel, plângerile erau mai ușor expediate⁶⁸.

În cauza politicii românești, Ghibu constată, cu amărăciune, că uniții transilvăneni „n’au fost în stare nici s’o contrabalanseze”. Este vorba despre masiva influență pe care maghiarii catolici o exercitau asupra Vaticanului, în ciuda faptului că, unгурii „până la 1918 se menținuseră într’o atitudine rezervată față de Sf. Scaun [...] uniatismul românesc, așa cum a fost el în tot acest timp, dela 1929 și până astăzi [1940, *n. ns.*], a contribuit, direct și indirect, mai mult la consolidarea maghiarismului, decât la aceea a Românismului”⁶⁹.

Statul român avea temerile lui cu privire (și) la Biserica Romano-Catolică, care se dovedise a fi o unealtă utilă în procesul de maghiarizare. În acest context, realitățile erau mult mai grave. Nu se puneau doar problema banilor, ci și a decuplării Bisericii Romano-Catolice din Transilvania de Ungaria. Iată ce așternea în acest sens profesorul evocat:

„Catholicismul, atât de internațional aiurea, în Ungaria a fost mai național, dela 1867 încoace, decât ortodoxismul rusesc în Basarabia sau decât cel grecesc în Macedonia. În ultimele patru decenii, ajutor efectiv de Statul ungar, el a maghiarizat în proporții înspăimântătoare populațiile catolice nemaghiare ale țării și a împiedicat în dezvoltarea lor religioasă și culturală popoarele necatolice. Sporirea vertiginoasă a unгурilor în Transilvania după 1867 este datorită nu numai politicii propriu-zise de stat, ci și politicii purtate de Biserica catolică, care n’a avut în vedere întâi interesele religioase ale credincioșilor ei unгурi, nemți, slovaci etc., ci pe cele ale nației ungurești. Astfel s’a întâmplat că în cele mai multe regiuni ale țării, elementul catolic s’a maghiarizat aproape complet”⁷⁰.

Toți episcopii romano-catolici ardeleni jucau cartea maghiară, chiar și după Trianon. O descoperim ca o atitudine admirabilă, întrucât, prin acțiunile lor, erau pasibili de expulzare, întemnițare, hărțuire. Acesta era un risc pe care și l-au asumat toți. Reținem această atitudine și o comparăm cu acțiunile liderilor tuturor cultelor din România. De pildă, erau cunoscute cazurile

⁶⁷ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. 4.

⁶⁸ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, p. 3.

⁶⁹ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară...*, pp. 3-4.

⁷⁰ O. GHIBU, *Catholicismul unguresc în Transilvania și politica religioasă a statului român*, Institutul de Arte Grafice „Ardealul”, Cluj-Napoca, 1924, p. 5.

episcopilor Glattfelder⁷¹ de la Timișoara, Szécheny⁷² de la Oradea, Majláth⁷³ de la Alba Iulia, Hirschler⁷⁴ de la Cluj-Napoca. Puteau oare să facă notă discordantă episcopii clujeni Nagy Károly⁷⁵ (calvin) și Iosif Ferencz (unitarian)⁷⁶?

⁷¹ Claudiu CĂLIN, „Dr. H. C. Augustin Pacha (1870-1954). Succinct excurs biografic al primului episcop romano-catolic de Timișoara”, în: *Banatica*, Reșița, 19 (2009), p. 227.

⁷² „Fostul episcop rom-catolic de Oradea-mare, contele Nicolae Szécheny, a decedat acum câteva luni la Budapesta. Zilele acestea a fost prezentat judecătoriei din Oradea-mare testamentul lui, scris încă în Februarie 1923 în Budapesta. În introducerea episcopului scrisese, că a făcut testamentul pe baza autorizației ce a obținut-o «dela regele ungar Carol IV». Mai departe declară, că ar fi voit să-și găsească odihna de veci la Oradea-mare, dar fiind situația schimbată, dispune să fie înmormântat la Orosháza «pe pământ unguresc». Urmează apoi dispoziții cu privire la diferite legate, iar ca moștenitor principal designează «Fundația de binefacere Sacre-Coeur» din Oradea. Dispozițiile privitoare la această fundațiune prevăd condițiuni, că cât timp Oradea-mare se va afla sub suveranitatea română, să se administreze și fructifice pe teritoriul maghiar, până la eliberarea Orăzii-mari etc. Iată episcopul catolic, care abia cu un an mai înainte a depus jurământul de fidelitate, cum a înțeles să răsplătească încrederea legală și bunăvoința ce i s-a arătat într'un mod atât de cavaleresc din partea noastră”. Vezi „Informațiuni/Cum înțelege un prelat catholic să-și țină jurământul de fidelitate”, în: *Biserica și Școala*, Arad, XLVIII, 17/30 mar., 12 (1924), p. 8.

⁷³ „Dar nu numai în ce privește centrele bisericesti trebuie să se facă schimbări radicale, ci și în ce privește episcopatul. Contele Majláth dela Alba Iulia, a cărui activitate șovinistă dinainte de război și din timpul războiului este notorie și care de cinci ani încoace a dovedit o desăvârșită loialitate atât ca președinte al Statului Catholic, cât și ca episcop, nu mai poate rămânea la locul acela plin de răspundere, pe care îl servește contra intereselor statului. Concedierea P.S.S. ar fi trebuit să aibă loc imediat după înstăpânirea imperiului românesc asupra Transilvaniei [...]”. Vezi O. GHIBU, *Catholicismul unguresc în Transilvania...*, p. 266.

⁷⁴ „Suveranul român a primit un raport documentat despre uneltirile maghiarilor din Transilvania, în străinătate, cu deosebire în Anglia. S'a constatat între altele, existența la dosar a unui memoriu iscălit de episcopii celor trei confesiuni maghiare și adresat clandestin, cercurilor din străinătate fără știința guvernului român. Acestui memoriu s'a anexat o listă de atrocități, în parte calomnioase, iar în altă parte puse în sarcina românilor, deși au fost săvârșite de maghiari. Cei trei episcopi sânt Nagy Károly calvin, Ferenc József ungar, Hirschler József catolic. Mai amintim pe tovarășii lor în opera de subminare: rabinul Eisler Mátyás și contele Mailath, în vinele căruia se spune că ar curge sânge românesc. Afacerea nu este terminată”. Vezi „Informațiuni/Uneltirile episcopilor maghiari”, în: *Biserica și Școala*, Arad, XLIV, 8/21 martie, 10 (1920), p. 4.

⁷⁵ „Informațiuni/Uneltirile episcopilor maghiari”, p. 4.

⁷⁶ „În 11 August maghiarimea din Cluj a sărbătorit cu fast deosebit jubileul de 90 ani, al episcopului unitar din Cluj, Iosif Ferencz. Sărbătoritul între altele a spus: «Am și aceia mângâiere că maghiar fiind din naștere, niciodată nu mi-am negat rassa și naționalitatea. Chiar ca maghiar, sunt copleșit de o mulțime de gânduri, cari așa zicând mă întristează, dar nu le amestec aici, neavând loc politica». Am dori să știm ce gânduri l-au stăpânit pe venerabilul și veteranul episcop ca reprezentant al lui Hristos cu ocazia acestui jubileu. Răspunsul ni-l dă prelatul papal Iosif Hirschler, care toastând la banchet, a sărutat mâna episcopului... antirînitar. Bietul Arie, ce păcat că nu s'a atins nici Hirschler de mâna lui!“. Vezi „Informațiuni/Episcop creștin sau maghiar”, în: *Biserica și Școala*, Arad, XLIX, 16 august, 33 (1925), p. 7.

Până să se dezmeticească și să realizeze că în Noua Românie cultele minoritare urmau să aibă privilegiu pe care nici măcar nu le-au sperat în Ungaria catolică, liderii cultelor minoritare au refuzat sistematic supunerea față de legislația română, care stipula, în primul rând, depunerea jurământului de fidelitate față de rege⁷⁷.

Impunerea statului român după anii '20 în rezolvarea problemei catolice, dar și a cultelor a fost inexistentă. Aceasta, dintr-un singur motiv: le-a fost frică. Clasa politică bucureșteană a preferat să dea oricât, numai să aibă pace cu Liga națiunilor și cu Vaticanul. În schimb, vecinii noștri au fost mai fermi:

„În Cehoslovacia catolică toți episcopii nemți și unguri au fost puși, la 1919, în disponibilitate și înlocuiți cu oameni în cari Statul avea încredere. Numai noi, vizionarii, am păstrat la locurile lor pe toți șefii bisericești dușmani nouă, cari de cinci ani duc pe toate cărările rozboiu împotriva Statului. [...] Soluțiunile indicate aici vor părea multora prea grele de luat, din cauză că ele ar putea să ne pună în conflict cu Vaticanul, cu Liga națiunilor și cu Catolicismul universal. Temerea aceasta este absolut neîntemeiată. Nu este vorba să ne atingem câtuș de puțin nici de învățătura Bisericii catolice, nici de organizația ei. Ambele rămân absolut neatînse. Chestiunea este de natură administrativă civilă”⁷⁸.

Interesant este faptul că partea ortodoxă a avut rolul ei în încheierea și adoptarea Concordatului. La presiunile lui Ghibu, Nicolae Ivan, episcopul

⁷⁷ „Odată cu instalarea autorităților române în Ardeal, guvernul nostru a cerut fruntașilor bisericești jurământul de fidelitate față de Regele României, conform statutului încă în vigoare. Capii bisericilor neortodoxe au refuzat să depună acest jurământ, invocând, până la o vreme, – între alte motive – pe acela că pacea încă nu fusese ratificată. La această atitudine, statul român se mulțumise să răspundă neplătind lefurile acestor clerici, pe cari-i avea totuși în bugetul său. În ultimul timp, contele Mailath, episcopul catolic al Transilvaniei, după instrucțiuni precise date de Sf. Scaun, a comunicat că el și ceilalți clerici sunt dispuși să depue jurământul. Depunerea jurământului s'a făcut Sâmbătă, în 26 Martie, în fața M. Sale Regelui, a președintelui consiliului de miniștri, a ministrului cultelor și a Casei civile și militare a Suveranului. Au depus jurământul: contele Gustav Carol Mailath, episcop rom. catolic de Alba Iulia, Iuliu Glatfelder, episcop rom. catolic de Timișoara și Gustav Teutsch, episcop lutheran din Sibiu. Formula – rostită de cei doi clerici catolici în latinește, iar de cel lutheran în limba germană – este următoarea: «Jur pe Atotputernicul Dumnezeu și pe Sfânta Evanghelie credință M. Sale Regelui României și ascultare cum se cuvine Episcopului, voi urma legile regatului și mă voi îngriji ca ele să fie respectate de către supușii mei. Împotriva liniștei și integrității țării nu voi încerca nimic și întrucât depinde de mine nu voi îngădui credincioșilor mei să participe la asemenea acțiuni. Așa să-mi ajute, Dumnezeu și Sfânta Evanghelie». Numiții Episcopi au fost reținuți de Suveran la dejun. Episcopul bisericii reformate ungurești a trimis și el reprezentanți la ministerul de culte român spre a trata, admitând în cele din urmă, în principiu depunerea jurământului”, în „Informațiuni/Depunerea jurământului episcopilor neortodocși”, în: *Biserica și Școala*, Arad, XLV, 21 mar./3 apr., 12 (1921), p. 3.

⁷⁸ O. GHIBU, *Catolicismul unguresc în Transilvania...*, p. 267.

Clujului, a înaintat memorii conducerii țării, cerând rezolvarea problemei, „dar aici lucrul s'a împotmolit, pentru moment, din cauza că Guvernul s'a văzut pus în fața unei chestiuni din cale afară de complicate, care nu este studiată în deajuns, și care, rezolvată înainte de vreme, ar putea da prilej la situații internaționale neplăcute”⁷⁹.

Ce dorea Ghibu? După vizitele efectuate la Roma, la începutul anilor '20, și întrevederile cu diverși miniștrii din guvernul italian, dar și cu papa Benedict al XV-lea, cele două instituții din Italia au înțeles foarte bine că Onisifor Ghibu nu a început o cruciadă împotriva papalității. Dovadă, pe data de 17 apr. 1921 papa Benedict al XV-lea era de acord să coopereze cu guvernul român și să accepte ca reședința liderilor ordinelor călugărești care operau în România să fie tot pe teritoriul țării⁸⁰.

În fapt, profesorul clujean nu dorea altceva decât ca Biserica Romano-Catolică să-și împlinească doar misiunile sale evanghelice, filantropice ș.a.m.d. Programul coagulat de Ghibu era și pe placul Vaticanului: „Prin dizolvarea lui, noi facem chiar un serviciu și Vaticanului și Bisericii catolice, întrucât readucem biserica catolică din Transilvania la cadrele ei adevărat catolice, la cari Vaticanul, cu toată puterea lui, n'a fost în stare să o readucă, din cauza amestecului Regelui ungar, care, ca patron suprem, prejudicia într'o mare măsură puterea Papei asupra Bisericii din Ungaria”⁸¹.

Interesant este, fără îndoială, proiectul primului Concordat, propus în anul 1921 (chiar de Vatican), care prevedea desființarea episcopioilor romano-catolice de la Oradea și Satu Mare, iar celelalte două episcopii (de Alba Iulia și Timișoara) urmau să fie supuse direct Sfântului Scaun, fără să mai fie sub jurisdicția cardinalilor din Ungaria. Concordatul de mai târziu (1927), se pare că a fost adoptat modificat prin *grija* politicienilor român.; menținerea celor două episcopii de la Oradea și Satu Mare⁸². Astfel, Concordatul s-a încheiat „așa cum au vrut Ungurii de la Budapesta”⁸³.

În chestiunea Concordatului încheiem cu întrebarea retorică întocmită de cercetătorul Onisifor Ghibu, o întrebare cât se poate de legitimă: „Dar și față de noi, Biserica catolică ungurescă a avut o atitudine care ni-a fost veacuri dearândul dușmînoasă nu numai din punct de vedere religios, ci și din cel național. [...] Nu era oare dator Statul român să ia sub o riguroasă cercetare situația acestei Biserici, punând-o la locul ei, așa cum o obligă învățătura lui Iisus?”⁸⁴.

⁷⁹ O. GHIBU, *Catholicismul unguresc în Transilvania...*, p. 9.

⁸⁰ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară a României...*, pp. 6-7.

⁸¹ O. GHIBU, *Catholicismul unguresc în Transilvania...*, p. 268.

⁸² O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară a României...*, pp. 8-9.

⁸³ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară a României...*, p. 9.

⁸⁴ O. GHIBU, *Catholicismul unguresc în Transilvania...*, p. 6.

Tot Ghibu ne înfățișează lista celor care ar fi trebuit să cumpănească foarte bine chestiunea minorităților din România, însă nu au făcut-o. Era așteptată venirea în sferele mari de influență politică a lui Nicolae Iorga – „omul chemat să repare marile greșeli făcute de înaintașii săi” –, însă s-a constatat foarte repede că „d-sa căzu în greșeli și mai mari, cari s’au transformat apoi, încetul cu încetul, într’o veritabilă cascadă de dezastre ale politicii noastre religioase și minoritare”⁸⁵. Lista continuă cu Alexandru Lapedațu⁸⁶, Octavian Goga⁸⁷...

Scurte observații finale

Surprinzător, pentru Biserica Ortodoxă Română perioada interbelică se definește ca o perioadă delicată, marcată de obligațiile chiriariilor de a fi într-o permanentă vigilență, vigilență în a solicita, cu onestitate (raportat la numărul credincioșilor) – din partea statului – drepturile pecuniare necesare infrastructurii ecleziiale.

În acest context, alături de ierarhii Bisericii Ortodoxe Române evocați (Miron Cristea, Nicolae Bălan, Roman Ciorogariu și alții), Onisifor Ghibu rămâne în istoriografie nu numai vocea critică la adresa guvernelor României interbelice⁸⁸ și a intereselor lor (în chestiunea cultelor)⁸⁹, dar, în primul rând, *profilul* reputatului cercetător a cărui portofoliu științific merită și trebuie să fie analizat cu mai multă mîgală.

Summary: The issue of religious denominations. Onisifor Ghibu - a forgotten teacher of interwar ecclesiastical historiography

Despite the modest progress made in church matters, one of the worst post-war Romanian political approaches was the case of the religious denominations. The issue of the unification of the Orthodox Church, the issue of the patrimony of the religious denominations, etc. – in brief, the rearrangement of the religious denominations in a new formula suitable to Bucharest. It was a sensitive case. This truth is

⁸⁵ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară a României...*, p. 10.

⁸⁶ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară a României...*, p. 14.

⁸⁷ O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară a României...*, p. 504.

⁸⁸ „Nici unul dintre mulții miniștrii de Culte, de Instrucție și Externe n’a precizat în mod temeinic politica României față de Sf. Scaun [și de culte în general, *n. ns.*], ci toți s’au menținut în generalități, în echivocuri și în măsuri de circumstanță”. O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară a României...*, pp. 511-512.

⁸⁹ „Trei mari primejdii au amenințat viața României întregite, din însăși clipa nașterii ei. Mai întâi, în interior, un *politicianism virulent*, care punea pe planul întâi interesele unor potențați vremelnici și ale șleahței care-i înconjura și care trebuiau satisfăcute chiar cu prețul trădării celor mai sfinte interese publice și de Stat”, O. GHIBU, *Politica religioasă și minoritară a României...*, p. 515.

also highlighted by the particularly late adoption – in our opinion – of the Law on religious denominations in 1928.

The debates on the Agrarian Law highlighted an indisputable historical truth. In Transylvania, the Orthodox Church was the poorest. The other denominations, especially the Roman Catholic Church, had built an impressive patrimony over the centuries, by donations received from kings, princes, and consolidated by the benefits it enjoyed. In any case, under Hungarian rule, these were always considered State assets, Crown assets, and the Church had only usufruct rights over this patrimony, and by no means ownership rights. That is why the Hungarian kings, as supreme patrons, exercised the most severe right of disposal and control over Catholic wealth through the responsible governments. However, in fact, the Roman Catholic Church did not have an empty treasury.

If the financial situation of the Orthodox Church in Transylvania was the expression of a Church that had been marginalised, persecuted for centuries, on this other side, in the Old Kingdom, things were slightly different. The secularisation of monastic wealth – a measure implemented by Cuza in 1863 – revealed, starting with the second half of the nineteenth century, a state-dependent Church. The State provided for upkeep expenses for the state church in its budget. The clergy received salaries from the State like any other state officials. In the unified Romania, the State budget had to further provide for the salary of the clergy and the upkeep of the Orthodox Church in the Old Kingdom, and Transylvania and Bessarabia – Bukovina had its own means – until the state of inequality and injustice in which the Orthodox Church had lived was set right.

Basically, the Romanian Orthodox Church, after the Great Union, expected urgent measures that would lead to financial equity. The Romanian Orthodox Church had natural expectations from the political class, which had the difficult mission of financially remedying imbalances that had been deeply rooted for hundreds of years.

Faced with these realities and pressures exerted from all sides, the Romanian Orthodox Church did not receive due financial attention, but “the State changed the old salary rules, adopting the principle that the Church has the duty to cover the expenses for the upkeep of the church, church staff and various establishments first-ly from its own means. The Church must create these means, the State will supplement only the incomes of the clergy and church clerks. The necessary amounts will be made available, but only after a prior establishment of the needs and incomes of the constituent parts of the Church who requests aid (Law art. 19-21).

In addition to a poor patrimony, from which it could earn its income, the Romanian Orthodox Church became disenchanted with the great idealistic dream, finding – with astonishment – that the State would not only not urgently give property to it, but even the amounts received from the State for the denominations would be discriminatory.

Although in agreement with the times (the paper *Politica religioasă și minoritară a României* was completed by the author around the Vienna Award), Onisifor Ghibu astounds us to this day, as we discover a Transylvanian elite who not only researched (with evidence based on archival documents) the properties of the reli-

religious denominations in Transylvania, their pursuits, but also provided some intriguing conclusions. We will retain only a few snapshots from his vast work. For example, at one point, the Ministry of Labour gave several buildings to the Premonstratensians, and teacher Ghibu considers that this is evidence of Romania's irreparable organic weakness, that they (the Hungarians, A/N) then knew how to exploit, in a very ingenious manner.

The manner in which the political class generally approach the matter of the religious minorities is explained by Ghibu, who frankly commits to paper some staggering phrases: "a tragic topicality"; "the Government is taking important measures, which I consider catastrophic"; "the recent events in Romania's domestic and international politics have amply demonstrated how wrong the official minority policy has been"; "in such moments, we must speak openly and tell the entire truth, without sparing anyone, whoever they may be. Lying and cowardice must stop. The culprits must not only be exposed, but also punished in an exemplary manner"; "unfortunately, the new Romanian state founded in 1918 failed to establish a religious policy appropriate to its situation and its purpose, neither in terms of the Romanian element, nor in terms of the many, strong and heterogeneous minority elements".

Despite the firm and unequivocal conclusions, Onisifor Ghibu still gives the Romanian political class mitigating circumstances (!), since, after the First World War, the Peace Conference imposed on Romania a special treatment regarding the treatment of ethnic minorities (...), on the other hand, it did not guarantee in any way that the Romanian minorities remaining under foreign dominions would also enjoy the same rights that we grant to the minorities within our country.

Onisifor Ghibu launches a second, very well emphasised set of circumstances. The political inability to start, support and complete the minimum objectives in question could only be the result of the work of the more or less improvised and ephemeral governments that succeeded at the helm of the country. And the policy promoted by the Romanians (regarding the minorities) was – according to Ghibu – the core of the failures of the unitary cohesion of the Romanian state.

Ghibu provides an interesting perspective and, in the matter of concluding the Concordat, it was not just a question of patrimony, as the Roman Catholic Church became even richer, and the Romanian Orthodox Church even poorer.

The Romanian state had its fears about the Roman Catholic Church (as well), which had proved to be a useful tool in the process of Magyarisation. In this context, the realities were much more serious. It was not only about money, but simply about detaching the Roman Catholic Church in Transylvania from the engine in Hungary.

After the 1920s, the Romanian state did not assert itself in solving neither the Catholic problem, nor the issue of the religious denominations. This for one reason only: they were afraid. The Bucharest political class preferred to give as much as possible only to have peace with the League of Nations and the Vatican. Instead, our neighbours were more unyielding.

What did Ghibu want? After visits to Rome in the early 1920s, and meetings with various Italian government ministers and Pope Benedict XV, the two Italian institutions understood very well that Onisifor Ghibu had not begun a crusade against the Papacy. As proof, on 17 April 1921, Pope Benedict XV agreed to coop-

erate with the Romanian government and accepted that the residence of the leaders of the monastic orders operating in Romania had to also be on the territory of the country.

In fact, the teacher from Cluj wanted nothing more than the Roman Catholic Church to fulfil only its evangelical, philanthropic, etc. missions. Regarding the other religious denominations, Ghibu expected from the Romanian political class of the interwar period coherent laws, which would place each Church (Orthodox, Roman Catholic, Greek Catholic, etc.) in an honest relationship with the State.

Drd. Andrei-Emanuel RADU

Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca

REFLECȚII PEDAGOGICE ÎN OPERA SOCIOLOGULUI ERNEST BERNEA

Keywords: *Ernest Bernea, pedagogy, soul, formal education, culture.*

Abstract

Pedagogy is a discipline specific to the human person, with the aim of shaping it in order to develop the personality and, at the same time, to guide it towards perfection. In his writings, sociologist and philosopher Ernest Bernea expresses the superiority and complexity of the educational process, through which the human being gets to know the multitude of values to which he or she must adhere, thus affirming self-identity. The originality of the author lies in the way he relates to the human being, as one thirsty for knowledge and able to penetrate the mysteries of the universe with the mind. Dynamically, the human being must develop the abilities received through the act of creation, remaining connected to an axiological system that would give the possibility to reach new stages of existence. For the author, education becomes, first of all, a process of rediscovery of the human being, which must be followed by the improvement of each valence, by using appropriate methods.

Introducere

Omul, creat după chipul și spre asemănarea cu Dumnezeu (*Fc* 1, 26), este purtătorul tainei divine, reflectând, în limitele propriei naturi, atributele Creatorului său. Făptura umană, adusă „dintru neființă la ființă”, este parte a unui dialog ontologic, după modelul Sfintei Treimi, având responsabilitatea de a răspunde nesfârșitei chemări dumnezeiești (*Ap* 3, 20). Totodată, omul este o făptură comunională ce se deschide iubitor către semenii săi, fiind cugetat numai în această unitate, așa cum arată și referatul biblic: „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie” (*Fc* 1, 27). Relația omului cu Dumnezeu, cu semenii și cu restul creației presupune înțelegerea propriei identități și a rațiunii pe care fiecare făptură o are întipărită întru sine. Prin această activitate introspectivă și cognitivă, omul își află originea și scopul, însă deslușirea misterului propriei existențe este rezultatul unui neîncetat proces educativ.

Educația este disciplina care îi luminează omului calea către desăvârșire, făcându-l să-și conștientizeze *statutul*, acela de „coroană a creației”. În-

zestrat cu suflet nemuritor, i s-a dat porunca stăpânirii întregii făpturi (*Fc 1, 28*), având capacitatea și libertatea de a o modela după propria voință. Despărțindu-se de Izvorul creației, prin păcat, omul a cunoscut declinul existențial, devenind rob materiei. Reașezarea lui în vechea demnitate devenea posibilă numai prin educarea simțurilor, acestea trebuind să-i fie curățite de orice impuritate produsă de păcat. Astfel, educația devine disciplină fundamentală, care, fie că este studiată din perspectivă religioasă sau profană, ne dezvăluie criza în care se găsește omul, din cauza schimbării sensului propriei existențe, dinspre suflet către trup. Desăvârșirea omului – fără a se omite materialitatea trupului – poate fi realizată prin acceptarea liberă a valorilor nealterate de rău, care își află izvorul la Dumnezeu. De aceea, educația implică aspectul religios-moral, întrucât păcatul, ca efect al existenței răului, este cel care îl depărtează pe om de scopul său.

Studiul de față își propune să înfățișeze, ca premisă fundamentală a educației, dihotomia omului, al cărui suflet trebuie curățit spre a dobândi fericirea. Educația morală, parte a celei religioase, este arătată de sociologul Ernest Bernea ca aflându-se la baza creșterii armonioase a omului, după modelul Mântuitorului Hristos: „Morală creștină este morală evanghelică, aceea care s-a impus prin luarea ca model a vieții lui Iisus... Actul moral este aici o colaborare cu Dumnezeu, până la sfârșit o împăcare: totul vine ca o bucurie ce se manifestă în sensul desăvârșirii”¹. De asemenea, omul este înzestrat cu rațiune, manifestând neîncetat dorința cunoașterii, această aspirație fiind „cizelată” prin acțiunea unor factori pedagogici. În acest sens, școala este arătată ca o instituție al cărei scop este formarea caracterului moral și dezvoltarea intelectuală, introducându-l pe om într-un climat cultural favorabil creșterii armonioase, cu scopul desăvârșirii personale și integrării în societate.

Transfigurarea omului prin educație

Crearea omului printr-un act special și imprimarea chipului divin întru el sunt lucrări prin care frământătura lui Dumnezeu (*Fc 2, 7*) este așezată într-o demnitate specială, în raport cu restul creației. Istoria omului trebuie analizată în lumina revelației divine, Creatorul înzestrându-l pe om cu suflet nemuritor spre a-I rămâne partener veșnic de dialog². Acest dinamism speci-

¹ Ernest BERNEA, *Crist și condiția umană. Încercare de antropologie creștină*, Ed. Cartea Românească, București, 1996, p. 56.

² „Dumnezeu insuflă în organismul biologic suportul spiritual al sufletului căruia i se adresează chemarea Sa și în același timp îi dă capacitatea să răspundă. Dumnezeu suflând în om începe să vorbească cu omul, sau îi dă încredințarea că Dumnezeu îi vorbește și el trebuie să răspundă. Odată cu sufletul îi dă conștiința că Dumnezeu îi vorbește și că el trebuie să răspundă. Prin suflarea lui Dumnezeu, apare în om un *tu* al lui Dumnezeu, care e «chipul lui Dumnezeu», căci acest *tu* poate să spună și el *eu* și-I poate spune și el lui Dumnezeu *Tu*.”

fic omului, de a tinde către Cel ce îi este origine și scop, se înfățișează ca un răspuns la strigătul plin de iubire al lui Dumnezeu: „Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți Împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii” (Mt 25, 34). Această tensiune specifică omului, de *chip* aflat într-o neîncetată dobândire a *asemănării* cu Dumnezeu, presupune existența unui itinerariu transfigurator.

Educația este modalitatea prin care omul are posibilitatea cunoașterii și atingerii scopului propriei existențe, acțiunea acesteia proiectându-se asupra lui, însă privit în integralitatea sa, trup și suflet, de aceea, poate fi considerată „cea mai mare artă, pentru că, în timp ce celelalte arte urmăresc un folos în lumea de aici, ea are ca scop dobândirea bunurilor viitoare”³. Înțelegerea unitară a făpturii umane este observată de sociologul și filosoful Ernest Bernea ca o premisă fundamentală a educației, fără de care această disciplină și-ar diminua substanțial conținutul, având ca obiect de cercetare individul închis în ordinea materială. Educația trebuie ca, în demersul ei, să clarifice asupra elementului central pe care îl analizează⁴, omul fiind o existență complexă. În consecință,

„A încerca să-i definim condiția înseamnă să desprindem pluralitatea de dimensiuni și sensul care este implicat în acordarea lor. Educația este o activitate depusă cu scopul de a transforma oamenii după un model stabilit care poate satisface cerințele ideale și reale la un moment dat; educația înseamnă a conduce un om de la o situație dată la alta superioară către care năzuim. Și cum dimensiunile lui sunt multiple, este firesc ca educația să fie la fel, adică fizică, intelectuală, morală, estetică și socială; a servi numai una dintre ele duce la eroare și infirmitate”⁵.

Din cuprinsul operei filosofului se desprind o serie de cugetări despre om și capacitățile sale de perfecționare. Păstrând neatinsă învățătura cuprinsă în paginile Sfintei Scripturi, autorul arată că omul este ființă educabilă, deosebindu-se de celelalte făpturi. Această capacitate, de a se afla într-un

Dumnezeu își dă din nimic un partener al dialogului, dar într-un organism biologic [...]. Iar acest dialog e menit să dureze veșnic”, în: Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, ³2003, pp. 409-410.

³ Nicușor BELDIMAN, *Repere ale educației religio-morale în literatura omiletică și catehetică românească din secolul al XX-lea*, Ed. Universității din București, București, 2017, p. 168.

⁴ „Atât pentru stabilirea idealului educației, cât și pentru fixarea metodelor de educație, se impune ca o condiție *sine qua non*, cunoașterea realităților. Or, realitatea cea mai importantă pentru educator este sufletul elevului”, în: George G. ANTONESCU, *Pedagogia contemporană. Probleme și curente*, Casa Școalelor, București, ²1943, p. 9.

⁵ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, în: *Studii de pedagogie*, Ed. Predania, București, 2018, p. 109.

proces de cunoaștere și edificare spirituală, este consecința înzestrării sale cu un suflet dinamic, care se găsește într-o nesfârșită căutare a sensului propriei existențe. Ca răspuns la ideologiile materialiste dezvoltate în ultimele veacuri, Ernest Bernea reafirmă demnitatea omului de *chip al Arhetipului* – al Mântuitorului Iisus Hristos: „Antropologia creștină încearcă să cunoască și să împlinească omul prin modelul său care a fost Iisus. Dacă am fost făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, e bine să urmăm exemplul cristic, care ne poate împlini și până la urmă ne poate salva”⁶. În acest sens, criza în care se găsește lumea contemporană își află sursa în falsa raportare și înțelegere a omului, fiindu-i negat orice raport cu Dumnezeu, rămânând închis în imanențelul materiei.

Astfel, *omul Renașterii*, „omul modern în prima etapă a dezvoltării sale istorice”⁷, își proclamă autonomia față de orice instanță spirituală superioară, considerând că „poate deveni stăpânul lumii și că deci poate îndruma lucrurile într-un sens indicat de gândurile sale. Posibilitatea rezolvării tuturor problemelor ridicate de viață, numai pe calea rațiunii și a științei, a lăsat să se creadă că problema omului, care este capabil de progres continuu, poate fi și ea rezolvată în întregime și definitiv”⁸. Propunerea înlăturării lui Dumnezeu din creație i-a fost înaintată de către diavol și lui Adam, acceptul său având consecințe negative asupra întregii creații, însă prin așezarea *Zeiței Rațiunii* pe altarul Catedralei Notre-Dame din Paris, omul amplifică efectele păcatului adamic. Închis în propria materialitate, indiferent de eforturile pe care le întreprinde pentru a-și găsi împlinirea, rămâne o făptură deschisă unui orizont limitat de moarte. În acest caz, educația devine o disciplină care îl formează pe om pentru a depăși orice provocare a acestei lumi, fără a-l deschide perspectivei veșniciei.

Ideile Renașterii au condus la structurarea unei ideologii care avea să dobândească o formă elaborată în secolul al XX-lea. Regimul comunist a fost cel care a realizat fuziunea deplină a politicii cu ideologia materialistă, devenind principalul dușman al integrității ființei umane. Scrierile filosofului român Ernest Bernea, în cuprinsul cărora găsim expuse erorile materialismului, fără a prezenta un caracter polemic, au rolul de a-i redescoperi omului demnitatea sa originală, de ființă înzestrată cu suflet și orientată ontologic către Creatorul ei. Educația este înfățișată ca o disciplină ce trebuie să răspundă aspirațiilor omului:

„Educația trebuie în primul rând să aibă în vedere omul viu și omul întreg; aceasta înseamnă omul real, concret, nu omul idee sau cifră,

⁶ Ernest BERNEA, *Crist și condiția umană...*, p. 44.

⁷ Ernest BERNEA, *Dialectica spiritului modern*, Ed. Vremea, București, 2007, p. 17.

⁸ Ernest BERNEA, „Cel ce urcă muntele”, în: *Preludii*, Ed. Predania, București, 2011, p. 87.

mai înseamnă omul complet, nu omul parțial, redus... În concluzie: nu educație dedicată exclusiv exercițiului abstract al inteligenței și cu atât mai puțin al memoriei, ci o educație integrală a tuturor funcțiilor sufletești, care să însemne promovarea tuturor virtuților intelectuale și morale”⁹.

Deși educația morală poate părea soluția desuetă pentru rezolvarea problemelor societății, primatul ei a fost recunoscut din Antichitate, pentru filosofii greci virtuțile reprezentând principalele „achiziții” ale omului: „Cel mai important pentru oameni nu este, după cum își închipuie cei mai mulți, existența și simpla conservare a ființei lor, ci de a deveni cât se poate de virtuoși și de a fi astfel atâta timp cât vor trăi”¹⁰. Prin exersarea virtuții, omul își reafirmă superioritatea în fața materiei, arătându-se capabil să-și stăpânească propriile porniri egoiste și să contribuie la reclădirea edificiului social. Totodată, afirmând dimensiunea morală și religioasă a educației, autorul îi redescoperă caracterul ei formativ, care îl depășește pe cel informativ, redus la apropierea unor cunoștințe aparținând diverselor domenii de cercetare: „Trebuie remarcat abuzul cantitativului, memorizarea a o seamă de date, dacă se poate cât mai multe. Învățătura trebuie să fie cât mai cuprinzătoare în suprafață și să se execute repede... Educația trebuie să fie în primul rând disciplina formării și înălțării spirituale a omului”¹¹.

Omul este o ființă care se află în căutarea cunoașterii propriului sens, ce nu poate fi circumscris lumii finite. Educația trebuie să recunoască dinamismul ontologic al ființei umane și să o îndrume către fericire. Prin acțiunea ei, omul se instituie într-un neîncetat progres, ce se manifestă pe toate planurile existenței, dar care depășește materialitatea creației. Educația trebuie să fie o disciplină care să formeze și să urmărească evoluția omului, ținând seama de caracterul și aspirațiile sale, fiind o existență inzestrată cu însușiri superioare, ce își desfășoară viața și activitatea în interiorul familiei, colectivității, societății etc. Astfel, omul trebuie să se adapteze la exigențele grupului căruia îi aparține, însă, de multe ori, societatea poate fi condusă în conformitate cu o serie de valori nespecifice aspirațiilor ființei umane, ceea ce duce la apariția unui dezechilibru.

Constatarea crizei pe care o traversează lumea modernă l-a determinat pe sociologul român să își îndrepte cercetarea asupra cauzelor care au făcut posibilă apariția ei. În acest sens, trebuie observată relația de reciprocitate dintre individ și grupul social căruia îi aparține, omul fiind cel care îi imprimă colectivității o parte din calitățile sale personale, iar societatea oglindind

⁹ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, pp. 23-24.

¹⁰ PLATON, *Legile*, trad. E. Bezdechi, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2011, p. 125.

¹¹ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, pp. 132-133.

fondul și valorile comune ale membrilor care o compun: „Istoria are imaginea omului. Spiritul său, sensul, stă în inima istoriei și generează continuu. Complexa și neîmplinită sa figură aduce la viață atâtea frumuseți și atâtea tragedii. Istoria este destin uman; societatea, în transformările ei, are în centru această complexă, ciudată și contradictorie făptură: *Omul*”¹². Astfel, declinul societății este consecința firească a crizei în care se află omul:

„Epoca modernă, integrând omul în natură, a crezut că a descoperit omul adevărat, că a descoperit libertatea. Marii filosofi și reformatori ai acestei epoci de înalte aspirații nici nu au bănuț, însă, că naturalizarea omului îl va denatura. Fiindcă ce înseamnă criza de azi în inima ei decât confundarea naturii-natură cu natura morală, confundarea culturii materiale cu cultura spirituală, proprie omului? Ca ființă naturală și supusă ordinii materiale a lucrurilor, omul a devenit un instrument, un obiect, un lucru: aici stă închisă toată suferința contemporană, atât de lipsită de orizont”¹³.

Viziunea modernă ni-l înfățișează pe om ca fiind un element al naturii ce îndeplinește un modest rol utilitarist. Deposedat de însușirile sale divine și redus la trup, omul este considerat o piesă cu rolul de a se integra într-un sistem social, economic, politic etc. Această percepție obtuză conduce la formarea unei societăți în interiorul căreia indivizii trebuie să se alinieze unor standarde limitative, fiind configurați după un model prestabilit. Educația va deveni disciplina care îl va condamna pe om la o viață lipsită de sens creator, scopul său fiind de a îndeplini un rol prestabilit în mediul social, fără posibilitatea refuzului:

„Prin dominarea economicului și instrumentului său, tehnica, prin dominarea politicului, această ultimă formă a dramei umane ieșită din Renaștere (Machiavelli), omul a fost supus nivelării, uniformizării, a fost supus depersonalizării. Și cum totul s-a interpretat științific, educația nu a fost lăsată în afara acestei binefaceri. Știința creșterii oamenilor a mers în cadrele și în sensul condiției contemporane: ea a căutat să satisfacă nevoile creării unui om după chipul și asemănarea societății contemporane, după omul «așa cum este el în realitate». Știința modernă și contemporană, consecința ei atât de minunată și catastrofală, tehnica, au redus totul la formule simple, toate uși deschise pentru confecționarea după plac a tot ceea ce avea omul nevoie. Așa s-a ajuns și la confecționarea omului însuși. Conducătorii

¹² Ernest BERNEA, *Criza lumii moderne*, Ed. Predania, București, 2011, p. 42.

¹³ Ernest BERNEA, *Criza lumii moderne*, p. 48.

s-au hotărât să-l realizeze după formule, ca pe orice fabricație. Așa a apărut omul standard în regimurile totalitare”¹⁴.

Din dorința de a se elibera de presiunea responsabilității, omul a ajuns un simplu obiect, al cărui traiect poate fi modificat în funcție de interesele societății căreia îi aparține. Mai mult, confiscarea inițiativei și introducerea lui într-un mediu ce nu îi oferă posibilitatea creșterii spirituale reprezintă factori ce îi limitează capacitatea de înțelegere a lucrurilor și a sensului pe care îl ascund. Omul va rămâne blocat într-o etapă intermediară, devenind incapabil să își formeze o concepție proprie, de aceea, „pentru a închide criza și pentru ca civilizația umană să poată dăinui, omul trebuie să aspire mai mult la cunoașterea esenței lucrurilor decât a aparenței lor; el va trebui să practice mai mult creația decât cuceririle”¹⁵. Limitarea perspectivei umane va avea urmări dintre cele mai grave, producându-se o schimbare a paradigmei, setea metafizică și bucuriile spiritului obținute prin exersarea virtuții fiind înlocuite cu viciul și pofta carnală, efecte ale „consumării” zilnice a plăcerilor furnizate de materie. Refuzul omului de a-și lărgi orizontul existențial prin permanenta edificare spirituală va avea ca urmare imediată îndumnezeirea trupului: „Cursa omului de azi a luat un caracter tragic; el s-a angajat pe un drum ce pare fără întoarcere și pe care totuși trebuie să îl părăsească. Lumea contemporană, mai mult ca oricând, manifestă o totală desconsiderare a valorilor spiritului, o cădere a omului din planul divin al existenței, o demisie a practicei morale, o goană după plăceri și o fugă de răspundere”¹⁶. Decăderea morală va avea consecințe asupra evoluției întregii lumi, fiind articulate și promovate valori contrare aspirațiilor omului, iar depășirea acestei crize poate fi posibilă numai printr-o redefiniție spirituală:

„Ori de câte ori omenirea a stărui în etica plăcerii, ea s-a frânt, și-a închis mersul ascensional; nicidecum pornită pe această cale, nu și-a putut opri căderea. Nimic nu se împlineste, totul cade în zădărnicie, umbre înșelătoare peste o mare de efort și chin, dacă omul nu pornește și nu se sprijină pe o rațiune superioară universală și pe o ordine spirituală durabilă [...] Dragostea de noi înșine, noi înșine ai trupului, dragostea pentru o lume care nu cunoaște decât zorul către descompunere și moarte nu ne poate niciodată liniști, nu ne poate mântui. Dragostea de adevăr, de om sfințit, de lucru tainic hrănit ne deschide calea eliberării, cale bucuriei supreme”¹⁷.

¹⁴ Ernest BERNEA, *Criza lumii moderne*, pp. 52-53.

¹⁵ Ernest BERNEA, *Meditații filosofice. Note pentru o filosofie inactuală*, Ed. Predania, București, 2010, p. 24.

¹⁶ Ernest BERNEA, *Meditații filosofice...*, p. 68.

¹⁷ Ernest BERNEA, „Cel ce urcă muntele”, pp. 136-137.

Redeschiderea omului către valorile spiritului trebuie să se realizeze la nivel colectiv, iar educația îndeplinește această funcție. Procesul educațional trebuie să înceapă cu reșezarea omului în centrul creației și călăuzirea lui după exigențele moralei. Astfel, omul își va redobândi libertatea pe care a pierdut-o prin slujirea trupului, devenind capabil să își cunoască adevărul sens pe care l-a pierdut. Configurarea omului după poruncile evanghelice este adevărata cale pe care trebuie să o urmeze, întrucât acestea răspund dorinței nesfârșite de a fi desăvârșit: „S-a spus: omul este o enigmă și anume pentru că ocupă o poziție între real și posibil. Omul este un dat și un câmp deschis care caută un sens deplin vieții. Misterul îl înconjoară și lupta îl consumă. Setea de absolut face din el căutătorul adevărului și morala evanghelică îi arată calea împlinirii”¹⁸.

Totodată, educația morală îndeplinește, prin excelență, un rol formator, omului fiindu-i redată libertatea de a se dezvolta și lucra la propria mântuire, depășind statutul unui obiect ce poate fi mișcat de factori exteriori voinței sale: „Omul nu este o pastă pe care o putem modela numai după voința noastră și nici un material ce se autodetermină cu înclinarea de a se desăvârși în mod mecanic. Omul este un dat disponibil ameliorării, mai mult chiar, perfecționării a tot ce-i este caracteristic și major până la locul unde este posibilă împlinirea lui ca sferă de existență aparte”¹⁹. Educația morală nu poate fi realizată în afara libertății, fără dorința și efortul omului de a renunța la tot ceea ce îi limitează setea de cunoaștere și dorința de împlinire. Întregul proces educațional trebuie să se desfășoare respectându-se libertatea omului de gândire și acțiune, făcând posibilă înțelegerea rațiunii ce i-a fost întipărită fiecărui element al naturii și devenind astfel conștient de superioritatea sa. Însă, omul se află într-o continuă devenire, scopul său fiind de a dobândi nu doar noi cunoștințe, ci de a crește spiritual, în acest mod realizându-se fondul lăuntric care să faciliteze succesul activităților întreprinse.

Școala – un laborator pedagogic

Educația constă în desfășurarea unui proces continuu, început în sânul familiei și continuat în colectivitate, școala fiind instituția în cadrul căreia elevul își dezvoltă capacitățile intelectuale, totodată, fiindu-i recunoscută dimensiunea ei formatoare, pentru că „școala trebuie să aibă ca scop, în primul rând, formarea personalității omului și mai apoi meșteșugul”²⁰. Așa cum am arătat, scopul educației este de a-l călăuzi pe om către desăvârșire, prin această posibilitate deosebindu-se de celelalte viețuitoare: „Educația este un

¹⁸ Ernest BERNEA, *Crist și condiția umană...*, p. 63.

¹⁹ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, p. 134.

²⁰ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, p. 117.

dar, o acțiune specifică omului. Numai omul se educă; animalul se dresază. Dar dacă educația este specifică omului, ea începe odată cu omul²¹. Pentru filosoful Ernest Bernea, școala reprezintă soluția optimă pentru stoparea maladiilor care a cuprins societatea, implicând generația celor tineri, a căror viață se transformă într-o încercare continuă de transgresare a limitelor firescului și de adaptare la noile realități:

„Printre ei umblă un gen de nonconformism, care e la modă; poate pentru unii e o atitudine disperată. Cei mai mulți, chiar dintre serioși, nu-și dau seama că manifestările lor sunt expresia unei lumi care se descompune, pelerini dezolanti ai unei dramatice condiții umane. Putem fi nonconformiști într-un singur fel: luptând pentru o nouă formulă de viață, în care marile valori ale civilizației să nu fie înlăturate, ci să capete o nouă încadrare²².”

Școala îndeplinește un rol fundamental, fiind mediul în care se formează caractere, prin descoperirea valorilor proprii ființei umane, și sunt primite noțiunile necesare dezvoltării vieții sociale și profesionale:

„Școala ca instituție trebuie să pregătească atât intelectual, cât și formal, iar dincolo de acestea care privesc în primul rând interiorul, școala trebuie să pregătească profesional pe toți cei ce calcă pragul ei, spre binefacerea individului și a societății. Nu se merge la școală pentru a obține diplome care deschid ușile unei cariere, ci mai sigur pentru o pregătire temeinică și nu se merge numai pentru sine, așa dintr-un capriciu, ci mai ales dintr-o nevoie a ordinii pe care să o păzim și s-o întărim. Învățământul nu are caracter estetic și nici nu este un instrument al artei de a parveni, al succesului. Învățământul pune în funcțiune toate latențele copilului și îl face apt de a mânui toate instrumentele de lucru necesare pentru a putea deveni un factor creator, nu numai consumator, pentru societate²³.”

Asupra procesului pedagogic²⁴ desfășurat în cadrul instituțiilor școlare, autorul dezvoltă un discurs complex, analizând elementele participative și identificând funcțiile pe care trebuie să le urmărească. Actul pedagogic are scopul de a face posibilă dezvoltarea armonioasă a omului și pregătirea lui pentru integrarea în societate: „O universitate vie este numai aceea care răs-

²¹ Constantin GALERIU, „Ora de religie în trecut și astăzi”, în: *Îndrumări metodologice și didactice pentru predarea religiei în școală*, Ed. IBMBOR, București, 1990, p. 5.

²² Ernest BERNEA, *Meditații filosofice...*, pp. 50-51.

²³ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, p. 180.

²⁴ Pedagogia reprezintă o știință a educației, în cadrul căreia sunt studiate „esența și trăsăturile fenomenului educațional, scopul și sarcinile educației, valoarea și limitele ei, conținutul, principiile, metodele și formele de desfășurare a proceselor paideutice” în: Constantin CUÇOȘ, *Pedagogie*, Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 20.

punde nevoilor colectivității în care ea funcționează. Ea trebuie să dea societății și neamului respectiv, printr-o pregătire și educație maximă, tot ceea ce cere acest neam pentru a-și îndeplini misiunea sa istorică²⁵. Pentru viitorul său rol social, tânărului trebuie să i se acorde o atenție sporită în timpul perioadei școlare, profesorii raportându-se la capacitatea de înțelegere, predispozițiile către anumite discipline, vârsta elevului etc. și, în consecință, să își adapteze planul, conținutul materiei și metodele de predare la aceste coordonate.

Pentru ca educația formală să aibă succes, este nevoie de o cunoaștere a subiectului asupra căruia se îndreaptă. Beneficiarul, fie elev sau student, deși este parte dintr-un grup (ex. clasă, grupă), prezintă o personalitate unică, diferențiindu-se prin modul de purtare, calități și aspirații de colegii săi, de aceea, „pentru ca educația să ducă la un maxim de randament ea trebuie să pornească de la depistarea naturii proprii a copilului... educația trebuie să țină seama de caracterul particular al fiecărui elev; efortul propriu nu poate fi stimulat la un nivel abstract și generalizator, ci pe datele personale ce le oferă acesta”²⁶. Odată realizată această evaluare personală, trebuie ca demersul pedagogic să fie adaptat vârstei elevului și posibilităților sale de înțelegere. Orice lecție predată trebuie să fie primită și înțeleasă de către elev, devenind permeabilă gândirii sale și adecvată stadiului în care se află din punct de vedere psihic și intelectual. De aceea, trebuie să-i clarifice și să-i completeze cunoștințele personale, deschizându-i noi perspective:

„Cunoașterea trebuie să meargă pe interesul spontan și punctele de atracție ale copilului; vârstele au aspirațiile lor și ele trebuie satisfăcute după natura lucrurilor. Atât forțarea prematură care violentează natura copilului, cât și întârzierea unor experiențe duc la rezultate negative ireparabile; prima obosește prin încărcătura nepotrivită, iar a doua lasă locul gol care nu se poate umple prin întoarcere. Viața are notele ei distincte și cursul ei firesc; orice artificiu e inutil. Pentru a reuși, îndrumarea este făcută gradat și cu înțelepciune, iar efortul copilului cât mai lejer”²⁷.

Totodată, predarea trebuie să țină seama de capacitatea elevului de a asimila noile informații, sarcina profesorului fiind de a remedia posibilele erori și de a înlătura lacunele existente. Cu fiecare informație asimilată, elevul va dobândi o mai mare încredere în sine și în posibilitățile sale intelectuale, devenind o condiție pentru reușita actului pedagogic: „După ce au fost depistate cauzele rămănerii în urmă la învățătură, trebuie întărit locul slab și cu mult tact creată o *ambianță de încurajare*, până la *încrederea în efort*”

²⁵ Ernest BERNEA, „Învățământul superior”, în: *Studii de pedagogie*, p. 254.

²⁶ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, p. 127.

²⁷ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, p. 124.

rea și puterile proprii. Câștigarea încrederii în sine este pasul cel mai sigur prin care mulți copii pot fi salvați²⁸. Prin efortul de a-și însuși noi cunoștințe, elevul se va afla într-un continuu progres intelectual, dezvoltându-și propriile opinii pe baza unor reflecții personale. Orice informație, înainte de a fi încadrată în propriul sistem cognitiv, se cere verificată, prin raportarea la adevăr. Astfel, învățarea nu va deveni un simplu proces de memorare, ci o modalitate de înțelegere, ca urmare a cercetării substratului noțiunii supusă analizei:

„Pentru ca totul să fie pus în rosturile sale firești se cere: mai multă experimentare. Adică, tot ceea ce înseamnă activitate universitară să fie o adevărată activitate. Întreaga pregătire a studentului să fie în așa fel făcută încât orice efort nou să rodească și să facă posibilă o alta mai mare. Gândul tânărului cercetător să fie stimulat și pus în situația de a judeca lucrurile singur și de la început, ca într-un laborator unde experiența nu încetează pentru cei care vor să pătrundă mai adânc în inima lucrurilor și să capete totodată secretul unei științe. Orice idee, orice fapt, orice exercițiu să fie făcut direct, trecut prin mintea aceluia care vrea să și-l însușească²⁹.”

Actul educațional desfășurat în cadrul instituțiilor de învățământ urmărește dezvoltarea psiho-intelectuală a tânărului, elev sau student, însă materializarea acestui scop presupune și acțiunea unor pedagogi. Așa cum o arată însăși etimologia termenului³⁰, pedagogia este arta de a forma sau instrui un tânăr, pedagogul fiind mobilul prin care se realizează. Astfel, se inițiază o colaborare strânsă între profesor și tânăr, care transformă activitatea didactică într-un dialog întemeiat pe respect și încredere. În acest sens, misiunea profesorului este de a transmite învățături noi și de a-l îndruma pe tânăr, împreună parcurgând acest itinerariu. De aceea, profesorul trebuie să conștientizeze misiunea pe care și-a asumat-o, activitatea sa presupunând o chemare specială și o continuă dăruire de sine:

„A fi învățător sau profesor este în primul rând o problemă de vocație; pe lângă pregătirea intelectuală, este necesară o *cultură sufletească* fără de care nu putem crește și forma oameni. Dacă cineva, dincolo de specialitate, vrea să meargă pe acest drum, trebuie să dispună nu numai de o sânguință fără repaos, dar și de un suflet deschis, de o mare înțelegere în fața tuturor situațiilor și problemelor ce i se pun spre rezolvare în mod practic. Lucrând într-un domeniu în care tema și scopul este însuși omul, orientarea contează mai mult chiar decât efortul. Păstrarea continuă într-un orizont spiritual deschis este o

²⁸ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, p. 209.

²⁹ Ernest BERNEA, „Învățământul superior”, p. 271.

³⁰ Termenul „pedagogie” s-a format prin alăturarea substantivului grec παις, παιδός (tânăr, copil) și a verbului ἄγω (a conduce), având sensul de *călăuzirea sau conducerea copilului*.

condiție proprie acestei munci. Trebuie gândit întotdeauna că orice cuvânt și orice faptă a noastră poate promova un om³¹.

Vocația este un *dat* ce se cere dezvoltat, de aceea, profesorul trebuie să demonstreze, printr-o implicare eficientă și o temeinică pregătire intelectuală, că merită să îndeplinească această misiune. Prin poziția și activitatea pe care o va desfășura, profesorul trebuie să câștige respectul elevilor, devenind un model de purtare și simțire, iubirea arătată lor fiind calea ce poate duce către acest rezultat: „Copilul ascultă și se supune numai atunci când simte căldura dragostei și respectul față de persoana sa. S-a vorbit mult despre respectul elevului față de profesor, dar mai puțin despre respectul profesorului față de elev. Autoritatea în fața copiilor și respectul pe care li-l cerem trebuie să aibă la bază dragostea și bunătatea”³². Astfel, fundamentată pe virtutea dragostei, autoritatea profesorului va fi acceptată în mod liber, deci nu impusă, în consecință, învățarea și activitatea elevului va lua forma unor manifestări ale unei sincere considerații. Randamentul școlar poate fi favorizat de existența acestei relații sufletești, elevul având conștiința că, prin efortul său, oferă un răspuns adecvat atenției de care se bucură din partea profesorului său.

În ceea ce privește activitatea școlară a cadrului didactic, trebuie să țină seama de scopul final pe care îl urmărește, anume formarea tânărului. Una dintre provocările majore ale profesorului va fi aceea de a-l determina pe elev să își dezvolte dragostea de studiu, învățarea devenind o delectare, un mijloc de aflare și simțire a unor bucurii spirituale. Pentru a-și asigura izbânda, profesorul va trebui să îi descopere elevului efectul benefic al exercițiului intelectual și fizic, prin practicarea lui fiind posibilă reflectarea asupra elementelor caracteristice fiecărei etape și înțelegerea scopului pentru care se desfășoară. Totodată, munca este și o disciplinare a minții, întreaga activitate realizându-se cu un scop, elevul fiind integrat într-un dinamism care îl provoacă și îi împlinește aspirațiile:

„Munca e un factor educativ, e un instrument al împlinirii noastre ca oameni. Munca ne luminează mintea și ne formează caracterul. Prin activitate se stimulează inteligența și procesul gândirii. Dar mai mult decât atât: ea mărește disciplina interioară și virtuțile ordonatoare ale caracterului, cum sunt răbdarea, tenacitatea, respectul față de oameni și efort. Exercițiul muncii aduce la viață deprinderi noi și învață metoda. Munca bine orientată și ordonată aduce deprinderi bune și omagiază timpul. Omul harnic se întreabă în fiecare seară, ce lucru bun am făcut în ziua ce a trecut”³³.

³¹ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, pp. 211-212.

³² Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, pp. 210-211.

³³ Ernest BERNEA, „Treptele bucuriei”, în: *Preludii*, pp. 200-201.

În cadrul activității pedagogice nu va prevala afluxul de informație furnizată, ci metoda prin care poate fi apropiată. De aceea, esențial este ca educația intelectuală să înceapă cu *elementarul*, astfel încât elevul să înțeleagă fondul problemei și să poată adăuga noi cunoștințe peste această bază. În gândirea filosofului, *elementarul* este un concept cheie în desfășurarea actului pedagogic, reprezentând nu doar sinteza materialului ce va fi predat, ci și esența lui:

„*Elementarul* este ceva simplu, dar nu superficial; ceva simplu care nu ne duce la periferia lucrurilor, ci la ceea ce le aparține în *mod esențial*. A învăța (sau a preda) *elementarul* în fizică, în geometrie sau în limbă și literatură, înseamnă a cuceri ceea ce le aparține esențial și fundamental, ceea ce constituie însăși existența lor. În acest fel, adică pe calea însușirii materialului, copilul sau elevul mai înaintat ajunge să facă pasul cel mai sigur la învățatură și să pună temelia propriului său edificiu intelectual”³⁴.

Astfel, evoluția elevului va fi liniară, orice nouă informație fiind integrată în propriul sistem intelectual. Însă, verificarea modului în care s-a produs asimilarea materialului predat este o etapă necesară în desfășurarea actului pedagogic, atât pentru elev, cât și pentru profesor. În procesul de evaluare este utilizată, ca metodă pedagogică, susținerea unui examen, și în funcție de prestația elevului, fiind emisă o notă. Deși este receptată ca un act punitiv, notarea elevului îndeplinește o funcție superioară, având scopul de a-i înfățișa nivelul la care se află într-un anumit moment și, în cazul unui insucces, de a-l determina să își acopere lacunele: „Pedagogic vorbind, este o dare de seamă în care conștiința examinatorului trebuie să funcționeze deplin. Un examen poate fi un act ferm de judecată, de apreciere la nivelul vârstei și treptei pe care o controlează. Examenul judecă, verifică și apreciază, mai mult chiar, selectează”³⁵. Pentru profesor și elev, notarea reprezintă o formă de evaluare și departajare, căreia nu trebuie să i se acorde valoare absolută, întrucât ea este un indicator al efortului depus de către tânăr, dar și consecința unor factori exteriori, dintre care pot fi invocați: condiția materială (randamentul școlar fiind influențat de mediul familial și de resursele financiare), înclinațiile naturale ale elevului, subiectivismul examinatorului etc. Sarcina profesorului este de a realiza o evaluare serioasă și onestă, care să elimine arbitrarul și subiectivismul, conștientizând impactul pe care notarea o va avea asupra elevului. În procesul de examinare, accentul trebuie să cadă asupra examenului și pregătirii lui, acesta fiind precedat de lecții recapitulative, sub forma unor sinteze ale materialului predat. În acest sens, trebuie

³⁴ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, pp. 140-141.

³⁵ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, p. 201.

observat rolul pe care examenul îl îndeplinește, în funcție de momentul susținerii și importanța sa:

„Examenele cele mai frecvente sunt cele de sfârșit de an și cele de la sfârșitul ciclului. În primul caz, constau mai mult în determinarea cunoștințelor și corecta însușire a unor materii (discipline) pe care în cursul unui an le-a străbătut. În al doilea caz, se merge mai mult către capacitatea elevului de a folosi cunoștințele, se face mai mult aprecierea asupra instruirii lui, asupra noilor aptitudini câștigate (nu cele înnăscute) în urma anilor petrecuți în școală”³⁶.

Cugetările filosofului scot în evidență rolul formator al școlii, acestea ocupând locul unei instituții ce îi descoperă tânărului valorile specifice dezvoltării personale, privită sub toate aspectele. Responsabilitatea coordonării și verificării evoluției elevului îi revine profesorului, de aceea, misiunea sa va fi îndeplinită în măsura în care își va asuma vocația de educator. Totodată, rolul său este de a-i imprima elevului dragostea de studiu, făcându-i perceptibilă metoda de învățare, prin aceste deprinderi pregătindu-l pentru continuarea procesului educativ, pe întreg parcursul vieții.

Educația și cultura

Educația formală, desfășurată în diferite cicluri de învățământ, reprezintă un interval intermediar în procesul dezvoltării persoanei, pregătindu-l pentru integrarea sa în diverse medii ce postulează existența unei maturități psiho-fizice, intelectuale și morale. În timpul perioadei școlare și universitare, tânărului i-au fost predate o serie de noțiuni cărora, către sfârșitul studiului, le-a fost deslușit sensul. Odată cu încheierea ciclurilor de studii, absolventului i se deschide o nouă etapă, cu noi provocări care îi pot periclita parcursul intelectual și psihic. Școala este obligată nu doar să antreneze mintea elevului sau a studentului, ci să-l educe, făcându-l apt să răspundă solicitărilor viitoare. În acest sens, profesorul G. G. Antonescu realizează o demarcație între cultura *generală*, *profesională* și *formativă*, ultima constând în „a forma spiritul elevului, adică în a desăvârși, în a perfecta ceea ce aduce el cu sine de la natură, sau, în alți termeni de a actualiza potențialul psihic al elevului”³⁷.

Astăzi, școala pare să renunțe la demersul de promovare a culturii formative, mulțumindu-se cu predarea unor informații care pot, cel mult, să „clădească” un profesionist într-un anumit domeniu, dar nu să formeze un om. Această imagine a școlii actuale se găsește în contrast cu cea imaginată

³⁶ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, p. 201.

³⁷ George G. ANTONESCU, *Pedagogia contemporană...*, pp. 28-29.

și promovată de Ernest Bernea, pentru că pierde din vedere tocmai omul, subiectul educației, limitându-i orizontul său de cunoaștere și dezvoltare. Așa cum am văzut, în cadrul acestei perioade se impune însușirea deprinderilor, pregătindu-l pe tânăr pentru adâncirea și experimentarea celor învățate, adică pentru o viață deschisă culturii, formării continue. Nereușita educației formale se datorează greșitei reprezentări a culturii, aceasta fiind studiată dintr-o perspectivă practică, fără a-i descoperi substanța, întrucât, „cultura e tot ceea ce creează omul cu elemente din natură, dar în afară de natură, în vederea necesităților sau a scopurilor ideale, potrivite cu firea lui proprie”³⁸. Cultura îi facilitează omului accesul la un mod de viață superior, refuzând să rămână prizonier într-un spațiu tehnicizat, ce îi limitează posibilitățile de exprimare:

„Ca formă superioară a vieții umane, ca expresie ultimă a năzuințelor sale spirituale, cultura nu e cu puțință oriunde și oricând. Ea trebuie să ia naștere și să se dezvolte organic, dintr-o lume proprie. Cultura este o manifestare a spiritului și o formă istorică a dramei umane. Cultura, deci, nu poate să fie cosmopolită, ca tehnica: ea poate fi numai universală. Legată indisolubil, în origine, de condițiile de spațiu și timp, adevărata cultură trece, în final, în universal și etern. Cultura este o cale a spiritului către împlinire”³⁹.

Deschiderea accesului către cultură se înscrie în atribuțiile pedagogului, de aceea, o educație formală temeinică va avea ca rezultat fixarea unor valori perene, pe care omul le va accepta ca normative. Prin cultură, omul gustă din frumusețea creației, lăsându-se absorbit de ceea ce lumea are mai de preț, de aceea, este necesară experiența realității și înțelegerea tainei pe care o poartă, întrucât, „omul a ajuns producător de cultură abia în momentul când a experimentat interior o seamă de probleme legate de natura și destinul său, atunci când cercetând realitatea sensibilă a avut sentimentul profund al uneia suprasensibile, când a avut conștiința că e parte dintr-o lume care îl depășește nu numai în sens material, ci și spiritual”⁴⁰. Cultura este o cucerire, un mediu în care pătrunderea este posibilă numai printr-o efortare ce ia forma unei permanente depășiri de sine, omul dedicându-se unei vieți „ascetice”, de renunțare la tot ceea ce este inutil și împovărător. Idealul către care tinde cultura este pur spiritual, desprins de lumea materiei, aflat, deci, în opoziție cu ceea ce se ascunde sub mulajul civilizației:

„Cultura poate să însemne idee (credință), poate să însemne formă și poate să însemne actul salvării. Ce nu poate să însemne? Cultură nu poate să însemne acțiune practică asupra lumii materiale exterioare.

³⁸ Nichifor CRAINIC, *Nostalgia paradisului*, Ed. Babel, Bacău, 2012, p. 43.

³⁹ Ernest BERNEA, *Criza lumii moderne*, pp. 86-87.

⁴⁰ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, p. 25.

Cultura ca idee, ca act de aderare este un fenomen care manifestă un plus de creștere și deschidere a persoanei umane... Cultura nu înseamnă aplecare asupra lumii exterioare, materiale, și nu înseamnă meșteșug, tehnică transformatoare asupra naturii. Scopul culturii este, dimpotrivă, o aplecare asupra omului și activității lui spirituale, este un act de alimentare și înnobilare sublimă a omului prin contactul direct cu Dumnezeu⁴¹.

Parcursul cultural are ca țintă o cucerire spirituală, dobândirea unei stări fericite. Fără a-și centra discursul asupra mântuirii, ca scop ce poate fi dobândit numai prin exersarea virtuților teologale și morale, Ernest Bernea va trata despre „calea” culturii, ca expresie a năzuinței continue a omului și modalitate de a ajunge la adevăr. Cultura presupune existența unor spirite creatoare, dar și critice, care să pătrundă cu mintea originea și sensul lucrurilor, diferențiind între bine și rău, real și imaginar, de aceea, orice lectură se va realiza cu scopul înaintării în cunoaștere, realizând un salt calitativ, nu doar cantitativ: „Cunoașterea înseamnă cuprinderea întregului deodată, înseamnă experiență nemijlocită. A cunoaște înseamnă a fi în viață în înțeles metafizic, nu biologic⁴². Inflația de literatură este un fenomen ce a început să se manifeste cu putere în ultimele decenii, însă progresul intelectual poate fi realizat numai printr-o riguroasă selecție: „În toate sectoarele de creație ale culturii există cărți fundamentale și cărți derivate sau pe marginea acestora... Făcând această distincție avem deodată două avantaje, unul cantitativ și altul de calitate: numărul cărților ce trebuie să le cunoaștem scade simțitor, iar contactul nostru cu cartea devine o adevărată cucerire și elevație a spiritului⁴³. Astfel, cultura unei persoane nu va rezulta din numărul de cărți lecturate, ci din modul în care parcurgerea lor a reușit să o transforme – din ideile decantate în decursul timpului, care au primit o formă coerentă, contribuind la formarea unei gândiri originale:

„Cititul este *act de re-creație* sau poate chiar de adevărată creație. Cititorul ca să înțeleagă, ca să-și însușească un conținut de idei și sentimente, acte și forme expuse, trebuie să se întâlnească cu scriitorul și să *reconsidere prin efort propriu* acest conținut. O carte adevărată se valorifică prin puterea noastră de a o re-crea, de a o interpreta pe cont propriu. Niciodată nu se dezvăluie direct, nu se expune ca o fotografie, ci prin puterea ei de a ne stimula și totodată

⁴¹ Ernest BERNEA, *Meditații filosofice...*, pp. 116-117.

⁴² Ernest BERNEA, *Îndemn la simplitate*, Ed. Anastasia, București, 1995, p. 123.

⁴³ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, p. 63.

prin puterea noastră de a o provoca să vorbească. E aici un dialog profund între scriitor și cititor”⁴⁴.

Dacă prin intermediul lecturii omul își dezvoltă capacitatea intelectuală, arta, ca „imagine sensibilă a posibilităților de dincolo de lume”⁴⁵, îl introduce într-o nouă dimensiune, o întrepătrundere a realului cu lumea ideală. Artă este expresia geniului omenesc, concretizarea unei viziuni care depășește înțelegerea comună; accesul la această realitate presupune dezvoltarea unui simț critic și estetic, capabil să analizeze și să valorifice opera. Prin artă se descoperă ideea de frumos, valoare spre care tinde omul, ce poate fi dobândită numai printr-o educație estetică. Artă nu este doar o materializare „statică” a geniului, un produs al minții sau îndemnării omenesti, ci este o creație care îndeamnă la reflecție și la depășirea stării în care ne aflăm. Interesul pentru această manifestare umană superioară devine o cale de părăsire a imanentului și de înălțare a sufletului către culmile transcendentului: „Contactul cu artă ne scoate și ne face să uităm banalitatea stărilor de fiecare zi, ne face mai buni și mai înaripați în zborul către zonele superioare ale existenței. Contemplarea operelor de artă ne atașează aspirației celor ce le-au creat și ne dă îndemnul către o formă tot mai înaltă de a trăi. Ființa noastră iese în acest fel din mediocritatea cotidiană, se purifică și se înalță pe sine”⁴⁶. Educația estetică o întâlnește pe cea morală, urmărind perfectarea omului, adică întâlnirea frumosului cu binele (*καλοκαγαθία*), de aceea, trebuie ca programa didactică să facă posibilă realizarea ei. Deși studiul artei presupune un volum însemnat de cunoștințe, copilul nu trebuie lipsit de beneficiile acestei educații, existând posibilitatea pregustării frumuseții ei prin contemplarea naturii. Astfel, se trezește în sufletul fiecărui copil impulsul creator, dorința de a-și descoperi și cunoaște înclinațiile naturale (desenul, muzica, dansul etc.). Exersarea acestor aptitudini vor conduce la formarea unor preferințe artistice, de aceea, este nevoie de o educație adecvată pentru ca acestea să devină constructive pentru om:

„Atunci când voim să dezvoltăm gustul la copii – lucru de mare atenție mai ales pentru părinți – nu este vorba de a satisface capricii și nici unele tendințe prea subiective deoarece tocmai acestea sunt izvoarele lipsei bunului gust. Gustul nu e ceva întâmplător; el este subiectiv, dar numai prin experimentare, pentru că este trăit de cineva, dar prin orizontul spiritual care îl definește el trebuie să adere la anume forme și valori obiective care au un sens universal. Ignorarea acestui fapt poate da naștere unor manifestări foarte puțin estetice și

⁴⁴ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, p. 68.

⁴⁵ Nichifor CRAINIC, *Nostalgia paradisului*, p. 43.

⁴⁶ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, p. 169.

cu consecințe morale neplăcute deoarece în loc să se exprime partea superioară din om, se exprimă cea subumană⁴⁷.

Cultura devine un mijloc prin care omul nu doar cunoaște, ci se îmbogățește spiritual, de aceea, „alungarea religiei și a metafizicii, alungarea până la sfârșit a moralei înseși din câmpul de experiență al culturii moderne i-a redus domeniul și degradat spiritul”⁴⁸. Cultura nu poate fi redusă la o sumă de informații, întrucât ea presupune înnoirea gândirii și înălțare sufletească, adresându-se nu doar intelectului, ci mai ales spiritului.

Concluzii

Educația reprezintă un ideal asupra căruia fiecare epocă a încercat să își pună amprenta, imprimându-i particularități derivate din viziuni filosofice, ideologii, concepții politice etc. Ea devine o modalitate de configurare a omului după un model imaginat de societate, fără cunoașterea subiectului, a trăsăturilor care îl definesc și a aspirațiilor sale. Indiferent de timpul în care viețuiește, omul este același – culmea creației dumnezeiești, plămădit din țărâna pământului, dar înzestrat cu însușiri divine.

Viziunea sociologului și filosofului român Ernest Bernea asupra educației este o mărturie a asumării conținutului revelației divine care îl înfățișează pe om ca fiind creat *după chipul și spre asemănarea cu Dumnezeu*. Înțelegerea dinamismului propriu făpturii umane și a dorinței de a tinde ființial către modelul divin contribuie la formularea unei teze care să-i descopere adevărata identitate și căile prin care poate ajunge la desăvârșire. Nefiind doar materie, ci și spirit, omul este educabil, capabil să pătrundă cu mintea sensul lucrurilor și să își desfășoare viața în acord cu exigențele necesare atingerii scopului său. De aceea, educația morală este specifică omului, suflul reprezentând elementul ce îl deosebește de celelalte făpturi.

Această analiză devine esențială pentru reușita procesului educațional desfășurat în cadrul instituțiilor de învățământ, întrucât, fără înțelegerea omului și a sensului său, școala își va propune ca scop formarea intelectuală, trecând-o în subsidiar pe cea morală. Educația formală trebuie să îl deschidă pe tânăr unui univers de cunoaștere, dezvoltându-i capacitățile native și făcându-i accesibilă metoda asimilării noilor cunoștințe. De aceea, pedagogul va urmări să modeleze caracterul copilului și să îi insuflă dragostea de studiu, însă, pentru a reuși, este nevoie ca metodele pedagogice să fie utilizate cu prudență. În acest sens, este de menționat modul în care autorul percepe rolul examenului, ca modalitate de verificare a cunoștințelor dobândite de

⁴⁷ Ernest BERNEA, „Trilogia pedagogică”, p. 177.

⁴⁸ Ernest BERNEA, *Dialectica spiritului modern*, p. 91.

către elevi. Urmărit de acordarea unei note, examenul nu trebuie perceput ca o cale de pedepsire a elevilor. El este instrumentul prin care profesorul poate să verifice gradul în care materia a fost impropriată, având, în viitor, posibilitatea acoperirii lacunelor identificate.

Încheierea educației formale reprezintă momentul de la care tânărului i se deschid noi perspective de cunoaștere și cercetare. Volumul de cunoștințe dobândite în decursul anilor va reprezenta fundamentul unui mod de viață și al unei viziuni originale. Permanentul contact cu valorile culturale îi va oferi posibilitatea creșterii spirituale, desprinzându-se prin studiu de materialitatea lumii. Accesul la cultură poate fi posibil printr-o lectură susținută, dar este nevoie ca omul să își formeze o viziune critică, îndreptându-se către lucrările fundamentale, care îl edifică spiritual și intelectual. De asemenea, arta este o expresie a culturii, o modalitate de formare a tinerilor, întrucât le dezvoltă gustul, simțul esteticului, înfățișându-le frumosul ca pe un ideal ce trebuie atins, printr-o viață conformă cu normele morale.

Summary: Pedagogical reflections in the writings of sociologist Ernest Bernea

The writings of sociologist Ernest Bernea present a broad and thoroughly elaborated perspective on the pedagogical process. The permanent reference to the values of the human being, implicitly Christian values, makes his vision into a landmark for the good development of the educational act. The present study aims to capitalize on the ideas and pedagogical principles on which the thinking of the philosopher is based, and, at the same time, to present the way in which the educational process can achieve its purpose. In this sense, it is necessary to note the essential premise that must be based on any educational system, namely that man is a dichotomous being, composed of soul and body; education must address the complete man (body and soul), therefore, it must be physical, intellectual, moral, social etc. In the author's view, the perfect model of education is the Christ the Saviour, which agrees with the Christian perspective, in which man was created as the image of the Archetype. Being a creature endowed with an immortal soul, man cannot find fulfillment in immanence, in the space of the created world, but, in order to be protected and achieve his purpose, he must open himself to the transcendent – to grow and be fulfilled in God, his creator. The existence of human dynamism must be recognized by any educational system, because only in this way will the mission be fulfilled. Education addresses not only the intellect, but also the soul, moral perfection, this being an indisputable reality in the philosophical works of Antiquity, which showed virtue as the most precious quality of man. Education, understood as a set of principles and methods, has a formative role of human improvement, but this goal can be achieved only if it must be an authentic knowledge of human being, as a unique being, free, open to eternity, open to an everlasting dialogue with God. The neglect

of the functions of the soul determined a crisis of man and implicitly of society. Viewed only as matter and reason, man was integrated into a social system in which he has a purely utilitarian role, becoming a piece that fulfils a certain role, with collective implications. Without a recognition of human dignity, of his soul superiority, man remains confined within the boundaries of creation, identifying himself with matter. The challenge of education is to reveal to man the path he must follow in order to find out its meaning, to show him the primacy in the order of creation, having the mission to grasp the meaning of things, without being dominated by their illusory attraction. Morality is also indicated as a fundamental value of any educational system, because, through a continuous exercise of virtue, man remains untouched by the pleasures of this passing world, retaining his freedom. Thus, Ernest Bernea shows that pleasure drives man away from his purpose, from salvation, annihilating his freedom and turning him into an indiscreet subject. The exposition of these premises is continued by the presentation of the education institutions, these having, first of all, the role of shaping the human personality. The school must remain the promoter of human values, the author opposing the nonconformist tendencies that society tries to impose. The schooling period is the one during which the character of the future individual is formed, and, at the same time, it offers the child the possibility to know the work tools, becoming, through the activity he carries out, a creative factor. The training of the man is continued with the university studies, here the young individual being prepared to take his place in the society. The success of formal education will be determined by the way in which it will relate to the subjects to which it is addressed, therefore attention must be paid to each individual, pupil or student, taking into account the age and possibilities of understanding, so that the lesson can be taught, understood and the new information to remain settled in the memory. The acquisition of new knowledge will have to be done with discernment, the young individual having the obligation to pass through the filter of his own thinking what was taught to him, developing his critical thinking. Moreover, learning will not become a process of memorization, but of understanding information, through a continuous relation to the truth. Another element of the educational process is represented by the pedagogue, who fulfils not only the role of an instructor, but also the one of parent, because he will pursue the integral development of the student (intellectual, moral, physical etc.). Philosopher Ernest Bernea shows that, without vocation, the teacher will not fulfil his mission, because the pedagogical process involves the initiation and development of a relationship based on love and respect, the student being instilled with the desire to study and the joy of his intellectual, moral and physical development. The teacher's responsibility will be to know the young person's abilities and to help him capitalize on them, the material taught being in accordance with his possibilities of understanding. In this sense, it must be remembered that the philosopher proposes that teaching begin with the elementary, in this basis being integrated any new information. Another aspect developed refers to the examination, the purpose of the evaluation being to initiate a recapitulation, to ascertain the knowledge of every student, at a certain moment, and to cover the identified deficiencies. The last part of the study deals with the role of culture in the process of education, it being the one that shapes the hu-

man spirit. The training of the young man does not end after completing his university studies, but continues throughout his life, through individual study and a permanent contact with culture, this being the last expression of human aspirations. The love for culture, cultivated in school and university, will be fulfilled by the acquisition of perennial values, accepted by everyone as normative; man detaches himself from all that is transient and insignificant, opening himself to a life dominated by beauty, therefore, through culture there will be a spiritual leap, and, moreover, a rapprochement of man with God. Culture offers the chance to develop critical thinking, man discerning between beautiful and ugly, good and bad etc., always choosing what can transform him inwardly. Thus, reading will not only be a means of intellectual, but also spiritual growth, the challenge of each being to capitalize on what is studied. Along with reading, art – an expression of human genius – contributes to the structuring of an aesthetic sense and a superior moral character, being the one that reveals the meeting of human genius with the sublimity of creation.

D IN SFINȚII PĂRINȚI

NONNOS DIN PANOPOLIS

PARAFRAZĂ LA EVANGHELIA DUPĂ IOAN. CAPITOLUL AL II-LEA

*Parafraza Evangheliei după Ioan*¹ este un poem epic biblic, ocupând un loc aparte în istoria literaturii grecești. Este singura parafrază antică păstrată a Noului Testament și poate singura încercare de acest fel. Precum traducerea, parafraza presupune interpretare, de aceea, pentru a evita probleme doctrinare, alți poeți creștini², înaintea și în vremea lui Nonnos, preferaseră să versifice cărți ale Vechiului Testament. Într-un secol marcat de

¹ Ediția modernă standard a textului nonnian este *Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Ioannei*. Edidit Augustinus Scheindler. Accedit S. Evangelii textus et index verborum. Teubner, Leipzig, 1881. Acestea i se adaugă seria (încă incompletă) de ediții comentate (pentru fiecare cânt/capitol în parte) inițiată de Enrico Livrea (NONNO DI PANOPOLI, *Parafrași del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di E. Livrea, D'Auria, Napoli, 1989) și Domenico Accorinti (NONNO DI PANOPOLI, *Parafrași del Vangelo di S. Giovanni. Canto XX*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di D. Accorinti, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1996). Textul primului cânt (Capitolul I) a fost editat de Claudio de Stefani (NONNO DI PANOPOLI, *Parafrași del Vangelo di S. Giovanni. Canto I*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di C. de Stefani, Patron Editore, Bologna, 2002). Textul celui de-al doilea cânt (Capitolul al II-lea) a fost editat recent tot de Enrico Livrea (NONNO DI PANOPOLI, *Parafrași del Vangelo di San Giovanni. Canto B*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Enrico Livrea, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2007). Cele mai importante traduceri moderne complete ale *Parafrazei* sunt, în ordine cronologică: *Paraphrase de l'Évangile selon Saint Jean par Nonnos de Panopolis*, rétablie, corrigée et traduite pour la première fois en français par le Comte de Marcellus, Firmin Didot, Paris, 1861; Lee Francis SHERRY, *The hexameter Paraphrase of John attributed to Nonnus of Panopolis*. Prolegomenon and translation, Diss. Columbia University, New York, 1991; NONNOS OF PANOPOLIS, *The Paraphrase of the Gospel of John, translated into English by M.A. Prost, S. Diego, 2002*.

² Principalii reprezentanți ai poemului epic creștin sunt: Juvencus, Sedulius, Sidonius Apollinaris, Avitus și Arator (în Apus), Nonnos din Panopolis și Eudocia (în Răsărit).

dispute dogmatice, Nonnos din Panopolis a ales însă o altă cale: el s-a încumetat să creeze o versiune poetică și originală a celei de-a patra Evanghelii, încercând totodată să păstreze linia ortodoxiei (ὁρθὴν πίστιν, P. 1.19). Pentru aceasta, el a urmat în special cunoscutul *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan* al Sfântului Chiril, patriarhul contemporan al Alexandriei³.

Autorul și opera. Autenticitate

Nonnos din Panopolis s-a născut spre sfârșitul sec. al IV-lea d.Hr., iar operele sale cunoscute, *Dionysiacele* și *Parafrază la Evanghelia după Ioan*, au fost compuse cel mai probabil la mijlocul sec. al V-lea d.Hr., puțin înainte sau imediat după Sinodul de la Calcedon (451). Localitatea Panopolis (azi Akhmim), de care este legată numele lui Nonnos, se afla în Egiptul de Sus, pe malul Nilului. Alte detalii despre viața și activitatea lui Nonnos sunt necunoscute, dar una dintre ipotezele formulate la sfârșitul secolului trecut sugerează identificarea parafrastului cu episcopul Nonnos din Edessa († 470-471), care, în provincia Osrhoene (acum în Turcia), a jucat un rol important în apărarea ortodoxiei împotriva nestorienilor și a monofiziților⁴.

Dintre extrem de puținele mărturii privind viața și opera lui Nonnos, o epigramă din *Anthologia Palatina* atestă originea egipteană a parafrastului și face aluzie la subiectele abordate în poemele acestuia: Νόννος ἐγώ· Πανὸς μὲν ἐμῆ πόλις, ἐν Φαρίῃ δὲ / ἔγχεϊ φωνήεντι γονὰς ἦμιθα Γιγάντων. „Eu sunt Nonnos, orașul meu [este] Panopolis. În Alexandria, cu sabia mea glăsuitoare, am secerat puii gigantilor” (9.198). *Lexiconul Suda* nu are o intrare specială pentru Nonnos, dar acesta este citat ca autor al *Parafrazei* într-un adaos la articolul νόννα.

Se acceptă acum aproape unanim faptul că autorul *Dionysiaceelor* este același cu cel al *Parafrazei la Evanghelia după Ioan*⁵, deși în trecut au exis-

³ Este posibil ca Nonnos să fi ascultat direct predicile Sfântului Chiril, dar consultarea versiunii scrise a *Comentariului* este mai probabilă. Vezi NONNUS OF PANOPOLIS, *Paraphrase of the Gospel of John XI*. Edited by Konstantinos Spanoudakis, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 18.

⁴ Enrico LIVREA, „Il poeta e il vescovo. La questione nonniana e la storia”, în: *Prometheus*, 13, 1987, pp. 97-123, *apud* Domenico ACCORINTI, „The poet from Panopolis: an obscure biography and a controversial figure”, în: Domenico ACCORINTI (ed.), *Brill's Companion to Nonnos of Panopolis*, coll. Brill's Companions to Classical Studies, Brill, Leiden/Boston, 2016, p. 32; *contra* Alan CAMERON, „The Poet, the Bishop, and the Harlot”, în: GRBS 41, pp. 175-188 (reluat cu corecturi și adaosuri în Alan CAMERON, *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2016, pp. 81-93).

⁵ Bibliografia privind *Dionysiacele* lui Nonnos din Panopolis este foarte bogată, dar iese din limitele fixate prezentului excurs. În ceea ce privește *Parafraza la Evanghelia după Ioan*, semnalăm în special următoarele repere bibliografice: Domenico ACCORINTI (ed.), *Brill's Com-*

tat multe și importante voci care au pus la îndoială paternitatea comună a acestor două opere cu subiecte atât de diverse⁶. Subiecte diverse nu înseamnă însă automat că au existat scopuri diferite sau un public deosebit pentru cele două poeme. Ne putem imagina că *Dionysiacele* și *Parafraza* sunt părți complementare ale unei viziuni personale integratoare, ale unui proiect cultural menit să recupereze și să reinterpreteze moștenirea civilizației clasice într-o perspectivă creștină⁷. Trăsăturile biblice din descrierea personalității lui Dionysos se oglindesc în elementele dionisiace din prezentarea lui Iisus, iar argumente stilistice, metrice și (mai puțin) de conținut pledează în favoarea unei paternități comune.

Mediul cultural

Nonnos s-a născut, a trăit și a creat într-un mediu elenofon divers din punct de vedere etnic și religios, unde *paideia* elenistică tradițională trebuie să fi jucat un rol încă foarte important. La mijlocul sec. al V-lea d.Hr., în Egiptul elenistic, păgâni, creștini ortodocși, eretici și copti coexistau într-o relativă armonie și formau ceea ce se poate numi un superstrat cultural creștin⁸. Cu scurte întreruperi, literatura clasică și post-clasică a continuat să fie predată și imitată indiferent de etnie și de confesiune.

panion to Nonnus of Panopolis, coll. Brill's Companions to Classical Studies, Brill, Leiden/Boston, 2016; Robert SHORROCK, *The Myth of Paganism: Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*, Bloomsbury, London, 2011; Jennifer Nimmo SMITH, *A Christian's Guide to Greek Culture. The Pseudo-Nonnus Commentaries on Sermons 4, 5, 39 and 43*, translated with an introduction and notes, coll. Translated texts for historians 37, Liverpool University Press, Liverpool, 2001; Konstantinos SPANOUDAKIS (ed.), *Nonnus of Panopolis in context: poetry and cultural milieu in late antiquity*, with a section on Nonnus and the modern world, coll. Trends in classics - supplementary volumes, 24, De Gruyter, Berlin/Boston, 2014; Herbert BANNERT, Nicole KRÖLL (eds.), *Nonnus of Panopolis in context II: poetry, religion, and society*. Proceedings of the international conference on Nonnus of Panopolis, 26th - 29th September 2013, University of Vienna, Austria, coll. Mnemosyne Supplements, 408, Brill, Leiden, 2017; Francis VIAN, „Μάρτυς chez Nonnos de Panopolis : étude de sémantique et de chronologie”, în: *Revue des Études Grecques*, tome 110, Janvier-juin 1997, pp. 143-160. O bibliografie exhaustivă și recent actualizată a fost realizată de Martine CUYPERS în cadrul proiectului *A Hellenistic Bibliography* și poate fi consultată la adresa electronică: <<https://sites.google.com/site/hellenisticbibliography/empire/nonnus>>.

⁶ Lee Francis SHERRY, „The Paraphrase of St. John attributed to Nonnus”, în: *Byzantion*, 66 (1996), p. 411 sqq.

⁷ Vezi NONNUS OF PANOPOLIS, *Paraphrase of the Gospel of John XI ...*, p. 4.

⁸ Aflat la periferia Imperiului, Panopolis s-a bucurat în general de o viață prosperă și pașnică, dar tulburările politice și religioase pe care le-a cunoscut capitala s-au răsfrânt și asupra Egiptului. Nestorie, patriarhul Constantinopolului, fiind condamnat pentru erezie, a fost exilat și a murit într-o zonă din vecinătatea orașului Panopolis († 451).

Narațiunile intricate, stilul elaborat, varietatea (ποικιλία) alternată cu redundanța, aluziile savante, intertextualitatea, muzicalitatea – toate sunt indicii nu numai ale unui autor cult, dar și ale unui public educat, rafinat și pretențios, care aprecia mai degrabă finețea și spectacularul decât simplitatea și echilibrul specifice operelor clasice.

Astfel, pe baza unui pasaj din *D.* 1.13 (Φάρω παρὰ γείτονα νήσω „în insula vecină a Pharosului), a fost emisă ipoteza că Nonnos ar fi scris *Dionysiacele* chiar în Alexandria, și că, astfel, ar fi fost în contact direct cu elita culturală și artistică a acestui oraș⁹.

Nonnos și literatura creștină

Parafraza pornește, evident, de la textul *Evangeliei după Ioan*, dar aceasta nu este singura evanghelie pe care Nonnos o știe și o utilizează. În plus, nu se cunoaște exact versiunea *Evangeliei după Ioan* folosită de parafrast, iar *Septuaginta* și evangheliile sinoptice completează în nu puține locuri sursa primară.

În afară de *Comentariul Sfântului Chiril*, pe care parafrastul îl urmează dincolo de orice îndoială¹⁰, o mulțime greu cuantificabilă de alte lucrări patristice – nu numai comentarii – trebuie să fi constituit fundamentul teologic al poemului biblic nonnian¹¹. Această probabilă mulțime a surselor intră în consonanță cu varietatea (ποικιλία, ποίκιλον εἶδος) ce caracterizează nu numai stilul lui Nonnos, ca succesori al poeților elenistici, ci și, am spune, întregul spirit al epocii.

Opera lui Nonnos s-a bucurat de un succes remarcabil în antichitatea târzie. În special *Dionysiacele* au fost admirate și imitate, născându-se chiar o așa-numită „școală nonniană”. Ulterior, în perioada bizantină, poemele lui Nonnos au intrat într-un con de umbră, nemaifiind atât de cunoscute, apreciate, copiate și imitate ca în antichitate, dar poezia creștină a continuat să facă parte, în epoca bizantină, din educația școlară și monastică¹². Parafraza a

⁹ E. LIVREA, „Il poeta e il vescovo...”, pp. 97-123, apud Laura MIGUÉLEZ CAVERO, *Poems in Context. Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200-600 AD*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2008, p. 16.

¹⁰ Joseph GOLEGA, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum*, Müller & Seiffert, Breslau, 1930, apud Mary WHITBY, „Nonnus and Biblical Epic”, în: Domenico ACCORINTI (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, coll. Brill's Companions to Classical Studies, Brill, Leiden/Boston, 2016, pp. 289-307.

¹¹ Christos SIMELIDIS, „Nonnus and Christian Literature”, în: Domenico ACCORINTI (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, coll. Brill's Companions to Classical Studies, Brill, Leiden/Boston, 2016, pp. 289-307.

¹² Există chiar o parafrază a *Parafrazei*, scrisă în proză și păstrată într-un manuscris athonit (Cod. 3860.4, sec. al XVIII-lea). Vezi Spyridon P. LAMBROS, *Catalogue of Greek Manuscripts*

cunoscut o nouă perioadă de glorie în sec. al XVI-lea, când au apărut mai multe ediții (bazate în special pe manuscrisul P, fără contribuții importante pentru critica de text), dar apoi a fost aproape uitată în următoarele două secole. Interesul pentru poezia târzie în hexametri a fost resuscitat la începutul sec. al XIX-lea. Cărțile și studiile dedicate lui Nonnos din Panopolis au cunoscut un reviriment semnificativ și au căpătat amploare în epoca modernă, mai ales din sec. al XX-lea.

Tradiția manuscrisă

Spre deosebire de *Dionysiace*, unde există papiri datați cu un secol sau două după moartea lui Nonnos, în cazul *Parafrazei* nu există manuscrise antice. Tradiția manuscrisă a *Parafrazei* poate fi împărțită în două ramuri: 1) pe de o parte, un singur manuscris vechi (L = *Laurentianus plut.* 7.10), codexul fiind datat aprox. în sec. al X-lea, 2) pe de altă parte, o serie de manuscrise mai recente, a căror inter-relaționare nu este pe deplin lămurită, datate până în sec. al XIII-lea (β)¹³. L și β reprezintă două familii distincte de manuscrise, codexul laurentian fiind considerat nu numai cel mai vechi manuscris, ci și cel mai bun, aflându-se la baza edițiilor moderne¹⁴.

Într-un manuscris bizantin din *Anthologia Planudea*, care include *Parafraza*, învățatul Maximus Planudes atribuie acest poem creștin filosofului Ammonios din Alexandria: Ἀμμωνίου φιλοσόφου καὶ ῥήτορος μεταβολῆ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου „Ammonios, filosof și retor: Transpunere a Evangheliei după Ioan” (fo. 100v). Ulterior (anul 1301 sau după), într-o altă notă, același Planudes afirmă: καὶ παρὰ τισι μὲν λέγεται εἶναι ἡ μεταβολὴ ἀμμωνίου ἀλεξανδρέως φιλοσόφου, παρ’ ἄλλοις δὲ νόνου [sic] ποιητοῦ [τοῦ del. Spanoudakis] πανοπολίτου „unii spus că transpunerea (sc. parafraza) aparține filosofului alexandrin Ammonios; alții, lui Nonnos Panopolitanul” (fo. 122v).

Maximus Planudes este autorul unuia dintre manuscrisele care conține *Parafraza* (N = *Marcianus gr.* 481, coll. 863), bun cunoscător al *Dionysiace-lor* și imitator al lui Nonnos.

on *Mount Athos*, vol. I, Cambridge, 1895-1900, p. 411.

¹³ Principalele manuscrise din familia β sunt: *Vaticanus gr.* 989 (V), *Marcianus gr.* 481, coll. 863 (N), *Vaticanus Palatinus gr.* 90 (P), and *Mosquensis Synodalis gr.* 442 (M). Dintre acestea, V este manuscrisul cel mai valoros și mai apropiat de L, iar edițiile moderne ale *Parafrazei* s-au bazat inițial pe manuscrisul P.

¹⁴ Pentru o privire de ansamblu asupra tradiției manuscrise a *Parafrazei*, vezi Claudio DE STEFANI, „Brief Notes on the Manuscript Tradition of Nonnus’ Works”, în: Domenico ACCORINTI (ed.), *Brill’s Companion to Nonnus of Panopolis*, coll. Brill’s Companions to Classical Studies, Brill, Leiden/Boston, 2016, pp. 669-690, în special pp. 679-681 și anexa (Appendix: Stemma Codicum of the *Paraphrase*) de la p. 685.

Capitolul al II-lea

Capitolul al II-lea are un total de 170 de versuri hexametrice, dintre care primul este incomplet (dar vine în continuarea ultimului vers al Capitolului I). Din punct de vedere structural, Capitolul al II-lea (Κεφ. Β) poate fi împărțit în patru părți, inegale ca dimensiune:

1. Nunta din Cana Galileii. Prima minune: prefacerea apei în vin (vv. 1-60, corespunzând *In 2*, 1-11),
2. Prima ședere în Capernaum (vv. 61-69, *In 2*, 12),
3. Curățirea Templului (vv. 70-110a, *In 2*, 13-22),
4. Primirea minunilor lui Iisus (vv. 110b-120, *In 2*, 23-25).

Istorisind în principal nunta din Cana Galileii și curățirea Templului, Capitolul al II-lea are un caracter predominant narativ (în comparație cu Capitolul I, de exemplu). Stilul rămâne însă încărcat, aluziv, erudit, excesiv de ornamentat. Regulile metrice sunt respectate cu strictețe.

Cuvinte și expresii proprii poeziei homerice sau alexandrine, arhaice și/sau rarissime, sunt recuperate de Nonnos și utilizate pentru a substitui cuvintele „comune” ale Evangheliei¹⁵: ἠώς „auroră, zorii zilei”, în loc de ἡμέρα „zi” (2.2); ἔοκε în loc de ἐγένετο „s-a făcut” (2.4); ἔννεπεν, εἶπε, ἐκέκλετο sau ἴαχε în loc de εἶπεν și λέγει „a zis, zice” (2.18, 2.21, 2.23, 2.30); λαίνεος în loc de λίθινος „de piatră” (2.28); ἀγνός pentru ἅγιος „sfânt” (2.29); νόμα, în loc de ὕδωρ „apă” (2.33); ἄναξ, ca apelativ al lui Hristos, în loc de κύριος „Domnul” (2.38); ἐπίστατο pentru ἦδει (2.45); πομπὸς μεγάροιο pentru ἀρχιπρίκλινος (2.48); γνωτοί „cunoscuți, rude-nii”, în loc de ἀδελφοί „frați” (2.65); ἐταῖροι „tovarăși”, în loc de μαθηταί „ucenici” (2.68) ș.a.

Și Capitolul al II-lea face uz de mijloacele specifice tehnicii parafrastice și legilor retorice ale amplificării (αὐξησις), aici referindu-ne în special la:

a) o bogăție coplesitoare de adjective-epitete (multe dintre ele compuse)¹⁶: ἀκροφανῆς εὐῦδρος ... ἐέρση „licoare (lit. rouă) limpede, care ajunge până la buza [vasului]” (2.34), ὑδροφόρος ... λάτρις ὄμιλος „ceata slujitorilor purtătoare de apă (2.45), ὑγροχύτων ἀπὸ κόλπων ἄγγεσι λαϊνέοις μετανάστιον ἦψυσεν ὕδωρ „scosese apa rătăcitoare din sânurile vaselor de

¹⁵ O listă mai cuprinzătoare de astfel de substituții lexicale poate fi găsită în NONNO DI PANOPOLI, *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto B...*, pp. 92-95. Tot aici sunt enumerate, cu exemple, particularități morfologice și sintactice ale stilului nonnian în raport cu modelul evanghelic.

¹⁶ E. Livrea numără în acest capitol, cuprinzând 120 de versuri, 151 de epitete (incluzând participiile cu funcție adjectivală). Spre comparație, textul *Evangheliei după Ioan* are doar 6 epitete. Vezi NONNO DI PANOPOLI, *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto B...*, p. 97.

piatră” (2.45-47), ἐξόμενον δὲ κερμοδότην χορὸν ... φιλοπλούτοιο τραπέζης „un grup de zarafi așezați pe bănci lacome de bogăție” (2.75);

b) repetiții poetice: καθάρσιον ... ὕδωρ, ἄγνὸν ὕδωρ „apă pentru curățire, apă sfântă” (2.28-29);

c) exprimări complicate și rafinate: ἐρημάδος εἰς ῥάχιν ὕλης „spre râpa unei păduri pustii” (1.61), ὅτε δὴ δρόμον ἄλλον ἐκηβόλος ἤγαγεν ἠώς „când zorii țințași au început un alt drum (sc. a doua zi)” (1.102), οὐ μετανάστης ὄψιμος Ἥλιος παλινόστιμος εἰς χθόνα βαίνω „nu m-am întors pe pământ, schimbându-mi locul, precum un alt Ilie” (1.71-72);

d) un sistem elaborat de formule epice: εὐκεράους βόας ... καὶ εἰροπόκων στίχα μῆλων καὶ στικτὰς μελέεσσι πελειάδας „boi cu coarne frumoase, șiruri de oi lănoase și porumbei cu pene pestrițe” (2.73-74);

e) predilecție pentru aglomerarea de participii: νάματος οἰνωθέντος ἐρευθιόωντι ῥεέθρω „licoarea prefăcută în vin, șuvoi roșiatic” (2.44).

Ca figuri de stil, spre exemplificare, notăm: aliterații: ἀκροφανῆς εὐνδρος ἐπέστεφε χεῖλος ἔέρση (2.34), οἷσι δυωδεκάριθμος ὁμόστολος εἶχεν ὀδεύων (2.67), Χριστὸς ἔμελλεν ἐπὶ τρίτον ἡμᾶρ ἐγείρειν (2.103), Χριστοῦ πίστιν ἔχοντες ἐς οὔνομα· πειθομένοις δὲ ἀνδράσιν οὐ πίστευεν ἐὸν νοόν (2.115-116); metafore: ἐγκύμονας ἀμφιφορῆας „amfore pântecoase” (lit. „însărcinate”) (2.31); metonimie: διψαλέην παρὰ δαῖτα „la un ospăț însetat” (2.63); poliptoton: ἄοινον ... οἴνου ... οἰνοσσόον ... οἴνου ... οἰνωθέντος ... οἰνωθέντος ... οἶνον ... οἶνον ... οἶνον (2.18-54), παλίλλυτον ... παλινζώω ... παλινόρσοσ (2.100-106), ἐπιστώσαντο ... ἄπιστον ... πίστιν ... πίστευεν (2.109-118).

NONNOY ΠΟΙΗΤΟΥ
ΠΑΝΟΠΟΛΙΤΟΥΜΕΤΑΒΟΛΗ ΤΟΥ ΚΑΤΑ
ΙΩΑΝΝΗΝ ΑΓΙΟΥ
ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ

ΚΕΦ. Β.

- 1 Ἄλλ' ὅτε πέτρας
πορφυρέας τριτάτη
θαλαμηπόλος ἔγραφεν ἠώς,
ἀμφὶ πέδον Καναναῖον
ἀεξιφύτου Γαλιλαίης
παιδοτόκου γάμος ἔσκε βίου
πρωτοσπόρος ἀρχή·
- 5 καὶ γάμος ὄλβιος ἦεν, ὅτι
χθονίῳ παρὰ παστῶ
Χριστὸς ὀπισθοκόμων
μερόπων θοινήτορι λαῶ
κλητὸς ἦν σύνδορπος,
ὁμοκλινέες δὲ μαθηταὶ
πάντες ἔσαν στοιχηδόν. ἐς
εἰλαπίνην δὲ καὶ αὐτὴ
παρθενικὴ Χριστοῦ θεητόκος
ἵκετο μήτηρ
- 10 ἀχράντῳ παλάμῃ γαμῆς
ψαύουσα τραπέζης,
παιδοτόκος φυγόδεμος, ἀεὶ
μεθέπουσα κορείην.
οἴνου δ' ἠδυπότοιο θυώδεις
ἀμφιφορῆς

NONNOS DIN PANOPOLIS

PARAFRAZĂ LA EVANGHELIA
DUPĂ IOAN¹⁸

CAPITOLUL II

- 1 – Dar când a treia auroră,
cămărașită, a însemnat stâncile
purpurii,
în câmpia Cananeană a rodnicei
Galilei
s-a făcut o nuntă, început săditor
de viață ce naște copii.
- 2 – Și nunta era bogată, căci lân-
gă iatacul pămăntesc
Hristos fusese chemat de poporul
oamenilor cu plete
să ospăteze împreună cu ei. Toți
ucenicii, în rând,
stăteau la masă cu El. La ospăț a
venit
și mama lui Hristos, Născătoare de
Dumnezeu Fecioară,
atingând masa de nuntă cu palma
sa neîntinată,
Născătoare a unui Fiu, nenuntită,
mereu urmând fecioria.
- 3 – Și amforele înmiresmate s-au
goli toate

¹⁸ Folosim pentru traducerea acestui capitol textul ediției NONNO DI PANOPOLI, *Parafrași del Vangelo di San Giovanni. Canto B. Introduzione, testo critico, traduzione e commento* a cura di Enrico Livrea, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2007, care urmează îndeaproape ediția clasică germană *Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Ioannei*. Edidit Augustinus Scheindler. Accedit S. Evangelii textus et index verborum. Teubner, Leipzig, 1881. Traducerea noastră încearcă să fie în același timp fidelă și lămuritoare, nu și poetică. Ori de câte ori nu am putut traduce cuvânt cu cuvânt și vers cu vers, din pricina grijii constante față de firescul sintaxei limbii române, am reușit totuși ca abaterile să nu depășească mai mult de un vers. Fiecare capitol (cânt) are același număr de versuri în original ca în traducere. Cifrele din stânga textului grec notează versurile primului capitol al *Parafrazei*, în schimb cifrele din stânga traducerii marchează corespondența față de textul *Evangeliei după Ioan*.

πάντες ἐγυμνώθησαν
 ἐπασσυτέροισι κυπέλλοις
 πινομένου, στυγνοὶ δὲ
 φιλακρήτῳ παρὰ παστῶ
 15 οἰνοχόοι δρηστήρες
 ἀβακχεύτιο τραπέζης
 ἀβρέκτοις παλάμησι μάτην
 ἤπτοντο κυπέλλων.
 ἡμιτελῆ δὲ γάμοιο μέθην καὶ
 ἄοινον ὀπώρην
 Χριστῶ καὶ δεδαῶτι συνέστιος
 ἔννεπε μήτηρ·
 χρῆζει γάμος οὗτος
 ἀλεξικάκου σέο φωνῆς·
 20 οὐ γὰρ ἔυραθάμιγγος ἔχει
 χύσιν ἠδέος οἴνου.
 καὶ οἱ Χριστὸς ἔειπε· τί μοι,
 γύναι, ἡέ σοι αὐτῆ;
 οὐπω μοι πνμάτης δρόμος
 ἤλυθε κυκλάδος ὥρης.
 καὶ Μαρίη δμώεσιν ἐκέκλετο
 τοῦτο τελέσσαι,
 Χριστὸς ὅπερ λέξειεν.
 ἀμοιβαίῳ δ' ἐπὶ τοίχῳ
 25 κεκλιμένοι στοιχηδὸν
 ὁμόζυγες ἀμφιφορῆς
 ἔξ ἔσαν ἢ τρία μέτρα
 κεχανδότες εὐρέι κόλπῳ
 ἠὲ δύῳ, καὶ ἕκαστος
 Ἰουδαίοισι φυλάσσων
 λαϊνέῳ κενεῶνι καθάρσιον
 ἔβλυεν ὕδωρ,
 ἀγνὸν ὕδωρ. καὶ Χριστὸς
 ὑποδρηστήρας ἐπέιγων
 30 διψάδος εἰλαπίνης οἰνοσσόν
 ἴαχε φωνῆν·

de vinul dulce, băut din cupe veni-
te una după alta.

Iar paharnicii, posomorâți, lângă
iatacul iubitor de vin,
slujind la o masă lipsită de Bac-
chos,
strângeau zadarnic cupele în mâ-
ini neudate.

Și mama Lui, șezând la masă cu
Hristos, a zis Celui ce deja o știa
că băutura nunții e neîncheiată și
că lipsește roada viei:

«Această nuntă are nevoie de gla-
sul Tău care alungă râul,
căci nu se mai varsă cu stropi
frumoși vinul cel dulce».

4 – Și Hristos i-a zis: «Ce mi-e Mie
sau¹⁹ ție, femeie?»

Încă nu Mi-a venit ceasul din ur-
mă, care aleargă în cerc²⁰».

5 – Și Maria le-a poruncit slujito-
rilor să facă

ceea ce le va spune Hristos. 6 –
Sprijinite de zid,

în rând, erau șase amfore egale,
care luau în sânul lor larg trei
măsuri

sau două, și fiecare ținea pentru
iudei,

în găvanul său de piatră, apă pen-
tru curățire,

apă sfântă. 7 – Și Hristos, zorind
slujitorii

acestui ospăț însetat, a zis cu glas
dătător de vin:

E
O
L
O
G
I
C
E

¹⁹ De remarcat ἡέ „sau” (în loc de καὶ „și”, cum apare în *In* 2.4: τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι.), ceea ce reprezintă un mic și frumos exemplu de exegeză nonniană. Astfel, poetul favorizează o interpretare care nu Îl opune pe Iisus mamei Sale, ci, dimpotrivă, îi unește: „ce ne privește pe Mine și pe tine [sc. lipsa vinului], femeie?”, nu „ce am a face Eu cu tine, femeie?”. Vezi C. SIMELIDIS, „Nonnus and Christian Literature” ..., pp. 293-294.

²⁰ Influențe orifice. Murind, Hristos S-a eliberat de sub tirania timpului circular.

ἀρτιχύτων ὑδάτων ἐγκύμονας
 ἀμφοροῆας
 πλήσατέ μοι. καὶ πάντας
 ἀμοιβαδὶς ἄλλον ἐπ' ἄλλω
 νάματος ἐπλήσαντο διάκτοροι,
 εἰσόκεν αὐτῶν
 ἀκροφανῆς εὐνδρος ἐπέστεφε
 χεῖλος ἔερση.
 35 ἄφνω δ' ἔπλετο θαῦμα, καὶ εἰς
 χύσιν αἴθοπος οἴνου
 χιονέην ἤμειψε φυτὴν
 ἑτερόχροον ὕδωρ
 χεύματι φοινίσσοντι, καὶ
 ὕδροδόκου διὰ κόλπου
 ὕδατος ἀκρήτιο φιλεῦιος
 ἔπνεεν αὐρῆ.
 οἴνωπῆ δ' ἐκέλευσεν ἄναξ
 σημάντορι φωνῆ·
 40 κρηναίης ἀρύνοντες ὑπωροφίης
 ἀπὸ ληνοῦ
 εἰλαπίνης μεδέοντι κομίσατε
 νήδυμον ὕδωρ.
 οἱ δὲ χύδην ἀρύνοντο
 παλιννόστοισι κυπέλλοις·
 καὶ ταμίης ὅτε δαιτὸς
 ἐγεύσατο μάρτυρι λαϊμῶ
 νάματος οἴνωθέντος
 ἐρευθιῶντι ρεέθρω –
 45 οὐ μὲν ἀνήρ, πόθεν ἦεν,
 ἐπίσταται· ὕδροφόρος δὲ
 ἦδεε λάτρις ὄμιλος, ὃς
 ὑγροχύτων ἀπὸ κόλπων
 ἄγγεσι λαϊνέοις μετανάστιον
 ἦφυσεν ὕδωρ – .
 εἰλαπίνης τότε πομπὸς ἔσω
 μεγάροιο καλέσσας
 νυμφίον ἀρτιχόρευτον ἐῶ
 προσπτύξατο μύθω·
 50 πᾶς μὲν ἀνὴρ πρῶτιστον
 εὐχροον οἶνον ἀφύσσω
 κιννάμενος προτίθησι,
 βαρνομένων δὲ καρῆνων
 ἄνδρας ἰδῶν μεθύοντας

«Umpleți cu apă proaspătă amforele
 pântecoase!». Și slujitorii le-au
 umplut pe toate,
 una după alta, cu apă curgătoare,
 până ce licoarea
 limpede a încununat buza [vase-
 lor].
 Pe dată s-a întâmplat minunea:
 într-un șuvoi de vin scânteietor
 apa și-a schimbat culoarea și firea
 sa de zăpadă,
 înroșindu-se. Și prin sânul ce
 ținuse apa
 pătrundea boarea înmiresmată a
 unui vin curat.
 8 – Atunci Domnul a poruncit cu
 glas călăuzitor, rubiniu:
 «Scoateți din această bute aflată
 sub acoperișul casei
 și duceți dulcea licoare celui ce
 conduce ospățul».
 Iar ei au scos din beșug, folosind
 cupe ce se tot întorceau.
 9 – Și, când conducătorul ospățu-
 lui a gustat cu gâtlejul său martor
 licoarea prefăcută în vin, șuvoi
 roșiatic,
 omul nu știa de unde este. Dar o
 știa
 ceata slujitorilor care scosese apa
 rătăcitoare
 din sânurile vaselor de piatră.
 Atunci conducătorul ospățului l-a
 chemat în sală
 pe mire, de-abia sărbătorit, 10 – și
 i-a zis aceste cuvinte:
 «Orice om scoate, amestecă și
 pune întâi vinul
 frumos colorat și, când capetele se
 îngreunează,
 văzând oamenii că se amețesc,

ἐλάσσονα δεύτερον οἶνον
 ὄψῃ φέρει· σὺ δὲ τοῦτον
 ὑπέρτερον ἔνδοθεν οἴκου
 οἶνον ἔχων ἐφύλαξας, ἕως
 πέλε λοίσθιος ὥρη.
 55 πρωτοφανὲς τότε θαῦμα
 φιλακρήτω παρὰ παστῶ
 Ἰησοῦς ἐτέλεσεν, ὅπῃ
 Καναναῖον ἀκούει
 ἔνδιον αἰπύδμητον
 ἀκερσικόμων Γαλιλαίων.
 Ἑβραίοις δ' ἀνέφηεν ἐὴν
 ὑψαύχενά τιμὴν
 διψαλέην παρὰ δαίτα·
 60 διχοστασίην δὲ μενοινήσ¹⁷
 ἤθεσιν ἀκλινέεσσιν
 ἐπιστώσαντο μαθηταί.
 οὐ μὲν ἄναξ δῆθυνε πέδον
 Καναναῖον ἀμείβειν
 νυμφιδίην μετὰ δαίτα
 μεθυσφαλέων ὑμεναίων·
 ἀλλὰ Καφαρναοῦμ
 ἀλιγείτονος ἔδρανα βαίνων
 νόστιμον ἶχνος ἔκαμψε,
 καταβάτιν οἶμον ὀδεύων,
 65 αὐτὸς ὁμοῦ γνωτοί τε
 συνήλυδες· αὐτογόνῳ δὲ
 παρθένος ὠμάρτησε θεητόκος
 υἱεὶ μήτηρ·
 οἷσι δωδεκάριθμος
 ὁμόστολος εἶχεν ὀδεύων
 ἀγχιθέων μίαν οἶμον
 ὀπίστερος ἐσμός ἐταίρων.
 οὐδὲ μὲν αὐτόθι μίμνεν ἐς
 ἡμάτα πυκνὰ θαμίζων·
 70 ἐγγύθι γὰρ τότε πάσχα·
 θηηπολίην δὲ γεραίρων
 εὐαγέων ἀνέβαιναν ἐς ἔδρανον
 Ἰεροσολύμων
 σὺν πινυτοῖς ἐτάροισι.
 θεοκλήτῳ δ' ἐνὶ νηῷ

aduce apoi
 vinul mai slab. Dar tu, având în
 casă vinul acesta
 mai bun, l-ai păstrat până în ulti-
 mul ceas».

11 – Iisus a făcut această minune,
 întâi arătată,
 la iatacul iubitor de vin, în locul
 numit Cana,
 sălaş înalt al galileenilor pletoși.
 A arătat evreilor înalta Sa slavă
 la un ospăț însetat. Iar ucenicii au
 lăsat îndoiala

și au crezut cu inimi neabătute.

12 – Domnul nu a zăbovit în
 câmpia cananeană

după ospățul de nuntă, printre
 cântece și beții,
 ci, mergând în Capernaum, o așe-
 zare de lângă mare,

S-a întors pe urmele Sale, luând o
 cale coborâtoare,

El și cu frații Săi împreună. Și
 mama Lui,

Născătoare de Dumnezeu Fecioa-
 ră, a însoțit pe Fiul născut-de-la-
 Sine.

Cu ei mergând laolaltă era ceata
 celor doisprezece ucenici
 de lângă Dumnezeu, care Îl ur-
 mau pe același drum.

Dar nu a rămas acolo pentru mul-
 te zile,

13 – căci atunci erau aproape
 Paștile. Vrând să aducă jertfă,

El a urcat la sălaşul neprihănitului
 Ierusalim

împreună cu tovarășii Săi înțe-
 lepți. 14 – În templul închinat lui

¹⁷ Text nesigur. Posibilă lacună în original.

εὐκεράους βόας εὔρε καὶ
 εἰροπόκων στίχα μῆλων
 καὶ στικτὰς μελέεσσι
 πελειάδας· ἐξόμενον δὲ
 75 κερμοδότην χορὸν εὔρε
 φιλοπλούτιο τραπεζίης·
 καὶ πολὺν ἐσμόν ὄπωπε
 φιλέμπορον ὑπόθι θώκων
 ὦνιον ἔργον ἔχοντα. καὶ ἐν
 παλάμῃσιν ἐλίξας
 σύμπλοκον ἐκ σχοίνοιο νόθην
 ποίησεν ἱμάσθλην
 καὶ βοέην ἀγέλην ἐξήλασε καὶ
 στίχα μῆλων
 80 νόσφι δόμου θυόεντος·
 ἐπασσύτερην δὲ κυλίνδων
 κύμβαχον ἠκόντιζε
 μετὰτροπον ἔμπορον ἔδρην
 ἐξ ἱεροῦ διαπέδοιο,
 κυβιστητήρι δὲ παλμῶ
 ἐξέχεεν χθονὶ κέρμα
 πολυστρέπτιο τραπεζίης.
 ἀνδρὶ δὲ πιπρήσκοντι
 πελειάδας ἴαχε φωνήν·
 85 ταῦτα μεταστήσασθε λιθώδεος
 ἔκτοθι νηοῦ
 μηδὲ φιλοκτεάνοιο νόου
 βεβαρηότες οἴστρω
 ἐμπορίας δόμον ἀγνὸν ἐμοῦ
 τελέσητε τοκῆς·
 εὐχῆς γὰρ τόδε δῶμα. καὶ
 ἐμνήσαντο μαθηταί,
 ὅτι θεοπνεύστῳ
 κεχαραγμένον ἔπλετο βίβλω·
 90 ζῆλος ἐμὲ ζαθέοιο τεοῦ
 καταδαίνυται οἴκου.
 καὶ οἱ ἀπειλήτειραν ἀνήρυγε
 λαὸς ἰωήν·
 ποῖα παρ' Ἑβραίοις
 ἑτερότροπα σήματα δεῖξεις,
 ὅτι σὺ ταῦτα τέλεσσας;
 ἀμιλλητήρι δὲ λαῶ
 θαμβαλέην ἀγνωστον ἄναξ

Dumnezeu a găsit boi cu coarne
 frumoase, șiruri de oi lănoase
 și porumbei cu pene pestrițe. Dar
 a găsit și un grup de zarafi
 așezați pe bănci lacome de bogăție.
 Și a văzut o mare mulțime de
 negustori pe jilțuri,
 ocupați cu vânzarea. 15 – Atunci
 El a făcut,
 împletindu-l în mâini, un fel de
 bici din frânghii
 și a alungat cireada de boi și tur-
 ma de oi
 afară din casa mirosind a tămâie.
 Apoi, răsturnându-le,
 a dărâmat prăvăliile negustorilor
 și le-a zvărlit
 de pe podeaua cea sfântă. Dintr-o
 zvăcnire
 a vărsat pe pământ monedele de
 pe mesele șubrede.
 16 – Iar unui om care vindea
 porumbei i-a grăit:
 «Luați acestea afară din templul
 de piatră
 și, îngreunați de imboldul unei
 minți avare,
 nu faceți sfânta casă a Tatălui
 Meu casă de negustorie,
 căci acesta este lăcaș de rugăciu-
 ne». 17 – Și și-au adus aminte
 ucenicii
 că în cartea inspirată de Dumne-
 zeu este scris:
 «Râvna casei tale divine mă mis-
 tuie».
 18 – Atunci poporul scoase un
 strigăt de amenințare:
 «Ce semne felurite vei arăta evreilor
 că Tu ai făcut acestea?». 19 –
 Poporului potrivit

95 ἤρεύγετο φωνήν·
 λύσατε τοῦτο μέλαθρον, ἐγὼ
 δέ μιν αὐτὸς ἐγείρω
 ἡμασιν ἐν τρισσοῖσιν.
 ἐπεφθέγγξαντο δὲ λαοὶ·
 ὃν Σολομὼν ποίησε λίθων
 ἑτερόχροοὶ κόσμῳ
 εἰς δολιχὴν βαλβίδα
 παλινδίνητον ὑφαίνων
 ἕξ καὶ τεσσαράκοντα
 φιλοκτίστων ἐνιαυτῶν,
 100 κτίσμασιν ὀπλοτέροισι
 παλίλλυτον οἶκον ἐγείρεις
 τοσσατίην μετὰ νύσσαν ἐπὶ
 τριτάτης δρόμον ἡοῦς;
 κείνος νηὸν ἔειπεν ἐοῦ χροός,
 ὃν τινη θεσμῶ
 φρικτῶ Χριστὸς ἔμελλεν ἐπὶ
 τρίτον ἡμῶν ἐγείρειν.
 ἀλλ' ὅτε δὴ μετὰ κόλπον
 ἀνοστήσιο βερέθρου
 105 νόστιμος ἕξ Αἰδαο παλινζῶω
 τινὶ πότμῳ
 ἀρχαίην παλινόροσος ἔην
 ἀνεδύσατο τιμὴν
 οὐρανίην, τότε μῦθον
 ἀνεμνήσαντο μαθηταί,
 ὅτι δόμον δέμας εἶπε·
 θεογλώσσοιο δὲ βίβλου
 θεῖον ἐπιστώσαντο λόγον
 πείθοντό τε μύθῳ,
 110 Ἰησοῦς ὃν ἔειπε. θεοδομήτῳ δ'
 ἐπὶ νηῶ
 ἄχρισ ἔην καὶ ἔδεθλα διέστιχεν
 Ἰροσολύμων
 εὐάζων ἔτι πάσχα, καὶ
 ἀρνοφάγων ἱερῶν
 ὄργια μυστιπόλευε φιλόκροτα
 θυιάς ἑορτή,
 πολλοὶ λύσσαν ἄπιστον
 ἐπετρέψαντο θυέλλαις
 115 Χριστοῦ πίστιν ἔχοντες ἐς
 οὐνομα· πειθομένοις δὲ

Domnul i-a zis această vorbă minunată și neînțeleasă:

«Dărămați templul acesta, iar Eu îl voi ridica

în trei zile». 20 – Și oamenii au răspuns:

«Templul pe care Solomon l-a făcut cu podoabă pestriță de pietre, urzindu-l în lungul răstimp rotitor a patruzeci și șase de ani iubitori de zidire,

Tu îl înalți din nou pe temelii mai tinere,

după atâta timp, în curs de doar trei zile?».

21 – Dar El vorbea despre templul trupului Său, pe care, printr-o rânduială cumplită, Hristos avea să-l înalțe a treia zi.

22 – Dar când, lăsând sânul genunii fără întoarcere, revenit din Iad printr-un fel de soartă reînviată, El a dobândit înapoi vechea Sa slavă

cerească, abia atunci ucenicii și-au adus aminte

că trupul l-a numit templu. Și au întărit cuvântul divin

din Cartea unde a vorbit Dumnezeu și au crezut cuvântului

pe care l-a spus Iisus. 23 – Cât timp El a rămas în templul

clădit lui Dumnezeu și a străbătut melegurile Ierusalimului,

prăznuind încă Paștele, iar sărbătoarea inspirată a preoților

ce mănâncă miel ținea zgomotoasele sale misterii,

mulți au aruncat în vânt turbarea lor necredincioasă,

E
O
L
O
G
I
C
E

120 ἀνδράσιν οὐ πίστευεν ἔδν
 νοόν· οὐ γὰρ ἀκούειν
 ἄλλον φθεγγομένοιο νόθης
 ἐπεδούετο φωνῆς,
 ὄφρα μάθη νόον ἀνδρὸς
 ἀμάρτυρον· ἔργα δὲ φωτῶν
 ἤδεν αὐτοδίδακτος, ὅσα
 φρενὸς ἔνδοθεν ἀνήρ
 εἶχεν ἀκηρύκτω κεκαλυμμένα
 φάρεϊ σιγῆς.

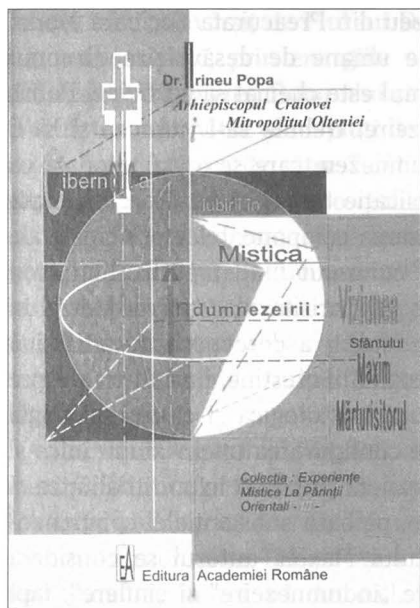
având credință în numele lui Hris-
 tos. 24 – Dar El
 nu încredința acestor credincioși
 mintea Sa, 25 – căci
 nu avea nevoie să audă un alt
 glas, străin,
 pentru a cunoaște mintea nemărtu-
 risită a omului. Faptele oamenilor
 le știa învățat de Sine, toate câte
 omul le ținea acoperite
 în inima sa cu mantia mută a tăcerii.

E
O
L
O
G
I
C
E

(introd., trad. și note de Lect. univ. dr. Constantin GEORGESCU)

R ECENZII

† Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii în mistica îndumnezeirii: viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, colecția: *Experiențe Mistice la Părinții Orientali, Volumul III*, Editura Academiei Române, București, 2019, 526 pp.



Înaltpreasfințitul Părinte Irineu, Mitropolitul Olteniei, oferă publicului cititor o lucrare de teologie remarcabilă, în cuprinsul căreia teologia dogmatică se intersectează cu teologia mistică, hristologia cu antropologia, triadologia cu eclesiologia, în scopul cercetării și evaluării misticii îndumnezeirii în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul. Apariția acestei lucrări de teologie a fost anticipată de alte scrieri valoroase, dedicate îndumnezeirii omului¹, dintre care două aparțin acestei colecții, consacându-l pe autor ca specialist în domeniul ascezei și misticii îndumnezeirii în teologia ortodoxă română contemporană. Anvergura deosebită a cercetării misticii hristologice a Sf. Maxim

Mărturisitorul este confirmată de bibliografia de specialitate, substanțială și cuprinzând cele mai reprezentative lucrări în acest domeniu sensibil al teologiei ortodoxe.

¹ IRINEU SLĂTINEANU, *Omul, Ființă spre îndumnezeire*, Ed. Arhiepiscopiei de Alba Iulia, Alba Iulia, 2000, 227 pp.; IRINEU SLĂTINEANU, *Experiențe mistice la Părinții orientali*, vol. I, Ed. Universitaria, Craiova, 2002, 200 pp.; Acad. Dr. Mitrop. Irineu POPA, *Experiențe mistice la Părinții Orientali*, vol. II, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2012, 661 pp.

Lucrarea este structurată pe opt capitole, prefațate de un cuvânt-înainte și de o introducere în teologia și mistica Sf. Maxim Mărturisitorul. Autorul precizează în *Cuvântul-înainte* că „în teologia mistică ortodoxă, tema îndumnezeirii are un pronunțat conținut hristologic și pnevmatologic, reprezentând axul în jurul căruia se configurează taina îndumnezeirii omului”². Detaliind aspectul hristocentric al procesului îndumnezeirii omului credincios, Înaltpreasfinția Sa indică și țelul final al acestui proces și anume ajungerea la comuniunea veșnică cu Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh, comuniunea desăvârșită, fără început și fără sfârșit a Preasfintei Treimi. Motivul pentru care, dintre Sfinții Părinți răsăriteni, a fost ales Sf. Maxim Mărturisitorul pentru a investiga tema îndumnezeirii umane, a fost faptul că el este considerat în mod unanim „un mare teolog al iubirii divine, care deschide perspectiva comuniunii tuturor oamenilor cu Preasfânta Treime”³. Pe de altă parte această alegere a avut cu siguranță în vedere contribuția esențială a Sfântului Maxim la dezvoltarea hristologiei răsăritene, în epoca luptelor cu erezia monotelită, deoarece „în contextul gândirii despre îndumnezeire se află evident înomenirea Fiului lui Dumnezeu din Preacurata Fecioară Maria, căruia i se subordonează toate eforturile umane de desăvârșire. Domnul Hristos este modelul desăvârșirii la care omul este chemat să participe. Pe El, cel ce dorește să se miște spre îndumnezeire, trebuie să-L urmeze și să-L imite pentru a dobândi asemănarea cu Dumnezeu, care se arată totodată ca dar al harului dumnezeiesc”⁴. Această explicație teologică va fi argumentată pe larg în lucrare de către autor prin utilizarea componentelor principale ale teologiei întrupării Fiului lui Dumnezeu, cunoscut fiind faptul că, în mod similar Sf. Atanasie cel Mare, și Sf. Maxim Mărturisitorul este considerat un „doctor al Întrupării”. Dar tot la Sfântul Maxim a descoperit autorul și o contribuție excepțională în domeniul spiritualității creștine, învățătura despre îndumnezeire, care, conjugată cu învățătura hristologică și cu antropologia teologică a aceluiași Sfânt Părinte, permite configurarea unei viziuni unice și unitare asupra misticii îndumnezeirii, permanent prezentă în spiritualitatea și în cultul Bisericii Ortodoxe. În același timp, pe baza substanțialei componente dogmatice hristologice a operei Sfântului Maxim, autorul se consideră îndreptățit să identifice o echivalență între „îndumnezeire” și „înfier”, fapt ce denotă o viziune personalist-comunitară a misticii îndumnezeirii, care în

² † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii în mistica îndumnezeirii: viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, coll. Experiențe Mistice la Părinții Orientali, vol. III, Ed. Academiei Române, București, 2019, 526 pp., „Cuvânt-înainte”, p. 7.

³ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 9.

⁴ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 10.

teologia românească a fost subliniată anterior de părintele Dumitru Stăniloae, traducătorul și comentatorul consacrat al Sf. Maxim Mărturisitorul.

Tot în *Cuvântul-înainte*, Părintele Mitropolit Irineu explică motivul pentru care a utilizat în titlul lucrării termenul științific „cibernetică”: „Am folosit cuvântul cibernetică în sensul lui clasic de cârmaci, cârmă, conducere prin iubire a omului credincios pe calea mistică spre îndumnezeire, în sensul gândirii Sf. Maxim Mărturisitorul [...]. În cazul nostru iubirea este darul lui Dumnezeu care s-a revărsat peste lume prin venirea Fiului Său și îl conduce pe om la comuniunea cu Preasfânta Treime și-l îndumnezeiește”⁵.

Introducerea lucrării (pp. 17-25) conține o schiță biografică dedicată Sf. Maxim Mărturisitorul, solid ancorată în izvoare de primă mărime, dar și îmbogățită prin note de subsol cu caracter istoric și prin adânci reflexii teologice. Analizând caracteristicile teologiei maximiene, autorul identifică sursa teologiei îndumnezeirii omului în dogma întrupării, mai precis în unirea ipostatică, una dintre consecințele acesteia reprezentând, așa cum se cunoaște, îndumnezeirea firii umane a Mântuitorului Iisus Hristos. Dinamismul acestui proces tainic, săvârșit de Fiul lui Dumnezeu întrupat în firea umană asumată sau enipostasiată, prin energiile necreate și eterne ale firii Sale divine, se extinde după Învierea Domnului și întemeierea Bisericii, în toți cei care, uniți cu Hristos prin botez și umpluți de Duhul Sfânt, înaintează spre îndumnezeire sau spre înfierea de către Tatăl. Așa se explică de ce „imaginea antropologică pe care Sfântul Maxim o realizează în scrierile sale obligă să se gândească mai mult la existența omenească în termeni de asceză și de mistică, în sensul mișcării spre îndumnezeire”⁶. Din această perspectivă reiese cu claritate că în viziunea maximiană antropologia teologică își descoperă sensul și finalitatea, îndumnezeirea prin har a omului credincios, doar în măsura în care ea este ancorată în hristologie și în pneumatologie, în orizontul deschis al triadologiei.

Primul capitol al lucrării este intitulat „Fundamentul hristologic al misticii Sfântului Maxim” și în cuprinsul său autorul investighează teologia Întrupării, elaborată de Sf. Maxim Mărturisitorul, cu predilecție pe baza „Răspunsurilor către Talasie” și a Epistolelor hristologice, traduse de Părintele Stăniloae în vol. 81 din coll. Părinți și Scriitori Bisericești. Punctul de plecare al cercetării îl constituie problematica motivului întrupării Logosului Tatălui, căreia, dintre toți Părinții răsăriteni, Sfântul Maxim i-a acordat o atenție particulară, considerând că, așa cum argumentează autorul, „înome-

⁵ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 15, nota 44.

⁶ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, *Introducere*, p. 24.

nirea Logosului trebuie socotită ca fiind o finalitate absolută și primordială a lui Dumnezeu în actul creației⁷. Specificul hristologiei Sfântului Maxim nu-l constituie originalitatea, ci continuitatea și fidelitatea față de Părinții Capadocieni, de Sf. Chiril al Alexandriei și de Dionisie Areopagitul, la contribuția cărora el se raportează atât pentru clarificări terminologice, cât mai ales pentru explicări ale unirii ipostatice și ale relației dintre aceasta și dogma Sfintei Treimi. Dar raportarea la Părinții anteriori se extinde chiar mai departe, la Sfântul Irineu și la Sf. Atanasie cel Mare, de la care a preluat sintagma „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască”, care va deveni coloana vertebrală a hristologiei și a misticii Sf. Maxim Mărturisitorul: „Întruparea Cuvântului și îndumnezeirea omului sunt două acte ale economiei mântuirii legate între ele, fiind prevăzute *mai înainte de toți vecii*, prima având drept țintă înfăptuirea celei de-a doua. [...] Din acest motiv istoria este împărțită, potrivit Sfatului dumnezeiesc, în două mari perioade: timpul înomenirii Cuvântului și timpul îndumnezeirii omului⁸”.

Responsabilitatea pe care și-a asumat-o plenar Sfântul Maxim, aceea de a apăra în mod argumentat, biblic și patristic, împotriva monofiziților și monoteiștilor, persistența și distincția celor două firi, unite apofatic, dar real în Ipostasul unic al Fiului întrupat, l-a determinat să afirme constant „că Dumnezeu Cuvântul a făcut prin înomenirea Sa arătată taina unirii îndumnezeitoare a omului cu Dumnezeu, în sensul că El o descoperă, o face cunoscută și o împlinește desăvârșit, lucru pe care omul n-ar fi putut să-l facă. Pentru că Domnul slavei săvârșește în Persoana Sa unirea desăvârșită a firii omenești cu firea dumnezeiască, o îndumnezeiește deplin prin răstignire și înviere⁹”. Persistența firii umane în integralitatea ei, adică având voință și lucrare proprii, în Persoana Mântuitorului Hristos reprezintă o condiție necesară pentru a putea afirma realitatea și eficiența lucrării îndumnezeitoare asupra acesteia a energiilor necreate, izvorâte din firea divină și împărtășite prin intermediul Persoanei Cuvântului întrupat. De aici provine și insistența cu care Sfântul Maxim s-a opus monotelismului, deoarece acesta refuza persistența voinței umane în Hristos și prin aceasta greva asupra integrității firii umane, dar și a participării ei voluntare la suportarea suferinței, prin care Mântuitorul a curățit-o de urmările păcatului adamic. Mergând pe aceeași linie ideatică, autorul argumentează că Sfântul Maxim a apărut și persistența lucrării firii și voinței umane a Mântuitorului, în mod special în lucrarea

⁷ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 28.

⁸ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, pp. 42-43.

⁹ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 52.

„Dialogul cu Pyrrus”, lucrarea omenească fiind unită în mod distinct cu lucrarea firii divine, fapt ce reprezintă garanția că și în om lucrarea sa poate să se unească în efortul ascetic, cu lucrarea harului, prin care este sfințită și îndumnezeită.

În continuarea investigației, Înaltpreasfințitul Părinte Mitropolit Irineu analizează importanța formulei hristologice a Sf. Chiril al Alexandriei pentru mistica îndumnezeirii, argumentând că formula bine-cunoscută „o singură fire întrupată a Cuvântului” are un înțeles perfect ortodox în viziunea Sfântului Maxim, deoarece „adevărata înțelegere [...] rezidă în aceea că nu s-a schimbat nimic din unirea celor două firi, iar realitatea celor două voințe și a celor două energii nu s-a desființat. Unirea firii umane cu firea divină a Logosului este, într-un anumit fel, asemănătoare cu aceea dintre foc și fier, imagine pe care Sfântul Maxim o preia de la Sfântul Chiril”¹⁰. Schimbul apofatic dintre cele două firi poate fi definit astfel: firea divină este cea care dăruiește lucrarea divină, adică harul îndumnezeitor, iar firea umană este cea care primește acest har, punându-l cu voia proprie în lucrare sau subiectivându-l, în scopul câștigării mântuirii, sfințirii și îndumnezeirii proprii.

Important de reținut pentru înțelegerea hristologiei maximiene este și faptul că aceasta are în centrul ei teologia Întrupării; de aceea Sfântul Maxim nu exclude posibilitatea ca firea omenească să fi putut ajunge în Adam cel vechi la îndumnezeire, desigur în absența păcatului strămoșesc: „Dacă omul n-ar fi căzut în păcat, acest scop s-ar fi putut realiza prin buna folosire a puterilor umane naturale, în care era sădit impulsul binelui și atracția spre Dumnezeu ca Binele suprem, impuls și atracție care nu se manifestă fără o lucrare a lui Dumnezeu în natura umană. Dumnezeu S-ar fi sălășluit tot mai deplin în firea umană sau ar fi devenit tot mai transparent în ea, și ea, tot mai proprie Lui printr-o dezvoltare a legăturii naturale dintre ea și Dumnezeu”¹¹. Pe de o parte, acest adevăr pe care autorul îl identifică în gândirea teologică a Sfântului Maxim confirmă că omul nu a păcătuit din necesitate, având prin creație voință liberă și concomitent acces la harul divin, deci fiind într-o comuniune incipientă cu Dumnezeu; pe de altă parte, dacă totuși păcatul adamic a fost comis, Sfânta Treime a găsit o altă cale, mai minunată decât prima, pentru ca omul să ajungă totuși la îndumnezeire, iar aceasta a fost înomenirea, din iubire de oameni, a Fiului lui Dumnezeu, pentru a întări din interior firea, voința și lucrarea omului, recentrându-l pe acesta în Dumnezeu.

¹⁰ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 77.

¹¹ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 78.

Analizând în profunzime contribuția hristologică a Sfântului Maxim referitoare la Ipostasul compus al Fiului și Cuvântului veșnic al Tatălui, Înaltpreasfințitul Părinte Irineu discerne că actul minunat al îndumnezeirii firii omenești enipostasiată poate fi explicat, deși rămâne și o taină, doar pe temeiul unirii ipostatică, în interiorul căreia se petrece perihoreza firilor, ce are ca urmare umplerea progresivă a firii omenești, trup și suflet rațional, de energiile divine necreate, care se revarsă din abundență în aceasta, prin intermediul Persoanei Logosului divin întrupat. Acest schimb, nu doar de însușiri, ci și de lucrări, între cele două firi, asigură realitatea îndumnezeirii reale și plinare a umanului în Hristos, în temeiul căreia, se va putea realiza mai târziu, după întemeierea Bisericii, procesul îndumnezeirii, unit cu cel al mântuirii, în persoana fiecărui credincios, unit sacramental cu Hristos, prin Duhul Sfânt. „Unind în sine cele două firi, divină și umană, Logosul înomenit s-a adevărit a fi mijlocitorul nostru între Dumnezeu și oameni, singurul prin Care și în Care oamenii pot ajunge la unirea desăvârșită cu El în iubire. Astfel, îndumnezeirea firii omenești a Domnului Hristos se comunică întregii firii omenești și trece în mod nemijlocit și concret la toți oamenii”¹². Odată cu această concluzie, autorul face trecerea la cel de-al doilea fundament al misticii Sf. Maxim Mărturisitorul și anume la cel antropologic, analizat în detaliu în cuprinsul capitolului al II-lea al lucrării.

În acord cu părintele Stăniloae, autorul consideră că Sfântul Maxim atribuie o importanță deosebită și fundamentului antropologic, care de altfel decurge din cel hristologic, deoarece „antropologia Sfântului Maxim are în primul rând ca premisă *chipul dumnezeiesc*, sădit în firea omului, un sine începător, în care este aspirația spre binele desăvârșit sau spre unirea cu Dumnezeu. Astfel omul, având această întipărire divină, înaintează spre împlinirea ființei lui, unirea cu Dumnezeu”¹³. Taina îndumnezeirii omului se descoperă prin raportare la „Noul Adam”, Mătuitorul Iisus Hristos, Care a împlinit în Persoana Sa vocația vechiului Adam, aceea de a se uni cu Dumnezeu prin ridicarea chipului divin la asemănare, prin realizarea îndumnezeirii prin har. În alți termeni, „Înomenirea Logosului și îndumnezeirea firii Sale umane sunt două acte care se referă unul la altul, se implică unul în celălalt. Dumnezeu Se face om, nerenunțând a fi Dumnezeu, iar omul se îndumnezeiește, împărtășindu-se de dumnezeire”¹⁴.

¹² † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 100.

¹³ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 107

¹⁴ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 114.

Pentru a evidenția și mai mult faptul că valoarea omului în teologia Sfântului Maxim provine din crearea lui de către Logosul divin, Care își împărește „chipul” său în persoana umană, autorul argumentează rolul deosebit al libertății și al raționalității omului, pe care le definește ca fiind fundamentale în lucrarea îndumnezeirii. Doar prin dreapta utilizare a acestor două atribute specifice naturii umane, ele reprezentând daruri ale lui Dumnezeu, omul își poate împlini responsabilitatea față de creație și rolul său de mediator, chemat să realizeze cele cinci medieri, pe care le-a înfăptuit mai întâi Logosul divin înomenit, prin jertfa și Învierea Sa. În acest context al învățaturii maximiene se dovedește, încă o dată, că pentru teologia răsăriteană cheia antropologiei a constituit-o din totdeauna hristologia, sau mai profund, taina unirii ipostactice din Persoana Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu întrupat. Tocmai de aceea valorizarea corectă și completă a fundamentului antropologic al misticii Sfântului Maxim se concretizează în relaționarea ei permanentă cu fundamentul hristologic, fiindcă „Mântuitorul Iisus Hristos este atât înțelepciunea, cât și puterea Tatălui, Cel care se jertfește pentru noi și mediază pentru noi tot ceea ce trebuia ca noi să facem dacă n-am fi căzut în păcat. [...] În aceste medieri, El, ca Rațiune generală se unește cu fapăturile, restabilind rațiunea lor comună înzestrată cu forța iubirii. Aceasta arată că unitatea lor în Mântuitorul Hristos este o unitate de iubire unificatoare, în care El a întemeiat Biserica, Trupul Său tainic. Acest adevăr se probează prin faptul că Domnul slavei restabilește în cei pe care îi adună în Sine iubirea lor față de Dumnezeu Tatăl și întreolaltă, antrenându-i pe calea mântuirii”¹⁵.

Cele două fundamente ale misticii Sf. Maxim Mărturisitorul, hristologic și antropologic, pe larg investigate și atent evaluate în lucrarea pe care o recenzăm, sunt cei doi piloni pe care se sprijină întregul demers al cercetării, dezvoltat în următoarele șase capitole, cu aceeași acrivie științifică, profunzime analitică și coerență logică. Problematika teologică a îndumnezeirii omului, dezvoltată de către Sf. Maxim Mărturisitorul în scrierile sale este ilustrată în mod plastic prin intermediul descrierii viețuirii duhovnicești a credincioșilor, monahi sau mireni (cap. al III-lea), dar în egală măsură și prin atenționarea asupra pericolului vieții pătimase, care face imposibil drumul ascendent al îndumnezeirii (cap. al IV-lea). Conținutul pozitiv și plin de lumină al efortului ascetic și al urcușului mistic este direct relaționat cu experiența Duhului Sfânt, pe care nevoitorul este chemat s-o trăiască în mod eclesial și sacramental, în comuniunea Bisericii (cap. al V-lea), dar și prin cultivarea neconținută a virtuților, dovadă peremptorie a sinergiei dintre harul divin și lucrarea duhovnicească a credinciosului, angajat pe calea ce duce spre Dum-

¹⁵ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 164.

nezeu (cap. al VI-lea). Tot pe această linie ideatică se înscriu și precizările autorului cu privire la relaționarea procesului îndumnezeirii credinciosului, care începe aici, în Biserică și în istorie și se va desăvârși în Împărăția cerurilor, cu procesul dinamic al cunoașterii lui Dumnezeu (cap. al VII-lea): „Cunoașterea lui Dumnezeu este, pentru Sf. Maxim Mărturisitorul, întru totul corelată experienței îndumnezeirii. Omul nu este doar încoronarea creației lui Dumnezeu, ci și persoană în comuniune cu Dumnezeu. De aceea, pe măsură ce urmărește să se îndumnezeiască, el cunoaște în duh și rațiunile tainice ale lumii, cele ale propriei firi și cele ale naturii înconjurătoare. Curățirea și cunoașterea au finalitate și desăvârșire în unirea cu Dumnezeu și în contemplarea tuturor lucrurilor. [...] Relația dintre cunoaștere și îndumnezeire subliniază o realitate neglijată astăzi, anume lucrarea practică ce determină toată contemplația. Experiența cunoașterii însoțește efortul asemănării, iar modurile contemplației se potrivesc virtuților îndumnezeitoare”¹⁶. În acest context al unificării tot mai adânci sau mai plene a cunoașterii cu îndumnezeirea credinciosului despătimit, Înaltpreasfințitul Părinte Irineu expune și interpretează valențele teologiei mișcării, specifice Sf. Maxim Mărturisitorul, teologie atât de apreciată de părintele Dumitru Stăniloae, care revelează caracterul pozitiv al înaintării nesfârșite în unirea cu Dumnezeu, spre o mișcare stabilă sau o stabilitate dinamică în Împărăția cerurilor.

Ultimul capitol al lucrării, al VIII-lea, este nu doar cel mai extins, ci reprezintă încununarea întregului demers teologic, fapt sugerat de chiar titlul său: „Îndumnezeirea omului: mișcare în cunoaștere și comuniune, în iubire cu Dumnezeu-Iubire”. Dacă anterior acestui capitol, investigația contribuției ascetico-mistice a fost centrată pe lucrări maximiene precum „Ambigua”, „Răspunsuri către Talasie”, „Capitole despre dragoste”, „Capitole teologice” sau „Epistole”, de această dată ea este focusată pe „Capitolele gnostice”, desigur fără excluderea celorlalte lucrări, autorul considerând că, pe bună dreptate, „cele *Două sute de capete* alcătuiesc o sinteză a teologiei mistice a Sfântului Cuvios”¹⁷.

Dintre cele nouă subcapitole, care se succed ca niște trepte pe o scară ascendentă, pe care am putea-o denumi „scara îndumnezeirii”, ne vom opri mai întâi asupra celui care a inspirat titlul general al lucrării, el fiind intitulat „Cibernetica iubirii ca lucrare a harului iubirii spre odihnirea veșnică în Dumnezeu-Iubire”. Din perspectiva caracterului pozitiv al mișcării, evidențiat în mod magistral de către Sf. Maxim Mărturisitorul, Înaltpreasfințitul Părinte

¹⁶ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 361.

¹⁷ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 403.

Mitropolit Irineu demonstrează cu argumente convingătoare că omul, angajat în urcușul desăvârșitor și îndumnezeitor spre Dumnezeu, este condus de iubirea cunoscătoare, crescută în persoana sa de lucrarea săvârșită de harul iubirii nesfârșite a lui Hristos, Unul din Treime, Cel care Se coboară binevoitor ca să împărtășească iubirea sa de om infinită, ca prin aceasta să-l ridice în comuniunea cu Sine și prin Sine cu întreaga Sfântă Treime, în scopul participării omului îndumnezeit la eternitatea veșnicei Lui iubiri. Atunci când cele două mișcării, cea descendentă a lui Dumnezeu și cea ascendentă a omului credincios coincid în mod plener sau desăvârșit, omul se preface tot în iubire, așa cum Dumnezeu este întreg și nesfârșit în iubirea Sa, sfințitoare și îndumnezeitoare. Iar această iubire va transfigura în eshaton, întreaga ființă umană, trup și suflet, reunite prin înviere, și odată cu întreaga umanitate răscumpărată și îndumnezeită, cosmosul în întregimea lui va fi transfigurat: „Focul dumnezeiesc negrăit și suprafiresc va fi atunci aflător în ființa lucrurilor ca în rugul aprins, înălțându-se cu vâlvătaie, fără să consume lumea, căci nu are nevoie de vreo materie care să-l întrețină. Aceasta este văpaia iubirii divine peste întreaga lume, interioară lucrurilor, focul fiind Însuși Dumnezeu”¹⁸.

Prin fixarea totală în binele, care izvorăște din Dumnezeu, oamenii mântuiți și îndumnezeiți vor câștiga pentru totdeauna stabilitatea dinamică sau mișcarea stabilă în Dumnezeu, intrând și rămânând pe veci în „odihna” zilei a opta, care, în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul, definește „pățimirea îndumnezeirii”, ce se va lucra de harul lui Dumnezeu neconținut în ei, Hristos fiind prin Duhul Sfânt întreg în ei și ei întregi în Hristos Mântuitorul.

Extrem de sugestiv este și ultimul subcapitol, care este consacrat prezentării analitice a raportului dintre arvuna unirii în iubire, pe care credinciosul înduhovnicit o primește încă din istorie, fiind total deschis și dăruit prin spirit de jertfelnicie lui Dumnezeu și realizarea comuniunii depline în Împărăția cerurilor cu Preasfânta Treime, prin câștigarea îndumnezeirii, pe care nu o mai resimte ca fiind legată de efortul ascetic și de experiența mistică, ci ca un dar negrăit primit de la Hristos, Fiul și Cuvântul Tatălui prin sălășluirea Lui în El, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Iar odihna iubirii lui Dumnezeu va fi trăită, pe măsura deschiderii față de lucrarea harului îndumnezeitor, ca bucurie mereu nouă oferită de această comuniune, la care participă și îngerii și oamenii, sfințiți și îndumnezeiți, în care cunoașterea și iubirea s-au unificat pe deplin în făpturile raționale total unite cu Dumnezeu și întreolaltă.

Lucrarea Înaltpreasfințitului Părinte Mitropolit Irineu, de o excepțională profunzime teologică și reflectând o amplă viziune mistică, elucidează pe de-a întregul contribuția decisivă a Sf. Maxim Mărturisitorul la definirea în cheie

¹⁸ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 465.

hristologică și hristocentrică a învățaturii despre îndumnezeirea omului, dovădind pe deplin că „Taina lui Hristos este cea mai tainică dintre toate tainele dumnezeiești, fiind în tot sensul și în toate privințele granița a toată desăvârșirea existentă și viitoare și mai presus de tot hotarul și de toată marginea”¹⁹.

În loc de încheiere, vom reda una dintre concluziile lucrării, poate cea mai elocventă și cu siguranță cea mai sugestivă formulată de Înaltpreasfinția Sa: „Grandioasa viziune a Sfântului Maxim se pronunță asupra iubirii agapice ca factor de refacere a unității umanității în comuniunea liberă a unei identități de gândire și voință, în baza intenționalităților ontologice originare înscrise în natura umană. Această cugetare se dovedește de o surprinzătoare și inepuizabilă actualitate și universalitate, demonstrând strălucit și convingător semnificația perenă a mesajului Bisericii Mântuitorului Hristos și a Evangheliei Lui în toate contextele și epocile istorice. Este arătată totodată și capacitatea acestei trăiri de a da un răspuns realist convingător și plauzibil marilor probleme ale vremii și ale umanității dintotdeauna”²⁰.

Sinteza maximiană de mare amplitudine dogmatică și spirituală și de stringentă actualitate pastoral-misionară prezentată mai sus constituie o culme a gândirii dogmatice și o operă reprezentativă a creației teologice a Înaltpreasfințitului Părinte Mitropolit Irineu al Olteniei, oferită preoților, monahilor, teologilor și tuturor celor interesați să cunoască frumusețea și bogăția inestimabile ale Ortodoxiei universale.

(Pr. prof. univ. emerit dr. Ștefan BUCHIU)

¹⁹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Ambigua”, în: *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 80, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 284, cit. la † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 496.

²⁰ † Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Cibernetica iubirii...*, p. 516.

Pr. prof. univ. dr. George ENACHE, Pr. Eugen DRĂGOI, Pr. Costel DUMBRAVĂ, *Biserica din Arhiepiscopia Dunării de Jos în perioada comunismului. Mărturii, pătimitori, mărturisitori*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2019, 237 pp.

În perioada 1945-1989, în cele 44 de închisori și 72 de lagăre de muncă silnică ale aparatului comunist de reprimare din România au pățit cca 800.000 de oameni. Dintre aceștia, peste 2000 au fost preoți, din toate zonele țării; între ei se află și preoții, monahii, monahiile și alți slujitori ai Bisericii de la Dunărea de Jos, despre care cei trei autori ai prezentei cărți, cercetătorii Pr. prof. univ. dr. George Enache²¹, Pr. Eugen Drăgoi²² și Pr. Costel Dumbravă²³ au căutat știri și date cât mai precise, în arhive sau în memoria unora dintre cei care au cunoscut direct pe cei evocați.

Volumul prezintă 81 schițe de biografii de preoți și 70 de portrete de călugări și călugărițe de la Dunărea de Jos, menționând și numele altor 73 de nevoitori din mănăstiri, originari din județele Galați și Brăila, care au avut domiciliu obligatoriu ori au suferit închisoare corecțională, pentru diverse perioade. Cartea se deschide cu un cuvânt de binecuvântare al Înaltpreasfin-

²¹ Născut în 1974. Cadru didactic la Facultatea de Istorie, Filosofie și Teologie a Universității „Dunărea de Jos” din Galați. Cunoscut cercetător al arhivei C.N.S.A.S. și autor al mai multor volume: *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, Ed. Partener, Galați, 2009; *Patriarhul Justinian și Biserica Ortodoxă Română*, Ed. Partener, Galați, 2009 (coautor); *Monahismul ortodox și puterea comunistă în România anilor '50*, Ed. Partener, Galați, 2009 (coautor); *Despre curajul de a rosti: Episcopul Nicolae Popovici al Oradiei*, Ed. Partener, Galați, 2009; *Biserica în comunism. Modele și mărturii*, Ed. Eikon, 2014; *Orthodoxy Liberalism and Totalitarianism in Modern and Contemporary Romania*, Ed. Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2016.

²² Născut în 1953. Secretar eparhial (1978-1985), consilier cultural și cultural-misionar al Eparhiei Dunării de Jos (1985-1991; 1995-2007), profesor (1991-1995) și director (1992-1995) la Seminarul Teologic „Sfântul Apostol Andrei” din Galați, actualmente directorul Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos și preot la parohia „Înălțarea Domnului” din municipiul Galați. Cunoscut publicist și redutabil cercetător al vieții bisericești de la Dunărea de Jos. Autor al mai multor volume, dintre care amintim: *Istoria bisericească universală*, Ed. Historica, București, 2001; *Viața Cuviosului Paisie de la Neamț. Manuscris inedit*, Galați, 2002; *Istoria creștinismului în date*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2004; *Arhiepiscopul dr. Antim Nica, prinos la centenarul nașterii (1908-2008)*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2008; *Seminarul Teologic „Sfântul Apostol Andrei”, școală a apostolatului la Dunărea de Jos*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2008 (coautor); *Un patriarh ecumenic la Galați: Sfântul Atanasie Patelarie*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2009 (coautor); *Mărturii de viață bisericească în ținutul Tecuciului, de la începuturi până la anul 1800*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2015; *La izvoarele Covurluiului. Studii de istorie ecleziastică*, Ed. Partener, Galați, 2017; *Catedrala Dunării de Jos, candela aurită de credință și neam. 1917-2017*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2018 (coautor).

²³ Născut în 1978, preot la biserica „Sfinții 40 de Mucenici” și „Sfântul Mare Mucenic Gheorghi” din Galați, profesor de Religie la Școala Postliceală Sanitară „Christiana” din Galați.

țitului Părinte Arhiepiscop Casian al Dunării de Jos, care apreciază că „publicarea acestui Pomelnic memorial al bunilor noștri mărturisitori ai iubirii mai tari decât ura, violența sau moartea este o îndatorire și o normalitate a vieții și a istoriei recente a Sfintei noastre Biserici, a slujitorilor și a credincioșilor ei jertfelnici” (pp. 6-7).



În studiul introductiv, intitulat „Arestările operate în rândul preoților ortodocși, în primele trei decenii ale regimului comunist. Ghid de lectură al dosarelor Securității”, profesorul univ. dr. George Enache realizează un „tablou” al situației socio-politice din România deceniilor șase și șapte ale secolului trecut, care au constituit una dintre cele mai dificile perioade din istoria recentă a Bisericii Ortodoxe Române. Sunt ani în care Biserica noastră a încercat stăruitor să își mențină o formă de autonomie în fața noului regim care se instalase la noi și care acapara instituții, oameni, conștiințe, căutând a le da forme noi, care să servească ideologiei materialiste. În chip providențial

însă, fericții întru pomenire patriarhi Justinian, Justin și Teoctist au fost artizanii unei abile strategii de supraviețuire a Bisericii ca instituție națională și a credinței ortodoxe, ca „energie” de coeziune a neamului, astfel încât pierderile să fie cât mai mici. Cu toate acestea, ierarhi, preoți, monahi și monahii, considerați „dușmani ai poporului” și reprezentanți ai „putredului regim burghezo-moșieresc” ce fusese alungat, aveau să își aducă obolul de jertfă, uneori totală, pentru crezul lor. De altfel, acuzele care s-au adus, constant, clericilor ce au fost arestați, torturați, mutilați, „reeducați”, de-a lungul celor aproape 40 de ani de ateism, au fost: simpatia sau apartenența la vreunul dintre partidele politice istorice, activitate legionară, stare materială bună („chiaburie”), peste media sărăciei în care era ținut poporul, activitate potrivnică („contrarevoluționară”) noii orânduiri și, bineînțeles, în chip special, „misticism”. „O religiozitate exagerată era considerată periculoasă, susceptibilă de a genera atitudini ostile. Iar un preot cu o activitate pastorală intensă, respectat de oameni, care mai fusese și membru al vreunui partid «burghez», era o combinație detonantă” (pp. 25-26). Așadar, dacă preotul se implica în activități educaționale, sociale etc, era tras la răspundere de ce o face; dacă nu avea un program pastoral vizibil, era considerat o „larvă” și trebuia pe-

depsit ca atare. În aceste chei de citire propune profesorul Enache celui interesat a deschide filele acestui volum și a înțelege relațiile despre clericii eroi, mărturisitori și (unii, mulți!) martiri, din cartea de față.

După ce va fi parcurs, cu uimire și înfricoșare, cele 190 de pagini de adevărat martirologiu, cititorul va rămâne marcat, în special, de trei lucruri. Primul va fi un gând stăruitor: cum a îngăduit Dumnezeu ca slujitorii Lui să treacă prin „văile morții” și să primească atât de multă umilință și suferință, fără a fi vinovați? Răspunsul îl va găsi cititorul însuși: acești „neomartiri” sunt singurii din generațiile postbelice care au trăit în viața lor și și-au asumat integral destinul hristic; au suferit, pe nedrept, pentru neamul lor, pentru ca familiilor lor și tuturor celorlalți să le fie mai bine! În al doilea rând, cititorul va descoperi, cu uimire, felul în care unii dintre acești chinuiți, care au scăpat cu viață din temnițe, și-au purtat cu mare smerenie statutul ostracizant și stigmatizant de „deținut politic”, într-o lume „nouă”, care, cel puțin aparent, nu îi mai dorea. Biserica însă, ca o mamă, a știut să își reprimească fiii: toți clericii care fuseseră deținuți au primit locuri de slujire, dedicându-se rugăciunii și susținerii oamenilor care deja nu mai credeau în „lumea nouă” și în „societatea perfectă”, promise de ideologia comunistă. După detenție, preotul Gheorghe Bejan a slujit încă 38 de ani, la biserica „Adormirea Maicii Domnului” din Tecuci! Unii dintre preoții reintegrați și-au asumat – cu mare risc – șantiere de consolidare, reparații generale sau restaurare ale unor lăcașuri de cult; preotul Ștefan Galea, de pildă (pp. 111-112) a reușit să contribuie esențial la repararea a trei biserici, dintre care două (Crișan și Chilia Veche) în condiții inimaginabil de grele. Protosinghelul Teoctist Dobrin (p. 230), după trei arestări (!) se întoarce în obștea mănăstirii Cozia, apoi preia stăreția mănăstirii Turnu (1083-1989); de altfel, după 1989, toți călugării aveau să se întorcă în mănăstirile din care fuseseră alungați mai înainte.

În al doilea rând, toți foștii clerici-deținuți și-au învins frica și oroarea inoculate lor prin bătaie și presiune psihică, în timpul detenției. Se relatează despre preotul Ștefan Cârlan, de la Gropeni-Brăila că, după ce a ieșit a doua oară din temniță, până la sfârșitul vieții a așteptat cu seninătate ca oricând să fie arestat din nou; avea un rucsac, anume pregătit, cu toate cele necesare pentru pușcărie. Nu voia să fie prins nepregătit! Tot aici trebuie subliniat faptul că, tuturor acestor oameni, pe care sistemul a încercat să îi zdrobească „precum strugurii în teasc”, Dumnezeu le-a oferit trei daruri mari: o demnitate de neîncovoiat, pe care au arătat-o mereu „după”, fără teamă și neostentativ, longevitate și familie model. Cei mai demni preoți, cu o ținută aparte, frazând frumos textul liturgic, predicând viguros și purtându-se cu mare distincție au fost până spre anii 1990-2000, unii dintre foștii deținuți politic; amintesc aici pe preotul Ion Sevestre din Corod, de lângă Tecuci (pp. 168-171), un adevărat „stâlp de foc”, neîncovoiat niciodată de fostul regim. Darul vieții este, fără în-

doială, un răspuns „compensatoriu” pe care Bunul Dumnezeu l-a dat celor care și-au irosit anii frumoși ai tinereții fiind duși în temnițe, însă au câștigat ani frumoși și mulți, la bătrânețe. Evoc aici chipul blând al părintelui Ionel Pavel (pp. 143-144), care la 85 de ani avea o memorie uluitoare și o dicție perfectă și putea recita ore întregi din operele unor diverși poeți sau din versuri scrise de el însuși; le-a învățat în perioada detenției, pentru totdeauna. Sau amintesc de preotul Gheorghe Moisei (pp. 131-133), care a trăit 101 ani și este considerat modernizatorul comunei Vasile Alecsandri din jud. Galați, unde a reușit să sistematizeze toată localitatea, să zidească școala, să înființeze căminul cultural, să construiască gara și, mai ales, să imprime în sufletele credincioșilor respectul pentru om, cultul muncii și dragostea de Dumnezeu.

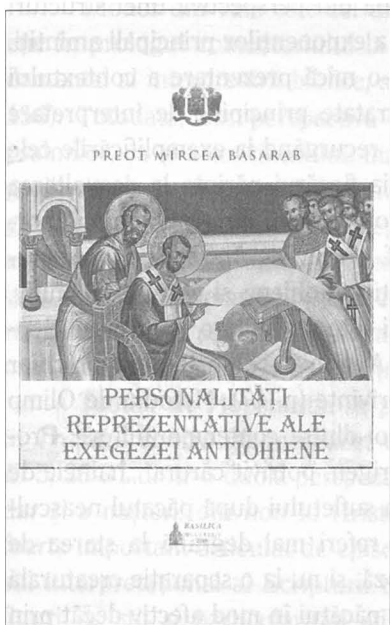
Despre copiii de preoți amintim doar că, deși au fost mult nedreptățiți pentru că aveau „origine nesănătoasă”, fiind dați afară din licee și facultăți, privați de burse și ajutoare sociale, desconsiderați și huliți, au biruit în cele din urmă, finalizându-și studiile și ajungând toți, fără excepții, oameni de un înalt profesionalism în domeniile în care au activat (medicină, învățământ, cercetare, justiție, arte, chiar și în aparatul de stat) și de o mare calitate umană pentru lumea „nouă” ce se născuse în România șaizecistă și după aceasta. Este o contribuție majoră pe care „cei mai răi dintre români” – așa cum erau considerați preoții în epocă – au adus-o la progresul social și uman al României. O carte specială, dedicată acestei teme, ar da un răspuns uimitor și clar.

În al treilea rând, subliniem chipul providențial în care, după câteva decenii bune, Dumnezeu îngăduie scoaterea la lumină a crezului fierbinte, a nenumăratelor fapte bune și a vieții curățite prin sânge și lacrimi ale acestor mărturisitori. Faptul că astăzi îi putem evoca și astfel, într-o carte între altele multe de acest gen scrise la noi în ultimii ani, este un răspuns dumnezeiesc și o recuperare totală a ceea ce se putea pierde sau uita: este o imortală formă de recunoștință, a noastră pentru ei.

Citind cartea, cel mai minunat lucru este însă fiorul pe care ți-l dau filele pline de durere și obidă, dar și de speranță și credință. Înaintând în lectură, în mintea cititorului devine previzibilă trecerea multora dintre acești preoți și monahi din acel abominabil *index numenorum prohibitorum*, întocmit de statul ateu, prin lista-memorial de față și prin „pomelnicul” de suflet al familiei și al parohiilor unde au slujit sau al mănăstirilor unde s-au nevoit, spre un loc distinct în Sinaxarul Bisericii noastre. Astfel, faptele aberante și dezumanizante petrecute în întunericul temnițelor sau în glodul lagărelor de muncă nu cer sânge, răzbunare, iar jertfa acestor „martiri” capătă sens: ei au murit pentru credință și normalitate în țară, iar noi trebuie să le purtăm recunoștință veșnică.

(Pr. lect. dr. Lucian Vasile PETROAIA)

Preot Mircea BASARAB, *Personalități reprezentative ale exegezei antiohiene*, Ed. Basilica, București, 2019, 351 pp.



Volumul „Personalități reprezentative ale exegezei antiohiene”, apărut în anul 2019 la editura Basilica din cadrul Patriarhiei Române, îl are ca autor pe Părintele Profesor Mircea Basarab, fost profesor de Vechiul Testament la Institutul Ortodox din cadrul Universității „Ludwig Maximilians”, München. Cartea încheie și însumează o cercetare prolifică asupra exegezei patristice de factură antiohiană, pe care autorul a inițiat-o în cadrul cursurilor și seminarelor de exegeză biblică. Pe lângă alte lucrări publicate de autor cu această temă²⁴, cartea realizează o expunere cronologică a exegezei de acest tip prin inițiatorii și reprezentanții ei de seamă, pe care cercetarea biblică și patristică o denumește generic „Școala Antiohiană”²⁵. În „Considerații generale”

(pp. 15-40) autorul face o prezentare detaliată și sistematică a începutului și dezvoltării exegezei antiohiene, prin personalitățile care i-au creat importanța definitorie în teologia biblică și patristică: Sfântul Lucian, preot martir din Antiohia, Metodiul de Olimp, Sf. Eustatie al Antiohiei, Sf. Epifanie de Salamina, Diodor din Tars, Teodor de Mopsuestia, Sf. Ioan Gură de Aur și Fer. Teodoret al Cyrului. Aici se arată că exegeza de tip antiohian s-a născut ca o reacție la apelul abuziv la alegorie al anumitor exegeți din Egipt, în mod special Origen, în interpretarea anumitor locuri din Sfânta Scriptură. În același timp, Antiohia, ca centru teologic, se remarcă și prin crearea unei teologii hristologice cu alte accente în raport cu cea alexandrină, mai ales în contextul disputelor doctrina-

²⁴ Mircea BASARAB, „Die antiochenische Theoria, eine biblische Hermeneutik“, în: *Orthodoxes Forum* 29 (2015), Heft 1, pp. 27-39; Pr. Mircea BASARAB, *Scriptură și Tradiție. Importanța și receptarea textului scripturistic în istoria Bisericii*, coll. Biblioteca biblică, Ed. Basilica, București, 2015, pp. 120-136.

²⁵ În mod unanim astăzi se consideră că așa numita „școală antiohiană” nu a constat, în comparație cu cea alexandrină, decât dintr-o serie de mari învățați și exegeți ai Sfintei Scripturi în intervalul dintre sfârșitul sec. al III-lea și prima jumătate a sec. al V-lea, care au activat în mici centre exegetice numite *asketeria*. Detalii la Susanne HAUSAMMANN, *Alte Kirche. Das Christusbekennnis in Ost und West. Chalkedon - Trullanum II. Germanenmission. Bilderstreit*, Bd. 4, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2004, pp. 22-26; Stelianos PAPADOPOULOS, *Patrologie*, Vol. II/2, trad. de Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2012, p. 303.

re din sec. al V-lea și al VI-lea d. Hr. (p. 16), precum și o tradiție liturgică proprie, diferită de Egipt și mai ales de cea creată în Constantinopol.

Cartea nu abordează exegeza antiohiană din perspectiva unei structuri tematice, pe capitole și subcapitole, ci din cea a exponenților principali amintiți. Fiecare exeget antiohian este introdus printr-o mică prezentare a contextului istoric în care a activat, iar mai apoi sunt tratate principiile de interpretare biblică pe care exegetul respectiv le-a utilizat, recurgând la exemplificările cele mai elocvente pentru a se sublinia contribuția fiecărui părinte la dezvoltarea teologică a școlii antiohiene. În lucrările lor, toți exegeții din Antiohia au abordat textele biblice cu mare acuratețe. Chiar Sf. Lucian de Antiohia, primul prezentat de autor din suita marilor personalități antiohiene și care, în definitiv, este și inițiatorul indirect al acestei exegeze, îi este atribuită o revizuire a Septuagintei, text ce avea o mare popularitate în Antiohia și Constantinopol, chiar dacă acesta este un fapt incert din anumite privințe (p. 47). Metodiul de Olimp contrazice în lucrarea *De resurrectione* pe doi dintre contemporanii săi, Proclus și Aglaofon, și prin aceasta indirect pe Origen, potrivit căroră, „hainele de piele” din *Fc* 3, 21 ar fi de fapt o închisoare a sufletului după păcatul neascultării. Metodiul arată că hainele de piele s-ar referi mai degrabă la starea de păcat care a pătruns trupul omului ca o necroză, și nu la o separație creaturală dintre trup și suflet, întrucât sufletul nu poate păcătui în mod afectiv decât prin unitatea indestructibilă pe care o are cu trupul prin creație (pp. 59-62)²⁶. În ceea ce privește ideea origenistă că la învierea de la sfârșitul lumii nu ar învia trupul nostru în sine, deoarece nu se știe sub forma cărei vârste, ci doar o formă a trupului în sine, Metodiul nu rezolvă problema printr-o argumentare ce ține de logica biologică în sine, însă scoate în evidență o identitate a trupului din viața pământească cu cel care va învia, ce va fi unul al slavei și nestricăciunii (*Fil* 3, 21) (pp. 68-70). Sfântul Eustatie, care preia în mare parte ideile lui Metodiul, consideră că Sfânta Scriptură este o lucrare inspirată a Duhului Sfânt, însă interpretul are obligația de a face diferența între cuvintele directe ale lui Dumnezeu și ceea ce spune un altul despre El sau despre un eveniment în cauză (p. 113), adică „vocea narativă a istoriei” (p. 112). Sf. Epifanie de Salamina îl contrazice și el pe Origen, numindu-l „exaltat și visător”, afirmând că a interpretat total alegoric paradisul. În lucrarea *Ancoratus*, Sfântul Epifanie afirmă că respingerea caracterului terestru al paradisului atrage o contrazicere

²⁶ Apostolul Pavel polarizează sensul Legii în *Epistola către Romani*, care, pe de o parte se referă la păcatul devenit lege și natură în om, dar față de care omul a murit prin credință (prin moartea și învierea lui Hristos - *Rm* 7, 4-7; 8, 2 etc.), iar, pe de altă parte, la Legea (Legământul), ca îndreptar, pedagog și avertisment împotriva degradării morale (*Rm* 7, 12-16; *Gal* 3, 24). Detalii la: Peter STUHLMACHER, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981, pp. 154-161.

a actului creației în sine, inclusiv primele cuvinte ale Vechiului Testament din *Fc 1, 1* (pp. 138-139).

Diodor din Tars este cel care sistematizează principiile exegezei antiohiene în prologul comentariului la Psalmul 118, plecând de la un element fundamental al interpretării biblice, și anume scopul general al Sfintei Scripturi (p. 156). Totodată, din perspectiva investigației istorico-filologice (ὑπόθεσις) a psalmilor, ca și a conținutului, marele exeget împarte psalmii în trei mari categorii: cu conținut moral-dogmatic, cu conținut istoric și cu conținut eshatologic. El nu respinge neapărat alegoria, ci precizează că utilizarea exagerată a acesteia (de factură mitică-grecescă), distorsionează sensul literal al textului (pp. 159-165). Exemplul ce mai concludent pe care el îl utilizează este comparația celor două soții ale lui Avraam: Agar cu muntele Sinai, iar Sara Ierusalimul, adică cele două testamente (*Gal 4, 24*)²⁷.

Teodor de Mopsuestia se poziționează în aceeași linie a înaintașilor săi, în *Tratatul contra alegoriștilor*, unde vede unirea dintre bărbat și femeie din *Ef 5, 28-31* dintr-o dublă perspectivă: ca reiterare a actului creației primordiale, dar și a nașterii din nou în Hristos, în Împărăția Sa (pp. 200-203). Un aspect foarte important articulat de episcopul de Mopsuestia a fost faptul că în procesul interpretational al Scripturii trebuie luate în considerare acele comparații, figuri de stil și particularități stilistice proprii limbii și culturii ebraice, care oferă în cele mai multe situații cheia înțelegerii unui eveniment sau a unei acțiuni (p. 206), și nu alegoria de tip elenistic (p. 208)²⁸.

Sf. Ioan Gură de Aur introduce conceptul de „pogorământ biblic” sau „condescendență”, adică procesul uman de a înțelege mesajul divin numai prin apelul la metafore, parabole, antropomorfisme, simboluri etc. Cauzele și originea acestui proces sunt tocmai iubirea lui Dumnezeu față de omul creat. Prin pogorământ, Dumnezeu Se coboară în realitate la capacitatea cognitivă a omului în istorie (pp. 250-261)²⁹. Ca și ceilalți antiohieni, Sf. Ioan Gură de Aur ac-

²⁷ Hermann Josef SIEBEN, *Schlüssel zum Psalter. Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Casiodor*, Ferdinand Schöning, Paderborn, 2011, p. 164.

²⁸ Chiar dacă alegoria biblică trebuia să fie un contraargument la cea de tip filosofic și păgân, ea nu se justifică după Teodor, pentru că are toate șansele să contrazică istoria reală a Sfintei Scripturi. Drept urmare, Teodor respinge motivul utilizat de susținătorii interpretării alegorice exclusive din vremea sa, adică, folosirea acesteia de către Apostolul Pavel (*Gal 2, 16; 4, 22-24*). A se vedea și excursul la *Gal 4, 24*, cu care autorul încheie volumul (pp. 329-350).

²⁹ Din perspectiva teologiei Vechiului Testament, legământul lui Dumnezeu (legea) בְּרִית (berit) cu Israel și umanitatea este încheiat necondiționat și exprimă apropierea necondiționată a lui Dumnezeu de omul și creația Lui. Legământ este utilizat aproape sinonim cu termeni ca fidelitate, credincioșie sau milă etc. Eckart OTTO, „Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient, in der Hebräischen Bibel und in der Moderne”, în: Joachim Mehlhausen (Hrsg.), *Recht-Macht-Gerechtigkeit*, Chr. Kaiser/Gütersloherverlagshaus, Gütersloh, 1998, pp. 107-145.

centuează importanța sesizării sensului original, literal al textului, în defavoarea utilizării fără noimă a alegoriei, iar în procesul exegetic este nevoie și de interesul interpretului de a se apleca cu seriozitate asupra textului (pp. 262-270). În ceea ce privește tipologia, el avertizează asupra pericolului confuziei dintre sensul tipic și cel alegoric al unui eveniment care în mod concret are un corespondent în istoria viitoare a poporului biblic. Dacă tipologia pleacă de la o realitate istorică, indiscutabilă, alegoria va avea tendința să o contrazică definitiv, fapt pentru care arhiepiscopul de Constantinopol consideră totuși că Pavel, „în mod abuziv, a numit tipul alegorie” (p. 271)³⁰.

În sfârșit, Teodoret al Cyrului este ultimul mare exeget antiohian, care, deși a preluat mult de la înaintașii săi, totuși de multe ori îi corectează sau chiar critică, mai cu seamă datorită concepției sale cu privire la inspirația unitară a Sfintei Scripturi. Totodată, Scriptura este lipsită de contradicții interne, prin urmare, nu există contraziceri între scrierile celor două Testamente. Locurile obscure sunt puse pe seama inspirației și a pedagogiei divine, dar, cu toate acestea, el îndeamnă la studiu și la descoperirea unui sens figurativ al textului. Episcopul de Cyr este exegetul antiohian cu cea mai mare acrivie în ceea ce privește metoda sa de lucru. În lucrările sale, el utilizează varianta grecească antiohiană (lucianică) a Vechiului Testament în comparație cu textul siriac, *Peschitto*, și cu textele din *Hexapla* lui Origen (Achila, Symmach, Teodotion) și textul ebraic. El resistemmatizează majoritatea figurilor de stil prin care anumite texte reproduc sensurile literal-istoric și literal-indirect (p. 293)³¹, deducând faptul că este necesar un alt sens ce depășește litera filologică, și anume unul mistic, propriu exegezei iudaice. Este vorba de sensul tipologic, considerat ca al treilea mod de a înțelege un text (p. 294). În mod interesant, pentru marele exeget antiohian, sensul figurat al unui text este identic cu cel literal, motiv pentru care, în procesul de interpretare, sensul metaforic nu este neapărat ceva indispensabil, ci doar auxiliar, dar este cel care deschide ușa unui eventual sens mai înalt (p. 298). În legătură cu textele mesianice, Teodoret consideră că ar trebui să existe mai mulți psalmi cu înțeles mesianic, iar aici îi critică pe predecesorii săi, accentuând faptul că o profeție poate să se desfășoare în viitor pe mai multe niveluri de împlinire și percepție (e.g. *Is* 60, 1 – pp. 306-309). El consideră că lucrarea exegetică trebuie făcută în conformitate cu moștenirea

³⁰ Verbul ἀλληγορέω utilizat de Pavel trebuie înțeles în sensul elenistic folosit la acea vreme, „altfel spus”, „cu alte cuvinte”. Pavel vrea să argumenteze opoziția evrei din Galatia fidelitatea și promisiunea mesianică în Israel în contrast cu impunerea terierii-împrejur din partea mai marilor de la templu. A se vedea detalii la: Hans-Josef KLAUCK, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Texten*, NTA 13, Aschendorf, Münster, 1978, pp. 116-119. Detalii în excursul la *Gal* 4, 24.

³¹ O prezentare în detaliu a celor două sensuri și figurile de stil aferente se găsește la Mircea BASARAB, *Ermineutica biblică*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1997, pp. 24-45.

teologică a Bisericii, deci printr-o colaborare, făcând apel aici la imaginea construirii și împodobirii cortului sfânt, unde fiecare se străduiește să contribuie cu bunul său (Ieș 25-27; 35-36). În acest sens, condamnă pe mulți înaintași ai săi care, deși au citat din *Cântarea Cântărilor*, nu o consideră în cele din urmă canonică. Autorul încheie cu un excurs la textul din Ga 4, 24, în tratările lui Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia, Sf. Ioan Gură de Aur și Teodoret de Cyr, foarte necesar în planul general al lucrării.

Din perspectiva metodei utilizate, autorul nu urmărește o desființare a exegezei de tip alegoric și nici o contradicere a acesteia prin cea antiohiană, însă argumentează faptul că apelul excesiv la alegorie poate distorsiona realitatea istorică a unui text în sine. Prin urmare, sensul tipologic nu mai poate intra în discuție. De aceea, autorul urmărește un fir roșu în lucrarea sa, și anume, acela al dialogului dintre interpretarea istorico-literală și cea contemplativă, respectiv între „tip” și „antitip”, în operele marilor exegeți antiohieni tratați. Însă punctul de referință în acest demers este dat de înțelegerea termenului *theoria* - θεωρία (contemplare, viziune, reflecție), ca procedeu utilizat de exegeții antiohieni. Exegeții alexandrini l-au considerat ca fiind un principiu similar alegoriei, deci nu cu sensul care s-a impus ulterior. Ambele exegeze sunt două tipuri de investigație înrudite până la punctul când teoria sau contemplația se detașează de sensul istorico-literal, încercând să găsească o argumentație conexă într-o realitate nesesizabilă prin tipologia clasică. În această situație vorbim de alegoria care suprimă orice logică a textului. Cu toate acestea, neînțelegerea anumitor pasaje și aluzii din opera lui Origen a generat în exegeza antiohiană, și nu numai, o teologie clară, sistematică și definitivă, neeludând realitatea că marele alexandrin a fost nevoit să creeze un cadru literar și stilistic pentru a putea interpreta Sfânta Scriptură³². Volumul părintelui profesorului Mircea Basarab se impune ca una dintre cele mai bune analize sistematice și cronologice ale exegezei antiohiene, mai ales în raport cu opera lui Origen și cu textul biblic în ansamblul său. Faptul că lucrarea este scrisă de un biblist oferă un avantaj în abordarea locurilor biblice vizate de exegeții antiohieni și prin trimerile la literatura de specialitate în domeniu. Totodată, autorul reade în atenție prin acest manual faptul că exegeza biblică ortodoxă își are sorginea în cea antiohiană, care a sistematizat pentru totdeauna regulile exegezei biblice, și acest aspect poate constitui un punct de referință în dialogul actual dintre interpretarea istorico-critică și patristică.

(Diac. Dr. George-Codruț ȚAPCIUC)

³² Pentru evitarea unei judecăți generale de valoare asupra persoanei și operei lui Origen, se recomandă: Henri CROUZEL, *Origen. Personajul, exegetul, omul duhovnicesc, teologul*, trad. de Cristian Pop, Deisis, Sibiu, 2014.



Preot Constantin NAZARIE

ACTIVITATEA PREOȚILOR DE ARMATĂ ÎN Campania din 1916-1918



BASILICA
BUCUREȘTI
2018

Ștefan BUCHIU (b.1953), priest, professor of Dogmatic Theology at *Patriarch Justinian* Faculty of Orthodox Theology - the University of Bucharest. Latest published: „Misiunea facultăților de teologie ortodoxă în context contemporan”, in: Pr. Ion Vicovan, Pr. Paul-Cezar Hârlăoanu, Emilian-Iustinian Roman (eds.), *Teologia academică și responsabilitatea ei în viața Bisericii*, Doxologia, Iași, 2016, pp. 106-115; “«Didahiile» sfântului Antim Ivireanul și relevanța ei astăzi”, *Anuarul FTOUB* 16 (2016), pp. 37-45; „Dimensiunea hristologică a eshatologiei și importanța sa pentru teologia ortodoxă contemporană”, IN: *Studii Teologice*, 12 (2016), 2, pp. 9-22.

Contact: prstefanbuchiu@yahoo.com

Mihail BURLACU (b. 1980) priest, PhD in Theology, lecturer at *Patriarch Justinian* Faculty of Orthodox Theology - the University of Bucharest, member of the *National Association of Dogmatic Theologians*; member of the *International Association of Orthodox Dogmatic Theologians* (IAODT). Research and expertise area: dogmatic theology, systematic theology, gnoseology, social theology. Latest published: *Sofia-Înțelepciunea lui Dumnezeu în gândirea pr. Seghei Bulgakov*, Ed. Universității din București, 2016, 246 p; “Ritual between Formalism and True Knowledge” in: *Satul și spiritualitatea rurală între tradiție și modernitate*, Lucian Colda, Răzvan Brudiu, Oliviu Botoi (eds.), vol. II, Felicitas Publishing House, Stockholm/Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2019, 73-84pp.; „Teologia icoanei în opera părintelui Dumitru Stăniloae” in: *Icoană și mărturisire în viața Bisericii*, Pr. prof. dr. Ioan Cristinel Teșu, Pr. lect. dr. Cezar Hârlăoanu (eds.), Doxologia, Iași, 2021, 102-118pp., “Knowledge Between Scientific Method and Ritualistic Paradigms” in: *Analyzing Paradigms Used in Education and Educational Psychology*, IGI Global, 2019, 249-266 pp.

Contact: mihai.burlacu@unibuc.ro

Sorin COSMA (b. 1939), priest, professor at Universitatea de Vest [West University] - Timișoara, and “Eftimie Murgu” University - Reșița. Works published: *Cumpătarea în etica filosofică antică și în morală creștină*, Helicon, Timișoara, 1999, 440 pp.; *Cateheze*, vol. I-II, Banatica, 2001, 972 pp.; *Ascetica*, Marineasa, Timișoara, 2003, 640 pp.; *O abordare creștină a bioeticii*, Marineasa, Timișoara, 2007, 320 pp.; *Spiritualitate și misiune creștină în contextul actual*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2014, 414 pp.

Contact: naerpo@rdslink.ro

Constantin GEORGESCU (b. 1976), PhD in Theology, lecturer at “Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology - the University of Bucharest, member of the Society for Classical Studies - Romania. Latest published: *Manual de greacă biblică*, second edition revised and expanded, Nemira, Bucharest, 2019, 339 pp. (co-authors Simona Georgescu and Theodor Georgescu); *Dicționar grec-român (DGR), volumul III (Δ)*, Nemira, Bucharest, 2017, 291 pp.; *Dicționar grec-român (DGR), volumul I (Α)*, Nemira, Bucharest, 2015, 629 pp.; *Dicționar grec-român (DGR), volumul V (Z-H-Θ-I)*, Nemira, Bucharest, 2013, 232 pp.; *Dicționar grec-român (DGR), volumul II (B-Γ)*, Nemira, Bucharest, 2012, 217 pp.

Contact: constantin.georgescu@unibuc.ro.

Georgică GRIGORIȚĂ (b. 1978) archdeacon, professor of Canon Law at *Patriarch Justinian* Faculty of Orthodox Theology - the University of Bucharest. PhD in Canon Law awarded by the Pontifical Gregorian University, with the distinction *summa cum laude*. Latest published: *L'autonomie ecclésiastique selon la législation canonique actuelle de l'Église orthodoxe et de l'Église catholique. Etude canonique comparative*, (PhD thesis) Gregorian & Biblical Press, Rome, 2011, 616 pp.; *Ius ecclesiasticum in the life of the Church*, Basilica, Bucharest, 2019, 752 pp. (ed.); și *State and Religious Denominations in the European Union*, Basilica, Bucharest, 2019, 463 pp. (ed.).

Lucian Vasile PETROAIA (b. 1973), alumnus of *Patriarch Justinian* Faculty of Orthodox Theology in Bucharest (1999), Master's degree (2000) and PhD studies in Theology (2002-2009), PhD degree earned with the thesis entitled *Liturgierul românesc-studiu liturgic [Romanian Liturgikon - a Liturgical Theology Approach]*, under the supervision of rev. prof. dr. Nicolae D. Necula. Tenured lecturer (2010) at the Theological Department of the Faculty of History, Philosophy and Theology - “Dunărea de Jos” University in Galați, teaching Liturgical Theology, Byzantine Music, Christian Art, Byzantine Hermeneutics, New Testament Studies. Recently published works: *Liturgierul, tezaur de cultură și spiritualitate ortodoxă. Studiu asupra edițiilor în limba română*. PhD thesis, Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos [Lower Danube Archdiocese Publishing House], Galați, 2014; “Vechi cărți bisericești, ne(mai)cunoscute astăzi”, in *Teologie și Educație la Dunărea de Jos*, no. 15 (2017), pp. 246-272; „«Prohodul Domnului»: Referințe istorice, coordonate teologice, sensuri imnografice”, in: *Studii Teologice*, 13 (2017), 2, pp. 9-29.

Contact: lucianpetroaia@gmail.com

Andrei Emanuel RADU (b. 1991), alumnus of *Patriarch Justinian* Faculty of Orthodox Theology - the University of Bucharest, MA degree in “Biblical Exegesis and Hermeneutics”, awarded by the same institution. Currently a PhD student of “Isidor Todoran” Doctoral School of the Faculty of Orthodox Theology, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca. Recently published works: „Teme definitorii în pastoralele Episcopului Iosif Gafton”, in: *Studii Teologice*, 12 (2016) 3, pp. 191-210; „Părintele Galeriu, mărturisitor al Ortodoxiei în vremea dictaturii comuniste”, in: Pr. Vasile Stanciu, Pr. Cristian Sonea (ed.), *Mărturisirea credinței prin cuvânt și artă în Biserica Ortodoxă Română în perioada comunismului*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, pp. 260-269.

Contact: radu_andrei_emanuel@yahoo.com

Alin Cristian SCRIDON (b. 1979), priest, lecturer at the Faculty of Letters, History and Theology – West University of Timisoara, Romania. He holds a PhD in Theology, a PhD in History, an MA degree in Theology, and two BA degrees in Pastoral Theology and History. He authored books, studies and papers on East European History (the Church and society in the 19th and 20th century). Latest published: “Scientific and Cultural Concerns of Romanian Biblical Scholar Iosif Iuliu Olariu în Education and Continuous Education”, in: Georgeta Rață, Patricia-Luciana Runcan (eds.), *Education and Continuous Education*, Cambridge Scholars Publishing, UK, 2014, pp. 284-292; “The Philanthropic Work of Timisoara’s Confessions (1867-1918)” in: Patricia-Luciana Runcan, Georgeta Rață, Mihai-Bogdan Iovu (eds.), *Child & Family Welfare*, Cambridge Scholars Publishing, UK, 2014, pp. 199-211.

Contact: alin.scridon@e-uvt.ro

George ȚAPCIUC (b. 1985), PhD in Theology awarded by „Dimitru Stăniloae” Faculty of Orthodox Theology - “A.I. Cuza” University, Iași. Since 2012, a honorary deacon at the Church Centre in Munich. Currently working on a second doctoral degree at the Chair for Early Judaic Literature – the Faculty of Evangelical Theology, „Ludwig Maximilians” University - Munich. Latest published: „Relația dintre judecată și dreptate în Psalmul 118 (119) TM” in: Hans Klein, *Dreptate și comportament. Cercetări biblice*, Astra Museum, Sibiu, 2015; „Contribuția sursei preoțești la redactarea finală a Vechiului Testament”, in: Eugen Munteanu, *Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică și traductologie VIII*, Editura Universității “A. I. Cuza”, Iași, 2019; „Ioan Chirilă (ed.), *Introducere în Vechiul Testament* (Cursuri, Manuale și Tratatate de Teologie Ortodoxă), Basilica, Bucharest, 2018” (review), in: Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos, *Orthodoxes Forum*, 1-2/2019.

Contact: georgetapciuc@yahoo.com

Materialele trimise Redacției nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări asupra formei și conținutului materialelor trimise spre publicare. Întreaga răspundere pentru conținutul materialelor aparține autorilor.

Materialele trimise trebuie să fie însoțite de:

- (a) un rezumat în limba română, împreună cu traducerea lui în limba engleză sau într-o altă limbă de largă circulație internațională;
- (b) minimum cinci cuvinte cheie în limba română (traduse și în limba engleză sau într-o altă limbă de circulație internațională);
- (c) o scurtă prezentare a autorului în limba română.

Tipărit la
TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

București, Intrarea Miron Cristea, nr. 6, 040162

Tel.: 021.335.21.29; 0727.320.602

E-mail: secretariat.tipografie@patriarhia.ro,

tipografia@patriarhia.ro

cartibisericessti.ro

CUPRINS:

Studii

Pr. Prof. Dr. Sorin COSMA

Virtutea cumpătării (sophrosyne) și implicațiile ei în viața eclezială, culturală și socială a primelor secole creștine

Arhid. Prof. Dr. George GRIGORIȚĂ

Théologie canonique et droit ecclésiastique : une relation synergique et complémentaire

Pr. lect. dr. Mihai BURLACU

Maica Domnului în opera Sf. Grigorie Palama (I)

Pr. Lect. Dr. Alin Cristian SCRIDON

Problema cultelor. Onisifor Ghibu – Un profesor uitat al istoriografiei ecleziale interbelice

Drd. Andrei-Emanuel RADU

Reflecții pedagogice în opera sociologului Ernest Bernea

Din Sfinții Părinți

NONNOS DIN PANOPOLIS

Parafrază la Evanghelia după Ioan. Capitolul al II-lea (introd., trad. și note de Lect. univ. dr. Constantin GEORGESCU)

Recenzii