

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XVI, NR. 3, IULIE-SEPTEMBRIE 2020, BUCUREȘTI



TUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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

SERIA A III-A, ANUL XVI, NR. 3, IULIE-SEPTEMBRIE, 2020
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Membri de onoare: Acad. Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU (SIBIU); 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. Ioan MOLDOVEANU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dimitru Stăniloae” din Iași; Pr. conf. dr. Daniel BUDA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Arhim. prof. dr. Teofil TIA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Cristinel IOJA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Iarion Felea” din Arad.

Redactori corespondenți: Conf. dr. Constantin-Iulian DAMIAN, Iași; Prof. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. conf. dr. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; Pr. conf. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. conf. dr. Adrian IVAN, Craiova; Pr. conf. dr. Jan NICOLAE, Alba Iulia.

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 BÂNCILĂ (filolog)

Traducere în lb. franceză: Asist. Maria-Andreea 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.

C

U P R I N S

Prolog 5

Studii

Prof. Dr. Savu TOTU

Despre credință și cunoaștere la Sf. Grigorie Palama. Exerciții de „filosofie creștină” 9

Lect. dr. Alexandru PRELIPCEAN

I(i)sus Baraba, „fiul învățătorului” sau „fiul tatălui”, și interpretarea sa patristică în primele veacuri creștine 29

Pr. Lect. Dr. Nichifor TĂNASE

Ἀπάθεια & ἠσυχία (etic și noetic) – Spiritualitatea isihastă a „virtuții dedumnezei-făcătoare” (ἀρετὴ θεοποιός) 39

Pr. Marian SAVA

Isihăștii și martirii - apărătorii Ortodoxiei și ai neamului 81

Drd. Florin ȘTEFAN

„Nu voia Mea, ci voia Ta să se facă” (Lc 22, 42) – considerații teologice și psihologice privind compatibilizarea voinței umane cu cea dumnezeiască 133

Din Sfinții Părinți

SF. IOAN GURĂ DE AUR

Omilia a VI-a la Epistola întâi către Tesaloniceni (traducere, introducere și note de drd. Isabela GRIGORAȘ) 157

Recenzii

Dr. Gheorghe Mihalache, *Teme hristologice în Adunările Generale ale Consiliului Mondial al Bisericii și în conferințele misionare din secolul XX*, coll. Episteme, vol. 38, Editura Doxologia, Iași, 2020, 320 pp. (Dr. Alexandru PRELIPCEAN) 169

Pr. prof. dr. Cristinel IOJA, <i>O istorie a Dogmaticii în teologia ortodoxă română</i> , vol. II: „De la începuturile învățământului teologic seminarial în limba română, la instaurarea comunismului”, Editura Pro Universitaria, București, 2013, 622 pp. (Diac. lect. dr. Florin Toader TOMOIOAGĂ)	174
Pr. Petre VINTILESCU, <i>Preotul – în fața chemării sale de păstor al sufletelor</i> , Editura Basilica, București, 2020, 198 pp. (Mihai GRIGORIU)	181

P ROLOG

În firea omului a fost așezat dintru început duhul de comuniune cu Dumnezeu și posibilitatea identificării celuiilalt ca „ajutor potrivit” (*Fc* 2, 18-23), în unitatea lucrării îndumnezeirii prin har. Neascultarea, ce se naște din mândrie, l-a făcut pe om rob pământului, patimilor, suferințelor și întristărilor, l-a îndepărtat și l-a înstrăinat de Dumnezeu. Dar, așa cum spune Sf. Ap. Pavel, noi „nu suntem datori trupului, ca să viețuim după trup. Căci dacă viețuiți după trup, veți muri!” (*Rm* 8, 12-13). Într-o modernitate caracterizată prin izolare, individualism, autonomie și egolatrie, Biserica lui Hristos, căreia îi aparținem toți, ne adresează continuu chemarea de a fi, cu adevărat, „fii ai ascultării” (*I Pt* 1, 14). Având înaintea modelul de smerenie desăvârșită al Mântuitorului Hristos, „Care a murit pentru noi, pentru ca noi, fie că veghem, fie că dormim, cu El împreună să viețuim” (*I Tes* 5, 10), știm cum să transformăm jertfa materialității în viețuire duhovnicească și dobândire a celor cerești. Și suntem încurajați să facem acest lucru de lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, încredințați fiind de faptul că „ascultarea cuvântului, pe care o numim credință” (Clement Alexandrinul), se „vestește în toată lumea” (*Rm* 1, 8).

Studiile publicate în acest fascicol al revistei reconstruiesc, prin discursul teologic al autorilor, această sinteză a înțelegerii credinței noastre ca act al ascultării de Dumnezeu. Astfel, primul studiu, *Despre credință și cunoaștere la Sf. Grigorie Palama*, semnat de Prof. dr. Savu Totu, definește „filosofia creștină” plecând de la actul tăcerii și al vorbirii cu Dumnezeu. Filosofarea minții este un act de deschidere a ușii rațiunii noastre către Rațiunea-Dumnezeu, în smerenie și ascultare, a răstignirii cunoașterii autosuficiente, spre a descoperi cunoașterea deplină a lui Dumnezeu. Harul Duhului Sfânt se descoperă în inima omului ascultător al glasului divin, încât pentru acela actul de credință este un autentic act de cunoaștere.

Cel de-al doilea studiu din fascicol, *I(i)sus Baraba, „fiul învățătorului” sau „fiul tatălui” și interpretarea sa patristică în primele veacuri creștine*, semnat de Lect. dr. Alexandru Prelipean, ne propune erminia numelui Baraba, interpretarea pornind de la tradiția sărbătorii evreiești Yom Kippur și de la textele scriitorilor bisericești ai primelor veacuri. Autorul realizează un

remarcabil excurs academic în textul biblic al Pătimirilor Domnului și în literatura patristică, argumentând că accentul s-a pus întotdeauna pe Jertfa unică a Fiului lui Dumnezeu Tatăl, Iisus Hristos, și pe perspectiva eshatologică a Celei de-a Doua Veniri.

În studiul *Ἀπάθεια și ἡσυχία (etic și noetic) – Spiritualitatea isihastă a „virtuții de-dumnezei-făcătoare” (ἀρετὴ θεοποιός)*, Pr. lect. dr. Nichifor Tănase vorbește despre întoarcerea minții (νοῦς) către sine însăși și „pătimirea divină” a îndumnezeirii (θεώσις). Prin această introducere teologică în subiect, autorul reliefează dimensiunea hristologică a virtuții, ca rezultat al conlucrării dintre Dumnezeu și om, și realitatea potrivit căreia viața morală nu este un fenomen „stoic” de autostăpânire, ci experiența în rugăciune a întoarcerii noastre de la viețuirea „în carne” la viețuirea „în duh”.

Construit pe o amplă structură argumentativă, studiul părintelui Marian Sava, *Isihaștii și martirii – apărătorii Ortodoxiei și neamului*, este o incursiune în istoria neamului românesc, ca istorie jertfelnică a credinței, mărturisirii, curajului și autorității duhovnicești. Autorul prezintă evenimente din istoria României, ce s-au petrecut în timpul vieții celor trei mari sfinți isihaști Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama și Paisie Velichkovsky, reliefaând că locuitorii celor trei Principate Românești, deși despărțiți politic, și-au exprimat prin cult și cultură identitatea de neam, credință și limbă.

Domnul drd. Florin Ștefan ne propune spre lectură studiul „....Nu voia Mea, ci voia Ta să se facă” (Lc 22, 42) – *considerații teologice și psihologice privind compatibilizarea voinței umane cu cea dumnezeiască*. Plecând de la preferințele oamenilor privind conținutul rugăciunii de cere, autorul argumentează teologic faptul că Dumnezeu este Cel care cunoaște trebuințele fiecăruia și rânduiește pedagogic ceea ce este potrivit și necesar, la timpul său. De aceea, Părinții filocalici vorbesc despre ascultarea în smerenie, care conduce omul spre așezarea în acord a libertății omului cu voia lui Dumnezeu. Rugăciunea Domnească „Tatăl nostru” ne pune în relație de filiație-paternitate cu Dumnezeu și ne pregătește pentru Împărăția Sa cea cerească.

În cadrul rubricii „Din Sfinții Părinți ai Bisericii” putem citi în acest fascicol *Omilia a VI-a la Epistola I către Tesaloniceni* a Sf. Ioan Gură de Aur, în traducerea doamnei drd. Isabela Grigoraș, care a alcătuit, de asemenea, introducerea și notele critice ale textului. Omilia este o exegeză la *1 Tes 4, 9-13*, un fragment parenetic care face trecerea către partea dogmatic-eschatologică a epistolei. Sfântul Ioan comentează textul verset cu verset, aplicând metoda exegetică literală sau istorică, specifică Școlii catehetice antiohiene.

Înțelegerea teologică a mărturisirii, ca credință autoritativă și iubire smerită, ne conduce spre întâlnirea lui Dumnezeu în actul misionar-liturgic, ca descoperire teofanică. Recenziile publicate în acest fascicol reflectă tocmai această idee. Cartea domnului dr. Gheorghe Mihalache, *Teme hristologice în adunările generale ale Consiliului Mondial al Bisericilor și în conferințele misionare din sec. XX*, publicată la Editura Doxologia (Iași, 2020), este prezentată de Lect. dr. Alexandru Prelipcean. Acesta reliefează necesitatea unui răspuns al Bisericii problemelor actuale, care să scoată pe om din cadrele secularizării și să îl așeze în cele ale teognoziei.

Părintele Diac. lect. dr. Florin Tomoioagă ne propune recenzia cărții Pr. prof. dr. Cristinel Ioja, *O istorie a dogmaticii în teologia ortodoxă română de la începuturile învățământului teologic seminarial în limba română la instaurarea comunismului*, vol. II (Editura Prouniversitaria, București, 2013). Volumul este o incursiune în istoria teologiei românești, oferind o perspectivă de ansamblu asupra teologiei dogmatice în țara noastră și lăsând să se întrevadă, în final, posibilitatea sincroniei dintre cercetarea teologică românească, grecească și cea rusească.

Ultima recenzie din acest fascicol, semnată de Mihai Grigoriu, la cartea Pr. Petre Vintilescu, *Preotul în fața chemării sale de păstor al sufletelor* (Basilica, 2020), așază cititorul înaintea unei sinteze a lucrării preotului în parohie, deopotrivă administrative, culturale, liturgice și duhovnicești. Punând accent pe caracterul veșnic al sufletului omului, preotul va rândui întreaga lucrare sfințitoare a Bisericii spre mântuirea omului, având el însuși nevoie, pe toată durata acestei chemări, de harul lucrător și sfințitor al lui Dumnezeu.

Plecând de la această ultimă abordare teologică, invităm cititorii acestui fascicol de *Studii Teologice*, laici și clerici, deopotrivă, să susțină, să dezvolte și să promoveze misiunea filantropică a Bisericii, în mod deosebit în acest an al mântuirii noastre, 2020, ca an dedicat de Patriarhia Română „pastorației părinților și copiilor” și „An comemorativ al filantropilor ortodocși români”. Ascultarea în smerenie, dragostea unuia față de celălalt, credința în Dumnezeu și rugăciunea cu evlavie să ne fie nouă tuturor călăuze duhovnicești spre viața veșnică!

REDAȚIA

S STUDII

Prof. Dr. Savu TOTU

Facultatea de Filosofie a Universității din București

DESPRE CREDINȚĂ ȘI CUNOAȘTERE LA SF. GRIGORIE PALAMA. EXERCITII DE „FILOSOFIE CREȘTINĂ”

Keywords: *Palamas, faith, knowledge, logic, Christian philosophy.*

Abstract

Whence man's desire to know? Recognized to be in the nature of man by Plato and Aristotle, the "fathers" of Greek philosophy, this desire to know has been understood in different ways in the logical exercise of thought or, rather, once knowledge was founded on the logical laws of human thought. In Greek philosophy, logic was considered more an indispensable tool of thought, yet its engagement in various methods of reconstructing/understanding the world resulted in a strange situation: philosophers contradicting each other. Therefore, they appear as fools, states Socrates - the one who "knows that he knows nothing" and who made "self-knowledge" one of the aims of philosophy. Faith is the spiritual gift which enables self-knowledge to have a "right beginning" through the knowledge of God. The more rightly we believe in God, the better we know ourselves in order to "give an answer to every man that asketh a reason of the hope that is in us" (*I Peter 3:15*), as St. Gregory Palamas points out. Investigating the relationship between the folly of human wisdom and the right observance of the Word of God is, therefore, an exercise in "Christian philosophy": a necessary exercise of our mind as in the Christian understanding of the relationship between faith and knowledge.

Ce este „filosofia creștină”?

Pornind de la chestionarea relației dintre credință și rațiune, precum și a implicațiilor rezultate din tematizarea acesteia prin folosirea principiilor logice, în logica naturală, de către filosofii „din afară” și, deopotrivă, prin folosirea după *Logos*-ul dumnezeiesc a „principiilor teologice”, în „logica” credinței, la care face apel Sf. Grigorie Palama, voi reliefa semnificațiile

termenilor „credință” și „cunoaștere” în creștinism, spre a dezvălui, pe cât posibil, ceva din conținutul lor, în siajul câtorva reconstrucții (teo)logico-lingvistice palamite ale relației respective¹.

Voi trimite la unele afirmații ale Sf. Grigorie Palama, punându-le sub semnul „filosofiei creștine”, înțelese ca o formă de luminare a exercitării gândirii omenești în ceea ce numim „împreună-lucrarea” omului cu Dumnezeu. Voi avea în vedere, așadar, problema dreptei raportări la modul folosirii raționamentelor în filosofie și în teologia creștină, fără a face o analiză, ci doar o identificare a problemelor cercetate de o „filosofie creștină”.

Semnificația sintagmelor „filosofie creștină” și „teologie creștină” ține de o dreaptă numire a lucrurilor/realităților cercetate. Dacă, în acest context, i-am spune *teologiei*, pur și simplu, *filosofie*, cu semnificația paulină a *trăirii înțelepte* „în Hristos”, nu am greși! Când însă filosofia „din afară” este raportată în *perspectiva* creștină la teologia creștină, sintagma „filosofie creștină” devine un *nume* necesar pentru întemeierea dialogului unui creștin cu filosoful „din afară” (dar interior „omului căzut”), un dialog al „omului duhovnicesc”/„lăuntric” cu „omul sufletesc”/„din afară”/lumesc², un dialog la fel ca cel inițiat de Sfântul Pavel în Areopag cu stoicii și epicureii. „Filosofia creștină” nu este, așadar, și nu poate fi, o altă învățătură omenească³, una la intersecția dintre filosofie, ca activitate omenească, și teologia creștină, ca învățătură revelată, ci prin această numire este indicat modul de viață creștin, într-o perspectivă anume.

Sf. Grigorie Palama, în *Epistola I-a către Varlaam*, atrage atenția (și) asupra problemei semnificației termenilor folosiți în discursurile filosofice și teologice. Fără a intra în detaliile de natură dogmatică ale controversei isihaste, mă voi referi doar la precizările făcute pentru a identifica cauza derapajelor gândirii logice pe drumul cunoașterii lui Dumnezeu. Cunoașterea este cu referire totdeauna la lucruri/realități. Diferitele *nume* pe care le dăm naturii și procesului cunoașterii nu trebuie să ne împiedice să facem diferența între diferite *tipuri* de cunoaștere. De pildă, atunci când afirmăm într-un anume context că „credința se deosebește de știință, după cum și cunoașterea de credință, într-alt chip”⁴, trebuie să avem în vedere „lucrul” la care se

¹ Având în vedere scopul articolului, precizat prin subtitlu, voi avea în vedere numai câteva dintre scrierile polemice din opera Sf. Grigorie Palama.

² Aici, „interior”/„lăuntric” și „exterior”/„din afară” au sensuri metaforice. Avem în vedere, așadar, posibilitatea trecerii „exteriorului” în „interior”, prin transfigurarea „trupescului” în „duhovnicesc” în taina îndumnezeirii omului.

³ „Ei nu sunt din lume, precum nici Eu nu sunt din lume” (*In* 17, 16). Este vorba de opoziția de natură/ontologică dintre „omul duhovnicesc” și „omul sufletesc”.

⁴ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola I-a către Varlaam”, în: *Opere complete*, vol. II: *Antiepiigrafii. Epistolelele către Achindin și Varlaam*, introd., trad., note de Cristian Chivu, Cornel Coman,

referă fiecare. Astfel, vom ști că în spusa paulină „«cunoscutul lui Dumnezeu» nu e luat nicidecum drept credință; ceea ce și Pavel zice cum că și celor din afara credinței s-a arătat «cunoscutul lui Dumnezeu»; ceea ce și noi zicând, tu ai socotit că a crede este totuna cu a ști”⁵. Mereu „într-alt chip”, trebuie deci să ne raportăm la cuvintele care semnifică ceva într-un anumit context și într-o anume perspectivă. De asemenea, îi spune lui Varlaam că a preferat să dea „[...] întâietate celor ce s-au părut Părinților, nu flecărelii acelora, și știind că la aceia cunoștința despre cele dumnezeiești nu este fără de greș, deși tu – în chip rău, să știi bine – nu conglăsuiești cu aceasta, măcar că ești în ceata noastră și ții de aceeași credință”⁶. Una este deosebirea credinței de știință, în context filosofic, alta este deosebirea cunoașterii de credință, în context teologic. Sf. Grigorie Palama știa bine ce spun filosofii, folosindu-se de logica naturală pentru a le înțelege învățăturile, dar el dădea crezare doar Părinților în privința exprimării în cuvinte, pe cât posibil omului, a tainei credinței și cunoașterii lui Dumnezeu.

Exercițiile de „filosofie creștină” sunt acele angajări ale minții în chesționarea *trecerii* gândirii omenești din modul de funcționare în regim „pur-omenesc-logic” în cel de funcționare în regim „divino-uman-tainic”, pentru a arăta unde și de ce se produc „erorile de credință”. Consider că „filosofia creștină” este, urmându-l pe Sf. Grigorie Palama, o *lucrare de îndreptare* a cugetării omenești spre scopul ei firesc prin harul Duhului Sfânt. De aceea, „(...) dacă cineva va spune că întrucât filosofia este firească, [ea] de la Dumnezeu a fost dată, adevărat zice, și nu ne contrazice pe noi, și nu-i scutește de vină pe cei ce în chip rău s-au folosit de aceasta și au târât-o spre un scop împotriva firii, și să știe că și mai mare le va fi osânda, pentru că nu în chip iubitor s-au folosit de cele de la Dumnezeu. De altfel și mintea drăcească are din fire [insușirea de] de a cugeta, dar nu vom spune că lucrarea ei este din Dumnezeu, deși puțința de a lucra este de la Dumnezeu, drept care aceasta, după dreptate, s-ar numi mai degrabă aiurare, decât cugetare. Tot așa și mintea filosofilor din afară este dar dumnezeiesc, dar rătăcindu-se prin uneltirile celui viclean a prefăcut-o în înțelepciune nebună, și vicleană, și fără minte, întrucât a pus-o în fruntea unor asemenea învățături”⁷.

Adrian Tănăsescu, Caliope Papacioc, Cristina Costena Rogobete, Ed. Gândul Aprins, București, 2013, p. 163.

⁵ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola I-a către Varlaam”, în: *Opere complete*, vol. II, p. 163.

⁶ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola I-a către Varlaam”, în: *Opere complete*, vol. II, p. 165.

⁷ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt”, 1, 1, 19, în: *Opere complete*, vol. III, introd., trad., note de Cornel Coman, Adrian Tănăsescu, Cristian Chivu, Cristina Costena Rogobete, Caliope Papacioc, Ed. Gândul Aprins, București, 2015, p. 86.

În mod clar, filosofia este o lucrare a minții omenești, una firească, dată de Dumnezeu, dar la fel de clar este și faptul că firea noastră este afectată de felul în care, în mod liber, o exercităm. Distingând deci între *puterea* minții de-a lucra, de la Dumnezeu, și *lucrarea* ei după bunul-plac al omului, Sfântul Grigorie subliniază faptul că înțelepciunea „din afară” a fost viclenită. Sub acest aspect este discutată relația dintre credință și cunoaștere, mai ales în legătură cu semnificația dată aici sintagmei „filosofie creștină”, pe care o înțeleg, repet, drept o luminare a acelor aspecte ale exercitării gândirii omenești în ceea ce numim „împreună-lucrare” a omului cu Dumnezeu, subliniind astfel și diferența dintre abordarea apuseană și cea răsăriteană a raportului dintre filosofia greacă și *adevărată filosofie*, sau creștinism, în disputa Sf. Grigorie Palama cu modul de gândire apusean promovat de Varlaam, Achindin și Gregoras. În acest context, consider că diferența de natură a celor două „viziuni”, răsăriteană și apuseană, la care ne raportăm, poate fi înțeleasă mai bine având în vedere *specificul* lucrării divino-umane în *cunoașterea prin credință*, spre deosebire de cunoașterea prin rațiune.

Filosofii greci, de la presocratici la neoplatonici, au avut abordări diferite cu privire la deosebita complexitate a raportului dintre trup și suflet. De asemenea, printre raportările la natura și structura sufletului, concepția metafizică platonice (dezvoltată în perspectivă religioasă mai ales în neoplatonism) a fost mereu în atenția primilor creștini, istoria creștinismului înregistrând deja la jumătatea sec. al II-lea după Nașterea lui Hristos un nume sonor, cel al Sf. Iustin Martirul și Filosoful, care ne vorbește aplicat despre importanța problemei relației dintre rațiunea filosofică greacă și „logica” credinței creștine⁸.

Închiderea școlilor neoplatonice de către împăratul Iustinian, în anul 529, nu a fost doar o simplă reacție la aspectul concurențial vizibil, în acel nou context, dintre „vechile învățături”, filosofiele grecești, și învățătura cea „nouă”, creștinismul, ci și o recunoaștere a caracterului periculos al amestecului filosofului „din afară” în cele duhovnicești, „amestec” justificat nu pe libertatea dată de Cuvântul/*Logosul* dumnezeiesc, ci pe autoritatea *logosului* filosofic grecesc, dar nu fundamentat pe *taina* credinței creștine, ci pe *logica* filosofului „din afară”.

Influența filosofiei grecești asupra creștinilor primelor veacuri este binecunoscută, mai ales cea asupra creștinilor educați. Nu trebuie să ne grăbim să condamnăm filosofia greacă, ca atare, așa cum reiese și din citatul de mai sus. Nu condamnarea filosofiei, ca mod de cunoaștere omenesc, este avută în

⁸ Firește, în ordine istorică, primul este Sfântul Pavel, urmat de apologeti, dar în angajarea dialogului rațiunii cu credința, *dinspre* filosofia greacă, consider că primul este Sf. Iustin Martirul și Filosoful.

vedere de Sfinții Părinți, ci, mai degrabă în contextul derapajelor unor creștini de la dreapta credință, se voia reliefată „împreună-lucrarea” omului cu Dumnezeu. Așadar, acesta este scopul cercetării de față, când vorbim despre „filosofie creștină”⁹.

„Că dacă științe simțite [αἰσθητοὶ λόγοι] [ne] aduc de față lucrurile din veacul cel ce va să fie, înțelepții veacului acestuia s-ar face moștenitori ai împărăției cerurilor; iar dacă [nu alta decât] curăția sufletului vede [acele lucruri]”, departe vor fi aceștia de cunoașterea lui Dumnezeu, după cum adevărat filosoful Maxim (...)”¹⁰. Privitor la „desființata înțelepciune”¹¹, oare nu știm deja

„că pe cei ce – de la Dumnezeu și de tainica Lui arătare și lucrare – au fost învățați cele negrăite, nerușinându-se nici de marele Pavel, care zice că «cel duhovnicesc toate le judecă, pe când el de nimeni nu este judecat»; că are mintea/cugetul [νοῦν] lui Hristos; «și cine a cunoscut mintea/cugetul Domnului, să îl învețe pe El» adică să facă credincioase – judecând gândurile – cele ale Duhului?; că nicidecum nu le poate cunoaște sau crede pe cele ale omului duhovnicesc acela care, crezând propriilor gânduri și cercetărilor din unghiul acestora, își închipuie că tot adevărul se află prin diereze și silogisme și analize; că sufletesc este unul ca acesta; «iar cel sufletesc», zice, «nu primește cele ale Duhului», nici nu [le] poate primi; așadar, cel ce nu [le] cunoaște – și nici nu [le] crede – cum, învățându-i pe ceilalți, le va face cunoscute și credincioase?”¹².

Nu „prin cugetarea firească și trupeasca filosofie”¹³ avem cunoașterea celor mai presus de fire și adâncurile lui Dumnezeu, ci numai prin mintea lui Hristos, prin isihia și trezvia minții. Acest lucru trebuie înțeles prin prisma considerării firii omenești a lui Hristos ca fiind enipostatică, cu existența în ipostasul *Logos*-ului. Cred, de asemenea, că un alt citat din lucrarea palamită este lămuritor în această privință:

⁹ Semnificația termenului „filosofie” este construită aici mereu contextual, în funcție de referința lui. Una este „filosofia” ca încercare pur omenească de a înțelege *ce este*-le sau ființa, alta este „filosofia creștină”, adică explicarea modului „împreună-lucrării”, transpus de Sfinții Părinți în cuvintele divino-umane ale Cuvântului.

¹⁰ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt” 1, 3, 14, în: *Opere complete*, vol. III, p. 179.

¹¹ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt” 1, 1, 13, în: *Opere complete*, vol. III, p. 175.

¹² SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt” 1, 3, 12, în: *Opere complete*, vol. III, p. 173.

¹³ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt” 1,3, 12, în: *Opere complete*, vol. III, p. 175.

„Mintea noastră, aşadar, iese *afară din sine* – şi aşa se uneşte [ea] cu Dumnezeu – dar ajungând *mai presus de sine*; pe când Dumnezeu, şi El iese *afară din Sine* – şi aşa Se uneşte [El] cu mintea noastră – dar *prin pogorâre*; căci, cuprins de dor şi dragoste şi, pentru covârşirea bunătăţii, de la a fi mai presus de toate şi dincolo de toate *afară din Sine* ieşind [în chip] neieşit, şi cu noi Se uneşte, după această unire mai presus de minte”¹⁴.

Este foarte clar care este *specificul* împreună-lucrării omului cu Dumnezeu în *taina lucrării comune celor două firi* (necreată şi creată), realizată în „unirea mai presus de minte”. Acesta este deci modul în care este posibilă „vederea” prin *Logos*: „Cel ce M-a văzut pe mine, a văzut pe Tatăl” (*In* 14, 9). Prin *henosis* înţelegem această împreună-lucrare posibilă numai prin *ieşirea din sine* a minţii omului, dar *numai* întrucât Dumnezeu, „ieşind [în chip] neieşit” *afară din Sine*, va face efectivă unirea cu El. Prin urmare, este foarte clar că atât în cazul „ieşirii din sine” a lui Dumnezeu, cât şi în cazul „ieşirii din sine” a minţii omului este vorba de o taină. *Pogorârea* lui Dumnezeu, a *Logos*-ului, *de la Tatăl în Duhul Sfânt*, implică urcuşul *mai presus de sine* al minţii omului *la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt*. Între „de la” şi „la” stă întreaga „filosofie creştină”, practicarea ei fiind dependentă de un limbaj ancorat doar în *ascultarea* Cuvântului. Acest limbaj nu este diferit de cel în care Hristos le vorbeşte oamenilor *în pilde*, pentru a-i apropia de Dumnezeu, dar cuvintele omeneşti rostite de Cuvântul nu pot fi „auzite”/ înţelese, însă, decât prin harul Duhului Sfânt şi, aşadar, doar de cei care „au urechi de auzit”.

„Împreună-lucrarea” semnifică trecerea de la „hrănirea cu lapte”/„cugetarea trupească” la cea cu „bucate”/„cugetarea duhovnicească” (*I Co* 3, 1), aşa cum spune Sf. Apostol Pavel corintenilor. Vorbindu-le despre *începutul* lucrării lui duhovniceşti – „eu am sădit, Apollo a udat, dar Dumnezeu a făcut să crească” (*I Co* 3, 6) – îi atenţionează cu privire la faptul că, punând temelie pe care alţii vor zidi, trebuie să se ştie că „nimeni nu poate pune altă temelie, decât cea pusă, care este Iisus Hristos” (*I Co* 3, 11). Sf. Grigorie Teologul ne spune şi cum se ajunge la *desăvârşirea* „împreună-lucrării”:

„Deschide-voi gura mea şi se va umple de Duhul, iar toate ale mele şi pe mine mă dau Duhului, fapta şi cuvântul, nefăptuirea şi tăcerea, numai fie ca El să mă sprijine, să mă călăuzească şi să mişte mâna, mintea şi limba, după cum e de trebuinţă şi după cum voieşte, şi să le oprească atunci când trebuie şi e mai bine. Organ al lui Dumnezeu

¹⁴ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniştesc în chip sfânt” 1,3, 47, în: *Opere complete*, vol. III, p. 257.

sunt eu, un organ cuvântător, bine acordat și atins de acel măiastru artist, Duhul. Ieri lucrarea Lui în mine a fost tăcerea și am filosofat prin tăcere. Îmi atinge El mintea astăzi? Cuvântul meu va fi auzit și voi filosofa prin vorbire. Nu sunt nici atât de vorbăreț, încât să îmi doresc să vorbesc când El lucrează tăcerea; nici atât de tăcut și neînvățat, ca să pun strajă buzelor mele în vremea cuvântului, ci eu deschid și închid ușa mea la Voia Minții și Cuvântului și Duhului, Dumnezeuirea cea una și de o fire”¹⁵.

Înțelegerea momentului optim al *filosofării* „prin tăcere” și al *filosofării* prin „prin vorbire”¹⁶, apoi punerea în identitate, *după har*, a „ușii mele”, cum numește Sf. Grigorie mintea omului, cu mintea lui Hristos, care este „ușa” mântuirii omului, în condițiile *ascultării* desăvârșite a Cuvântului, semnifică „cheia” înțelegerii rolului „filosofiei creștine” pentru înțelegerea afirmației pauline: „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine” (*Ga 2, 20*). În afara *răstignirii împreună cu Hristos* nu există, așadar, *cunoaștere* deplină a lui Dumnezeu. Sf. Grigorie Palama reafirmă spusele Sf. Grigorie Teologul:

„cei ce se reazimă pe demonstrațiile logice negreșit vor fi răsturnați [...], căci «cu cuvânt se luptă orice cuvânt» [...], și este cu neputință să găsești un cuvânt care să biruiască deplin [...]. Și pe acest lucru l-au arătat elinii și ai lor înțelepți, răsturnându-se mereu unul pe altul și răsturnați fiind unii de alții, chipurile printr-o argumentație mai bună”¹⁷.

Harul Duhului Sfânt și „inima” omului

Credința și cunoașterea sunt strâns legate de crearea omului „după chipul și (spre) asemănarea” cu Dumnezeu, care vor implica *re-crearea* omului prin taina îndumnezeirii *după har* a lui. Crearea omului *de la* Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt va presupune, după căderea lui Adam din Rai, o *re-creare/aducere* a lui *la* Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, în Împărăția Cerurilor. Cunoașterea lui Dumnezeu presupune deci, mai întâi, *re-cunoașterea*

¹⁵ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, „Cuvântarea a XII-a”, în: *Cuvântări*, trad. de Călin Popescu, Editura de Suflet, București, 2013, p. 72.

¹⁶ „Împreună-lucrarea” încetează în momentul vederii „față către față”, atunci când doar Dumnezeu lucrează, când omul este îndumnezit. Sfântul Pavel spunea că, în „răpire”, doar „Dumnezeu știe” dacă era sau nu în trup (*2 Co 12, 2*), iar Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă clar că prin îndumnezeire încetează toate lucrările firești (după trup și minte) ale omului (*cf. Capete teologice*, 88, PG 90, 1168A, *apud* SF. GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III).

¹⁷ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt” 1, 1, 2, în: *Opere complete*, vol. III, p. 43.

lucrării Lui creatoare în cele create și susținute permanent prin *lucrările necreate dumnezeiești*.

Fără tainele Botezului, Mirungerii și Euharistiei, săvârșite în numele Sfintei Treimi, omul este incapabil să se întoarcă la Tatăl. Desăvârșirea darurilor primite prin aceste taine se face cu ajutorul Celuilalt Mângâietor, Duhul Sfânt, pe parcursul întregii vieți a omului, prin restaurarea, „după asemănare”, a „chipului” Lui din noi. „De aceea, vă fac cunoscut că precum nimeni, grăind în Duhul lui Dumnezeu, nu zice: Anatema fie Iisus! – tot așa nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, – decât în Duhul Sfânt” (1 Co 12, 3).

În disputa dintre Sf. Grigorie Palama și adepții aceluia mod de gândire „împotriva firii”, unul rătăcit de tradiția creștină prin filosofia „din afară”, există câteva abordări ale raportului dintre „cunoașterea din afară”, sau filosofie, și cunoașterea adevărată, cea primită doar prin *harul* Duhului Sfânt. În lucrarea *Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt* avem de-a face și cu unele abordări directe ale modului în care metodele logicii clasice sunt folosite greșit în chiar funcționarea lor legitimă, atât în domeniul gândirii logice naturale, cât și în cazul *credinței* în Dumnezeu.

Făcând o separare netă între *conceptul* (ἐννοια) de Dumnezeu, la care au ajuns filosofii, și Dumnezeu Cel viu, Sf. Grigorie Palama îl constrânge pe Varlaam să accepte că prin practicarea *credinței*, a trăirii „în Hristos”, mintea noastră intră într-o altă „logică”, cea a *Logos*-ului, dar fără anularea celei omenești, care va fi transfigurată laolaltă cu trupul în procesul cunoașterii *prin credință*. Așadar, numai prin „ochii credinței” mintea omului Îl poate „vedea nevăzând” pe Dumnezeu! Altfel, dacă minunea de pe Tabor nu ar fi fost posibilă, adică minunea vederii luminii necreate „în trup”, dar nu trupește, atunci credința în Învierea Domnului nu ar mai fi posibilă, pentru că nici pregătirea ucenicilor pentru înțelegerea Adevărului, în Duhul Sfânt, la Cincizecime, nu ar fi fost posibilă. Ca atare, evenimentul respectiv nu ar fi fost posibil! Între credința *ca acceptare* omenească a vederii slavei lui Dumnezeu și credința *ca trăire* „în Duh și Adevăr” vor trece *cincizeci de zile*, în care *toți* Apostolii sunt *încredințați* de Adevăr. Credința este acceptare a existenței lui Dumnezeu, dar presupune și ca mintea și inima omului să se încredințeze de *Învierea* lui Hristos văzând și pipăind Adevărul. Credința este o (în)*viere* „în Hristos”!

Omul este *întreg* trup și suflet, nu *un* trup și *un* suflet împreunate. A da logicii omenești puterea de-a *demonstra* „necunoașterea” Lui, așa cum făcea Varlaam, înseamnă a separa nu doar sufletul de trup, ci și omul de Dumnezeu; înseamnă a face ca taina înomenirii *Logos*-ului să fie o contradicție logică, una care trebuie acceptată *orbește* printr-o așa-zisă „credință”.

„Frate, «bine e să adeverești prin har inima ta», ca să spunem apostolește, căci prin cuvânt cum ar putea cineva arăta binele cel mai presus de

cuvânt?”¹⁸. Această primă afirmație a Sf. Grigorie, care naște primul răspuns la prima întrebare privind necesitatea „învățături din afară” în viața monahilor, în concepția lui Varlaam, este în legătură directă cu „tăcerea” sfântului raportată la contrazicerea acelei învățături, care trebuie pusă în legătură cu rugămintea către Părintele ceresc, pentru a fi învățat direct de El „cuvintele spre apărarea adevărului”¹⁹. Pentru a înțelege mai bine desfășurarea argumentației palamite, trimiterea la cuvântul apostolesc al Sfântului Petru trebuie pusă în legătură cu cea a Sf. Apostol Pavel. Știm, de asemenea, că prin încredințarea omului în puterea *harului* Duhului Sfânt, semnificația termenului „cunoaștere” este consfințită de spusele Mântuitorului, prin răspunsul la întrebarea pe care o pune Sfinților Apostoli: „Dar voi cine ziceți că sunt? Răspunzând, Simon Petru a zis: Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, Celui viu. Iar Iisus, răspunzând, i-a zis: Fericit ești Simone, Fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit ție acestea, ci Tatăl Meu, Cel din ceruri” (*Mt* 16, 16-17). Iar Sf. Apostol Pavel spunea corintenilor:

„Și eu, fraților, când am venit la voi și v-am vestit taina lui Dumnezeu, n-am venit ca iscusit cuvântător sau ca înțelept. Căci am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit, Și eu întru slăbiciune și cu frică și cutremur mare am fost la voi. Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii. Pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu. Și înțelepciunea o propovăduim la cei desăvârșiți, dar nu înțelepciunea acestui veac, nici a stăpânilor acestui veac, care sunt pieritori, Ci propovăduim înțelepciunea de taină, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastră, pe care nici unul dintre stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o, căci, dacă ar fi cunoscut-o, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei, ci precum este scris: «Cele ce ochiul n-a văzut și urechea omului n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El». Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu. Căci cine dintre oameni știe ale omului, decât duhul omului, care este în el? Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu. Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu; pe care le și grăim, dar nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate

¹⁸ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt, 1, 1, 1, în: *Opere complete*, vol. III, p. 41.

¹⁹ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt, 1, 1, 1, în: *Opere complete*, vol. III, p. 41.

de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești, oamenilor duhovnicești. Omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și nu poate să le înțeleagă, fiindcă ele se judecă duhovnicește. Dar omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni; căci «Cine a cunoscut gândul Domnului, ca să-L învețe pe El?». Noi însă avem gândul lui Hristos” (1 Co 2, 1-16).

În primul rând, am dorit să redau integral capitolul al doilea al *Epistolei Întâi către Corinteni* pentru înțelegerea a ceea ce ar putea constitui tipul de „probleme”²⁰ ale „filosofiei creștine”. Pe fondul separării celor două feluri de înțelepciune, „din afară” și duhovnicească, putem spune că avem de-a face atât cu un diagnostic dat minții bolnave a „omului sufletec”, cât și cu un tratament.

În al doilea rând, am putea spune că aici avem și un fel de „ghid” al cunoașterii lui Dumnezeu. Dacă am face o paralelă cu ceea ce se întâmplă în cazul apariției „erorilor logice” prin încălcarea unor reguli formale ale gândirii, am avea răspunsurile la toate întrebările referitoare la posibilitatea „erorilor de credință”. O punere în discuție a rolului logicii noastre naturale în actul credinței este o „problemă” doar în disputa cu filosofii „din afară”. Dacă în cazul erorilor logice știm ce se întâmplă, mai mult sau mai puțin, în cazul „erorilor de credință” este imposibil să ne dăm seama, logic, *atât timp cât facem voia noastră și nu voia Tatălui*. La fel cum principiile logice clarifică gândirea omenească, *ascultarea* de Tatăl a Fiului Omului, facerea doar a *voii* Tatălui de către Hristos, Dumnezeu-Omul, este de tot lămuritoare pentru omul duhovnicesc. *Logos*-ul ne este „taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastră” (1 Co 2, 7). Cugetarea lucrurilor duhovnicești este posibilă, așadar, numai prin Duhul Sfânt. De aceea, „(...) nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, decât în Duhul Sfânt” (1 Co 12, 3), dacă nu are mintea lui Hristos.

În cazul „erorilor de credință” avem de-a face, așadar, cu o amestecare a legilor logice ale gândirii noastre omenești cu cele ale Duhului, „legi” pe care mintea omenească nu le poate înțelege „logic”, deoarece ființa gândirii însăși este *depășită* de taina unirii ei cu mintea lui Hristos, în actul credinței. De aceea, doar „în Duhul”, având „gândul lui Hristos”, poate cineva să grăiască în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești, adică celor care au *inima curată*. Atunci când credinciosul îl propovăduiește pe Dumnezeu doar „cu buzele”, formal/fariseic/

²⁰ Firește, nu se poate vorbi de o clasificare a tipurilor de „probleme filosofice creștine”, așa cum este cazul aporeticii filosofice grecești, ca în dialogul platonician *Parmenide*, cartea a treia a *Metafizicii* aristoteliciene sau *Despre Principii*, cartea lui Damascius, ci de un tip de „probleme” care decurg din încălcarea „principiilor teologice”, despre care vorbește Sf. Grigorie Palama.

logic, nu poate fi vorba de adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu. „Căci din inimă ies: gânduri rele, ucideri, adultere, desfrânări, furtișaguri, mărturii mincinoase, hule” (Mt 15, 19), și de aceea, fără curățirea „inimii”, adică a firii omului căzut, nu poate fi vorba de cunoaștere prin credință.

Credință și cunoaștere

Trebuie precizat că Sf. Grigorie Palama, precum orice alt Sfânt Părinte al Bisericii (mai ales dintre cei care au avut și o educație profană), nu se împotrivesc filosofiei, în general, ci folosirii acesteia cu un rost pe care nu-l are: cunoașterea/vederea lui Dumnezeu Cel Viu. Mai mult, pentru a deosebi între teologie ca *vorbitură despre* Dumnezeu și teologia ca *vorbitură cu* Dumnezeu, Sfântul Grigorie o numește pe cea din urmă *theoptia*, adică *vederea lui Dumnezeu*. Doar cine L-a văzut pe Dumnezeu poate vorbi/teologhisă despre întâlnirea cu El. Doar cine a avut *experiența* întâlnirii cu El poate afirma, așadar, ceva privitor la cunoașterea Lui. De aceea, mai ales, trebuie avută în vedere distincția clară între înțelepciunea adevărată și înțelepciunea „nebunită” de Însuși Dumnezeu. „Unde este înțeleptul? Unde este cărturarul? Unde este cercetătorul acestui veac? Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia?” (I Co 1, 20). „Căci înțelepciunea lumii acesteia este nebunie înaintea lui Dumnezeu, pentru că scris este: El prinde pe cei înțelepți în viclenia lor” (I Co 3, 19). Între nebunie și viclenie este o legătură strânsă. Minte viclenită reflectă starea ontologică a omului căzut, care poate fi remediată doar prin Taina Botezului, cum spuneam.

Așadar, *adeverirea prin har a inimii*, despre care ne vorbește Sf. Grigorie Palama, nu este altceva decât „răspunsul” descoperit omului de Însuși Dumnezeu-Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt; este o re-creare a „inimii”, adică o restaurare a firii omului căzut. Cu alte cuvinte, *cunoașterea prin har a Adevărului*, care este Hristos, este chiar „răspunsul” lui Petru, ca „piatra” pe care Hristos va întemeia Biserica; este *credința* în Adevăr, este o *cunoaștere prin credință*. Mai mult, dacă „nu trup și sânge” i-au descoperit Adevărul lui Petru, înseamnă că nu în puterea omului stă cunoașterea lui Hristos ca Dumnezeu și Om. De aceea, Sf. Grigorie Palama socotea deci că nu era în stare să contrazică acele învățături rătăcite ale lui Varlaam, „tăcând atunci”, ... dar care *cerea apoi* de la Dumnezeu *să fie învățat* „cuvintele cele spre apărarea adevărului (...), după cuvântul apostolesc, «a da răspuns despre nădejdea din noi»”²¹.

Există o „logică” a credinței, dar nu una care stă în cuvinte omenești, ci *con-stă* în „cuvintele apostolești” descoperite prin har de Însuși Dumnezeu

²¹ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt”, 1, 1, 1, în: *Opere complete*, vol. III, p. 41.

Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, în împreună-lucrarea omului cu Dumnezeu; ea este coloana vertebrală a creației restaurate, este *con-știința*, „știința-împreună-cu-Dumnezeu”, sădită în firea omului. Nu prin metoda diviziunii, prin raționamentele silogistice sau analitice, spune Sf. Grigorie Palama, ne putem mântui, ci prin „minteia lui Hristos”. Creștinul nu trebuie să uite niciodată că firea omenească a lui Hristos este *enipostaziată!*

Din disputa Sf. Grigorie Palama cu Varlaam și Achindin putem înțelege în ce constă diferența dintre logica filosofului „din afară” și logica „văzătorului” de Dumnezeu. Ne vom referi aici la epistolele către Achindin și Varlaam²², unde avem un răspuns al Sfântului privitor la o lucrare a lui Varlaam, *Împotriva latinilor*, și unde aflăm cum este posibil ca adevărul mărturisit de Sfinții Părinți în *cuvinte* să fie răstălmăcit prin deformarea lui, transformând mintea omenească într-un „pat al lui Procust”, făcând, așadar, din cuvintele purtătoare de adevăr un „pat de cuvinte”, în care „odihnește” mintea viclenită.

Învinuindu-i pe latini că fac două obârșii ale dumnezeirii Duhului Sfânt, Varlaam consideră obârșiile a fi „una *sub* cealaltă sau *din* cealaltă” (s.n.)²³, dând un sens greșit formulei „obârșie din obârșie” folosită de Sf. Grigorie Teologul. La spusele lui Varlaam, „cum că nu este greșit a spune că și Fiul este obârșie a Sfântului Duh dacă Îl socotim și pe El ca fiind din obârșie, deși este obârșie”²⁴, reacționând, Sf. Grigorie Palama spune: „Bine, dar nici în cazul obârșiei ziditoare – din unghiul căreia și Fiul este limpede numit *obârșie* de către Sfânta Scriptură – nu este ortodox a zice ca sunt două obârșii”²⁵. Așadar, „*unul* este Dumnezeuul nostru și *una* obârșia căreia ne închinăm”²⁶.

Pe scurt, Sf. Grigorie Palama arată în această scrisoare către Achindin că nu numai niciunul dintre Părinți nu ar fi spus că ar fi mai multe obârșii, ci că doar una, pentru că cele trei ipostasuri sunt „deoființă”, dar și demonstrează că Varlaam nu înțelege „logica” credinței, pentru că latinii,

„atunci când nu din cele mărturisite de noi [iși] fac silogisme, nici nu folosesc ca principii vorbele și înțelesurile cele de-Dumnezeu-predanșite, prea puțin sau deloc e nevoie să ne apărăm [în cuvânt] în fața lor, ca a unor răuvoitori și ca a unora ce discută din dorință de ceartă, nu de adevăr, pentru că, bineînțeles, asemenea raționamente nu ne privesc pe noi. Că dacă artistul sau geometrul, în măsura în care este astfel fiecare dintre ei, nu este nicidecum nevoit să dialogheze cu cel nepricteput în geometrie sau ale artei, adică cu cel care nu s-a atins

²² SF. GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. II, Editura Gândul Aprins, 2013.

²³ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola I-a către Achindin”, 2, în: *Opere complete*, vol. II, p. 59.

²⁴ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola I-a către Achindin”, 2, în: *Opere complete*, vol. II, p. 59.

²⁵ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola I-a către Achindin”, 2, în: *Opere complete*, vol. II, p. 59.

²⁶ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola I-a către Achindin”, 4, în: *Opere complete*, vol. II, p. 63.

de principiile geometriei sau ale artei, chiar de aceștia din urmă ar întreba despre principiile înseși, matematicienii aceia nici nu ar trebui să răspundă, cu atât mai mult nu suntem noi nevoiți să răspundem, nici să dialogăm cu cel ce face silogisme despre însușirile lui Dumnezeu, fără a porni de la principiile teologice [των θεολογιῶν ἀρχῶν] [...]”²⁷.

Aceste „principii *teo-logice*” sunt cele ale unei *cunoașteri prin credință*, cunoaștere obținută printr-o *depășire* a firii minții, prin ἔνωσις.

„Așadar, nu doar *negare* [ἀφαίρεσις] și *apofază* [ἀπόφασις] este vederea [ἡ θεωρία] lui Dumnezeu, ci *unire* [ἔνωσις] și *îndumnezeire* [ἐκθέοσις] făcută – tainic și negrăit – prin harul lui Dumnezeu, după înlăturarea tuturor celor ce – de jos – împănesc mintea, mai bine zis: după odihnirea [τῆς ἀποπαύσεως], – care este și superioară – negării; pentru că negarea [nu] este [altceva decât] o icoană a acelei odihniri; astfel că faptul de a-L despărți [sau distinge] pe Dumnezeu de toate zidirile este ceva dat oricărui credincios, pe când odihnirea lucrării înțeleghătoare și unirea – următoare ei – cu lumina cea de sus (care [unire] este ca o patimă și ca un sfârșit îndumnezeitor) este doar a celor curățiți – și cu har dăruiti – la inimă”²⁸.

Astfel, avem o „logică” a credinței, ca instrument, prin care pot fi învățate/transmise „cele negrăite” într-un limbaj *teo-logic*. De altfel, știm

„că, pe de o parte, *ce este Dumnezeu*, nimeni vreodată din cei bine cugetători nici a spus, nici a cercetat, nici a înțeles. Dar, pe de altă, [aceea] *că este Dumnezeu* și că Unul este și că nu unitate este și că nu a trecut dincolo de treime, și multe altele dintre cele ce se văd cu mintea împrejurul Lui – acestea se pot cerceta și se pot demonstra [...]; atunci, așadar, din cele ale lui Dumnezeu, unele se cunosc, iar altele se caută; și sunt unele care se și demonstrează, iar altele sunt cu totul de neînțeles și de necercetat: modul Nașterii, al Purcederii, al desăvârșitei și totodată neieșitei desăvârșiri, al nedespărțitei și, totodată, desăvârșitei despărțiri, și celelalte dintre cele pe care – cu știință – le avem prin credință. Că precum, în privința celor ce cad sub simțuri, simțirea nu are nevoie de dovadă logică, tot așa nici credința de demonstrațiile în privința în privința unora ca acestea [tocmai pomenite]”²⁹.

Afirmațiile de mai sus devin și mai clare prin îndemnul Sf. Grigorie Palama privitor la relația dintre *cunoaștere* și *credință*: „Cunoaște, dar, cu

²⁷ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola I-a către Achindin”, 2, în: *Opere complete*, vol. II, pp. 65-66.

²⁸ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt” 1, 3, 17, în: *Opere complete*, vol. III, p. 187.

²⁹ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola I-a către Achindin”, 8, *Opere complete*, vol. II, pp. 77-78.

acrivie despre lucrul acesta și cunoaște fără a te clătina [în credință] [...]”³⁰. „Principiile teologice” sunt cuvintele Scripturii și ale Părinților, așa cum au fost ele *ascultate* prin *Cuvânt*, în Duhul Sfânt, de la Tatăl. Cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă, așadar, numai prin „[...] credința – singura primitoarea a adevărului mai presus de rațiune/cuvânt [...]”³¹.

„Credința” și „cunoașterea” au fost iremediabil puse împotriva una alteia în nerecunoașterea de către Varlaam a capacității omului de-a vedea „în trup”, *dar nu trupește*, dumnezeiasca lumină necreată de pe Tabor de către Petru, Iacov și Ioan. Neacceptarea distincției între ființă și lucrările necreate dumnezeiești conducea la neacceptarea *transfigurării* trupului omenesc, neacceptarea unei „vederi” *fizico-nonfizice prin credință* a slavei lui Dumnezeu; o neacceptare, ca rod al întemeierii „credinței” pe principiile logicii naturale, și nu pe cele *teo-logice* ale *Logosului* înomenit, situație care va duce la grave „erori de credință”, nutrite de erorile logice implicate de o credință goală, fără fapte, așa cum demonstrează Sfântul Grigorie Palama. *Experierea vederii* slavei lui Dumnezeu în rugăciunea isihastă nu poate fi făcută decât de către cei „curați cu inima”, cunoașterea lui Dumnezeu fiind indisolubil legată de *faptele* credinței în El. Câteva spuse ale Sf. Grigorie Palama pot constitui prilej de meditație:

„Nu e neprimejdios [lucru] a vorbi despre Dumnezeu cei ce nu știu a vorbi cu Dumnezeu, și a judeca despre lumina nematerialnică cei ce nu știu pe aceasta [a fi] mai presus de lumina ce cade sub simțuri, care nici nu sunt desăvârșiți – prin lumina înțelegătoare și adevărată – în privința părții înțelegătoare a sufletului, și nu au aflat cu adevărat «viața cea ascunsă, cea întru Hristos», și nu au înviat cu învierea cea dintâi; iar cei ce au avut parte de aceasta au și inima ca o piatră de încercare, curățită și preaincercată a judeca, pe care nu îi poți păcăli aducându-le [drept aur] aramă poleită cu aur, ale căror simțuri deprinse sunt a deosebi binele și răul, și auzul cărora nu-l vei vrăji, nici vei fura, nici îl vei îndupleca, oricât de ispititor – în chip împodobit și convingător – ți-ai urzi și ți-ai potrivi vorbele; că iscușiți sunt a simți numaidecât – sub aceste părelnicii – urâciunea, necuviința și lepădăciunea înșelării celei tănuite, care, în chip nimerit, i-ar și putea asemui cu orbii care se fac că văd; pentru că fără să știe și-au dat pe față propria înșelare”³².

În această polemică a Sf. Grigorie Palama cu filosofii „din afară”, privind opoziția celor două înțelepciuni, cea „trupească” și cea duhovnicească,

³⁰ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola I-a către Achindin”, 2, în: *Opere complete*, vol. II, p. 63.

³¹ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt” 2, 2, 12, în: *Opere complete*, vol. III, p. 395.

³² SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola I-a către Varlaam”, 41, în: *Opere complete*, vol. II, p. 175.

cea „din afară” și cea primită prin harul Duhului Sfânt, trebuie avută în vedere *problema* care apare din cauza *falsei* credințe. Această „problemă” rezultă din neacceptarea, proprie filosofului „din afară”, a unui alt fel de „demonstrație” decât cea „controlată” de principiile/legile logicii naturale. Sf. Grigorie Palama îi spune lui Varlaam:

„dacă singurul fel de a demonstra [ceva] ar fi fost cel catafatic, ai fi fost poate întrucâtva îndreptățit a zice că nu există demonstrație în privința niciunuia din cele dumnezeiești; dar, de vreme ce este cu puțință a demonstra [ceva] și în chip apofatic, ce zici? Oare nu vom [mai] demonstra că a toate Ziditorul nu e nimic din cele zidite? Oare nu vom [mai] demonstra că binele nu e pricina niciunui rău? [...] Căci mai trainică decât demonstrația știm a fi – prin fire – experiența [...]”³³.

Apoi, dacă referitor la cele dumnezeiești s-ar merge pe calea lui Aristotel, în cele spuse de Varlaam despre „mai presus-ul de demonstrație” s-ar ajunge la contrariul celor afirmate de el; apoi, dacă atribuim putere raționalului apodictic/demonstrativ doar în cunoașterea lumii, și celui dialectic în cunoașterea celor dumnezeiești, Sf. Grigorie îi spune, concluziv: „atunci cel dialectic ar fi mai bun decât cel apodictic, ceea ce Aristotel al tău nicicând nu ar încuviința”³⁴ (din moment ce lucrurile dumnezeiești sunt mai bune decât cele lumești). Prin urmare, *problema* este modul în care ne raportăm la *mintea* noastră, a cărei lucrare/ putere de a cunoaște este limitată de firea ei creată, dar prin care, cu harul/lucrarea dumnezeiască necreată a Duhului Sfânt, prin *împreună-lucrare*, „ieșind” din sine, ea „vede” Adevărul. Logica naturală nu este anulată, ci doar *depășită*, devenind astfel posibilă o altfel de demonstrație/dovedire, una pe temeiul credinței, apelându-se la „principiile teologice”. Această „[metodă de] demonstrație mai bună”³⁵, cea „după călăuzirea Părinților”³⁶, va fi fost cea aleasă de Sfântul Grigorie, și aceasta deoarece „dintre cele dumnezeiești unele se cunosc, iar altele se caută; și sunt unele care se și demonstrează, iar altele sunt cu totul de necercetat și de neurmărit, nearătându-se nicio urmă, nicidecum, a celor ce se află în ascunzimea aceea, dincolo de toate. [...] dacă «demonstrație» arată dovedirea desăvârșită și sigură [...], ce altceva mai desăvârșit și mai negreșit decât demonstrațiile Părinților am putea noi avea drept demonstrație propriu-zisă?”³⁷.

Trimițând la spusele Sfântului Dionisie Areopagitul, care „[ne] învață limpede îndoită a fi teologia: pe de o parte, cea tainică, liturgic-inițiativă,

³³ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola II-a către Varlaam”, 14, în: *Opere complete*, vol. II, p. 223.

³⁴ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola II-a către Varlaam”, în: *Opere complete*, vol. II, p. 227.

³⁵ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola II-a către Varlaam”, 15, în: *Opere complete*, vol. II, p. 225.

³⁶ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola II-a către Varlaam”, 15, în: *Opere complete*, vol. II, p. 225.

³⁷ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola II-a către Varlaam”, 19, în: *Opere complete*, vol. II, p. 231.

negrăită, de nespus, care lucrează și întemeiază în Dumnezeu prin neînvățate mistagogii și, pe de altă parte, *cea arătată și filosofică și demonstrativă* (s.n.), care convinge și leagă adevărul celor spuse³⁸, putem spune că Sf. Grigorie Palama dovedește că „erorile de credință” sunt efectele unei folosiri, fără a avea credință adevărată, a logicii naturale în cele dumnezeiești și, mai ales, arată că nu se poate filozofa/teologhisi decât după *vederea* lui Dumnezeu, teologia „cea tainică, liturgic-inițiativă, negrăită, de nespus”. Prin urmare, atunci când avem în vedere lămurirea *problemelor* care apar în relația teologiei cu filosofia „din afară”, sau cu luminarea unor locuri (aparent) obscure din Sfintele Scripturi sau diferite scrieri ale Părinților sau diferite răspunsuri la întrebări puse pentru explicarea lor pe înțelesul tuturor, „filosofia creștină” este chiar teologia „cea arătată și filosofică și demonstrativă”.

Privitor la *credință și cunoaștere*, sub aspectul conținutului duhovnicesc pe care îl poartă, vedem că Sf. Grigorie Palama conglăsuiește astfel împreună cu Sfântul Isaac, „negreșitul tâlcuitor” al Sfintelor Scripturi, care spune că avem

„doi ochi sufletești și nu spre aceeași trebuință e vederea prin fiecare din ei; că printr-un ochi vedem cele ascunse în firii [le lucrurilor], adică puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea Lui și pronia Lui față de noi, înțelege din măreția purtării Lui de grijă celei spre noi; iar prin celălalt ochi vedem [dumnezeiește] slava firii Lui celei sfinte, când va binevoi Dumnezeu a ne aduce pe noi la tainele duhovnicești» [...]; că prin fiecare ochi altă lumină se vede, [lumina] ce nu se vede prin celălalt; iar ce anume este fiecare dintre [luminile] acestea [tocmai aceasta] ne-a tâlcuit nouă dumnezeiescul acesta Isaac, zicând că una este *cunoașterea* – ce ne vine de la zidiri – a celui ce le-a zidit pe ele, iar cealaltă [dumnezeiască] *vederea* – nu a dumnezeieștii firii (n-aibă iară pricină clevetitorii) – ci *a slavei firii Lui*, pe care a dat-o Domnul ucenicilor lui și printr-înșii tuturor celor ce *cred* (s.n.) Lui și își dovedesc credința cu fapta, slavă pe care a și voit ca aceștia să o vadă; că «voiesc», zice către Tatăl, «ca să vadă aceștia slava mea, pe care mi-ai dat-o mie – că M-ai iubit – înainte de întemeierea lumii; și iarăși: slăvește-mă Tu Tată, la Tine Însuți cu slava pe care am avut-o – mai înainte de-a fi lumea – la Tine»; astfel că și firii omenești a dat slava dumnezeirii, pe când firea nu; altceva [este], așadar, firea lui Dumnezeu și altceva slava acesteia, măcar că sunt nedespărțite una de alta³⁹.

³⁸ SF. GRIGORIE PALAMA, „Epistola II-a către Varlaam”, 20, în: *Opere complete*, vol. II, p. 233.

³⁹ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt” 2, 3, 15, în: *Opere complete*, vol. III, p. 477.

Sf. Grigorie Palama distinge nu numai între diferitele semnificații ale cuvântului „cunoaștere”, arătând, dintr-un anume punct de vedere, prin comparație cu „vederea”, că nu putem vorbi de cunoaștere dacă poruncile dumnezeiești nu sunt împlinite, ci numai dacă sunt, și atunci „dătătoare și a cunoașterii [și anume, a cunoașterii adevărate] știm [a fi] împlinirea poruncilor lui Dumnezeu [...]”⁴⁰. Să ne aducem aminte că semnificațiile cuvintelor exprimă totdeauna în temeiul *lucrului* semnificat! Mai mult, referindu-se la *A doua epistolă a lui Petru*, Sfântul Grigorie va distinge „lumina” cunoașterii nu numai de cunoașterea „din afară”/„știința elinească”, care „nici nu e vrednică a se numi lumină [...], ci chiar de a celei [venite] de la cunoașterea dumnezeieștilor Scripturi”, „într-atâta se deosebește lumina vederii acesteia [de Dumnezeu], încât lumina aceleia este asemănată candelii ce lucește în loc pâcios, pe când lumina celei tainice vederi [de Dumnezeu], luceafărului ce strălucește în plină zi, care este soarele”⁴¹. Prin această distincție fină este subliniată nu numai diferența *de natură* a celor două cunoașteri, cea „din afară”/trupească și cea duhovnicească, ci și diferența *de grad*, în interiorul cunoașterii duhovnicești, între lumina cunoașterii asemănată unei „candlei ce lucește în loc pâcios”, cea a „cuvântului proorocesc”, și lumina care strălucește „în inimile” credincioșilor desăvârșiți, care este lumina/slava lui Hristos. Observăm că „inima” omului este „centrul” universului omului, „locul” în care poate sălășlui Dumnezeu. Credința este un dar pe care însă numai unii credincioși îl folosesc în mod desăvârșit spre rodirea duhovnicească, după măsura fiecăruia. Credința desăvârșită este semnul „coborârii” minții în inimă, fiind intim legată de „cugetarea smerită”.

Fără adevărata credință nu avem deci o adevărată cunoaștere a lui Dumnezeu. Sf. Grigorie Palama spune explicit că:

„credința, însă, ridicându-se mai presus de înțelesurile venite [pornind] de la vederea celor ce sunt, ne-a unit pe noi cuvântului așezat mai presus de toate și adevărului nealcătuit și simplu, și am înțeles – mai bine decât prin demonstrație – nu doar cum că din cele ce nu sunt, dar și [că] prin singur cuvântul lui Dumnezeu toate au fost aduse [la ființă]. Ce este, dar, credința aceasta? Putere firească sau putere mai presus de fire? De bună seamă că mai presus de fire; [fapt] pentru care [nici] nu poate veni nimeni la Tatăl, fără numai prin Fiul [...]. Pentru aceasta Pavel «a luat har spre ascultarea [cea proprie] credinței» [...]”⁴².

⁴⁰ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt” 2,3; 17, în: *Opere complete*, vol. III, p. 481.

⁴¹ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt” 2,3; 18, în: *Opere complete*, vol. III, p. 485.

⁴² SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt” 2,3; 42, în: *Opere complete*, vol. III, p. 537.

Mai mult, cei ce n-au văzut, dar *au crezut* pe „cele pe care ochiul, și văzându-le nu își crede sieși, și cugetarea nu are cum le cuprinde, pe acestea [așadar], prin ochii cei mai presus de lume, cei deschiși prin credință, [așez-tia] le-au văzut și le-au cinstit”⁴³.

Credința și cunoașterea sunt daruri ale lui Dumnezeu pe care le putem desăvârși doar prin harul Duhului Sfânt. „Împreuna-lucrare”, despre care am vorbit mai sus, este temeiul acestei desăvârșiri. Semnificațiile duhovnicești ale celor doi termeni, „credință” și „cunoaștere” nu pot fi înțelese deplin decât printr-un al treilea: „har”. Când spunem că pe Dumnezeu Îl putem cunoaște doar prin lucrările necreate dumnezeiești, spunem, la limită, că nu-L putem cunoaște decât prin harul Duhului Sfânt. Știind că „Schimbarea la Față” a Mântuitorului este arhetipul cunoașterii lui Dumnezeu ca Lumină, înțelegem că harul este lumina/slava Lui. Înțelegând care este diferența dintre „cunoaștere” și „vedere”, înțelegând felurile „luminii” cunoașterii duhovnicești, înțelegând că numai prin har avem cunoașterea lui Dumnezeu, cum înțelegem că harul este lumină? Sf. Grigorie Palama ne-a arătat „cum [că de nu altcum decât] prin harul cel ce îl face pe om dumnezeiesc-la-chip Îl cunoaște pe Dumnezeu cel ce Îl pătimește – [aceasta], de acum, am limpezit-o. Dar de unde știm că harul acesta este și lumină?; tot de la acesta sau și de la altul dintre cei ce învață prin cercare?”⁴⁴ Acesta, adică, Sf. Grigorie de Dumnezeu cuvântătorul, care se numește pe sine „un organ al lui Dumnezeu”, „un organ cuvântător”, și care ne spune: „Eu deschid și închid ușa mea la Voia Minții și Cuvântului și Duhului, Dumnezeirea cea una și de o fire”⁴⁵.

Știind toate acestea, mai trebuie să facem doar ceea ce făcut Sf. Apostol Pavel, care ne spune: „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine” (*Ga 2, 20*).

Summary: On Faith and Knowledge in Saint Gregory Palamas' Writings. Exercises in "Christian Philosophy"

Starting from the investigation of the relationship between faith and reason, and the implications of its thematization through the use of logical principles, in natural logic, by philosophers „outside” the Christian faith, and also through the use of "theological principles" after the revelation of the divine Logos, according to the "logic" of faith, to which St. Gregory Palamas resorts, the author clarifies the meanings of the terms "faith" and "knowledge" in Christianity and dwells on

⁴³ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt” 2,3; 42, în: *Opere complete*, vol. III, p. 537.

⁴⁴ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt” 3, 3; 13, în: *Opere complete*, vol. IV, p. 223.

⁴⁵ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvântarea a XII-a”, în: *Cuvântări*, p. 72.

their contents, in the light of Palamite (theo)logical-linguistic considerations on the respective relationship. The present paper discusses certain statements of St. Gregory Palamas, subsuming them under the "Christian philosophy", understood as a form of illumination of human thought in what is known as the "working together" of man and God. The author therefore considers the question of the right relationship between the use of reasoning in philosophy and Christian theology, without undertaking a comprehensive analysis, but only identifying the issues investigated by a "Christian philosophy".

The understanding of the terms "Christian philosophy" and "Christian theology" is a matter of a correct designation of the matters/realities under investigation. If, in this context, we were to equate theology with philosophy, in the Pauline understanding as wise living "in Christ", we would not be wrong! When, however, philosophy "outside" Christianity is related in the Christian perspective to Christian theology, the phrase "Christian philosophy" becomes a necessary designation in establishing a Christian's dialogue with the philosopher "from the outside" (but interior to the "fallen man"), a dialogue of the "spiritual"/"inward" man with the "outside"/worldly man, a dialogue like that initiated by St. Paul in the Areopagus with the Stoics and Epicureans. Therefore "Christian philosophy" is not, and cannot be, just another human doctrine, one at the intersection of philosophy, as a human activity, and Christian theology, as revealed teaching, but this phrase designates the Christian way of life, in this particular perspective.

Making a clear separation between the concept (ἔννοια) of God, as defined by philosophers, and the living God, St. Gregory Palamas compels Barlaam to accept that by practicing faith, by living "in Christ", our mind accepts another "logic", that of the Logos, without annulling the human one, which is transfigured together with the body in the process of knowledge through faith. Therefore, only through the "eyes of faith" can the human mind "contemplate God without seeing"! Otherwise, if the miracle on Mount Tabor had not been possible, that is, the miracle of seeing the uncreated light "in the flesh" but not bodily, then faith in the Lord's Resurrection would no longer be possible because neither would the preparation of the disciples for understanding the Truth in the Holy Spirit at Pentecost have been possible.

Referring to the words of St. Dionysius Areopagite, who "[teaches us] clearly what theology is: on the one hand, the mystical one, liturgical-initiatic, ineffable, uncreated, beyond expression, which operates and establishes man in God through revealed mystagogies, and on the other hand, the philosophical and demonstrative one, which convinces and demonstrates the truth of what is asserted", we can say that St. Gregory Palamas proves that "fallacies of faith" are the effects of employing, without true faith, the natural logic in divine matters and, above all, shows that one can only philosophize/theologize after seeing God - "the mystical, liturgical-initiatic, uncreated, unutterable" theology. Therefore, when we pursue the clarification of problems that arise in the relationship of theology with philosophy "outside" Christian faith, or of difficult parts of the Holy Scriptures or various writings of the Fathers, or various answers to questions aiming to explain them in a way that is understandable to all, "Christian philosophy" is the very "philosophical and demonstrative" theology.

Lect. dr. Alexandru PRELIPCEAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din Iași

I(I)SUS BARABA, „FIUL ÎNVĂȚĂTORULUI” SAU „FIUL TATĂLUI”, ȘI INTERPRETAREA SA PATRISTICĂ ÎN PRIMELE VEACURI CREȘTINE

Keywords: *(Jesus) Barabbas, Jesus Christ, patristic interpretation, Yom Kippur, typology.*

Abstract

First mentioned in the trial that sentenced Jesus Christ to crucifixion, Jesus (Yeshua/Joshua) Barabbas or simply Barabbas became for posterity a metonymic expression of *privilegium paschale* (pascal pardon). Of course, his name's interpretation, as well as its theological connotation, is addressed by the patristic writings of the first Christian centuries. The present study dwells on the patristic perspective of the first five Christian centuries and on the period when this character is discussed by the Church Fathers or writers, commenting on the Old Testament celebration the name of Barabbas and especially on the hermeneutic connotations attached. We note the fact that until Origen, the theological interpretation of Barabbas is completely absent, since the Fathers of the Church were mainly concerned with the analysis of the soteriological event of the Saviour's sacrifice on the cross, placing it in direct relation with the celebration of Jewish Yom Kippur. Identifying here the New Testament event with the Jewish feast of atonement, the writers of the first four centuries (excluding Origen from this period) had in view the dual nature of the Savior, as well as the eschatological plan of His second coming in the midst of creation.

Introducere și ipoteză de lucru

Cunoscut pentru întâia oară în procesul de condamnare al Mântuitorului Iisus Hristos la crucificare (*Mt 27, 15-26, Mc 15, 6-16, Lc 23, 13-25, In 18, 38-19, 16*), I(i)sus Baraba sau simplu Baraba a devenit pentru posteritate o paradigmă pentru *privilegium paschale*¹. Deși perspectiva biblică îl pune în săptămâna Patimilor în opoziție lui Hristos, prin pronunțarea numelui său de procuratorul roman Pilat din Pont, în vederea eliberării lui Hristos, I(i)sus Baraba (אֶבְרָהָם בֶּר אֲבָרָה) sau simplu Baraba (בֶּר אֶבְרָהָם, Βαράββας) – tradus fie prin „fiul tatălui” sau „fiul învățătorului” – a suscit

¹ Vezi această titulatură, prin care se desemna obiceiul roman de eliberare a prizonierilor în apropierea Pesahului iudaic, la: Robert L. MERRITT, „Jesus Barabbas and the Paschal Pardon”, în: *Journal of Biblical Literature*, CIV (1985), 1, pp. 57-68 (aici p. 58).

atât interesul cercetătorilor contemporani², cât și al literaturii³, al artei plastice și vizuale⁴. S-a vehiculat, desigur în mod eronat, ipoteza că, în cadrul evenimentului istoric din săptămâna Patimilor, nu am avea două personaje distincte, cum lasă de înțeles narațiunea biblică, ci un singur protagonist prezentat lui Pilat și mai apoi de Pilat, într-o manieră bivalentă: întâia oară este prezentat [(i)sus] Baraba („fiul tatălui”), eliberat deoarece nu a fost găsit vinovat în temeiul legii romane, iar mai apoi Iisus, cel numit (ὁ λεγόμενος) Χριστός, „Regele iudeilor” (τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων, *Mc* 15, 9, *In* 18, 39), vinovat și condamnat la crucificare pentru crimă de înaltă trădare⁵. Nu intrăm aici în detalii, de vreme ce studiul nostru țintește în mod cert perspectiva patristică a „personajului” Baraba, și nu ipotezele de conotație biblică.

Desigur, erminia numelui său, dublată și de conotația sa teologică, nu este omisă nici din scrierile patristice ale primelor veacuri creștine. Prin acest studiu ne propunem să pătrundem în perspectiva patristică a primelor cinci veacuri creștine și să identificăm când apare acest personaj în atenția Părinților sau Scriitorilor bisericești, de ce sărbătoare veterotestamentară este legat numele lui Baraba și, mai ales, care sunt valențele ermineutice acordate lui.

Numele „Baraba” și erminia sa

Cert este că unele manuscrisele ale *Evangeliei după Matei* (1, 118,

² A se vedea, spre exemplu: Horace ABRAM RIGG, „Barabbas”, în: *Journal of Biblical Literature*, LXIV (1945), 4, pp. 417-456; Paul WINTER, *On the Trial of Jesus*, coll. „Studia Judaica”, 1, De Gruyter, München, 1961, 216pp. (Baraba ar fi o trăsătură legendară, de la început, de vreme ce Însuși Hristos ar putea fi identificat în traducerea numelui Baraba); H.Z. MACCOBY, „Jesus and Barabbas”, în: *New Testament Studies*, XVI (1969), pp. 55-60; Stevan L. DAVIES, „Who is called Bar Abbas”, în: *New Testament Studies*, XXVII (1981), 2, pp. 260-262; Gérard MESSADIÉ, *Jésus dit Barabbas*, JC Lattès, 2016, 552pp. (autorul introduce ipoteza că Evangheliștii cunoșteau imperfect aramaica și că numele lui Baraba [*fiul tatălui*] ar fi fost o poreclă a lui Iisus. Cu alte cuvinte, scriitorii primelor veacuri au făcut una dintre cele mai regretabile traduceri din istorie, de vreme ce evreii au cerut cu adevărat eliberarea lui Iisus); Enrico TUCINARDI, *Barabbas dans l'histoire*, <<https://archive.org/details/BarabbasDansLhistoire>>, 20 aug. 2020 etc.

³ Vezi romanul istoric al lui Pär LAGERKVIST, *Barabbas*, Albert Bonniers Förlag, 1950, 144pp.

⁴ Vezi, în această perspectivă, portretele lui Baraba realizate de James Tissot, precum și ecranizările lui Alf Sjöberg (1953), Richard Fleischer (1961, *Give us Barabbas!*) și Roger Young (2012).

⁵ Vezi, pe larg, ipoteza lui Horace ABRAM RIGG, JR., dezvoltată în studiul: „Barabbas”, în: *Journal of Biblical Literature*, LXIV (1945), 4, pp. 417-456 (aici pp. 452-453). Cf. Robert L. MERRITT, „Jesus Barabbas...”, p. 58; vezi și studiul Mihaelei GLIGAN, „Iisus și Baraba. Un episod controversat (*Mt* 27, 15-26; *Mc* 15, 6-15; *Lc* 23, 17-25; *In* 18, 38-40)”, în: *Altarul Reîntregirii*, XXIV (2019), 3, pp. 59-68 (aici p. 64, nota 7).

209, 299), după cum și versiunile siriacă, georgiană și armeană⁶, confirmă numele complet de Iisus Baraba (Ἰησοῦν [τὸν] Βαραβᾶν; 27, 16-17)⁷. Prima interogație asupra limbajului mateian ar fi dacă evanghelistul „inventase” numele comun „I(i)sus” pentru a crea un contrast între Iisus Baraba și Iisus, Care se numește Hristos.⁸ Desigur, un răspuns irefutabil este greu de găsit. În plus, variantele cele mai cunoscute în celelalte surse menționează simplu nominativul Βαραβᾶς sau acuzativul Βαραβᾶν, fapt care a condus la două ipoteze: bărbatul era fiul unui rabin sau poate era un nume propriu, pur convențional, care nu însemna absolut nimic⁹. Mai curând spre această a doua variantă merg celelalte surse biblice, de vreme ce, completând tabloul mateian, afirmă foarte direct: Baraba este „unul... închis împreună cu niște răzvrătiți, care în răscoală săvârșiseră ucidere” (μετὰ τῶν στασιαστώων δεδεμένος οἷτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν; Mc 15, 7; cf. Lc 15, 19) și era „tălhar” (ληστῆς; In 18, 40)¹⁰.

În plus, Origen cunoștea această variantă de „I(i)sus Baraba”, de vreme ce o folosește în comentariul său la *Evanghelia de la Matei*: „În vremea aceea avea un prizonier de seamă, care se numea Baraba. După ce s-au adunat, Pilat le-a spus: Pe care vreți să-l eliberez? Pe I(i)sus Baraba (*Jesum Barabbam*) sau pe Iisus (*Jesum*), care se cheamă Hristos? (*qui dicitur*

⁶ H.A., „Barabbas”, în: H.N. HACKETT (ed.), *Dr. William Smith's Dictionary of the Bible*, Comprising its Antiquities, Biography, Geography, and Natural History, vol. I: A to Gennesaret, The Riberside Press, Boston, 1883, p. 245; E. JACQUIER, „Barabbas”, în: F. VIGOUROUX (ed.), *Dictionary de la Bible*, tome Premier: A-Armoni, Première Partie, Éditeurs Letouzey et Ané, 1912, coll. 1442-1443 (aici col. 1443); Angelo PENNA, „Barabba”, în: *Enciclopedia Cattolica*, II: Arn-Bra, Ente Per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano, 1949, col. 794; Warren C. TRENCHARD, „Barabbas”, în: David Noel FREEDMAN, Allen C. MYERS, Astrid B. BECK (eds.), *Eermans Dictionary of the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, 2000, p. 148.

⁷ În legătură cu această temă, vezi articolul lui: Roderic DUNKERLEY, „Was Barabbas also Called Jesus?”, în: *The Expository Times*, LXXIV (1962-1963), pp. 126-127. Vezi, de asemenea, și: Robert E. MOSES, „Jesus Barabbas, a Nominal Messiah? Text and History in Matthew 27:16-17”, în: *New Testament Studies*, LVIII (2011), pp. 43-56.

⁸ Warren C. TRENCHARD, „Barabbas”, p. 148: „Did Matthew invent the common name Jesus to create a contrast between Jesus Barabbas and Jesus who is called the Christ?”.

⁹ T. REES, „Barabbas”, în: James ORR ET ALII (eds.), *The International Standard Bible Encyclopaedia*, vol. I: A-Clemency, The Howard-Severance Company, Chicago, 1915, p. 402: „If the name was simply Barabbas or Barrabban, it may still have meant that the man was a rabbi's son, or it may have been purely conventional proper name, signifying nothing”.

¹⁰ În privința acestui ultim nume, el poate fi considerat un „rezumat” al întregii prezentări cu privire la Baraba. Este știut faptul că, potrivit dreptului roman, orice persoană acuzată de rebeliune era considerată un tălhar și condamnată la crucificare. Vezi: P.P., „Barabbas”, în: Paul J. ACHEMEIER (ed.), *Bible Dictionary*, HarperCollins, ²1996, p. 103.

Christus)¹¹. În plus, Sophronius Eusebius Hieronymus, în traducerea corpului evangheliar, a redat numele „Baraba” (bar-rabban) prin *filiius magistri eorum* („fiul învățătorului acestora”, înțelegându-se al evreilor), iar, *in extenso*, „fiul diavolului”, de vreme ce, ascultând de acesta, au cerut eliberarea lui Baraba, și nu a lui Hristos¹².

Prezența în traduceri contemporane ale textelor neotestamentare îl plasează fără numele „I(i)sus”, cel mai probabil pentru a nu crea confuzie sau chiar din respect pentru persoana Mântuitorului. Cert este că un răspuns pertinent cu privire la realitatea că Baraba se numea și Iisus este imposibil¹³.

Baraba, sărbătoarea *Yom Kippur* și literatura patristică în primele veacuri creștine

În *Epistola (zisă a) lui Barnaba* (VII:6a-11)¹⁴, autorul necunoscut, amintind pasajul din *Levitic* despre celebrarea *Yom Kippur*, analizează aici doar persoana Mântuitorului. Cei doi protagoniști din săptămâna Patimilor nu sunt deci prezentați într-o valență tipologică. Presupusul Barnaba schițează realitatea teologică a țapului sacrificat, care este, desigur, „preînchipuirea lui [Iisus] Hristos” (ὁ τύπος τοῦ Ἰησοῦ φανεροῦται; τὸν τύπον τοῦ μέλλοντος πάσχειν Ἰησοῦ)¹⁵, Ce „avea să pătimească” (πάσχειν)¹⁶.

Aceeași interpretare asupra mielului de la sărbătoarea *Yom Kippur* apare și la Sf. Iustin Martirul și Filosoful (100-160 d.Hr.), în opera sa apologetică

¹¹ ORIGENIS, *Commentarii in Matthaem*, PG 13:1772C: „Habebat autem tunc vinctum insignem, qui dicebatur Barabbas. Congregatis ergo eis, dixit eis Pilatus: Quem vultis dimittam vobis, Jesum Barabbam, an Jesum qui dicitur Christus?”. Cf. Γεωργ. Α. ΓΑΛΙΤΗΣ, „Βαραββᾶς”, în: Αθαν. ΜΑΡΤΙΝΟΣ (ed.), *Θρησκευτική και ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία*, τόμος 3^{ος} (Ἀπροσωποληψία-Βυζάντιον), Ἀθῆναι, 1963, col. 607.

¹² Γεωργ. Α. ΓΑΛΙΤΗΣ, „Βαραββᾶς”, col. 607.

¹³ Warren C. TRENCHARD, „Barabbas”, p. 148: „If so, did someone in Matthew's source tradition invent the name? Because we cannot answer these questions with certainty, it is impossible to know whether Barabbas was actually named Jesus”. Vezi, de asemenea, și studiul lui Hans M. MOSCICKE, „Jesus, Barabbas, and the Crowd as Figures in Matthew's Day of Atonement Typology (Matthew 27:15-26)”, în: *Journal of Biblical Literature*, CXXXIX (2020), 1, pp. 125-153 (aici pp. 134-136).

¹⁴ *Épître de Barnabé*, introduction, traduction et notes par Pierre Prigent, Text grec établi et présenté par Robert A. Kraft, coll. „Sources Chrétiennes”, 172, Les Éditions du Cerf, Paris, 1971, pp. 132-137 (trad. rom.: *Scrierile Părinților apostolici*, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, coll. „Părinți și Scriitori bisericești”, 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 122-123).

¹⁵ *Épître de Barnabé*, VII:7/10, pp. 132, 134 (trad. rom.: *Scrierile Părinților apostolici*, pp. 122, 123).

¹⁶ *Épître de Barnabé*, VII:10, p. 134 (trad. rom.: *Scrierile Părinților apostolici*, p. 123). Cf. Hans M. MOSCICKE, *The New Day of Atonement: a Matthean typology*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2020, pp. 91-92.

Dialog cu iudeul Tryfon [I, 40 (XL):1-4]¹⁷. În plus, Sf. Iustin oferă erminiei sale o perspectivă eshatologică, precizând că cei doi țapi reprezintă, *sui generis*, cele două venituri ale lui Hristos: „una, în care bătrânii poporului vostru și preoții L-au trimis ca pe o ispășire, punând mâinile pe El și omorându-L, iar cea de a doua venire a Lui, când, în același loc al Ierusalimului, Îl veți cunoaște pe cel necinstit [...]”¹⁸.

Tertulian (160-220), în celebra sa lucrare *Adversus Marcionem* [III, 7 (VII): 7-8], se apropie foarte mult de interpretarea pe care o oferă Sf. Iustin Martirul și Filosoful, prin tâlcuirea bivalentă a celor doi țapi: simbol al jertfei Mântuitorului și al celei de-a doua venituri a Sa. Elementul de noutate pe care-l aduce însă acum apologetul creștin și care va fi preluat mai apoi și de episcopul Teodoret al Cyrului, în opera *Eranistes (Cerșetorul)*, atunci când va vorbi despre firea dumnezeiască nepătimitoare și firea umană pătimitoare a lui Hristos¹⁹, este imaginea celor doi țapi, ca imagine tipologică ale celor două firi ale Mântuitorului:

„Dacă trebuie să ofer și eu o tâlcuire a celor doi țapi care erau oferiți în «ziua cea mare a ispășirii», nu voi spune oare că ei prefigurau cele două firi ale lui Hristos? Ei sunt, într-adevăr, de aceeași vârstă și înfățișare, pentru că Domnul este Unul și Același [în veci]; căci El se va arăta din nou nu sub o altă înfățișare, ci văzut va fi cu slavă de cei care L-au junghiat și străpuns. În orice caz, unul dintre țapi, blestemat

¹⁷ JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*, I, 40 (LX): 1-4, Édition critique. Volume I: Introduction, Texte grec, traduction par Philippe Bobichon, coll. „Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes”, 47/1, Éditions Universitaires de Fribourg (Suisse), Academic Press Fribourg, 2003, pp. 282-284 (trad. rom.: Sfântul IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, în: *Apologeti de limbă greacă*, traducere, introducere, note și indice de Pr. prof. T. Bodogae, Pr. prof. Olimp Căciulă, Pr. prof. D. Fecioru, coll. „Părinți și Scriitori bisericești”, 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 89-258, aici p. 136).

¹⁸ JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*, I, 40 (LX):4, p. 284: „μιάς μὲν, ἐν ἧ ὡς ἀποπομπᾶν αὐτὸν παρεπέμψαντο οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ οἱ ἱερεῖς, ἐπιβαλόντες αὐτῷ τὰς χεῖρας καὶ θανατώσαντες αὐτόν, καὶ τῆς δευτέρας δὲ αὐτοῦ παρουσίας, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ τῶν Ἱεροσολύμων ἐπιγνωσθήσεσθε αὐτόν” (trad. rom.: Sfântul IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, p. 136).

¹⁹ THEODORETI EPISCOPI CYRENSIS, *Eranistes*, Dialogus III: Impatibilis, PG 83:253A-B: „[...] ἢ δύο τράγους ἔχει προσφερομένους, καὶ τὸν μὲν ἕνα θυόμενον, τὸν δὲ ἕτερον ἀφιέμενον. Τῶν γὰρ δύο τοῦ Σωτῆρος φύσεων οὗτοι προδιαγράφουσι τὴν εἰκόνα, ὁ μὲν ἀφιέμενος τῆς ἀπαθοῦς θεότητος, ὁ δὲ σφαττόμενος τῆς παθητῆς ἀνθρωπότητος” (trad. rom.: Fericitul TEODORET AL CIRULUI, *Eranistes-Cerșetorul*, traducere de Mircea Ștefan, studiu introductiv de pr. Cătălin Vatamanu, coll. „Patristica. Traduceri”, 30, Editura Doxologia, Iași, 2021, pp. 247-248: „... [voi aminti doar de jertfa aceea care consta] în aducerea a doi țapi, unul pentru a fi jertfit, iar celălalt pentru a-l lăsa să plece, fiindcă aceștia prezintă tipologic imaginea celor două firi ale Mântuitorului: cel lăsat să plece, imaginea dumnezeirii nepătimitoare, iar cel înjunghiat, imaginea omenității pătimitoare”).

și scuipat, tras și străpuns, a fost alungat de oameni din cetate în pustiu, făcând astfel vizibile semnele pățimirii Domnului nostru. Celălalt, oferit pentru păcate și dat drept hrană preotului templului, oferă semnele celei de-a doua Sale venituri [...]”²⁰.

În comentariul său la cartea *Proverbelor lui Solomon* (75), Sf. Ipolit Romanul (170-235) vede în sărbătoarea *Yom Kippur* și în cei doi țapi relația dintre Hristos-Tatăl și Hristos-Răscumpărarea (λύτρον) „pentru omenire și viața pentru toți”²¹. Țapul pe care a căzut sorțul pentru Yahweh simbolizează pe Hristos, Care se aduce jertfă Tatălui Ceresc și este sacrificat pentru păcatele lumii, în timp ce țăpul trimis în pustiu simbolizează trimiterea lui Hristos la neamuri²².

În relație cu personajul „Baraba”, celebrul scriitor bisericesc Origen (cca. 184-253) este primul autor care identifică pe cei doi țapi de la sărbătoarea *Yom Kippur* cu Hristos și Baraba²³. Este o primă detașare de linia

²⁰ QUINTI SEPTIMII FLORENTIS TERTULLIANI, *Adversus Marcionem*, III, 7 (VII):7-8, PL 2:331A: „Si enim et duorum hircorum qui jejunio offerebantur faciam interpretationem, nonne et illi utrumque ordinem Christi figurant? Pares quidem atque consimiles propter eundem Dominum conspectum, quia non in alia venturus est forma, ut qui agnosci habeat, a quibus et laesus est. Alter autem eorum circumdatus coccino, maledictus, et consputatus, et convulsus, et compuncius a populo extra civitatem abjiciebatur in perditionem, manifestis notatus insignibus dominicae passionis...”. Compară această idee cu cea din opera *Adversus Iudeos* (XIV:9-10) a aceluiași QUINTI SEPTIMII FLORENTIS TERTULLIANI: „Sic enim et duorum hircorum qui ieiunio offerebantur faciam interpretationem. Nonne et illi utrumque ordinem Christi qui iam venit ostendunt, pares quidem atque consimiles propter eundem domini conspectum, quia non in alia venturus est forma, ut qui agnosci habet a quibus et laesus est; unus autem eorum circumdatus coccino maledictus et consputatus et convulsus et compunctus a populo extra civitatem abiciebatur in perditionem, manifestis notatus insignibus Christi passionis qui cocinea circumdatus veste et consputatus et omnibus contumeliis adflictus extra civitatem crucifixus est; alter vero pro delictis oblatu et sacerdotibus tantum templi in pabulum datus secundae repraesentationis argumenta signabat, quia delictis omnibus expiatis sacerdotes templi spiritualis id est ecclesiae dominicae gratiae quasi visceratione quadam fruerentur ieiunantibus ceteris a salute. Igitur quoniam primus adventus et plurimis figuris obscuratus et omni inhonestate prostratus caneabatur, secundus vero et manifestus et deo dignus, idcirco quem facile et intellegere et credere potuerunt eum solum intuentes id est secundum qui est in honore et gloria non inmerito decepti sunt circa obscuriorem certe indigniorem id est primum. Atque ita in hodiernum negant venisse Christum suum, quia non in sublimitate venerit, dum ignorant in humilitate primum fuisse venturum” (*Quae Supersunt Omnia*, Editit Franciscus Oehler, toms III. Continens Dissertationes, T.O. Weigel, Lipsiae, 1853, p. 642). Cf. Hans M. MOSCICKE, *The New Day of Atonement...*, pp. 94-95.

²¹ Vezi textul grecesc la: Marcel RICHARD, „Les fragmentes du commentaire de S. Hyppolyte sur les Proverbes de Salomon”, în: *Le Muséon*, LXXIX (1966), pp. 75-94, aici p. 94.

²² Marcel RICHARD, „Les fragmentes du commentaire de S. Hyppolyte...”, p. 94. Cf. Hans M. MOSCICKE, *The New Day of Atonement...*, pp. 95-96.

²³ Hans M. MOSCICKE, *The New Day of Atonement...*, p. 97. Vezi și: Rev. A.H. WRATISLAW, „The Scapegoat-Barabbas”, în: *The Expository Times*, 3 (1891-1892), pp. 400-403.

ermineutică deja formată și amintită mai sus. Preocuparea lui Origen cu privire la relația dintre Hristos și Baraba este observată mai cu seamă în cadrul omiliilor la cartea *Levitic*²⁴. Mai exact, în cadrul omiliei a X-a la textul vetero-testamentar din *Lv* 16, 10, omilie intitulată, de altfel, „Despre postul care se face în ziua împăcării și despre țaful care este alungat în deșert” (*De ieiunio, quod in die propitiationis fit, et de hirco, qui in eremum dimittitur*)²⁵, scriitorul alexandrin pune în juxtapunere țaful care urma să fie sacrificat și cel care era alungat în deșert. Cu alte cuvinte, raportarea dintre Hristos, Cel condamnat și osândit la moarte, și Baraba, cel eliberat, „primește” o conotație tipologică „a celor viitoare” (*in typo futurorum*)²⁶, după cum însuși Pilat din Pont, ca „preot”, „împlinește” tipicul veterotestamentar al spălării mâinilor:

„acest țap a fost oferit Domnului ca jertfă, și celălalt a fost alungat viu. Ascultă-l pe Pilat, care spune în Evangheliile preoților și poporului iudeilor: «Pe care vreți să vi-l las vouă: pe Iisus, care se numește Hristos, sau pe Baraba?» Atunci, tot poporul a strigat ca să-l lase pe Baraba, iar pe Iisus l-a dat mortii. Iată, așadar, ai țaful care e lăsat viu în deșert, purtând cu el păcatele poporului ce strigă și spune: «Răstignește, răstignește!» Prin urmare, un țap este lăsat viu în deșert, iar un țap a fost oferit Domnului jertfă, pentru a reimpăca pentru păcate și a făcut adevărata împăcare în Sine pentru popoarele ce cred. Căci dacă vei căuta cine este cel care îl duce pe acest țap în deșert, ca să se dovedească că acela s-a spălat și s-a făcut curat, Pilat însuși poate fi considerat omul pregătit. În fapt, el era judecătorul neamului însuși, care pe el, prin sentința sa, l-a trimis în deșert. Ascultă în ce mod s-a spălat și s-a făcut curat! În vreme ce spunea poporului: «Vreți să vi-l las pe Iisus, care se numește Hristos?» și după ce tot poporul a strigat: «Dacă îl lași pe el, nu ești prieten al Cezarului», atunci Pilat a cerut apă și și-a spălat mâinile lui în fața poporului, spunând: «Curat sunt eu de sângele Lui; voi veți vedea». Astfel, prin urmare, se va arăta că s-a făcut curat, după ce și-a spălat mâinile. Așadar, aceasta este ziua împăcării noastre, a celor care nu mai slujim umbrei și copiei, ci

²⁴ ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, tome II (Homélie IX-XVI), Texte latin, introduction, traduction, notes et index par Marcel Borret, coll. „Sources Chrétiennes”, 287, Les Éditions du Cerf, Paris, 1981.

²⁵ ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, tome II, X, pp. 128-141 (trad. rom.: ORIGEN, *Omiliile și adnotări la Levitic*, Ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, coll. „Tradiția creștină”, 3, Editura Polirom, Iași, 2006, pp. 400-411).

²⁶ ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, tome II, X:2, p. 134 (trad. rom.: ORIGEN, *Omiliile și adnotări la Levitic*, p. 404).

adevărului, aceasta este ziua împăcării, în care ne-a fost dată iertarea păcatelor, când Paștele nostru, Hristos, a fost adus jertfă [...]”²⁷.

Sophronius Eusebius Hieronymus (cca. 347-420) rămâne fidel reprezentării tipologice propusă de Origen, dar cu un amendament major: Baraba este simbolul Antihristului, astfel încât iudeii care l-au dorit și l-au aclamat pe Baraba l-au acceptat de fapt pe Antihrist. În aceeași *primă omilie la Dumineca Învierii* (93), Fericitul Ieronim indică realitatea soteriologică a pătimirii „smeritului Fiu al lui Dumnezeu” pentru noi:

„[Iudeii] L-au tăgăduit pe Hristos, dar îl acceptă pe Antihrist. Noi însă L-am recunoscut și-L recunoaștem pe smeritul Fiu al lui Dumnezeu, pentru ca apoi să-L avem drept Mântuitorul cel biruitor. În cele din urmă, țapul nostru va fi jertfit în fața altarului Domnului; țapul lor, Antihrist, scuipat și blestemat, va fi aruncat în pustie. Tâlharul nostru intră în Paradis cu Domnul; tâlharul lor, un criminal și un hulitor, moare în păcatul său. Pentru ei, Baraba este eliberat; pentru noi, Hristos este omorât”²⁸.

Concluzii

Studiul de față nu și-a dorit să fie o incursiune exhaustivă în teologia biblică, prin schițarea numeroaselor palete ermeneutice cunoscute lumii contemporane în ceea ce privește raportarea față de persoana lui [I(i)sus] Baraba. Desigur, nu a putut nici să o omită, de vreme ce numele (tâlharu-) lui

²⁷ ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique*, tome II, X:2, pp. 134⁽²²⁾-136⁽⁴⁸⁾: „unus hircus Domino oblatu est hostia et alius uiuus dimissus est. Audi in Euangelii Pilatum dicentem ed sacerdotu et populu Iudaeorum: *Quem uultis ex duobus dimittam uobis, Iesum, qui dicitur Christus, aut Barraban?* Tunc clamauit omnis populu, ut *Barabban* dimitteret, Iesum uero morti traderet. Ecce habes hircum, qui dimissus est *uiuus in eremum* peccata secum populi ferens clamantis et dicentis: *Crucifige, crucifige*. Iste est ergo hircus *uiuus* dimissus *in eremum* et ille est hircus, qui Domino oblatu est hostia ad repropitianda peccata et ueram propitiationem in se credentibus populis fecit. Quod es si hoc requiras, qui sit, qui hunc hircum perduxit *in eremum*, ut probetur in eo etiam quod lotu sit et mundu effectus, potest Pilatu ipse accipi *homo paratu*. Iudex quippe gentis ipsius erat, qui eum per sententiam suam emisit *in eremum*. Audi autem quomodo lotu sit et mundu effectus. Cum ad populu diceret: *Vultis simittam uobis Iesum, qui dicitur Christus?* Et acclamasset omnis populu dicens: *Si hunc dimittis, non es amicu Caesaris*, tunc *proposcit* inquit *Pilatu aquam et lauit manus suas coram populo, dicens: mundu ego a sanguine huius; uos uideritis*. Sic ergo uidebitur lotis manibus suis mundu effectus. Nostra igitur, id est qui non *umbrae et exemplari seruiumus*, sed ueritati, haec est propitiationis dies, in quq data est nobis remissio peccatorum, cum *Pascha nostrum immolatu est Christus...*” (trad. rom.: ORIGEN, *Omilii și adnotări la Levitic*, pp. 405-407). Cf. Hans M. MOSCICKE, *The New Day of Atonement...*, p. 97.

²⁸ Cf. Hans M. MOSCICKE, *The New Day of Atonement...*, p. 97, nota 192; Γεωργ. Α. ΓΑΛΙΤΗΣ, „Βαρᾶββᾶς”, col. 607.

Baraba apare pentru întâia oară în cadrul evenimentului istoric al condamnării lui Hristos la răstignire. Pornind de la aceste realități, putem concludiona:

a) Un număr redus de manuscrise grecești și anumite traduceri neotestamentare amintesc substantivul propriu compus „I(i)sus Baraba”. Realitatea aceasta este cunoscută și în epoca lui Origen, de vreme ce o menționează în comentariul său la *Evangelia după Matei*. Actualmente numele de „I(i)sus Baraba” lipsește din traduceri contemporane ale evangheliilor, cel mai probabil pentru a nu crea confuzie și pentru a centraliza mesajul soteriologic pe persoana lui Iisus Hristos;

b) Până la Origen, interpretarea teologică a lui Baraba lipsește cu desăvârșire, de vreme ce Părinții Bisericii s-au ocupat cu precădere de analiza evenimentului soteriologic al Jertfei pe cruce a Mântuitorului și punându-l în relație directă cu sărbătoarea iudaică *Yom Kippur*. Identificând aici evenimentul neotestamentar cu sărbătoarea iudaică a *Ispășirii*, scriitorii primelor patru veacuri (exceptând din această perioadă pe Origen) aveau în perspectivă atât cele două firi ale Mântuitorului, cât și planul eshatologic al prezenței Sale din nou în mijlocul creației;

c) Abia începând cu persoana lui Origen și în legătură, desigur, cu sărbătoarea *Yom Kippur*, Baraba este interpretat sub valența tipologică a țapului trimis în pustie. Scriitorul alexandrin este primul care schițează o perspectivă alegorică și-l plasează pe Baraba în relație directă cu țapul trimis lui Azazel. Mult mai tranșant în tâlcuirea lui Baraba este Fericitul Ieronim, care îi plasează chipul sub „incidența” Antihristului, care a fost primit de iudei prin refuzul lor de a-L salva de la moarte pe Iisus Hristos.

Summary: Jesus (Joshua) Barabbas, the "Son of the Master" or "Son of the Father", and His Patristic Interpretation in the Early Christian Centuries

First mentioned in the trial that sentenced Lord Jesus Christ to crucifixion (*Mt* 27, 15-26, *Mk* 15, 6-16, *Lk* 23, 13-25, *Jn* 18, 38-19, 16), Jesus (Yeshua/Joshua) Barabbas or simply Barabbas became for posterity a metonymic expression of *privilegium paschale* (pascal pardon). Although the biblical narrative places him in opposition to Christ during the Passion Week, the fact that the Roman procurator Pilate of Pontus mentions his name in his attempt to free Christ, Jesus Barabbas (אֲבִיבָרָא בֶר אֲבָא) or simply Barabbas (בֶּר אֲבָא, Βαράββας) - translated as either "son of the father" or "son of the teacher/master" - has aroused the interest of contemporary scholars as well as literature, fine arts and visual arts. It has been hypothesized, admittedly erroneously, that the historical event of Passion Week does not involve two distinct characters, as the biblical narrative suggests, but a single protagonist presented to Pilate and then by Pilate in an ambivalent manner: first it is [Jesus]

Barabbas ("son of the father") who is released because he was not found guilty under Roman law, and then Jesus called (ὁ λεγόμενος) Χριστός, "King of the Jews" (τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων, *Mk* 15:9, *Jn* 18:39), found guilty and sentenced to crucifixion for the crime of high treason. We shall not go into details here since our study is definitely centered around the patristic perspective of the Barabbas "character" and not around hypotheses concerning the biblical text.

Of course, the significance of his name, coupled with its theological connotation, is not omitted by the patristic writings of the early Christian centuries. The present study dwells on the patristic perspective of the first five Christian centuries and on the period when this character is discussed by the Church Fathers or writers, commenting on the Old Testament celebration related to the name of Barabbas and especially on the hermeneutic connotations attached. Based on these facts, through a diachronic analysis of patristic sources, the study reaches the following three conclusions:

a) a small number of Greek manuscripts and some New-Testament translations mention the compound proper noun "Jesus Barabbas". This fact was also known in Origen's time, since he mentions it in his commentary on the Gospel of Matthew. The name "Jesus Barabbas" is missing from contemporary translations of the Gospels, most likely in order to avoid confusion and to focus the soteriological message on the Person of Jesus Christ;

b) until Origen, the theological interpretations of Barabbas are completely absent, since the Church Fathers were mainly concerned with the analysis of the soteriological event of the Savior's sacrifice on the cross, placing it in direct relation to the Jewish feast of Yom Kippur. Identifying the New Testament event with the Jewish feast of the atonement, the writers of the first four centuries (except Origen) had in view both the dual nature of the Saviour and the eschatological plan of His second coming in the midst of creation;

c) From Origen onwards, and certainly in connection with the Yom Kippur feast, that Barabbas is interpreted in the typological sense of the goat sent into the wilderness. The Alexandrian writer is the first to offer an allegorical perspective and place Barabbas in direct relation to the goat sent to Azazel. Much more trenchant in his interpretation of Barabbas is the Blessed Jerome who places his image under the sign of the Antichrist, who was accepted by the Jews through their refusal to save Christ from death.

Pr. Lect. Dr. Nichifor TĂNASE

Universitatea de Vest Timișoara

**ΑΠΑΘΕΙΑ & ΗΣΥΧΙΑ (ETIC ȘI NOETIC) –
SPIRITUALITATEA ISIHASTĂ A „VIRTUȚII DE-
DUMNEZEI-FĂCĂTOARE” (ΑΡΕΤΗ ΘΕΟΠΟΙΟΣ)**

Keywords: *Ἀπάθεια, ἡσυχία, spirituality, hesychasm, theosis, virtues.*

Abstract

According to the Orthodox tradition, asceticism is the way and means of acquiring the Christian ethos, which is intertwined with repentance and sorrow for one's sins. It does not depend on the intellectual abilities of man, but on the purity of the heart. The patristic experience of dispassion being thus in opposition to the Stoic conception of dispassion (ἀπάθεια, as the attainment of insensibility through ideal behavior), not *destroying the passionate part, but moving it from the worst to the best*. Christianity drives the transition from the Stoic concept of πάθη (passion) to the Greek λογίσμοι (evil thoughts), as temptations or attacks of the evil spirit (not as 'emotion' as in Stoicism). The human being, purified through penance and asceticism, begins to experience the "divine passion" of *theosis* through the deifying virtue of pure prayer and is granted the gift of passionlessness, which for St. Gregory Palamas means not the death of the soul's faculties of irascibility and desire, but rather their return to pure love and desire for God. The mind, when it is in itself and prays understandingly (νοερώς), then it also feels itself and feels the "blessed passions" (μακαρίων παθημάτων αἰσθήσεται) in it and in the body united with it (ἐν αὐτῷ καὶ τῷ συνημμένῳ σώματι). These are passions (πάθησις) wrought by grace, that give birth to the contrition of the heart and the happy weeping. The tear united with grace is a "joint work (κοινή ἐνέργεια) of the body and the passionate part of the soul" liberating from evil passions (τῶν πονηρῶν παθῶν), causing divine illumination (τοῦ θείου φωτισμοῦ) and bringing all the holy virtues (ἀρετῶν). Because 'living and working is the passionate part of the non-passionate' (Tr. 2.2.21: τὸ παθητικὸν ζῶν καὶ ἐνεργὸν τῆς ἀπαθοῦς). The hesychast theologian retrieves from Dionysius the noun συνέλιξις, to denote the concentration of the spiritual faculties, a hesychast variant of "self-care" (those who have resolved to pay attention or "remember themselves, in the inner silence", i.e. ἡσυχία).

Întoarcerea *νοῦς*-ului asupra lui însuși (*συνέλιξις*) și „fericitele patimi” (*μακαρίων παθημάτων*). „Pătımirea divină” a *θέωσις*-ului prin virtutea îndumnezeitoare a rugăciunii

Păzirea poruncilor lui Dumnezeu nu este un element suplimentar care ajută la dobândirea virtuților. Este de fapt expresia și dovada prezenței acestora în om. Îndeplinirea poruncilor divine este un semn și o măsură a iubirii de Dumnezeu. Există o relație clară între dragostea pentru Dumnezeu și păzirea poruncilor Sale. Când omul luptă să se curățească de patimile sale și să exercite virtutea după poruncile lui Dumnezeu, el cultivă iubirea pentru ceea ce este cu adevărat bun și, într-adevăr, pentru izvorul și cauza aceluia „bine”, care este Însuși Dumnezeu. Conform tradiției ortodoxe, asceza este calea și mijlocul de dobândire a acestui ethos, care este împletit cu pocăința și întristarea pentru păcate. Astfel, monahismul, viața ascetică prin excelență, este o continuă mărturie a pocăinței și a plânsului duhovnicesc. Totuși, această purificare, care este o conlucrare sau „sinergie” între voința liberă a omului și harul lui Dumnezeu, nu depinde de abilitățile intelectuale ale omului, ci de puritatea inimii sale și de dorința lui de a îndeplini voia lui Dumnezeu. În timp ce Varlaam a văzut în cunoașterea filozofiei grecești o condiție prealabilă, esențială, pentru purificarea de patimi, Sfântul Grigorie s-a opus acestei priorități acordate intelectului uman în lucrarea de purificare. Sfinții Bisericii își lucrau purificarea (nepătımirea) fără a ține cont de educația lumească sau de preocupările intelectuale. Astfel, în sec. al XIV-lea găsim o continuare a împotrivirii Sf. Vasile cel Mare la concepția stoică a nepătımirii (*ἀπάθεια*)¹, manifestată în opoziția

¹ Joseph H. NGUYEN, *Apatheia in the Christian Tradition: an Ancient Spirituality and its Contemporary Relevance*, Wipf and Stock, Eugene, Oregon, 2018. Martha NUSSBAUM, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, 1994, p. 13, traduce termenul stoic *πάθη* ca „suferință”, subliniind că este vorba de o stare pasivă, mai degrabă decât o stare activă de a face. În opinia ei, o persoană care suferă de emoții dezordonate este o persoană bolnavă, care nu are capacitatea de a face alegeri și acțiuni conform rațiunii sau voinței raționale. Din acest motiv, o persoană aflată sub influența patimilor trebuie să fie vindecată de boala sa. Această concepție a apărut începând cu gânditorul stoic timpuriu Crisip (279-206 î.Hr.). Potrivit lui Richard SORABJI, *Emotion and peace of mind: from Stoic agitation to Christian temptation*, „The Gifford lectures”, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 343, Filon a fost cel care a integrat stoicismul în sistemul său filosofic, devenind o sursă principală pentru spiritualitatea Părinților Bisericii. Sfinții Părinți au înțeles *apatheia* ca o stare de libertate față de patimile sufletești. Origen va prelua de la Seneca „a treia mișcare” (nu ca „patimi”, ci ca „gânduri rele”) pentru a face trecerea de la conceptul stoic de *πάθη* (patimi) la grecescul *λογισμοί* (gânduri rele), ca ispite sau atacuri ale duhului întunecat (nu ca „emoție”, precum în stoicism). Seneca concepe și o „a treia mișcare” ca „emoții excesive” care au depășit controlul rezonabil al minții. Aceste mișcări sunt considerate de stoici „patimi”.

Sf. Grigorie Palama față de Varlaam de Calabria. Deoarece Varlaam nu trăise experiența patristică a nepătimirii, el nu a reușit, în mod firesc, să fie familiarizat cu trăsăturile sale distinctive. El a confundat înțelegerea patristică a nepătimirii cu cea a filozofilor și, mai precis, cu *apatheia* stoicilor. El a definit termenul folosind sensul său etimologic original, un sens cu totul străin de învățătura ascetică ortodoxă. Incapacitatea lui Varlaam de a înțelege adecvat viziunea patristică asupra nepătimirii este dovedită de faptul că el pune următoarea întrebare: „Cum ar fi nepătimitor cel care are încă lucrătoare partea aceasta pătimitoare și nu a lucrat în chip desăvârșit omorârea – după deprindere – a acesteia?”² Astfel, din propria experiență, în special pe Muntele Athos, Sf. Grigorie Palama, care era cu adevărat lipsit de pătimire, răspunde poziției lui Varlaam și o respinge, definind nepătimia astfel:

„Noi însă nu aceasta ne-am învățat a fi nepătimitore, o, filosofule, omorârea părții pătimitoare, ci mutarea ei de la cele mai rele la cele mai bune și lucrarea strămutată după deprindere la cele dumnezeiești, pe de-a-ntregul întoarsă fiind ea de la cele rele și întoarsă la cele bune. Iar nepătimitor acesta ne este, cel ce a lepădat de tot deprinderile rele și s-a îmbogățit în cele bune, cel ce astfel s-a întipărit cu virtuțile, precum s-au întipărit de plăcerile nu bune cei împătimiți”³.

Comentând punctul de vedere al Sf. Grigorie Palama despre nepătimitore, Mantzaridis scrie următoarele:

„Viața omului, conform credinței creștine, nu este rezultatul inevitabil al unor factori puternici de pe pământ, așa cum credeau stoicii, caz în care moartea părții pasionale a sufletului și atingerea insensibilității constituie un mod de conduită ideal. Dimpotrivă, viața omului este scena pe care liberul arbitru al omului se exprimă în fața lui Dumnezeu și a voinței divine. Mortificarea părții pasionale a sufletului îl face pe om incapabil să realizeze binele. Conduita creștină nu în aceasta constă, ci în îndreptarea capacităților sufletului omenesc lui Dumnezeu”⁴.

² *Triade* 2.2.19, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III, coord. Cristian Chivu, introd., trad., note de Cornel Coman, Adrian Tănăsescu, Cristian Chivu, Cristina Costena Rogobete, Caliope Papacioc, Ed. Gândul Aprins, București, 2015, pp. 411-412.

³ *Triade* 2.2.22-23, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III, pp. 411-413, și *Triade* 3.3.15, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. IV, coord. Cristian Chivu, Ed. Gândul Aprins, București, 2015, p. 229: „Așadar, *mutare* fac iubitorii de cele bune puterii acesteia, nu *omorâre*, neînchizându-o în ei înșiși nemișcată, ci lucrătoare întru dragostea față de Dumnezeu și de aproapele”.

⁴ Georgios MANTZARIDIS, *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Christian Tradition*, translated by Liadain Sherrard, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984, p. 79.

Folosirea rea a poftelor nenaturale îl îndepărtează pe om de singura sa dorință naturală, dorința pentru Dumnezeu. Omul lipsit de patimi nu este cel care și-a mortificat aspectul pasional al sufletului și a devenit neclintit și inactiv, ci, mai degrabă, omul care a subordonat aspectele pătimitoare ale sufletului (θυμός, πάθος) și le-a orientat ferm către Dumnezeu⁵. Această viziune asupra nepățimirii nu este străină de tradiția patristică anterioară. Sf. Atanasie cel Mare o înțelege ca fiind o așteptare tăcută pentru momentul în care Dumnezeu va îmbrăca sufletul cu o formă divină⁶. Sf. Grigorie de Nyssa subliniază, de asemenea, că lucrarea ascetică nu implică niciodată distrugerea facultății pătimitoare, ci transformarea ei într-o „pățimire nepățimitoare”⁷. Când omul este astfel purificat prin pocăință și as-

Pentru o tratare detaliată a subiectului eticii stoice, vezi: Lawrence C. BECKER, *A New Stoicism*, Princeton University Press, Princeton, 1998, o expunere despre cum ar arăta astăzi filosofia stoică dacă s-ar fi bucurat de o dezvoltare continuă prin Renaștere, Iluminism, știința modernă și filosofia morală din sec. al XX-lea; Tad BRENNAN, „Stoic Moral Psychology”, în: Brad INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 257-294; Brad INWOOD, Pierluigi DONINI, „Stoic ethics”, în: Algra KEMPE, et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 675-738.

⁵ *Triade* 2.2.19; în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III, p. 415: „calea este prin nepățimire spre dragostea desăvârșită”.

⁶ SF. ATANASIE CEL MARE, *Viața Sf. Antonie cel Mare*; PG 26, 835-976: „Căci zicea că atunci se întărește sufletul în vigoare când se împuținează plăcerile trupului. Era și acesta un gând cu adevărat minunat al lui: nu trebuie măsurată cu timpul calea virtuții, nici cu retragerea pentru sine, ci cu dorința și cu voința mereu treze. De aceea nu-și amintea de timpul trecut, ci fiecare zi socotind-o ca început al nevoinței, se ostenea și mai mult pentru înaintare, spunându-și neconținut cuvântul lui Pavel: «Cele dinapoi uitându-le, spre cele dinainte tind» (Flp 3, 14)” (& VII, p. 197); „Și zicea că monahul trebuie să se ocupe mai mult de suflet decât de trup. Să se dea și grijii de trup puțin timp, pentru trebuințele lui, dar tot celălalt timp să se dea mai degrabă grijii de suflet, și să se caute folosul lui, ca să nu fie atras de plăcerile trupului, ci mai degrabă să fie condus trupul de el, ca un rob” (& XLIV, p. 219). „Așa este vederea de care se împărtășesc sfinții”, „fiindcă vederea sfinților nu are nimic tulburare în ea”, „căci gândurile produse de el rămân netulburate și neînvințate, și sufletul luminându-se privește prin sine însuși pe cele care se arată și e cuprins de dorul de cele dumnezeiești” (& XXXV, pp. 215-215). „Și nimenea nu e judecat pentru ceea ce nu știe și nimenea nu e fericit pentru ceea ce a aflat și a cunoscut. Ci fiecare e judecat dacă a păstrat în acestea credința și a păzit din inimă poruncile. Deci nu trebuie să ne îngrijim prea mult de acestea. Nici nu trebuie să ne nevoim și să ne ostenim pentru ele, ca să le cunoaștem, ci ca să plăcem lui Dumnezeu pentru buna viețuire. Și trebuie să ne rugăm, nu ca să cunoaștem de mai înainte, nici ca să cerem plată pentru această nevoință; ci ca Domnul să ne fie împreună-lucrător în biruința asupra diavolului. Iar dacă vrem vreodată și să cunoaștem ceva de mai înainte, să ne curățim înțelegerea. Căci eu cred că sufletul care e curățit în toate privințele și care stă în cele ale firii, făcându-se străvăzător, poate vedea mai mult și mai departe decât demonii, având în sine pe Domnul care i le descoperă” (& XXXIII-XXXIV, pp. 213-214).

⁷ SF. GRIGORIE DE NYSSA, „Tălcuire la Cântarea Cântărilor” (PG 44, 772A), în: *Scrieri I*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 29, Ed. Institutului Biblic și de Misiune

ceză, el începe să trăiască „pățimirea divină” a *theosis*-ului⁸ prin virtutea îndumnezeitoare a rugăciunii curate. Împreună cu rugăciunea neîncetată, care este o expresie a „pățimirii divine”, i se acordă și darul nepățimirii, care pentru Palama înseamnă nu moartea facultăților sufletești de irascibilitate și dorință, ci mai degrabă întoarcerea lor la iubire și dorință pură pentru Dumnezeu. Aceasta se referă, de asemenea, la conexiunea dintre continuitatea nepățimirii, a iubirii desăvârșite și a participării la energiile necreate ale lui Dumnezeu.

Mintea, când este în ea însăși și se roagă în chip înțelegător (νοερός), se simte și pe ea însăși și simte și „fericitele patimi” (μακαρίων παθημάτων αίσθήσεται) în ea și în trupul unit cu ea (ἐν αὐτῷ καὶ τῷ συννημένῳ σώματι), săvârșite de sfânta rugăciune⁹. Acestea sunt pătimiri

al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 123-124: „Sufletul care privește spre strălucirea negrăită a frumuseții dumnezeiești trebuie să aibă atâta dragoste față de aceea, câtă dragoste are trupul față de ceea ce-i este înrudit și de aceeași fire, dar mutând pasiunea spre nepățimire, căci stingându-se toată simțirea trupească, mintea arde numai cu duhul din puterea dragostei, încălzită fiind de focul acela pe care a venit Domnul să-l arunce pe pământ” (p. 124). În noi este „o îndoită simțire, una trupească și alta dumnezeiască, cum zice undeva cuvântul Proverbelor: «Vei afla o simțire dumnezeiască». Căci este o asemănare între mișcările și lucrările sufletești și simțurile trupului, este și un simț de pipăire al sufletului care se atinge de Cuvântul, lucru ce se săvârșește printr-o pipăire netrupească și spirituală, cum a spus cel ce a zis: «Măinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieții» (*I In 1, 1*)” (pp. 127-128).

⁸ Am putea afirma că „pățimirea divină” a *theosis*-ului se datorează și impropriii de către Cuvântul a pătimirilor omenității. „Asumând experiențele omenității, Cuvântul le-a direcționat către un scop mântuitor și le-a făcut dătătoare de viață”, după cum interpretează, în cheie chiriliană, Paul L. GAVRILYUK, *Pățimirea Dumnezeului nepățimitor. Dialecticile gândirii patristice*, Doxologia, Iași, 2013, p. 262. Deci, *theosis* este o consecință a *kenosis*-ului. Acest aspect antropologic al *askesis*-ului nu este exploatat suficient de studiul lui Gavrilyuk, în relație cu hristologia *apathēs*, deși citează din TEODORET, *Eranistes*, III. 221: „Dar motivul pentru care El [Dumnezeu Cuvântul] a luat trup este pentru ca nepățimirea să poată supune pătimirea prin intermediul a ceea ce este pătimitor” (ὡνα διὰ τοῦ παθητοῦ τὸ ἀπαθὲς ὑπομείνῃ τὸ πάθος). P. GAVRILYUK, *Pățimirea Dumnezeului nepățimitor*, p. 260, n. 139.

⁹ *Triade 2.2.16*, în: *Opere complete*, vol. III, p. 407. Răspunsul Sfântul Grigorie vine la argumentul lui Varlaam, preluat din Sf. MAXIM, *Capetele despre dragoste 1.10* (PG 90, 964A): „Când mintea pleacă la Dumnezeu, atunci nici pe sine însăși nu se mai simte de loc, nici pe cele ce sunt”. Prin acest argument, calabrezul susținea mortificarea părții pătimitoare a sufletului în timpul rugăciunii. Argumentul despre mintea în starea de vârf a rugăciunii, când se află în afară din trup, nematerială și fără-de-chip, reprezintă, însă, o stare din care ne împărtășim rar, în tot restul vremii, însă toți se roagă fiind în trup, simțind totodată și patimile (πάθος) cele bune din ei. De altfel, simțurile erau considerate moduri de cunoaștere, iar cultura bizantină, în toate domeniile sale, a arătat o profundă apreciere pentru experiența senzorială, în special modul în care contribuie percepția simțului la cunoașterea umană. Pentru o aprofundare în tematica „simțurilor spirituale”, din perspectiva teologiei orientale și apusene, vezi: Marcus PLESTED, „The Spiritual Senses: Monastic and Theological”, în Susan Ashbrook HARVEY, Margaret MULLETT (eds.), *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense Perceptions in Byzantium*, „Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia”, 9, Washington, DC, 2017,

(πάθησις) lucrata de har, care nasc străpungerea inimii și fericitul plâns. Lacrima¹⁰ unită cu harul este o „lucrare comună (κοινή ἐνέργεια) a trupului și a părții pătimitoare a sufletului”, izbăvitoare de patimile cele rele (τῶν πονηρῶν παθῶν), pricinuitoare de dumnezeiască luminare (τοῦ θείου φωτισμοῦ) și aducătoare de toată ceata sfântă a virtuților (ἀρετῶν)¹¹. În acest fel, ἀσθησις determină și surprinde „fericitele patimi” (simțirea și percepția lor), ceea ce constituie o relație mutual transformativă a patimilor și percepției sub egida *nous*-ului infuzat harului, descrisă, atât de Sf. Grigorie Palama, cât și de Sf. Ioan Scărarul, ca dinamica dintre rugăciunea noetică și „fericitele patimi”: „Rugăciunea este mama lacrimilor, dar și fiica lor”¹², rugăciunea și plânsul nu numai co-există (συνυπάρχουσιν), dar și con-lucrează (συνεργοῦσιν).¹³ „Fericitele patimi” sunt sesizate în timpul procesului de întoarcere a *nous*-ului asupra lui însuși (συνέλιξις¹⁴);

pp. 301-312; și Paul L. GAVRILYUK, Sarah COAKLEY (eds), *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge University Press, 2012.

¹⁰ Rolul *penthos*-ului în concepția patristică este de a mișca sufletul către o restaurare a chipului lui Dumnezeu, unit cu o schimbare a minții (*metanoia*). Sf. Ioan Scărarul subîmparte lacrimile în „amare” (lacrimi de curățire, care arată căința pentru păcat) și „dulci” (lacrimi de luminare, care arată bucuria împăcării) și le numește „o înviere înainte de Înviere” (*Scara* 14, 24; *PG* 88, 868). Kallistos WARE, „The Orthodox Experience of Repentance”, în: *Sobornost* 2:1, 1980, pp. 18-28, identifică cele două forme de lacrimi cu cele două stări ale fiului rătăcitor (aflarea în pribegie și întâmpinarea lui de tatăl) sau le exemplifică precum două stări fiziologice (cu sângele din rănila sufletului *versus* induhovnicire transfiguratoare a simțurilor). Pentru SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheza* 28, în: *Cateheze. Scrieri II*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003, p. 91, „lacrimile sunt un semn văzut al harului sfințitor care îndumnezeiește întreaga persoană, trup și suflet”. Despre aspectul hristologic al lui *penthos* („schimbul chenoitic”) sau despre legătura dintre lacrimi și foc (aspectul eshatologic) care accentuează prezența lui Dumnezeu în acel întuneric, vezi Maggie ROSS, „Tears and Fire: recovering a neglected tradition”, în: *Sobornost* 9:1, 1987, pp. 14-23, și Maggie ROSS, *The Fountain and the Furnace: the Way of Tears and Fire*, Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 1987.

¹¹ *Triade* 2.2.17-18, în *Opere complete*, vol. III, pp. 409-411. „Că și Apostolul zice: «Omorâți mădularele cele de pe pământ – curvia, necurăția, patima rea și lăcomia» (*Col* 3, 5). Auzi care dintre lucrările trupești trebuie omorâte, nici patimile dumnezeiești și fericite, nici puterile sufletului, cele sădite lui spre acestea; că zice: partea pofitoare să și se întindă toată spre Dumnezeu; iuțimea să îți fie doar împotriva șarpelui” (SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara* 26; *PG* 88, 1068D). „Cum, dar, odată omorâte puterile acestea ale sufletului se va mai mișca vreuna din ele spre dumnezeiasca înălțare cea întru rugăciunile către Dumnezeu sau se va mai ridica împotriva șarpelui, la vremea momelilor lui nebunești?” (*Triade* 2.2.22, *Opere complete*, vol. III, pp. 419-421).

¹² *Triade* 2.2.7, *Opere complete*, vol. III, p. 379 și *Scara* 28, *PG* 88, 1129A.

¹³ *Triade* 2.2.21, *Opere complete*, vol. III, p. 417: „Vezi că vie și lucrătoare este partea pătimitoare a nepătimitorului (τὸ παθητικὸν ζῶν καὶ ἐνεργὸν τῆς ἀπαθοῦς) și dumnezeiescului sufletului aceluși”.

¹⁴ Torstein Theodor TOLLEFSEN, „Gregory Palamas and Dionysius”, în: Mark EDWARDS, Dimitrios PALLIS și Georgios STEIRIS (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, Oxford

și cum aceste patimi fericite ajung în minte, ele transformă și trupul¹⁵. Efortul ascetic este încercarea continuă a omului de purificare și întoarcere atât la Dumnezeu, cât și la adevăratul său „sine”, care este „enipostaziat în Hristos” de la Botez¹⁶. Chipul nostru devine imprimat de chipul lui Hristos (Ga 4, 19), care devine „sinele real” al omului¹⁷. Potrivit părintelui Stăniloae, concepția Sfinților Părinți despre suflet este împrumutată în mare

University Press, Oxford, 2022, pp. 288-298 (aici p. 294), arată că teologul isihast preia de la Dionisie acest substantiv, συνέλξις, pentru a desemna concentrarea facultăților spirituale. Verbul este συνελίσσω, care înseamnă „a rula” (a face sul), „a înfășura împreună (cu)”. Acesta este un mod de a descrie fenomenul conștiinței de sine, dar și o variantă isihastă a „grijii de sine” (cei care s-au hotărât să-și acorde atenție sau „să ia aminte la ei înșiși, în liniștea interioară”, adică ήσυχία). Astfel, Tollefsen sesizează că Sf. Grigorie Palama are tendința de a vorbi despre experiența isihastă în termeni de cunoaștere și contemplare, prin citarea „marele Dionisie”, care afirmă că unirea persoanei îndumnezeite cu lumina divină are loc prin încetarea oricărei activități intelectuale (κατὰ πάσης νοεράς ἐνεργείας ἀπόπαυσιν; *Triade* 1.3.17 și *DN* 1.5). În prezentarea psihologiei sale spirituale, Sf. Grigorie se bazează foarte mult pe Macarie și Dionisie: „Nu vedeți, așadar, cât de esențial este ca cei care s-au hotărât să-și acorde atenție, în liniștea interioară (ήσυχία), să se retragă și să-și închidă (ἐπανάγειν καὶ ἐμπερικλείειν) intelectul/mintea în trup și mai ales în acel trup cel mai dinlăuntru trupului, pe care îl numim inimă?” (*Triade* 1.2.3). Sursa imediată este Macarie, care spune că inima conduce întregul organism (*Omilia* 15.20, *PG* 24: 589b, citat în *Triade* 1.2.3.) „Căci inima conduce și guvernează toate celelalte organe ale corpului. Și când harul pășește în inimă, stăpânește peste toate organele și gândurile. Căci acolo, în inimă, stă mintea, la fel ca toate gândurile sufletului”. Intelectul/mintea va fi, totuși, întors, nu numai în inimă, ci chiar în sine (*Triade* 1.2.4: Ἡμεῖς δέ, μὴ μόνον εἶσω τοῦ σώματος καὶ τῆς καρδίας, ἀλλὰ καὶ τὸν αὐτὸν αὐτοῦ πάλιν εἶσω πέμπομεν τὸν νοῦν). Pentru formularea acestui argument, Sfântul Grigorie pare să se bazeze, în principal, pe lucrarea *Numele Divine*, unde Dionisie distinge între trei mișcări ale sufletului, mișcarea dreaptă, circulară și în spirală (*DN* 4.9). Mișcarea dreaptă este ieșirea către lucrurile din jurul sufletului și, din aceste lucruri, este condusă de la simboluri, la contemplații simple și unificate. Mișcarea circulară este intrarea sufletului în sine, din lucrurile din afară. Aceasta este descrisă ca o răsucire, întoarcere unificată (συνέλξις) a puterilor sale intelectuale, ca într-un fel de cerc. În acest fel, sufletul se adună în sine din multe lucruri exterioare și își conduce sinele unificat spre frumos și bine. Mișcarea în spirală este mișcarea sufletului către iluminarea cunoașterii divine. Așadar, Sfântul Grigorie vede mișcarea circulară a sufletului ca o intrare în sine din lucrurile din afară.

¹⁵ James BLACKSTONE, *Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas*, Peter Lang, Oxford, New York, 2018, pp. 112-118. Vezi, în special, discuția legată de πάθος: „Dispassionate passion and sacramental vision” (cap. 5, pp. 113-155).

¹⁶ Archim. SOPHRONY, „Principles of Orthodox Asceticism”, în: A.J. PHILIPPOU (ed.), *The Orthodox Ethos: Studies in Orthodoxy*, Oxford University Press, 1964, pp. 260-286, și J. BEHR, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford University Press, New York, 2000, pp. 116-129 și 185-209. Există aici o discuție interesantă despre *gnōsis*, *apatheia*, *agape*.

¹⁷ Dumitru STĂNILOAE, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni”, în: *Ortodoxia*, 3 (1956), pp. 323-357, aici p. 332: „ultima treaptă a omului” sau chipul lui dumnezeiesc e sinea omului (*das Selbst*), expresia cea mai pură a subiectului.

parte de la Aristotel, care refuzase pre existența platonice a minții (νοῦς) și separarea lui de suflet. Unul în esență, sufletul are trei facultăți: mintea (νοῦς), pofta (ἐπιθυμία) și irascibilitatea (θυμός). Sfinții Părinți își însușesc întrucâtva teza platonice despre nemurirea νοῦς-ului și mortalitatea celorlalte două puteri: „Singur, νοῦς este destinat vieții veșnice, mania și pofta, ca sediu al afectelor, având să înceteze la sfârșitul vieții pământești”¹⁸. Mintea înțeleasă ca suflet este și ea întreită (νοῦς, λόγος, πνεῦμα), după asemănarea Sfintei Treimi. Însă există și un adânc sau un interior al minții noastre neștiut de noi, numit „inimă”, cu o funcție gnoseologică. „Duhul” sufletului sau al „minții” este transconștientul sau supraconștientul¹⁹ (*foișorul de sus*), în timp ce subconștientul naște resorturile patimilor. Dacă „duhul” petrece în adâncurile noastre, așa cum petrece Duhul Sfânt în adâncurile Dumnezeirii (*I Co 2, 11*), atunci „viața în duh” înseamnă cunoașterea lui Hristos sălășluit în noi înșine, în intimitatea centrală a noastră²⁰. Eul nostru cel adânc, spune părintele Stăniloae, îl aflăm doar prin conștiința prezenței lui Hristos, obținută prin adunarea minții în inimă, înțeleasă ca sediu central al minții, duhul omului sau omul total dinlăuntru. Drumul descoperirii sinelui este, așadar, „spre Hristos, prin adâncul nostru”, prin rugăciunea care umple mintea în mod experimental cu apofaticul

¹⁸ Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 95-97: „Dar mintea, departe de a fi ceva deosebit de suflet, este însuși sufletul propriu-zis. Mânia și pofta sunt puteri care o însoțesc în viața pământească, ce se naște din asocierea sufletului cu trupul. Sunt funcții proprii grijii de trup și înrăurite de legătura minții cu trupul. Desigur, ele nu sunt exclusiv ale trupului, căci trupul în sine este inert. Ele reprezintă o energie a sufletului, orientate spre trup și colorate de conviețuirea cu el. Energia dorinței și a bărbăției le are sufletul și în sine, și le va avea și după sfârșitul acestei vieți. Vor înceta atunci pofta și mania, așa cum le cunoaștem pe pământ, în elementul lor trupesc și irațional. Energia din ele, spiritualizată, se va orienta exclusiv spre Dumnezeu”.

¹⁹ D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica...*, p. 173: „Este o inimă, ca centru ascuns al minții, ca față a ei întoarsă spre Dumnezeu, e ceea ce am numit supraconștientul sau transconștientul... Este partea dinăuntru a catapetesmei, în care S-a sălășluit Hristos de la Botez... dar mai este și o altă inimă. Aceasta este subconștientul patimilor. Am putea spune că aceasta este memoria vibrațiilor și a faptelor noastre pătimase, întipărită în ființa noastră, legată de latura biologică a ei, precum supraconștientul ar fi memoria actelor spiritualizate și potența energiilor superioare”. Astfel, până nu vedem pe Hristos în noi, n-am dobândit „simțirea minții” sau simțirea inimii (pp. 178-179).

²⁰ D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica...*, pp. 98-101: „Duhul Sfânt, coborând în noi și conlucrând la dobândirea virtuților, ca deschidere spre Dumnezeu și semeni, ni se aprinde duhul nostru”. Ceea ce pare extrem de interesantă, este poziționarea părintelui Stăniloae față de preocuparea de sine (*epimeleia heautou*), ca reprezentând, în viziunea sa, sursa ori „caracterul moral” al ignorării sau uitării lui Dumnezeu, la care ajungem prin „amăgirea duhului rău, care, pentru că este un duh ce-și cheltuiește energia lui în preocuparea de sine, îndeamnă sau influențează și sufletul nostru la preocuparea de noi înșine” (pp. 101-102).

(odihna minții prin vederea luminii dumnezeiești)²¹. Dumnezeu se arată în mintea curată ca într-o oglindă, o îmbrăcă în har, iar mintea își vede starea ei asemănătoare safirului albastru, stare numită „locul lui Dumnezeu”. Inima sau „omul dinlăuntru” (ἔνδοξ ἄνθρωπος) reflectă prin firea ei pe Dumnezeu, căci mintea adunată în intimitatea sa, în inimă, află acolo pe Hristos sălășluit de la Botez, ca Înaintemergător (Împărăția lui Dumnezeu se află înlăuntru omului). Astfel, subliniază părintele Stăniloae, „căutându-L și aflându-L pe El, ne căutăm și ne găsim totodată intimitatea noastră”²².

Comentând experiența descoperirii luminii necreate (nici *apofază*, nici *analogie*) arhidiaconului Ștefan, plin de Duhul Sfânt, Sf. Grigorie Palama spune că această vedere e numită de Sfinții Părinți și „lucrarea – înlăuntru inimei – a rugăciunii și duhovnicească dulceață și căldura cea venită din aceasta și lacrima venită din har”²³. Toate acestea sunt cuprinse de om prin „simțirea înțelegătoare” (νοεργὴ αἰσθησει) și e numită „simțire” datorită faptului că și trupul se împărtășește de harul lucrător în minte, cu care dobândește o „împreună simțire (συναίσθησιν) a nespusei taine, celei după suflet”²⁴, iar această simțire și după trup vădește pârga înghițirii trupului de către duh²⁵. Astfel, arată Sfântul Grigorie, Maria Egipteanca, rugându-se, și cu trupul s-a ridicat de la pământ, spațial și simțit trupește (τὸ σῶμα εὐχόμενη τοπικῶς καὶ αἰσθητικῶς), pentru că, înălțându-și mintea, i s-a înălțat și trupul și, ridicându-se de pe pământ s-a văzut a fi în văzduh. Dar și „sudoarea lui Iisus, cea din vremea rugăciunii, mă învață despre căldura simțită trupește, ce se face în trup din singură rugăciunea stăruitoare către Dumnezeu”²⁶.

²¹ D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica...*, pp. 326-328.

²² D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica*, pp. 332-333 și 340.

²³ *Triade* 1.3.30-31, *Opere complete*, vol. III, pp. 218-219.

²⁴ *Triade* 1.3.31, *Opere complete*, vol. III, p. 221: „Iar celor care îi văd atunci în chip simțit pe dinafară (ἔξωθεν αἰσθητικῶς) pe cei care au dobândit acestea le dă oarecare simțire a celor ce se lucrează în aceștia; astfel a strălucit fața lui Moise, strălucirea cea dinlăuntru a minții și asupra trupului revărsându-se; și într-atâta a strălucit, încât cei ce priveau în chip simțit la el nici nu puteau căuta la belșugul lucrării aceleia; astfel s-a văzut fața cea simțită trupește a lui Ștefan, ca o față de inger, pentru că înlăuntru său (ἔνδοθεν αὐτῷ), asemenea ingerilor și în chip convenit lor, mintea – fie prin aruncare, fie prin primire – unindu-se cu lumina cea mai presus de toate, prin nespusă împărtășire, i se făcea îngerească”.

²⁵ *Triade* 1.3.31, *Opere complete*, vol. III, pp. 219-221.

²⁶ *Triade* 1.3.31-32, *Opere complete*, vol. III, pp. 221-223.

Dimensiunea hristologică a virtuții (τοῦ θεοῦ μίμησις & τὸ ἔνθεο πάθος). Viața morală nu e un fenomen „stoic” de autostăpânire, ci rodul comuniunii cu Hristos

În ascetica isihastă, pe lângă o primă categorie de patimi materiale și trupești care apar în trup și corup și *nous*-ul, care justifică din această cauză și denumirea întregii persoanei „carne”, mai există o altă categorie de patimi, cea a „fericitelor patimi”, care ajung în *nous* și transformă și trupul. Bucuria spirituală (πνευματικὴ ἡδονή) care vine prin *nous* în trup, practicile ascetice ale postului, privegherilor și celorlalte lucrări liturgice, precum îngenuncherile, arată, de fapt, relația dinamică dintre rugăciunea noetică și „patimirile bune”, într-o relație opusă înțelegerii acelei „nepățimiri” a stoicilor²⁷.

Trebuie să distingem între virtutea care operează în domeniul comportamentului moral și virtutea care lucrează în domeniul realismului duhovnicesc – transcenderea virtuții prin harul îndumnezeirii (*virtutea deiformă*)²⁸. Persoana care și-a mortificat partea pătimitoare a sufletului nu

²⁷ Kallistos WARE, „The Meaning of «Pathos» in Abba Isaias and Theodoret of Cyrus”, în: *Studia Patristica*, 20 (1989), pp. 315-322, preluând relația μαθεῖν-παθεῖν (DIONISIE, *Div. Nom.* 2.9, PG 3.648B), pe care o urmărește în dezvoltarea ei de-a lungul tradiției patristice, susține că „aceasta implică, cu siguranță, faptul că experiența mistică este ο πάθος (pățimire)” (K. WARE, „The Meaning of «Pathos»”..., p. 321). Duncan REID, *Energies of the Spirit. Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, foreword by Jürgen Moltmann, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1997, pp. 114-117, va lansa o întrebare legată de rolul *apatheia* în viața creștină, ca o întrebare ce necesită răspuns din partea doctrinei răsăritene a harului. Reid îl va cita aici pe Abraham HESCHEL, *The Prophets*, vol. 2, New York, 1975, p. 11, care afirmă că Dumnezeu lui Israel este un Dumnezeu al πάθος (inclusiv gelozia divină, cf. *Iș* 20, 5), dar profeții nu au identificat *pathos*-ul cu esența Sa, ci cu o formă de relație. Dar, tot aici, teologul australian face o trimitere interesantă la un text al părintelui Stăniloae, care argumentează în favoarea unei „noi forme de asceză” sau a unui „ascetism al conlucrării”, care, pe lângă cea tradițională, include și acțiunea socială: „Dumnezeu cere pentru noi, astăzi, să ne unim și mai strâns în creșterea spirituală prin cuvânt și sacrificiu de sine. Aceasta este o nouă formă de asceză, o asceză care este pozitivă, generală și obligatorie, și în nici un fel opusă formelor mai vechi de asceză, dar care este adâncită și susținută de acestea. Responsabilitatea noastră pentru ordinea naturală pe care ne-a dat-o Dumnezeu astăzi ni se pare că implică o datorie, de a conserva cu grijă resursele naturale și de a evita distrugerea sau poluarea mediului. Aceste împrejurări ne înfrânează mândria și trivialitatea și ne cheamă să căutăm scopul etern al existenței noastre aici, în această lume.” (D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Benziger Verlag/Gütersloh, Gerd Mohn, Zürich, 1985, p. 297, cf. D. REID, *Energies of the Spirit...*, p. 117. De asemenea, Lossky și Moltmann vor fi invocați de Reid pentru a susține coincidența dintre lucrare (πράξις) și contemplație (θεωρία), care conduce la îndepărtarea de patimi (ἀπάθεια), înțeleasă nu ca ultimă pasivitate, ci ca trezvie (νήψις) D. REID, *Energies of the Spirit...*, p. 116.

²⁸ *Triade* 3.1.27, *Opere complete*, vol. IV, pp. 87-89: „Mai presus de fire (ὕπερ φύσιν), așadar, și de virtute (ἀρετήν) și de cunoaștere (γνώσιν) este harul îndumnezeirii (θεώσεως χάρις),

mai poate atinge starea (ἔξις), relația (σχέσις) sau dispoziția (διαθέσις) dumnezeiască (Tr. 2.2.19). Folosirea greșită (παράχρησις) a facultăților sufletului produce desfigurarea (ἀποτρόπαια) patimilor, însă printr-o schimbare a stării (μετάθεσιν) părții pătimitoare a sufletului, de la realitățile inferioare, la cele superioare, se reachează la starea de lucrare a lor în realitățile divine (τὴν ἐπὶ τὰ θεῖα καθ'ἔξιν ἐνεργείαν), fiind întărite (ἰσχύς) de dragostea lui Dumnezeu (ἰσχύς, în înțelesul de δύναμις). Această nepătimire este o stare intensificată a virtuții, legată de vederea divină, diferită de nepătimirea asociată exclusiv practicii ascetice. Nu este vorba de o eliminare a pătimirii, printr-o disciplinare preparatorie pentru excelența morală (ca în stoicism), ci o transformare deiformă, în nepătimire, a pătimirii omenești.

Ascetul isihast atribuie, așadar, un rol central trupului uman. Din acest motiv, rămânem nedumeriți când întâlnim ideea că teologia palamită subvaluează trupul. Astfel, filosoful grec Stelios Ramfos a susținut că teologia Sf. Grigorie Palama este „suspicioasă față de trup și disprețuitoare față de rațiune”, fiind „o credință care neagă lumea, este și antirațională”. Mai mult, Ramfos consideră și că *Filocalia* se caracterizează printr-o „neglijare a realității de zi cu zi” și o „antipatie endemică față de munca grea” sau că reprezintă „o formă de creștinism care nega lumea”, ori că în viața ascetică a răsăritului creștin „trupul fizic și simțurile sale sunt negate în favoarea versiunii lor spirituale”²⁹. Argumentele palamite precum ζωοποιὸς δύναμις și αἰσθητικόν (*facultatea de percepție a simțurilor*) indică o concluzie contrară și arată cât de mare este valoarea pe care o atribuie Sf. Grigorie Palama trupului³⁰. Astfel, în teologia sa despre *imago*,

iar acestea toate – după Sf. Maxim – sunt nesfârșit mai prejos decât el (*Capete gnostice* 1, 49, PG 90, 1101 A); pentru că toată virtutea și imitarea lui Dumnezeu de către noi îl face pe cel ce le-a dobândit să fie destoinic de dumnezeiasca unire (τὴν θεῖαν ἔνωσιν), pe când harul săvârșește însăși negrăită unire; că prin acesta străbate (περιχωρεῖ) întreg Dumnezeu în întregii cei vrednici (ἄξιοις) (*Ambigua*, PG 91, 1076 C), și sfinții străbat (περιχωροῦσιν) pe de-a-ntregul întregii în întreg Dumnezeu, pe întreg Dumnezeu dobândindu-L în locul lor înșiși și, ca pe o răsplată a urcușului la El, pe Singur El căștigându-L, «unit după chipul sufletului cu trupul (ψυχὺς πρὸς σῶμα περιφύντα τρόπον) ca și cu niște mădulare ale Lui» (*Ambigua*, PG 91, 1088 BC) și învrednicindu-i a fi în El prin enipostaziata înfiere (τῆς ἐνυποστάτου νόθεσίης), cea după harul și darul Duhului Sfânt. Așadar, când vei auzi că Dumnezeu vine în noi prin virtuți ori că prin pomenire Îl avem pe Acesta sălășluit în noi înșine, nu aceasta s-o socotești îndumnezeire, [și anume] dobândirea virtuților, ci strălucirea și harul lui Dumnezeu venit prin virtuți”.

²⁹ Στέλιος ΡΑΜΦΟΣ, *To Αδιανόητο Τίποτα* [Nimicul Neinteligibil], *Φιλοκαλικά Ριζώματα του Νεοελληνικού Μηδενισμού: Δοκίμιο Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας*, Εκδόσεις Αρμός, Αθήνα, 2010, pp. 400-402.

³⁰ Pentru cele mai bune studii referitoare la importanța pe care Sf. Grigorie Palama o atribuie

Sfântul Grigorie arată cum omul creat *kat' eikona tou Theou* manifestă „chipul” mai deplin decât îngerii. Iar dacă omul păstrează acest chip și trăiește conform voinței lui Dumnezeu, el devine asemenea lui Dumnezeu (*theosis*), etapă în care și trupul ajunge la învierea promisă și participă la slava veșnică (δι' αὐτῆς καὶ τὸ συνημμένον ἀπαθανατίζει σῶμα, τῆς ἐπηγγελμένης ἕξαναστάσεως κατὰ καιρὸν τυχὸν καὶ δόξης αἰδίου μετασχόν; Cap. 39.15-17)³¹.

Potrivit Sf. Grigorie Palama, asceza nu trebuie înțeleasă în opoziție cu trupul sau cu natura umană, ci mai degrabă ca eliberarea trupului și a naturii umane de păcat, care a făcut ca funcțiile naturale ale sufletului uman să fie nenaturale. Întrucât omul este și suflet și trup, și întrucât trupul său își exprimă ipostaza personală, el câștigă și Împărăția lui Dumnezeu, cu și în trupul său. Pentru teologul isihasmului, „pățimirea” *theosis*-ului nu se reduce la un simplu eveniment etic, nici nu este vorba despre imitarea lui Hristos de om, nici nu este o chestiune de îmbunătățire morală, așa precum învățau adversarii săi. Mai degrabă, *theosis* este rodul comuniunii reale dintre om și harul îndumnezeitor necreat. Dacă omul se străduiește să fie purificat de patimi pentru a atinge un fel de perfecțiune morală în afară de harul lui Dumnezeu, el nu se va îndepărta foarte mult de o viață de păcat. Dar când este sfințit printr-o viață de rugăciune în cadrul vieții ascetice și sacramentale a Bisericii, el se aprinde de „erosul divin” al iubirii curate pentru Dumnezeu. El este apoi capabil să comunice cu El și să experimenteze „pățimirea divină” a *theosis*-ului. Acesta este scopul suprem pentru toți credincioșii, este idealul sfinților părtași la slava îndumnezeirii.

trupului, vezi: R.E. SINKIEWICZ, „St Gregory Palamas and the Doctrine of God's Image in Man according to the *Capita 150*”, în *Θεολογία*, 57:4 (1986), pp. 857-881; G.C. PAPADEMETRIOU, „The Human Body According to Saint Gregory Palamas”, în *Greek Orthodox Theological Review*, 34:1 (1989), pp. 1-9; Arhim. EFREM, „Η ἄξια του ανθρωπίνου σώματος στη διδασκαλία του αγίου Γρηγορίου Παλαμα” [Valoarea trupului uman în învățătura Sfântului Grigorie Palama], în G. MANTZARIDIS (ed.), *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς στην Ιστορία καὶ το παρόν*, Proceedings of the First and Second Scientific Conferences in Athens (13-15 November 1998) and Lemesos (5-7 November 1999), Mt. Athos, 2000, pp. 217-224; D. HARPER, „Becoming Homotheos: St Gregory Palamas' Eschatology of Body”, în C. ATHANASOPOULOS (ed.), *Triune God: Incomprehensible but Knowable. The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology* [Proceedings of the International Conference „St Gregory Palamas: The Theological and Philosophical Significance of his Work”, Thessaloniki, 2012], Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2015, pp. 232-247.

³¹ Sf. Grigorie PALAMA, *150 de capete, despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, în *Filocalia 7*, Humanitas, București, 2004, p. 410.

Sf. Grigorie Palama, asemenea celorlalți scriitori ascetici ai Bisericii, va refuza să ia în considerare respectarea exterioară a poruncilor sau chiar dobândirea unui anumite virtuți, să fie de importanță primordială ci, în schimb, el insistă să pună accent pe purificarea lăuntrică a patimilor sau „curăția inimii”³². Învățătura etică a Sf. Grigorie Palama și a celorlalți Părinți are drept scop adevărul, și nu virtutea. Iar adevărul nu poate fi subordonat unui concept utilitar al virtuții în nici-o circumstanță. Virtutea, la urma urmei, este un efort ascetic care ajută la transformarea adevărului despre om în realitate³³. Cu aceeași claritate, Sf. Maxim Mărturisitorul expune acest caracter esențial al eticii ortodoxe: „Virtutea este pentru adevăr, dar adevărul nu este de dragul virtuții [...] Cine practică virtutea de dragul adevărului nu este vătămat de săgețile slavei deșarte. Totuși, cel care pretinde că practică virtutea de dragul adevărului, dar în realitate o face din cauza virtuții, acest locuiește în aroganța slavei deșarte” (*Quaestiones ad Thalassium*; PG 90, 369A)³⁴. Atingerea virtuților nu înseamnă dobândirea

³² Anestis KESELOPOULOS, *Passions and Virtues according to Saint Gregory Palamas (Πάθη και Αρετές στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά Ανέστης Κεσελόπουλος Ο Άγιος Γρηγόριος Παλαμάς, Δόμος, Αθήνα, 1982; translated and edited by Hieromonk Alexis (Trader) of the Holy Monastery of Karakallou Mount Athos and Harry Michael Boosalis (St. Tikhon's Seminary Press, South Canaan, Pennsylvania, 2004, p. 70). Întreaga experiență spirituală a Bisericii, afirmă autorul, ne asigură că nimic nu poate înlocui lucrarea de împlinire a poruncilor din viața credinciosului. Mai mult decât atât, asceza în sine nu este suficientă pentru a desăvârși omul decât dacă el se străduiește să îplinească poruncile divine și să se antreneze în practicarea virtuților. Aceste lucruri, împreună cu rugăciunea, sunt cele care îi dau posibilitatea de a se elibera de influența patimilor și de a ajunge la o rugăciune mai curată. A dori rugăciunea și, în același timp, a fi inactiv în lucrarea ascetică a poruncilor constituie o contradicție evidentă. Fără condiția prealabilă a acestei lupte spirituale, chiar și rugăciunea noetică poate duce la o diversitate de iluzii și rătăciri demonice (Anestis KESELOPOULOS, *Passions and Virtues according to Saint Gregory Palamas*, p. 68).*

³³ Anestis KESELOPOULOS, *Passions and Virtues according to Saint Gregory Palamas*, p. 65.

³⁴ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 3, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 1999, pp. 160-161: „Care e deosebirea între oglindă și ghicitură? Oglinda este, ca să nu spun pe scurt, conștiința care are în ea, neștirbit, forma tuturor virtuților cu fapta și prin care cel curat cu înțelegerea vede pe Dumnezeu; sau, cu alte cuvinte, ea e deprinderea cu împlinirea poruncilor, care cuprinde sinteza tuturor virtuților împlinite întreolaltă în chip unitar, ca o față divină. Iar ghicitura este cunoștința rațiunilor (cuvintelor) dumnezeiești, printr-o îmbrățișare deplină, pe cât se poate, cu ajutorul contemplației, cuprinzând în sine arătarea străvezie a celor mai presus de înțelegere. Oglinda este, simplu vorbind, deprinderea care indică forma originară a virtuților, ce se va descoperi celor învredniciți. Căci oglinda arată sfârșitul viitor al filosofiei cu fapta, celor ce au oglinda. Iar ghicitura indică originalul celor inteligibile, prin cunoștință. Deci toată dreptatea de aici, comparată cu cea viitoare, are înțelesul unei oglinzi, ce reflectă chipul lucrurilor originare, dar nu cuprinde însăși lucrurile în subzistența lor descoperită. Și toată cunoștința, pe care o avem aici despre lucrurile înalte, comparată cu cea viitoare, este o ghicitură ce conține

unei perfecțiuni etice, ci, mai degrabă, ea constituie o unitate contemplată indivizibil în diferitele virtuți care au izvorât și care sunt reintegrate în ea.

În sfârșit, Sf. Grigorie Palama evidențiază exemple care întrupează virtutea nu numai în dimensiunea ei umană, ci și cu toată plinătatea ei divină. Astfel, Dumnezeu se bucură și îi vizitează pe cei a căror virtute este autentică și adevărată, căci găsim în Preasfânta Fecioară o formă de virtute mai înaltă decât orice a existat înainte (*Omiliile* 53 și 37³⁵), iar în Sf. Ioan Botezătorul un adevărat și consecvent propovăduitor al virtuții, de vreme ce a fost decapitat ca mărturisitor al virtuții (*Omilia* 40.10)³⁶. Astfel, tradiția ortodoxă cultivă în inimile credincioșilor o etică identică cu cea a sfinților (*Omilia* 54.15)³⁷.

Cu toate acestea, nu trebuie să limităm această imitație a virtuților la un cadru etic îngust, întrucât ea se fundamentează, se dezvoltă și se desăvârșește în unirea sacramentală cu Hristos. Din momentul în care omul intră în Biserică prin Taina Sfântului Botez, el este astfel îmbrăcat în imitația Morții și Învierii lui Hristos. Într-adevăr, a vorbi despre imitarea virtuților lui Hristos, în afară de participarea la Tainele Bisericii, este imposibil dintr-o perspectivă ortodoxă. Trupul lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu

o indicație a adevărului, dar nu însuși adevărul în subzistența lui, care va avea să se descopere în viitor. Întrucât în virtute și cunoștință se cuprind cele dumnezeiești, oglinda ne indică originalele prin virtute, iar ghicitura face străvezii originalele prin cunoștință. Aceasta este deosebirea între oglindă și ghicitura: oglinda vestește sfârșitul viitor al făpturii, iar ghicitura indică taina contemplației." Potrivit părintelui Stăniloae, care comentează acest text în nota de subsol, virtutea noastră de aici, oricât ar fi de desăvârșită, e numai o oglindă, prin care se vede desăvârșirea viitoare, care pe de altă parte nu va mai fi propriu-zis virtute, pentru că „dacă virtutea e oglindă, sau vâl străveziu, care odată va înceta. Iar cunoștința noastră de aici, ca treaptă mai înaltă a virtuții, oricât de bogată ar fi, nu e decât o ghicitură prin care se întrevede adevărul viitor, care la arătarea lui va desființa ghicitura, sau cunoștința de aici. Deci și virtutea și cunoștința au o constituție paradoxală. Pe de o parte, cuprind realitatea viitoare (Adevărul „față către față”), pe de alta o disimulează, o ascund, ne înșală cu privire la chipul ei adevărat (κατ’ εἰδός).”

³⁵ SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. II, Doxologia, Iași, 2020, p. 194: „Iar prin haină aurită înțelege trupul ei cu dumnezeiască strălucire, preainfrumusețat cu virtuțile cele de multe feluri” (*Omilii* 37.8) și „Fecioara săvârșește prin virtute pentru cei ce trăiesc în virtute același lucru pe care [il săvârșește] soarele prin lumina sensibilă pentru cei ce trăiesc în lumina lui” (*Omilii* 37.11, p. 196).

³⁶ SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. II, p. 230: „Se temea Irod de Ioan, din pricina prisosului virtuții, însă nu se temea de Dumnezeu, de la Care vine oamenilor virtutea”.

³⁷ SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. III, Doxologia, Iași, 2021, p. 145: „Iar sfinți numește aici nu pe cei care au ieșit dintre oameni și sunt acum împreună cu îngerii și sunt slăviți de noi, ...ci pe toți cei care au fost închinați lui Dumnezeu prin botezul cel după Hristos. Căci, dacă vasul afieros lui Dumnezeu sfânt este, ...cu atât mai mult este sfânt omul care a fost înfățișat lui Dumnezeu prin sfințele legăminte și a fost câștigat prin baia nașterii din nou, ca unul ce a dobândit de acolo harul Duhului sfințeniei”.

Întrupat, este pentru Sf. Grigorie Palama și pentru Tradiția ortodoxă, punctul de contact între om și Dumnezeu, calea către comuniunea existențială cu virtutea lui Hristos. În plus, atât teologia participării trupului la experiența luminii necreate, cât și învățăturile sale despre etică și virtute au o bază comună în hristologie și teologia sa a Sfintelor Taine. Hristos, Care este și Dumnezeu și om, este și trup unit cu omul în Sfânta Împărtașanie, unde „El devine un trup (σύσσωμος) cu noi” (*Tr.* 1.3.38)³⁸. Numai din punctul de vedere al acestei uniri euharistice poate omul să vadă valoarea virtuții. Numai atunci când începe cu participarea baptismală la Moartea și Înviearea lui Hristos și continuă să trăiască viața în Hristos, pentru a ajunge la *theosis* și unirea cu Dumnezeu, omul înțelege valoarea virtuții.

Prin urmare, „adevărata virtute”, care este participarea omului la Moartea și Înviearea lui Hristos, acoperă în mod activ fiecare etapă a vieții sale duhovnicești. Pentru Sf. Grigorie Palama, Trupul lui Hristos nu numai că hrănește pe credincioși, ci îi învață și părtășia la virtuțile și suferințele Celui răstignit. Le arată calea iubirii, smereniei, ascultării, mortificarea patimilor și viața după Dumnezeu (*Omilia*, 52.10)³⁹. Astfel, împărtașirea cu Sfintele Taine ale Bisericii, împreună cu trăirea virtuții, sunt cele care alcătuiesc taina *Vieții în Hristos*. Viața virtuoaasă, sau cu alte cuvinte imitația etică a vieții lui Hristos⁴⁰, și *theosis* nu pot fi izolate și separate una de cealaltă, căci, pe de o parte, asemănarea este necesară pentru a ne face capabili pentru acea unire care are loc prin *theosis*. Însă, pe de altă parte, „fără unire, asemănarea nu este suficientă pentru *theosis*”⁴¹. Ca efort uman,

³⁸ *Opere complete*, vol. III, p. 237: „Amestecându-Se pe Sine Însuși prin împărtașirea lor de sfânt trupul Său, și de-un-trup (σύσσωμος, *co-trupesc*) cu noi Se face și ne face pe noi biserica a toată dumnezeirea (că în trupul acesta al lui Hristos «locuiește trupește tot plinul dumnezeirii»), cum nu va lumina – strălucind El prin dumnezeiască raza trupului Său celui dinlăuntrul nostru”.

³⁹ *Omilii*, vol. III, p. 90. Deoarece neamul omenesc avea nevoie de o nouă rădăcină, adică de un Adam și „nu doar să fie viu, ci și Făcător de viață” (3-4), de aceea Sfântul Pavel spune: „Făcutu-s-a omul cel dintâi întru suflet viu, iar Adam cel de pe urmă întru duh de viață făcător” (*I Co* 15, 45; *Fc* 2, 7)”, iar Sfântul Grigorie ne îndeamnă, astfel, „să ne întorcem de la carne la duh” (*Omilia* 52.15, în: *Omilii*, vol. III, p. 93).

⁴⁰ Shigeki TSUCHIHASHI, „The Likeness to God and the Imitation of Christ: The Transformation of the Platonic Tradition in Gregory of Nyssa”, în Geoffrey DUNN, Wendy MAYER (eds.), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen*, Supplements to *Vigiliae Christianae*, 132, Brill, Leiden, Boston, 2015, pp. 100-116.

⁴¹ SF. GRIGORIE PALAMA, „Despre împărtașirea dumnezeiască și îndumnezeitoare sau despre simplitatea dumnezeiască și mai presus de fire”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 7, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2004), Sfântul Grigorie precizează: „Tu însă ne fâgăduiești îndumnezeirea numai din faptele imitării naturale, spunând că darul îndumnezeitor și harul dumnezeiesc este imitarea din puterile firii” (&3, p. 346), „iar

imitarea virtuților lui Hristos nu va putea oferi omului *theosis*-ul. Mai degrabă, îl face receptiv și deschis către harul divin, prin care îndumnezeirea, scopul ultim al existenței umane, devine realitate. Virtutea nu este o stare statică, ci, mai degrabă, o condiție care evoluează. Omul poate atinge această unire mântuitoare, pentru că există o asemănare între virtuțile divine și cele umane. Virtuțile nu sunt însă cele care unesc în esență sufletul cu Dumnezeu, ci, mai degrabă, ele doar îl pregătesc și îl fac receptiv pentru această unire. Ajutorul principal în învierea sufletului și unirea lui cu Dumnezeu este „virtutea îndumnezeitoare a rugăciunii”⁴², deoarece numai rugăciunea leagă creaturile raționale de Creatorul lor⁴³. Este, așadar, imposibil

dacă, după Marele Dionisie, îndumnezeirea este asemănarea și unirea cu Dumnezeu (*Despre Ierarhia bisericească* I, 3; PG 3. 376A), cum am admite că îndumnezeirea este imitare naturală? Noi avem nevoie de asemănare ca să fim în armonie cu unirea aceea prin care se săvârșește îndumnezeirea. Căci, fără unire, asemănarea nu ajunge pentru îndumnezeire. Iar asemănarea de care are nevoie este aceea care nu se săvârșește numai prin imitarea naturală, ci din puterea Duhului, care ne vine prin sfințita naștere a noastră din nou de sus și se întipărește în chip negrăit în cei botezați” (&7, p. 349), „apoi cei ce sunt îndumnezeiți trebuie să aibă multă asemănare cu Dumnezeu, iar cei înfiați multă asemănare cu Fiul” (&10, p. 353).

⁴² *Epistole către Athanasie al Kyzicului*, 13, în SF. GRIGORIE PALAMA, *Opere Complete*, vol. VI, Ed. Gândul Aprins, București, 2018, pp. 372-373: „De-dumnezei-făcătorul (θεοποιός) dar al Duhului lumina aceea este, strălucirea însăși a dumnezeieștii firi, după care Se împărtășește celor vrednici Dumnezeu și cu Dumnezeu unindu-i pe cei luminați de aceasta, pe cei ce strălucirea lui Dumnezeu o văd și o pătimesc (ιδόντας και παθόντας)..., dumnezeii în mijlocul cărora fi-va Dumnezeu (ὁ θεός ἐν μέσῳ θεῶν); «căci răsplata virtuții [nu e alta decât] dumnezeu a se face (ἄθλον γὰρ ἀρετῆς θεὸν γενέσθαι) și a străluci de lumina preacurată» (Sf. Grigorie TEOLOGUL, *Epistola* 178, PG 37, 293A, și Triade 3.1.34)... s-ar [putea] numi virtute de-dumnezei-făcătoare (ἀρετὴ θεοποιός), dar [doar] în înțelesul că ne face în stare a primi strălucirea aceea [...]”.

⁴³ Antonios FYRIGOS, „Gregorio Palamas e il palamismo”, în: *Eastern Theological Journal*, 1 (2015), pp. 205-241, distinge în controversa isihastă trei faze: *filosofică* (1334-1336) – despre valoarea silogismelor și filosofiei în teologie; *mistică* (1336-1341) – despre rugăciunea isihastă și experiența Luminii necreate; *dogmatică* (1341-1355) – despre distincția ființă-energii. Despre originea rugăciunii isihaste, vezi: Maximos CONSTAS, *St John Hrysostom and the Jesus Prayer A Contribution to the Study of the Philokalia*, Newrome Press, Columbia, Missouri, 2019, unde, în „Introducere liii”, vorbește despre alegerea terminologică a *memoriei* (τῆς μνήμης) în locul celei a *minții* (ὁ νοῦς): „Atunci când mintea coboară în inimă, nu îl mai întâlnim pe Dumnezeu prin idei sau concepte, ci mai degrabă printr-o conștientizare directă (sau „memorie”) a prezenței sale, care ne permite să ne supunem gândurile testului [prezenței] unei realități mai mari. Nu inima găsește odihnă în minte, ci mintea care se odihnește în adâncul inimii, după ce a găsit ceea ce căuta. „Memorie” sau „amintire”, atunci, este o modalitate de a descrie cunoașterea lui Dumnezeu [de către] inimă [prin] percepție [în sens de intuiție, simțire], fără a confunda această cunoaștere cu ideile și conceptele care sunt de obicei asociate cu mintea. Memoria are și alte funcții. Este memoria care poate fie incita, fie învinge pe diavolul; poate detecta păcatul care locuiește în noi și, într-o măsură, îl poate smulge din rădăcină, degajând calea pentru intrarea lui Hristos în inimă”. Autorul face trimitere, în nota de subsol a acestui text, la o lucrare a părintelui Dumitru STANILOAE, *Prayer and Holiness: The*

ca unirea omului cu Dumnezeu și *theosis* să fie rodul activității umane, pentru că ele sunt darul harului lui Dumnezeu. Harul este cel care în mod mistic aduce îndumnezeirea. Virtutea, pe de altă parte, pur și simplu îl pregătește pe om pentru *theosis*, îl face receptiv la har (*Tr.* 3.1.27)⁴⁴. Ca activitate umană, rugăciunea aparține categoriei virtuților și, prin ea însăși, ea nu este suficientă pentru a împlini îndumnezeirea omului⁴⁵.

Întreaga tradiție ortodoxă susține că *theosis* nu este dobândită prin intermediul virtuților omului, nici prin devotamentul său emoțional sau intelectual față de Dumnezeu. Privită izolat, virtutea umană este sterilă și infertilă și, în consecință, nu poate produce roadele *theosis*-ului. Astfel,

Icon of Man Renewed in God, SLG Press, Fairacres, Oxford, 1984, pp. 8-9. De asemenea, John Eudes BAMBERGER, „*MNHMH-ΔΙΑΘΕΣΙΣ*: the Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St Basil”, în *Orientalia Christiana Periodica*, 34 (1968), pp. 234-251, va face referire la Sf. Vasile cel Mare, *Ep.* 2.7: „Sălășluirea lui Dumnezeu este aceasta: să-L păstrăm pe Dumnezeu mereu în amintire, consacrat în noi” (τοῦτό ἐστὶ Θεοῦ ἐνοίκησις, τὸ διὰ τῆς μνήμης ἐνδουρμύμενον ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὸν Θεόν). Vezi, de asemenea, Andrew LOUTH, „On Being a Christian in Late Antiquity: St Basil the Great between the Desert and the City”, in Geoffrey DUNN, Wendy MAYER (eds.), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen*, Supplements to *Vigiliae Christianae*: texts and studies of early Christian life and language, vol. 132, Brill, Leiden, Boston, 2015, pp. 85-100; R. HVALVIK, K. SANDNES (eds.), *Early Christian Prayer and Identity Formation*, WUNT 1, vol. 336, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014.

⁴⁴ *Opere complete*, vol. IV, p. 87: „Toată virtutea și imitarea lui Dumnezeu de către noi îl face pe cel ce [le-]a dobândit [să fie] destoinic (apt) de dumnezeiasca unire” (ἀρετὴ μὲν γὰρ πᾶσα καὶ ἡ ἐφ’ ἡμῖν τοῦ θεοῦ μίμησις πρὸς τὴν θείαν ἔνωσιν ἐπιτήδειον ποιεῖται τὸν κερτημένον).

⁴⁵ De la Antonio RIGO, *Monaci Esicasti e Monaci Bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo*, *Orientalia Venetiana* II, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1989, p. 236, care-l citează pe Filotei Kokkonos, de unde aflăm că numele Sf. Grigorie Palama era legat, încă din timpul vieții sale, de practica spirituală a hesychia, nepsis și theoria, ca părinte al isihasmului (ἐκείνος ὁ πᾶν) din sec. al XIV-lea și nu ca un *didaskalos* „mesalian/bogomil”. Teologul venetian va susține că exista în interiorul monahismului o certă tendință *borderline*, definită ca un „criptobogomilism” sau *domaine mixte* (expresia citată de Rigo aparține, de fapt, lui D. Obolensky) între mistică ortodoxă și mistică eterodoxă: „appare evidente come qui ci troviamo dinanzi all’idea già ricordata, «extra monachesium nulla salus», che persorre gran parte del Medio Evo bizantino e che sembra pore l’equazione (vero) cristiano = monaco” (Antonio RIGO, *Monaci Esicasti e Monaci Bogomili*, pp. 270-271). În cele din urmă, scrierile antimesaliene ale lui Varlaam, care căutau să stabilească un paralelism între o anumită tehnică de rugăciune isihastă și practica eretică, spune A. Rigo: „risultano, ad un esame attento, del tutto inesistenti e superficiali” (Antonio RIGO, *Monaci Esicasti e Monaci Bogomili*, p. 274). Norman RUSSELL, *Gregory Palamas: The Hesychast Controversy and the Debate with Islam. Documents Relating to Gregory Palamas. Translated with an introduction and notes by Norman Russell*, Liverpool University Press, 2020, „General Introduction”, p. 15, afirmă că „Varlaam nu s-a înșelat când a simțit, în 1340, că ceva a fost în neregulă în isihasmul athonit. Greșala pe care a făcut-o a fost încercarea de a țintui acuzația de bogomilism asupra lui Palama”.

toată „dreptatea omenească”, prin ea însăși, nu folosește nimic și, „nici unul dintre muritori n-a putut, prin vrednicia lui, să împace dreptatea dumnezeiască”⁴⁶, scrie și Sf. Nicolae Cabasila⁴⁷. Virtutea umană este ca un

⁴⁶ SF. NICOLAE CABASILA, *Despre viața în Hristos* 4; PG 150, 592C. (trad. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 111): „Ba nici strădania vieții celor drepti n-a fost de ajuns spre așa ceva... e vorba doar de fapte și de dreptăți omenești. Într-adevăr, și preafericitul Pavel numește Legea dreptate omenească, atunci când zice: n-au vrut să se plece dreptății dumnezeiești, ci au căutat să-și statornicească dreptatea lor (*Rm* 10, 3)... de altfel, toată înțelepciunea și strădania omenească nu erau decât o preînchipuire și o pregătire spre Dreptatea cea adevărată. Văzând, așadar, că prin noi înșine nu ne putem îndrepta, Însuși Hristos, venind din sânurile Tatălui, S-a făcut pentru noi dreptate și sfințire și răscumpărare, a stricat zidul vrajbei în trupul Său (*I Co* 1, 30)”, de aceea, continuă Sf. Nicolae Cabasila, „nimeni nu a putut trăi viață duhovnicească până ce trupul Domnului n-a prins carne pe oase... însăși firea noastră ne duce spre rău. Legea fiind neputincioasă din pricina cărnii, din cauza aceasta trebuia un alt trup... Dumnezeu, trimițând pe Fiul Său într-o asemănarea trupului păcatului, a osândit păcatul în trupul Lui (*Rm* 8, 3). Din această pricină avem și noi nevoie de un astfel de trup, ca să ne împărțăm mereu de Sfânta Masă, tocmai ca Legea Duhului să lucreze în noi, iar nu să se lase în seama legii trupului...” (Sf. Nicolae CABASILA, *Despre viața în Hristos*, p. 119). Pentru Marie-Hélène CONGOURDEAU, „Nicolas Cabasilas et le palamisme”, în Antonio RIGO, *Grigorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2004, pp. 191-210, Nicolae Cabasila oferă imaginea unui om hrănit de cultura antică și deschis față de cultura latină, refuzând orice polemică, care nu face nici-o aluzie la teologia palamită a luminii necreate sau la distincția ființă-energii și nu se recunoaște nici în anti-intelectualismul monahal, nici în platonismul umaniștilor bizantini. Astfel, în opinia cercetătoarei franceze, *Viața în Hristos* reprezintă o sinteză între tradiția Sfinților Părinți (în special Ioan Hrisostom), gândirea aristotelică, în componenta sa logică și etică (cap. I și II, iar influența *Eticii Nicomahice*, în cap. VI și VII), noțiuni stoice (cap. VII) și teologie latină (Anselm, Augustin și Aquino). Ea va concluziona prin a spune că, în cele din urmă, este dificil să vedem în Nicolae Cabasila un discipol fidel al Sf. Grigorie Palama: „Il est donc difficile de voir en Nicolas Cabasilas un disciple fidèle de Grégoire Palamas, même si, relevant de la même tradition de spiritualité byzantine, ils partagent évidemment de nombreux points communs” (Marie-Hélène CONGOURDEAU, „Nicolas Cabasilas et le palamisme”, pp. 201-202). Hristocentrismul său și susținerea posibilității unirii cu Dumnezeu pentru toți creștinii nu-l limitează pe Cabasila ca aparținând, în diversitatea curentelor spiritualității bizantine, vreunei școli particulare (p. 207).

⁴⁷ În timp ce J. Meyendorff considera că Nicolae Cabasila a dezvoltat teologia triadelor, prin *Viața în Hristos*, care ar fi „un manifest palamit”, iar autorul este un „umanist palamit”, poziție susținută și de C. Tsirpanlis, în schimb Angela Constantinidēs Hero va susține că acest angajament față de partida palamită este tardiv. Pe de altă parte, o poziție radical diferită va fi susținută de H.G. Beck, pentru care mistica euharistică și umanismul lui Cabasila sunt opuse isihasmului, care ar fi centrat pe contemplație și retragerea din lume. Beck va fi urmat, în asumarea rezultatului analizei sale, de I.A. Demetrakopoulos, care analizează aristotelismul lui Nicolae Cabasila (un aristotelism formal în argumentarea dialectică și un aristotelism de fond prin antropologia *Eticii Nicomahice*), și pe care îl va găsi atât de diferit de anti-intelectualismul isihăștilor, la fel și față de umanismul platonizant al lui Nichifor Gregoras, ceea ce îl va determina să-l catalogheze pe Cabasila a fi chiar un „antipalamit”, ce susține o formă de „umanism creștin” realizat printr-o „sinteză între Aristotel și creștinism”. O poziție mult mai echilibrată va fi cea reprezentată de Sinkewics, care consideră că nu există o incompatibilitate

„măslin sălbatic”. Pentru ca acesta să fie transfigurat și reînnoit din rădăcini, trebuie altoit pe un „măslin cultivat”. În acest fel, deși măslinile noi vor ieși din lăstarul „măslinului sălbatic” (natura umană), ele vor fi rodul „măslinului cultivat”, care este Hristos. Astfel, am ajuns la dimensiunea hristologică a virtuții, care este atât de evidentă în învățătura lui Palama. Viața morală a credinciosului nu este un fenomen „stoic”⁴⁸ de autostăpânire, ci rodul comuniunii cu Hristos. Că Dumnezeu S-a făcut om este cel mai de seamă scop al planului divin pentru mântuirea și îndumnezeirea omului: „Căci toate cele de dinaintea înomenirii, create pentru noi de Dumnezeu în iconomia Sa, erau bune și frumoase, tinzând către acest scop. Dar cel mai de seamă dintre toate, sau mai degrabă singurul cu adevărat cel mai de seamă și fără de asemănare, este înomenirea Domnului nostru Iisus Hristos, și mai ales sfârșitul acesteia, adică Pătimirile cele mântuitoare și Învieirea” (*Omilia* 41; PG 151, 521C)⁴⁹. Rezultatul este darea spre mâncare a

între gândirea lui Palama și cea a lui Cabasila, și Spiteris, pentru care Cabasila recapitulează toate curente spirituale din vremea sa (isihismul secular, școala lui Grigorie Sinaitul și cea a lui Grigorie Palama). Există, așadar, convingerea unor teologi contemporani, precum M.H. Congourdeau, potrivit căreia Cabasila ar fi un isihast nepalmit, independent, irenic, care refuză să se situeze într-o partidă sau în alta. Acest lucru s-ar datorita și șederii sale din muntele Athos, unde s-a întâlnit și cu excesul anti-intelectualist al unor dintre călugării atoniți, ceea ce îl și va determina să apere înțelepciunea profană. De altfel, chiar Sf. Grigorie Palama va aminti și el această afirmație a adversarilor săi, potrivit căreia cei care nu posedă o cunoaștere științifică sunt niște ignoranți, întinați și ființe imperfecte sau nedesăvârșiți (*Triade* 1.1.4), aducându-le aminte că se aseamănă, în acest fel, cu stoicii, care „defineau știința drept culmea a contemplației” (*Triade* 1.1.3), iar acum cu cei care, „prefăcând știința în cunoaștere, o furșează în Biserică celor care filosofează după Hristos” (*id.*). Pentru o expunere pe larg a interpretărilor de mai sus, recomandăm a se consulta: John MEYENDORFF, *Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Éditions du Seil, Paris, 1959, pp. 42, 124, 139; Angela CONSTANTINIDÈS HERO, *Letters of Gregory Akindynos. Greek Text and English Translation*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC, 1983; H.G. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, C.H. Beck, München, 1994, p. 203; I.A. DEMETRAKOPOULOS, „Nicholas Cabasilas’ Quaestio de Rationis Valore: an Anti-palamite Defence of secular Wisdom”, în: *Βυζαντινά*, 19 (1998), pp. 53-93; R.S. SINKEWICS, „Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early XIVth c. The capita 150 of Gregory Palamas”, în *Medieval Studies*, 48 (1986), pp. 334-351; J. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica*, Lipa, Roma, 1996.

⁴⁸ Dacă stoicii „defineau știința drept culmea a contemplației” (*Triade* 1.1.3), Sf. Grigorie Palama, prin sintagma ἐν ἡσυχίᾳ προσέχειν ἑαυτοῖς, oferă o replică isihastă la dictonul stoic ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (grija de sine): „au ales a lua aminte în liniște/isihie la ei înșiși (ἐν ἡσυχίᾳ προσέχειν ἑαυτοῖς), (au trebuință) a-și întoarce și a-și închide mintea în trup (ἐπανάγειν καὶ ἐμπερικλείειν τῷ σώματι τὸν νοῦν) și chiar în trupul cel mai dinlăuntru al trupului, pe care îl numim inimă” (*Triade* 1.2.3, în *Opere*, vol. III, p. 113).

⁴⁹ SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. II, traducere din limba greacă veche de Pr. Roger Coresciuc, ediție îngrijită de Dragoș Bahrim, coll. „Viața în Hristos. Pagini de Filocalie”, 12, Doxologia, Iași, 2020, pp. 247-248.

Trupului dumnezeiesc-omenesc, ospățul prin excelență la care suntem chemați⁵⁰. Însă, la acest ospăț, împăratul „a văzut acolo un om care nu era îmbrăcat cu haină de nuntă. Haina nunții celei duhovnicești este virtutea” (*Omilia* 41.14)⁵¹. Așadar, faptul că Dumnezeu a devenit om și ne arată

⁵⁰ De fapt, aici, în *Omilia* 41.11 („odată cu înomenirea Domnului s-a săvârșit *cel mai de seamă* [ospăț] din cele făcute de Dumnezeu”), Sf. Grigorie Palama folosește un joc de cuvinte: τὸ ἄριστον se traduce și cu „ospăț”, dar este și superlativul substantivizat, tradus cu „cel mai bun lucru”. Atât ἄριστον ca „ospăț”, cât și ἀριστεία ca „excelență”, își au rădăcina etimologică în ἀρετή „virtute”. Ἀρετή este un termen care înseamnă „virtute” sau „excelență”, despre care avem o analiză prețioasă la Sfântul Pavel, în *Epistola către Filipeni*. KYRIAKOULA PAPADEMETRIOU, *Αριστεία στην προς Φιλιππησίους Επιστολή του αποστόλου Παύλου*, Pour-naras, Salonic, 2012, susține că folosirea cuvântului ἀρετή în textul epistolei – și numai în această epistolă paulină – ca element constitutiv substanțial și caracteristică calitativă a excelenței, demonstrează importanța și rolul excelenței în viața socială a filipenilor. Pe de altă parte, Pavel, folosind sensul și cuvintele excelenței, chiar și cuvântul predominant pentru aceasta, *areté* (*Fip* 4, 8 - εἶ τις ἀρετή καὶ εἶ), l-a umplut cu un conținut nou, în Hristos. Această mutație conceptuală a realizat-o Pavel prin schimbarea termenilor excelenței. Mai întâi, a schimbat ținta și premiul: în loc de recunoașterea egoistă și de bucuria de onoruri pământești, el a pus drept premiu cunoașterea lui Hristos și unirea perfectă cu el (*Fip* 3, 9-10). Mesajul *Epistolei către Filipeni* este, așadar, lupta pentru desăvârșirea și excelența în Hristos, pentru virtutea în Hristos. Această virtute nu este religioasă sau morală, nu este o ispravă individuală sau umană, așa cum au predicat religiile și au formulat filozofii; este hristocentrică și eclesiologică, pentru că este făcută pentru Hristos și pentru eclesia și pentru că este desăvârșită prin puterea Învierii și cu harul Duhului. Este o excelență teologică și, simultan, umană, care se întemeiază pe marile adevăruri ale Întrupării Mântuitorului nostru Iisus Hristos și ale îndumnezeirii umane și care conferă omului bucuria vieții sau împlinirea sa prin lupta pentru integrarea lui ca cetățean al vieții veșnice. În esență, întreaga Epistolă pare să aibă un singur subiect, indemn pentru progresul, și anume excelența, a Evangheliei și a filipenilor (1, 12.25). În exemplul arhetipic al Domnului Iisus Hristos, Persoana Lui constituie întruparea excelenței pe care o predică Pavel; tocmai aceasta umple și depășește sensul excelenței, așa cum poate fi realizată de filipeni, după ce a fost îndepărtată din reprezentările sale păgâne. Deoarece excelent înseamnă cel mai bun, excelent în Hristos ar trebui să însemne cel mai adevărat imitator al lui Hristos, iar excelența în Hristos are, desigur, implicații pentru societatea mai largă, deoarece lucrurile minunate și lucrurile bune, dacă există „vreo virtute” și dacă este „vreo laudă” (4, 8) sunt atât acceptabile, cât și dorite din partea societăților umane. Creștinii pot străluci ca stelele în lume, oferind un model de gestionare a vieții (2, 15), de a profita de viață și de a da sens vieții prin lupta întreprinsă de ei pentru integrarea lor în Hristos. Iar comunitatea ecleziastică care se întâlnește în părtășia Duhului (2, 1) și în unirea Euharistiei divine poate deveni modelul unei societăți excelente.

⁵¹ *Omlia*, vol. II, pp. 249-250: „Iar dacă haina fiecărui suflet este trupul cel unit cu dânsul, celui ce nu-și păzește aici [această haină] sau nu și-o curăță prin stăpânire de sine, curăție și înțelepciune (ἐγκρατείας καὶ ἀγνείας καὶ σωφροσύνης), îi va fi [haina aceasta] nefolositoare... ca unul care nu a lucrat de aici faptele luminii”. Sfântul Grigorie face o distincție aici între „trup”, care este *haina* sufletului, și „carne” (în înțeles de „neînfrânare”), cea care *întinează* această haină, adică trupul care devine, astfel, o „tunică sfâșiată”: „Însă noi, fraților, să ne dezbrăcăm tunică cea sfâșiată de beție și de imbuibarea stomacului și pătată de carne și de neînfrânarea care vine de la aceasta și să ne îmbrăcăm, după Isaia [61, 10], cu veșmânt de

„frumusețea-arhetip” (τὸ ἀρχέτυπον καὶ ὑπέρφωτον κάλλος) face, de asemenea, posibilă transformarea și remodelarea divină a naturii umane (ἡ μεταστοιχείωσις τοῦ ἡμετέρου φυράματος καὶ ἡ κατ’αὐτὸ θεουργία καὶ ἡ θεϊκὴ ἀναμόρφωσις)⁵².

Deși este presupusă conlucrarea sau sinergia, progresul omului în virtute este, în esență, lucrarea harului lui Dumnezeu: „Căci omul nu urcă singur treptele virtuții, chiar dacă intenționează să facă acest lucru” (*Omilii* 3.17; *PG* 151, 44A)⁵³. Prin jertfirea voluntară a propriei sale vieți ca fiind liber dăruită lui Dumnezeu, omul virtuos primește și transmite strălucirea divină. Din acest motiv, Sf. Grigorie Palama îl aseamănă cu aerul străbătut de lumină – așa cum aerul luminat de soare îl conduce pe privitor către dăruitorul acestei străluciri, adică soarele, tot așa și omul virtuos îi

mântuire și cu tunică bucuriei prin înfrânare și înțelepciune. Să ne dezbrăcăm de omul cel vechi, cel stricat de poftele înșelăciunii și să ne îmbrăcăm cu omul cel nou, zidit după Dumnezeu întru curioșie și dreptate. Să dezbrăcăm îmbrăcămintea cea de multe feluri a vieții [țesută] din răpire și lăcomie, pentru că înaintea ochilor dumnezeiești este de rușine și ne osândește” (*Omilii* 41.16, în: *Omilii*, vol. II, p. 251).

⁵² *Triade* 3.1.15, în *Opere*, vol. IV, p. 58.

⁵³ SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. I, Doxologia, Iași, 2019, p. 56: „Adus în simțire datorită smereniei, spune pe bună dreptate: *Fă-mă!* Căci nu atinge cineva de la sine treptele virtuții, chiar dacă [la acestea nu se ajunge și] fără propria alegere”. În *Omilii* 3, așadar, Sfântul Grigorie arată că virtutea este mai înainte născută, fiind din veac în Dumnezeu, iar în suflete este sădită de la început, prin har, pe când răutatea sau păcatul este o descoperire mai târzie a propriei alegeri rele, amintind de păcatul pe care-l avea în minte fiul cel tânăr, atunci când era în chinul plecării din casa părintească (*Omilii* 3.7, p. 51). Virtuțile sunt naturale și aparțin prin har de firea omului, corespunzând stării originare a firii (*Disputatio cum Pyrrho*, *PG* 91, 309B-312A), iar noi ne aflăm la „școala virtuților”, unde Hristos, făcându-Se om ca noi, S-a numit învățătorul nostru către imitarea iubirii Sale (*Omilii* 3.5, p. 50). Sf. Grigorie Palama echivalează averea pe care o cere fiul risipitor cu mintea: „Cum și-a risipit averea? Înainte de toate, averea și bogăția noastră este mintea noastră cea înnescută. Câtă vreme ne ținem de căile mântuirii, avem mintea unită și cu sine, și cu Mintea Primă și Cea mai înaltă, Dumnezeu. Când însă deschidem poarta pentru patimi, pe dată se risipește [mintea], răticind în tot ceasul în jurul celor trupești și pământești, în jurul plăcerilor de multe feluri și al gândurilor pătimășe cu privire la acestea. Bogăția minții este judecata, care stă cu acestea și discernere ceea ce este mai bine de ceea ce este mai rău, atâta vreme cât și mintea rămâne supusă poruncilor și sfaturilor Părintelui cel Preainalt. Când însă [mintea] se răscoală, atunci și [judecata-bogăția] se risipește în desfrânare și în lipsă de judecată, împărțind astfel răutățile în două părți corespunzătoare acestora” (*Omilii* 3.11, pp. 53-54), „căci mintea însăși își tinde dorirea către Cel Unul și cu adevărat Dumnezeu, singurul Bun, singurul de dorit, singurul dăător al plăcerii neamestecate cu nici o durere. Însă când mintea se moleșește, atunci puterea sufletului, pentru dragostea adevărată cade de la Cel ce este cu adevărat de dorit și, împrăștiindu-se în felurite doriri ale poftei de plăcere, se risipește...” (*Omilii* 3.12, p. 54) și, căzând în „foame” și în „viață porcească” („simbol a toată patima”), „nu putea să găsească săturare pentru pofta sa” (*Omilii* 3.14, p. 55), căci „firea trupului nu ajunge să slujească poftelor celui destrăbălat” (*Omilii* 3.15, p. 55).

călăuzește și îi îndrumă pe toți cei care îl văd către Hristos, Soarele dreptății (*Omilia* 10.13; *PG* 151, 121C)⁵⁴. În comparație cu virtutea, „apostazia dureroasă” a păcatului are un început, deoarece este un produs al intenției rele a omului (*Omilia* 3.7; *PG* 151, 37A)⁵⁵. Virtutea, pe de altă parte, este fără început, ea izvorăște veșnic din Dumnezeu, Care o dăruiește sufletelor prin har. Astfel, pentru omul reînnoit în Hristos, fiecare virtute este în realitate un dar de la Dumnezeu: „Căci, când Dumnezeu este activ în tine, se adaugă orice formă de virtute” (*Omilia* 33.7; *PG* 151, 416D)⁵⁶. Acest adevăr nu exclude în nici un caz semnificația cooperării omului în urmărirea virtuții

⁵⁴ *Omilia* 10.13, în: *Omilii*, vol. I, p. 130: „De aceea zice Domnul către ai Săi: «Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri» (*Mt* 5, 16). Însă El nu spune aceasta poruncind ca ei [doar] să se arate astfel, ci să viețuiască în chip plăcut lui Dumnezeu. Căci după cum lumina atrage fără nici o efortare ochii celor care privesc, la fel și viețuirea cea plăcută lui Dumnezeu atrage odată cu ochii și cugetarea. Și iarăși, după cum în cazul luminii de la soare, nu laudăm văzduhul care participă la strălucire, ci laudăm soarele care are și dăruiește raza acelei străluciri – și dacă am lauda și văzduhul pentru că este strălucitor, cu cât mai mult vom lauda atunci soarele? –, tot așa și în cazul celui care arată, prin faptele virtuții, strălucirea Soarelui dreptății (*Mal* 4, 2)”. Sf. Grigorie Palama ne îndeamnă să interpretăm în chip anagogic minunea vindecării paralizicului drept pildă pentru virtute: „Căci fiecare dintre cei legați de plăceri este un paralizic cu sufletul, zăcând pe patul plăcerii păcătoase și al părelnicei odihne trupești, pe care o aduce această [plăcere]”. Pentru a se apropia de Domnul are nevoie de patru lucruri: cercetarea și osândirea de sine, mărturisirea păcatelor, fâgăduința încetării răutăților și rugăciunea către Domnul. Dar acestea nu îl pot propria de Domnul „dacă nu se desface acoperișul și nu se aruncă deoparte olanele, lutul și restul materialelor. Iar în noi acoperișul este partea rațională a sufletului, ca una care se găsește deasupra tuturor [puterilor] dinlăuntru nostru. Însă aceasta este acoperită, ca de multă materie, de legătura cu patimile și cu cele pământești. Dar când legătura aceasta este nimicită și aruncată la pământ de aceste patru [lucruri], atunci cu adevărat putem fi lăsați la pământ, adică cu adevărat ne smerim, cădem înainte și ne apropiem de Domnul, cerând de la El vindecarea” (*Omilia* 10.11, în: *Omilii*, vol. I, p. 129). După vindecare, mintea noastră cărmuiește trupul. Mintea paralizică, așadar, împreună cu iertarea și vindecarea sa, „ia și putere să-și ridice și să-și poarte patul în care zace. Iar prin pat să înțelegi trupul” (*Omilia* 10.12, în: *Omilii*, vol. I, pp. 129-130).

⁵⁵ *Omilii*, vol. I, p. 51.

⁵⁶ *Omilii*, vol. II, pp. 148-149: „Căci atunci când Dumnezeu lucrează în noi, se naște în noi tot chipul virtuții. Iar când Dumnezeu nu lucrează în noi, tot ceea ce facem noi este păcat. De aceea și Domnul spune în Evanghelia că «fără Mine nu puteți face nimic» (*In* 15, 5). Și aceasta cunoscând-o cei care cu adevărat lucrează virtuțile, nu se înalță pentru nici o faptă virtuoză, ci, smerindu-se, Îl slăvesc pe Dumnezeu, Izvorul virtuților, din Care se umplu de strălucirea cea dătătoare de bine. Căci precum văzduhul, umplându-se de lumina de la soare, ne arată nu slava și strălucirea sa, ci slava și strălucirea soarelui, la fel, cei care se unesc cu Dumnezeu prin lucrarea dumnezeieștilor porunci sunt, după Pavel, «bună mireasmă lui Hristos» (*2 Co* 2, 15; *Ef* 5, 2), și au mireasma lui Hristos, și vestesc virtuțile Celui care i-a chemat din întuneric la lumina Lui cea minunată (*I Pt* 2, 9)» și „din unirea aceasta [cu Hristos] se naște toată virtutea care poartă cu sine smerenia, prin recunoașterea Celui care naște în noi virtuțile” (*Omilia* 30.8, în: *Omilii*, vol. II, p. 149).

și a îndumnezeirii (θεώσις). Responsabilitatea omului este să păstreze și să susțină lucrarea virtuților, care să-l pregătească să accepte chiar martiriul, ca „lepădare de sine” (*Omilia* 11.17; *PG* 151, 136D)⁵⁷.

Virtutea este asemănarea cu Dumnezeu, o „prea înaltă înrudire” (există și o înrudire prin păcat cu diavolul, dacă facem poftele lui; *cf. In* 8, 44), prin care și devenim moștenitori ai Împărăției (*Omilia* 27.14; 27.2; *PG* 151, 344CD)⁵⁸. În lucrarea mântuirii noastre, harul este, în esență, acțiunea

⁵⁷ *Omilii*, vol. I, p. 145. Omilia 11 se deschide printr-o identificare a lui Dumnezeu cu virtutea: „Dumnezeu este Duh și Bunătatea-însăși, și Virtutea, și duhul nostru este după chipul și asemănarea Lui” (*Omilia* 11.2, vol. I, p. 135). Apoi, teologul isihast face exegeză la câteva texte pauline pentru a desluși relația dintre virtute și Cruce, căci, spune Sfântul Grigorie, aceasta este Crucea lui Hristos: nimicirea păcatului, iar „cei ce sunt în carne nu pot să placă lui Dumnezeu” (*Rm* 8, 7-8), ci taina acestuia [Antihrist] / fărădelegii se lucrează în noi (*2 Tes* 2, 3). Astfel, „legea care este în mădularele mele și care luptă împotriva legii minții” (*Rm* 8, 6-7), adică „cugetul cărnii” (*Rm* 7, 23-8:2) trebuie omorât cu puterea vederii lui Dumnezeu, adică prin cruce. De aceea, trebuie „să-ți răstignești trupul împreună cu patimile și cu poftele” (*Ga* 5, 24). Lui Moise, Dumnezeu îi poruncește: „Scoate-ți încălțăminte din picioare!” (*Is* 3, 5), adică, spune Sf. Grigorie Palama, „să lepede veșmintele de piele, cu care l-a îmbrăcat păcatul și în care păcatul lucra și îl îndepărta de pământul sfânt” (*Omilii* 11.5, vol. I, p. 137). Omul răstignit moare păcatului și trăiește virtuții (*Omilii* 11.11, vol. I, p. 141), de aceea, îndeamnă sfântul isihast, „lucrează-ți virtuțile, pe cât le ai, în ascuns, privind doar la Dumnezeu și fiind privit doar de El” (*Omilii* 11.24, vol. I, p. 149). Și pentru că „omul are o dublă [alcătuire]: omul cel din afară, adică trupul, și omul nostru cel dinlăuntru, adică sufletul” (*Omilii* 11.18, vol. I, p. 146), atunci și gândul dinlăuntru sau cugetul trupesc „trebuie să se suie pe înălțimea Crucii, pentru ca [nemăilăsându-l] să cadă jos, să nu se [mai] despartă de Hristos Cel răstignit pe ea” (*Omilii* 11.21, vol. I, p. 148). Despre taina îndoită a lui Hristos și a Crucii, adică prin lemn și prin apă, și despre Iacob, fiul lui Isaac, care și-a înmulțit turmele prin lemn și prin apă (*Fc* 30, 37-43), Sf. Grigorie Palama îl prezintă pe Iacob ca fiind fiul ascultător spre viață, care „a dobândit taina mai mare a crucii, adică vederea lui Dumnezeu”, pentru că acesta însuși mărturisese: „Am văzut pe Dumnezeu față către față, și mântuit a fost sufletul meu” (*Fc* 32, 30; *cf. Omilii* 11.11, vol. I, p. 141). *Panim* sau „fața” are, totuși, două semnificații pentru teologia isihastă: *Fața* lui Dumnezeu cea văzută (lucrarea și harul dumnezeiesc) și *Fața* care nu poate fi văzută niciodată (firea dumnezeiască, adâncul lui Dumnezeu). În concluzie, vederea Crucii alungă demonii și patimile din suflet (*Omilii* 11.12, vol. I, p. 142), făcându-se, astfel, legătura dintre *virtute* (răstignirea patimilor) și *theosis* (vederea Celui răstignit pe Cruce), pentru că „vederea lui Dumnezeu este o taină a Crucii” (*Omilii* 11.6, vol. I, p. 138), prin care, potrivit *Ga* 6, 14, „lumea este răstignită pentru mine” (fuga de lume și de păcat) „și eu pentru lume” (patimile „fug de noi” sau „nu mai lucrează în noi”, curățim omul dinlăuntru, gândurile rele). Astfel, „contemplația întărește și înconjură partea poftitoare” (*Omilii* 11.7, vol. I, pp. 138-139), care, „deși te tulbură, nu te convinge, nici nu lucrează, ci este o mișcare moartă, ca una care a fost învinsă de lupta ta după Dumnezeu” (*Omilii* 11.24, vol. I, pp. 149-150).

⁵⁸ *Omilii*, vol. II, pp. 87 și 80. *Casa, via, grăul și haina de nuntă* sunt metaforele biblice prin care este înfățișată virtutea în spiritualitatea isihastă a Sf. Grigorie Palama. Astfel, printr-o „viață în virtuți” suntem „casă a lui Dumnezeu” (*Evr* 3, 6; *I Pt* 4, 17) a Celui care zice „Voi locui în ei și voi umbla și le voi fi Dumnezeu” (*2 Co* 6, 16), dar suntem și „via Domnului” (*Is* 5, 7), în care Hristos este *Vița*, noi *mlădițele* și *Tatăl lucrătorul* (*In* 15, 1-5). Însă, dacă slujim păcatului și poftelor, avem înrudire cu diavolul, iar casa noastră se lasă pustie (*Mt* 23, 38), via

lui Dumnezeu, iar virtutea este lucrarea comună a omului și a harului. Și chiar dacă Dumnezeu este Cel care dăruiește virtuțile, omul este chemat să și ofere „sudoarea frunții” pentru fiecare dintre ele, prin care își va arăta asemănarea cu Dumnezeu⁵⁹. Așadar, pentru Sfinții Părinți și, în mod special, pentru Sfântul Grigorie Palama, cuvântul „virtute” are un înțeles mult mai bogat decât ceea ce se întâlnește în mod obișnuit în învățăturile etice. Ei văd omul desăvârșit ca fiind cel care prin virtute devine asemănător cu Dumnezeu Însuși. Morala și virtutea sunt considerate, astfel, mult mai mari decât o dispoziție pioasă sau standarde etice uscate. Etica exprimă adesea încercarea omului de a crea un sistem de forme exterioare, care să-i echilibreze viața și să-i ofere un sentiment de îndreptățire de sine sau autojustificativ. Toate aceste construcții bazate pe abilitățile naturale ale omului sunt fragile și în cele din urmă eșuează în încercarea lor de a-l conduce pe om la adevăr.

Virtutea, în înțelesul creștin, dimpotrivă, este o acțiune, o călătorie într-adevăr omenească, însă ea este pusă în mișcare de prezența lui Dumnezeu. Și în timp ce evlavia devine adesea un mijloc lipsit de suferință (ὀπάθεια, idealul stoic) al vieții „etice”, sensul virtuții conține întotdeauna un element de luptă și jertfă, deoarece originea virtuții este Întruparea și Jertfa „divino-umană” sau „theo-anthropică” a lui Hristos. În acest sens, Sf. Grigorie Palama scrie despre Sf. Ioan Botezătorul că, într-adevăr, „capul i-a fost tăiat nu pentru că s-a luptat pentru evlavie, ci pentru virtuți”⁶⁰. Astfel,

va face spini, în loc de struguri, fiind lăsată să fie călcată în picioare de demonii cei răi și sălbatici, iar noi ca mlădițe ne uscăm și suntem aruncați în foc (*In* 15, 6), pentru că nu mai aducem roada virtuții (*Omilii* 27.1-4, vol. II, pp. 79-81). Însă toți oamenii pot învăța virtutea, devenind grâu, în loc de neghină (*Omilii* 27.9, vol. II, p. 84). Dacă, însă, refuzăm asemănarea cu Dumnezeu, care este virtutea (*Omilii* 27.14, vol. II, p. 87), din pricina acestei nelucrări a virtuții vom fi predați întunerului, „care este mai în afară” (*Mt* 22, 1-13) de lumina cea adevărată care vine de la Hristos, „Soarele dreptății” (*Rm* 2, 4-5). „Dar cine va suferi mânia lui Dumnezeu? Cine va răbda atunci acuzarea și rușinea aceea pe care ne-a arătat-o Domnul în Evanghelie prin parabola aceasta, zicând către cel îmbrăcat cu păcatul ca un veșmânt urât: «Cum ai intrat aici, neavând haină de nuntă», adică podoaba cea plină de har a virtuții?” (*Omilii* 27.12, vol. II, p. 85).

⁵⁹ *Omilii* 27.15, vol. II, p. 88: Iar cel care vrea să scape de pedeapsa veșnică, să nu fie nici neghină, sămânță rea și vătămătoare (pentru trupurile și sufletele care se apropie de ei), nici pai și pleavă (lesne de vânturat de vânturile duhului celui rău), ci să fie grâu (lucrând virtuțile, aducând roadele pocăinței în hambarul ceresc).

⁶⁰ *Omilia* 40; *PG* 151, 509A, *Omilii* 40.5, vol. II, p. 225: „Căci, după cum marele Pavel, vestind de mai înainte taina vieții veșnice, zice că se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc [*I Co* 15, 44], adică [trup] care este condus și pus în mișcare în veacul ce va să fie prin puterea cea mai presus de fire a Dumnezeiescului Duh, la fel și Ioan a fost semănat și s-a format trup firesc în pânțele maicii sale, dar prin ungerea cea extraordinară a Dumnezeiescului Duh în pânțele a fost arătat trup duhovnicesc, săltând și bucurându-se în Duhul, și pe cea care îl purta în pânțele făcând-o profetească («*teologhisind prin limba maicii sale*» sau, asemenea lui

el susține că „Irod este planul a toată răutatea și păgânătatea, în vreme ce Ioan este stâlpul a toată virtutea și dreapta credință”⁶¹. Există, de asemenea, și o diferență clară între evlavie (apărarea dreptei credințe) și virtute (împotrivirea până la moarte păcatului), întrucât și pe noi ne atacă Irod cel inteligibil după nașterea cea duhovnicească: „De aceea fugim și noi de lume și găsim scăpare în aceste școli ale virtuții afierosite lui Dumnezeu”⁶². Lupta duhovnicească pentru păstrarea unei vieți virtuoză este comparată cu mucenicia⁶³. Trebuie să trăim după chipul acelor Părinți (*Evr* 13, 7), cărora le știm ieșirea din viață, să ne despărțim de cugetarea lumească, legând mintea de Hristos prin pomenirea neîncetată a Lui, care curăță mintea – sălaș al numelui mântuitor.

Fiecare patimă poate fi alungată din suflet numai prin virtutea ei corespunzătoare. Urmând Părinților, Sf. Grigorie Palama nu vede lipsa de păcat ca pe o stare negativă, restrânsă doar la fuga de păcat ci, mai degrabă, el o leagă direct de exercitarea virtuților și, mai ales, de virtutea iubirii. El crede că viața departe de Dumnezeu nu poate fi virtuoasă nici în cea mai bună formă a acesteia, în timp ce viața în Hristos nu poate fi altfel decât virtuoasă, chiar și în starea sa cea mai modestă. Atât timp cât omul se

Ilie, «*unge profet în locul său*»). Nu a rămas ascunsă virtutea și harul lui Ioan, căci „precum, după ce a fost zămislit, pruncul acesta dumnezeiesc, organ însuflețit al harului din pânțelele mării sale, se mișca în chip dumnezeiesc și se bucura în Duhul, la fel și după ce s-a născut, creștea și se întărea în Duhul [*Lc* 1, 80]”, trăind o viață simplă, de nevoie în goliciune, fără griji, fără întristare, nepărtașă patimilor celor rușinoase, mai presus de această plăcere josnică și trupeză care tulbură trupul și [satisface] doar simțurile cele trupeză, trăind doar lui Dumnezeu, văzându-L doar pe Dumnezeu, făcându-L pe Dumnezeu propria sa desfătare” (*Omilii* 40.6, vol. II, p. 226), „având în jurul mijlocului o cingătoare de piele, arătând în chip simbolic că și-a încins în trup moartea patimilor” (*Omilii* 40.25, vol. II, p. 238).

⁶¹ *Omilii* 40.18, vol. II, p. 233: „Irod este pleroma răutății, puterea păgânătății, organul fărădelegii, [omul] cu adevărat trupesc, ca unul care și trăiește, și cugetă după trup. Ioan însă este înălțimea din veac a purtătorilor de Dumnezeu, sălaș strălucit al harismelor Duhului, nume numit după dumnezeiescul har, locaș a toată dreapta credință și virtutea”.

⁶² *Omilii* 40.21-22, vol. II, p. 237: „Astfel scăpăm de nemiloșii lăncieri și soldați înarmați cu săbii, adică de materiile patimilor prin care se pricinuiește moartea cea duhovnicească, despărțindu-se omul de Dumnezeu. Aceasta este moartea care urcă la noi prin ferestrele deschise care sunt în noi, adică prin simțuri... să nu aducem într-o stare rea omul cel dinlăuntru în fața vederilor celor de multe feluri ale patimilor”.

⁶³ *Omilii* 40.20, vol. II, p. 235: „[Ioan] a fost decapitat nu pentru că s-a luptat pentru dreapta credință, ci pentru virtute, pentru ca și noi să fim gata să ne împotrivim până la moarte păcatului, știind că cel care pune patimile pe fugă prin virtute va lua cununa muceniciei. Căci, pe cât păcatul este un rău mai mic decât e comparat cu lipsa dreptei credințe, cu atât mai mare va fi binele care urmează din înfruntarea primejdiei pentru virtute”. De aceea, „Sfinții sunt datori să-și dea viața pentru virtute și pentru dreapta credință. De aceea, pentru ei este mai potrivită moartea violentă, decât cea bună. Pentru aceasta și Domnul a gustat astfel moartea” (*Omilii* 40.26, vol. II, p. 239).

găsește departe de Dumnezeu, el este capabil doar să comită păcate: „Când Dumnezeu nu acționează în noi, tot ceea ce facem este păcat”⁶⁴. Examinând textele Sfinților Părinți, observăm același lucru, ca și în cadrul spiritualității isihaste, că descriu călătoria ascetică către Dumnezeu ca o „filosofie practică”⁶⁵, compusă din două aspecte de bază ale luptei duhovnicești: primul este lupta pentru eliberarea de patimi, care duce la purificare; iar al doilea îl reprezintă dobândirea virtuților, care culminează cu acea „pățimire divină” (τὸ ἔνθεο πάθος) numită *theosis*⁶⁶.

Virtutea (ἀρετή) este „calea de mijloc” a vieții duhovnicești (υἰοθεσία με βάπτισμα & ἀπάθεια). Renașterea aristotelismului în filozofia morală versus conștientizarea liturgică a sinelui și practica întristării (penthos)

Până la mijlocul sec. al XX-lea, teoria etică a fost dominată de versiuni ale utilitarismului și kantianismului. A fost acordată atenție consecințelor, regulilor, intențiilor, obligațiilor și drepturilor. Filosofii au căutat principii care să ghideze acțiunea și rezolvarea dilemelor – sau au căutat o analiză, uneori de tip psihologic, a semnificației unei astfel de terminologii morale. Renașterea aristotelismului în filozofia morală academică recentă se

⁶⁴ Omilia 33.7 (PG 151, 416D-417A), în vol. II, pp. 148-149. Două diade ale răutății sunt care luptă împotriva virtuții: *pofta trupului – trufia vieții* și, de asemenea, *iubirea față de lume – iubirea față de trupul nostru* (Omilii 33.4-5, vol. II, pp. 147-148).

⁶⁵ Există și înțelegeri reduționiste despre natura acestei filosofii practice a spiritualității ortodoxe, ca reprezentând dialectica dintre „isihie și acțiune” (*Hesychia and Action*). O astfel de interpretare o găsim și în volumul lui Ingeborg G. GABRIEL, H. ULRICH, J. KÖRTNER, Alexandros K. PAPADEROS, *Trilogy of Social Ethics. Orthodox – Catholic – Protestant*, Ecumenical Press Philadelphia, Geneva, 2012, p. 69: „A distanced attitude toward labor is shown occasionally only by those who wish to demonstrate their spirituality hypocritically, forgetting that even Mary needed Martha” (O atitudine distanțată față de muncă este manifestată ocazional doar de cei care doresc să-și demonstreze spiritualitatea în mod ipocrit, uitând că până și Maria avea nevoie de Marta). Deși autoarea pledează pentru independența disciplinei *Etica* (p. 47) în teologia ortodoxă, în mediul universitar ortodox ea este legată indisolubil de disciplina Spiritualitate Ortodoxă, o ascetică filocalică neseparată de mistică sau unirea cu Dumnezeu. Un aspect pozitiv, surprins de Gabriel, este acela al definirii „conștientizării liturgice a sinelui” (p. 59), sine înțeles ca persoană în creștinismul ortodox, participând în Moartea și Învieerea lui Hristos – baza și punctul de orientare din etica creștină: „Indeed, both the self-understanding of the Orthodox Christian and his/her ethical outlook can be described as *liturgical*” (Într-adevăr, atât înțelegerea de sine a creștinului ortodox, cât și viziunea sa etică pot fi descrise drept „liturgice”); cf. Ingeborg GABRIEL, *et. al.*, *Trilogy of Social Ethics*, p. 59.

⁶⁶ Potrivit lui Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei, II. Spiritul creștinătății răsăritene (600-1700)*, Polirom, Iași, 2005, p. 39, promisiunea mântuirii a fost înțeleasă ca *theosis* pe baza a două texte principale: „Dumnezei sunteți!” (*Ps* 82, 6, citat de Mântuitorul, la *In* 10, 34-35) și „părtași firii dumnezeiești” (*2 Pt* 1, 4).

datorează unui număr de autori influențați de Aristotel, împreună cu interesul crescând al filozofiei analitice pentru problemele de raționament practic și noțiunea de virtute⁶⁷. Astfel, tradiția aristotelică a fost reintrodusă și ca filosofie morală alternativă. Pe drumul înapoi la Aristotel, „etica virtuții”⁶⁸ a pus accentul pe ideea de obiceiuri de perfecțiune, cu o atenție relativ mică acordată cadrului metafizic, în care Aristotel însuși le-a descris. Lipsește, în mod special, noțiunea potrivit căreia virtutea orientează agentul moral către Dumnezeu. Elizabeth Anscombe, în turnura aristotelică contemporană, a prezentat virtutea ca o alternativă la conceptele etice mai intrinsec teologice: dreptul moral implică un legiuitor, dar virtutea, a înțeles Anscombe, nu⁶⁹. La fel, lucrarea lui Alasdair MacIntyre, *După Virtute*, a

⁶⁷ Filosofia morală recentă a văzut o renaștere a interesului față de conceptul de virtute și, odată cu aceasta, o reevaluare a rolului virtuții în opera lui Aristotel. Astfel, Nancy SHERMAN, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge University Press, 1997, susține că Immanuel Kant păstrează în teoria sa morală o noțiune de virtute care influențe recunoscute ale tradițiilor aristotelice și stoice. De asemenea, antropologia kantiană a moralei îl aduce pe filosoful german într-o alianță surprinzătoare cu Aristotel. Cu toate acestea, primul care a separat morala de religie, subliniază Sf. Nectarie al Eghinei, în *Morala Creștină* (trad. Laura Enache, Doxologia, Iași, 2013), a fost totuși Aristotel, iar consecințele au fost lipsa de respect față de cele dumnezeiești și decadența morală, însă stoicismul (Epictet, Marc Aureliu) vrând să aprindă simțirea religioasă au legat morala de religie, ca să combată imoralitatea: „Istoria mărturisește că, la un popor oarecare, cu cât religia a avut rădăcini mai adânci, cu atât a înflorit și morala, dar de îndată ce convingerile religioase s-au zdruncinat, de îndată s-a instalat și decăderea morală” (p. 114). Așadar, moralitatea fără religie este fără fundament și plină de contradicții, sprijinindu-se pe diferitele sisteme filosofice și pe împlinirea datoriei: „Or, această etică nu poate să inspire un atașament desăvârșit față de datorie. Recomandă și ea răbdarea în necazuri și devotamentul față de virtute și sacrificial de sine, dar fără Dumnezeu, fără religie, este incapabilă să explice scopul acestor principii morale. Principiul conform căruia omul are puterea să umble ferm pe calea virtuții este, istoric vorbind, fals. Teoretic, acest principiu duce la mândrie și la înfumurare, la tăgăduirea lui Dumnezeu și la huitoarea auto-îndumnezeire a omului, iar practic, la renegarea oricărei obligații morale față de lege, obligație care ar împiedica orice concesie față de iubirea de sine și de plăcere” (p. 115). Morala creștină își propune ca scop să aducă pe pământ Împărăția lui Dumnezeu, modelând inimile și făcându-l pe om cetățean al cerului, templu sfânt în care Dumnezeu a suflat Duhul Sfânt. Astfel, omul este plăsmuit ca ființă morală, iar viața morală este viața potrivită omului ca persoană liberă, aflată într-o relație de iubire reciprocă cu semenii și cu Dumnezeu.

⁶⁸ ARISTOTEL, *Etica Nicomahică* 1103a, trad. de Traian Brăileanu, Ed. Antet, 2012, p. 36: „Dacă vorbim de caracter moral... lăudăm habitusul, [care] se numește însă virtute”. Etica aristotelică poate fi numită și o știință a caracterelor, un habitus. Prin exercițiu și obișnuință (ἔθος), omul dobândește un habitus (ἕξις), un tip comportamental ce nu se schimbă, care, dacă este lăudabil, în acel moment el devine virtuos sau posedă un caracter moral (ἦθος). Omul e răspunzător pentru faptele sale, pentru că el este făuritorul acestui habitus al său.

⁶⁹ *Ethics, Religion and Politics*, The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, vol. 3, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981. Vezi și: James DOYLE, *No Morality, No Self: Anscombe's Radical Skepticism*, Harvard University Press, Cambridge, 2017; Bernard WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

fost un text de reper în renașterea teoriei virtuții, ce s-a bazat pe aproape toate resursele intelectuale disponibile, inclusiv teoria politică și socială, critica literară, istorie și psihologie, chiar și atenția postmodernă la narațiune – dar nu și pe metafizica tradițională⁷⁰. Prezentarea gândirii morale aristotelice, independent de contextul ei metafizic și teologic, și neglijarea contemporană a rolului divinului în filosofia morală aristotelică ar trebui, probabil, înțelese ca o parte a unei concesiuni față de situația retorică contemporană. Dar nu se va putea ignora multă vreme faptul că, dintr-o perspectivă aristotelică, reflecția morală a avut o orientare inevitabil teologică. Pentru Aristotel, Dumnezeu a fost atât obiectul, cât și modelul contemplației, cea mai înaltă formă de viață; Dumnezeu este autorul sau proiectantul naturii umane, pe care virtutea o desăvârșește; Aristotel chiar pune întrebări serioase: dacă fericirea vine de la Dumnezeu și dacă este posibil să îi prieten cu Dumnezeu⁷¹.

De la Aristotel, virtuțile (*dianoetice* sau *virtuți ale intelectului și celelalte*, pe care le numește *etice* sau *morale*)⁷², după esența lor, sunt calea

⁷⁰ Alasdair MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981¹, 1984², 2007³, pp. 109-120, 226-263; Alasdair MACINTYRE, *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (New York: University of Notre Dame Press, 1971^{1ed}, 1978^{2ed}) și Alasdair MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition*, University of Notre Dame Press, New York, 1990. Alasdair MacIntyre este unul dintre puținii filozofi ale căror scrieri se referă atât la filosofia tehnică analitică, cât și la acele întrebări generale legate de morală. El critică succesiv creștinismul, marxismul și psihanaliza pentru eșecul lor de a exprima formele de gândire și acțiune care constituie viața noastră socială contemporană și susține că o mai bună înțelegere a lumii noastre complexe va necesita o cercetare mai aprofundată a filosofiei științelor sociale.

⁷¹ Vezi, în acest sens, volumul colectiv editat de Fulvio DI BLASI, Joshua P. HOCHSCHILD, Jeffrey LANGAN (eds.), *Virtue's End: God in Moral Philosophy of Aristotle and Aquinas*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2008, în care autorii se întreabă dacă cunoașterea de Dumnezeu și rolul acesteia în viața noastră morală vin mai târziu sau dacă viața morală începe fără referire la existența lui Dumnezeu. Dacă „binele” înseamnă dezirabil și este imediat, evident că binele trebuie făcut și răul evitat. S-ar putea interpreta că orice recunoaștere a preceptelor morale este o recunoaștere a lui Dumnezeu. Dacă fericirea este binele nostru și Dumnezeu este bunătatea, atunci când căutăm fericirea îl urmăm într-un anumit sens pe Dumnezeu. Dar poți urmări ceva doar dacă știi asta. Deci, într-un anumit sens, trebuie să-L cunoaștem pe Dumnezeu de la început.

⁷² Mariska LEUNISSEN, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, Oxford University Press, 2017, studiază în această lucrare (*De la caracterul natural la virtutea morală în Aristotel*) opiniile „biologice” ale lui Aristotel despre caracter și importanța a ceea ce el numește „trăsături de caracter naturale” pentru dezvoltarea virtuții morale. Scopul este de a oferi o prezentare nouă a bazelor fiziologice ale dezvoltării morale – faptul că natura este unul dintre factorii prin care oamenii devin „buni și capabili de fapte bune”. Fiziologia dezvoltării morale explorează chiar schimbările psihofizice în trup și suflet pe care trebuie să le sufere în procesul de dobândire a virtuților morale. În paralel, vedem că Nancy SHERMAN, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford, 1989, demonstrează că

de mijloc (între o lipsă sau defect și o exagerare), dar, în termeni de excelență, virtutea este extrema cea bună („binele cel mai mare”)⁷³. Inclusiv pentru Sf. Grigorie Palama, termenul „de mijloc” sau mediu indică și mijlocul dintre inițierea și încheierea vieții spirituale, adică între începutul drumului credinței și destinația ultimă – desăvârșirea în Hristos. Dacă imitarea vieții lui Hristos începe cu Sfântul Botez, ca tip de participare a omului la moartea și învierea lui Hristos, și dacă sfârșitul este biruința asupra patimilor, atunci „mijlocul” este viața virtuoză trăită conform Evangheliei, ale cărei limite sunt stabilite între începutul Botezului și țelul nepătimirii (*Omilia* 21.5)⁷⁴. Astfel, atunci când Sf. Grigorie Palama consideră virtutea

majoritatea relațiilor tradiționale ale teoriei lui Aristotel despre educația etică neglijează aspectele cognitive ale acesteia. Această carte afirmă că, în viziunea lui Aristotel, excelența caracterului cuprinde atât sentimentele, cât și rațiunea practică. Privitor la dezbaterile morale contemporane, relatarea lui Aristotel despre rațiunea practică oferă o alternativă la teoriile rațiunii imparțiale.

⁷³ O preocupare în cultura filosofică și teologică bizantină pentru etica aristotelică găsim la Mihail al Efesului, existând, spre consultare, și o ediție critică recentă: *Michael of Ephesus: On Aristotle's Nicomachean Ethics 10 with Themistius: On Virtue*, trad. James Wilberding, Alberto Rigolio, Julia Trompeter, col. „Ancient commentators on Aristotle”, Bloomsbury Academic, London, 2018. Aristotel compara fericirea vieții practice, care este supusă hazardului, cu fericirea vieții contemplației filosofice, care este supusă unor mai puține nevoi. În acest sens, comentariul lui Mihail din Efes, din sec. al XII-lea, la cartea 10 a *Eticii Nicomache* a lui Aristotel este scris (alături de comentariile sale la cărțile 5 și 9) pentru a umple golurile în comentariile neoplatoniștilor din sec. al VI-lea. El recunoaște aici că viața practică și cea filozofică pot fi trăite simultan și dă propria descriere despre superioritatea contemplativului. Vezi, de asemenea, István Pieter BEJCY, *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Brill, Leiden, 2007, un volum colectiv despre structura sufletului și idealul etic, despre virtuțile morale și intelectuale la comentarii latini timpurii ai *Eticii Nicomache*.

⁷⁴ *Omilia* 21.4-5, în vol. II, pp. 15-16: „Căci ceea ce a devenit Domnul, pentru noi a devenit, El fiind nenăscut și nezidit după dumnezeirea Sa; și viața pe care a trăit-o, pentru noi a trăit-o, arătându-ne calea care duce la viața cea adevărată; și cele pe care le-a pățit cu trupul, pentru noi le-a pățit, ca să vindece patimile mele... Pentru că toți moștenitorii acestei vieți urmează, pe cât este cu putință, modul de viață al iconomieii Sale pe pământ. Pentru noi, începutul acestei urmări este Sfântul Botez, care este chip al îngropării și Învierii Domnului (*Rm* 6, 4; *Col* 2, 12); mijlocul este viața în virtute și petrecerea după Evanghelie; iar sfârșitul este biruința contra patimilor, prin luptele cele duhovnicești, care ne procură viața cea fără de durere, nesticăcioasă și cerească”. Acest „triptic al înnoirii în Hristos” sau această triadă (maximiană) *început-mijloc-sfârșit* o vom găsi, de asemenea, și în *Omilii* 16.34, în vol. I, pp. 217-218: „Căți în Hristos ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat. Deci ne-am îngropat împreună cu el în moarte prin botez» (*Rm* 6, 3-4). Acesta este începutul înnoirii noastre. Căci Hristos a nimicit pe cruce zapisul păcatelor noastre și i-a făcut fără vină pe cei îngropați cu El prin botez. Ascultă și care e mijlocul de după început: «Pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții» (*Rm* 6, 4). Și adaugă și împlinirea înnoirii, arătând că «dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii» (*Rm* 6, 5). Și arătând în continuare mai clar începutul și sfârșitul acestei

ca mijloc în viața spirituală a credinciosului și stabilește granițele virtuții (ἀρετή) între Sfântul Botez (υιοθεσία) și nepățimire (ἀπάθεια), el dezvăluie dimensiunea dinamică și rolul fundamental pe care virtutea îl are în reînnoirea omului și *theosis* sau *christomorphosis*. O temă întâlnită în învățătura duhovnicească patristică este aceea că sufletul trebuie mai întâi să fie purificat de patimile și gândurile pătimase pentru a obține vederea lui Dumnezeu și unirea mistică cu El. Și pentru Sf. Grigorie Palama, părtășia intimă cu Dumnezeu este imposibilă fără purificarea de patimi, ieșirea din „sine”, abandonul plăcerilor senzuale și transcenderea gândurilor, a rațiunii și a oricărei forme de cunoaștere, chiar și a intelectului însuși.

Cultura tehnologică contemporană promovează o înțelegere a „vieții bune” în termeni destul de impersonali și individuali, cu puține constrângeri morale. Viziunea teologică ortodoxă asupra omului și a lumii întruchipează și un ethos diametral opus și un mod diferit de existență. Antropologia ortodoxă este un mod moral de viață, care își propune să manifeste unicitatea personală a omului în cadrul practicii efortului ascetic. Totuși, efortul ascetic are în vedere purificarea doar în dimensiunea ei „negativă”, în sensul tăgăduirii de sine (sau negării sinelui) adică a patimilor rele, care reprezintă ultima etapă a luptei împotriva lor. De-a lungul drumului credinciosului către *theosis*, această purificare a patimilor are loc prin dobândirea virtuților. Virtutea reprezintă dimensiunea „pozitivă” a efortului ascetic.

Când Sf. Grigorie Palama ia în considerare armele folosite în lupta pentru purificarea sufletului de patimi, el se referă la influența benefică a rugăciunii zilnice și a psalmodiei, care *descoperă orice atac, îndepărtează dorințele trupești, leapădă mândria, moderează mânia și face să șteargă amintirea păcatelor*. Mai mult, jertfa liturgică și participarea la Sfintele

înnoiri și al înfierii, zice: «și noi, care avem pârga Duhului, și noi înșine suspinăm în noi înșine, așteptând înfierea» (Rm 8, 23), numind pârgă a Duhului sfințirea și harul Duhului, pe care îl luăm în dumnezeiescul botez [...] și după ce a spus că «așteptăm învierea...», adaugă: «și răscumpărarea trupului nostru», adică izbăvirea lui de patimi și de stricăciune”. Așadar, acea „grijă de sine” stoică se transformă aici în „suspinaire a noastră în noi înșine”, o conorbire a sinelui cu sinele aflat într-o așteptare-suspin după schimbarea trupului nostru în „trup al slavei” (1 Co 15, 43) și vederea viitoare a lui Dumnezeu față către față. Sfântul Grigorie folosește triada maximiană *existență – existență bună – existență veșnic bună* (Amb. Io. 7, PG 91, 1073 C), dar nu este singurul teolog isihast care o inserează în propria gândire teologică. Sf. Nicoale Cabasila o va utiliza pentru tainele de inițiere, în teologia sacramentală: *existența nouă* (Botezul) – *mișcarea* (Mirungerea) – *Viața* (Împărtășania); cf. P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, Deisis, Sibiu, 1994, pp. 86-90. Despre înțelesul maximian al mișcării (*kinesis*), vezi: Sotiris MITRALEXIS, *Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor's Theory of Time*, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2017, pp. 109-124; Vladimir CVETKOVIC, „St Maximus on Pathos and Kinesis in Ambiguum 7”, în *Studia Patristica*, 48 (2010), pp. 95-104.

Taine ale Bisericii sunt precondiții necesare pentru purificarea sufletului de patimi. Atunci când omul participă la Sfintele Taine, el intră în acel tărâm mistic și experiențial în care libertatea umană se întâlnește cu harul lui Dumnezeu. Fiecare Taină a Bisericii deschide posibilitatea omului de a fi încorporat dinamic în trupul ei purtător de viață, datorită naturii sale *theantropice*. Purificarea omului și răspunsul său la iubirea lui Dumnezeu culminează în Taina Sfintei Euharistii. Participarea la Sfânta Euharistie nu este nici sentimentală, nici pur și simplu etică. Mai degrabă, este calea supremă prin care omul poate trăi cu adevărat ca persoană și să comunice cu Dumnezeu. În Sfânta Euharistie, credinciosul ia decizia pozitivă de a se uni existențial cu Dumnezeu și de a încerca să trăiască curăția Bisericii prin comuniunea cu Dumnezeu și cu alte persoane. Când participă la Hristos prin împărtășirea cu Sfintele Taine, această participare îi sporește preocuparea pentru purificarea interioară, pentru ca această puritate să poată găsi expresie și în toate aspectele vieții sale. Din acest motiv este necesar, înaintea de a se împărtăși în Sfânta Euharistie, ca sufletul să se lupte pentru a se curăța de patimi.

Sf. Grigorie Palama recunoaște că legătura credinciosului cu un părinte duhovnicesc⁷⁵ este indispensabilă pentru desăvârșirea spirituală. Acei

⁷⁵ Există o impresionantă literatură dedicată acestei teme: IPS Kallistos WARE, Mitropolit de Diokleia, Graham SPEAKE (eds.), *Îndrumarea duhovnicească în Muntele Athos*, trad. Dragoș Dâscă, Doxologia, Iași 2016; John BEHR, Andrew LOUTH, Dimitri CONOMOS (eds.), *Abba: the Tradition of Orthodoxy in the West. Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 2003) George E. DEMACPOULOS, *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church*, University of Notre Dame, 2007; Michel MESLIN (éd.), *Maitre et disciples dans les traditions religieuses*, Cerf, Paris, 1980; Henry J.M. TURNER, *Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, coll. Byzantina Neerlandica 11, Brill, Leiden, 1990. Hristos ca „Părinte” și paternitatea duhovnicească este o temă importantă, abordată, prin intermediul teologiei evagriene, și de Gabriel BUNGE, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, Deisis, Sibiu, 2021, pp. 35-41. „A fi părinte” înseamnă a acorda, prin naștere, unei alte ființe, existență și viață. „Tată” și „fiu” sunt noțiuni care exprimă o *relație* (p. 35). Într-un sens derivat, însă, chiar și diavolul poate fi numit „tată” (*In 8, 44*), având drept mamă Răutatea, diavolul naște fii fără Dumnezeu (p. 36). Hristos Însuși poate fi denumit „tată” al celor ce au „duhul îngerilor” (*penuma hyothesias*, „întâiul dar al Duhului Sfânt”). Paternitatea lui Hristos este legată de „revelarea tainelor înțelepciunii” (p. 37). Un aspect esențial al paternității duhovnicești e „comunicarea înțelepciunii divine”, ca imitație a paternității lui Hristos. Acesta e un adevăr a cărui întreagă semnificație se descoperă în mistică (înțeleasă ca teologie interiorizată). Evagrie Ponticul preciza: „Roagă-te neîncetat și adu-ți aminte de Hristos care te-a născut” (*Vg 5*) și, iarăși, zice el, „A învăța pe fii virtutea și cunoașterea lui Dumnezeu revine părinților, dar a da copiilor înțelepciunea revine Domnului” (*in Prov 19, 14*). Astfel, afirmă Gabriel Bunge, părintele duhovnicesc omenesc conduce spre toată *virtutea*, însă Domnul Însuși acordă *înțelepciunea dumnezeiască* (pp. 38-39). Părintele duhovnicesc nu naște fii pentru sine însuși, ci pentru virtute și cunoașterea lui Dumnezeu. De aceea, „copii” (ai părintelui duhovnicesc) sunt cei pe care Evagrie îi numește „fii ai fiilor”

bătrâni care au darul discernământului fiind povățuitorii vieții în Hristos. Fără ascultarea față de astfel de bătrâni pnevmatofori și, mai mult, fără ascultare de preoții și părinții duhovnicești ai Bisericii, este imposibil să fii ascultător de Domnul, să progresezi spiritual sau să fii ferit de mândrie și amăgire.

Spiritualitatea isihastă și instrumentele sale sunt menite a fi folosite în scopul vindecării și purificării fiecărei facultăți a sufletului: vindecarea părții active a sufletului prin practici ascetice; vindecarea capacității sufletului de a cunoaște prin dobândirea adevăratei cunoașteri; și purificarea capacității sufletului de a vedea prin rugăciune⁷⁶. El atinge apoi desăvârșirea – curăția permanentă a inimii și a *nous*-ului. Lucrarea de purificare a sufletului nu depinde de capacitățile intelectuale ale omului, ci de curăția inimii sale și de predispoziția sa de a împlini voia lui Dumnezeu în viața

(p. 39). Și concluzionează Gabriel Bunge: „Paternitatea spirituală nu este, așadar, un fenomen izolat, ci are pentru Evagrie un loc teologic foarte precis în interiorul istoriei mântuirii. Ea este, înainte de toate, o *imitație* a lui Hristos, cu alte cuvinte o intrare în opera Sa mântuitoare, care vrea să-i aducă pe oameni de la răutate la virtute (prin *praktike*) și de la neștiință la cunoașterea lui Dumnezeu (prin *theoretike*). Ea este apoi frăție între îngeri și drepti, întrucât Mântuitorul nostru își împlinește opera Sa mântuitoare între noi prin cei dintâi” (p. 41). Vezi și: N. TANASE, „Growing with the Holy Fathers: 'Abba' (the Elder), 'Theōria' and 'Phronēma Ekklēsiās', a 'hermeneutical spiral' derived from the ascetical 'praxis' of the word”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, 61, no. 1 (2016), pp. 147-179.

⁷⁶ Ioan I. ICA jr., *Rugăciunea lui Iisus în Bizanț – manifeste „hrisostomiene” și comentarii*, Deisis, Sibiu, 2021, p. 102, de la dezbateră cu privire la natura demonstrației în teologie și a relației dintre teologie și filosofie, monahul calabrez Varlaam a contestat ulterior autenticitatea rugăciunii isihaste și a vederii Luminii necreate și dumnezeiești de la capătul ei, acuzându-i de mesalianism pe călugării athoniți. Cele „trei cuvinte” despre rugăciunea minții atribuite Sf. Ioan Gură de Aur erau cunoscute isihaiștilor bizantini din sec. al XIV-lea (p. 116) și nu pot fi de proveniență mesaliană, cum credea Jugie, pe urmele lui Varlaam (p. 133). Importanța excepțională a acestui ignorat tratat de rugăciune bizantin e dată de dubla sa inspirație macariană și isihastă și precedă cu aproape trei sute de ani tratatele lui Ps.-Simeon Noul Teolog și Nichifor (p. 134) și, susține părintele Ică jr., „un rol pivot în tabloul istoriei rugăciunii lui Iisus schițat de Antonio Rigo îi revine regulii ascetice epistolare a eremitului Ioan, considerat textul fără îndoială cel mai important al epocii – veacul XI – într-o versiune scurtă (*Epistola către monahi*), sub numele lui Ioan Hrisostom, această scrisoare devenind, în scurt timp, adevăratul manifest al rugăciunii lui Iisus” (pp. 137-138). Vezi și: Gabriel BUNGE O.S.B., *Earthen Vessels: The Practice of Personal Prayer According to the Patristic Tradition*, transl. Michael J. Miller; Ignatius Press, San Francisco, 2002, trad. *Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți sau „Comoara în vase de lut”*, ed. a 3-a, Deisis, Sibiu, 2021, pp. 227-237; John Anthony MCGUCKIN, *Standing in God's Holy Fire: The Byzantine Tradition*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001, pp. 109-131; Sebastian BROCK, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Liturgical Press, Michigan, 1987; Kallistos WARE, Mitropolit de Diokleia, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile Sfântului Grigorie Sinaitul*, traducere de Dragoș Diașcă, Doxologia, Iași, 2014; Mitropolitul Kallistos WARE, *Rugăciune și tăcere în Spiritualitatea Ortodoxă*, trad. G. Moldoveanu și Monahia Siluana Vlad, Sophia/Christiana, București, 2019, pp. 75-112, despre isihie și tăcere în rugăciune.

sa⁷⁷. Spre deosebire de Varlaam, care a considerat cunoașterea înțelepciunii grecești o condiție prealabilă pentru purificarea și perfecțiunea omului, Palama nu o consideră indispensabilă⁷⁸. Purificarea omului este lucrarea harului lui Dumnezeu, dar necesită și cooperarea sau „sinergia” omului. Ea devine realitate prin lupta voinței umane⁷⁹. Ca rod al acestei experiențe care afectează atât sufletul, cât și trupul⁸⁰, Sf. Grigorie Palama se referă la

⁷⁷ Potrivit lui Tomáš ŠPIDLÍK, *Arta de a purifica inima*, trad. V. Rus, Galaxia Gutenberg, Tg. Lăpuș, 2003, p. 41, *apatheia* este focul mistuitor din inimă, care arde toate ispitele și pasiunile, stând în legătură cu experiența unirii cu Dumnezeu în iubire.

⁷⁸ În viziunea SF. NECTARIE AL EGHINEI, *Morala Creștină*, trad. Laura Enache, Doxologia, Iași, 2013, pp. 107-118, filosofia morală este o propedeutică, o introducere pregătitoare la morala creștină. Însă, în timp ce filosofia morală nu cunoaște nimic despre păcat și har, oferă diferite precepte morale ca provenind din puterea naturală a omului, *morala creștină e văzută ca „energie a harului dumnezeiesc”*: „Fără Mine, zice Domnul, nu puteți face nimic (*In* 15, 5) și toată darea cea bună și darul desăvârșit de sus este, pogorând de la Tine, Părintele luminilor (*Iac* 1, 17). Căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi și ca să vă voiți, și ca să săvârșiți, după a Lui bunăvoință (*Flp* 2, 13)” (p. 108). De asemenea, în timp ce etica filosofică, pornind de la individual, tinde spre general și încearcă să ajungă la ideal și la absolut, morala creștină „având un model ideal și absolut, mai înainte de ea, în persoana istorică a lui Iisus Hristos, caută să aplice acest model la fiecare om în parte. Astfel încât, în vreme ce etica filosofică procedează empiric și analitic, Morala creștină procedează sistematic și sintetic. De aceea, Morala creștină, ca una care depășește pe cea filosofică prin izvoare, prin conținut, prin mijloace și prin metodă, este singura morală adevărată, singură și dătătoare de viață” și, fiind înrădăcinată în Rațiunea dumnezeiască, oferă certitudine prin cuvânt și faptă, „convinge și inima despre cele ce vorbește și pe întregul om îl formează din punct de vedere moral, îl înnoiește, îl desăvârșește și îl arată chip al lui Dumnezeu” (p. 109). Sesizând neputința sau incapacitatea mărturisită în istorie a rațiunii omenești pentru formarea morală a umanității, Sfântul Nectarie pledează pentru necesitatea revelației: „Din această comparație a eticii filosofice cu Morala creștină se deduce că etica fără autoritate morală religioasă este un copac bogat în frunze, dar fără roade. Morala, așadar, ca să aducă roade, are nevoie, inevitabil, să aibă autoritate religioasă și să dobândească dumnezeiască putere..., întrucât omul duhovnicesc trebuie să lupte și să arate duhul stăpân pe materie” (p. 113).

⁷⁹ Antropologia palamită criticată de Varlaam (*Triade* 1.2.3-4, în: *Opere*, vol. III, pp. 111-115) era, de fapt, cea a omilistului macarian din *Omilia* 15, 20, PG 24, 589 B (καρδία, „întăiul organ trupesc cuvântător” - πρῶτον σαρκικὸν ὄργανον λογιστικόν; „organul stăpînitor” - ἡγεμονικῶ ὄργανον; „tronul harului” - τῆς χάριτος θρόνον; „trupul cel mai dinlăuntrul trupului” - τῷ σώματι ἐνδοτάτῳ σώματι). Calabrezul o va ataca pe aceasta prin intermediul unor texte preluate de la Sf. Grigorie de Nyssa (*Ep.* 315), cel care vedea *νοῦς*-ul ca neputând fi închis în nici-o parte a trupului. Astfel, crede A. Rigo, Palama și Varlaam reprezintă întâlnirea a două antropologii diferite: „l’una con ascendenze stoiche, l’altra di stampo più platonizzante” (A. RIGO, *Monaci Escicasti e Monaci Bogomili*, pp. 65-66).

⁸⁰ Cristian BARNEA, *Valoarea trupului omenesc în Spiritualitatea Ortodoxă*, Doxologia, Iași, 2021, p. 170: „Practica isihiei închide simțirea, iar virtuțile vindecă de amintirea păcatelor, amintire care mișcă patimile”. Hermeneutica simțurile la părinții filocalici este legată de cei cinci bărbați ai femeii samaritence, care reprezintă cele cinci simțuri ale omului care-l înrobesc, iar necredința este cel de-al șaselea. În timp ce amintirea, mustul trupului și percepția simțurilor se numără printre cauzele patimilor, nepătimirea (ἀπάθεια), pe de altă parte,

lacrimile care țâșnesc dintr-o inimă zdrobită și îndurerată, precum și din priveghere. În tradiția ortodoxă, efortul ascetic este împletit cu întristarea. Când regretul și pocăința eliberează sufletul de patimi și de amărăciunea păcatului, atunci sufletul poate experimenta o bucurie spirituală a inimii⁸¹. Domnul îi binecuvântează pe cei care plâng, pentru că sunt mângăiați în acest fel. În acest sens, Sf. Ioan Scărarul ne amintește: „Nu vom fi învinuiți, o prieteni, la ieșirea sufletului că nu am săvârșit minuni, nici că n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negreșit socoteală lui Dumnezeu că nu am plâns”⁸². În harisma „belșugului de lacrimi”, omul ajunge la o etapă în care lacrimile iau locul cuvintelor. Despre aceasta ne vorbește Sf. Isaac Sirul, care laudă „strălucita stare schimbată” a celui care nu reușește să-și termine psalmii, fiindcă a devenit „izvor de lacrimi care curg din suspinarea inimii produsă de harul stârnit înăuntrul lui: e muiat în lacrimi și limba lui tace din pricina unei anumite bucurii și, stând în liniștire, lacrimi izbucnesc și inundă fața lui”⁸³. Trupul aflat în rugăciune trăiește și el o sfântă bucurie și tristețe și nu e lipsit de lucrare nici el, pentru că primește căldura care vine de la flacăra de bucurie. Lacrimile de întristare pentru

reprezintă starea de sănătate.

⁸¹ Tomáš ŠPIDLÍK, *Inima și Duhul în învățătura Sfântului Teofan Zăvorâtul – o fenomenologie ascetico-mistică*, Deisis, Sibiu, 2011; Columba STEWART OSB, „Working the Earth of the Heart”: *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to A.D. 431*, Clarendon Press, Oxford, 1991, și N. TĂNASE, „*Nous (energeia) și kardia (dynamis) in the Holistic Anthropology of St. Gregory Palamas*”, în Eric Austin LEE, Samuel KIMBRIEL (eds), *The Resounding Soul: Reflections on the Metaphysics and Vivacity of the Human Person*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, 2015, pp. 149-174.

⁸² SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara dumnezeiescului urcuș*, în Filocalia, vol. IX, EIBMBOR, București, 2013, *Cuvântul al VII-lea*, 73, p. 220. Lacrimile de pocăință nu sunt urmele introspecției sau ale speculației, nu se nasc din dialog teologic intelectual, ci din *metanoia*, pocăința ca „practică a întristării pentru păcat” (nu „practica sinelui” stoico-foucaultiană). Prezența lacrimilor, în sine, conferă autoritate pnevmatică. Vezi, în continuarea acestei tematici, o lectură a lui John CHRYSOVS, *John Climacus: From the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain*, Routledge, 2018, pp. 47-78, despre cuplul *soma-sarx*, și pp. 165-232, despre asceză și rugăciune.

⁸³ ISAAC SIRUL, *Cuvinte către Singuratici. Partea a II-a, Cuvântul 14*, 46-47, Deisis, Sibiu, 2003, p. 300. Rugăciunea care nu angajează și trupul este precum un „făt lepădat” (*Cuv.* 21). Din conlucrarea cu harul divin, ochii devin cristelniță a botezului (*Cuv.* 20), plânsul duhovnicesc este o stare de înainte-mântuire (*Cuv.* 71), reprezintă discernământul autentic, fiind comparată cu starea de adult. Iar dacă mintea se va înălța de la făpturi, atunci va ieși și trupul din lacrimi (*Cuv.* 4). Pocăința e o conștientizare a minții, simțită de inimă și manifestată de trup prin lacrimi. Hilarion ALFEYEV, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, Cistercian Studies Series, 175, Cistercian Publications, 2000, pp. 129-142, despre lacrimi și pocăință; precum și Valentin VESA, *Knowledge and Experience in the Writings of St. Isaac of Nineveh*, Gorgias Eastern Christian Studies, 2018, pp. 181-203, despre ascetism trupesc și noetic, ca sursă a cunoașterii ascetice.

păcat, care restaurează chipul lui Dumnezeu în umanitatea căzută, sunt pentru Sf. Simeon Noul Teolog pâinea zilnică, iar lacrimile ca formă de botez constituie mișcarea Duhului în inima omului, o adevărată conștiință a harului dumnezeiesc. Lacrimile sunt o dovadă că omul este viu din punct de vedere duhovnicesc și Sf. Simeon face, în acest sens, o analogie între plânsul nou-născutului și prezența Duhului ca Lumină necreată, între întunericul pântecelui și vederea Luminii dumnezeiești⁸⁴. Iar lumina este vie și dă viață celui ce vede. Este cu neputință ca femeia însărcinată să nesocotească mișcările copilului din pântecelul ei⁸⁵. De aceea, lacrimile sunt modalitatea trupului de a se împărtăși și de a exprima viața duhovnicească launtrică, ele dezvăluie chipul lui Dumnezeu din umanitate.

Varlaam a confundat înțelegerea stoică a *apatheia* (ἀπάθεια)⁸⁶, ca „a fi fără nici-o pătimire”, cu înțelegerea patristică a „a fi liber de patimile rele”⁸⁷. Necunoscând natura „despătimirii” în învățătura Părinților Bisericii,

⁸⁴ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheze, Scrieri II*, Deisis, Sibiu, 2003, „Cateheza 8”, pp. 133-134: „Așa cum atunci când pruncul iese din sânul mamei și simte inconștient aerul acesta, numaidecât i se pun în mișcare spontan plânsul și lacrimile, tot așa și cel ce s-a născut de sus (*In 3, 3*) a ieșit din lumea aceasta ca dintr-un sân întunecos, intrând în lumina inteligibilă și cerească și, mijind puțin în ea, numaidecât se umple de bucurie negrăită și varsă lacrimi lipsite de durere gândindu-se, cum e și firesc, de unde s-a smuls și la ce lumina s-a învrednicit să ajungă”. Vezi Hannah HUNT, *A Guide to St. Symeon the New Theologian*, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2015, pp. 81-100, despre lacrimile penitențiale și mărturisire.

⁸⁵ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice, Scrieri I*, Deisis, Sibiu, 2001, *Etic 10*, p. 334: „Cine-L are pe Hristos luând chip în el nu se poate să nu cunoască mișcările, adică luminările Lui, și săltările, adică razele Lui, și să nu vadă formarea Lui în sine însuși, așa cum se arată lumina lămpii înăuntrul oglinzii, dar nu într-o imagine lipsită de subzistență, cum este aceea, ci El Însuși arătându-Se în chip subzistent și ființial într-o formă fără formă și într-un chip fără chip, văzut în chip nevăzut și înțeles în chip neînțeles”. Vezi, Hilarion ALFEYEV, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford Early Christian Studies, Clarendon Press, 2000, pp. 208-270, despre tradiția patristică în ascetica și mistica simeoniană.

⁸⁶ Vezi, Thomas C. ODEN, *Care of Souls in the Classic Tradition*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, despre „recuperarea identității pierdute” prin grija pastorală; Alexander NEHAMAS, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley, 1998, pp. 157-189, despre Foucault și grija de sine; C. Dilley PAUL, *Monasteries and the Care of Souls in Late Antique Christianity: Cognition and Discipline*, Cambridge University Press, 2017, pp. 110-147, despre exercițiile spirituale ca „discipline cognitive” în monahism; Deborah Niederer SAXON, *The Care of the Self in Early Christian Texts*, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 11-29, despre importanța „grijii de sine” în istoria mișcărilor creștinismului timpuriu, unde autoarea prezintă primele trei secole creștine prin prisma a ceea ce Foucault numea „grija de sine”. O analiză profundă a discursului martiriului demonstrează modul în care scriitorii precum Clement, Ignatie și Policarp au reprezentat-o ca „grijă de sine”. Deborah Niederer Saxon scoate la lumină un întreg spectru de opinii alternative reprezentate în textele recent descoperite din Nag Hammadi.

⁸⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Grija față de suflet”, în: *Problemele vieții*, trad. C. Spătăreanu și D.

Varlaam a ales să privească *apatheia* ca o mortificare a aspectului pasional al sufletului, și nu ca o posibilitate de întoarcere a acestuia către Dumnezeu. Călea către restaurarea omului din cădere și eliberarea lui din sclavia patimilor este călea pocăinței⁸⁸. Ea cuprinde lupta ascetică pentru a păzi poruncile lui Dumnezeu și este călea celor sfinți și îndumnezeiți⁸⁹. Prin

Filioreanu, Egumenița, Galați, Cartea Ortodoxă, s.a., p. 217, afirmă, foarte clar, adevărul potrivit căruia cine nu crede în Hristos, chiar dacă ar avea fapte bune (virtuți), nu poate dobândi Împărăția lui Dumnezeu: „Cei care se mândresc cu faptele lor bune și nu au credință în Dumnezeu se aseamănă cu oasele morților îmbrăcate în haine frumoase, dar care nu își dau seama de frumusețea lor. La ce-i folosește sufletului să fie îmbrăcat în fapte bune, dacă el este mort? Faptele trebuie făcute pentru Dumnezeu, cu nădejdea dobândirii împărăției cerești”. Sufletul, după ce dă fraiele mântuirii în mâinile poftelor iraționale, nimic bun nu rodește, „oricâte cuvinte i-am spune noi, dacă el nu a fost mai întâi udut cu apa vie ce izvorăște din Sfintele Scripturi” (p. 219), însă „cel care își curăță sufletul de păcate și îl împodobește cu virtuți se face pe sine casă pentru Hristos” (p. 221).

⁸⁸ Alexis C. TORRENCE, *Repentance in Late Antiquity: Eastern Asceticism and the Framing of the Christian Life c.400-650 CE*, Oxford University Press, 2013, trad. Dragoș Dăscă, *Pocăința în Antichitatea târzie. Asceza la părăntii răsăriteni și organizarea vieții creștine cca 400-650 d.Hr.*, Doxologia, Iași, 2014, p. 262, rădăcina discuției despre pocăință se află în *Ps* 50, 17 (inima înfrântă și smerită) și *Mt* 11, 29 (inima smerită a lui Hristos). Μετάνοια a fost mereu o realitate a inimii („dispoziția sufletului” – διάθεσις ψυχῆς), întotdeauna o categorie concretă, dar greu sesizabilă în discursul ascetic. Cu toate acestea, „fără oferirea unor mijloace prin care cercetătorii să poată structura logic gândirea ascetilor, conceptul de pocăință riscă soarta de a se dovedi fie impenetrabil, fie extrem de greșit interpretat” (pp. 262-263). Cadru de lucru întreit al pocăinței inițiale, existențiale și după modelul Hristos ar reprezenta contribuția lui Torrance la o teologie a pocăinței, care ar ocupa locul întâi printre învățătorii de duhovnicie și asceză, drept conținutul teologiei lor ascetice (p. 226). Dobândirea pocăinței neîncetate sau existențiale era pentru Varsanufie și Ioan cea mai sigură cale pentru formarea creștină, în special a identității de sine și a formării de sine în primele veacuri ale creștinismului: „Reiese clar că noțiunea de pocăință are o importanță mult mai mare și mai vastă decât s-a crezut până acum. Ea ne îngăduie să considerăm cel puțin un segment din dezvoltarea creștină a identității de sine creștine, și în special practica și teologia ascetică, într-un mod nou, din perspectiva construirii unei științe sau școli a pocăinței, bogată în varietatea sa, dar relativ stabilă în conturul său, ca fiind relevantă pentru începutul, trăirea și scopul sau împlinirea vieții creștine” (pp. 224-226). Pentru definirea ascezei și a sfințeniei, despre conceptul formării-de-sine în Biserica primară și despre paideia monahală, vezi: Jan ASSMANN, Guy STROUMSA (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Brill, Leiden, 1999; David SHULMAN, Guy G. STROUMSA (eds), *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, Oxford University Press, 2002; Vincent L. WIMBUSH, Richard VALANTASIS (eds), *Asceticism*, Oxford University Press, 1995; Richard VALANTASIS, *The Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism*, James Clarke, Cambridge, 2008. „Duhul pocăinței” (πνεῦμα μετανοίας, o expresie rară care apare la Didim, *Tâlcuire la Psalmi 29-34*), asociat și cu duhul străpungeirii, călăuzește la curățire prin înfierea de către Duhul Sfânt – de aceea „pocăința nu poate fi adaptată la o formă clară și structurată de penitență bisericească” (pp. 111, 128).

⁸⁹ Håkan GUNNARSSON, *Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas*, Skrifter utgivna vid Institutionen för religionsvetenskap, Göteborgs universitet, nr. 28, Göteborg, 2002, p. 80: „*Apatheia* și *hesycheia* sunt cruciale pentru teologia bizantină, în ansamblu, deși rolurile

urmare, *enkrateia* (ἐγκράτεια, *stăpânire-de-sine*), care constă în *înfrânarea* dorințelor carnale, se deosebește de *apatheia* (ἀπάθεια, *nepățimire*), care reprezintă *lipsa* tuturor patimilor, o stare mai presus de fire, prin care, omul, liber de afectele ireproșabile ale trupului, devine înger în trup, potrivit îndemnului paulin, care spune „omorâți mădulele voastre, cele pământești: desfrânarea, necurăția, patima, pofta rea și lăcomia, care este închinarea la idoli” (Col 3, 5). Trupurile oamenilor care au gustat nepățimirea nu mai putrezesc, pentru că trupul plin de lumină se îndumnezeiește, în timp ce, pentru omul nestăruitor în cele sufletești, trupul și lumea pot deveni idoli. De aceea, asceza îmbracă întotdeauna un aspect trupesc, ἄσκησις fiind lucrare tămăduitoare a trupului, dar se referă la omul întreg: trup și suflet. Asceza nu este o țință în sine, ci, alături de mistică, reprezintă cele două etape ale urcușului duhovnicesc⁹⁰. Virtuțile nu îl adună numai pe om în sine, ci Hristos Însuși strălucește în om prin fiecare virtute, pentru că Hristos este ființa sau esența virtuților, iar puterea creșterii în Hristos, numită și „trupul virtuților”, e harul divin.

În ciuda posibilității regenerării omului, oferită de Hristos prin harul și darul Sfântului Botez, trupul rămâne încă muritor și supus suferinței. Chiar dacă Hristos a scos sfatul celui rău din adâncul sufletului omului, El permite ca acesta să fie atacat și ispitit „din afară”. Când diavolul reușește să îndepărteze omul din viața liturgică a Bisericii și să-l „elibereze” de ascultarea față de părintele său duhovnic, îl îndepărtează de harul lui Dumnezeu, întrucât deja l-a predat sclaviei patimilor. În ciuda obiecțiilor ridicate de anumiți filozofi, mărturia tradiției biblice și patristice este unanimă și

lor sunt diferite în platonismul speculativ și spiritualitatea ascetică, monahală de la Ioan Scărarul încoace, și cu atât mai mult în dezvoltarea medievală târzie a isihasmului. Din perspectiva lui Varlaam de Calabria, aceste principii ale impasibilității au oferit fundament convingerii sale puternice că rugăciunea nu poate fi conciliată cu pătimirile, imaginația sau orice altă activitate care angajează părțile inferioare ale sufletului. Nu este la fel și cu Palama, care, împreună cu o mare parte din tradiția ascetică, recunoaște că nu există nici un conflict între bucurie, care este rezultatul unei îndelungi pregătiri spirituale, și nepățimire. Ceea ce este important este cauza patimii cuiwa și care este obiectul pătimirii și al iubirii”. Pentru Gunnarsson, în teologia palamită „realismul ontologic urmează realismului epistemologic” (pp. 233-235).

⁹⁰ John A. MCGUCKIN, *Witnessing the Kingdom: Studies in New Testament History and Theology*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2017, p. 215, monahul este definit ca un iubitor de asceză și de rugăciune, dezbrăcat de cele materiale, chiar și de trupul său; părăsindu-se pe sine – *xeniteia* (ξενιτεία), el este un străin în lume și un înstrăinat de sine. El și-a răstignit lumea sieși, devine numai ochi, fiind numai minte. Potrivit SF. NICHITA STITHATUL, „Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință”, 76, în: *Filocalia*, vol. VI, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 244: „a fi monah nu înseamnă a ieși dintre oameni și din lume, ci a te părăsi pe tine, ieșind din voile trupului și plecând în pustii patimilor”.

fermă – cauza originală și instigatorul tuturor relelor din lume este diavolul. Sf. Grigorie Palama împărtășește pe deplin perspectiva patristică de bază asupra vieții spirituale: asceza este mijlocul de vindecare a tuturor facultăților sufletului. El descrie modul în care sufletul tripartit este corupt de patimile care izvorăsc din simțurile trupești sau din imaginație⁹¹.

Maica Domnului rămâne exemplu suprem al ființei umane, al cărei mod de viață era în acord cu „pătımirea dumnezeiască” (τὸ ἔνθεο πάθος) și care nu a căutat plăcerile trecătoare și dureroase ale patimilor inferioare ale acestei lumi, ci a trăit un mod de viață fără bunuri, fără grijă lumească, lipsită de durere, fiind adevăratul model ascetic (ἀπάθεια – *ca lipsă a de păcatului personal*) și mistic (ἡσυχία – realizată prototipic de Fecioara Maria, *ca adevărată filozofie, față de filozofia primă, metafizica* redescoperită a anticilor, propusă de umaniștii bizantini, precum Varlaam sau Gregoras)⁹², model plin de har al creștinilor. Așa precum sufletul însuși tânjește după plăcerea viitoare din împărăția lui Dumnezeu, tot așa și trupul (după cădere) caută plăcerea prezentă, cea trecătoare. Iar această plăcere, fiind senzuală, este activată de simțurile omului și provocată de lucrurile sensibile care alcătuiesc lumea. Astfel, noțiunile „iubitor de lume” (φιλόκοσμος) și „iubitor de trup” (φιλοσώματος) coincid⁹³, la fel cum îmbinarea cugetului trupesc („dorința cărnii”⁹⁴ – φρόνημα τῆς σαρκός, din *Rm* 8, 6-8 și

⁹¹ *Omilia* 33.10, vol. 2, p. 151, alături de plăcerea simțurilor „este și o altă simțire, dinlăuntru și întru tot cuprinzătoare, lipsită de organele trupești de simț: imaginația, prin care se nasc în iubitorii de lume și alte plăceri și patimi, printre care sunt părerea de sine, îngâmfarea și trufia [falsa pretenție]. Dar din simțuri și imaginație iau naștere iarăși unele patimi combinate, care sunt dorința de a plăcea oamenilor, slava deșartă și infumurarea”.

⁹² Potrivit părintelui Ioan I. Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei*, Deisis, Sibiu, 2008, pp. 159-160, *Cuvântul/tratatul despre viața minunată și deopotrivă cu îngerii a cuviosului și de Dumnezeu purtătorului nostru Părintelui Petru* este alcătuit în 1333-1335, iar *Cuvântul/tratatul despre intrarea în Sfânta Sfințelor și despre viața deiformă aici a Atotpreacuratei Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoarei și Pururea-fecioarei Maria* este alcătuit în 1341, deși în manuscrise el a fost transmis separat, totuși a fost inclus în colecția omiliilor Sf. Grigorie Palama ca *Omilia* 53. Sf. Grigorie va arăta aici diferența radicală care există între contemplarea (*theoria*) filosofică, pe care și anticii păgâni o cunoșteau, și vederea lui Dumnezeu (*theoptia*) isihastă.

⁹³ *Omilia* 33.5 și 8, vol. II, pp. 147-150.

⁹⁴ *Omilia* 10.15, vol. I, p. 132: „Cunoscând de la Pavel că dacă vom trăi după trup, vom muri, iar dacă vom ucide cu duhul lucrările trupului, vom trăi în veci (*Rm* 8, 13)” și pentru ca Împărăția lui Dumnezeu care este înlăuntrul nostru (*Lc* 17, 21) să se arate, sau să se ia cu forța (*Mt* 16, 12), trebuie „să ne omorăm mădularile noastre cele pământesti, curvia, necurația, toată patima cea rea și lăcomia (*Col* 3, 5)” (*cf. Omilia* 10.2, în: *Omilii*, vol. I, p. 122) și, de asemenea, „marele Pavel mărturisește zicând: «trupul pofteste împotriva duhului», adică a sufletului, «iar duhul împotriva trupului» (*Ga* 5, 17)” (*cf. Omilia* 33.5, în: *Omilii*, vol. II, p. 148).

Ga 5, 17) și a celui lumesc⁹⁵, explică generarea multitudinii de patimi rele. De îndată ce omul deschide ușa *nous*-ului către patimi, acest *nous* se risipește și rătăcește neîncetat în lucrurile trupești și pământești, în orice fel de plăcere, precum și în gândurile păcătoase.

În concluzie, putem afirmă că, atunci când Sf. Grigorie Palama se referă la patimi și la modul de a le depăși, el pornește de la un fundament teologic de bază care manifestă comorile spiritualității filocalice ortodoxe. Acest punct de plecare teologic, atât de opus metodologiei dialectice a teologiei apusene, este „metoda experiențială”⁹⁶ a Sfinților Părinți, care formează temelia tradiției ascetice ortodoxe, care ne îndeamnă ascetic „să ne întorcem de la carne la duh”⁹⁷.

⁹⁵ Rm 12, 1-5: „Vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă (τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἀγία), bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească (τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν). Și să nu vă potriviți cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea minții (καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός), ca să deosebiți (δοκιμάζειν) care este voia lui Dumnezeu, ce este bun și plăcut și desăvârșit. Căci, prin harul ce mi s-a dat, spun fiecăruia din voi să nu cugete despre sine mai mult decât trebuie să cugete (μὴ ὑπερφρονεῖν παρ’ ὃ δεῖ φρονεῖν), ci să cugete fiecare spre a fi înțelept (ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν), precum Dumnezeu i-a împărțit măsura credinței (μέτρον πίστεως). Ci precum într-un singur trup (ἐν ἐνὶ σώματι) avem multe mădulare și mădularele nu au toate aceeași lucrare (πρᾶξις), așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos (ἐν σώμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ) și fiecare suntem mădulara unii altora”. Regăsim în acest text: cele două dimensiuni ascetice, exterioară și interioară (trupul ca „jertfă vie, sfântă” și „schimbarea prin înnoirea minții”), precum și limitele stoicismului prin apelul la smerenie și discernământ duhovnicesc („să nu cugete despre sine mai mult decât trebuie să cugete”), totul integrat sacramental-ecclesial (suntem un trup în Hristos). În *Instituțiile divine* (trad. Petru Pistol, Ed. Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, Timișoara, 2004, pp. 163-164, Lactanțiu deplângea dispariția înțelepciunii, când viața oamenilor, după ce în primele secole se desfășurase într-o lumină strălucitoare, a fost cuprinsă din nou de întuneric: „...după ce înțelepciunea a dispărut, oamenii au început să-și revendice numele de înțelepți (IV.6)”, „fiindcă atunci când toți erau înțelepți, nimeni nu se numea astfel (IV.7)”. La fel se petrecuse și în Grecia, „după gloria acelor șapte înțelepți, este de nezecut cu câtă pasiune s-a aprins întreaga Grecie în căutarea adevărului (IV.12). Însuși termenul de înțelepciune l-au socotit plin de trufie și nu s-au mai numit de acum înțelepți, ci doritori de înțelepciune (IV.13). ...mărturiseau de obicei că nu știu nimic, nimic nu disting. Din care cauză erau găsiți mai înțelepți cei care se vedeau lipsiți de înțelepciune, decât aceia care credeau că ei sunt în posesia acesteia (IV.14)”.

⁹⁶ Recomand spre lectură suplimentară, cele două studii ale mele, care abordează această temă a metodologiei teologiei patristice: Nichifor TĂNASE, „Crucifixion” of the Logic. Palamite Theology of the Uncreated Divine Energies as Fundament of an Ontological Epistemology”, în: *International Journal of Orthodox Theology* 6:4 (2015), pp. 69-106 și N. TĂNASE, „La connaissance expérientielle de Dieu comme véritable théologie. Définition ontologique, compréhension logique et défense de l’expérience de l’Église” în: N. Morar, D. Lemeni, *Ontologie et Théologie*, Ed. Paideia, București, 2015, pp. 85-100.

⁹⁷ *Omiliii* 52.15, în: *Omiliii vol. III*, p. 93. Mistica este elemental care reunește abordarea conceptuală teologică cu demersul experiențial mistagogic. În acest sens, avem o precizare a lui

Summary: Ἀπάθεια & ἡσυχία (ETHIC AND NOETIC) - THE HESYCHAST SPIRITUALITY OF THE GOD-MAKING VIRTUE (ἀρετὴ θεοποιός)

The ascetic struggle is man's continuous effort for purification and return both to God and to his true "self", which is "enhypostathized in Christ" since Baptism. Our image becomes imprinted with the image of Christ (*Ga* 4:19), which becomes the "real self" of man. The intellect/mind will, however, be returned not only to the heart, but even to itself (*Tr.* 1.2.4: Ἡμεῖς δέ, μὴ μόνον εἶσω τοῦ σώματος καὶ τῆς καρδίας, ἀλλὰ καὶ τὸν αὐτὸν αὐτοῦ πάλιν εἶσω πεμπομεν τὸν νοῦν). In formulating this argument St. Gregory seems to rely mainly on the work *Divine Names*, where Dionysius distinguishes between three movements of the soul: the linear, circular and spiral movement (*DN* 4.9). Linear movement means reaching for the things around the soul, and from these things it is led from symbols to simple and unified contemplations. The circular motion is the entry of the soul into itself from outside things. This is described as a spinning, a unified turning (συνέλιξις) of its intellectual powers as in a kind of circle, by which the soul gathers into itself from the many external things and conducts its unified self to beauty and good. The spiral movement is the movement of the soul towards the enlightenment of divine knowledge.

Mind understood as soul is also threefold (νοῦς, λόγος, πνεῦμα) in the likeness of the Holy Trinity. But there is also a depth or interior of our mind unknown to us, called "heart" – with an epistemological function. It is a heart as the hidden center of the mind, and being turned towards God, (what we call the super-conscious or the trans-conscious) it is the inner part in which Christ dwelt since the Baptism. For father Dumitru Stăniloae, 'the final step of man' or his divine image is the human self (das Selbst), the purest expression of the subject. The path to self-discovery is, therefore, "towards Christ, through our depths", through prayer that experimentally fills the mind with the apophatic (stillness of the mind through the contemplation of divine light). All this is comprehended by man through the "understanding sense" (νοερᾶ αἰσθήσει) and is called "sense" due to the fact that the body also shares the grace that operates in the mind, with which it acquires a "together sense (συναίσθησιν) of the unspeakable mystery, after the soul" (*Tr.* 1.3.30-31).

The Christological dimension of virtue (τοῦ θεοῦ μίμησις & τὸ ἔνθεο πάθος) is linked to the fact that moral life is not a 'stoic' phenomenon of

Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris: Cerf, 1990) 6-7: „exprimând un adevăr revelat care ne apare ca un mister insondabil, dogma trebuie trăită de noi într-un proces în cursul căruia în loc să asimilăm taina modului nostru de înțelegere, va trebui, din contra, să veghem la o schimbare profundă, la o transformare interioară a minții noastre, ca să ne facem mai capabili de experiența mistică”. De aceea, la Sf. Grigorie Palama teologia și mistica, departe de a se opune, se susțin și se completează reciproc, deși putem vorbi de un primat fenomenologic al experienței pentru isihastă.

self-control, but the fruit of communion with Christ. Taking over the relation μαθεῖν-παθεῖν (Dionysius, *Div. Nom.* 2.9, PG 3.648B) which he traces in its development throughout the patristic tradition, Kallistos Ware argues that “this certainly implies that mystical experience is a πάθος (passion)”. The essential text is that of Tr. 3.1.27, “Above nature (ὑπὲρ φύσιν), therefore, and virtue (ἀρετὴν) and knowledge (γνώσιν) is the grace of deification (θεόσεως χάρις),...through which permeates (περιχωρεῖ) the whole of God in the whole of worthy (ἄξιους) (*Ambigua*, PG 91, 1076 C), and the saints traverse (περιχωροῦσιν) entirely whole in the whole God, acquiring the whole God in themselves and, as a reward of the ascent to Him, ‘united according to the image of the soul to the body (ψυχῆς πρὸς σῶμα περιφύντα προπον) as with some of His limbs’ (*Ambigua*, PG 91, 1088 BC) and qualifying them to be in Him through the enhypostasiata adopting (τῆς ἐνυποστάτου υἰοθεσίας) the one according to the grace and gift of the Holy Spirit. Therefore, when you hear that God dwells into us through virtues or that through remembrance we have Him dwelling in ourselves, you do not consider this to be deification, [namely] the acquisition of virtues, but the light and grace of God coming through virtues [...]”.

It is not about an elimination of passion through a preparatory discipline for moral excellence (as in Stoicism), but a deified transformation of human passions into dispassion. Furthermore, both his theology of the body’s participation in the experience of uncreated light and his teachings on ethics and virtue have a common basis in his Christology and theology of the Holy Mysteries. Therefore, “true virtue”, which is man’s participation in Christ’s death and resurrection, actively covers every stage of his spiritual life. As a human endeavour, imitating the virtues of Christ will not enable man to attain theosis. ‘For the reward of virtue [is none other than] to become God (ἄθλον γὰρ ἀρετῆς θεὸν γενέσθαι) and to shine with the pure light’ (St. Gregory the Theologian, *Epistle* 178, PG 37, 293A and Tr. 3.1.34). And St. Gregory Palamas says, “it [could] be called god-making virtue (ἀρετὴ θεοποιός), but [only] in the sense that it enables us to receive that radiance...” (Epistles to Athanasius of Kyzic 13)

Virtue, on the other hand, simply prepares man for theosis, makes him open to grace (Tr. 3.1.27). As a human activity, prayer belongs to the category of virtues, and by itself it is not sufficient to acquire man’s deification. The moral life of the believer is not a ‘stoic’ phenomenon of self - control, but the fruit of communion with Christ. St. Gregory Palamas through the phrase ἐν ἡσυχίᾳ προσέχειν ἑαυτοῖς offers a hesychastic reply to the Stoic dictum ἐπιμέλη ἑαυτοῦ (self-care): “they chose to take heed in silence/hesychia to themselves (ἐν ἡσυχίᾳ προσέχειν ἑαυτοῖς), (they need) to turn and close their mind in the body (ἐπανάγειν καὶ ἐμπερικλείειν τῷ σώματι τὸν νοῦν) and even in the innermost body of the body, which we call the heart” (Tr. 1.2.3 in *Works* III, p. 113).

Through the phrase “the wedding garment of the spiritual is virtue” (*Homily* 41.14), St. Gregory Palamas makes a distinction between “body”, which is the garment of the soul, and “flesh” (in the sense of ‘intemperance’), which stains this garment, that is, the body that thus becomes a ‘torn tunic’: (*Homily* 41.16). But, when

“God is active in you, every form of virtue is added” (*Homily 33.7*); “for when God works in us, the whole image of virtue is born in us. And when God does not work in us, everything we do is sin [...] and those who have the fragrance of Christ, and proclaim the virtues of Him who called them out of darkness into His wonderful light (*1 Pt 2:9*)”.

Virtue is also likeness to God, a “most high kinship” (*Homily 27.14; 27.2*). Morality and virtue are thus considered much higher than a pious disposition or mere ethical standards. The revival of Aristotelianism in recent academic moral philosophy and, above all, the presentation of Aristotelian moral thought, independent of its metaphysical and theological context, leads to the neglect of the role of the divine in Stagirite moral philosophy. On the part of Orthodox ethics, in reply, a re-definition of “liturgical self-awareness” is needed in contemporary thought categories. The principle that man has the power to walk firmly in the path of virtue is, historically speaking, false. This principle leads to pride, the denial of God, and the self-deification of man. Christian morality is perceived as the “energy of divine grace”: “Without Me, says the Lord, you can do nothing” (*Jn. 15:5*), “for God is the One who works in you both to will and to do, according to His good will” (*Phil 2:13*).

From Aristotle, the virtue (dianoetic, or virtues of the intellect and the others, which he calls ethics or morals), according to its essence, is called the middle way (between a lack or defect and an exaggeration), but, in terms of excellence, it is the extreme good (“the greatest good”). Including for St. Gregory Palamas, if the imitation of Christ’s life begins with holy baptism as a type of man’s participation in Christ’s death and resurrection, and if the end is the victory over the passions, then the “middle” is the virtuous life lived according to the Gospel (*Homily 21.5*). Gregory Palamas considers virtue as a way in the spiritual life of the believer and therefore establishes the boundaries of virtue (ἀρετή) between Holy Baptism (υιοθεσία) and dispassion (ἀπάθεια). He reveals the dynamic dimension that virtue has in the renewal of man (theosis or christomorphosis).

Virtues do not only bring man to himself, but Christ himself shines in man through every virtue, for Christ is the being or essence of the virtues, and the power of growth in Christ is divine grace. Therefore, that stoic “self-care” is transformed here into a conversation of the self with the self in a waiting-longing after the change of our body into a “body of glory” (*1 Co 15:43*) and the future direct contemplation of God.

Pr. Marian SAVA

Spitalul Universitar, București

ISIHAȘTII ȘI MARTIRII - APĂRĂTORII ORTODOXIEI ȘI AI NEAMULUI

Keywords: *hesychasm, martyr, saints, ancestral law, union, confessional, Orthodoxy, Catholicism.*

Abstract

The study “Hesychasts and Martyrs Defenders of Orthodoxy and the Nation” – centered around the three great hesychast saints Simeon the New Theologian (949-1022), Gregory Palamas (1296-1359) and Paisius Velichkovsky of Neamț (1722-1794) - presents the event of the Transfiguration of the Saviour as the basis of hesychast life, on the one hand; on the other hand, the study presents moments in the historical context of the Romania during the life of each of the three hesychast saints. The inhabitants of the three Romanian principalities, although politically separated, nevertheless had a common origin, and belonged to the same nation, faith and language. The present study aims to show that the History of the Romanian Orthodox Church is the History of the Romanian Nation.

Preliminarii

„Cuvântul dumnezeiesc pe pământul românesc a odrăslit, iar Biserica străbună cu Sfinți s-a împodobit, vrednici luptători s-au arătat Mucenicii și Mărturisitorii care pentru Hristos viața și-au jertfit, iar Cuvioșii și Pustnicii, întru nevoițe urmând calea Domnului, chipuri îngerești au dobândit, Arhieriei și Preoții, neîncetat vestind Cuvântul Evangheliei au mărturisit, iar binecredincioșii Voievozi Bisericii au înălțat și cu dreptslăvitorii creștini cu râvnă și jertfelnicie credința ortodoxă și țara au apărat, toate cetele Sfinților împreună rugați pe milostivul Dumnezeu să mântuiască sufletele noastre”¹.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a proclamat anul 2022 drept „Anul omagial al rugăciunii din viața Bisericii și a creștinului și Anul comemorativ al Sfinților isihaști Simeon Noul Teolog (949-1022), Grigorie Palama (1296-1359) și Paisie de la Neamț (1722-1799).

Modelul suprem de rugăciune îl constituie Însuși Hristos, Care, după înmulțirea pâinilor și a peștilor în pustie, S-a suit în munte ca să Se roage

¹ „Troparul Duminicii Sfinților Români”, în: *Penticostar*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 392.

singur. Sf. Evanghelist Ioan ne împărtășește peste veacuri rugăciunea lui Iisus pentru Sine, pentru Apostoli și pentru toți credincioșii, iar Sf. Evanghelist Matei ne mărturisește că Mântuitorul S-a rugat în grădina Ghetsimani, înainte de Sfintele Pătimiri, cu sudori de sânge.

Mântuitorul ne-a învățat cum să ne rugăm: „Când te rogi, intră în cămara ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui tău, Care este în ascuns, și Tatăl tău, Care vede în ascuns îți va răsplăti ție; iar când vă rugați nu spuneți multe...” (Mt 6, 6-7) și i-a învățat rugăciunea „Tatăl nostru”.

Evenimentul care reprezintă punctul cardinal al fenomenului isihast îl constituie Schimbarea la Față a Mântuitorului.

„Lumina lumii” în om spre Înviere

Hristos Se revelează pe Sine: „Eu sunt Lumina lumii” (In 8, 12). Și întrucât „Logosul S-a făcut trup” (In 1, 14), atunci și această revelație – „Iisus Lumina lumii” – s-a concretizat în Schimbarea la Față a Mântuitorului, pe Muntele Tabor, înaintea celor trei ucenici, Petru, Iacob și Ioan, când „fața Lui a strălucit ca soarele, iar veșmintele Lui s-au făcut albe ca lumina” (Mt 17, 2). Sf. Apostol Petru mărturisește: „Am văzut slava Lui cu ochii noștri” (2 Pt 1, 16).

Tot printr-un act de creație, Mântuitorul „a scuiat jos și a făcut tină din scuiat și a uns cu tină ochii orbului” din naștere (In 9, 6), prin care El a „completat ceea ce îi lipsea” aceluia². Vindecarea orbului a fost o actualizare a actului creației de la „facerea lumii”, când Dumnezeu Tatăl prin Fiul³ în Duhul Sfânt⁴ l-a creat pe om din pământ și a suflat în fața lui suflare de viață (Fc 2, 7). La această actualizare a creației, Fiul lui Dumnezeu l-a făcut pe omul orb împreună creator, prin aceea că l-a pus să meargă și „să se spele în scăldătoarea Siloamului” (In 9, 7). Orbul a împlinit ascultarea: a mers și, spălându-se, a văzut. Hristos, deci, Se prezintă pe Sine a fi Lumina lumii înainte de vindecarea orbului din naștere, iar prin oferirea vederii luminii naturale, create, Se descoperă pe Sine ca Fiu al lui Dumnezeu. Evenimentul vindecării orbului din naștere constituie prefigurarea învierii de obște de la sfârșitul veacurilor; de aceea Biserica a rânduit ca Evanghelia

² Antonie PLĂMĂDEALĂ, Mitropolitul Ardealului, *Tâlcuri noi la texte vechi*, Sibiu, 1989, p. 236.

³ „Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (In 1, 3).

⁴ „Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui toată puterea lor” (Ps 32, 6); „Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului” (Ps 103, 31). Sf. ATANASIE CEL MARE, „Către Serapion”, în: *Scrieri II. Epistole. Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 16, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 58.

vindecării orbului din naștere să fie rostită în perioada liturgică dintre Învierea Mântuitorului și Înălțarea Sa la cer.

Schimbarea la Față a Mântuitorului a constituit anticiparea pătimirilor și a jertfei Sale⁵, căci Moise și Ilie, fiind de față pe Tabor, „vorbeau despre sfârșitul Lui, pe care avea să-L împlinească la Ierusalim” (Lc 9, 31), iar după Tabor avea să urmeze suirea pe un alt munte: Golgota⁶. Schimbarea la Față a constituit, deopotrivă, și anticiparea Învierii lui Hristos⁷. Astfel, toți ceilalți Apostoli, femeile mironosițe și toți aceia cărora Hristos li S-a arătat Înviat, au văzut lumina dumnezeiască. Hristos, prin Învierea Sa, a permanentizat în Sine starea „Schimbării la Față”, aceea de transfigurare și îndumnezeire a firii omenești.

Însă, „lumina taborică este aceeași cu lumina care îi învăluie pe cei vrednici în viața viitoare”⁸; de aceea „luminata ciocârlie” din poezia *Unde sunt cei care nu mai sunt?*, a lui Nichifor Crainic, răspunde: „S-au ascuns în lumina Celui Nepătruns”⁹. Totodată, „lumina taborică este aceeași cu lumina celei de-a doua veniri a Mântuitorului”¹⁰ și, implicit, cu lumina revelată de la Înviere până la Înălțare: „Acest Iisus, Care S-a înălțat de la voi la cer, astfel va și veni, precum L-ați văzut mergând la cer” (FA 1, 11).

Deci, Schimbarea la Față a Mântuitorului a fost o prefigurare a Învierii Sale din moarte, iar vindecarea orbului din naștere e anticiparea învierii de obște de la sfârșitul veacurilor.

Isihasm înainte de isihasm

Isihasmul (gr. *hesychia* = tăcere, liniște și concentrare interioară) este o tradiție ascetică monahală, care își are temeiul în cuvintele Mântuitorului:

⁵ „Vecernia Schimbării la Față a Mântuitorului”, în: *Mineiul pe August*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2022, p. 102: „Muntele care a fost oarecând întunecat și acoperit cu fum, acum este cinstit și sfânt, că pe el au stat picioarele Tale Doamne; că taina cea mai înainte de veci ascunsă, în vremea mai de pe urmă, a descoperit-o înfricoșătoarea Ta Schimbare la Față, lui Petru, lui Ioan și lui Iacov; iar ei, neputând suferi raza feței Tale, cu fața la pământ au căzut și, de uimire fiind cuprinși, se mirau văzând pe Moise și pe Ilie vorbind cu Tine despre cele ce aveau să se întâmple Ție”.

⁶ Arhim. Ilie CLEOPA, *Predici la Praznice Împărătești și la Sfinți de peste an*, Ed. Episcopiei Romanului, 1996, p. 49.

⁷ „Vecernia Schimbării la Față a Mântuitorului”, în: *Mineiul pe August*, p. 102: „Mai înainte închipuind Învierea Ta, Hristoase Dumnezeule, ai luat pe trei ucenici ai Tăi: pe Petru, pe Iacov și pe Ioan, suindu-Te pe Tabor. Iar Tu, Mântuitorule, la față schimbându-Te, Muntele Taborului cu lumină s-a acoperit, iar ucenicii Tăi, Cuvinte, s-au aruncat cu fața la pământ, neputând suferi a vedea chipul Cel nevăzut”.

⁸ Arhim. Paisie CINAR, *Aspecte ale teologiei isihaste la Sfântul Grigorie Palama*, text nepublicat, primit prin bunăvoința autorului.

⁹ Nichifor CRAINIC, *Poezii*, Editura 100+1 Gramar, București, 1998, p. 89.

¹⁰ Arhim. P. CINAR, *Aspecte ale teologiei isihaste*.

„Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (*Mt* 5, 8); „Împărăția lui Dumnezeu este în inimile voastre” (*Lc* 17, 21) și în îndemnurile Sf. Apostol Pavel: „Rugați-vă neîncetat” (*1 Tes* 5, 17) și „stăruțiți în rugăciune” (*Col* 4, 2)¹¹.

Scopul principal al rugăciunii este curățirea inimii. Dar pentru ca mințea omului să nu fie în împrăștierea grijilor vieții, ci adunată, rugăciunea trebuie să fie scurtă: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul” sau rostirea unui singur cuvânt: „Iisuse”. Aceasta este rugăciunea lui Iisus, rugăciunea minții sau a inimii.

Prin practicarea rugăciunii neîncetate s-a născut în Biserică isihismul, dorul de liniște și trezvie, sau starea de pace și bucurie duhovnicească, în contrast cu lumea agitată¹².

Isihia creează o stare în care se practică virtuțile: pocăința, curăția inimii, trezvia¹³ – cu scopul „schimbării minții” (*metanoia*), al «schimbării la față», al «transfigurării» (*metamorphosis*) și al «îndumnezeirii» (*theosis*)¹⁴. Astfel, omul poate ajunge să-L trăiască pe Hristos, asemenea Sf. Apostol Pavel: „De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (*Ga* 2, 20).

Născut în Ucraina, Sfântul Vasile (1692-1767) a trăit 20 de ani la Mănăstirea Dălhăuți, în Vrancea, iar în 1733 a înființat Schitul de la Poiana Mărului. Duhovnic, nu numai al monahilor, ci și al mirenilor, acesta afirma:

„Rugăciunea lui Iisus nu este rezervată unei anumite elite duhovnicești, ci ea se recomandă chiar și celor începători. Condiția este ca aceștia să o practice cu gândul la propria stare de păcătoșenie, cu smerenie, și nu dorind experiențe duhovnicești înalte, căci acestea sunt darul lui Dumnezeu. Preocuparea isihastului trebuie să fie stadiul practic al rugăciunii, căci, în acest stadiu, rugăciunea lui Iisus este o metodă de luptă împotriva gândurilor și a patimilor, iar aceasta este o datorie a tuturor celor care au primit harul Botezului”¹⁵.

De aceea, Sf. Grigorie Sinaitul (1255-1346), în jurul căruia „s-au aflat și călugări români”¹⁶, atrage atenția că, în practica rugăciunii neîncetate,

¹¹ Vezi Pr. Ion BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 220.

¹² Vezi André SCRIMA, *Despre isihism*, trad. de Maria-Cornelia Ică, Anca Manolescu, Toader Saulea și Sorana Corneanu, București, Ed. Humanitas, 2003, pp. 74-75.

¹³ Pr. I. BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 220.

¹⁴ Virgil CÂNDEA, „Locul spiritualității românești în reînnoirea isihastă”, în: *România în reînnoirea isihastă. Studii închinare Cuviosului Paisie de la Neamț la bicentenarul săvârșirii sale – 15 noiembrie 1994*, Ed. Trinitas, Iași, 1997, pp. 35-36.

¹⁵ Pr. Gheorghe HOLBEA, „Sfântul Vasile de la Poiana Mărului: rolul rugăciunii minții în viața creștinului”, în: *Glasul Bisericii*, 4-6 (2022), p. 187.

¹⁶ Pr. Dumitru STĂNILAOAE, „Isihastăii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus în tradiția ortodoxiei românești”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate*

nălucirile și ispitele pot veni din afară: „Dacă împlinindu-ți lucrul, vei vedea o lumină sau un foc din afară sau dinăuntru, sau vreun chip, zice-se al lui Hristos, sau al vreunui înger, sau al altcuiva, să nu le primești, ca să nu suferi vreo vătămare”¹⁷. Astfel, rugăciunea lui Iisus este o metodă împotriva gândurilor rele și a patimilor, iar aceasta este o datorie a tuturor celor care au primit harul Botezului, pentru a menține vie legătura permanentă cu Hristos. Când omul se roagă, Dumnezeu lucrează tainic în inima lui. Inclusiv Taina Sfintei Liturghii nu poate fi simțită profund decât numai în temeiul unei pregătiri lăuntrice, care se poate realiza prin rugăciunea lui Iisus. Pentru cei care au ajuns la stări duhovnicești înalte, consecința practicării rugăciunii inimii și a trăirii în Hristos ar putea fi vederea „luminii taborice”¹⁸, iar „cei care se învrednicesc să vadă strălucirea dumnezeiască devin și ei părtași acestei lumini”¹⁹, asemenea lui Moise.

Deși părintele profesor Ion Bria afirma că: „întemeietorul propriu-zis al isihasmului este autorul scrierii *Scara Raiului*”, adică Sf. Ioan Scărarul (†649), totuși amintește și de isihasmul practicat de Macarie Egipteanul în sec. al V-lea și de cel practicat în sec. al IV-lea de Evagrie Ponticul (†399)²⁰.

În perioada dintre secolele al IV-lea și al V-lea, poate fi descoperit „un isihasm înainte de isihasm” și în viața Sf. Maria Egipteanca, întrucât aceasta mărturisește că, în urma rugăciunilor – cu fața la pământ, ca urmare a pocăinței pentru păcate și a făgăduinței de îndreptare pe care a făcut-o lui Dumnezeu, în urma experienței cu Sfânta Cruce – a văzut „lumina dumnezeiască”.

La cumpăna dintre primul secol și cel de-al doilea, Sf. Ignatie Teoforul „avea neîncetat în gura lui numele lui Iisus Hristos”, iar în urma martirizării sale, în interiorul inimii despicate în două era scris pe fiecare parte: Iisus Hristos.

În primul secol creștin, Saul din Tarsul Ciliciei a obținut de la arhiepiscopul scrieri, delegații către sinagogile din Damasc, cu scopul identificării și prinderii creștinilor, pentru a-i aduce la Ierusalim spre judecată și condamnare. Însă, pe când călătorea el și se apropia de Damasc, „o lumină din cer, ca de fulger, l-a învăluit deodată” (FA 9, 3), iar Hristos i S-a revelat și i-a vorbit. Acesta a fost momentul în care prigonitorului creștinilor i s-a

omul curăți, lumina și desăvârși, vol. 8, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 557.

¹⁷ „Sf. Grigorie Sinaitul”, <<https://www.crestinortodox.ro/sfinti/sfantul-grigorie-sinaitul-151643.html>>.

¹⁸ Pr. D. STĂNILAOE, „Isihastii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus...”, p. 589.

¹⁹ Arhim. P. CINAR, *Aspecte ale teologiei isihaste*.

²⁰ Pr. I. BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 21.

schimbat mintea și, odată cu ea, întreaga viață, devenind, prin revelație, Apostolul Neamurilor.

La scurt timp după Înălțarea Mântuitorului cu trupul Înviat la ceruri, Sf. Arhidiacon Ștefan a fost lapidat. El a fost nu numai primul martir creștin, ci și un isihast, căci, înainte de a fi ucis cu pietre, „fiind plin de Duh Sfânt și privind la cer, a văzut slava (lumina, n. n.) lui Dumnezeu și pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu” (FA 7, 55).

Cu toate acestea, Sf. Grigorie Palama afirma că „Fecioara Maria este prototipul vieții isihaste”²¹, căci a văzut lumina dumnezeirii în momentul Bunei-Vestiri. Asemenea, s-a afirmat că Sf. Ioan Botezătorul este prototipul vieții pustnicești²².

Înainte a tuturor acestora, Moise a văzut pe Sinai slava dumnezeirii (Iș 33, 18-19), iar după ce a coborât de pe munte fața lui iradia lumină, era strălucitoare (Iș 34, 29-30), încât a fost nevoie să își pună o pânză pe față (Iș 34, 34-35). Așa cum Moise s-a împărtășit de lumina dumnezeiască de la Izvorul ei, tot astfel și poporul s-a împărtășit de această lumină a dumnezeirii prin el.

În fine, cu certitudine, Adam și Eva, înainte de căderea în păcat, au văzut Slava dumnezeirii. În urma acestei succinte cronologii în ordine inversă a isihasmului timpuriu (după modelul genealogiei Mântuitorului din *Evanghelia după Luca*) – de la Sf. Ioan Scărarul, sec. al VII-lea și până la protopărinții Adam și Eva – se poate desprinde o concluzie: potrivit mărturiilor Sfintei Scripturi, isihasmul constituie împlinirea firii omenești prin unirea cu harul dumnezeiesc, văzut ca lumină, ceea ce vădește intenția „Făcătorului lumii” încă de la începutul creației, ca omul să dobândească asemănarea cu Dumnezeu, sau îndumnezeirea, ca urmare a Întrupării Fiului lui Dumnezeu, a Jertfei și Înălțării Sale cu trupul înviat la ceruri.

Sfinți isihaste prăznuiți în Biserica Ortodoxă

Sf. Simeon Noul Teolog (949-1022)

El făcea parte dintr-o familie nobiliară din Constantinopol și avea pregătire juridică. Însă el s-a dedicat isihasmului, iar la vârsta de doar 20 de ani a avut prima experiență a vederii luminii necreate. În urma unei astfel de experiențe, mărturisește:

²¹ SF. GRIGORIE PALAMA, *Scrieri II. Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești*, studiu introductiv și trad. de diac. Ioan I. Ică jr., coll. Filocalica, Deisis, 2005, p. 171.

²² George ANICULOAIIE, „Sfântul Ioan Botezătorul, prototipul vieții pustnicești”, în: *Ziarul Lumina*, 6 ianuarie 2009.

„Ai strălucit, Te-ai arătat lumină a slavei, lumină neapropiată a ființei Tale, Mântuitorule, și ai fulgerat un suflet întunecat sau, mai bine zis, care era întuneric din pricina păcatului (*Ef* 5, 8), ca pe unul care pierduse frumusețea lui naturală, ca pe unul pe care l-ai ridicat din iad, unde zăcea, și i-ai dat să vadă lumina unei zile dumnezeiești, să fie luminat de razele soarelui și să se facă lumină – o, minune mare! Nu cred acestea cei care n-au disprețuit slava oamenilor, precum ai poruncit (*In* 12, 43), nici n-au gustat slava dumnezeiască pe care ai dat-o și o dai și acum Tu, Dumnezeu meu, celor care Te caută din suflet cu toată dispoziția lor pe Tine, Slava cea veșnică (*I Pt* 5, 10), pe Tine, Dumnezeu Cel slăvit cu adevărat, pe Care a-L vedea este culmea slavei”²³.

În 2022 se vor împlini 1000 de ani de la trecerea la Domnul a Sf. Simeon Noul Teolog.

Românii de pe teritoriul vechii Dacii, în timpul vieții Sf. Simeon Noul Teolog

După o continuitate neîntreruptă, de mii de ani, de dinaintea Reginei Tomyris (sec. VI î.Hr.) și până la Burebista (sec. I î.Hr.) și Decebal (sec I d.Hr.), și apoi până la cumpăna dintre milenii (perioada în care a trăit Sf. Simeon Noul Teolog), pe teritoriul vechii Dacii, care în timpul lui Decebal cuprindea aproximativ teritoriul României de azi²⁴, se încheiase procesul de formare a poporului român²⁵. Aria în care a locuit și s-a format poporul român era în jurul Carpaților: de la Sud de Dunăre²⁶ până la Marea Neagră și dincolo de Nordul acesteia²⁷, la Nord (față de actuala graniță a României, *n.n.*) până dincolo de Carpații Păduroși, iar la Vest, în Ungaria²⁸ și până la Viena²⁹, deci de la Pont și răsăriturile lui până spre izvoarele Istrului³⁰.

²³ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Scrisori I. Discursuri teologice si etice*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., coll. Filocalica, Sibiu, Deisis, 2001, pp. 49-50.

²⁴ Ioan-Aurel POP, Ioan BOLOVAN, *Istoria Transilvaniei*, Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2013, p. 21.

²⁵ Gheorghe D. ISCRU, *Formarea Națiunii Române*, Casa de Editură și Librărie „Nicolae Bălcescu”, București, 1995. Autorul, pe baza argumentelor prezentate în lucrarea citată, indică faptul că națiunea română, continuatoarea națiunii geto-dace, cum o numea inclusiv Pârvan, era formată în veacul al VII-lea.

²⁶ Pr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 93.

²⁷ Ion H. CRIȘAN, *Burebista și Epoca sa*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1977, pp. 231-285.

²⁸ Ioan-Aurel POP, „Din mâinile valahilor schismatici...”. *Românii și puterea în Regatul Ungariei medievale (secolele XIII-XIV)*, Ed. Litera, 2011, p. 66.

²⁹ Alexandru SURDU, „Între Istoria României și Istoria Românilor”, în: *Tribuna Învățământului*, 27 martie 2018.

Deși, românii ardeleni au fost autohtoni majoritari în interiorul arcului carpatic, totuși, în urma invaziei ungarilor în Transilvania – către sfârșitul sec. al IX-lea, sub ducele Tuhutum (după mărturia celui mai vechi scriitor al Ungariei, Anonymus, notarul regelui Béla) – conducătorul vlahilor, ducele Gelu, a căzut în lupta de apărare a patriei sale, pierzând domnia și viața. Ca urmare a acestui eveniment, românii

„nu s-au mai împotrivit ungarilor, ci mai curând, de bunăvoia lor, prin chiar acest fapt au admis de la sine pe unguri la conlocuirea cu dânșii, la concetățenie, ca și la comunitatea drepturilor regnicolare. Ungurii au fost mulțumiți cu această liberă și spontană acțiune a românilor și amândouă neamurile și-au găsit în concetățenie și în comunitatea drepturilor fericirea lor, pe care n-au voit s-o încreadă sortților unui război ulterior, de al cărui sfârșit nesigur amândouă trebuiau să se teamă”³¹.

La sfârșitul primului mileniu, în sec. al X-lea,

„Împăratul Bizanțului, Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913-959), l-a invitat la Constantinopol pe Principele de Valachia Transilvana, Iuliu cel Bătrân, cu monahul Ierotei. Acolo, în capitala imperială, Împăratul i-a acordat lui Iuliu titlul de *Patricius*, iar Patriarhul Teofilact l-a hirotonit pe Ierotei ca prim episcop al acestor plaiuri românești”³².

Până la invazia mongolă, în 1241, sunt consemnate în Ungaria circa 600 de mănăstiri răsăritene (ortodoxe, *n.n.*), față de cele 170-180 latine (catolice, *n.n.*), apusene³³, ceea ce arată extinderea teritoriilor locuite de români și deopotrivă credința de rit răsăritean a acestora. Dintre cele 600 de mănăstiri ortodoxe, cel puțin 60 erau pe „teritoriul Transilvaniei, Banatului și părțile vestice”³⁴.

Într-un memoriu din 1761 (deci anterior Petiției Românilor din Transilvania – *Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae*, din 1791), românii din comitatul Hunedoarei exprimau deopotrivă autohtonitatea, vechimea, faptul că-s mai mulți decât ungarii și conștiința descendenței lor din daci: „Noi

³⁰ Vezi I.A. POP, I. BOLOVAN, *Istoria Transilvaniei*, p. 11. Informația provine de la Strabon.

³¹ David PRODAN, *Supplex Libellus Valachorum*, Ed. Științifică, București, 1967, pp. 493-509.

³² IRINEU, Arhiepiscop de Alba Iulia, „Noblețea creștină a cetății Alba Iulia”, în: *Credința străbună*, anul XXI (2011), nr. 10 (307), pp. 1 și 4; IRINEU, Arhiepiscop de Alba Iulia, „Eparhia de Alba Iulia, o nestemată a Bisericii străbune”, în: *Credința străbună*, anul XXV (2015), nr. 11 (356), pp. 1 și 4.

³³ I.A. POP, „*Din mâinile valahilor schismatici...*”, pp. 78-79.

³⁴ Ioan-Aurel POP, „Regatul Ungariei între Apus și Răsărit: Catolici și noncatolici în secolele XIII-XIV, Opinii și discuții”, în: *Anuarul Institutului de Istorie "George Barițiu" din Cluj-Napoca*, Seria Historia, 1997, vol. XXXVI, p. 310 ș. u..

suntem și am fost totdeauna mai numeroși decât voi și, ce e mai important, noi suntem mai vechi decât voi în această țară, deoarece noi suntem urmașii vechilor daci”³⁵.

Episcop din 1846, Andrei Șaguna a devenit Mitropolit al Ungariei și al Transilvaniei (1864-1873), căci „în Ungaria, și până la Viena, erau mai mulți români decât în Transilvania”.

Sf. Grigorie Palama (1296-1359)

Numit „teologul luminii dumnezeiești”, el provenea dintr-o familie senatorială, dar din pruncie a rămas orfan de tată. Mama sa s-a îngrijit de educația și studiile lui. Ca și Sf. Grigorie Sinaitul (1255-1346), contemporanul lui, a inițiat mișcarea isihastă în Athos. A fost Arhiepiscop al Tesalonicului din 1347 și până în 1359.

La rândul său, a trăit experiența luminii dumnezeiești:

„Cel care a rupt din sufletul său toată legătura cu cele de jos și s-a dezlegat de toate prin păzirea poruncilor și prin nepătimirea ce-i vine din aceasta, apoi s-a ridicat peste toată lucrarea cunoșcătoare, prin rugăciunea stăruitoare, curată și nematerială, și acolo, printr-o unire necunoscută în sens de depășire, este învăluit într-o strălucire neapropiată, acela singur, devenit lumină și îndumnezit prin lumină și văzând lumina, cunoaște, în vederea și în împărțășirea de această lumină, și ceea ce e mai presus de lumină și neînțeles din Dumnezeu. Acela socotește pe Dumnezeu nu numai mai presus de puterea înțelegătoare omenească a minții – căci sunt și multe din cele create mai presus de ea – ci mai presus și de vederea aceea atotsupranaturală, singura prin care se unește mintea cu cele ce sunt dincolo de cele ale celor inteligibile”³⁶.

A fost canonizat de Patriarhia Ecumenică în 1368, la doar nouă ani de la trecerea sa la cele veșnice.

Țările Române înainte de Sf. Grigorie Palama, în timpul vieții lui și ulterior

În plin isihasm, în timpul vieții celor doi mari sfinți, în 1290 avea loc Înțemeierea Țării Românești, de Radu Negru Vodă, prin „descălecatul herțegului”

³⁵ Ștefan PASCU, „Domenia regimului habsburgic în Transilvania”, în *Din istoria Transilvaniei*, ediția a II-a, Ed. Academiei, București, 1961, p. 251.

³⁶ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al treilea din cele din urmă. Despre sfânta lumină”, 57, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 7, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2013, pp. 404-405.

din Amlașul și Făgărașul Transilvaniei³⁷, iar în 1330 afirmarea Independenței Țării Românești, de Basarab I, în urma luptei de la Posada³⁸.

În acest context, victoria de la Posada, asupra Regelui Ungariei, Carol Robert de Anjou (1308-1342), a fost nu numai una militară ori politică, ci, prin afirmarea independenței naționale, Basarab I („schismaticul”, „necredinciosul și nesupusul”, cum îl numea Robert Carol) a consolidat și creștinismul de rit răsăritean (ortodox), pentru că descinderea armatei maghiare la Sud de Carpați avea ca țel nu doar supunerea Valahiei Marii Regatului Apostolic maghiar, ci și catolicizarea Țării³⁹, după cum, de fapt, au procedat în Transilvania. Așa scria istoricul Nicolae Iorga: „Fiind o expediție împotriva unui schismatic, și un frate din ordinul Dominicanelor, al Predicatorilor, mergea înaintea falnicilor călăreți, cu crucea latină a prigonirii în mână”⁴⁰.

Astfel, ceea ce a realizat Basarab I în Țara Românească a împlinit și Bogdan I („infidelul notoriu”) în Moldova. Mai poate fi constatat faptul că atât Întemeietorul Țării Românești, cât și Întemeietorul Statului Moldovean erau din interiorul arcului carpatic: unul din Transilvania, iar celălalt din Maramureș.

Apoi, în 1359, a fost înființată Mitropolia Țării Românești, la inițiativa domnitorului Nicolae Alexandru (1352-1364), fiul lui Basarab I⁴¹, iar primul Mitropolit a fost Iachint, care a fost adus de la Vicina la Curtea de Argeș și care era, la rândul lui, un isihast contemporan cu Sf. Grigorie Palama.

În a doua jumătate a sec. al XIV-lea a avut loc „cea de-a doua libertate românească”⁴², înființarea Statului Moldovean, în 1365, ca urmare a trecerilor lui Dragoș (care a „descălecat” din Maramureș în Moldova) și a lui Bogdan I, care în urma unei lupte împotriva oștilor regelui maghiar Ludovic I cel Mare (1342-1382), pe care le-a înfrânt, a asigurat independența Moldovei față de statul ungar, asemenea lui Basarab I în Țara Românească. În timpul domniei lui Alexandru cel Bun, în 1401, a fost înființată Mitropolia Moldovei, cu

³⁷ *Istoria Țării Românești 1290-1690, Letopisețul Cantacuzinesc*, ediție critică, 1960, Ed. Academiei R. P. R., pp. 1-3.

³⁸ Adrian ISCRU, *Dacia și proiectele de refacere a Daciei în Antichitate, Evul Mediu și Epoca Modernă. Regi, Voievozi, Ierarhi și Cărturari pe nedrept uitați; Temelia Statului Național Unitar Român*, Ed. Burebista, București, 2019, p. 60.

³⁹ Adrian G. ISCRU, *Prozelitismul papal în Țările Române în Evul Mediu, veacurile XV-XVI*, Casa de Editură și Librărie „Nicolae Bălcescu”, București, 2018, pp. 120-126.

⁴⁰ A.G. ISCRU, *Prozelitismul papal...*, p. 125.

⁴¹ A.G. ISCRU, *Prozelitismul papal...*, p. 126.

⁴² Ioan-Aurel POP, „Maramureșul ... intrând pe furie în Moldova” – reflecții pe marginea unei idei de unire românească menționate la 1547, <<https://foaienationala.ro/maramureulintrnd-pe-furi-moldova-reflecii-pe-marginea-unor-tendine-de-unire-romneasc-din-secolul-al-xvilea.html>>.

sediul la Suceava. Primul ierarh a fost Iosif Mușat, vărul domnitorului Petru Mușat.

Aceeași ocrotire și stabilitate au cultivat-o ulterior și alți domnitori: de la Mircea cel Bătrân, Vlad Țepeș și Matei Basarab, în Țara Românească, și Sf. Ștefan cel Mare, Petru Rareș și Vasile Lupu, în Moldova, și până la Sfinții Martiri Brâncoveni; dar, din rândul neamului s-au ridicat nu numai voievozi dreptcredincioși, apărători ai Bisericii, ci și un domnitor isihast devenit sfânt: Neagoe Basarab.

În sec. al XIV-lea era o efervescentă isihastă, care izvora de la Muntele Athos și din Constantinopol. Însă, în același timp, exista un prozelitism occidental, care făcea presiune asupra domnitorilor din Țara Românească pentru a trece la catolicism; de aceea, Iachint de Vicina a fost îndemnat de Patriarhia Ecumenică să aibă grijă de domnitori, pentru a rămâne în credința ortodoxă. Hotărârea sinodală din mai 1359 îi cerea lui Iachint să lucreze „spre folosul și statornicirea multor suflete, ținându-le [...] departe de orice dogmă din afară și străină de Biserica lui Hristos [...], întru păstrarea fermă a credinței noastre”⁴³. Iar în Scrisoarea patriarhală adresată voievodului Nicolae Alexandru există cerințe asemănătoare: „Să se îndepărteze de adunările interzise și de dogmele din afară și străine”⁴⁴. În plus, Iachint era numit în scrisorile Patriarhale Constantinopolitane „Exarh a toată Ungaria și al Plaiurilor” sau „Mitropolit a toată Ungrovlahia”⁴⁵, ceea ce însemna Vlahia ardeleană de lângă Ungaria. Astfel, Mitropolitul muntean era reprezentantul împuternicit al Patriarhului de Constantinopol peste creștinii ortodocși din Ungaria și Transilvania.

„Exarhatul Plaiurilor”⁴⁶, menționat într-un document din 1401⁴⁷, era exercitat din timpul voievodului Nicolae Alexandru și poate chiar mai înainte de sec. al XII-lea și arată cunoașterea de către Patriarhia de Constantinopol a faptului că la Nord de Carpați sunt vlahi de-un neam cu cei din sudul Carpaților și că vorbesc aceeași limbă și sunt de-o credință. „Exarhatul Plaiurilor” avea o dublă justificare. În primul rând, românii din Transilvania constituiau populația majoritară⁴⁸, iar în al doilea rând, Patriarhiei Ecumenice îi era cunoscută propaganda catolică pe teritoriul românesc. De aceea, una dintre

⁴³ Emilian POPESCU, *Titulatura și distincțiile onorifice acordate de Patriarhia Constantinopolului Mitropoliților Țării Românești, sec. XIV-XVIII*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București 2010, p. 33.

⁴⁴ E. POPESCU, *Titulatura și distincțiile onorifice...*, p. 34, n. 80.

⁴⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, p. 260.

⁴⁶ Exarhatul Plaiurilor constituie jurisdicția mitropoliților Țării Românești și ai Moldovei asupra ținuturilor învecinate locuite de români: Transilvania, Crișana, Satu-Mare, Maramureș.

⁴⁷ Pr. Nicolae ȘERBĂNESCU, „Titulatura Mitropoliților, Jurisdicția, Hotarele și Reședințele Mitropoliei Ungrovlahiei”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 7-10, 1959, p. 699.

⁴⁸ I.A. POP, I. BOLOVAN, *Istoria Transilvaniei*, p. 93.

sarcinile care i se fixează primului Mitropolit al Țării Românești Iachint de Vicina este aceea de a feri credincioșii de influențele prozelitismului catolic.

Ulterior, în sec. al XVIII-lea (1701), în temeiul conștiinței unității de neam, dar și în acela al Exarhatului Plaiurilor, preoții și credincioșii Bisericii „Sfântul Nicolae” din Șcheii Brașovului, nerecunoscând autoritatea lui Atanasie Anghel, devenit episcop unit,

„s-au înfățișat la mitropolitul Teodosie al Țării Românești, dând o declarație scrisă că doresc să atârne în cele sufletești de mitropolia păstorită de el. Ei au rămas în această situație și sub urmașii săi, Mitrofan și Daniil, care le hirotoneau preoți, le trimiteau cărți de slujbă sau cuvinte de învățătură”⁴⁹.

Când lumea politică se preocupa de Împărățiile acestei lumi, isihăștii cultivau prezența Împărăției Cerurilor în inimile lor, iar apărarea Ortodoxiei s-a făcut, deopotrivă, prin domnitorii Țării Românești, dar și prin rugăciune și intensificarea vieții duhovnicești.

Însă, în rândul locuitorilor Țării Românești a existat și anterior veacului al XIV-lea o stare spirituală similară curentului isihast din timpul Sf. Grigorie Palama, chiar dacă nu era denumită astfel.

Un fragment dintr-un document din sec. al XIII-lea, din 14 noiembrie 1234, emis de Papa Grigorie al IX-lea, din Perugia, către principele de coroană Bela, fiul și coregentul lui Andrei II al Ungariei (viitorul rege Bela IV), arată vechimea românilor din Episcopia cumanilor, care cuprindea colțul sud-estic al Transilvaniei și regiunile extracarpatiche de la sud și de la est de munți. Din această scrisoare reiese atitudinea românilor din aceste părți față de pătrunderea catolicismului:

„După câte am auzit, în Episcopia cumanilor se află niște popoare care se numesc valahi, care, deși se socotesc creștini, totuși, având rituri și obiceiuri diferite, săvârșesc fapte potrivnice acestui nume. Căci, nesocotind Biserica romană, nu primesc tainele bisericesti de la venerabilul nostru frate, episcopul cumanilor, care e în fruntea diezezei de acolo, ci de la oarecari falși (pseudo) episcopi, care țin de ritul grecilor (adică ortodocși, *n.n.*). Și unii din regatul Ungariei, atât unguri, cât și teutoni și alți dreptcredincioși, locuind printre ei, trec la credința lor, și făcându-se una cu acei valahi primesc zisele taine (de la ei), nesocotindu-l pe acesta (episcopul cumanilor, *n.n.*), spre marea indignare a credincioșilor și spre împușinarea credinței creștine”⁵⁰.

⁴⁹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 380-381.

⁵⁰ Vezi Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, pp. 242-243.

Dată fiind această situație, papa dispunea ca episcopul Teodoric al cumanilor să rănduiască un episcop catolic din neamul lor, deci român, ca locțiitor al său, pentru români. Iar principelui îi amintea de făgăduința pe care a făcut-o în scris și prin viu grai că va sili pe acei români să primească pe episcopul care urma să li se dea și să i se acorde venituri corespunzătoare (...), din care să trăiască potrivit cu demnitatea sa episcopală. Nu există nici o dovadă că s-ar fi numit un astfel de episcop-vicear dintre români⁵¹.

Această scrisoare prezintă multiple subiecte, fiecare dintre ele fiind un centru de interes. În primul rând, atestă existența valahilor, adică a românilor în zona arcului carpatic anterior anului 1234. În al doilea rând, dovedește existența unor episcopi români ortodocși în aceste teritorii, care-i îndrumau pe creștinii lor și pe care papa îi numește, disprețuitor, „pseudoepiscopi”⁵². În al treilea rând, confirmă existența unei organizări bisericești anterioară întemeierii Țării Românești (1290) și statului moldovean (1365); abia din 1247 există prima atestare documentară a unor cnezate și voievodate românești preexistente la sud de Carpați. Acest document arată puterea de atracție și de coeziune a Bisericii Ortodoxe din vremea aceea, iar această putere vine de la Hristos. În al patrulea rând, această acțiune prozelită a catolicismului s-a îndreptat împotriva inițiatorilor înșiși și a avut rezultate contrare scopului urmărit⁵³. Faptul că misionarii veniți în Episcopia Cumaniei erau în majoritate unguri, sprijiniți de regii Ungariei, la îndemnul papalității, dovedește limpede că prin ei se urmărea nu numai catolicizarea românilor, ci și întinderea sferei de influență a statului ungar la sud și est de Carpați⁵⁴.

În fine, aspectul cel mai important pentru subiectul de față este faptul că scrisoarea papei arată nu numai stăruința românilor în credința ortodoxă și rezistența lor în fața acțiunii prozelitiste catolice, ci și un duh de trăire similar isihasmului, care era atât de puternic, încât atrăgea și pe unii credincioși catolici unguri, secui și sași trecuți peste Carpați⁵⁵.

Dar, nu numai anterior înființării Mitropoliei Țării Românești a existat viață duhovnicească, ci și ulterior, ceea ce arată stabilitatea și continuitatea: Cuviosul Nicodim de la Tismana (1372-1406), originar dintr-o familie de aromâni (asemenea mitropolitului Andrei Șaguna din Mișcolțul Ungariei) din jurul localității Prilep din Macedonia, după ce a fost la Muntele Athos, la mănăstirea Hilandar, a trecut din Sudul Dunării în Țara Românească, unde găsind un loc „*mustind* de ortodoxie, *impregnat de schismă* (cum se exprima

⁵¹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, p. 243.

⁵² Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, p. 243.

⁵³ I.A. POP, „*Din mâinile valahilor schismatici...*”, p. 51.

⁵⁴ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, p. 243.

⁵⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, p. 243.

unul dintre papi)⁵⁶, a ridicat mai multe mănăstiri – Vodița, pe locul unei mai vechi așezări mănăstirești, ca un centru de apărare ortodoxă la hotarele cu statul maghiar catolic, apoi Tismana, Topolnița, Coșuștea, Gura Motrului și Vișina în Oltenia și Prislopul în Țara Hațegului – și a ajuns sfetnicul devotat al domnitorului Mircea cel Bătrân (1386-1418). Sf. Nicodim de la Tismana este cel care a reorganizat viața monahală în Țara Românească.

Viața de isihast a Sf. Nicodim, duhovnicul voievodului din neamul Basarabilor⁵⁷, o regăsim și în atitudinea smerită a lui Mircea, „cumintele domn”, cum îl numea Nicolae Iorga, și cum îl descria, în *Scrisoarea III*, Mihail Eminescu: „Un bătrân atât de simplu, după vorbă, după port”. Deși, „Mirdano” nu era bătrân⁵⁸ în vremea luptelor de la Rovine (mai 1395)⁵⁹ și Nicopole (septembrie 1396)⁶⁰, căci avea doar 40 de ani⁶¹, totuși, în opera eminesciană, acest „moșneag”, pentru comportamentul său creștin („Cât suntem încă pe pace, eu îți spun: Bine-ai venit!”) și misiunea sa („Eu? Îmi apăr sărăcia și nevoile și neamul...”), e asemănat de „Fulgerul” Baiazid cu Mântuitorul: „Am venit să mi te-nchini,/ De nu, schimb a ta coroană într-o ramură de spini”.

Prin existența Mănăstirii Râmeț, care datează din 1215⁶², anterioară lucrării Sf. Ghelasie – „Arhiepiscop în 1377, în timpul regelui Ludovic” – și contemporan cu Sf. Nicodim, avem mărturia unei vieți duhovnicești, dinaintea sec. al XIV-lea și în Transilvania; iar prin Sf. Daniil Sihastrul avem dovada vieții duhovnicești din Moldova, din a doua jumătate a sec. al XV-lea. Prin ucenicii lor, avem confirmarea continuității vieții duhovnicești în tot spațiul românesc.

Sf. Paisie Velicicovski de la Neamț (1722-1794)

Acesta s-a născut la Poltava, în Ucraina. Acolo, după ce a căutat viața duhovnicească în trei mănăstiri din Ucraina, a ajuns în mănăstirile Dălhăuți, Trestieni și Cârnel, din Țara Românească, îndrumate de starețul Vasile de la Poiana Mărului: „El știa că aicea înflorește monahismul, că aicea vin din Rusia mulți asceți care caută *adăpost pașnic și îndămănos pentru viața pașnică și tăcută* [...]. În vremea aceasta, Moldova se prezenta în adevăr ca unul dintre cele mai înfloritoare colțișoare ale lumii ortodoxe”⁶³. Apoi, a pe-

⁵⁶ A.G. ISCRU, *Prozelitismul papal...*, p. 133.

⁵⁷ A. ISCRU, *Dacia și proiectele...*, p. 64, n. 96.

⁵⁸ Florin CONSTANTINIU, *O istorie sinceră a poporului român*, Univers Enciclopedic, București, 2002, p. 88.

⁵⁹ F. CONSTANTINIU, *O istorie sinceră a poporului român*, p. 89.

⁶⁰ F. CONSTANTINIU, *O istorie sinceră a poporului român*, p. 90.

⁶¹ <https://ro.wikipedia.org/wiki/Mircea_cel_B%C4%83tr%C3%A2n>.

⁶² Pr. D. STĂNILAOE, „Isihastăii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus...”, p. 568.

⁶³ V. CÂNDEA, „Locul spiritualității românești”, p. 18, n. 1.

trecut 17 ani de viețuire duhovnicească la Muntele Athos, unde a format o obște monahală isihastă, fiind contemporan cu Sf. Nicodim Aghioritul (1749-1809). În 1763, a venit împreună cu obștea formată de el la Muntele Athos în Moldova, unde Mitropolitul Gavriil Calimachi i-a oferit ca loc de viețuire Mănăstirea Dragomirna, ctitoria Mitropolitului Anastasie Crimca. În 1775, în urma ocupării Bucovinei de austrieci, s-a stabilit la mănăstirile Secu și Neamț, pe care le-a condus până la trecerea sa la cele veșnice, în 1794. Așadar, Paisie, născut în Ucraina, după ce a căutat acolo „liniștea”, iar apoi după experiența Athosului, a găsit tocmai în Principatele Române ambianța credincioasă Tradiției monastice a Răsăritului⁶⁴.

Deși unii autori au afirmat că Starețul Paisie a fost „marele înnoitor al monahismului românesc”⁶⁵, totuși părintele Profesor Dumitru Stăniloae scria, încă din 1979, în *Filocalia* (vol. 8), despre

„existența în Țările Române a unei tradiții isihaste și filocalice neîntrerupte, cel puțin din secolul al XIV-lea, care a atras spre mănăstirile noastre călugări ucraineni și ruși încă înainte de venirea acolo a cuviosului Paisie și care a fost determinantă pentru desfășurarea operei acestuia pe pământ românesc; iar ceea ce a adus el în monahismul românesc nu e atât preocuparea pentru rugăciunea lui Iisus – căci aceasta s-a menținut mereu între miile de isihăști din munții Țărilor Române – ci o introducere a acestei rugăciuni în viața de obște, și prin aceasta o învioreare a spiritualității isihaste în ea”⁶⁶.

Apoi, „contribuția lui Paisie a fost nu atât una de înnoire sau adâncire a vieții duhovnicești, ci mai mult una de ordin cultural, de multiplicare, de revizuire și de difuzare a scrierilor duhovnicești”⁶⁷. Chiar și cu privire la opera de traducător a cuviosului Paisie, acesta folosise pentru tălmăcirile sale filocalice drept criteriu de acuratețe versiunile românești⁶⁸ anterioare, căci, „înainte de apariția *Filocaliei* la Veneția, în 1782, textele din cuprinsul ei erau cunoscute isihăștilor din Țările Române”⁶⁹ („ms. 2597 al B.A.R. din 1769”⁷⁰). Astfel, „româna este prima limbă modernă în care a fost tradusă *Filocalia*, cu mult înaintea rusei sau a versiunilor apusene de azi”⁷¹.

„Activitatea principilor sau voievozilor Țării Românești și ai Moldovei, între secolele XIV și XVII, a fost ocupată aproape în întregime de

⁶⁴ V. CÂNDEA, „Locul spiritualității românești”, p. 27.

⁶⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 580.

⁶⁶ V. CÂNDEA, „Locul spiritualității românești”, p. 19.

⁶⁷ V. CÂNDEA, „Locul spiritualității românești”, p. 20, n. 10.

⁶⁸ V. CÂNDEA, „Locul spiritualității românești”, p. 20.

⁶⁹ V. CÂNDEA, „Locul spiritualității românești”, p. 23.

⁷⁰ V. CÂNDEA, „Locul spiritualității românești”, p. 25.

⁷¹ V. CÂNDEA, „Locul spiritualității românești”, p. 25.

războaiele pe care au trebuit să le poarte, fie împotriva țărilor apusene care ocupau Transilvania, fie împotriva otomanilor. Apărarea țării lor și a religiei ortodoxe a dus la trezirea națională și la conștiința treptată a propriei identități. O asemenea situație a creat un teren favorabil monahismului, strâns legat de viața poporului⁷².

Așadar, tradiția isihastă era anterioară venirii cuviosului Paisie în Moldova, căci episcopul catolic, Marcus Bandinus, venit într-o vizită în Moldova, pe la 1649, afirma că „pădurile și prăpăstiile din preajma mănăstirii (Neamț) foiau de mulțimea sihaștrilor”⁷³, iar Dimitrie Cantemir (1673-1723), în *Descrierea Moldovei*, afirma că „munții sunt plini de călugări și pustnici care își jertfesc acolo în liniște... lui Dumnezeu, viața smerită și singuratică”⁷⁴. Pentru aceștia și pentru cei de dinaintea lor, tradusesese, în limba română, Mitropolitul Varlaam al Moldovei, *Scara* (scriere filocalică, n.n.) Sf. Ioan Scărarul, pe la 1602, înainte de a fi stareț la mănăstirea Secu⁷⁵.

Isihasmul din Transilvania, până la uniție

Forma de viețuire călugărească în mici schituri, potrivită practicării rugăciunii lui Iisus într-un cadru de liniște, era, până în sec. al XVIII-lea, extinsă și în Transilvania, mai ales în sudul ei și în părțile Bistriței, la poalele Carpaților, de unde se făcea ușor comunicarea cu schiturile din sudul și răsăritul Carpaților. Între Brașov și Sibiu existau, în sec. al XVIII-lea, vreo 120 de astfel de mici schituri. Acestea au fost cea mai mare piedică în calea răspândirii uniatismului în Transilvania, după 1700. Documentele austriece nu încețază să se plângă de acești călugări care treceau granița de la sudul și răsăritul Carpaților la nordul lor. De aceea, la ordinul Curtii imperiale din Viena, generalul Bucov a dărâmat cu tunurile schiturile din sudul și răsăritul Transilvaniei⁷⁶.

În Transilvania veacului al IX-lea, „românii, dându-și dreapta cu unguirii”, în urma morții ducelui Gelu, deși au dorit pacea în locul războiului și viețuirea în „concetățenie”, totuși prin această atitudine a lor de a refuza lupta – în contrast cu luptele românilor lui Basarab I și cei ai lui Bogdan I, care s-au jertfit pentru neamul și țara lor – au ajuns în situația de a-și pierde libertatea, de a fi stăpâniți și exploatați în propria lor țară. Din acest motiv, mult mai mulți români ardeleni, urmași peste veacuri ai acelora, au avut de

⁷² V. CÂNDEA, „Locul spiritualității românești”, p. 26

⁷³ Pr. D. STĂNILOAE, „Isihastii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus...”, p. 564; n. 958.

⁷⁴ Pr. D. STĂNILOAE, „Isihastii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus...”, p. 564.

⁷⁵ Pr. D. STĂNILOAE, „Isihastii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus...”, p. 570.

⁷⁶ Vezi SILVIU DRAGOMIR, *Istoria desrobirii religioase a Românilor din Ardeal*, vol. I, Sibiu, 1918, vol. II, Sibiu, 1931; Ștefan METEȘ, *Minăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936.

suferit, iar alții s-au jertfit pentru neam, țară și credință, pe de o parte; pe de altă parte, tot acesta este motivul pentru care ardelenii își găseau refugiu în Țările Române de peste Carpați – așa cum s-a retras ulterior Sofronie de la Cioara și monahii care au întemeiat mănăstirile Cheia, Suzana și Stânișoara – ori priveau cu jind, cu dorință arzătoare la ele.

Contextul istoric religios asupra până la uniația din Transilvania și conștiința unității de neam și de credință a românilor de o parte și de alta a Carpaților

În cadrul Regatului Maghiar și în Voievodatul Transilvaniei, românii ortodocși care voiau să-și păstreze titlurile nobiliare și averile trebuiau să treacă la catolicism și astfel ei au fost maghiarizați⁷⁷, încât românii nu au mai avut o elită a lor, care să-i reprezinte. Așa se face că preoții, ei înșiși fiind iobagi, au fost cei care, ulterior, i-au reprezentat pe țărani români iobagi⁷⁸. Cuprinderea treptată (prin cucerire) în administrația Ungariei nu a însemnat de la început o schimbare substanțială de statut pentru români. Treptat însă, destinul de popor cucerit și supus cu forța, alături de componenta sa bizantino-slavă și de credința răsăriteană aveau să-i conducă pe români spre marginalizare și inferioritate. Românii erau numiți schismatici, iar marginalizarea avea drept cauză nu atât etnia, cât mai ales confesiunea de origine bizantină⁷⁹; în contextul amintit deja mai sus, în care până la invazia mongolă din 1241 exista o majoritate ortodoxă, întrucât sunt consemnate în Ungaria circa 600 de mănăstiri răsăritene, față de cele 170-180 latine, apusene, Sinodul de la Buda, din 1299, a hotărât ca românilor să le fie interzisă zidirea de biserici sau alte lăcașuri de rugăciune ori să ia parte la slujbele religioase oficiate în bisericile existente, iar, în 1428, regele Sigismund de Luxemburg (1387-1437) a decis să fie despuiți de avere toți nobilii și cnezii care țin pe moșiile lor preoți ortodocși, iar preoților care vor boteza vreun copil în religia ortodoxă, să li se confiște averea⁸⁰.

În al doilea rând, au existat decizii ale papilor și, ulterior, ale calvinilor de expulzare a schismaticilor români din Transilvania, în cazul în care aceștia nu treceau la catolicism, dar aplicarea acestei măsuri ar fi dus la depopularea și la pustiirea unor regiuni întregi, care și-ar fi pierdut forța de

⁷⁷ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Uniaticismul din Transilvania Încercare de dezmembrare a popoului român*, București, 1973, p. 4.

⁷⁸ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 598; Ioan-Aurel POP, *Scurtă Istorie a Românilor*, Ed. Litera, București, 2019, p. 280.

⁷⁹ Vezi: I.A. POP, „Din mâinile valahilor schismatici...”, pp. 4-14.

⁸⁰ Ioan I. TODEA, *Transilvania – Vatra Neamului Românesc. Horea – Jertfa Românilor Ardeleni pentru Țară, Neam și Credință*, Cluj-Napoca, Casa de editură Dokia, 2020, p. 166.

muncă⁸¹, iar românii erau „buni de exploatare”⁸². O astfel de decizie a luat Dieta din 1556, care

„decreta exterminarea tuturor preceptelor religioase contrare doctrinelor luterană și calvină. Se prevedea distrugerea Bisericii Românești, suprimarea ierarhilor și confiscarea bunurilor ei. Biserica Românească era declarată tolerată și lăsată la bunul plac al Principelui Transilvaniei și al Dietei Ungare”⁸³.

Apoi, Dieta Transilvaniei, întrunită la Sibiu în 1566, a hotărât ca „erezia ortodoxă” să fie înlăturată, iar slujitorii Bisericii Ortodoxe (episcopi, preoți, călugări) care „nu vor să treacă la religia cea adevărată (calvină, *n.n.*) să fie alungați din țară”⁸⁴. În 1568, Dieta de la Turda constata că „sunt încă foarte mulți români care nu se supun episcopului calvin, ci ascultă pe popii lor cei vechi și cerea pedepsirea acestora”⁸⁵.

Într-o scrisoare – din mijlocul sec. al XVI-lea, a preotului Antonio Possevino, rectorul Universității iezuite din Cluj, către secretarul de stat papal Galli – există mărturia consecvenței și a rezistenței românilor ardeleni la prozelitismul catolicilor și al calvinilor, care este pusă pe seama unității de neam și credință cu cei de la Sud și Est de Carpați:

„Cât despre români, cum ei nu au vreun ținut anume al lor, ci trăiesc amestecați printre unguri și sași, ei atârnă în orice privință, afară de religie de aceia în a căror jurisdicție locuiesc. [...] e uimitor cât au fost de îndărătnici până acum, împreună cu cei din Țara Românească și din Moldova, în schisma lor și în ritul grecesc”⁸⁶.

De aceea, cronicarul maghiar Szamoskozy (1570-1612) afirma că, în urma intrării domnului muntean – Mihai Viteazul – în Transilvania, țărani români erau „încurajați de încrederea că au un domn din neamul lor”⁸⁷, iar cronicarul Ioannis Bisselius consemna:

„Provincialii (transilvăneni, *n.n.*) țineau mai mult la unul de-al lor, un dac ca Mihai, decât la un străin ca Basta. Căci oare ce-i este mai apropiat Transilvaniei decât valahul din vecinătate? Și care alt popor, în afară de valahi, poate fi într-atât de asemănător și într-atât de plăcut

⁸¹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, p. 288.

⁸² F. CONSTANTINIU, *O istorie sinceră a poporului român*, p. 181.

⁸³ George BARIȚIU, *Părți alese din Istoria Transilvaniei*, Sibiu, 1889, p. 129.

⁸⁴ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, p. 505.

⁸⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, p. 505.

⁸⁶ A.G. ISCRU, *Prozelitismul papal*, pp. 288-289.

⁸⁷ I.A. POP, Ioan BOLOVAN, *Istoria Transilvaniei*, p. 96.

transilvănenilor. Căci mai toți sunt de același sânge, de aceeași origine, de același nume: daci sunt și unii și ceilalți”⁸⁸.

În 1821, contemporanii de peste Carpați ai lui Tudor Vladimirescu, auzind despre el, îl așteptau ca pe un izbăvitor:

„Se face înștiințare că de către Răsărit s-au ridicat un crăiuț cu numele de Todoraș, întâi cu puțină oaste, dar din zi în zi ea sporește; până acum s-au adunat câteva sute și mii, Dumnezeu o și ajută, că vrea să facă dreptate, și acum îi în Țara Românească, isprăvește lucrul cu boierii și de se va sfârși lucrul bine acolo până în Paști, o da și într-acoace, că un crăiuț o să vină din jos, ca să ne întâmple laolaltă, să facă și aicea dreptate”⁸⁹.

În fine, la adunarea de pe Câmpia Libertății de la Blaj, din 1848, ardelenii strigau: „noi vrem să ne unim cu Țara”. Era o dorință reciprocă, întrucât și Țara voia unirea cu ei.

Așadar, ardelenii deși au dorit pacea, totuși au trăit sub apăsarea străinilor neavând liniștea necesară:

„Religia nu ne-o părăsim până când trăim, ziceau ei. Toate neamurile își au legea lor și au pace în legea lor. Și proorocul Moise a dat lege evreilor și o țin în pace, iar noi suntem prizoniți neîncetat pentru legea noastră. De ce nu ne dați pace să ne odihnim?”⁹⁰.

Pierzând libertatea politică, au fost supuși presiunilor de catolicizare. Această stare era contrară vieții pașnice și liniștite pe care o oferea isihasmul, la adăpostul ocrotirii domnitorilor și ierarhilor din Țările Române: „adăpost pașnic și îndămănos pentru viață pașnică și tăcută”. Consecința încercărilor de a (re)dobândi libertatea a fost jertfa și aceea de a păstra credința a fost martiriul, iar consecința pierderii libertății a dus la alte lupte pentru dreptate și libertate. De aceea, Andrei Mureșanu avea să scrie, în 1848, în poezia *Deșteaptă-te, române (Unu răsunetu*, în manuscris): „Murim mai bine-n luptă,/ Cu glorie deplină,/ Decât să fim sclavi iarăși/ În vechiul nost’ pământ!”

În fine, libertatea pierdută prin dorința de pace a ardelenilor a fost redobândită prin alte lupte și alte jertfe, atât ale lor, cât și ale românilor din Țara Românească și din Moldova, în 1918, în urma primului Război Mondial: „Războiul cel Mare – «un bir... pentru fericirea ce avea să urmeze: România mare»”⁹¹.

⁸⁸ F. CONSTANTINIU, *O istorie sinceră a poporului român*, p. 134.

⁸⁹ G.D. ISCRU, *Revoluția Română din 1821 condusă de Tudor Vladimirescu*, ed. a IV-a, Casa de Editură și Librărie „Nicolae Bălcescu” și Ed. Geto-Dacii, București, 2017, p. 135.

⁹⁰ Șt. METEȘ, *Mănăstirile românești...*, pp. XLI-XLII. Afirmatia îi aparține Sf. Sofronie de la Cioara, despre care vom aminti.

⁹¹ Sextil PUȘCARIU, „Memorii”, în: Ioan VLAD, *Brașovul și Marea Unire*, vol. III, Ed. Pastel,

Transilvania, înainte de Sf. Paisie Velicicovski, în timpul vieții lui și ulterior. Uniație sau catolicizare?

Dinaintea nașterii Sf. Paisie Velicicovski (1722), de la începutul sec. al XVIII-lea, românii transilvăneni au stat sub pecetea unei noi apăsări – „întreită asupra: națională, socială și religioasă”⁹² – care a fost și mai mare decât aspirările de până atunci, căci uniatismul din Transilvania a fost încercarea imperiului habsburgic și a papalității de dezmembrare a poporului român⁹³, iar „uniația n-a adus românilor nici un folos, ci numai necazuri și lupte între frați”⁹⁴.

Mitropolitul Atanasie Anghel, deși a depus jurământ de păstrare a credinței ortodoxe, la București, în 1698, cu prilejul hirotoniei sale întru arhieru de Mitropolitul Teodosie al Țării Românești și de Patriarhul Dositei al Ierusalimului (aflat atunci în Țara Românească)⁹⁵, totuși a călcat jurământul⁹⁶ și astfel, Biserica românească din Transilvania și-a pierdut independența⁹⁷, iar vechea Mitropolie ortodoxă din Alba Iulia și-a încetat existența, locul ei fiind luat de o episcopie unită⁹⁸, mutată în 1721, la Făgăraș⁹⁹.

Atanasie Anghel, la Viena, a fost atras într-o capcană prin care a fost înșelat. Însă, înșelarea nu-l absolvă de vinovăția semnării actului de unire (dintre Biserica Ortodoxă românească din Transilvania și Biserica Romano-Catolică, reprezentată de imperiul habsburgic), întrucât consecințele uniației au fost dezastruoase.

Câteva precizări importante se cuvin a fi menționate aici:

– între „promisiunile făcute lui Teofil, la cerere, și apoi lui Atanasie, se prevedea ca preoții ortodocși uniți să nu țină de ierarhia latină”¹⁰⁰: „pre cinstitul vlădica nostru Atanasie nime pân-în moartea sfinții sale să n-aibă putere a-l clăti den scaunul sfinții sale”¹⁰¹; mai exact: „cartea de mărturie”, adică actul unirii, de pe 7 octombrie 1698, semnat la acel moment doar de 38 de protopopi, prevedea într-un „post-scriptum”, că „vlădica (acesta nu a semnat documentul, *n.n.*), protopopii și popii bisericilor românești se unesc cu Biserica Romei cea catolicească (pentru privelighiomuri), cu condiția neschimbării

Brașov, 2018, p. 1049.

⁹² Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 380.

⁹³ Vezi: Pr. D. STĂNILAOE, *Uniatismul din Transilvania*.

⁹⁴ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 377.

⁹⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 298.

⁹⁶ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 311.

⁹⁷ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 312.

⁹⁸ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 310.

⁹⁹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 322.

¹⁰⁰ Antonie PLĂMĂDEALĂ, *De la Cazania lui Varlaam, la Ion Creangă*, Sibiu, 1997, p. 90.

¹⁰¹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 300.

doctrinei, nici a cultului și nici a organizării bisericești¹⁰²: „pe noi și rămășițele (urmașii) noastre din obiceiul Bisericii noastre a Răsăritului să nu ne clătească”¹⁰³.

– în situația nerespectării condițiilor de unire – unirea cu „toată legea noastră”¹⁰⁴ (adică doctrina), „slujba Bisericii, Liturghia, calendarul și posturile”¹⁰⁵ și în „obiceiul și dregătoriile protopopilor”, „nici într-un fel de lucru nime să nu se mestece” (adică organizarea) – „cartea de mărturie” devenea nulă: „iar de nu ne vor lăsa pe noi și pe rămășițele noastre într-această așezare, pecețile și iscăliturile noastre care am dat să n-aibă nici o tărie”¹⁰⁶ și încă „iară de n-ar sta pe loc acele, nici aceste peceți să n-aibă nici o tărie asupra noastră și vlădica nostru Atanasie să fie în scaun și nime să nu-l hărbutăluiască”¹⁰⁷.

– se poate vorbi despre „Unirea” dintre Biserica Ortodoxă românească din Transilvania cu Biserica Romei doar în intervalul de timp (foarte scurt de altfel – o săptămână) dintre semnarea acordului de unire de mitropolitul ortodox Atanasie Anghel și până la momentul hirotoniei sale de catolici. În situația în care Atanasie Anghel – în urma semnării acordului de unire, care a stat la baza emiterii celei de-a doua Diplome leopoldine (19 martie 1701) – nu ar fi fost hirotonit pentru a doua oară de cardinalul Kollonich, atunci se putea vorbi despre „actul de unire” sau „uniație”; însă, tocmai pentru că Atanasie a fost hirotonit de trei arhieri catolici, în Capela „Sfânta Ana” a iezuiților din Viena, pe 24 și 25 martie 1701, atunci nu mai poate fi vorba de unire, ci de catolicizare. Apoi, toți urmașii în scaunul episcopal ai lui Atanasie Anghel – Ioan Patachi (1723-1727), Petru Pavel Aron (1752-1764), Atanasie Rednic (1765-1772) și Grigore Maior (1773-1782) – au fost hirotoniți în cadrul Bisericii Romano-Catolice, de episcopi catolici. Deci, aceștia nu pot fi numiți uniți, ci catolici cu rol de catolicizare; la fel și preoții hirotoniți de către aceștia în Transilvania. Uniți pot fi numiți numai acei protopopi și preoți care au fost hirotoniți în Biserica ortodoxă românească și au semnat, în 1698 (sau ulterior), unirea cu Biserica Romano-Catolică, fără ca mai apoi să fie (re)hirotoniți. Deci unirea a durat doar o săptămână.

Deși i-am amintit doar pe episcopii sec. al XVIII-lea, totuși, situația este aceeași cu toți episcopii așa-zis uniți, dar de fapt catolici, de atunci și până în zilele noastre. În Transilvania de azi există slujitori greco-catolici, așa-ziși

¹⁰² Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 302.

¹⁰³ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 300.

¹⁰⁴ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 301.

¹⁰⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 301.

¹⁰⁶ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 301.

¹⁰⁷ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 301.

uniți, dar care de fapt au fost hirotoniți de un episcop catolic, hirotonit la rându-i de alți arhieri din cadrul Bisericii Romano-Catolice.

Actul de unire a fost considerat de Nicolae Iorga drept „cel mai înjositor act public săvârșit până atunci de vreun vlădică român”¹⁰⁸; cu atât mai mult cu cât înaintașul său, care a trăit sub calvini, „vlădica Ștefan (Simion, *n.n.*) nu s-a înstrăinat de credincioșii săi și nici n-a îndeplinit vreuna dintre sarcinile umilitoare pe care i le-au impus cârmuitorii de atunci ai Transilvaniei”¹⁰⁹.

În urma morții împăratului Leopold și a cardinalului Kollonich, a existat o inițiativă a protopopilor Vasile și a fratelui său Petru din Daia, care a fost prima încercare de înlăturare a uniației, pe care a făcut-o Atanasie însuși, în 1711¹¹⁰, astfel încât pentru o jumătate de an „uniația” a încetat¹¹¹. Chinuit de remușcări pentru dezbinarea pe care a produs-o, Atanasie a murit, destul de tânăr, în 1713¹¹².

Concluzii preliminare:

a) Uniația a apărut în Transilvania, pe fondul răspândirii din vest a calvinismului și a luteranismului între maghiari, sași și secui. Biserica Romano-Catolică a simțit nevoia unor noi adepți, iar aceștia nu puteau fi decât din rândul românilor, pe de o parte; pe de altă parte, românii, pe fondul asuprii, atât de către nobilimea maghiară, cât și de către habsburgi, și-au dorit scăparea din starea apăsătoare în care trăiau, prin obținerea de privilegii (asemenea clericilor de alte confesiuni), dar și printr-o „unire de principiu”¹¹³, prin care să-și păstreze „legea strămoșească” nealterată.

b) Primul Act de unire, în 1698, a fost semnat doar de 38 de protopopi, nu și de mitropolit și nu într-un sinod; întrucât actul cuprinde pe pagina întâi textul în limba română, iar pe pagina a doua textul în limba latină, dar cu conținuturi diferite pe fond, i-a determinat, atât pe istoricul greco-catolic Nicolae Densușianu, cât și pe profesorul Silviu Dragomir, să afirme că actul este un fals istoric săvârșit de iezuiți¹¹⁴. În urma acestui „act”, pe 16 februarie 1699, a fost emisă prima diplomă leopoldină, prin care se acordau preoților români uniți toate scutirile și privilegiile de care se bucurau preoții catolici¹¹⁵. Însă, privilegiile nu au fost acordate niciodată românilor.

c) Pentru că s-a constatat că actul din 1698 nu conținea semnătura mitropolitului, acesta a fost chemat la Viena și acolo, în urma unei înșelăciuni și

¹⁰⁸ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 310.

¹⁰⁹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 69.

¹¹⁰ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 317.

¹¹¹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 317.

¹¹² Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 317.

¹¹³ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 302.

¹¹⁴ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, pp. 301 și 303.

¹¹⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, pp. 304 și 305.

a unor presiuni la care a fost supus, Atanasie Anghel „s-a hotărât pentru acceptarea unirii”¹¹⁶. Astfel, pe 19 martie 1701, a fost emisă a doua diplomă leopoldină, care poate fi considerată „Adevăratul act de întemeiere a Bisericii unite”¹¹⁷, iar Atanasie a fost rehirotont, la Viena, pe 24 și 25 martie, preot și arhiereu.

d) Actul de unire, de fapt, a devenit nul, din două motive: primul – pentru că nu au fost respectate condițiile unirii și anume, prin noi învățături nu a fost păstrată „legea strămoșească” și de asemenea nu a fost păstrată nici independența Bisericii românești; al doilea – drepturile promise clericilor români nu au fost niciodată respectate.

e) În urma conciliului unionist de la Ferrara-Florența (1438-1439), teologul bizantin Gheorghe Scolarios (care participase la sinod), viitorul prim patriarh ecumenic sub turci, sub numele de Ghenadie, scria, în 1445, la Constantinopol: „De aceea, ierarhii, văzând mai în urmă înșelăciunea..., au retractat toate semnăturile și acordurile și s-au întors la credința de mai înainte”¹¹⁸. Însă, ceea ce au făcut bizantinii în urma conciliului florentin, anume au retractat semnăturile și acordurile cu romano-catolicii, au făcut anticipat și românii, prin mitropolitul Atanasie Anghel și protopopi: „Iar de nu ne vor lăsa pe noi și pe rămășițele noastre într-această așezare, peceteile și iscăliturile noastre care am dat, să n-aibă nici o tărie”. Diferența dintre cele două situații stă în faptul că bizantinii și-au făcut cunoscută voința de retractare, pe când, în cazul românilor, voința ca actul să fie nul în cazul nerespectării condițiilor unirii nu a putut să fie făcută cunoscută, întrucât catolicii au ascuns documentele¹¹⁹.

Personalități care au luptat împotriva uniației

Inochentie Micu Klein, care i-a urmat lui Ioan Patachi în scaunul vlădicesc, deși a fost școlit la Colegiul iezuiților din Cluj (1719-1724) și la Seminarul călugărilor iezuiți din Târnavia, iar, în 1732, hirotont episcop de catolici și instalat la Făgăraș¹²⁰, totuși el, prin mentalitatea, simțirea, atitudinea și lucrarea sa, constituie excepția de la încercarea de catolicizare a românilor. Aceasta pentru faptul că el „a pus pe primul plan problemele național politice în ceea ce privește uniația și a conceput-o doar ca (pe) un instrument pus în serviciul luptei sale naționale și nicidecum ca o recunoaștere

¹¹⁶ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 309.

¹¹⁷ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 309.

¹¹⁸ Pr. D. STĂNILOAE, *Uniatismul din Transilvania*, p. 3.

¹¹⁹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 304. Nicolae Densușianu a descoperit „cartea de mărturie”, în 1879, în Biblioteca Universității din Pesta; iar a doua diplomă leopoldină a fost descoperită, în 1938, în Biblioteca Muzeului Bruckenthal din Sibiu (p. 309).

¹²⁰ <<https://www.dacoromania-alba.ro/nr12/nicolae.htm>>.

a învățăturii Bisericii catolice¹²¹, spre deosebire de urmașul lui Atanasie Anghel și înaintașul său, episcopul Ioan Patachi, care a încercat să catolicizeze legea strămoșească¹²².

Faptul că amenința mereu cu părăsirea unirii¹²³ constituie o dovadă concludentă că el urmărea, ca prin ea, să obțină drepturi pe seama clerului și a poporului său. Lupta sa împotriva teologului iezuit sau împotriva încercărilor de imixtiune ale arhiepiscopului de Esztergom și ale papei în eparhia sa [...] era o luptă pentru păstrarea independenței Bisericii sale, a doctrinei, cultului și organizării tradiționale ortodoxe, în fața oricărei încercări de catolicizare și de deznaționalizare a Bisericii și a poporului român¹²⁴.

Confirmarea celor de mai sus stă în faptul că a fost împiedicat să se întoarcă în Transilvania și silit (sechestrat) să rămână la Roma, într-un exil de 24 de ani, unde a și murit, în 1768. Așadar, în afirmația lui Inochentie Micu: „Mai bine să piară toate ale lumii acesteia, decât să-mi las poporul în veșnică servitute, clerul, pe mine și episcopii urmași în robia iezuiților”¹²⁵, îl putem recunoaște ca pe „un apărător hotărât al drepturilor poporului român, dar și al legii ortodoxe strămoșești”¹²⁶.

Lupta pentru apărarea Ortodoxiei împotriva uniației a continuat prin mișcarea – din Banat și din Transilvania, din 1744 – „eremitului valah”¹²⁷, originar din Bosnia, Visarion Sarai, care, în urma predicilor sale de lepădare a uniației – „prin unire vi se schimbă credința”¹²⁸ –, a sfârșit prin întemnițare și moarte ca sfânt mărturisitor pentru Ortodoxie, în închisoarea Kufstein, din Munții Tirolului.

„Lupta începută de ieromonahul Visarion a fost continuată de numeroși preoți și credincioși îndeosebi din jurul Sibiului. [...] În primăvara anului 1745 au fost arestați trei țărani din Săliștea Sibiului

¹²¹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 381.

¹²² Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 323.

¹²³ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 373. În urma ședinței Dietei Transilvaniei, din septembrie 1737, a afirmat în fața reprezentanților habsburgici: „Eu și clerul meu ne-am unit sub condiția de a obține acele beneficii de cari se bucură romano-catolicii, altminteri, dacă nu ni se dau, ne-am face orice (chiar și turci)”. Această atitudine a episcopului Inochentie Micu este similară atitudinii marelui duce Lucas Nottaras, care, în urma conciliului unionist de la Ferrara-Florența (1438-1439), declara, în decembrie 1452, la Constantinopol: „Este mai bine să văd în mijlocul cetății turbanul împăratului turcilor, decât tiara latină”. Cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Uniatismul din Transilvania*, p. 3.

¹²⁴ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 381.

¹²⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 380.

¹²⁶ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 381.

¹²⁷ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 383.

¹²⁸ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 384.

– Dănilă Milea, Stan Borcea și Dumitru Șteflea – pentru alungarea preoților uniți. Au rămas în temniță aproape patru ani¹²⁹.

În 1748, Nicolae Oprea Miclăuș din Săliștea Sibiului, care-i reprezenta pe credincioșii din părțile Sibiului, Miercurei, Sebeșului, Orăștiei și Dobrei, împreună cu Ioan Oancea din Făgăraș, iar în 1749, același Oprea Miclăuș alături de alți patru țărani, Bucur Bârsan din Gura Râului, Moga Triflea din Orlat, Coman Banu din Poiana și Constantin Petric din Jina, a mers în delegație la Viena pentru a cere recunoașterea libertății de credință. În 1752, Nicolae Oprea Miclăuș, în urma celei de-a treia solii la Viena, împreună cu preotul Moise Măcinic din Sibiel (hirotonit în Țara Românească, la București, de Mitropolitul Neofit Cretanul), pentru că au mărturisit legea strămoșească, au fost arestați și întemnițați la Kufstein, unde au și murit.

Până în 1750, protopopul Nicolae Pop din Balomir, fost vicar al episcopului Inochentie Micu Klein, a revenit de la uniație la Ortodoxie.

În 1756, preotul Ioan din Galeș a fost arestat și închis. Trăia încă, în 1780, la Kufstein, după 24 de ani de temniță. Acolo a murit pentru mărturisirea legii strămoșești.

O mișcare similară cu cea a lui Visarion Sarai a fost „răscoala împotriva uniației și a iobăgiei”¹³⁰ a preotului Sofronie de la Cioara¹³¹ (azi Săliște, jud. Alba), din 1759-1761, călugărit ulterior la Mănăstirea Cozia. Răscoala a avut un „caracter național, social și religios”¹³² și poate fi considerată „o biruință deplină a Ortodoxiei în Transilvania, căci zeci de sate au părăsit uniația și tot ce se lucrase, timp de 60 de ani, pentru înstrăinarea poporului de credința strămoșească fusese zdruncinat”¹³³.

O însemnătate deosebită are rescriptul, din 20 octombrie 1760, semnat de împărăteasa Maria Tereza, prin care recunoștea că „poporul român din Ardeal a fost tratat pentru religia sa cu moartea și alte pedepse sângeroase”¹³⁴.

Generalul Bucov a înăbușit cu tunul răscoala lui Sofronie, care a trecut munții în Țara Românească, ajungând egumen la Schitul Robaia.

¹²⁹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 386.

¹³⁰ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 393.

¹³¹ Ieromonahii Visarion Sarai și Sofronie de la Cioara, preoții Moise Măcinic din Sibiel și Ioan din Galeș și țărănul credincios Nicolae Oprea Miclăuș au fost canonizați de Biserica Ortodoxă Română la Alba-Iulia, în 1950, iar proclamarea canonizării a avut loc în 1955.

¹³² Pr. Mircea PĂCURARIU, *Predici la duminici și sărbători, la praznicele împărătești și ale Maicii Domnului, ale Sfinților și la Sfinți români; predici ocazionale și la înmormântări*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 445.

¹³³ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 395.

¹³⁴ Ec. Ioan STRĂJAN, „Sfântul Cuviosul Sofronie de la Cioara”, <https://www.dacoromania-alba.ro/nr35/sfantul_cuviosul_sofronie.htm>

În anul revenirii de la Athos în Moldova a Sfântului Paisie, 1763, Atanasie Todoran, din Bichigiu Năsăudului, pentru că a mărturisit credința strămoșească și „pentru că a reținut pe oameni de la unire”¹³⁵ – „nu vă dați unirei”¹³⁶, striga în timpul execuției – a fost frânt cu roata la Salva. I-au fost alături, în mărturisire și în martiriu, Vasile Dumitru al popii din Mocod, Gri-gore Man din Zagra și Vasile Oichii din Telciu, care au fost spânzurați¹³⁷.

Toți cei menționați anterior – de la Visarion Sarai și până la Atanasie Todoran – pentru faptul că au avut același scop, și anume păstrarea „Legii strămoșești”, au fost ori asemănați între ei, ori mișcările lor între ele: Visarion Sarai cu Atanasie Todoran¹³⁸, răscoala de la Salva cu cea a lui Horea¹³⁹ sau răscoala lui Sofronie cu cea a lui Horea.

„Prin călugărul Sofronie – un om ridicat dintre rândurile lor – românii ortodocși din Transilvania au reușit să-și dovedească puterea, manifestându-se ca un mic stat în stat”¹⁴⁰, ce „anunță în noapte fulgerele mute și furtuna de dincolo de orizont ce va veni: Răscoala lui Horea”¹⁴¹.

Lăcașul de cult ortodox din Albac e denumit „biserița de lemn a lui Horea”, întrucât la construirea ei (1746-1752) a participat și Horea. Ieromonahul Sofronie a predicat în satele din județele Alba (inclusiv în Albac) și Hunedoara, iar Horea, care era dascăl și epitrop în biserica din Albac a ascultat cu vintele de învățătură ale lui cu privire la păstrarea credinței strămoșești¹⁴².

Sofronie și Horea¹⁴³

S-a afirmat că cele două răscoale, a lui Sofronie și a lui Horea, au anumite corespondențe¹⁴⁴, prima constituind preludiul celei de-a doua.

¹³⁵ Pr. Gavrilă-Tudor ZINVELIU, Ierom. Maxim MORARIU, *Noi aspecte ale martiriului sfinților năsăudeni*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2016, p. 114.

¹³⁶ Pr. G.T. ZINVELIU, Ierom. M. MORARIU, *Noi aspecte ale martiriului...*, p. 134.

¹³⁷ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 398.

¹³⁸ Paul Ersilian ROȘCA, *Tânase Todoran, Martir al neamului și al Bisericii noastre*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2008, p. 54.

¹³⁹ Pr. G.T. ZINVELIU, Ierom. M. MORARIU, *Noi aspecte ale martiriului...*, p.161.

¹⁴⁰ Ec. I. STRĂJAN, *Sfântul Cuviosul Sofronie*.

¹⁴¹ Lucian BLAGA, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Ed. Științifică, București, 1966, p. 61.

¹⁴² Valeriu ANANIA, *Cerurile Otlului*, Episcopia Râmnicului și Argeșului, Râmnicu Vâlcea, 1990, p. 82.

¹⁴³ Capitol preluat din Arhid. Alin ALBU, „Libertate confesională și emancipare națională și socială. Dinamica programului revendicativ al mișcării sofroniene (1759-1761)”, în: Pr. Dr. Florin DOBREI, Pr. Dr. Vasile VLAD, *Libertate și constrângere religioasă – repere teologice-istorice*, Ed. Reîntregirea Alba Iulia și Ed. Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2014, pp. 165-182.

I. Lupaș presupune că „mulți dintre tovarășii lui Horea vor fi participat în anii lor de tineretă la mișcarea lui Sofronie, de la care nu trecuse nici un sfert de secol și nu vor fi dat uitării până la bătrânețā scopurile ei principale, care fuseseră alungarea *unirii* și a iobăgiei din țara Ardealului, pentru a restaura Ortodoxia în vechile ei drepturi și deprinderi nestânjenite”¹⁴⁵. Presupunerea lui Lupaș este de fapt confirmată în epocă de atenționarea pe care o face provizorul Gh. Dévai, în 1778, vis-a-vis de agitațiile stârnite de cei din Bucium și Abrud-Sat în acel an, reamintind că locuitorii de aici au fost și ei, printre alții, promotori ai tulburării sofroniene¹⁴⁶. Mai mult, N. Iorga afirmă chiar că Horea și Crișan au participat la mișcarea țărănilor din timpul lui Sofronie¹⁴⁷.

În epocă se regădesc numeroase astfel de asocieri de context și profil ale celor două mișcări: într-un raport oficial, din 30 ianuarie 1779, autoritățile își exprimau îngrijorarea că dacă nu se vor lua măsuri de siguranță vis-a-vis de tulburările din domeniul Zlatnei, există posibilitatea să se ajungă la „timpurile lui Sofronie”¹⁴⁸, iar într-o relatare din 5 octombrie 1782, administratorul domeniului Zlatna își exprima temerea că, dacă Horea va ajunge din nou la Viena, „nu cumva la primăvară plebea munteană să pornească o răscoală mai mare decât a fost aceea a lui Sofronie”¹⁴⁹; tot în 1782, șpanul domeniului de sus, Alexe Incze, evoca tulburat mișcarea sofroniană, când au trebuit să fugă atâția dintre dregători¹⁵⁰, iar în 1783, provizorul Dévai își exprima temerile privind tulburările din domeniul de sus, amintind că răscoala lui Sofronie a început tot de acolo, răspândindu-se apoi în întreg principatul¹⁵¹. Pe 19 august 1784, în raportul înaintat Guvernului, se făcea trimitere la tulburările stârnite de Sofronie în urmă cu două decenii și jumătate¹⁵². Amintesc de răscoala lui Sofronie până și jelerii unguri din Zlatna, într-o plângere de-a lor¹⁵³.

Dincolo de asocierile de context și profil ale celor două mișcări, există însă și o asociere ca tip, a lui Sofronie cu Horea, pe care o face Ștefan Halmaghi în timpul răscoalei din 1784: „Oare nu ne putem teme că vreun călugăr

¹⁴⁴ Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Calendar de inimă românească*, Sibiu, 1988, p. 147.

¹⁴⁵ Ioan LUPAȘ, *Răscoala țărănilor din Transilvania la anul 1784*, Astra, Cluj, 1934, p. 55.

¹⁴⁶ David PRODAN, *Răscoala lui Horea*, vol. I, p. 183.

¹⁴⁷ A. PLĂMĂDEALĂ, *Calendar de inimă românească*, p. 147, nota 15.

¹⁴⁸ Al. NEAMȚU, „Din antecedentele răscoalei lui Horea”, în: *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, IX (1966), p. 262.

¹⁴⁹ Al. NEAMȚU, „Din antecedentele răscoalei lui Horea”, p. 264.

¹⁵⁰ D. PRODAN, *Răscoala lui Horea*, vol. I, p. 184.

¹⁵¹ D. PRODAN, *Răscoala lui Horea*, vol. I, p. 185.

¹⁵² D. PRODAN, *Răscoala lui Horea*, vol. I, p. 251.

¹⁵³ D. PRODAN, *Răscoala lui Horea*, vol. II, pp. 277-278.

(aluzie la Sofronie, *n.a.*) sau vreun Horea... ar fi în stare să răscoale pe toți oamenii de lege grecească din Transilvania întregă...?”¹⁵⁴.

Este evident că atât pentru autorități, cât mai ales pentru ardeleni, mișcarea lui Sofronie se păstra vie în amintire și după două decenii, în preajma răscoalei lui Horea¹⁵⁵, oferind repere și forță celor care luptau din nou pentru „Legea strămoșească” și emancipare.

Lupta clerului și a credincioșilor pentru apărarea „Legii strămoșești”

În urma hirotoniei, în cadrul Bisericii Romano-Catolice, a celui care fusese Mitropolitul Ortodox al Ardealului, Atanasie Anghel, succesiunea apostolică (în cazul în care și-a păstrat valabilitatea în urma schismei de la 1054) avea să fie transmisă preoților hirotoniți de acesta (și de urmașii lui în scaunul episcopal: Ioan Patachi, Inochentie Micu, Petru Pavel Aron, Atanasie Rednic și Grigore Maior, din sec. al XVIII-lea), pe filieră catolică. Din acest punct de vedere se pot aminti multiple perspective: a. preoțimea ortodoxă din Ardeal în sec. al XVIII-lea și atitudinea autorităților și a „uniților” față de ea; b. bisericile/lăcașurile de cult; c. atitudinea poporului față de „uniație” și d. diferențele dintre învățătura de credință catolică și învățătura de credință ortodoxă.

Preoțimea ortodoxă din Ardeal

Cei care erau deja hirotoniți la momentul uniației (1701) și care au rămas fideli „Legii strămoșești”, oricât de tineri ar fi fost atunci, își vor fi încheiat deja slujirea în cadrul Bisericii Ortodoxe românești până în jurul anului 1750. Așa se face că în tot sec. al XVIII-lea (și până azi) a avut loc o dezbinare (provocată de habsburgii catolici) între preoții credincioși „Legii strămoșești” și slujitorii Bisericii, așa-zis Unite, de fapt catolici, întrucât aceștia din urmă au primit hirotonia de la un episcop catolic. Li se spune greco-catolici deoarece ei au păstrat cultul de rit grec al Bisericii strămoșești, dar „uniți” fiind cu Roma, mărturiseau învățătura catolică. Aceștia din urmă, profitând de sprijinul autorităților, au săvârșit abuzuri. Iată ce mărturiseau, în 1748, într-un memoriu, preoții și credincioșii din sudul Transilvaniei, către mitropolitul din Carloviț:

¹⁵⁴ Cf. I. Lupaș, *Răscoala țaranilor din Transilvania...*, p. 178, apud I. Dumitriu-Snagov, *Românii în arhivele Romei (secolul XVIII)*, Ed. Cartea românească, București, 1973, p. 36, n. 85.

¹⁵⁵ D. PRODAN, *Răscoala lui Horea*, vol. I, p. 63.

„Și ne-au trimis două companii de nemți de ne chinuiesc. Și de se betejește un om, aduc nemții popii cei uniți de-l cuminecă; și de moare un om, iară aduc nemții de-l îngroapă și pătimim de frica nemților și de-a popilor. Și de naște vreun prunc, aleargă popii cu nemții de-l botează cu de-a sila... Și care om nu vrea să meargă cu popii cei uniți la biserică, îi trage întâi câte cincizeci de bani, a doua oară câte un florin și merg la cârciumă și-l beau”¹⁵⁶.

Această situație a dus la respingerea uniților de către popor, căci episcopul Inochentie Micu a constatat, încă din 1744, că, în urma predicilor călugărului Visarion Sarai, „poporul nu merge nici la biserică, nu se servește de preoții uniți, morții și-i îngroapă fără prohod și fără mângâierile duhovnicești, copiii și-i botează prin femei bătrâne și se întâmplă și alte pagube duhovnicești de felul acesta”¹⁵⁷.

O acuză anterioară (iunie 1735) adusă de Guvernul Transilvaniei preoțimii ardeleni era că „neagă în chip fățiș că Sfântul Duh purcede de la Fiul și nu adaugă nici în Simbolul niceean *filioque*; (...) absolut nici unul dintre popi nu învață și nu instruieste poporul, fie în mod privat, fie în biserică, despre cele patru puncte”¹⁵⁸.

În tot acest context, credincioșii ortodocși români din Transilvania au rămas fără un episcop care să le hirotonească preoți și care să le reprezinte interesele, iar preoții și poporul nu numai că nu aveau drepturi, dar asupra lor se săvârșeau abuzuri: „preoții români puteau fi prinși aruncați la închisoare, citați la judecată, amendați, obligați la felurite onorarii, taxe, încartiruri, dijme, iar în caz de împotrivire erau bătuți, schingiuiți și chiar uciși”¹⁵⁹; li se răpeau pământurile, iar în cazul unui proces judecătoresc erau inechitabili.

Însă, în virtutea unității de neam, de credință și de limbă, mitropoliții Țărilor Române hirotoneau preoți pentru Transilvania; s-au mai săvârșit hirotonii pentru Ardeal la Arad, la Râmnic și la Carloviț.

Înainte de prima încercare de înlăturare a uniației, pe care a făcut-o Atanasie însuși, în 1711 (cum aminteam mai sus), a existat, în 1707, o altă încercare de a reînvia vechea Mitropolie a Transilvaniei, prin așezarea pe scaunul mitropolitan, de către principele Transilvaniei, Francisc Rákóczy (fără voia Vienei), a preotului care fusese hirotonit în Moldova, Iov Țirca.

Sofronie de la Cioara, născut într-o familie preoțească și cu ascendenți în Țara Românească, a fost hirotonit preot de mir, la Arad, în 1728, de

¹⁵⁶ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 387.

¹⁵⁷ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 384.

¹⁵⁸ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 372.

¹⁵⁹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 375.

episcopul Vichente Ioanovici¹⁶⁰ și s-a călugărit, după ce a rămas văduv, la mănăstirea Cozia¹⁶¹.

În 1744, la Viena, episcopul Inochentie Micu a fost pus în fața unei comisii de judecată și, între altele, i se reproșau că „primește preoți hirotoniți de vlădici ortodocși”¹⁶² și că „n-a luat măsuri împotriva mișcării pentru revenirea la Ortodoxie, pornită de ieromonahul Visarion Sarai”¹⁶³.

Preotul Moise Măcinic (căruia poporul i-a acordat atributul de „măcinic”, adică „mucenic-martir”¹⁶⁴) a fost hirotonit la București, de mitropolitul Neofit Cretanul, în 1746, și după o scurtă activitate pastorală în Sibiel a fost închis, timp de 17 luni, pentru simplul motiv că a fost hirotonit în Țara Românească. Eliberat cu condiția de a nu mai săvârși cele sfinte, a fost expus din nou primejdiei de a fi întemnițat, pentru că refuzase să depună jurământul preoțesc în fața episcopului, așa-zis unit, Petru Pavel Aron¹⁶⁵, care era catolic. Acesta din urmă a fost cel mai îndârjit prigonitor al preoților hirotoniți dincoace de Carpați, pe care îi numea „tâlhari” și „popi de peste gard”¹⁶⁶.

Ieromonahul Nicodim, originar din părțile Albei, călugărit la Râmnic de episcopul Grigorie Socoteanu, a fost hirotonit la Carloviț și a mers împreună cu Ioan, fiul preotului Avram din Aciliu-Sibiu, în audiență la împăratul Francisc (soțul Mariei Tereza) pentru a-i înfățișa doleanțele credincioșilor transilvăneni¹⁶⁷.

Preotul Cosma din Deal, localitate lângă Sebeș-Alba, a fost prigonit în permanență de protopopul unit Avram din Daia, pentru că fusese hirotonit la București de mitropolitul Neofit Cretanul. Din „cărțile” (scrisorile) lui aflăm numele a sute de preoți și preotese, țărani și țărănci, care au fost uciși, întemnițați, jefuiți de bunurile lor, bătuți până la sânge sau maltratați pentru refuzul de a îmbrățișa uniația. Din aceste motive a fost întemnițat 60 de săptămâni la Alba-Iulia, iar tatăl său 4 săptămâni. Altă dată, neputând să fie prins, oamenii protopopului au arestat-o pe preoteasa lui, cu un copil mic în brațe, care i-a degerat de frig în închisoare¹⁶⁸.

Hirotonia preoților sau a ierarhilor pentru Transilvania în celelalte două Țări Române nu era o noutate, ci se înscria într-o veche tradiție (exarhatul plaiurilor). Astfel, cu un secol în urmă, Simion Brancovici, din Ineul

¹⁶⁰ Ec. I. STRĂJAN, *Sfântul Cuviosul Sofronie*.

¹⁶¹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 393.

¹⁶² Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 377.

¹⁶³ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 378.

¹⁶⁴ Pr. M. PĂCURARIU, *Predici la duminici și sărbători*, p. 445.

¹⁶⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 388.

¹⁶⁶ Arhid. A. ALBU, „Libertate confesională...”.

¹⁶⁷ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 389.

¹⁶⁸ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 390.

Aradului, devenit mitropolitul Sava Brancovici, în 1656, a fost hirotonit preot la Târgoviște de mitropolitul Ștefan al Țării Românești și apoi arhieru.

Acestea au fost motivele pentru care împărăteasa Maria Tereza a semnat, în 1746, trei decrete trimise guvernului Transilvaniei, prin care porunca, între altele, arestarea și pedepsirea celor hirotoniți în Țara Românească și Moldova, precum și a preoților care s-au lepădat de unire¹⁶⁹, iar ulterior, în 1762, decreta că „preoțimea ortodoxă, fiind numai tolerată, nu se putea bucura de drepturile pe care le aveau alte confesiuni din Transilvania”¹⁷⁰, deși Diploma a doua leopoldină (1701) declara națiunea română ca receptă¹⁷¹.

Primul episcop după Atanasie Anghel, așa-zis unit, Ioan Patachi, de fapt catolic, a luat măsuri împotriva preoților hirotoniți „în alte țări”¹⁷², iar cel care a condus, după el, ca „director” scaunul Episcopiei vacante, Adam Fitter, a dispus „necunoașterea preoților hirotoniți de vlădici ortodocși”¹⁷³.

Primul ierarh ortodox din Ardeal după anul „uniației” a fost Dionisie Novacovici, în 1761. Într-o statistică din vremea aceea cu preoții din eparhie și cine i-a hirotonit regăsim peste 200 de preoți sfințiți de el, iar ceilalți în Țara Românească și Moldova de vlădici sârbi¹⁷⁴.

La numirea de către împărăteasa Maria Tereza, în ianuarie 1770, a celui de-al doilea episcop ortodox pentru Transilvania după „uniație”, Sofronie Chirilovici, una dintre condițiile pe care i le-a impus acestuia, a fost aceea de a nu primi „preoți hirotoniți în afara Transilvaniei, iar pe cei pe care îi va găsi să-i denunțe guvernului spre pedepsire”¹⁷⁵.

În 1786, împăratul Iosif al II-lea îi cerea lui Ghedeon Nichitici (al treilea episcop ortodox după 1700) să nu mai săvârșească hirotoniri până nu vor fi plasați cei 76 de preoți supranumerari, în așa fel încât să fie un preot la 130 de „gazde” (case, familii), doi la 250 și trei preoți la mai multe¹⁷⁶.

Acesta era contextul în care a slujit Biserica românilor din Ardeal a doua căpetenie a răscoalei, din 1784, preotul Ion Oargă – Cloșca Ion Popa, așa cum îl numește publicația ungară din Bratislava, *A Magyar Hirmando*¹⁷⁷ („Știri maghiare”) pe „Sacerdotul ritului greco-schismatic”¹⁷⁸, adică ortodox, în timpul păstoririi episcopului sârb Ghedeon Nichitici (1784-1788). Acesta

¹⁶⁹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 386.

¹⁷⁰ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 502.

¹⁷¹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 375.

¹⁷² Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 323.

¹⁷³ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 324.

¹⁷⁴ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, pp. 502-503.

¹⁷⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 504.

¹⁷⁶ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 507.

¹⁷⁷ <https://bit.ly/preotMartir> și <<https://tiparituriromanesti.wordpress.com/2015/01/15/executia-lui-horea-si-closca-relatare-din-ziarul-a-magyar-hirmondo-bratislava-1785/>>.

¹⁷⁸ <https://bit.ly/preotMartir>.

din urmă a fost numit de împăratul Iosif al II-lea în iulie 1784 și, apoi, a fost trimis de guvernul de la Sibiu în Munții Apuseni „să lucreze pentru potolirea răscoalei lui Horea”¹⁷⁹. Lăcașul slujirii lui Cloșca era în localitatea Cărpiniș (jud. Alba), după mărturia lui Ion I.C. Brătianu, în cartea sa *Din Țara moșilor. Amintiri*. După 1796, candidații la preoție erau îndrumați spre episcopul Pavel Avacumovici al Aradului (1785-1815).

Lăcașurile de cult

Ulterior actului uniației, autoritățile imperiale habsburgice au interzis românilor dreptul de a mai construi biserici ortodoxe¹⁸⁰. Apoi, lăcașurile de cult ale ortodocșilor au fost date „uniților”, cu scopul de a-i trece pe cât mai mulți dintre români la unirea cu Biserica Romei¹⁸¹. De exemplu, în septembrie 1701, nobilul român Gavriil din Țagul Mare (jud. Bistrița-Năsăud), în numele credincioșilor din Alba-Iulia, a prezentat un memoriu-protest guvernului Transilvaniei, întrucât uniții le luaseră cele două biserici din oraș¹⁸². Tot acest nobil a înaintat alte memorii, în numele tuturor credincioșilor ortodocși din Ardeal, către protonotarul Ioan Saroși, către comandantul general Rabutin și către mulți alții. Pentru toate acestea a fost întemnițat până în 1706.

În 1714, catedrala și reședința mitropolitană din Alba-Iulia, ctitorite de Mihai Viteazul, au fost dărâmate din temelii, pentru a se ridica o fortificație a cetății, care până la urmă nu s-a mai făcut¹⁸³.

Succesorul lui Atanasie Anghel, episcopul așa-zis unit, Ioan Patachi, de fapt hirotonit de catolici, a fost nevoit să-și mute reședința de la Alba-Iulia la Făgăraș, în 1721, întrucât din 1715 exista în Alba-Iulia un scaun episcopal romano-catolic, iar „canoanele catolice nu îngăduiau doi episcopi într-o cetate”¹⁸⁴. Acest eveniment constituie o recunoaștere implicită și nevoită a catolicilor asupra faptului că Ioan Patachi nu era episcop unit, ci catolic. Dacă Ioan Patachi ar fi fost episcop unit, atunci acesta ar fi putut avea scaun episcopal în aceeași cetate cu episcopul romano-catolic. La Făgăraș, neavând unde să fie instalat, a „furat” catedrala ortodoxă, ctitorită de domnitorul Constantin Brâncoveanu (1697-1698), înșelându-l pe preotul Toma pentru a

¹⁷⁹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 506.

¹⁸⁰ Vezi, pe larg, Teodor DAMȘA, *Biserica Greco-Catolică din România în perspectivă istorică*, Ed. de Vest, Timișoara, 1994.

¹⁸¹ A. BUNEA, *Episcopii Petru Paul Aaron și Dionisie Novacovici sau istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaj, 1900, pp. 161-170.

¹⁸² Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 311.

¹⁸³ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 320.

¹⁸⁴ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 321.

obține cheile bisericii, iar după aceea l-a pus pe colonelul comandant Moosburg, să-l aresteze și să-l întemnițeze¹⁸⁵.

Schitul lui Sofronie de la Cioara, din mijlocul codrului, a fost distrus de autorități, pentru că acolo „ținea și câțiva copii pentru învățătură”¹⁸⁶.

Aceste măsuri abuzive ale Curții Vieneze au determinat reacții în rândul românilor iobagi. Astfel, în primăvara anului 1760, reprezentanți ai românilor ortodocși din comitatele Hunedoara, Alba și Zarand, în numele țăranilor din Principatul Transilvaniei, au adresat un memoriu autorităților comitatului Hunedoara. Prin acesta arătau că sunt gata să suporte orice dare, dar să nu li se ia bisericile cu forța, întrucât erau făcute de ei: „bieții de noi, le-am ridicat cu cheltuiala și cu mâinile noastre”¹⁸⁷. Când românii au opus rezistență la cedarea lăcașurilor de cult și la adoptarea uniției, împărăteasa Maria Tereza, în iunie 1761, a poruncit ca „toate mănăstirile de lemn să fie arse, iar cele de piatră să fie distruse, iar cei ce se opun să fie spânzurați sau să li se taie capul ca nesocotire a poruncii regale, ca tulburători ai păcii și ordinii publice”¹⁸⁸. Porunca a fost executată întocmai de Generalul Buccow, secondat de episcopul unit Petru Pavel Aron (care-l trădase și pe Episcopul Inochentie Micu Klein) și împreună au distrus peste 300 de biserici de lemn, dându-le foc, iar mănăstirile le-au dărâmat cu tunul¹⁸⁹.

În perioada dintre Paștile anului 1761 și luna iulie, în Alba-Iulia – relatează în *Cronica* sa pastorul reformat Petru Bod – au slujit deodată doi episcopi: cel așa-zis unit, de fapt catolic, Petru Pavel Aron, într-una dintre bisericile luate de la ortodocși, fără nici un credincios, și episcopul ortodox Dionisie Novacovici, într-o grădină, dar în prezența unei mulțimi imense de români ortodocși¹⁹⁰.

Un alt episcop „unit”, succesorul lui Petru Pavel Aron, Atanasie Rednic (1765-1772), hirotonit de episcopul catolic Manuil Mihail Olsavski, cerea să nu se restituie bisericile ortodocșilor¹⁹¹.

În 1772, în timpul păstoriei episcopului ortodox Sofronie Chirilovici (1771-1774), dar sub influența episcopului „unit” Atanasie Rednic, a fost luată cu forță militară biserica ortodoxă din Roșia Montană și dată uniților, iar preotul paroh Petru Dib a fost arestat¹⁹². În aceeași perioadă, „credincioșii

¹⁸⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, pp. 322-323.

¹⁸⁶ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 394.

¹⁸⁷ Șt. METEȘ, *Mănăstirile românești...*, pp. XLI-XLII.

¹⁸⁸ I. PUȘCARIU, *Documente pentru limbă și istorie*, vol. I, Sibiu, 1890, p. 233.

¹⁸⁹ David PRODAN, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, Ed. Enciclopedică, 2013, pp. 244-255.

¹⁹⁰ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 501.

¹⁹¹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 503.

¹⁹² Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 505.

ortodocși români erau obligați să primească în bisericile lor și pe episcopul unit, când făcea vizite canonice și să-i asculte predicile”¹⁹³.

Succesorul lui Atanasie Rednic în scaun, episcopul „unit” Grigorie Maior (1773-1782), a determinat prin forță trecerea unor parohii ortodoxe la uniație¹⁹⁴, iar în 1774, în urma unor dispoziții de la Viena, „credincioșii care părăseau unirea erau aruncați în închisoare”¹⁹⁵.

În 1781, episcopul romano-catolic, Bathyani, și „unitul” Grigore Maior cereau printr-un memoriu împăratului Iosif al II-lea desființarea mănăstirilor ortodoxe care mai existau, lăsarea credincioșilor ortodocși fără episcop și fără biserici și combaterea, prin edict, a zvonului că împăratul ar admite trecerea la Ortodoxie¹⁹⁶.

Atitudinea poporului față de uniație

Imperiul Habsburgic a încercat să impună românilor din Transilvania propria lui confesiune-catolică, iar prin actul uniației, din 1701, a fost desființată Mitropolia Transilvaniei, pentru ca românii să nu mai aibă nici „legea” (religia/confesiunea) lor, nici propria lor organizare, prin Biserică, și nici propriii lor conducători, arhieriei și preoți. Apoi, prin diplomele leopoldine se prevedea („se garantează”) că aceia care treceau la catolicism (sau la una dintre celelalte religii „recepte”, adică recunoscute legal) se bucurau de privilegiile religiei respective; cei care nu treceau rămăneau în „apăsarea” de până atunci. Astfel, din perspectiva Vienei, convertirea la catolicism sau la unirea cu Roma presupunea fidelitatea românilor față de împărat și, implicit, față de Biserica Romei. Însă, ceea ce românilor li se „garanta” prin diplomele leopoldine nu a fost niciodată respectat.

Cu toate aceste asupriri – politice, sociale și religioase – românii ardeleni și-au păstrat „Legea strămoșească”. Potrivit unei statistici a vremii, doar 7% dintre familii acceptaseră unirea cu Roma, iar marea majoritate rămăsese ortodoxă¹⁹⁷. De asemenea, „uniația a fost îmbrățișată numai de o parte infimă a clerului”¹⁹⁸.

Deși „Manifestul de unire” – singurul act despre care s-a spus că exprimă hotărârea clerului român de a se uni cu Biserica Romei – a fost semnat pe 7 octombrie 1698, de 38 de protopopi¹⁹⁹, totuși el nu reflecta și voința

¹⁹³ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 504.

¹⁹⁴ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 505.

¹⁹⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 505.

¹⁹⁶ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 506.

¹⁹⁷ Ioan VLAD, *Brașovul și Marea Unire. Filonul brașovean al luptei, jertfei și biruinței naționale*, vol. I: Plămădirea, Ed. Pastel, Brașov, 2018, p. 237.

¹⁹⁸ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 313.

¹⁹⁹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 300.

poporului, care era împotriva unirii²⁰⁰, căci în urma unei anchete, care a fost făcută în satele românești în 1699, cei mai mulți preoți, la care s-au adăugat toți reprezentanții credincioșilor, au declarat că voiesc să rămână în legea lor cea veche²⁰¹; de pildă, credincioșii din Călata declarau: „Noi, tot satul, legea și religia noastră în care ne-am născut, nu o părăsim. E treaba popilor cu care religie vreau să se unească; noi nu ne amestecăm în aceasta, dar dacă vom vedea că vor să introducă la noi înnoiri, unul ca acela nu va mai fi popa nostru”²⁰². Sute de alte sate au dat răspunsuri similare, credincioșii arătând, astfel, atașamentul lor față de „Legea strămoșească”.

Deși au protestat împotriva uniației, mulți dintre credincioșii din Alba, Hunedoara și Făgăraș, totuși cei mai statornici ortodocși și fervenți apărători ai Legii strămoșești s-au arătat credincioșii din Șcheii Brașovului, care, în 1701, au refuzat să recunoască autoritatea lui Atanasie Anghel²⁰³:

„Nici în soborul mic din 7 iulie 1698, nici în cel mare din 7 octombrie 1698, convocate de Atanasie, la cel mare luând parte 38 de protopopi și mulți preoți, protopopul Brașovului nu figurează și nici nu semnează manifestul pentru Unire. Ba, mai mult, brașovenii și făgărășenii au semnat o declarație că rămân la vechea Biserică răsăriteană. Protopopul Siicu și preoții și gocimani săi, precum și 166 de credincioși și-au pus semnătura pe declarație. Alături au semnat și grecii brașoveni. O confirmă și cronică lui Nicolae Grid: în zilele lui Atanasie «multe orașe și sate s-au plecat la Unire, numai Făgărașul și Brașovul cu satele de prin prejur nu s-au supus»”²⁰⁴.

„Ca să spulbere orice dubii, brașovenii au semnat Declarația din iunie 1700, împotriva vorbelor «ce se aud», cum că «s-au plecat spre partea Bisericii apusului și au lăsat a răsăritului». Ei declarau răspicat că Vlădica Atanasie «să fie sfinția sa sănătos», că slobod este «tot omul a se face ce va vrea», dar ei, brașovenii, credința pe care au avut-o, pe «aceia vor ținea; de besearca răsăritului noi nu ne vom despartii... că noi altă lege nu vom lua, nici vom primi, măcar ce ar fi». Iar dacă vreun preot de-al lor amestecă lucrurile legii, «unul ca acela preot noi nu-l vom primi, nici îl vom ține să fie preot, ci va fi lipsit de orașul nostru și de besearca noastră... că așa mărturisim cu sufletele noastre până la ceasul morței noastre». Mâna Domnului se simte în declarația anticatolică făcută de brașoveni în iunie 1700..., spune N. Iorga. Documentul a fost semnat de 95 de credincioși brașoveni”²⁰⁵.

²⁰⁰ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 305.

²⁰¹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 304.

²⁰² Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 304.

²⁰³ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 382.

²⁰⁴ I. VLAD, *Brașovul și Marea Unire...*, vol. I, p. 237.

²⁰⁵ I. VLAD, *Brașovul și Marea Unire...*, vol. I, p. 238.

„Fermitatea opozanților avea în spate, menționează cronică brașoveană, sfatul lui Constantin Vodă Brâncoveanu, care i-a asigurat că nu există poruncă să se facă unirea «cu sila», ci «numai cine o vrea de bună voie», ceea ce i-a întărit pe brașoveni și făgărășeni «de nu s-au plecat la unire»²⁰⁶.

Astfel, „i-au declarat episcopului că «de acum nu te vom mai vrea ca pe un vlădică, nici nu te vom mai pomeni la biserică..., ci toate ale legii noastre vom avea de la mitropolitul Țării Românești»²⁰⁷.

În 1701, „preoții și *gocimanii* bisericii Sfântul Nicolae din Șcheii Brașovului s-au înfățișat la mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei, dând o declarație scrisă că doresc să atârne «în cele sufletești» de mitropolia păstorită de el. Ei au rămas în această situație și sub urmașii săi, Antim Ivireanul, Mitrofan și Daniil, care le hirotoneau preoți, le trimiteau cărți de slujbă sau cuvinte de învățătură²⁰⁸, în pofida unui decret ulterior de interdicție al Mariei Tereza, din 1770, ca în Transilvania să fie primiți preoții hirotoniți în Țara Românească și Moldova și nici de a aduce cărți²⁰⁹.

Diplomatul voievodului Constantin Brâncoveanu, brașoveanul David Corbea, i-a sfătuit „să convoace un sobor de preoți din Țara Bârsei și să se prezinte la Alba Iulia cu o delegație de vreo 50 de persoane, nu pentru a preamări pe Atanasie și fapta lui, ci pentru a o combate, dezaproba și osândi pentru părăsirea credinței strămoșești²¹⁰.

Într-o scrisoare adresată lui Atanasie, brașovenii afirmau: „Iar de este să se schimbe legea [...] răspundem: Noi, părinte, papistași morți, iar vii nu vom fi. Altă lege, altă învățătură nu primim..., gata suntem sângele să ni se verse, decât legea părinților noștri să pierdem²¹¹.

„Istoricul Augustin Bunea a rămas extaziat de măreția actului de la Alba Iulia, de mulțimea adunată la sinod, de peste 2000 de mireni și 1000 de preoți, de «armonia și însuflețirea» cu care această mare de oameni s-au declarat pentru sfânta unire! Totuși, recunoaște Bunea, mărețea adunare «și procesiunea instalării a fost tulburată de doi greci (adică negustori – *n. I.V.*) și un popă, tustrei brașoveni, care stăteau la poarta mănăstirii și sbierau cât îi lua gura că ei nu pot suferi ca în biserică făcută de Mihai Viteazul neunit cu Biserica Romei să se instaleze acum un episcop unit cu acea biserică»²¹².

²⁰⁶ I. VLAD, *Brașovul și Marea Unire...*, vol. I, p. 239.

²⁰⁷ I. VLAD, *Brașovul și Marea Unire...*, vol. I, p. 239.

²⁰⁸ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, pp. 380-381.

²⁰⁹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 504.

²¹⁰ I. VLAD, *Brașovul și Marea Unire...*, vol. I, p. 239.

²¹¹ I. VLAD, *Brașovul și Marea Unire...*, vol. I, p. 240.

²¹² I. VLAD, *Brașovul și Marea Unire...*, vol. I, p. 240. Ca o paranteză, se cuvine, să amintim aici

Tot credincioșii brașoveni îndatorau, cu prilejul hirotonirii noilor preoți, ca aceștia să depună un jurământ că nu se vor abate de la credința ortodoxă²¹³, iar în 1723 au făcut o mărturisire de credință publică, prin care făgăduiau să rămână fiii credincioși ai Bisericii Răsăritului, „de care sfântă credință nici sabia, nici focul, nici închisoarea, nici sărăcia, nici nevoia, nici foamea, nici goana, nici moartea să nu ne poată despărți”²¹⁴.

Regăsim în această mărturisire a brașovenilor cuvintele teologului bizantin Gheorghe Scholarios (cel care avea să devină primul Patriarh ecumenic sub turci), rostite în urma conciliului unionist de la Ferrara-Florența (1438-1439):

„De aceea, ierarhii, văzând mai în urmă înșelăciunea [...], au retractat toate semnăturile și acordurile și s-au întors la credința de mai înainte [...]. Nici o nenorocire nu a fost mai mare pentru noi decât această unire. Ea este mai rea decât foamea, focul, chinurile și decât mii de morți”²¹⁵.

Trebuie reamintit că preoții uniți erau respinși de popor, căci episcopul Inochentie Micu constatase, încă din 1744, că, în urma predicilor călugărului Visarion Sarai, „poporul nu merge nici la biserică, nu se servește de preoții uniți, morții și-i îngroapă fără prohod și fără mângâierile duhovnicești, copiii și-i botează prin femei bătrâne și se întâmplă și alte pagube duhovnicești de felul acesta”. Tot în 1744, Guvernul Transilvaniei ceruse organelor administrative din subordine să pună în vedere românilor, că sunt datori să cerceteze bisericile în care slujesc preoți uniți²¹⁶, ceea ce însemna că românii nu mergeau la slujbele acelor.

În anul următor, 1745, în urma unei proclamații a guvernatorului Transilvaniei, contele Ioan Haller, prin care se dorea întărirea uniației, toți credincioșii, din toate satele, „au declarat categoric că nu primesc preoți

corespondența Papei Clement al VIII-lea, care scria, în 1598, „Către fiul iubit și bărbatul nobil, Mihai, Principe al Valahiei”: „[...] te îndemnăm stăruitor să te alături cu tot sufletul la Biserica Catolică Romană, care reprezintă coloana și baza adevărului; gândește-te cu atenție, după înțelepciunea ta, cât de multe rele grave au urmat după această schismă periculoasă [...]”. La îndemnul papei de a îmbrățișa credința romană (catolică, *n.n.*), Mihai ar fi strămbat din nas și ar fi răspuns, „sfătuiindu-l să părăsească rătăcirile italice și să se întoarcă împreună cu poporul său la comuniunea cea adevărată a Bisericii grecești (ortodoxe, *n.n.*), căci numai așa va fi cu putință alungarea turcului spurcat din spinarea creștinătății”. Iar în urma cuceririi Transilvaniei a avut loc „minunea de la Bălgrad”, consemnată de mitropolitul Petru Movilă al Kievului, prin care Dumnezeu a adevărit catolicilor vremii (și nu numai), care este „credința cea adevărată”. Cf. A.G. ISCRU, *Prozelitismul papal...*, pp. 320, 300 și 308.

²¹³ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 383.

²¹⁴ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 383.

²¹⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Uniatismul din Transilvania*, p. 3.

²¹⁶ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 385.

uniți și nu iau parte la slujbele săvârșite de ei, fapt pentru care mulți au fost arestați”²¹⁷.

În 1748, credinciosul Nicolae Oprea Miclăuș din Sălișteța Sibiului afirmă: „Noi nu am fost niciodată uniți [...]; numai preoții noștri s-au arătat ca și cum ei ar fi fost uniți și au jurat de o parte că ei ar fi primit legea nemțească, adică unirea, iar de altă parte față de noi se legau pe ce aveau mai scump și se jurau în tot chipul, că ei numai de silă s-au arătat față de domni, ca și cum ar fi uniți”²¹⁸.

După mai bine de o jumătate de secol, în 1761, când Viena l-a desemnat pe Dionisie Novacovici (primul) episcop ortodox pentru românii ardeleni, cu reședința la Brașov, iar Biserica „Sfântul Nicolae” din Șchei a fost declarată *catedrală episcopescă*, prudența credincioșilor din Brașov a fost atât de mare, încât protopopul Statie Grid „l-a jurat în mijlocul bisericii pe vlădica Novacovici” că va păstra credința ortodoxă: „Credința cea pravoslavnică a mărturisirii răsăritului după legea grecească neunită cu a Romei o voiu păzi aici în Transilvania [...], o voiu apăra și niciodată nu mă voiu lepăda de dânsa. Așijderea și pe norodul cel încredințat mie îl voiu învăța și îl voiu întări în aceiași [...], așa să-mi ajute Dumnezeuul meu și să mă judece la înfricoșata Sa judecată [...]”²¹⁹.

În fine, reamintim că, în 1763, moș Atanasie Todoran, știutor de carte, în vârstă de peste o sută de ani, „pentru că i-a reținut pe oameni de la unire” a fost frânt cu roata la Salva.

Două diferențe fundamentale dintre învățătura de credință catolică și învățătura de credință ortodoxă

Faptul că învățătura de credință a Bisericii Ortodoxe e diferită față de cea a Bisericii Romei o recunosc deopotrivă ambele confesiuni. Deși catolicii i-au numit pe credincioșii Bisericii Răsăritului „schismatici” și „eretici”, totuși, din perspectiva Pentarhiei, tocmai Patriarhia Romei a fost cea care s-a rupt, în 1054, de celelalte patru Patriarhii (Ierusalim, Antiohia, Alexandria, Constantinopol), iar din perspectiva învățăturii de credință împăratul Ioan al VIII-lea Paleologul afirma, în urma conciliului florentin: „Speram să corectăm erorile latinilor. Văd acum că ei, după ce au inovat și păcătuit în numeroase puncte, sunt aceia care vor să ne îndrepte pe noi, care nu am schimbat

²¹⁷ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 385.

²¹⁸ I. Lupaș, *Răscoala țaranilor din Transilvania...*, în: „*Analele Academiei române*”, mem. Secțiunea istorie, S. III, tom. XXVI, mem. 14, 1944, p. 40.

²¹⁹ I. VLAD, *Brașovul și Marea Unire...*, vol. I, p. 247.

niciodată nimic”²²⁰. „Biserica Ortodoxă a păstrat cu fidelitate și în mod nealterat adevărul de credință”²²¹.

O învățătură de credință „inovată” de latini a fost primatul papal și implicit că papa ar fi „vicarul lui Hristos pe pământ”. Altă învățătură de credință „inovată” de latini a fost *Filioque*, adică purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul, spre deosebire de Biserica Răsăriteană, care mărturisește (în temeiul Sfintei Scripturi și al hotărârilor Sinoadelor Ecumenice de la Niceea și Constantinopol, din sec. al IV-lea) că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl. Unul dintre primii răsăriteni, care, încă dinainte de schismă, a combătut „Filioque”, a fost Patriarhul Fotie al Constantinopolului (sec. al IX-lea), în lucrarea sa *Mistagogia Duhului Sfânt*. Apoi, după anul așa-zisei uniții, 1701, după mai mult de o jumătate de secol, primul episcop ortodox pentru românii din Transilvania a fost sârbul Dionisie Novacovici (1761-1767). Acesta, deși a fost numit de curtea vieneză (care promova catolicismul) pentru a-i reprezenta interesele, a scris *Despre deosebirile fundamentale dintre Biserica Răsăritului și cea de Apus*²²².

Nu vom analiza aceste învățături aici; doar afirmăm că una este mărturisirea de credință a Bisericii Răsăritene cu privire la Sfânta Treime și cu totul alta a Bisericii Apusene; apoi, una este mărturisirea de credință a Bisericii de Răsărit cu privire la Hristos Fiul lui Dumnezeu Întrupat, Unicul Cap al Bisericii – Trupul Său – și alta e învățătura de credință a catolicilor cu privire la Hristos, care ar avea nevoie de un vicar pe pământ.

Am făcut aceste precizări, întrucât în mentalitatea contemporană martiriul Brâncovenilor (pentru că nu s-au lepădat de credința creștină, când li s-a oferit posibilitatea păstrării vieții prin trecerea la mahomedanism), e o evidență, care are drept consecință sfințenia; în schimb, uciderea de catolici a unui „schismatic” – luptător pentru legea strămoșească – nu ar mai constitui un martiriu cu valoare de sfințenie. Or, martiriul pentru „Legea creștinească” are aceeași valoare, indiferent dacă mărturisirea este făcută înaintea islamului sau a catolicismului. Dovada stă în faptul că martirii Atanasie Todoran și cei împreună cu dânsul au fost recunoscuți, prin canonizare, sfinți înaintea lui Dumnezeu.

Caracterul confesional al răscoalei lui Horea, Cloșca și Crișan

În 1764, Curtea de la Viena a înființat două regimente grănicerești, primul la Orlat și al doilea la Năsăud.

²²⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Uniatismul din Transilvania*, p. 3.

²²¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Uniatismul din Transilvania*, p. 10.

²²² Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 502.

După douăzeci de ani, împăratul Iosif al II-lea a poruncit o conscripție: recrutări în armata imperială. Duminică, 31 octombrie 1784, la biserica din Mesteacăn (azi încorporată în localitatea Brad), preotul Ioanăș Căzan a rostit „rugăciuni pentru buna reușită a acestei porniri”²²³, binecuvântând izbânda acțiunii întregii comunități (preoți și credincioși), care sub auspiciile Sfintei Cruci, la îndemnul lui Crișan, se îndrepta spre Alba-Iulia, pentru a primi arme prin înrolarea în armata imperiului și pentru a scăpa astfel de iobăgie. Nobilimea maghiară a împiedicat înrolarea țăranilor români, pentru că pierdeau forța de muncă a iobagilor, ceea ce a constituit scânteia care a declanșat răscoala.

Răscoala a început marți, 2 noiembrie 1784, la Curechiu, localitate lângă Brad. Anterior izbucnirii răscoalei, Horea (asemenea lui Inochentie Micu) a fost de patru ori în audiență la Viena: în 1779, la împărăteasa Maria Tereza, în 1780, 1782 și între 1783 (postul Crăciunului) și primăvara anului 1784, la împăratul Iosif al II-lea²²⁴. În primele trei călătorii a fost însoțit de „sacerdotul greco-schismatic” „Ion Cloșca Popa”, iar (doar) în a treia călătorie s-a adăugat și preotul Dumitru Marcu din Certege, jud. Alba²²⁵.

Între conducătorii răscoalei a existat o înțelegere potrivit căreia dintre nobilii unguri puteau scăpa cu viață doar cei care se botezau în religia românilor și deopotrivă femeile care acceptau să se căsătorească cu români ortodocși. Aici a avut loc și prima căsătorie a fiicei unui nobil cu un iobag român, după ce a fost mai întâi botezată în „legea românească”. Mulți nobili și mai ales soțiile și fiicele lor au fost botezați în „legea ortodoxă”.

Țăranii, în naivitatea lor, credeau că părăsirea religiei catolice sau reformate înseamnă și renunțarea la starea nobiliară, iar îmbrățișarea religiei ortodoxe ar transforma nobilii în țărani²²⁶, după cum odinioară cei care trecuseră de la „legea românească” la catolicism și-au păstrat starea nobiliară ori au dobândit drepturi. Așa au trecut la legea românească, în Abrud și Roșia Montană 1122 de unguri, dintre care 548 unitarieni, 468 reformați, 65 catolici și 41 luterani²²⁷. De aceea, în 1781, episcopul romano-catolic Bathyani și „unitul” Grigore Maior ceruseră, printr-un memoriu, împăratului Iosif al II-lea combaterea, prin edict, a zvonului că împăratul ar admite trecerea la ortodoxie²²⁸.

Între preoții care au botezat la „legea românească” pe nobilii maghiari de alte confesiuni îi amintim pe: Constantin Turcin, numit și Popa Costan,

²²³ I. LUPAȘ, *Răscoala țăranilor din Transilvania...*, p. 91.

²²⁴ I.I. TODEA, *Transilvania – Vatra Neamului Românesc...*, p. 217.

²²⁵ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 602.

²²⁶ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 603.

²²⁷ I. I. TODEA, *Transilvania – Vatra Neamului Românesc...*, p. 247.

²²⁸ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 506.

Popa Lazăr din Abrud-sat etc.²²⁹. Popa Petru din Abrud, zis și Popa Rotogol a botezat 500 de nobili²³⁰.

Luni, 8 noiembrie 1784, țăranii care ocupaseră Abrudul au publicat în mijlocul pieței următorul anunț: „Porunca lui Dumnezeu și a împăratului este că cine nu trece la religia românească și cine nu se îmbracă în haine românești va fi tras în țeapă în fața casei sale sau i se taie capul”²³¹.

Marti, 9 noiembrie 1784, „țăranii luă răcoșul de pe biserica reformată și-i puseră cruce românească în loc. Tot așa și pe biserica unitariană. Ungurii din Abrud trebuiau să asculte în bisericile lor de acum slujbă românească”²³².

Într-o scrisoare a unui nobil ungar, din februarie 1785, se găsește următoarea mărturie: „Hoțul de popă valah, pe care Horia l-a trimis solie cu scrisori în Maramureș, la întoarcere, la începutul acestui an, a fost prins în Cluj și-au aflat la el scrisorile lui Horia”²³³.

Referitor la tot contextul, părintele academician Mircea Păcurariu, într-un studiu publicat în *Telegraful Român* de la Sibiu²³⁴, cu privire la *Răscoala lui Horia, Cloșca și Crișan*, prezenta o listă a preoților români ortodocși participanți la răscoală, în număr de 33, iar în cartea profesorului Ioan Todea se regăsesc, pe lângă o parte dintre cei 33 de preoți ortodocși, care au participat la răscoală, alți 19 preoți. Totuși, academicianul David Prodan aduce în atenția noastră un număr de 167 de preoți români²³⁵ participanți la acest eveniment de importanță majoră în istoria națională.

Deci, peste 160 de preoți ortodocși au participat la acea răscoală. Acesta a fost motivul pentru care împăratul Iosif al II-lea îi scria, pe 15 noiembrie 1784, guvernatorului Samuel Brukenthal, că: „preoțimea de religie grecească să pună rapid capăt revoluției”²³⁶. Tot acesta a fost motivul pentru care episcopului ortodox Ghedeon Nichitici, numit anterior în această funcție (pe 6

²²⁹ David PRODAN, *Răscoala lui Horea*, vol. 1, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 404.

²³⁰ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 603.

²³¹ Ion Rusu ABRUDEANU, *Motii, calvarul unui popor eroic dar nedreptățit*, „Cartea Românească”, București, 1928, p. 272, apud I.I. TODEA, *Transilvania – Vatra Neamului Românesc...*, p. 247.

²³² David PRODAN, *Răscoala lui Horea*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 395.

²³³ Ștefan METEȘ, *Lămuriri noi privitoare la Revoluția lui Horia*, Sibiu, 1933, pp. 21-22.

²³⁴ Pr. Mircea PĂCURARIU, *Telegraful Român*, Sibiu, nr. 43-44, 15.11.1974, și Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 603.

²³⁵ David PRODAN, *Răscoala lui Horea*, vol. II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, reeditată de aceeași editură în 1984, cu prilejul bicentenarului, pp. 747-749.

²³⁶ N. DENSUȘIANU, *Revoluțiunea lui Horea în Transilvania și Ungaria 1784-1785*, București, 1884, p. 301.

noiembrie 1783) de împăratul Iosif al II-lea, i s-a cerut să meargă în Munții Apuseni și să lucreze pentru „potolirea răscoalei”²³⁷. Pentru faptul că răscoala a fost înfrântă, iar căpeteniile ei au fost prinse, arhiereul sârb a fost recompensat de Curtea vieneză cu 1000 de florini²³⁸. Același a fost motivul pentru care, ulterior răscoalei, nobilimea maghiară, prin mai multe memorii adresate contelei Jankovici, cerea pedepsirea preoților români socotiți ca instigatori la răscoală²³⁹. Așadar, nu numai țărani s-au răscolit, ci împreună cu ei preoțimea satelor românești din Ardeal: „Răsăriți din aceeași turmă cuvântătoare, împărtaşind aceeași soartă cu iobagii încredințați păstoririi și îndrumării lor duhovnicești, preoții satelor necăjite le cunoșteau de-aproape suferințele și nu puteau lipsi nici de la cea mai riscantă încercare de a le-o ușura”²⁴⁰.

Părintele Profesor Mircea Păcurariu afirma în studiul amintit din *Telegraful Român* că „cei mai mulți preoți, fiind de multe ori ei înșiși iobagi și ducând aceeași viață grea ca și păstorii lor, au fost alături de răsculați”²⁴¹.

Însă, pentru ca mărturia anterioară să nu fie una subiectivă, din cauza faptului că academicianul Mircea Păcurariu a fost preot ortodox român, adăugăm acesteia mărturia lui Daniel Wessenyei din Keretsejora, care-i scria, pe 28 ianuarie 1785, bibliotecarului regal la Universitatea din Buda:

„Un popor atât de numeros, atât de crunt tratat și atât de sărac, care nu se bucură de drepturile niciunei națiuni și care, expunându-se, nu riscă decât o viață nenorocită, care de altfel este în continuu ațâțat de preoții săi, în care are o încredere oarbă, un astfel de popor poate fi împins la disperare la cea mai mică speranță de îmbunătățire a sorții sale, căci tirania stăpânilor lor, care i-a dus la exces, nu se va sfârși niciodată. Cei care au refuzat iertarea și amnistia generală, ce le-a fost oferită, au făcut-o cu această tristă consolare că – deși prevedeau că vor pieri aproape toți – măcar copiii lor, cel puțin se vor bucura de roadele încercării lor”²⁴².

Pe 24 noiembrie 1784, ziarul mai sus amintit, *A Magyar Hirmandó* relatează: „La adunarea de la Mesteacăn a venit fiecare sat cu preotul său sau fiecare popă cu satul său”²⁴³.

²³⁷ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 506.

²³⁸ I.I. TODEA, *Transilvania – Vatra Neamului Românesc...*, p. 339.

²³⁹ Pr. Mircea PĂCURARIU, „Răscoala lui Horia, Cloșca și Crișan”, în *Telegraful Român*, Sibiu, nr. 43-44, 15.11.1974.

²⁴⁰ I. LUPAȘ, *Răscoala țăranilor din Transilvania...*, pp. 84-85.

²⁴¹ Pr. M. PĂCURARIU, *Telegraful Român*.

²⁴² George CRISTEA și Nicolae EDROIU, *Izvoare Istorice Suedeze privind Răscoala lui Horea (1784-1785)*, Fundația Culturală Română Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2001, p. 106.

²⁴³ Ștefan PASCU, *Revoluția populară de sub conducerea lui Horea*, Ed. Militară, București, 1984, p. 417.

Caracterul confesional al răscoalei lui Horea, Cloșca și Crișan (ca și în cazul mișcării lui Atanasie Todoran, din 1763) nu a fost sesizat dintru început de istoriografie, întrucât aceasta – istoriografia – a pus accentul pe caracterul social al mișcării. Dar „în focul răscoalei, chemările sociale devin etnice, adică țărani sunt numiți mai peste tot români (valahi), iar nobilii sunt numiți unguri. Ca urmare, mișcarea socială capătă coloratură națională, căci nu mai este doar o luptă a țăranilor contra nobililor, ci și una a românilor supuși contra ungușilor stăpâni”²⁴⁴. Totodată, țărani români erau ortodocși, iar nobilii erau catolici, calvini, luterani sau unitarieni. De aceea, „nobilii prinși de răsculați erau puși să îmbrace veșminte românești, să se boteze ortodox, iar fetele nobile să se căsătorească cu țărani români”²⁴⁵; acest caracter confesional era îmbinat cu lupta pentru drepturile sociale ale națiunii române.

Toate aceste date ne deschid o nouă perspectivă asupra răscoalei de la 1784 și anume că preoții nu au fost doar participanți la această mișcare, ci au fost inițiatorii, catalizatorii, organizatorii, strategii și conducătorii ei, întrucât doar ei mai constituiau clasa elitelor, care reprezentau interesele românilor ardeleni. Preoții au fost reazemul și călăuzitorii neamului în acele vremuri de apăsare. Așa se explică, de fapt, cererea lui Iosif al II-lea: „preoțimea de religie grecească să pună rapid capăt revoluției” și trimiterea episcopului sârb Ghedeon Nichitici în Munții Apuseni, pentru „potolirea răscoalei”, întrucât în calitatea lui de episcop avea influență asupra preoților; acesta, deși de „aceeași lege” cu românii, totuși nu era de același neam și astfel neputând simți „apăsarea” și suferința în care trăiau valahii, a devenit un „instrument” (bine răsplătit) în mâinile imperialilor. Tot așa se explică atât cererea nobilimii maghiare ca preoții să fie pedepsiți, întrucât erau considerați inițiatorii și vinovații ei.

În urma înfrângerii răscoalei, căpeteniile acesteia au fost prinse, întemnițate, judecate și condamnate la moarte. În drumul spre execuție, Horea și Cloșca au fost însoțiți, spovediți și împărțășiți de preotul „schismatic”, adică ortodox, Nicolae Rațiu, iar în urma răscoalei, nobilimea ungară i-a oprit pe preoți să mai umble cu crucea pe la credincioși: „Nobilimea, odată pățită, luă lucrurile în serios, și, ca măsură de precauțiune, în mai multe județe fură oprți preoții să mai umble cu crucea pe la poporeni”²⁴⁶.

În timpul răscoalei, dar mai ales după înăbușirea ei, mai mulți preoți au fost uciși: popa Ioanăș Căzan din Mesteacăn, popa Mihai din Ghelmar, decapitat la Deva, popa Costan din Crișcior, preotul din Sârbi, popa Lupu din

²⁴⁴ I.A. POP, *Scurtă istorie a românilor*, p. 297.

²⁴⁵ I.A. POP, *Scurtă istorie a românilor*, p. 297.

²⁴⁶ I.R. ABRUDEANU, *Moșii. Calvarul unui popor eroic...*, p. 188.

Zam, popa Antonie din Lupșa, popa Gligor din Bedeleu-Cluj; iar alții au fost întemnițați: popa Dumitru din Cinciș, popa Mihai din Băcia, popa Ion din Bârsău, popa Anghel din Săcărămb (sate din jud. Hunedoara), apoi: popa Dumitru din Ocolişul Mare-Alba, popa Vasile din Cucerdea, popa Costan din Decea (toate în jud. Alba), popa Petru din Nirașteu-Mureș, popa Ioan din Micăsasa, preotul din Adămuș pe Târnavă și mulți alții din județul Arad²⁴⁷.

Pe popa Constantin Turcin întâi l-au torturat, apoi l-au decapitat. Ion Secărean din Vurpăr a fost tras în țeapă; tot la fel și popa Ioan din Bedeleu, jud. Turda. Preoții Simion din Cricău, Matei Petru și Flor(e)a din satul Hepria și alții au fost arestați, apoi eliberați, unii pe cauțiune, alții după ce au fost pedeșiți cu douăzeci și cinci de bețe.

Popa Hagi Crișănuț din Bistra, om învățat, cunoscut în Munții Apuseni, a fost condamnat la moarte prin tragerea pe roată, însă sentința nu a fost executată. Apoi a mai fost condamnat la moarte împreună cu popa Constantin din Crișcior, prin tragerea în țeapă. Nici această sentință nu a fost executată. Popa Ioan din Bistra a fost deportat în Banat.

„Preoți cu Crucea-n frunte, căci oastea e creștină” – Andrei Mureșanu

În biserica din Mesteacăn, Crișan le arătase țăranilor o cruce de aur, despre care spunea că Horea a primit-o de la împăratul și astfel l-ar fi investit pe acesta ca pe un conducător al moșilor, în vederea înrolării în armata imperială, potrivit poruncii de conscripție. În 1701, într-un mod similar, împăratul Leopold I l-a investit ca episcop „unit” pe Atanasie Anghel, căruia i-a dăruit „un lanț de aur împodobit cu cruce [...]”²⁴⁸. Astfel, crucea de aur era simbolul autorității. Evenimentul de la biserica din Mesteacăn pare a fi o rememorare și o aducere în actualitate a celui din 1701. Acolo, în biserica din Mesteacăn, Crișan le-a vorbit despre sfințenia crucii, iar părintele Ioanăș Căzan a confirmat cele spuse de Crișan. Crișan a jurat pe cruce și i-a pus și pe cei adunați în biserică să facă asemenea, atât acolo, cât și în celelalte localități pe unde treceau. Țăranii depuneau jurământul pe crucea românească în cadrul adunărilor obștilor sâtești, care aveau loc în biserici.

Asemenea împăratului Constantin cel Mare, care în urma vederii Sfintei Cruci pe cer a pus-o pe steagurile de luptă ale ostașilor, tot astfel simbolul cel mai reprezentativ al răscoalei a fost Crucea mare, ortodoxă, aurită, înfățișată pe steagurile roșii purtate de moșii care se avântau în răscoală.

²⁴⁷ M. PĂCURARIU, *Telegraful Român*.

²⁴⁸ M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 309.

Primul punct din *Ultimatum*-ul lui Horea (care arată caracterul de Revoluție al mișcării) prevedea jurământul pe cruce al nobililor și al odraslelor acestora că vor respecta și vor împlini programul cuprins în el.

În fine, cu privire la greco-catolici, istoricul Ștefan Meteș scria:

„N-am aflat nicio informație în ce privește acțiunea episcopului unit Ioan Bob din Blaj și a canonicilor săi în Revoluția lui Horea. Nu-i vedem nicăieri, nici la îndrumare sau îndemn, dar nici la pacificare, ca și când turma credincioșilor uniți n-ar fi avut în aceste momente teribile pentru neam nici un păstor arhiereu-conducător”²⁴⁹.

„Cât de mare era distanța dintre aceste figuri și nemuritorul Clain?”²⁵⁰ întreba retoric Nicolae Densușianu.

Și totuși, îi aflăm pe greco-catolici printre trădătorii răscoalei: popa Moise din Cărpiniș și fiul lui, Moise cel tânăr. Uniții erau percepuți de răsculați a fi instrumente ale Imperiului Habsburgic.

Lupta pentru „Legea strămoșească” în Răscoala condusă de Horea, Cloșca și Crișan îi arată caracterul confesional.

De la „Taborul” Isihăștilor Țărilor Române, la „Golgota” martirilor din Transilvania

Părintele Ilie Cleopa afirma că după Tabor avea să urmeze suirea pe un alt munte, acela al Golgotei. Spre deosebire de Țara Românească și Moldova, care ofereau „adăpost pașnic și îndămănos” isihăștilor, autoritățile Transilvaniei, conduse de Curtea de la Viena și nobilimea maghiară, i-au suit pe ardeleni pe „Golgota” neamului românesc: Munții Apuseni.

Sfinții se aseamănă cu Dumnezeu nu numai prin asceză, asemenea isihăștilor, ci și prin pătimiri, suferințe și mai ales prin jertfa supremă: martiriul.

Hristos Și-a întemeiat Biserica pe jertfa Crucii, iar martiriul este răspunsul liber al omului la Jertfa Mântuitorului pe Cruce²⁵¹. Primii sfinți ai Bisericii au fost martirii, cei care L-au mărturisit pe Hristos cu prețul vieții²⁵².

²⁴⁹ Șt. METEȘ, *Lămuriri noi privitoare la Revoluția lui Horia*, pp. 21-22.

²⁵⁰ N. DENSUȘIANU, *Revoluțiunea lui Horea*, p. 163.

²⁵¹ Pr. Vasile MIHOC, „Martiriul ca formă totală de iubire față de Dumnezeu”, în: ziarul *Lumina*, 13 Februarie 2011.

²⁵² Întâiul între mucenici a fost Arhidiaconul Ștefan: „bărbat plin de credință și de Duh Sfânt” (FA 6, 5), „înțelept, plin de har și de putere” (FA 6, 10 și 8), cu fața „ca de înger” (FA 6, 15). El a fost ucis cu pietre de iudei pentru mărturisirea lui Hristos. Apoi au urmat Apostolii: Iacov cel Mare (fratele lui Ioan), care a fost ucis cu sabia de regele Irod Agripa, în 44, Andrei răstignit pe o cruce în formă de X, Petru răstignit pe cruce cu capul în jos și Pavel decapitat la Roma, în 67, în timpul persecuției împăratului Nero. Între anii 94 și 96, Sf. Apostol și Evanghelist Ioan a fost exilat în insula Patmos, în timpul prigonirii creștinilor de împăratul Domiți-

Un martir al neamului românesc a fost popa Constantin Turcin, unul dintre preoții ortodocși care a botezat în „Legea Românească” pe nobilii maghiari, în timpul Răscoalei lui Horea, Cloșca și Crișan, în 1784. În urma înfrângerii răscoalei, pe Popa Constantin Turcin întâi l-au torturat, supunându-l la tot felul de cazne:

„Cu fierul roșu, cu smulgerea bărbii fir cu fir, cu bătaia cu corbaciul; avea săracul spatele numai vergi și sânge. Apoi l-or așezat cu capul pe butuc și cu o sabie i-o tăiat gâdea grumazul. După aceea cu roata l-or făcut dărăburi, că nici nu se mai cunoștea ce-i (!), om ori vită înjunghiată și belită?”²⁵³.

Cât de mult se aseamănă acest eveniment al martiriului preotului Constantin Turcin cu acela al batjocoririi, biciuirii și al jertfei Mântuitorului pe Cruce, descris de evanghelistul Vechiului Testament: „Nu avea nici chip, nici frumusețe, ca să ne uităm la El și nici o înfățișare ca să ne fie drag. Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni; om al durerilor și cunoscător al suferinței, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața; disprețuit și nebăgat în seamă. Dar El a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat. Și noi Îl socoteam pedepsit, bătut și chinuit de Dumnezeu [...]. Chinuit a fost, dar S-a supus și nu și-a deschis gura Sa; ca un miel spre junghiere s-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, așa nu Și-a deschis gura Sa. [...] Dar a fost voia Domnului să-L zdrobească prin suferință. [...] Și-a dat viața ca jertfă [...]. Și-a dat sufletul Său spre moarte și cu cei făcători de rele a fost numărat” (*Is* 53, 2-12).

Îngrozitoare au fost și chinurile suportate mai întâi de „Cloșca Ion Popa”, acesta „fiind zdrobit cu roata din tălpi până la vârful capului”, cu 20 de lovituri. El a fost primul executat, tocmai pentru faptul că era preot – „sacerdot al ritului greco-schismatic” – pentru a constitui un exemplu, cu scopul de a descuraja „preoțimea de religie grecească”, pentru a nu mai îndrăzni să mai ridice poporul la revoltă; iar lui Cloșca, Ion Oargă, i-a urmat Horea – Vasile Ursu Nicula.

an. În urma persecuției, Sf. Evanghelist Ioan a scris cartea *Apocalipsa*, în care îi prezenta pe martirii creștini ca fiind cei care și-au spălat veșmintele lor și le-au făcut albe în sângele Mielului Hristos (7, 14). Prin mucenicie au devenit sfinți, iar sângele lor și al tuturor martirilor a fost sămânță pentru înmulțirea creștinilor. Istoria primelor trei veacuri a fost una a persecuțiilor creștinilor de împărații romani. Vezi: DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Învierea lui Hristos – Întărirea Martirilor, Pastorală de Sfintele Paști*, 2014.

²⁵³ David PRODAN, *Răscoala lui Horea*, vol. II, București, 1984, p. 525.

Asemănarea dintre isihăști și martiri

Ce este comun între isihăști și martiri? Punctul de plecare al ambelor categorii îl constituie *firea (condiția) umană* afectată de păcatul strămoșesc împreună cu neputințele și limitele acesteia. Apoi, *credința în Dumnezeu* i-a ajutat și pe unii și pe ceilalți să-și depășească propriile limite: pe isihăști să vadă ceea ce alții (cei mai mulți) nu văd, lumina dumnezeiască, iar pe martiri să-și depășească frica de moarte²⁵⁴. Atât isihăștii, cât și martirii și-au arătat *iubirea lor față de Dumnezeu*, iubindu-i pe oameni. Isihăștii „nu erau niște recluși (izolați, *n.n.*) nepăsători de lume, în sensul reclușilor din Occident sau chiar din Muntele Athos. Ei ajutau în tot felul poporul în greutățile lui. [...] veneau în ajutorul oamenilor cu sfatul, cu spovedania, cu muștrarea și cu îndemnul... Sihăștrii, pustnicii aceștia fugiți de lume, au iubit cel mai mult oamenii, rugându-se neîncetat pentru ei [...] și au fost cei mai apropiați sfinici ai voievozilor”²⁵⁵. De exemplu, „Daniil Sihastrul a sfătuit pe Ștefan cel Mare, întărindu-l la lupta pentru apărarea Moldovei creștine, într-un moment de descurajare”²⁵⁶. „Eu mor pentru națiunea mea!”, a mărturisit Horea înainte de a fi executat împreună cu preotul Cloșca – „doi martiri ai neamului românesc”²⁵⁷.

Or, Mântuitorul ne descoperă că „mai mare dragoste ca aceasta nimeni nu are, ca sufletul să și-l pună pentru prietenii săi” (*In* 15, 13). Totodată, Mântuitorul, în *Evangelhia* Judecării de Apoi, ne învață că orice faptă a omului săvârșită față de aproapele său (fie bună, fie rea) se răsfrânge și asupra Sa: „Întrucât ați făcut unuia dintre acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut” (*Mt* 25, 40). Așadar, murind pentru neamul său, Horea a murit de fapt

²⁵⁴ Referitor la faptul că Horea s-a dus spre martiriu „cu inima curajoasă, fără a fi schimbat deloc”, arată că „Duhul Sfânt îi întărește atât de mult pe martiri, încât mulți dintre ei primesc moartea cu seninătate și bucurie, trezind mirarea și chiar admirația” celor care priveau, pe de o parte; pe de altă parte, „martirii ne arată credința lor puternică în Învierea de obște prin legătura lor vie cu Hristos Cel răstignit și înviat, Care zice: Eu sunt Învierea și Viața. Cel care crede în Mine chiar de va muri viu va fi (*In* 11, 25)”. Cf. <<https://tiparituriromanesti.wordpress.com/2015/01/15/executia-lui-horea-si-closca-relatare-din-ziarul-a-magyar-hirmondo-bratislava-1785/>>; Știri Maghiare, Scrisoarea 21, publicată în ziua de Miercuri 16 Martie, p. 163 (Sursa traducerii: Ștefan Pascu și colaboratorii, *Izvoarele Răscoalei lui Horea*, seria B. Izvoare narrative, vol. III. Presă, Broșuri. 1784-1785, București, 1984); DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Învierea lui Hristos – Întărirea Martirilor, Pastorală de Sfintele Paști*, 2014.

²⁵⁵ Pr. D. STĂNILAOE, „Isihăștii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus...”, pp. 565-566.

²⁵⁶ Pr. D. STĂNILAOE, „Isihăștii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus...”, p. 565.

²⁵⁷ DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Să păstrăm și să cultivăm darul unității naționale, ca simbol al demnității*, <<https://www.mediafax.ro/social/mesajul-patriarhului-daniel-de-1-decembrie-sa-pastram-si-sa-cultivam-darul-unitatii-nationale-ca-simbol-al-demnitatii-13684998>>.

pentru Hristos, întrucât există o „prezență tainică a lui Hristos în frații Săi prea mici”²⁵⁸.

Dragostea de neam a lui Horea era împletită și cu „Legea românească” a strămoșilor și, deopotrivă, a contemporanilor săi, căci filosoful Nae Ionescu afirma că „religia creștină face parte integrantă din ființa noastră națională”, iar Părintele Academician Dumitru Stăniloae exprima că „la miracolul menținerii ființei noastre naționale prin toate vicisitudinile istoriei prin care a trecut, a contribuit în măsură hotărâtoare Ortodoxia”²⁵⁹. Deci, dacă dintru început neamul românesc s-a identificat cu Ortodoxia, atunci jertfa lui Horea pentru neam însemna și apărarea credinței neamului.

O altă trăsătură comună a isihaiștilor și martirilor o constituie *suferința*. Cauza primordială a suferinței o constituie păcatul strămoșesc; la acesta se pot adăuga și păcatele personale. Deși isihaiștii, care au ajuns să vadă lumina dumnezeiască, s-au curățat de păcat prin pocăință, rugăciune și asceză, totuși au trecut și ei prin diferite suferințe ori necazuri. De pildă, între anii 94 și 96, Sf. Apostol și Evanghelist Ioan (ucenicul iubit al Mântuitorului, pentru curăția lui sufletească și martor al Schimbării la Față), a fost exilat în insula Patmos, în timpul prigonirii creștinilor de împăratul Domițian; Sf. Simeon Noul Teolog a fost exilat lângă Chrysopolis, în urma unor intrigi, iar Sf. Grigorie Palama pentru mărturisirea credinței sale privitoare la vederea luminii necreate a îndurat prigoniri și a fost întemnițat. Suferința fizică a Sf. Atanasie Todoran, în 1763 (când Paisie Velicikovski se întorcea de la Muntele Athos în Moldova), și a lui Horea și Cloșca, în 1785, când au fost frânți cu roata, e o certitudine care nu mai necesită explicații.

Ceea ce mai este comun atât isihaiștilor, cât și mucenicilor este *martiriul*. În veacurile primare ale creștinismului, „îndată după încetarea persecuțiilor sângeroase, pilda vieții jertfelnice a martirilor a fost preluată și transpusă pe plan duhovnicesc în *viața monahală, ca răstignire a patimilor egoiste și înviere a sufletului din moartea păcatului, adică martiriul alb*”²⁶⁰.

Dacă frângerea cu roata a lui Horea și a lui Cloșca și a Sf. Atanasie Todoran constituie pentru fiecare dintre ei un martiriu evident, atunci Sf. Paisie Velicicoski și isihaiștii, asemenea lui, au trecut printr-un martiriu alb.

Isihaiștii au văzut lumina taborică, dumnezeiască, aici, în viața aceasta pământească și odată dobândită aici, au fost învredniciți de ea și în veșnicie.

²⁵⁸ DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Taina Crăciunului este taina iubirii milostive și smerite a lui Dumnezeu, Pastorală de Crăciun*, 2012.

²⁵⁹ VARLAAM PLOIEȘTEANUL, *Contribuția Bisericii Ortodoxe Române la promovarea conștiinței naționale a poporului român și la făurirea Statului Unitar Modern*.

²⁶⁰ DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Făclii de Înviere – Înțelesuri ale Sfințelor Paști*, București, Basilica, 2014, p. 300.

Sf. Arhidiacon Stefan a fost nu numai primul martir creștin, ci și un „isihast”, căci înainte de a fi ucis cu pietre, „fiind plin de Duh Sfânt și privind la cer a văzut slava (lumina) lui Dumnezeu și pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu” (FA 7, 55).

Deși Sf. Atanasie Todoran, Horea și Cloșca ori Sfinții Brâncoveni n-au mărturisit vederea luminii dumnezeiești în timpul jertfei lor, totuși cu certitudine au dobândit-o prin martiriul lor. Isihăștii și martirii au fost *apărători ai Ortodoxiei și ai neamului românesc*.

În fine, atât isihăștii, cât și martirii *au dobândit Împărăția Cerurilor* și dragostea lui Dumnezeu – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Dacă în privința lui Atanasie Todoran și a Brâncovenilor există certitudinea sfințeniei lor, întrucât au fost canonizați (canonizarea e un act de constatare și nu de conferire), totuși și în privința lui Horea-cantorul și a lui Cloșca-preotul există o profeție negândită și nevoită de autorul ei, similară profețiilor de același tip, referitoare la Mântuitorul, una a arhiereului Caiafa („Ne este mai de folos să moară un om pentru popor, decât să piară tot neamul”, In 11, 50) și alta a lui Pilat din Pont („Iată Omul!”, In 19, 5).

În urma execuției lui Horea și Cloșca, ziarul unghuresc *A Magyar Hirmando (Vestitorul Maghiar sau Știri maghiare, n.n.)*, din ziua de miercuri, 16 martie 1785, scria: „Horia, principele imaginar și de neuitat al Daciei, [...] în ziua de 28 a lunii trecute a fost uns pentru îndelungata veșnicie la Alba Iulia”²⁶¹. În Vechiul Testament, cei aleși de Dumnezeu erau unși: regii, arhiereii și profeții. Asemenea fiecăreia dintre cele trei categorii, Horea, prin martiriul său, a devenit „unsul lui Dumnezeu”. După cum Caiafa „n-a zis-o de la sine, ci, fiind arhiereu al anului acelaia, a proorocit că Iisus avea să moară pentru neam” (In 11, 51), tot astfel și Pilat a profețit, căci n-ar fi putut rosti aceasta „dacă nu i-ar fi fost dat lui de sus” (In 19, 11). Asemenea lui Caiafa și Pilat, cel care transmitea, din Bratislava, vestea execuției lui Horea a profețit ceea ce „i-a fost dat lui de sus”: „Horea a fost uns pentru îndelungata veșnicie”.

Concluzii

În 1628, titulatura mitropolitului din interiorul arcului carpatic era: „Preasfințitul Arhiepiscop chir Ghenadie al scaunului Bălgradului și Vadului și Orăzii și Sătmarului și al întregii țări a Ardealului și celelalte”²⁶², iar în 1697 arhiereul Teofil avea următoarea titulatură: „Arhiepiscop și Mitropolit al Țării Ardealului” sau „Arhiepiscop al Mitropoliei Bălgradului și a toată

²⁶¹ <<https://tipariturromanesti.wordpress.com/2015/01/15/executia-lui-horea-si-closca-relatare-din-ziarul-a-magyar-hirmondo-bratislava-1785/>>

²⁶² Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 62.

Țara Ardealului”²⁶³. Din 1701, Atanasie Anghel, prin semnarea actului unirii, a decăzut de la statutul de mitropolit la cel de „episcop al națiunii române din Transilvania și părțile unite cu ea, supus arhiepiscopului romano-catolic maghiar din Esztergom”²⁶⁴ și controlat de teologul iezuit. Aceasta a fost o consecință administrativă a „unirii” Bisericii românești din Ardeal cu Biserica Romano-Catolică, cu scopul „desființării”²⁶⁵ ei. Însă, prin „unire” s-a „încercat dezmembrarea poporului român” transilvan, pentru a-l putea domina cu mai multă ușurință²⁶⁶, dar și pentru a-l învrăjbi cu frații de peste munți²⁶⁷. Astfel, „unirea nu a fost determinată de frământări de conștiință sau de vreo nemulțumire a clerului împotriva legii lor”²⁶⁸ și nici de nemulțumiri ale credincioșilor. Dimpotrivă, poporul afirma: „Religia nu ne-o părăsim până când trăim. Toate neamurile își au legea lor și au pace în legea lor. Și proorocul Moise a dat lege evreilor și o țin în pace, iar noi suntem prigonii neîncetat pentru legea noastră. De ce nu ne dați pace să ne odihnim?”²⁶⁹.

Așadar, dacă Visarion Sarai a murit ca mărturisitor al ortodoxiei înțemnițat la Kufstein, pentru că a luptat pentru apărarea „Legii românești”, predicându-le contemporanilor săi, că „prin unire li se schimbă credința” și astfel a întors pe mulți de la „uniație”, iar Inochentie Micu, luptând pentru „independența românească”²⁷⁰ și chiar a Bisericii românești²⁷¹, în sinodul din 1742, de la Blaj, a „cerut să nu mai fie îngăduite trecerile de la ritul ortodox (grecesc) la cel latin, ca astfel să se împiedice catolicizarea credincioșilor români”²⁷², a murit, în exil la Roma, ca martir²⁷³; apoi, dacă răscoala lui Sofronie de la Cioara a fost împotriva „uniației și a iobăgiei”, iar Atanasie Todoran a fost frânt cu roata pentru că „i-a reținut pe oameni de la unire”, atunci și Răscoala condusă de Horea, Cloșca și Crișan a fost tot pentru apărarea „legii strămoșești” (pe lângă caracterele național și social), căci în cadrul ei preoții ortodocși îi botezau pe nemeși în „Legea românească”. Astfel, jertfa lor a fost un martiriu pentru credință, asemenea martiriului lui Atanasie Todoran.

Așadar, omul se aseamănă cu Dumnezeu prin sfințenie, iar Sfinții au ajuns să se asemene cu Dumnezeu atât prin asceză, asemenea isihaiștilor, cât

²⁶³ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 297.

²⁶⁴ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 309.

²⁶⁵ Antonie PLĂMĂDEALĂ, *De la Cazania lui Varlaam, la Ion Creangă*, Sibiu, 1997, p.86; termenul îi aparține lui Nicolae Densușianu.

²⁶⁶ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 401.

²⁶⁷ A. PLĂMĂDEALĂ, *De la Cazania lui Varlaam*, p. 85.

²⁶⁸ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, vol. 2, p. 302.

²⁶⁹ Șt. METEȘ, *Mănăstirile românești...*, pp. XLI-XLII.

²⁷⁰ A. PLĂMĂDEALĂ, *De la Cazania lui Varlaam*, p. 86.

²⁷¹ Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 381.

²⁷² Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, p. 374.

²⁷³ A. PLĂMĂDEALĂ, *De la Cazania lui Varlaam*, p. 87.

și prin pătimiri, suferințe și mai ales prin jertfa supremă: martiriul. Iar Horea și Cloșca sunt Martirii Ardealului și ai întregului neam românesc.

Summary: HESYCHASTS AND MARTYRS - DEFENDERS OF ORTHODOXY AND THE NATION

The year 2022 marks the thousandth anniversary of the repose in the Lord of St. Simeon the Theologian, born to a noble family in Constantinople, who dedicated his life to God, despite receiving legal training. Through his spiritual and hesychastic experience, he showed that, although man is burdened by the cares of this world, if he fulfils the words of the Saviour Christ: "When you pray, go into your closet and when you have shut your door, pray to your Father who is in secret, and your Father who sees in secret will reward you" (*Mt 6:6*), then he will be able to feel the presence and work of God in his soul, even while living is in the midst of the turmoil of the world; for when man prays, he is in communion with God, and God is at work in his heart in silence.

At the turn of the millennia when St. Simeon the Theologian lived, the process of formation of the Romanian people, who were born Christians, had already been completed, following the preaching in Scythia Minor of the first disciple of the Saviour, St. Andrew the Apostle. Evidence of Christian life and presence in the area of formation of the Romanian nation, within the ancient borders of Burebista's Dacia, is provided by the Byzantinologist Gy. Moravcsik (*Byzantium and the Magyars*, Budapest, 1970, p. 114), who informs us that by the time of the Mongol invasion in 1241, about 600 Eastern monasteries were recorded in Hungary, compared to 170-180 Western-Christian monasteries, which demonstrates the spread of Orthodoxy within the Carpathian arc, beyond the current borders of Romania.

The year of St. Gregory Palama's repose in the Lord - 1359 - coincides with the establishment of the Metropolitanate of Wallachia, following the founding of Wallachia in 1290, by the "dismounting" (arrival and settling) of voivode Radu Negru from Amlaș and Făgăraș in Transylvania and the affirmation of its independence in 1330, by Basarab I, following the victorious battle of Posada, against the Hungarian King Robert Charles of Anjou. In this Wallachian principality, hesychasm flourished during the same period, with the arrival from Mount Athos of Saint Nicodemus, who founded the cenobitic monastery of Tismana as well as other monastic establishments.

Also in 2022, three hundred years will be commemorated since the birth of the future saint Paisius Velichkovsky, seeker of spiritual fulfillment and perfection of the soul through the prayer of the heart and purification of the soul. His search began in three monasteries in Ukraine, continued in Moldavia, where he was a disciple of St. Vasile (Basil) of Poiana Mărului, then continued on Mount Athos for seventeen years and was completed in the monasteries of Neamț and Secu in Moldavia.

Hesychasm has been practiced continuously in the Romanian principalities at least since the 14th century. There were hermitages and monasteries on both sides of the Carpathians, which facilitated communication among Romanians from in all three Romanian provinces. The sketes with their hesychast dwellers in the south and

east of Transylvania, at the foot of the Carpathians, were the greatest obstacle to the spread of uniatism in Transylvania after 1700 and were the hubs of Orthodoxy, encouraging many priests and lay people, who defended and professed the ancestral faith even at the cost of their lives. Thus 1763, the year of the return of Saint Paisius from Athos to Moldavia, is also the year of the martyrdom of the Năsăud saints: Atanasie Todoran of Bichigiu, Vasile of Telciu, Grigorie of Zagra and Vasile of Mocod.

Although the historical data were available, the study offers a new perspective on the events surrounding uniatism in Transylvania. In the same period, another movement with denominational (as well as national and social) character, was the uprising led by Horea, Cloșca and Crișan (1784). It involved 167 Orthodox priests, some of whom baptised those of other denominations into the "Romanian faith".

One conclusion of the present study is that man can acquire holiness through God's grace both by undertaking asceticism, prayer and fasting, as hesychasts did, and by martyrdom – confessing Christ at the cost of one's life. The first saints of the Church were the Martyrs. By their lives, hesychasts as well as martyrs defended both the Orthodox faith, their homeland or area of formation of the nation ("love of the land" - Mihail Eminescu, Third Epistle) and the Romanian nation: "I defend my poor land and the needs of a struggling nation".

Drd. Florin ȘTEFAN

Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București

„NU VOIA MEA, CI VOIA TA SĂ SE FACĂ” (LC 22, 42) – CONSIDERAȚII TEOLOGICE ȘI PSIHLOGICE PRIVIND COMPATIBILIZAREA VOINȚEI UMANE CU CEA DUMNEZEIASCĂ

Keywords: *the prayer of petition, utilitarian mentality, healing, coping mechanism, the Philokalic Fathers, Lord's Prayer.*

Abstract

The present study proposes an analysis of the prayer of petition, relating it to the model of the third petition in the prayer "Our Father", which captures the ideal of human requests in the prayer addressed to the Heavenly Father. Instead, the observations, not only contemporary, but also philokalic, highlight the fact that people neglect the deep relationship with God, in favor of superfluous lists of requests, hoping for instant gratification. This type of prayer generates a mercantile mentality in line with an economy of consumption and profit, characteristic to today's society. The arguments behind our hypotheses are based on the assertions of some researchers in the field of psychology and theology, but especially on the texts of the Philokalic Fathers, which have gained unquestionable authority through the millennia-old experience of praying. One of the main ideas of the study is that prayer should not be a function of the "earthly economy", but a function of our inner transformation in our close relationship with God and fellow people. Another important idea of the study is that people become skeptical about the possibility of miraculous healing through prayer, which is why they tend to demand psychological rather than biological effects. This article addresses the prayer of petition at a multidisciplinary level, presenting the reasons why God does not always answer our prayers and, finally, expounding the ideal form of prayer of petition.

Introducere

Rugăciunea ne definește relația cu Dumnezeu, Binele ființial. Însă această relație nu trebuie să reflecte un mercantilism ce promovează propriile dorințe și nevoi materiale. De multe ori se întâmplă să cerem în rugăciune lucruri efemere și superflue, neglijând lucrurile esențiale, care rămân în plan secundar. Evanghelia ne invită să căutăm mai întâi Împărăția cerurilor și dreptatea lui Dumnezeu, căci celelalte vor veni de la sine¹. Astfel, rugăciunea

¹ Cf. EVAGRIE PONTICUL, „Cuvânt despre rugăciune”, 39, în: *Filocalia sau culegere din scrierile sfinților Părinți*, vol. I, trad., cuvânt-înainte și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutul de

ar trebui să îndeplinească mai întâi o funcție a schimbării interioare, în raport cu mila și cu iubirea lui Dumnezeu, și abia apoi o funcție a economiei pământești, care constă în cereri privitoare la viața concretă². Rugăciunile noastre merită formulate în așa fel încât să avem permanent în față perspectiva unei vieți animate de Împărăția lui Dumnezeu³.

Omul contemporan devine tributatar unei mentalități utilitariste, ajungând să creadă în Dumnezeu în măsura în care El răspunde „eficient” nevoilor sale (imediate) și numai dacă simte un confort psihologic, ca efect al acestei „credințe”. Plecând de la observația lui René Girard, care semnalează că oamenii trăiesc permanent într-un proces de imitare a celorlalți, poftind, concurând și luptând să obțină lucrurile pe care le au alții⁴, punem în dezbatere condițiile de care depind îndeplinirea cererilor noastre adresate lui Dumnezeu, în rugăciune.

Preferințele oamenilor privind conținutul rugăciunii de cerere

Atitudinea în rugăciune diferă de la un om la altul. Unii conversează cu Dumnezeu ca și cu un prieten, iar alții, sau poate majoritatea, se raportează la El ca la un „filantrop” care poate concretiza / materializa dorințele și proiectele personale sau colective. Oamenii se roagă pentru lucruri diverse: de pildă, pentru câștigarea unei poziții dorite în societate sau în profesie, pentru câștigarea unui proces în instanța judecătorească, pentru câștiguri la loterie, pentru avantaje sociale ș.a.. Această mentalitate nu e una recentă, ci despre ea vorbea și Sf. Ioan Scărarul, înfățișându-ne modul diversificat în care se rugau contemporanii săi și conținutul cererilor acestora în rugăciune:

„Una este înfățișarea celor ce se roagă, dar în același timp, felurită și deosebită. Unii se înfățișează ca unui Prieten și Stăpân, aducându-I lauda și cererea pentru alții, și nu pentru ei. Alții vin să ceară bogăție și slavă, și îndrăzneală mai multă; alții, să se roage să fie desăvârșit izbăviți de dușmanii lor. Unii cer să capete o oarecare dregătorie; alții desăvârșita scăpare de vreo datorie; alții, eliberarea din închisoare; alții, iertarea de niscai vinovății”⁵.

Arte Grafice „Dacia Traiana”, Sibiu, ²1947, p. 79; SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Tâlcuire la Tatăl nostru”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. II, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2009, p. 246.

² James R. MENSCH, „Prayer as Kenosis”, în: Bruce Ellis BENSON, Norman WIRZBA (eds.), *The Phenomenology of Prayer*, Fordham University Press, New York, 2005, pp. 63-75, pp. 70-71.

³ B.E. BENSON, N. WIRZBA, *The Phenomenology of Prayer...*, p. 6.

⁴ René GIRARD, „Mimesis and Violence: Perspectives in Cultural Criticism”, în: James WILLIAMS (ed.), *The Girard Reader*, Crossroad Publishing Company, New York, 1996, p. 9.

⁵ SF. IOAN SCĂRARUL, „Cartea despre nevoițe”, Cuv. XXVIII, 5, în: *Filocalia sau culegere din*

În mod deloc surprinzător, contemporanii Sfântului Ioan, la fel ca cei de astăzi, cer, mai ales, bunuri materiale, posesiuni sau avantaje pământești, în general. Textele patristice propun însă ca, în fața lui Dumnezeu, să aibă prioritate cererile duhovnicești, având ca model pe Hristos, Care ne-a îndemnat să căutăm mai întâi Împărăția cerurilor (*Mt 6, 33*). Acest deziderat este subliniat și în rugăciunea *Tatăl nostru*, unde cererea venirii Împărăției lui Dumnezeu și a îndeplinirii voinței Lui sunt prioritare ca poziție și ordine în raport cu cererea pâinii „de toate zilele”. Comentând această rugăciune, Sf. Ioan Casian atrage atenția, în *Convorbiri duhovnicești*, că cererile „celor vremelnice” sunt mai degrabă insultătoare la adresa lui Dumnezeu:

„Vedeți, așadar, ce model și ce formă de rugăciune ni s-a propus chiar de acel Judecător care trebuie rugat. Acest model nu conține nici o cerere de bogății, nici o aluzie la demnități, nici o dorință de putere și vitejie, nici o mențiune de sănătate corporală sau de cele vremelnice ale vieții. Ziditorul veșnicilor nu vrea să fie rugat nimic trecător, nimic fără preț, nimic vremelnic. Astfel îi va aduce o foarte mare insultă a măreției și dărniceii Sale cel ce, trecând peste cele veșnice, va socoti să-I ceară mai degrabă ceva trecător și nesigur, prin rugăciunea lui obținând supărarea, iar nu bunătatea Judecătorului său”⁶.

Cerând lucruri efemere, rugăciunea omului nu scrutează văzduhul spiritual, fiindcă gândurile lui rămân „trupești” și, de aceea, ruga lui nu este bine primită înaintea Domnului⁷. Sf. Isaac Sirul ne avertizează că, atunci când ne rugăm, îngerii și arhanghelii privesc la noi ca să vadă ce fel de lucruri cerem lui Dumnezeu și se minunează, veselindu-se când văd că unul uită de trup și cere doar cele cerești. În schimb, se mânie când văd că cineva lasă cele cerești și cere „gunoiul lui”⁸. Atunci când cerem lucruri materiale, ne asemănăm păgânilor, spune Sfântul Isaac.

scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși, vol. IX, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 404-405.

⁶ SF. IOAN CASIAN, „Întăia convorbire cu Părintele Isaac”, XXV, în: *Scrieri alese. Convorbiri duhovnicești*, trad. de Prof. Vasile Cojocaru și Prof. David Popescu, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 57, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, pp. 467-468.

⁷ Cf. ISAIA PUSTNICUL, „Porunci sau sfaturi ale lui Ava Isaia către monahii începători”, 36, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. XII, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Harisma, București, 1991, p. 259.

⁸ SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoință”, Cuv. XLIV, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. X, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 232.

Rugându-se pentru cele trecătoare, omul își îndeamnă mintea să pe-treacă în cele din afara sa, în defavoarea simțirii rugăciunii duhovnicești⁹. Căutând mai mult darul decât dăruitorul, adică mai mult ceea ce oferă Dum-nezeu decât iubirea Lui, gândurile omului sunt necurate în rugăciune, „tâ-rându-se pe pământ ca niște șerpi”¹⁰. O asemenea rugăciune este disprețui-toare la adresa Creatorului.

Cererile oamenilor în rugăciunea către Dumnezeu corespund, deci, nevoilor imediate, contextului în care se află, trăsăturilor de personalitate, dar mai ales modului în care se poziționează în relație cu Dumnezeu. Ca atare, trebuie evidențiat faptul că rugăciunea autentică se identifică cu relația emoțională față de Dumnezeu. În acest sens, există oameni mai apropiați de El, care cer lucruri duhovnicești, și oameni mai îndepărtați, care nu au simțit și nu au gustat bunătățile cerești, rezumându-se la o relație superficială.

Pr. Dumitru Stăniloae afirmă că cererile noastre suferă schimbări cali-tative pe parcursul urcușului duhovnicesc, așa încât, în stadiul incipient al progresului spiritual, Îi cerem lui Dumnezeu sănătate, apărare de dușmani, succes în muncă, ajutor pentru copii, mai apoi ne rugăm și pentru semenii, pentru sănătatea și bunăstarea lor și abia după aceea, ajungem să „îi cerem iertare de păcate, ajutor în ferirea de păcate și în săvârșirea de fapte bune pentru semenii noștri”¹¹. De aceea, cu cât progresează omul pe scara duhov-nicească, cu atât cere mai puține lucruri materiale, îndreptându-și dorința către lucruri spirituale. Sf. Maxim Mărturisitorul distinge rugăciunea celui activ (practic), care e predispus să ceară puterea de a înainta în faptele virtu-ților, a celui contemplativ, care cere, mai degrabă, cunoașterea rațiunilor lucrurilor. Însă cel ce se îndeletnicește cu rugăciunea teologică, tainică, cere unirea cea mai presus de înțelegere cu Dumnezeu¹².

Împlinirea rugăciunilor depinde foarte mult de conținutul lor. Sfântul Maxim specifică faptul că Duhul, care lucrează precum voiește (*1 Co 12, 7-11*), împarte fiecăruia cele de folos. Cel care caută fără patimă cele dumneze-iești va lua ceea ce caută, pe când cel care caută cu vreo patimă nu va primi ce caută, pentru că se folosește de rugăciune în chip rău¹³.

⁹ EVAGRIE PONTICUL, „Cuvânt despre rugăciune”, 28, vol. I, p. 78.

¹⁰ ISAIA PUSTNICUL, „Fragmente din cuvintele Avei Isaia”, F. 124a-132a, p. 281.

¹¹ „Așadar, ne ridicăm spre daruri mai înalte, odată cu înălțimea noastră duhovnicească. Când ajungem la darurile Sfântului Duh (înțelepciunea, blândețea, smerenia, iubirea de oameni, rugăciunea tot mai deasă etc.), atunci rugăciunea înaintează spre culmile ei adevărate, adică în trăirea unirii cu Dumnezeu.” Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Ierarhia darurilor și treptele rugăciunii”, în: *Orthodoxia*, 35 (1983), 3, București, pp. 405-421, p. 417.

¹² Cf. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie, Scolii”, 14, în *Filocalia*, vol. III, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2009, p. 97.

¹³ Sf. Maxim distinge între cei care se roagă corespunzător și cei care se roagă necorespunzător, plecând de la textul Sfintei Scripturi: „Cereți și nu primiți, fiindcă cereți rău” (*Iac 4, 3*). SF.

Din perspectivă teologică, rugăciunea autentică este cea care își manifestă rodnicia în viața personală a omului și în relațiile sale cu ceilalți¹⁴. Cărând în rugăciune doar cele specifice vieții de consum, ne privăm singuri de iubirea lui Dumnezeu, care ne-ar fi dăruită veșnic, prin nesfârșirea ei¹⁵. În acest context, ne întrebăm, alături de Jacques Derrida: „Cum putem cere lucruri de la Dumnezeu și să nu fim captivi unei «economii pământești?»”¹⁶. Cum putem scăpa în timpul rugăciunii de mentalitatea mercantilă? Scăpăm de aceasta numai atunci când cerem în rugăciune să devenim mai buni și nu să posedăm bunuri, sau atunci când preferăm mai degrabă relația cu Dumnezeu, decât favorul pe care ni-l oferă¹⁷. Jean-Marie Gueullette punctează criteriul esențial al rugăciunii creștine: „Ea (rugăciunea) crește capacitatea de a-L iubi pe Dumnezeu și pe aproapele”¹⁸. Așadar, putem afirma că ne-am rugat în mod autentic numai atunci când, după ce am încheiat rugăciunea, simțim că am fi mai curajoși să ne punem în slujba lui Dumnezeu și a celorlalți.

Răspunsurile diferențiate ale providenței dumnezeiești în raport cu cererile omului în rugăciune

Mulți dintre noi cunoaștem oameni care s-au vindecat datorită rugăciunii și speranței în ajutorul divin. Suntem conștienți însă că cele mai multe cazuri de boală (mai ales boala cronică sau cea în fază terminală) au un deznodământ nefavorabil.

Capelanul David Baker mărturisește că îi este foarte greu să se roage pentru o vindecare miraculoasă, după experiența a mii de eșecuri în acest sens, așa încât a devenit sceptic că Dumnezeu îi va vindeca pe pacienții cu boli grave, în urma rugăciunilor sale¹⁹. Discrepanța între doleanțele cerute și rezultatele concrete ale rugăciunii este evidențiată și de Simon Dein. Plecând de la constatarea că dintre persoanele care cer vindecare mai multe mor decât se vindecă, acest autor își pune semne de întrebare în privința

MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, 59, în *Filocalia*, vol. III, p. 275.

¹⁴ Jean-Marie GUEULLETTE, *Petit Traité de la prière silencieuse*, Albin Michel, Paris, 2011, pp. 88-89.

¹⁵ SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoință”, Cuv. XLIV, nota 245, p. 231.

¹⁶ Jacques DERRIDA, *The Gift of Death*, transl. by David Wills, University of Chicago Press, Chicago, 1995, p. 99.

¹⁷ „Numai prin a deveni buni, mai degrabă decât pur și simplu posedând bunuri, putem scăpa de violența care caracterizează economia pământească. Doar prin aceasta putem intra într-o relație vie [cu Dumnezeu]”. J.R. MENSCH, „Prayer as Kenosis...”, p. 71.

¹⁸ „Rugăciunea autentică se trezește în cei care se roagă într-o milostivire arzătoare, care îi face să colaboreze în misiunea Bisericii și în slujba fraților lor, pentru slava cea mai mare a lui Dumnezeu.” J.M. GUEULLETTE, *Petit Traité de la prière silencieuse...*, p. 89.

¹⁹ David C. BAKER, „A Response to Larry Dossey: Prayer, Medicine, and Science: The New Dialogue”, în: *Journal of Health Care Chaplaincy*, 7 (1998), 1-2, pp. 97-104, p. 103.

omnipotenței lui Dumnezeu și în privința rolului Său în suferința umană (problema teodiceei)²⁰.

Unul dintre cele mai evidente și concrete răspunsuri pe care Dumnezeu îl poate oferi omului care se roagă în repetate rânduri este vindecarea de suferință sau de boală. Însă, de multe ori, răspunsul divin față de rugile noastre rămâne mult timp așteptat sau inobservabil. Experiența noastră comună arată că până și rugile celor neprihăniți par, de cele mai multe ori, ineficiente. Cunoaștem din textul scripturistic „că mult poate rugăciunea stăruitoare a dreptului” (*Iac* 5, 16) și, cu toate acestea, avem exemple de oameni sfinți care nu au primit vindecarea, în pofida stăruinței lor. Un caz bine-cunoscut este al Sf. Apostol Pavel, care s-a rugat de trei ori ca Dumnezeu să-i vindece suferința, acel „ghimpe din trup”. A primit un răspuns, dar nu pe cel dorit: „Datu-mi-s-a mie *un ghimpe în trup* (s.n.), [...] ca să nu mă trufesc. Pentru aceasta, de trei ori am rugat pe Domnul ca să-l îndepărteze de la mine. Și mi-a zis: «Îți este de ajuns harul Meu, căci puterea Mea se desăvârșește în slăbiciune»” (*2 Co* 12, 7-9).

Faptul că răspunsul lui Dumnezeu în raport cu cererile adresate de oameni în rugăciune pare preferențial sau incoerent pentru logica umană a devenit un argument al ateilor. Aceștia acuză că bunătatea lui Dumnezeu este selectivă, după criteriile neștiute, deci, o bunătate discriminatorie, părtinitoare. Pe de altă parte, Simon Dein susține că oamenii credincioși, care se roagă și nu primesc ceea ce au cerut, își întăresc mai mult credința, punând eșecul fie pe seama credinței slabe și a nevredniciei personale, fie pe seama înțelepciunii divine care acționează într-un mod particular în relație cu lumea, așa încât este posibil ca rugăciunile de cerere să nu corespundă voinței divine²¹. În mod asemănător, Ian Olver observă că, deși rezultatul rugăciunilor fierbinți nu este cel așteptat, totuși oamenii nu neagă existența lui Dumnezeu, ci dau vina pe lipsa unui ingredient necesar „rețetei” rugăciunii ascultate: „Când rugăciunea nu oferă rezultatul cerut, adesea se spune că este caracterizat, în mod convenabil, fie ca lipsă de credință din partea celui care cere, fie ca refuzul cererii de către Dumnezeu, mai degrabă decât dovada că

²⁰ Simon DEIN, Kenneth PARGAMENT, „On not praying for the return of an amputated limb: Conserving a relationship with God as the primary function of prayer”, în: *Bulletin of the Menninger Clinic*, 76 (2012), 3, pp. 235-259, p. 237.

²¹ Autorul a alcătuit un tablou explicativ, fundamentat scripturistic, în care consemnează impedimentele pentru care rugăciunile rămân fără răspuns: păcatul personal (*Is* 59, 2), lipsa credinței (*Iac* 1, 5-8), respingerea Legii lui Dumnezeu (*Pr* 28, 9) sau o lipsă de compasiune (*Pr* 21, 13) (Simon DEIN, *Lubavitcher Messianism: What really happens when prophecy fails*, Continuum, London, 2010, *apud* S. DEIN, K. PARGAMENT, „On not praying...”, p. 237; a se vedea și Carol TAVRIS, Elliot ARONSON, *Mistakes were made (but not by me): Why we justify foolish beliefs, bad decisions, and hurtful acts*, Harcourt, New York, 2007.

Dumnezeu nu există²². Tot astfel, Taylor și colaboratorii săi susțin că foarte multe dintre persoanele care nu au primit un răspuns la rugăciunile lor de cerere justifică lipsa acestuia, invocând diverse motive: cererea de rugăciune nu a fost ceea ce Dumnezeu considera ca fiind un bine pentru ele; rugăciunea nu a fost formulată corect, persoanele nu erau suficient de demne sau de pregătite pentru un răspuns²³.

Un punct de vedere din domeniul psihologiei religiilor este acela că oamenii cer în rugăciune mai degrabă rezultate psihologice decât vindecări miraculoase, considerând că primele sunt mai ușor realizabile²⁴. Se poate interpreta că oamenii nu îndrăznesc să ceară modificări extreme, mai ales de natură biologică sau fizică, din cauza dorinței inconștiente de a păstra și de a proteja relația personală cu sacrul. Apariția unui conflict intrapsihic, ca urmare a expectanțelor neîndeplinite de Persoana omnipotentă, ar crea și mai mult disconfort psihologic pentru persoana bolnavă. De aceea, aceasta tinde să ceară în rugăciune mai degrabă susținere morală / psihologică: „Întrebările fără răspuns, într-un context legat de sănătate, pot provoca lupte spirituale și suferințe semnificative pentru pacienți”²⁵. Ca atare, cercetările psihologice recente demonstrează că, la nivel teoretic, credincioșii cred în posibilitatea miracolelor și a vindecărilor spontane, dar că, în practică, ei cer schimbări de natură mai puțin extremă²⁶.

²² Ian N. OLVER, *Investigating Prayer. Impact on Health and Quality of Life*, Springer, New York, 2013, p. 10.

²³ Elizabeth Johnston TAYLOR et al., „Spiritual conflicts associated with praying about cancer. Psycho-Oncology”, în: *Journal of the Psychological, Social and Behavioral Dimensions of Cancer*, 8 (1999), 5, pp. 386-394, p. 391.

²⁴ Cf. S. DEIN, K. PARGAMENT, „On not praying for the return...”, p. 235. Ne amintim că în episodul evanghelic de la Matei, cap. 9, Iisus Hristos i se adresează slăbănogului din Capernaum, absolvindu-l de păcatele sale. Însă cărturarii au gândit că e ușor să afirmi la nivel verbal că poți ierta păcatele oamenilor. Mare le-a fost uimirea când Mântuitorul l-a vindecat pe slăbănog de boala sa, zicându-le: „Ce este mai lesne a zice: «Iertate sunt păcatele tale» sau a zice: «Scoală-te și umblă?» Dar ca să știi că putere are Fiul Omului pe pământ a ierta păcatele, a zis slăbănogului: «Scoală-te, ia-ți patul și mergi la casa ta». Și, sculându-se, s-a dus la casa sa” (*Mt* 9, 5-7). Acești cărturari fac parte din categoria celor care pot accepta / admite posibilitatea efectelor psihologice, dar vindecările fizice reprezintă miracole care le depășesc așteptările.

²⁵ S. DEIN, K. PARGAMENT, „On not praying for the return...”, p. 235.

²⁶ Justin BARRETT a investigat preferințele oamenilor în rugăciunea de cerere. A observat, la nivel comparativ, că participanții s-au rugat în mod semnificativ ca Dumnezeu să interfezeze cu procesele lor psihologice, în detrimentul oricărui alt tip de cerere. Concluzia lui Barrett a fost aceea că oamenii credincioși sunt predispuși să creadă că Dumnezeu acționează mai degrabă la nivel psihologic, decât că acționează mecanicist / biologic, ignorând în practică doctrina omnipotenței divine (J. BARRETT, „How ordinary cognition informs petitionary prayer”, în: *Journal of Health Care Chaplaincy*, 1 (2001), 3, pp. 259-269). Însă Maarten Boudry și Johan De Smedt sunt contrariați de asemenea afirmații, întrucât, conform opiniei lor, credința în cauzalitatea supranaturală de tip biologic și mecanic este o caracteristică recu-

Simon Dein ne înfățișează cazul a două femei, o evreică (35 de ani) și o catolică (50 de ani), ambele suferind de cancer mamar. Întrebate dacă s-au rugat lui Dumnezeu pentru vindecare, prima a răspuns că I-ar cere „prea mult” și că ar fi o cerere „egoistă” și „greșită”, iar femeia catolică a răspuns că ar fi prea individualistă dacă I-ar cere lui Dumnezeu vindecarea de boală și că, până la urmă, tot El decide ce se întâmplă mai departe. În opinia ei, e de ajuns ca El să o ajute să facă față bolii²⁷. Autorul vrea să sublinieze că, la nivel psihologic, există un *mecanism de coping*²⁸, prin intermediul căruia persoana bolnavă reușește să protejeze relația cu Dumnezeu, acceptând nevrednicia personală, nedorindu-și să o altereze printr-o revoltă interioară, provocată de întârzierea vindecării. Acest mecanism este explicat prin *teoria disonanței cognitive*, pentru care Simon Dein are o reală simpatie²⁹.

rentă a religiilor lumii. Rugăciunile pentru schimbări în mediu sunt prezente în toate tradițiile religioase, așa cum sunt, de pildă, cele pentru precipitații sau pentru recolte bune, pentru prevenirea dezastrelor naturale, pentru protecția pe câmpul de luptă, pentru vindecarea bolii și pentru fertilitate (M. BOUDRY, J. DE SMEDT, „In mysterious ways: On petitionary prayer and subtle forms of supernatural causation”, în: *Religion*, 41 (2011), 3, pp. 449 - 469). Pe de altă parte, Robert Wuthnow afirmă că oamenii raportează în sondaje credința în miracole și se roagă pentru vindecarea fizică, însă că e puțin probabil ca, în epoca medicinei științifice, vindecarea să fie rezultatul intervenției supranaturale directe. Ei se așteaptă ca Dumnezeu să acționeze prin intermediul medicilor. R. WUTHNOW, „Teach us to pray: The cognitive power of domain violations”, în: *Poetics*, 36 (2008), 5-6, pp. 493-506; Christopher J. MANSFIELD, Jim MITCHELL, Dana E. KING, „The doctor as God’s mechanic? Beliefs of a Southeastern United States population”, în: *Social Science & Medicine*, 54 (2002), 3, pp. 399-409. Kenneth Pargament sugerează că în Statele Unite oamenii tind să privească la Dumnezeu mai mult pentru a cere tărie și sprijin în lupta cu boala, decât pentru un leac direct/ pentru un miracol. K.I. PARGAMENT, „The psychology of religion and spirituality? Yes and no”, în: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (1999), 1, pp. 3-16, *apud* S. DEIN, K. PARGAMENT, „On not praying for the return...”, p. 241. Margaret Poloma și George Gallup indică faptul că rugăciunea este direcționată mai mult spre comuniunea cu Dumnezeu, decât spre cereri directe pentru miracole și pentru vindecare. M.M. POLOMA, G.H. GALLUP, *Varieties of prayer: A survey report*, Trinity Press International, Philadelphia, 1991. După cum menționează Courtney Bender, teologii protestanți liberali consideră însă că Dumnezeu este o prezență puternică, care acționează prin legile naturii. Conform opiniei lor, cererile miracolelor care depășesc legile naturii sunt considerate greșit formulate. C. BENDER, „How does God answer back?”, în: *Poetics*, 36 (2008), 5-6, pp. 476-492, p. 479.

²⁷ Simon DEIN, „The use and expectations of prayer among women with breast cancer”, în: *Healing Ministry*, 13 (2006), 4, pp. 23-31, p. 27.

²⁸ Conceptul a fost introdus de Richard S. LAZARUS (1966): „Copingul desemnează orice mecanism de prevenție și adaptare la stres, orice tranzacție între subiect și mediu în vederea reducerii intensității stresului”. Cf. Elvira COCĂRLĂ, *Cum să înțelegem mecanismele de coping*, p. 4, <<https://www.medicinacluj.ro/images/unitati-medicale/ce-este-copingul.pdf>>, data accesării: 3.01.2020.

²⁹ *Disonanța cognitivă* reprezintă mecanismul psihologic care încearcă să impacă la nivel mental două tendințe contrare. În cazul de față, pe de-o parte, credința în responsivitatea lui Dumnezeu față de rugăciunile de cerere, deci credința în omnipotența Lui, iar, pe de altă

E adevărat că oamenii investesc în protejarea relației cu divinul și e posibil ca, din această cauză, ei să nu ceară o vindecare spontană sau o salvare miraculoasă. Însă faptul că Dumnezeu nu-i salvează întotdeauna pe credincioși, în mod miraculos, de pericol și de moarte, nu ne dă voie să-I negăm existența sau lucrarea Sa în lume și, cu atât mai mult, nu ne permite să negăm comuniunea divino-umană. Este adevărat totuși că nu primim întotdeauna ceea ce ne rugăm. Miracolele sunt și au fost întotdeauna excepția, nu regula³⁰. Un om încrezător în planul divin și credincios cuvintelor Sfintei Scripturii, că «tatăl nu ar da pietre în loc de pâine» (Mt 7, 9), găsește o explicație justă rugăciunilor fără răspuns. Poate e necesar ca, atunci când ne rugăm, să reflectăm mai mult asupra nevoilor noastre reale și asupra modului în care tratăm viața și pe protagoniștii ei, față de care suntem responsabili.

Un exemplu de neasumare și iresponsabilitate în rugăciune este episodul neotestamentar în care mama fiilor lui Zevedeu Îi cere lui Iisus Hristos o favoare „exagerată”. Refuzul protegitor al Mântuitorului evidențiază situația în care cererea în rugăciune este învăluită în egosim, în mândrie și în lipsă de discernământ. Acest tip de cerere se află în opoziție cu atitudinea smerită, specifică omului duhovnicesc.

În acest context, ar fi benefic să aflăm părerile autorilor filocalici cu privire la modul în care răspunde Dumnezeu rugăciunilor de cerere și care sunt aspectele esențiale pe care ei le consideră că ar trebui să le îndeplinească acest tip de rugăciune.

Rugăciunea de cerere, în viziunea Părinților filocalici

Textele filocalice evidențiază faptul că Dumnezeu răspunde diferențiat în raport cu rugăciunile omului, mai cu seamă răspunsul providenței divine stă în strânsă dependență cu capacitatea și vrednicia minții fiecăruia. Ava Isaia crede că fiecăruia dintre noi îi spune conștiința de ce anume nu îi aude Dumnezeu rugăciunile. Dacă noi nu ne auzim suficient de mult propriile

parte, experiența eșecului în urma unui răspuns nefavorabil sau, pur și simplu, în lipsa oricărui răspuns. Dein susține că „este mai ușor să trăiești psihologic cu disonanța unui Dumnezeu omnipotent, benefic, Care nu reușește să intervină, decât să pierzi relația cu Dumnezeu. Cerețile de rugăciune se pot concentra mai degrabă pe rezultatele psihologice, decât pe cele biologice, pentru a evita disonanța cognitivă și pentru a menține convingerea că Dumnezeu poate, dacă dorește, să intervină în lume. Coping-ul este vag și menține suveranitatea lui Dumnezeu.” S. DEIN, K. PARGAMENT, „On not praying for the return...”, pp. 249-250.

³⁰ Istoria religioasă arată că Dumnezeu nu ascultă în mod regulat rugăciunile celor înțelepți, nevoiași, îndurători sau drepti. Există sute de milioane de creștini (sau de credincioși, chiar și din alte religii) care mor sau suferă opresiune, trăiesc în lipsuri cumplite sau lăncează în boală cronică și care, căutând eliberare la Dumnezeu, nu au găsit izbândă. Cf. Paul P. PARKER, „Suffering, Prayer and Miracles”, în: *Journal of Religion and Health*, 36 (1997), 3, pp. 205-220, p. 208.

rugăminți, Dumnezeu cu atât mai puțin, deși El nu stă departe de om. Ceea ce nu-L lasă să ne audă sunt voile noastre interioare³¹. În același sens, Sf. Isaac Sirul susține că nu Dumnezeu este Cel care trece cu vederea cererea noastră, ci păcatele noastre ne despart de răspunsul Lui³². Sf. Maxim Mărturisitorul consideră că El răspunde fiecăruia în acord cu cât poate primi fiecare darul Lui: „Pâinea vieții se dă pe sine tuturor celor ce o cer, pentru iubirea de oameni, dar nu la fel tuturor, ci celor ce au săvârșit mari fapte ale dreptății mai mult, iar celor mai mici în acestea, mai puțin. Fiecăruia după cât poate primi cu vrednicia minții”³³. Așadar, cererea se îndeplinește pe măsura vredniciei emitentului cererii. Cercetările moderne, prezentate mai sus, au arătat că mulți dintre noi trăim un sentiment de nevrednicie în relație cu Dumnezeu, atunci când Îi cerem un favor atât de mare, așa cum este vindecarea unei boli sau a unei suferințe cronice³⁴.

Dacă emitentul nu crede suficient de mult că se poate vindeca, fiindcă nu speră la o asemenea posibilitate din partea lui Dumnezeu, nu intră, oare, în contradicție cu textul Sfintei Scripturi, care spune: «Toate câte veți cere, rugându-vă cu credință, veți primi» (*Mt* 21, 22; *Mc* 11, 24)? Credința în vindecare este un aspect definitoriu al materializării acesteia. Faptul că cererile primesc răspuns din partea lui Dumnezeu în funcție de credința și de disponibilitatea omului de a conlucra cu harul dumnezeiesc este evidențiat și de alți Părinți filocalici³⁵.

Potrivit acestora, cererea noastră în rugăciune trebuie să se supună principiului discernământului, evaluând cu multă chibzuință dacă ceea ce noi Îi cerem lui Dumnezeu ne este de folos. Cererea nefiltrată cu ajutorul discernământului atrage după sine samavolnicia, fiindcă cerem ceea ce socotim noi că avem nevoie și ne raportăm la un prezent sau la un viitor ale

³¹ ISAIA PUSTNICUL, „Douăzeci și nouă de cuvinte”, Cuv. IV, 7, p. 59.

³² „Dacă spunem că Dumnezeu e mult milostiv, pentru ce, bătând neîncetat la ușă și rugându-ne, în încercări nu suntem auziți, ci trece cu vederea cererea noastră? Despre aceasta ne învață prorocul care zice: «Nu mâna Domnului e prea mică pentru ca să ne miluiască, nici urechea Lui grea la auzire ca să ne audă, ci păcatele noastre ne-au despărțit de El și fărâdelegile noastre au întors fața Lui ca să nu ne audă» (*Is* 59, 1)”. SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoință”, Cuv. V, p. 50.

³³ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete gnostice (sau teologice), A doua sută”, 56, în: *Filocalia*, vol. II, pp. 170-171.

³⁴ „Nu pot, Doamne, să nu te chem, dar mă simt totodată nevrednic să Te chem”. ISAIA PUSTNICUL, „Douăzeci și nouă de cuvinte”, Cuvântul XXIV, n. 394, p. 189.

³⁵ „În vremea rugăciunii, în cererile ce le îndreaptă spre Dumnezeu... cer cu credință și de aceea primesc îndată cele ce le sunt de folos.” SF. CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, „Cele 100 de capete”, 16b, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. VIII, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 46.

căror coordonate și realități nu le cunoaștem în totalitate. Această eroare spirituală este surprinsă de mulți autori filocalici, care atrag atenția asupra discrepanței dintre ceea ce cerem noi și ceea ce consideră Dumnezeu că avem nevoie la acel moment: „De multe ori, rugându-mă, am cerut să mi se îplinească ceea ce am socotit eu că e bine și am stăruit în cerere, silind fără judecată voia lui Dumnezeu; nu i-am lăsat Lui ca să rânduiască mai bine aceea ce știa că este de folos. Iar, primind, m-am scârbit pe urmă foarte, că n-am cerut mai bine să se facă voia lui Dumnezeu”³⁶.

Din acest citat reiese că cea mai bună atitudine a omului în rugăciune este să ceară să se facă voia lui Dumnezeu și cele ce îi sunt de folos pentru mântuire. Expresia „cele ce sunt de folos”³⁷ exprimă smerenia omului credincios, care crede că Dumnezeu „cunoaște ceea ce îți este de un folos mai mare”³⁸ și că, în înțelepciunea Sa, poate să judece și să cuantifice cât îi este de necesară sau de folositoare împlinirea cererii pe care el o adresează în rugăciune. Deși am putea crede că Dumnezeu nu ne ascultă întotdeauna rugăciunea, ne înșelăm. Rugăciunea noastră nu se îndeplinește pentru că noi ne închidem față de voia Lui sau față de ceea ce cere El. Noi socotim că nu ne aude, când de fapt noi nu-L auzim pe El³⁹. Ancorarea în voia lui Dumnezeu și credința că El ne va dărui ceea ce ne este de folos corelează cu amplificarea nădejzii. Lasându-I libertatea să decidă timpul potrivit intervenției Sale în viața noastră, chiar de avem nevoie urgentă, acceptăm că El preștie când devenim vrednici să fim ascultați de El⁴⁰.

Un alt element esențial în posibilitatea primirii unui răspuns la cererea din rugăciune este și *stăruința* cu care se roagă cineva. Părinții filocalici specifică faptul că stăruința, precum și implicarea profundă, sufletească în rugăciune, reprezintă factori determinanți în împlinirea acesteia. Astfel, avem ca model al rugăciunii stăruitoare pe văduva din Evanghelie, care cerea neconținut judecătorului să-i facă dreptate (*Lc* 18, 2-5). Părinții ne îndeamnă să

³⁶ EVAGRIE PONTICUL, „Cuvânt despre rugăciune”, 32, p. 78.

³⁷ „Deci, dacă din neștiință cere ceea ce nu-i folosește, cum îi va da? Iar dacă nu îi dă ceea ce nu-i folosește, dar a cerut din neștiință, cum poate cineva să creadă că orice cere va lua și va fi lui? Răspuns: numai celor ce știu cum să creadă le este dat să știe ce trebuie, cum trebuie și ce lucruri să ceară.” SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie, Întrebări și răspunsuri”, 34, în: *Filocalia*, vol. III, p. 122; a se vedea și SF. PETRU DAMASCHIN, „Învățăături duhovnicești”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. V, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1976, p. 83; SF. CALIST ȘI IGNAȚIE XANTHOPOL, „Cele 100 de capete”, 16b, p. 46.

³⁸ ISAIA PUSTNICUL, „Douăzeci și nouă de cuvinte”, Cuv. IV, 7, p. 59

³⁹ ISAIA PUSTNICUL, „Douăzeci și nouă de cuvinte”, Cuv. IV, 7, nota 78, p. 59.

⁴⁰ ISAIA PUSTNICUL, „Douăzeci și nouă de cuvinte”, Cuv. XXI, 8, p. 166.

cerem în rugăciune cu râvnă fierbinte⁴¹ și cu stăruință îndelungată⁴², acestea fiind apreciate ca elemente ce facilitează îndeplinirea cererii.

Sf. Ioan Scărarul face o sinteză a cauzelor pentru care rugăciunea nu ne este ascultată de Dumnezeu. El spune așa: „Toți cei ce cer și nu primesc de la Dumnezeu cele cerute, fără îndoială că nu le primesc pentru una din aceste pricini: sau pentru că cer înainte de vreme, sau pentru că cer cu nevrednicie și dornici de slavă deșartă, sau pentru că primindu-le se vor fâli, sau după dobândirea lucrului cerut vor cădea în nepăsare”⁴³.

Iată, așadar, cât de evidente sunt motivele pentru care Dumnezeu ar putea să ignore cererile noastre în rugăciune o perioadă de timp semnificativă. Toate aceste motive subliniază imaturitatea spirituală și atitudinea superficială de care rugătorul s-ar putea face vinovat, chiar și într-o stare șubredă a sănătății sau într-o perioadă grea a vieții sale. În înțelepciunea și preștiința Sa, Dumnezeu cunoaște traiectoria fiecăruia și gradul în care experiența bolii sau a suferinței vindicate poate să-i schimbe percepția asupra existenței sale și asupra relației cu El și cu ceilalți oameni. Sf. Ioan Scărarul spune, în altă parte, că celor recunoscători, Dumnezeu le împlinește cererea degrabă, iar pe cei nerecunoscători îi lasă să mai stea cu El, în rugăciune⁴⁴. În același fel, Sf. Isaac Sirul atrage atenția că ar fi chiar prematur ca cineva să primească darul cerut dacă nu a ajuns la măsura spirituală potrivită, pentru că, primindu-l înainte de vreme, va disprețui darul lui Dumnezeu, din cauza faptului că l-a accesat prea ușor și prea rapid⁴⁵.

Pe lângă aceste cauze, rugăciunea de cerere poate să nu primească răspuns și pentru alte motive: rugăciune nu izvorăște dintr-o inimă curată și dreaptă⁴⁶; nu sunt implicate tot sufletul și toată energia omului⁴⁷; din cauza dușmăniei și a neubirii de oameni⁴⁸; a cugetului împrăștiat⁴⁹ ș.a.

⁴¹ SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevointă”, Cuv. XLIII, p. 223; SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, 50, în: *Filocalia*, vol. III, p. 186; SF. SIMEON METAFRASTUL, „Parafraza în 150 de capete”, 40, 112, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți..*, vol. V, p. 316; p. 360; SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cele 225 de capete teologice și practice”, 71, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. VI, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 38;

⁴² EVAGRIE PONTICUL, „Cuvânt despre rugăciune”, 87, p. 85; SF. IOAN SCĂRARUL, „Carte despre nevointe”, Cuv. V, 5, p. 143; SF. SIMEON NOUL TEOLOG, „Cele 225 de capete teologice și practice”, 17, p. 22.

⁴³ SF. IOAN SCĂRARUL, „Cartea despre nevointe”, Cuv. XXVI, 38, p. 332.

⁴⁴ SF. IOAN SCĂRARUL, „Cartea despre nevointe”, Cuv. XXVIII, 32, p. 410.

⁴⁵ *Apud* SF. IOAN SCĂRARUL, „Carte despre nevointe”, Cuv. XXVIII, n. 905, p. 410.

⁴⁶ ISAIA PUSTNICUL, „Douăzeci și nouă de cuvinte”, Cuv. VIII, 11; „Porunci sau sfaturi ale Avei Isaia”, 67, p. 88; p. 264.

⁴⁷ Cf. ISAIA PUSTNICUL, „Douăzeci și nouă de cuvinte”, Cuv. VIII, 13, Cuv. XVI, 2, pp. 89 și 117.

⁴⁸ ISAIA PUSTNICUL, „Douăzeci și nouă de cuvinte”, Cuv. XVI, 6, p. 125.

Așadar, expectanțele noastre în privința rugăciunii trebuie să fie justificate și, mai ales, să se conformeze unei realități duhovnicești ce depășește cadrul profan. Când Îi cerem anumite lucruri lui Dumnezeu, trebuie să reflectăm asupra tipului de relație și asupra gradului de intimitate cu El, astfel încât să apreciem just cu ce drept ne permitem să-I cerem acele lucruri. În viziunea Părinților, răspunsul lui Dumnezeu este dependent de vrednicia noastră, de credință și de nevoia noastră reală de a primi acel răspuns.

O viziune interesantă, atât în privința răspunsului providențial la rugăciunile noastre, cât și în privința modului în care ar trebui să ne ajustăm așteptările în cazul unei suferințe, o are teologul William Barclay, care spune că Dumnezeu nu ne oferă scăparea din condiția umană, ci mijloacele de a face față acestei situații. El amintește de o lege fundamentală după care ar trebui să se ghideze orice rugăciune adresată lui Dumnezeu: să cerem într-un mod neegoist și supunându-ne voii Lui⁵⁰. Omul evlavios trebuie să dispună de multă smerenie, astfel încât să ceară în rugăciune împlinirea voii lui Dumnezeu și să aprecieze răspunsul Lui, indiferent care este acela.

Mitropolitul Antonie de Suroj ne înștiințează că, cerându-I lui Dumnezeu *puterea* de a schimba ceva, „nu-I cerem să o facă El *in locul* nostru”⁵¹. Când lucrul pe care-l cerem în rugăciune devine atât de important în viața noastră, încât nu mai suportă amânare, abia atunci vom găsi sau vom primi răspunsul divin. Un exemplu este orbul Bartimeu, care Îl striga din toată inima și din toate puterile pe Iisus, Fiul lui David, ca să-l miluiască (*Lc* 18, 35-43). Când Domnul îl întreabă: „Ce vrei să-ți fac?”, de fapt îl cheamă să mărturisească ceea ce aprecia cu adevărat în lume, să numească lucrul cel mai prețios pentru el, să se angajeze public față de nevoile sale⁵².

Potrivit spuselor filosofului John Randolph Lucas, atunci când ne rugăm suntem chemați să spunem ce ne dorim noi cu adevărat, ce contează cel mai mult pentru noi: „Suntem chemați să ne angajăm față de ceea ce apreciem cu adevărat în lume”⁵³. E cu totul inoportun să-I cerem lui Dumnezeu ceva

⁴⁹ SF. MARCU ASCETUL, „Despre cei ce-și inchipuie că se îndreptătesc din fapte”, 33, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți...*, vol. I, p. 251.

⁵⁰ „Când rugăciunea este neegoistă, există întotdeauna răspuns. Dar aici, ca peste tot, trebuie să ne amintim de legea fundamentală a rugăciunii; această lege că în rugăciune nu primim răspunsul pe care îl dorim, ci răspunsul pe care Dumnezeu îl cunoaște, în înțelepciunea și dragostea Lui, că este cel mai bun.” William BARCLAY, *Gospel of Matthew*, vol. 2, Chapter 11-28, The Saint Andrew Press, Glasgow, 2009, *apud* I.N. OLVER, *Investigating Prayer...*, p. 10.

⁵¹ †ANTONIE DE SUROJ, *Școala rugăciunii*, trad. de Gheorghe Fedorovici, Sophia, București, 2006, p. 84.

⁵² John POLKINGHORNE, *Quarci, haos și creștinism: întrebări pentru știință și religie*, trad. de Alexandra Corina Stavinsch, Curtea Veche, București, 2006, p. 93; vezi și †ANTONIE DE SUROJ, *Școala rugăciunii...*, p. 96.

⁵³ *Apud* J. POLKINGHORNE, *Quarci, haos și creștinism...*, p. 93.

pentru care noi nu suntem pregătiți. E injust să primim ceva de la El, dacă noi nu ne asumăm schimbarea care vine odată cu răspunsul Lui.

Rugăciunea conformă voii lui Dumnezeu - „*Facă-Se voia Ta*”

„Facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ” (*Mt 6, 10*) este a treia cerere a Rugăciunii Domnești. A urma voii lui Dumnezeu este criteriul cel mai relevant al credinței noastre, pe care Iisus Mântuitorul l-a revelat oamenilor pentru a-i învăța cum să se roage Tatălui. Îl urmau mulțimi de oameni, ziua și noaptea, dar motivul real pentru care mergeau după El era acela că le împlinea voia sau cererile⁵⁴. Din momentul în care a început să-i învețe voia lui Dumnezeu, L-au părăsit, s-au ridicat împotriva Lui, L-au urât și L-au dat în mâna legiuitorilor⁵⁵.

Iisus Hristos este modelul absolut al ascultării față de voința Tatălui, iar apogeul acestei ascultări ne este dezvăluit în grădina Ghetsimani, când se roagă Părintelui Ceresc ca să-i îndepărteze „paharul” suferințelor și al pătimirilor și să-i ofere o altă soluție pentru îndeplinirea misiunii Sale pe pământ, însă „nu voia Mea, ci voia Ta să se facă” (*Lc 22, 42; Mt 26, 39*). Acest model de rugăciune ne indică faptul că sentimentele și nevoile noastre trebuie supuse voinței lui Dumnezeu. Iisus și-a dorit să-I fie înlăturată acea durere, însă el a urmat *fiat*-ul evanghelic, care înseamnă acceptarea voinței divine. Ca urmare, cererea îndepărtării potirului durerilor exprimă, pe de-o parte, voința instinctivă, incoerentă și conservatoare a naturii umane, iar pe de altă parte, dovedește că rațiunea Sa urmează și se supune voinței Tatălui, până la capăt.

Ascultarea de voia lui Dumnezeu este o tematică des întâlnită în Sfintele Scripturi. De exemplu, istorisirea proorocului Samuel reflectă modul în care omul răspunde apelului divin prin devotament și prin disponibilitatea ascultării: „Robul tău ascultă” (*1 Rg 3, 10*). Despre Samuel se spune că, în momentul chemării dumnezeiești, a primit o altă identitate, nemaifiind fiul Anei sau ajutorul lui Eli, ci cel care stă *coram Deo*, adică în prezența lui Dumnezeu⁵⁶.

Prin urmare, rugăciunea poate fi asociată cu responsabilizarea autentică a omului, care își asumă *răspunsul* față de voința dumnezeiască și se identifică cu *slujitorul Domnului*, numit în scrierile vechi-testamentare *Ebed*

⁵⁴ Alexander SCHMEMANN, *Tatăl nostru*, trad. de Luminița-Irina Niculescu, Sophia, București, 2010, p. 44.

⁵⁵ „Acel sinistru strigăt al mulțimilor, «Răstignește-L, răstignește-L!» (*Lc 23, 21*), nu s-a datorat faptului că Iisus nu a împlinit voia oamenilor?” A. SCHMEMANN, *Tatăl nostru...*, p. 45.

⁵⁶ Merold WESTPHAL, „Prayer as the Posture of the Decentered Self”, în: B.E. BENSON, N. WIRZBA, *The Phenomenology of Prayer...*, p. 17.

Yahve. Sf. Fecioară Maria reprezintă exemplul absolut de slujitor fidel al lui Dumnezeu. La vestea înfricoșătoare a Arhanghelului Gavriil ea replică foarte simplu: „Iată, roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!” (Lc 1, 38).

Un sens al cuvântului slujitor este *rob, sclav*. Multe dintre epistolele Noului Testament încep cu expresia „robul (*doulos*) lui Dumnezeu și al lui Iisus Hristos” (Rm 1, 1; Ga 1, 10; Flp 1, 1; Tit 1, 1; Iac 1, 1; 2 Ptr 1, 1; Iuda 1, 1; Ap 1, 1). Sf. Ap. Pavel, în *Epistola către Filipeni*, identifică „deşertarea de sine” a lui Hristos cu asumarea chipului de rob (Flp 2, 7). Acest aspect evidențiază calitatea Sa de mijlocitor, de slujitor al oamenilor în relația lor cu Tatăl și de împlinitor al voii Tatălui ceresc.

În colecția filocalică se vorbește despre rugăciunea *Tatăl nostru* și despre cererea a treia, care accentuează importanța compatibilizării între voia umană și voia lui Dumnezeu. Autorii filocalici insistă asupra ideii că omul nu trebuie să se roage ca să i se îplinească cererile, ci întotdeauna să se roage așa cum i-a învățat Hristos pe ucenici⁵⁷, zicând: „Facă-Se voia Ta”. În orice împrejurare, în orice context de viață și în orice activitate, omul să se roage în acest fel, devenind pentru el o cerere neîncetată⁵⁸. Sf. Ioan Casian e atât de entuziasmat de cererea a treia din rugăciunea *Tatăl nostru*, încât spune că nu e rugăciune mai mare ca aceasta în care să-ți dorești „ca toate cele pământești să merite a fi deopotrivă cu cele cerești”⁵⁹. În viziunea autorului, prin această cerere oamenii se fac asemănători îngerilor, fiindcă doar aceștia împlinesc totdeauna voința dumnezeiască, în cer. Această cerere poate fi rostită din inimă doar de cel care crede cu tărie că toate câte rânduieste Dumnezeu pentru el îi sunt de folos, fiindcă Domnul are mult mai multă grijă și atenție pentru binele și mântuirea sa, decât ar avea el însuși⁶⁰.

Permanentă dorință a rugătorului de a-și conforma, prin rugăciune, propria voie cu cea a lui Dumnezeu menține trează simțirea prezenței Sale în conștiința sa⁶¹, iar acest fapt se traduce cu tăierea voii personale, dintr-o smerenie asumată fără efort, și cu împlinirea fără greutate a poruncilor dumnezeiești. În acest sens, când este întrebat Ava Isaia ce este smerita cugetare, el răspunde că este „ascultarea și tăierea voii proprii cu smerenie, fără osteneală, și curățirea, și suportarea osândeii (a ocării), și purtarea fără greutate a

⁵⁷ Discipolii L-au rugat pe Hristos să-i învețe să se roage (Lc 11, 1)

⁵⁸ „Nu te ruga să se facă voiele tale, căci acestea nu se acoperă întru totul cu voia lui Dumnezeu (Mt 6, 10), ci roagă-te mai bine precum ai fost învățat, zicând: «Facă-se voia Ta» în mine. Și în tot lucrul, așa să-L rogi, ca să se facă voia Lui. Căci El voințește ceea ce e bine și folositor sufletului tău. Dar tu să ceri totdeauna aceasta.” EVAGRIE PONTICUL, „Cuvânt despre rugăciune”, 31, p. 78.

⁵⁹ SF. IOAN CASIAN, „Întâia convorbire cu Ava Isaac...”, XX, 1, p. 465.

⁶⁰ SF. IOAN CASIAN, „Întâia convorbire cu Ava Isaac...”, XX, 1, p. 465.

⁶¹ ISAIA PUSTNICUL, „Douăzeci și nouă de cuvinte”, Cuv. XVI, n. 215, p. 119.

cuvântului aproapei⁶². Prin urmare, omul e dispus să împlinească voia lui Dumnezeu în măsura în care își diminuează propria voință și se supune voii aproapei. Este vorba despre o diminuare a eului personal, care tinde, în general, să domine, identificându-se cu egoismul, cu samavolnicia, cu revolta și cu libertatea rău înțeleasă. Cel ce și-a însușit smerita cugetare nici nu îndrăznește să se roage altfel decât cu aceste cuvinte din cererea a treia⁶³. Această stare, în care se crede nevrednic să ceară ceva în rugăciune, îl îndeamnă la tăcere, rușinându-se în fața lui Dumnezeu de păcatele sale, de micimea și de nevrednicia sa.

Însă ce înseamnă voia lui Dumnezeu? Filotei Sinaitul spune că a face voia Lui înseamnă să-I împlinești poruncile⁶⁴, pricină pentru care omul va primi din partea diavolului multe lupte. De aceea, un rol esențial al trezviei este permanenta atenție față de împlinirea poruncilor divine. Marcu Ascetul a avut o revelație duhovnicească uimitoare, înțelegând poruncile ca spațiu al întâlnirii cu Dumnezeu: „Domnul e ascuns în poruncile Sale. Și cei ce-L caută pe El îl găsesc pe măsura împlinirii lor”⁶⁵. Prin urmare, Dumnezeu nu se află în afara omului, ci în spațiul lăuntric al acestuia, unde este împlinită și voia Lui. Doar așa putem înțelege cuvintele Psalmistului care zice: „Voit-am să fac voia Ta și legea Ta în mijlocul pântecelui meu” (*Ps* 39, 9). Isihie Sinaitul comentează acest text, afirmând că omul care nu reușește să împlinească voia și poruncile lui Dumnezeu în mijlocul inimii, ca nucleu al ființei sale, nu va reuși cu ușurință nici în afară⁶⁶.

Dacă întâlnirea personală cu Dumnezeu nu are loc înăuntru, nu-l va afla pe El nici în afară. Iar a-L vedea în inimă înseamnă a împlini voia Sa. Va cunoaște că a împlinit poruncile dumnezeiești în măsura în care a simțit că este mai aproape de împărăția Lui, așa cum spun cuvintele Scripturii: „Nu tot cel ce-Mi zice «Doamne, Doamne» va intra în Împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu” (*Mt* 7, 21). Ca atare, atmosfera Împărăției dumnezeiești se instalează acolo unde domnește legea divină, în același mod în care în teritoriul unui regat omenesc funcționează și se aplică legile emise de împărat / rege. De aceea, Mântuitorul formulează succesiv a doua și a treia cerere

⁶² ISAIA PUSTNICUL, „Douăzeci și nouă de cuvinte”, Cuv. XXVI, 2, p. 227.

⁶³ „Atâta îndrăznește să zică și să se roage în rugăciunea sa cel smerit cu cugetul: «Fie Doamne mie, după voia Ta!».” SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoință”, Cuv. LXXXI, p. 405.

⁶⁴ „Facă-se în noi voia Ta». Iar aceasta stă în poruncile lui Dumnezeu.” FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 7, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. IV, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 102.

⁶⁵ SF. MARCU ASCETUL, „Despre legea duhovnicească”, 190, p. 247.

⁶⁶ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie, Întâia sută”, 84, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți...*, vol. IV, p. 62.

din Rugăciunea domnească, anunțând o desfășurare liniară (în lanț): „Vie împărăția, facă-se voia Ta”. Cele două cereri stau lipite una de cealaltă, fiindcă între ele există o legătură indisolubilă, funcționând și existând împreună.

Sfinții Varsanufie și Ioan consideră că rugăciunea desăvârșită conține cuvintele „Facă-se voia Ta» întru mine”, deoarece prin acestea rugătorul se eliberează de „hoinăreala gândurilor, iar voința sa moare în raport cu semenii, cu lumea și cu toate lucrurile din ea. Acesta a ajuns la desăvârșire, fiindcă nu se mai tulbură de nimic, ci s-a făcut mort lumii, odihnindu-se în Dumnezeu și pururea stând în fața Domnului”⁶⁷.

Înțelegem, așadar, că cererea „Facă-se voia Ta” implică un proces de mortificare psiho-spirituală atât față de tendințele egocentriste și autosuficiente, cât și față de dorința de dominare și de autonomie. În același timp, nu înseamnă o ignorare față de nevoile oamenilor, ci o asumare de a fi între „cele mai puține” ale lumii. În acest caz, rugăciunea „inspiră și animă un răspuns moral față de ceilalți”⁶⁸. Atâta vreme cât ne impunem voința în fața celor din jur, nu vom avea nicio luptă duhovnicească, pentru că înseși voile noastre se fac draci ai poftelor, așa cum amintesc *Apoftegmele Părinților*⁶⁹. Când omul aderă la voința lui Dumnezeu, abia atunci luptă satana împotriva lui, încercând să-i pună obstacole în calea desăvârșirii sale. Punându-și propria lucrare în slujba lui Dumnezeu, reușește să învingă vrăjmașii creației. Sfinții Părinți declară că tăierea voii proprii și alipirea acesteia de voia dumnezeiască generează virtuțile în om⁷⁰.

Prin faptul că omul apelează la ajutorul lui Dumnezeu, el se deschide acțiunilor Sale providențiale și conducătoare⁷¹. Astfel, omul acceptă calea și direcția spre care îl îndreaptă voia Domnului, chiar dacă aceasta ar contraveni

⁶⁷ SF. VARSANUFIE ȘI IOAN, „Scrisori duhovnicești”, 150, în: *Filocalia*, vol. XI, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2009, p. 170.

⁶⁸ B.E. BENSON, N. WIRZBA, „Introduction”, în: *The phenomenology of prayer...* p. 5.

⁶⁹ AVVA PIMEN ne spune că dracii „nu se luptă cu noi câtă vreme facem voile noastre. Când voile noastre s-au făcut draci și ele sunt cele care ne asupresc pe noi, ca să le împlinim” *Apud* Jean BRÉMOND, *Părinții pustiei*, introd. și comentarii traduse de Marinela Bojin, Nemira, București, ²2010, p. 100.

⁷⁰ „Să ne învățăm să ne tăiem voile noastre [...]. Din acest lucru înaintează cineva cu adevărat aproape peste toată virtutea.” AVA DOROTEI, „Felurite învățături, I. Despre lepădare”, 19, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți...*, vol. IX, p. 492. Sau: „Virtuțile nu sunt altceva decât realizarea în om a voii lui Dumnezeu”. SF. GRIGORIE DE NYSSA, „Omilia 4. La Tatăl nostru”, în: *PG* 44, 1164-1165.

⁷¹ „Însăși acțiunea de a cere (în rugăciune) implică dorința de deschidere și alipire de voința dumnezeiască.” Ierom. Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, ³2008, pp. 130-131.

voinței lui⁷². În felul acesta, omul învață că, pentru a primi răspuns dumnezeiesc, trebuie să-și uite sau să-și inhibe propria voință.

Ajungând la maturitate duhovnicească, omul depășește atitudinea autosuficienței, devine mai pregătit să-și asume voința Tatălui. Teofan Nebunul vedea în împlinirea voii lui Dumnezeu singurul scop și singurul criteriu al rugăciunii adevărate. Nu e atât de important sentimentul trăit în timpul rugăciunii, cât mai ales autoevaluarea personală în raport cu acest criteriu volitiv dumnezeiesc: „Te întrebi pe tine însuși: M-am rugat astăzi bine? Nu încerca să afli cât de adânci sunt emoțiile tale sau cât de mult mai înțelegi lucrurile divine; întrebați-vă: Voi face voia lui Dumnezeu mai bine decât înainte?”⁷³. Într-un mod asemănător spunea și Ava Macarie, care, întrebat cum e dator omul să se roage, răspundea: „Nu este trebuință a vorbi multe, ci a întinde adeseori mâinile și a zice: «Doamne, precum vrei și precum știi, miluiește»”⁷⁴.

Acest fel de rugăciune cultivă deșertarea egoului și imitarea acțiunii *kenotice* divine⁷⁵. Adevărata rugăciune constă în procesul *kenotic*, prin care ne golim înaintea lui Dumnezeu. Golirea de propriul *ego* în rugăciune înseamnă o micșorare a eului, care echivalează cu pierderea preocupării față de propriile nevoi și dorințe și concentrarea pe Subiectul divin. Subiectivitatea noastră lasă loc, se „dăruiește” Subiectivității divine și, astfel, „eu” este chemat să cedeze locul divinului, care ajunge să-l locuiască. Golindu-ne, aflăm în noi un spațiu deschis, pregătit pentru acțiunea providențială a harului dumnezeiesc, ce se manifestă în ființa și în comportamentul nostru.

Tito Colliander afirmă că, atât timp cât ne domină o voință egoistă, samavolnică, nu mărturisim adevărul când invocăm rugăciunea „Facă-se voia Ta”⁷⁶. Slava dumnezeiască vine peste noi după ce ne-am dezbrăcat de slava de sine. Cât timp ne cramponăm de o libertate proprie, nu ne putem bucura de adevărata libertate, în care domnește o singură voință, a Tatălui ceresc⁷⁷.

⁷² „Toți câți voiesc să cunoască voia Domnului sunt datori să o omoare întâi pe a lor. Și, rugându-se cu credință și cu simplitate neforțată (...) să primească (...), chiar dacă cele ce li se spun ar fi potrivnice scopului lor.” SF. IOAN SCĂRARUL, „Cartea despre nevoințe”, Cuv. XXVI, partea a II-a, 2, p. 348.

⁷³ *Apud* †ANTONIE DE SUROI, *Rugăciunea vie*, trad. și cuvânt înainte de Cătălin Bogdan, Theosis, Oradea, 2013, p. 60.

⁷⁴ AVA MACARIE, 18, în: *Patericul Egiptean*, Ed. Episcopia Ortodoxă Romană a Alba Iuliei, Alba Iulia, 2003, p. 143.

⁷⁵ J.R. MENSCH, „Prayer as Kenosis...”, pp. 70-71.

⁷⁶ TITO COLLIANDER, „Calea așteptelor. Introducere în viața duhovnicească”, trad. de Măriuca și Adrian Alexandrescu, în: *Studii Teologice*, seria a II-a, 47 (1995), nr. 1-3, p. 45.

⁷⁷ „Tocmai când libertatea noastră și, ca urmare, libera noastră «lucrare omenească» se așează înăuntrul «lucrării lui Dumnezeu», ele devin adevărată libertate (*In* 8, 32).” PAUL EVDOCHIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția Răsăriteană*, trad., prefață și note de Pr. Vasile Răducă, Humanitas, București, 2013, p. 37.

A ne supune voinței divine înseamnă să ne detașăm atât de mult de noi, încât nevoile cele mai importante ale noastre pică în plan secund în raport cu binele altora⁷⁸.

Deși mulți ar crede că detașarea de propria voință echivalează cu lipsa de control, cu slăbiciunea sau chiar cu pasivitatea, Sf. Ap. Pavel ne asigură că puterea dumnezeiască se arată în slăbiciune: „Și mi-a zis: «Îți este de ajuns harul Meu, căci puterea Mea se desăvârșește în slăbiciune». Deci, foarte bucuros, mă voi lăuda mai ales întru slăbiciunile mele, ca să locuiesc în mine puterea lui Hristos. De aceea mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strâmtorări pentru Hristos, căci, când sunt slab, atunci sunt tare” (2 Co 12, 9-10). Antonie de Suroj ne convinge de faptul că slăbiciunea de care vorbește Apostolul nu se referă la o pasivitate și o neputință în fața păcatului, ci la acea slăbiciune care ne face transparenți, mlădioși și predați desăvârșit în mâinile lui Dumnezeu. Rămânând într-o stare dură, intransigentă și egocentrică, ne asemănăm unui material dur, tare și nu pânzei care îi permite vântului să dirijeze ambarcațiunea, vântul fiind puterea / voința lui Dumnezeu⁷⁹. Cu cât ne arătăm mai duri și mai impenetrabili, cu atât mai mult subminăm voința lui Dumnezeu, ținând cont că tocmai slăbiciunea, maleabilitatea și moliciunea face pânza să fie atât de sensibilă la vânt.

De aceea, supunerea conduitei noastre față de voia lui Dumnezeu nu înseamnă anularea libertății de a alege, nu înseamnă o contra-rezistență, nici o limitare sau o diminuare a propriei personalități, ci înseamnă o relație profundă de cunoaștere, de prietenie, de maximă intimitate cu Subiectul dumnezeiesc.

Mult prea des, în mentalitatea omului actual, există concepția că poruncile divine ne limitează existența și, ca atare, acestea implică o conotație negativă și prohibitivă. Ele sunt percepute ca mijloace coercitive ale conduitei și ca o formă de abuz asupra libertății sale, mai precis, ca o modalitate de stăpânire sau de manipulare. Pr. Daniel Benga susține faptul că porunca de a-L iubi pe Dumnezeu nu poate fi asociată cu o măsură coercitivă, fiindcă „El ne-a iubit cel dintâi” (1 In 4, 19). Ea reprezintă, mai degrabă, o invitație, o

⁷⁸ Este relevantă acea povestioară a lui Abdallah Ibn-Sa'ad, care a fost întrebat de un copil curios de ce rugăciunile sale pentru alții primesc întotdeauna un răspuns, dar nu cere și pentru el vedere, căci era orb. Răspunsul bătrânului este remarcabil: „A mă supune voinței lui Dumnezeu este un lucru cu mult mai bun decât plăcerea personală de a fi în stare să văd”. Ernest KURTZ, Katherine KETCHAM, *The Spirituality of Imperfection: Modern Wisdom from Classic Stories*, Bantam, New York, 1992, pp. 221-222.

⁷⁹ †ANTONIE DE SUROJ, *Școala rugăciunii...*, p. 45.

chemare de a răspunde acestei iubiri⁸⁰. Astfel, Evanghelia nu propovăduiește o etică a sclaviei, ci o etică a prieteniei cu Dumnezeu.

„Facă-se voia Ta” din rugăciunea noastră înseamnă, în primul rând, că îi cerem lui Dumnezeu puterea de a-L înțelege și de a ne alipi voinței Sale, puterea de a ne sincroniza gândurile cu poruncile Sale, care ne pot părea neclare sau greu de atins. A asculta de voia lui Dumnezeu înseamnă, așa cum sugerează Alexis Carrel, a asculta de legile vieții care sunt înscrise în țesuturile, în sângele și în sufletul nostru. De aici se naște datoria și responsabilitatea față de viață, care pot fi echivalate cu o rugăciune⁸¹. Cuviosul Macarie Simonopetritul ne spune că în viața duhovnicească voința omului se alipește de voința divină, ambele coagulându-se în unitatea lucrării divino-umane, o sinergie care conturează modelul oricărei rugăciuni⁸². Iar mitropolitul Antonie de Suroj afirmă că o viață duhovnicească matură poate fi definită prin sinergia dintre voința umană și cuvintele lui Dumnezeu: „O viață spirituală matură implică faptul că voința noastră conștientă coincide cuvintelor lui Dumnezeu și ne transformă natura atât de adânc, cu ajutorul harului lui Dumnezeu, încât totalitatea persoanei noastre umane este o singură voință”⁸³.

Așadar, „facă-se voia Ta” este cererea care ne scutește pe noi de dorințe superflue, asumându-ne niște condiții care se dovedesc mai târziu a fi o binecuvântare sau un dar⁸⁴. Acest deziderat contravine societății actuale, cu precădere celei occidentale, despre care Heidegger spunea că e avidă după „voința de voință”⁸⁵. Tema esențială a acestui tip de societate este să conștientizeze drama nelăsării în voia lui Dumnezeu.

Când ne rugăm în scopul adeziunii noastre la voința dumnezeiască, de fapt, Îi permitem lui Dumnezeu să acționeze în spațiul nostru și, astfel, prin rolul nostru insignifiant, ne alipim acțiunii Sale suverane în lume, care lucrează mântuirea acestora și împlinirea istoriei sfinte, prin lucrarea Duhului

⁸⁰ Pr. Daniel BENGĂ, „Tipuri de spații teofanice. Câteva schițe de fenomenologie”, în: Adrian LEMENI, Diac. Adrian Sorin MIHALACHE, *Realitatea și Semnificația spațiului*, Basilica, București, 2014, pp. 261-275, p. 270.

⁸¹ Ludovic de Gonzague spunea că îndeplinirea datoriei echivalează cu o rugăciune. *Apud* Alexis CARREL, *Conduita vieții. Reflecții. Rugăciunea*, trad. de Petru-Atanasie Tănăsescu, Ed. Mănăstirii Crasna, Prahova, 2013, p. 275.

⁸² Ierom. M. SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat...*, pp. 130-131.

⁸³ †ANTONIE DE SUROJ, *Rugăciunea vie...*, p. 62.

⁸⁴ Aforismul lui Qscar Wilde: „Atunci când zeii vor să ne pedepsească, ei ne împlinesc rugile”, este pe deplin justificat. *Apud* Larry DOSSEY, *Cuvinte tămăduitoare. Puterea rugăciunii și practica medicinei*, trad. de Marius Chitoșcă, Lifestyle Publishing, București, 2014, p. 29.

⁸⁵ *Apud* Olivier-Maurice CLÉMENT, „Rugăciunea lui Iisus”, în: *Studii Teologice*, seria a II-a, 47 (1995), nr. 4-6, p. 50.

Sfânt. Abia atunci rugăciunea noastră poate fi numită și *mijlocitoare*, pentru că intermediază între voința Tatălui ceresc și mântuirea creației.

Concluzii

Motivația intrinsecă a celui care apelează la rugăciunea de cerere e aceea de a urmări schimbarea unui eveniment, a unei situații, a unei realități sau chiar a unei persoane. Din nefericire, ajungem la concluzia că omul post-modern vede în rugăciune o resursă eficientă și utilă numai în vreme de ne-caz, de boală sau în situații-limită pentru viața sa. Observăm, adeseori, că rugăciunea credinciosului constă într-o listă de cereri, care se vrea îndeplinită cu necesitate pentru confortul său psihologic și moral. Cu toate acestea, rugăciunea ar trebui să exprime felul în care se raportează omul la Dumnezeu și modul în care discernе voința lui Dumnezeu pentru viața lui⁸⁶.

E necesar să schimbăm optica și să punem lucrurile în altă ordine. Iar aceasta înseamnă să aducem în discuție două chestiuni etice: determinarea *scopului* pentru care ne rugăm și determinarea în contul cărei *voințe* trebuie făcută rugăciunea. În acest sens, putem distinge între rugăciunea *formală*, care însumează doleanțele noastre și pe care Dumnezeu ar trebui să le îndeplinească, și *atitudinea rugătoare*, pe care mulți o asociază cu inactivitatea, cu pasivitatea sau chiar cu resemnarea, însă aceasta implică dimensiunea încrederii în puterea și în iubirea lui Dumnezeu.

Lumea actuală pierde constant din harul comuniunii și al relaționării cu Dumnezeu, pentru că, pe de-o parte, atitudinea de adorare, de slăvire față de Dumnezeu a slăbit în inima oamenilor, iar pe de altă parte, pentru că au depășit simțul măsurii, cerând mai mult lucruri materiale și mai puțin prezența Sa în viața lor.

Din studiul textelor filocalice am descoperit că rugăciunea de cerere presupune multă smerenie, prin care acceptăm puterea și providența dumnezeiască în viața noastră. Dinamica rugăciunii este una specială, pentru că practicarea ei ne impune unele condiții, dar, în primul rând, ne cere atât de multă încredere în Dumnezeu, încât să vrem cu adevărat să colaborăm cu puterea și cu lucrarea Sa. De aceea, am prezentat felul în care se raportează Părinții filocalici la rugăciunea de cerere, arătând motivele pentru care, uneori, Dumnezeu nu-i împlinește omului cererile din rugăciune. Pentru Părinți, calitatea rugăciunii a fost evidențiată întotdeauna prin criteriul umilinței, al simplității, al rezervei și al conduitei spirituale.

Așadar, a ne ruga înseamnă a ne asuma responsabilitatea punerii în slujba Providenței divine și a ne implica activ în relație cu poruncile lui

⁸⁶ Cf. I.N. OLVER, *Investigating Prayer...*, p. 10.

Dumnezeu, întrucât accesul în atmosfera Împărăției cerești echivalează cu trăirea sau împlinirea voinței lui Dumnezeu. Acest aspect este evidențiat în a treia cerere din rugăciunea *Tatăl nostru*, care subliniază relația indisolubilă dintre împlinirea voinței lui Dumnezeu și venirea Împărăției Lui în lume.

Summary: Not My Will, but Thy Will Be Done" (Lk 22:42) - Theological and Psychological Considerations on the Compatibility of the Human Will with the Divine Will

This article starts from the observation that many of those who resort to the prayer of petition have a purely material motivation, such as gaining a desired position professionally, and neglect the relationship of communion with God. This way of relating to God reflects an "earthly" mentality of the postmodern man, trapped in a consumer society, whose utilitarian attitude is however not recent, but it dates back to the time of the Philokalic Fathers, such as St. John of the Ladder. But St. John Cassian points out that the demand for "ephemeral" things is an insult to God, rather than enhancing the relationship of divine-human communion. Man who focuses too much on materiality loses sight of spirituality, which thus plays a secondary role, and this aspect is reflected in his manner of relating to God. It is important that man's prayers also contain material requests because, by appealing to God in the concrete circumstances of life, man makes prayer part of his needs and of the context in which he finds himself; however if man calls for the divine help only in extreme situations, in fact, he believes that God can have a place in his life, but he admits that there is life without Him, referring to Him as a provider of services. The Philokalic Fathers assure us that the qualitative changes among the requests during the prayer, appear with the registration of a spiritual progress in the human life – intense awareness of the presence and the love of God. We understand, then, that at the beginning of the spiritual ascension, we do not know how to pray in an authentic way, and that as we ascend the steps of the spiritual life, we begin to change our attitude towards prayer. When it prays for ephemeral things, the human mind dwells on "exterior things", "worthless things", as St. Isaac the Syrian or Evagrius Ponticus explain. Praying with a consumerist mindset, man loses sight of the infinite and eternal gift of God's love. But genuine prayer is the one that also has fruits in human life. The believer who has cultivated a deep relationship with God and has progressed on the path of virtues, turns his attention in prayer mainly to spiritual things, demanding, for example, the power to advance in acts of virtue or knowledge of the reasons for things (St. Maximus the Confessor)

Another subchapter of the study discusses the fact that God may listen to the prayers of petition by granting different answers. And this is demonstrated by the fact that not all those who pray for the cure of a disease or suffering will be healed, but there is, on an experiential level, a discrepancy between the things required and the concrete results of the prayer. Our daily experience shows that among those who

seek healing in prayer, there will be few who receive it. In this sense, the miracle is always an exception to the rule, not the rule.

Religious skeptics or atheists claim that God is very selective in healing and helping people by unknown standards. However, research in the field of psychology reveals that, although the result of fervent prayers is not as expected, people do not deny the existence of God, but maintain the relationship with the sacred, citing other reasons why their request was not heard by God. Most of the time, believers feel that their prayers have not been answered because of their personal unworthiness, blaming the failure on their weak personal faith or on the divine wisdom that does not necessarily act in accordance with the will of men. In fact, it has been shown that believers do not have enough "faith" to demand changes of a biological or physical nature, but rather of a psychological nature. Many authors find that people do not truly believe that God will perform the miracle of healing, and that is why they often seek moral support. If the sick person demanded a cure for the disease and the request remained unfulfilled by the perfect and omnipotent person, then the mental discomfort would be overwhelming. There are also authors who claim that man uses God's help as a coping mechanism, out of the pressing need to use a means of prevention or conservation in order to adapt to the new situation. However, there are studies that show that prayers for change in the environment or biological preservation are a recurring feature of the world's religions. For example, for rainfall or for good harvests, for the prevention of natural disasters, for protection on the battlefield, for the cure of disease and for fertility etc.

Even if we do not know clearly the criteria by which God miraculously chooses to intervene in human life, the Philokalic Fathers found pertinent arguments to justify the failure of some of the prayer's requests. In particular, the answer of divine providence is closely dependent on one's worthiness. Our sins become obstacles to obeying God's prayers. Also, insufficient faith in the possibility of healing can be a key reason for its failure to succeed. But what separates us from his affirmative answer is our wills. Therefore, man's request is fulfilled according to his availability to cooperate with divine grace. On the other hand, by giving God the freedom to decide the right time for His intervention in his life, man accepts and trusts His will. Also, the perseverance with which one prays is also an important element in the prayer of petition. The Fathers urge us to ask in prayer with fervent zeal and long perseverance (St. Isaac the Syrian, Evagrius Ponticus). The story of Job shows us that God sometimes tests our perseverance in prayer, which generates qualitative changes in human life.

The article concludes with considerations on the ideal form of the prayer of petition, which is in accordance with the third petition of the Lord's Prayer: "Thy will be done (on earth, as it is in heaven)". This kind of prayer prescribes the responsibility of the servant (labeled Yahweh), who becomes obedient to the will of Heavenly Father. According to St. John Cassian, through this request people become like angels, because only angels always fulfill the divine will in heaven. Important biblical characters (the prophet Samuel, the Blessed Virgin Mary, St. Paul the Apostle) are epitomes of accountability and openness to God's call. They think alike and adhere to the holy words that stand as true commandments in their hearts: "Speak, Lord,

Your servant listens!". Anchoring in God's will and faith in Him will give man the much-needed patience for His intervention "at the right time" in his life. Humility, patience, awareness, and the alignment of life's aspirations and perceptions with the creative energy of divine grace are just a few attributes of the spiritual man who opens up to the deep reality of the world and is willing to accept the change that comes with responding to his prayer. The Holy Fathers declare that abolishing one's own will and joining it to the divine will generates virtues in man. Reaching spiritual maturity, man overcomes the attitude of self-sufficiency, becomes more prepared to assume the will of the Father, the only criterion of true prayer (Theophilus the Fool for Christ).

D IN SFINȚII PĂRINȚI

SF. IOAN GURĂ DE AUR

**OMILIA A VI-A LA EPISTOLA ÎNTĂI CĂTRE
TESALONICENI**

Introducere

Deseori, în scrierile sale, Sf. Ioan Gură de Aur își declară admirația totală față de Sf. Apostol Pavel; ba chiar, într-un pasaj celebru, Sfântul Ioan mărturisește nestingherit: „Îi iubesc pe toți sfinții, dar cel mai mult îl iubesc pe fericitul Pavel”¹. Plecând de la această mărturie, putem presupune că lectura și meditația la scrierile Apostolului Neamurilor au constituit pentru Hrisostom o preocupare constantă de-a lungul întregii sale vieți. Acesta este probabil și unul dintre motivele pentru care exegetul antiohian nu a lăsat necomentată niciuna dintre epistolele pauline. Toate cele paisprezece scrisori ale Sf. Apostol Pavel beneficiază, fiecare în parte, de comentarii hrisostomiene consistente, care ocupă astăzi patru volume în *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (vol. 60-63). Dintre acestea, *Comentariul la Epistola întâi către Tesaloniceni* datează din timpul episcopatului său la Constantinopol².

Textul pe care îl oferim spre lectură cititorilor, *Omilia a VI-a din Comentariul la Epistola întâi către Tesaloniceni*, ne prezintă exegeza autorului la *1 Tes 4, 9-13*, un fragment parenetic care face trecerea către partea dogmatic-eschatologică a epistolei³. Autorul comentează textul verset cu

¹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *In illud: Utinam sustineretis modicum*, 1, în PG 51, 301.

² Literatura de specialitate plasează *Comentariul la Epistola întâi către Tesaloniceni* între anii 399 (Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Istoria Literaturii creștine vechi grecești și latine*, trad. de Elena Caraboi, Doina Cernica et al., vol. II/1, Polirom, Iași, 2013, p. 175) și 402 (J.N.D. KELLY, *Golden Mouth. The story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1995, p. 132).

³ Aparte de conținutul pastoral-misionar și de componenta parenetică, *Epistola întâi către tesaloniceni* cuprinde și o importantă parte dogmatică (*1 Tes 4, 13 – 5, 11*), în care sunt tratate teme fundamentale de eschatologie creștină, precum: destinul final al lumii, învierea

verset, aplicând metoda exegetică literală sau istorică, specifică Școlii catehetice antiohiene, al cărei reprezentant strălucit a fost⁴. Interpretarea textuală, condusă cu minuțiozitate în cap. 1 și prima jumătate a cap. 2, este continuată de un amplu excurs moral în textele care urmează, incluzând cap. 4.

Omilia a VI-a are următoarele părți: (1) *exordiul* abrupt (constând într-o întrebare retorică, concentrată asupra măiestriei discursive cu care Sfântul Pavel laudă virtutea iubirii de semeni a tesalonicenilor); (2) *partea exegetică* (în care autorul comentează în ordine versetele din pericopa paulină aleasă spre analiză, apelând la explicitări, contextualizări, parafrazări, digresiuni, actualizări etc.); (3) *partea morală* (în care Sfântul Ioan, recurgând la argumente atât raționale, cât și de credință, dezaprobă practica jelierii zgomotoase și ostentative a morților) și (4) *încheierea* exortativă, constând într-o chemare la nădejdea în înviere și la simțirea bucuriei duhovnicești implicite, urmată de o doxologie trinitară finală.

Omilia a VI-a debutează *ex abrupto* cu o amplă întrebare retorică, prin care Sf. Ioan Gură de Aur pune în evidență iscusința retorică a Apostolului, ilustrată prin utilizarea procedurii preteritiei („Despre iubirea de frați nu avem nevoie să vă scriem”, *1 Tes* 4, 9), prin care Pavel îi laudă pe tesaloniceni pentru iubirea lor față de semeni, dar totodată îi impulsionează și mai mult în practicarea acestei virtuți. Interesant de observat este faptul că, pentru Hrisostom, modul eficient în care Apostolul le comunică tesalonicenilor adevărurile de credință și de morală se datorează atât excelenței sale retorice („provine din multa lui pricepere”, cap. 1), cât și unei cunoașteri intime-duhovnicești a realităților discutate („și din învățătura sa duhovnicească”, cap. 1). Am putea spune că această remarcă hrisostomiană, privitoare la îmbinarea dintre instrucția intelectuală și cunoașterea prin experiență duhovnicească, aduce în prim plan o cerință și un deziderat valabile pentru propovăduitorii Evangheliei din orice epocă.

În continuare, Sfântul Ioan subliniază mărimea laudelor cu care Apostolul îi înconjoară pe tesaloniceni pentru virtutea lor („Voi înșivă sunteți învățați de Dumnezeu”, *1 Tes* 4, 9), exclamând: „Ia seama cu ce mare laudă

trupurilor, A Doua Venire a Mântuitorului, deplina manifestare a Împărăției cerești etc. Pentru o istorie a interpretărilor și o lectură teologică a *Epistola întâi către Tesaloniceni*, vezi Angus PADDISON, *Theological Hermeneutics and 1 Thessalonians*, coll. Society for New Testament Studies Monograph Series, vol. 133, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

⁴ Școala catehetică din Antiohia promova o metodă hermeneutică axată pe studiul preponderent gramatical și istoric al textului biblic, ca reacție la metoda alegorică practică uneori abuziv de anumiți reprezentanți ai Școlii catehetice din Alexandria. Mai multe despre Școala catehetică din Antiohia, în: Christoph SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, coll. Theophaneia, vol. 23, P. Hanstein, Cologne-Bonn, 1974; Vahan S. HOVHANESSIAN, *The School of Antioch. Biblical Theology and the Church in Syria*, Peter Lang, New York, Bern, Frankfurt, 2016.

le-a pus lor „Învățător al iubirii pe Dumnezeu!” (cap. 1) și arătând că astfel de aprecieri adresate unor suflete curate au darul de a le motiva și mai mult în creșterea spirituală.

Mai departe, Hrisostom subliniază grija Sfântului Pavel de a se adresa ascultătorilor săi într-un stil colocvial și lipsit de prețiozitate; chiar și atunci când le comunica tesalonicenilor lucruri înalte și duhovnicești, Apostolul o făcea apelând la un limbaj simplu și la exemple din viața de zi cu zi, adaptate înțelegerii oricărui tip de cititor, pentru că „majoritatea oamenilor se lasă convinsă mai mult prin acestea [exemplele din realitățile cotidiene – n.n.] decât prin cele duhovnicești” (cap. 1).

Preocuparea Sfântului Ioan pentru sesizarea strategiilor discursive ale Apostolului continuă în analiza pasajului *I Tes 4*, 10-12. Aici Hrisostom se oprește asupra expresiei „să prisosiți mai mult” (*I Tes 4*, 10) prin care Sfântul Pavel reușește, printr-o exprimare concisă, să îndeplinească două obiective esențiale în instruirea tesalonicenilor: pe de o parte, să le valideze progresul în virtute („pune la mijloc reușita lor”, cap. 1) – recunoașterea realizărilor lor în plan moral servind ca o recompensă sufletească extrem de prețioasă pentru tesaloniceni, aflați atunci într-o situație critică (*I Tes 3*, 4.7), mulți dintre ei fiind spoliați, iar unii suferind chiar moarte martirică pentru credința în Hristos⁵ – și, pe de altă parte, să îi înflăcăreze spre fapte și mai mărețe.

Îndemnul „să lucrați cu mâinile voastre” (*I Tes 4*, 11) îi oferă ocazia Sfântului Ioan să facă aici un excurs moral de condamnare a lenei și, în special, a obiceiului unora dintre misionarii creștini de a solicita bani și bunuri în schimbul apostolatului lor; acești misionari primesc pe drept cuvânt din partea păgânilor apelativul peiorativ de Χριστέμποροι („negustori de Hristos”) și prejudiciază credința creștină în fața întregii lumi. În același context, Hrisostom remarcă faptul că îndemnul paulin de a lucra „cu propriile mâini” îi lasă fără apărare pe toți cei care, influențați probabil de anumite tendințe gnostice încă la modă în epocă, depreciau faptele concrete de asceză creștină: postirea, privegherile de noapte, dormitul pe pământ, preferând să se dedice exclusiv „lucrării duhovnicești”. Sfântul Ioan conchide că lucrul mâinilor în scopul câștigării subzistenței și mai ales al oferirii de milostenie, precum și celelalte practici ascetice menționate, sunt în definitiv fapte duhovnicești veritabile, pe care „nimic nu le poate egala” (cap. 1).

Începând cu cap. 2 și până la finalul omiliei, Sf. Ioan Gură de Aur ne ilustrează pe larg modul creștin adecvat de raportare în fața morții celor dragi, lăsându-ne pagini de o înaltă sensibilitate și, totodată, de o extremă

⁵ Cele două forme de suferință pentru credința creștină (spolierea și moartea martirică) sunt tratate pe larg începând cu debutul cap. 2: „Aceste două lucruri, sărăcia și tristețea [pentru moartea martirică a celor apropiați], îi vătămau cel mai mult [...]”.

luciditate, capabile să aducă mângâiere tuturor celor care sunt încercați, mai devreme sau mai târziu, de moartea apropiaților lor.

Textul *Omiliei a VI-a* a fost tradus după originalul grecesc editat de Frederick Field în vol. *Sancti patris nostri Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani Interpretatio omnium epistolarum Paulinarum per homilias facta, Tomus V, continens homilias in Epistolas ad Philippenses, Colossenses et Thessalonicenses*, J. Wright, Oxford, 1855, pp. 376-385). Împărțirea în capitole s-a făcut după ediția publicată în *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 62, 429-434. De altfel, cele două ediții au fost comparate permanent, iar diferențele considerate importante sunt prezentate în note. Tot în note au fost oferite explicații cu caracter filologic, istoric ș.a.

Omilia a VI-a

Textul Sfintei Evanghelii după *1 Tes 4, 9-10*:

Despre iubirea de frați nu avem⁶ nevoie să vă scriem, pentru că voi înșivă sunteți învățați de Dumnezeu să vă iubiți unul pe altul. Într-adevăr, aceasta o și faceți, față de toți frații și față de cei⁷ din întreaga Macedonie.

1. De ce oare, după ce le-a vorbit cu tărie despre înfrânare, urmând să le vorbească și despre ce erau datori să facă, și despre faptul că nu trebuie să se întristeze pentru cei plecați, invocă printr-o preteritiune⁸ căpetenia tuturor bunătăților, adică iubirea, zicând: „Nu avem nevoie să vă scriem” (*1 Tes 4, 9*). Chiar și aceasta provine din multa lui pricepere și din învățătura sa duhovnicească. Căci el arată aici două lucruri: întâi, că iubirea⁹ este atât de necesară, încât nici nu este nevoie de instruire, din moment ce lucrurile foarte însemnate sunt evidente pentru toți; iar al doilea, că prin spusele sale îi impulsionează¹⁰ chiar mai mult decât dacă i-ar fi îndemnat. Pentru că el, care considera

⁶ Ediția modernă a Noului Testament optează pentru lecțiunea „aveți” (ἔχετε, vezi NESTLE-ALAND (eds), *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 272008, p. 535).

⁷ Această lecțiune (care constă în introducerea unui „și” ce determină două categorii de persoane), neatestată în ediția modernă a Noului Testament, este bazată de editorul Field pe un singur manuscris (vezi F. FIELD (ed.), *Sancti patris nostri Joannis...*, p. 376, n. b; pentru detalii despre manuscris, vezi p. X). Iubirea tesalonicenilor se îndreaptă potențial către „toți frații” din întreaga lume, dar se manifestă concret față de „cei din Macedonia”.

⁸ În text: „κατὰ παράλειψιν”. Preteritiunea este procedeul retoric prin care autorul atrage atenția că nu vrea să aducă în discuție un anumit lucru, despre care totuși vorbește.

⁹ Lit. „lucrul” avut în vedere (τὸ πρόγμμα).

¹⁰ Verbul ἐντρέπειν înseamnă, la origine, „a întoarce”, de unde a dezvoltat sensul metaforic de „a rușina” (*A Greek-English Lexicon*, s.v. ἐντρέπω). În acest context însă, Sf. Apostol Pavel nu îi rușinează pe tesaloniceni pentru ceva ce nu au făcut, ci îi impulsionează să continue ceea ce fac deja.

că ei reușiseră aceasta¹¹ și de aceea nu le adresa vreun îndemn, i-ar fi îndemnat mai mult dacă ei chiar n-ar fi reușit. Și ia aminte că el nu vorbește despre iubirea către toți oamenii, ci de cea către frați. „Nu avem nevoie să vă scriem” (*I Tes 4, 9*), zice. Așadar, dacă nu ar fi fost nevoie, ar fi trebuit să treacă subiectul sub tăcere și să nu zică nimic. Dar acum, prin faptul că zice că nu este nevoie, a făcut ceva mai mult decât dacă ar fi vorbit.

„Pentru că voi înșivă sunteți învățați de Dumnezeu” (*I Tes 4, 9*). Și ia seama cu ce mare laudă le-a pus lor Învățător al iubirii pe Dumnezeu. „Nu aveți trebuință”, zice, „să învățați de la oameni”, ceea ce spune și Prorocul: „Și vor fi toți învățați de Dumnezeu” (*Is 54, 13; cf. In 6, 45*). „Pentru că voi înșivă”, zice, „sunteți învățați de Dumnezeu să vă iubiți unul pe altul. Într-adevăr, aceasta o și faceți, față de toți frații, și față de cei din întreaga Macedonia, și față de toți ceilalți” (*cf. I Tes 4, 9-10*), zice. Aceste cuvinte impulsionează foarte mult la a face acest lucru. „Și nu zic la întâmplare că sunteți învățați de Dumnezeu, ci știu aceasta din cele pe care le faceți”. Și le-a adus multe mărturii în acest sens.

„Dar vă rugăm, fraților, să prisosiți mai mult și să vă dați silința”, adică să vă străduiți peste măsură; „și să vă dați silința să trăiți în liniște și să faceți fiecare cele ale sale și să lucrați cu mâinile voastre, precum v-am poruncit vouă, ca să umblați cuviincios față de cei din afară¹² și să nu aveți nevoie de nimic” (*I Tes 4, 10-12*).

Pavel arată că lenea este cauza atât de multor rele, iar hărnicia este cauza atât de multor bunătați. Și lămurește aceasta apelând la exemple din viața de zi cu zi¹³ – lucru pe care îl face deseori și în chip înțelept; căci majoritatea oamenilor este convinsă mai mult prin acestea decât prin cele duhovnicești. Este un semn de iubire pentru cei de aproape faptul de a nu lua de la ei, ci de a le da. Și ia seama¹⁴: întrucât urma să-i roage și să-i îndemne, pune la mijloc reușita lor, ca astfel să răsufle ușurați și după îndemnul, și după amenințarea de mai înainte, când le zicea: „Căci cel care nesocotește acestea nu nesocotește un om, ci pe Dumnezeu” (*I Tes 4, 8*); și să nu se împotrivescă lor¹⁵. Și este un rod al hărniciei faptul de a nu lua de la alții și de a nu fi leneș, ci de a lucra și a dărui celorlalți. Căci zice: „Mai fericit este a da decât a lua” (*FA 20, 35*).

¹¹ Anume să împlinească porunca iubirii.

¹² Sintagma „cei din afară” (τοὺς ἕξω) se referă la cei din afara comunității creștine, păgânii.

¹³ Lit. „prin cele [obișnuite] la noi” (ἀπὸ τῶν παρ’ ἡμῖν).

¹⁴ În *PG 62, 429, r. 47*, este adăugat cuvântul σύνεσις („ia seama la inteligența [lui Pavel]”).

¹⁵ Lit. „împotriva acesteia” (πρὸς ταύτην). Deși acordul este la singular, referirea pare să fie atât la îndemn (παραινεῖς), cât și la amenințare (ἀπειλή), ambele de genul feminin în limba greacă.

„Și să lucrați”, zice, „cu mâinile voastre” (*1 Tes 4, 11*). Unde sunt cei ce caută [numai] lucrarea duhovnicească? Vezi cum le-a destrămat orice pretext, zicând „cu mâinile voastre”? Oare postirea o lucrează cineva cu mâinile? Dar privegherile de noapte? Dar dormitul pe pământ? Nimeni nu ar putea spune aceasta. El însă vorbește aici de lucrarea cea duhovnicească, căci faptul de a lucra și a dăruii celorlalți este cu adevărat duhovnicesc și nimic nu îl poate egala.

„Ca să umblați”, zice, „cuviiincios” (*1 Tes 4, 12*). Vezi din ce parte îi atinge? Nu le-a zis: „Ca să nu ajungeți de rușine cerând de pomană”; totuși, a insinuat același lucru, dar îl afirmă cu mai multă blândețe, astfel încât să îi lovească și, totodată, să nu facă acest lucru prea tare. Căci dacă unii dintre noi sunt scandalizați de cerșetori, apoi cu atât mai mult cei de afară găsesc nenumărate acuzații și atacuri când văd un om sănătos și capabil să se întrețină singur că cerșește și cere de la alții. De aceea ei ne și numesc „negustori de Hristos”¹⁶. „De aceea”, zice, „este hulit numele lui Dumnezeu” (*Rm 2, 24*). Dar Pavel n-a afirmat nimic din acestea, ci [a menționat] ceea ce avea puterea să-i atingă cel mai mult, anume faptul [că puteau ajunge] de rușine.

„Fraților, nu vrem ca voi să fiți neștiutori despre cei care au adormit, ca să nu vă întristați ca ceilalți care nu au nădejde” (*1 Tes 4, 13*).

2. Aceste două lucruri, sărăcia și tristețea, îi vătămau cel mai mult, ca și pe toți oamenii. Ia seama, deci, cum îi vindecă de ele. Sărăcia lor venea din faptul că li se răpeau averile. Iar dacă celor cărora li se răpeau averile pentru Hristos el le poruncește să-și câștige pâinea prin muncă, cu atât mai mult [le poruncește acest lucru] celorlalți. Într-adevăr, pentru că li se răpeau [averile], zice: „Părtași v-ați făcut bisericilor lui Dumnezeu” (*cf. 1 Tes 2, 14*). Zice și cum s-au făcut părtași acelora: „Și răpirea averilor voastre ați primit-o cu bucurie” (*Evr 10, 34*).

Aici, Pavel vorbește¹⁷ mai departe despre Înviere. Și de ce? Oare nu le mai vorbise despre aceasta¹⁸? Dar aici face referire la un alt aspect al tainei.

¹⁶ Termenul *χριστέμπορος* (construit pe modelul *σωματέμπορος*, „negustor de sclavi”) era un neologism inventat încă din primele secole d.Hr. pentru a-i caracteriza pe acei misionari creștini care, prevalându-se de calitatea de propovăduitori ai Domnului Hristos, pretindeau să fie întreținuți material în schimbul apostolatului lor. Practica fusese incriminată încă de Sfântul Pavel (*2 Co 2, 17; cf. FA 8, 18-20*). Pentru mai multe detalii, vezi Laura NASRALLAH, „Christemporos: Christ and the Market in Early Christian Texts”, în: *Biblical Interpretation*, 29 (2021), pp. 1-29.

¹⁷ Lit., o metaforă: „mișcă vorba”, „pune în mișcare discursul” (*κινεῖ λόγον*).

¹⁸ Pavel face referire doar la Învierea lui Hristos în *1 Tes 1, 10*. Este posibil însă ca Sfântul Ioan să aibă în minte *1 Co 15, 3* ș.u., considerând că *1 Co* precede în timp *1 Tes* (sub influența ordinii stabilite de canonul Noului Testament).

Care anume? „Că noi cei vii”, zice, „care vom fi rămas până la venirea Domnului, nu o vom lua înaintea celor adormiți” (1 Tes 4, 15). Menționarea Învierii era deci suficientă pentru mângâierea celui îndurerat; dar ceea ce spune acum era de ajuns ca să facă Învierea foarte vrednică de crezare.

Dar să vorbim mai întâi despre ceea [ce s-a spus mai înainte]: „Fraților, nu vrem ca voi să fiți neștiutori despre cei care au adormit, ca să nu vă întristați ca ceilalți care nu au nădejde” (1 Tes 4, 13). Ia seama cum și aici [le vorbește] cu blândețe. Nu le-a spus: „Sunteți atât de lipsiți de minte?” – așa cum le zisese corintenilor: „Nebunilor!” (1 Co 15, 36) –, pentru faptul că, deși știau despre Înviere, ei totuși se întristau ca cei necredincioși; din contră, [tesalonicenilor] le vorbește foarte blând, pentru că îi respecta pentru celelalte virtuți ale lor. Și nu a zis „despre cei care au murit”, ci „despre cei care au adormit”, ca să le ofere mângâiere chiar de la început.

„Ca să nu vă întristați”, zice, „ca ceilalți care nu au nădejde” (1 Tes 4, 13). Așadar, a jeli peste măsură¹⁹ pentru cei plecați [dintre noi] este propriu celor care nu au nădejde. Pentru că un suflet care nu cunoaște nimic despre Înviere, ci consideră că moartea aceasta este moarte [definitivă], este firesc să se lovească, să bocească și să se tânguiască, fără a putea fi consolată²⁰, ca pentru cei care au pierit pe vecie. Dar tu, care aștepti Învierea, de ce te jelești? Așadar, a se jeli este propriu celor care nu au nădejde.

Acelea dintre femei care iubiți bocetele, care cădeți în jelanii de neconsolat, auziți că faceți cele ale păgânilor? Iar dacă a te îndurera pentru cei plecați este propriu păgânilor, apoi a te bate [cu pumnii în piept], a-ți zgâria obrazii, spune-mi, oare cui îi este propriu? De ce te jelești dacă crezi că va învia, că nu a pierit cu totul, că starea²¹ [în care a intrat] este somn și dormire? „Din cauza însoțirii²² cu el”, zici, „și a ocrotirii sale, a grijii lui pentru interesele [mele], a toată îngrijirea de tot felul”. Ei bine, când ai pierdut un copil aflat la o vârstă timpurie, care încă nu putea să lucreze nimic, de ce te jelești? Ce dorești? „Îmi dădea nădejdi bune”, zici, „și așteptam să îmi ofere ocrotire. De aceea simt lipsa bărbatului meu, a fiului meu, de aceea mă lovesc și mă jelesc, nu pentru că nu cred în Înviere, ci pentru că am rămas lipsită de ajutor și l-am pierdut pe ocrotitorul meu, pe tovarășul meu, pe cel cu care aveam părtășie în toate, pe mângâietorul meu; pentru acestea mă tânguiesc.

¹⁹ Lit. „a-și aplica lovituri, a se bate” (κατακόπτεισθαι). Verbul face trimitere la obiceiul antic de a-i deplânge pe cei morți prin manifestări fizice foarte vizibile și zgomotoase (în special din partea femeilor): smulgerea părului, sfâșierea obrazilor, lovirea cu pumnii în piept, emiterea de gemete puternice. Pentru mai multe detalii, vezi Margaret ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford, 2002.

²⁰ Lit. „într-un mod imposibil de răbdat”, „insuportabil”, „intolerabil” (ἀφορητός).

²¹ Lit. „lucrul”, „realitatea” (πράγμα).

²² Sau „a obișnuinței” (συνήθειας).

Știu că va învia, dar nu îndur despărțirea de până atunci. O mare mulțime de probleme se revarsă asupra mea; sunt pusă în fața tuturor celor care vor să mă nedreptățească. Aceia dintre slujitori care mai înainte se temeau de mine acum mă disprețuiesc, calcă peste [cuvântul meu]. Dacă cineva a primit vreo binefacere [de la soțul meu], a uitat de binefacerea lui. Dacă cineva a suferit vreo neplăcere din partea lui, își amintește de răul pe care i l-a făcut cel plecat și își dezlănțuie mânia împotriva mea. Aceste lucruri nu mă lasă să îndur văduvia cu ușurință. De aceea mă lovesc, de aceea mă jelesc”.

Cum le vom mângâia atunci pe astfel de femei? Ce le vom spune? Cum vom putea să alungăm de la ele durerea? Mai întâi voi încerca să le dovedesc că jelirea lor nu se datorează cauzelor invocate, ci unei patimi iraționale. Căci dacă te-ai tângui pentru aceste motive, atunci ar trebui să te tânguiești mereu pentru cel plecat; dar dacă, după ce a trecut un an, l-ai uitat, ca și când el nici nu ar fi existat, nu îl jelești pe cel plecat, nici ocrotirea lui. Nu suferi însă despărțirea, nici întreruperea însoțirii cu el? Totuși, ce ar putea zice acelea care se mărită a doua oară? Cu siguranță doresc după primii [soți], nu-i așa?

Dar să nu îndreptăm discursul către acestea, ci către cele care își păstrează afecțiunea pentru cei plecați. De ce îl jelești pe copilul tău? De ce îți jelești bărbatul? „Pe cel dintâi”, zici, „fiindcă nu m-am bucurat de el, iar pe cel de-al doilea, fiindcă mă așteptam să mă bucur în continuare de el”. Dar câtă necredință dovedește însuși faptul de a socoti că soțul sau copilul tău este cel care îți oferă siguranța, iar nu Dumnezeu? Cum de nu crezi că-L mâinii? Tocmai de aceea El adesea îi ia la Sine, ca să nu mai fii legată atât de mult de ei, încât să îți pui nădejdea în ei.

Într-adevăr, Dumnezeu este gelos și vrea să-L iubim pe El mai mult decât pe toți ceilalți, iar aceasta pentru că El ne iubește tare mult. Știți desigur că acesta este obiceiul celor care iubesc nebunește²³, că sunt foarte geloși și ar alege să renunțe la viață, decât să fie depășiți în preferințe de vreunul dintre iubiții rivali. Pentru aceste motive și Dumnezeu l-a luat; pentru aceste motive [zic și eu] aceste cuvinte.

3. De altfel, spune-mi, de ce în vechime nu erau văduve, nici orfani prea de timpuriu? De ce i-a lăsat Dumnezeu pe Avraam și pe Isaac să trăiască vreme îndelungată? Pentru faptul că, deși fiul îi trăia, Avraam Îl prefera pe Dumnezeu. Într-adevăr, El i-a zis: „Junghie-!” (cf. *Fc* 22, 2) și l-a junghiat. De ce a condus-o pe Sarra la o bătrânețe atât de îndelungată? Pentru că, deși

²³ Același termen, *μανικῶς*, atribuit iubirii divine, este comentat pe larg din perspectivă patristică și mistică în volumul Paul EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. de Teodor Baconski, Ed. Anastasia, București, 2013.

soția îi trăia, Avraam asculta mai mult de Dumnezeu decât de ea. De aceea i-a și zis Dumnezeu lui Avraam: „Ascult-o pe Sarra, femeia ta!” (cf. *Fc* 21, 12).

În acele timpuri nimeni nu-L mânia pe Dumnezeu nici prin dragostea de soț, nici prin cea de soție, nici prin ocrotirea copilului²⁴. În zilele noastre însă, fiindcă suntem dedați viciilor și am decăzut tare mult, iar noi, bărbații, ne iubim femeile mai mult decât pe Dumnezeu, și femeile îi preferă pe bărbați mai mult decât pe Dumnezeu, din cauza aceasta, chiar și fără voia noastră, El ne atrage spre dorirea Lui. Nu-ți iubi bărbatul mai mult decât pe Dumnezeu; și atunci nu vei experimenta niciodată văduvia; ba, mai bine zis, chiar de s-ar întâmpla [să rămâi văduvă], nu o vei simți. De ce? Fiindcă ai un Ocrotitor nemuritor Care te iubește mai mult. Dacă Îl iubești mai mult pe Dumnezeu, atunci nici nu te tânguiești; căci Cel pe care Îl iubești mai mult este nemuritor și nu te lasă să simți [pierderea] celui pe care îl iubești mai puțin.

Dar îți voi clarifica acest lucru printr-un exemplu. Spune-mi, dacă ai un bărbat care face totul după voia ta, care este respectat și te face să fii pretutindeni strălucită și nedisprețuită, care este cinstit de toți, priceput, înțelept, care te iubește, mulțumită căruia te simți fericită, cu care ai născut și un copilăș, dacă acest copil ar pleca [la cele veșnice] mai înainte de a ajunge el la vârsta maturității, oare ai simți tristețe? Nicidecum, fiindcă cel pe care îl iubești mai mult ar face tristețea să dispară²⁵. Iar acum, dacă L-ai iubi pe Dumnezeu mai mult decât pe bărbatul tău, cu siguranță că nu ți-l va lua repede; și chiar dacă ți l-ar lua, nu vei simți tristețe. De aceea nici fericitul Iov nu a pățimit nimic cumplit atunci când a auzit de moartea năprasnică a copiilor săi, fiindcă el Îl iubea pe Dumnezeu mai mult decât pe ei. Așadar, întrucât Cel iubit de el este viu, pierderea copiilor nu putea să-l întristeze.

Ce spui, femeie? Bărbatul și copilul tău te ocroteau? Dar oare Dumnezeu nu are grijă de tine? Cine ți l-a dat chiar pe acela? Oare nu El? Pe tine cine te-a făcut? Oare nu El? Cel care te-a adus de la neființă la ființă și a suflat în tine un suflet și a pus în tine o minte, Care te-a învrednicit să primești în dar faptul de a-L cunoaște, Cel care pentru tine nu L-a cruțat nici chiar pe Fiul Său Cel Unul-Născut, oare nu te cruță pe tine? Te cruță, în schimb, cel care este rob la fel ca tine? De câtă urgie nu sunt vrednice aceste cuvinte?

Ce lucruri de acest fel ai avut de la bărbatul tău? Nu ai putea spune niciunul. Căci chiar dacă ți-a făcut vreo binefacere, [aceasta s-a întâmplat]

²⁴ Aluzie la faptul că Avraam era gata să își jertfească unicul fiu din dragoste pentru Dumnezeu (pe când tendința părinților, în general, este de a-și ocroti excesiv copiii).

²⁵ Lit. „l-ar ascunde” (ἐκεῖνο ἀποκρύπτει). Referirea ar putea fi atât la tristețe (πένθος), cât și la copilăș (παιδίον), ambele cuvinte având genul neutru în limba greacă.

pentru că a trăit bine [cu tine], pentru că tu ai fost [binevoitoare] înaintea lui. Dar în cazul lui Dumnezeu nu se poate spune nimic de felul acesta. Căci Dumnezeu ne oferă binefacerile Lui nu pentru faptul că a primit vreun lucru bun de la noi, ci, fiind lipsit de orice nevoie, El face bine neamului omenesc doar din bunătatea Lui. Ți-a făgăduit Împărăția Lui, ți-a dăruit viață nemuritoare, slavă, calitatea de frate, înfierea, te-a făcut împreună-moștenitoare cu [Fiul Său cel] Unul-Născut, iar tu, după atâtea bunătăți, încă îți mai amintești de bărbat? Ce ți-a dăruit el de felul acesta? Dumnezeu a făcut să răsară soarele Lui, a dat ploaia, face să se producă roade an de an. Vai nouă pentru marea noastră nerecunoștință!

De aceea îți ia bărbatul, ca să nu-l mai dorești. Tu însă încă te mai lipești de cel plecat, iar pe Dumnezeu Îl dai la o parte, deși ar trebui să-I mulțumești, ar trebui să lași totul în grija Lui. Căci ce anume ai avut de la bărbat? Durerile nașterii, chinuri, insulte, adesea reproșuri, muștrări și mânia. Oare nu acestea sunt cele care vin de la bărbat? „Dar”, zici, „sunt și altele bune”. Și care sunt acestea? Te-a împodobit poate cu haine scumpe? Ți-a pus bijuterii de aur împrejurul feței? Te-a făcut să fii respectată de toți? Dar, dacă vrei, chiar și după plecarea lui, te vei împodobi cu o podoabă mult mai bună. Căci seriozitatea²⁶ o face pe cea care o deține cu mult mai admirabilă decât podoabele de aur. Are și Împăratul Însuși haine, dar nu de felul acesta, ci cu mult mai bune; îmbracă-te cu acelea, dacă vrei. Deci ce fel de haine? Este o îmbrăcăminte care are ciucuri auriți; de vrei, îmbracă-ți sufletul cu aceasta.

Dar [bărbatul tău] nu te-a făcut să fii disprețuită de oameni? Și ce lucru mare este acesta? Văduvia însă nu te lasă să fii disprețuită de demoni. Atunci stăpâneai peste slugile tale, dacă într-adevăr le stăpâneai; acum însă, în locul slugilor, stăpânești peste puterile netrupești, peste „începătoriile, stăpâniile și stăpânitorul lumii acesteia” (cf. *Ef* 6, 12). Dar nu zici despre necazurile la care ai fost părtașă alături de el: uneori frica de conducători, alteori umilirea în fața apropiaților²⁷. Acum ai scăpat de toate acestea, și de frică, și de teamă. Te îngrijorezi însă cine îți va hrăni copiii rămași ție? „Tatăl orfanilor” (*Pis* 67, 5). Căci, spune-mi, cine ți i-a dat? Nu-L auzi pe Hristos, când zice în evanghelii: „Oare nu este sufletul mai mare decât hrana, și trupul decât îmbrăcăminte” (*Mt* 6, 25)?

4. Vezi că plânsul nu se datorează obișnuinței [cu tovarășul de viață], ci necredinței noastre? „Dar copiii unui tată care a murit nu sunt la fel de strălucitori”. De ce? Îl au pe Dumnezeu ca tată și nu sunt strălucitori? Căți

²⁶ Sau „demnitatea”, „atitudinea gravă”, „pudoarea” (σεμνότης).

²⁷ Sau „preferința arătată față de vecini”, „desconsiderarea în fața lor” (παρευδοκίμῆσις τῶν πλησίων).

copii să-ți arăt care au fost crescuți de văduve și au ajuns de ispravă? Și câți care au crescut sub ochii taților lor s-au și pierdut? Căci dacă îi crești de la o vârstă fragedă așa cum trebuie să-i crești, se vor bucura de un folos cu mult mai mare decât ocrotirea tatălui lor. Într-adevăr, că aceasta este sarcina mamei văduve – mă refer la creșterea copiilor – ascultă-l pe Pavel, care zice: „Dacă a crescut copiii” (1 Tim 5, 10); și iarăși: „Se va mântui prin nașterea de prunci” – nu a zis „cu ajutorul bărbatului” – „dacă vor stărui în credință, în iubire, în sfințenie, cu cumpătare” (cf. 1 Tim 2, 15).

Insuflați-le [copiilor voștri] frica de Dumnezeu din fragedă pruncie și aceasta îi va păzi mai mult decât orice tată; aceasta le va fi un zid nesurpat. Căci, atunci când străjerul stă înăuntru, nu ne trebuie nicio apărare exterioară²⁸, iar dacă acela lipsește, toate cele exterioare devin zadarnice. Aceasta le va fi și bogăție, și slavă, și podoabă, aceasta îi va face strălucitori, nu [doar] pe pământ, ci și în ceruri.

Nu mi te uita la cei încinși cu cingători aurite, nici la cei purtați de cai, nici la cei care strălucesc în palate împărătești mulțumită părinților lor, nici la cei care au însoțitori și pedagogi. Într-adevăr, acestea poate că le fac pe văduve să se tânguiască pentru orfanii lor, gândindu-se că „și acest copil al meu s-ar fi bucurat de o fericire ca aceasta dacă tatăl său ar fi trăit; acum însă este descurajat și necinstit și nu este băgat în seamă de nimeni”. Nu te gândi la aceste lucruri, femeie, ci deschide-i gândului tău porțile cerului, ia aminte la palatele de acolo, vezi-L pe Împăratul șezând acolo, cugetă dacă cei de pe pământ pot fi mai străluciți acolo decât copilul tău și atunci oftează. Iar dacă unii au parte de o bună faimă pe pământ, acest lucru nu este vrednic a fi luat în seamă.

Dacă vrei, poți să-ți înrolezi copilul în armata din ceruri, să îl înscrii în rândurile acelei oștiri. Căci cei care sunt înscriși acolo nu sunt purtați de cai, ci sunt purtați pe nori; nu pășesc pe pământ, ci sunt răpiți în cer; nu au slugi care să meargă înaintea lor, ci îngerii înșiși [le sunt înainte-mergători]; nu stau în fața unui împărat muritor, ci în fața Celui Nemuritor, în fața Împăratului împăraților și a Domnului domnilor; nu au cingătoare de piele în jurul coapselor, ci au slava aceea negrăită și sunt mai străluciți decât împărații și decât toți cei care au fost vestiți vreodată. Căci în palatele acelea nu li se cere bogăție, nici neam bun, nici altceva, ci numai virtutea; iar când aceasta este prezentă, nimic nu le lipsește pentru a dobândi locurile fruntașe.

Nimic nu ne este greu dacă vrem să practicăm înțelepciunea²⁹. Aruncă-ți privirea spre cer și vezi cu cât este acesta mai strălucitor decât bolta palatelor împărătești! Iar dacă podeaua palatelor de sus este într-o asemenea

²⁸ Lit. „niciun mecanism [de apărare] extern” (οὐδὲν ἔξωθεν ἐπιτεχνημάτων).

²⁹ Lit. „să filozofăm” (φιλοσοφεῖν).

măsură mai maiestuoasă față de cele de jos, încât acestea de jos par a fi niște noroaie față de cele de sus, dacă cineva se va învrednici să vadă cu precizie acele palate, de ce fericire nu va fi el vrednic?

„Iar cea cu adevărat văduvă”, zice, „și rămasă singură are nădejdea în Dumnezeu” (1 Tim 5, 5). Către cine s-a zis aceasta? Către cele care nu au copii, pentru că sunt mult mai încercate și au o ocazie mai bună de a-I plăcea lui Dumnezeu; pentru că ele sunt dezlegate de toate legăturile: nu este nimeni care să le stăpânească, nici care să le silească să tragă după ele acele lanțuri. Ai fost despărțită de bărbatul tău, dar te-ai unit cu Dumnezeu; nu ai însoțitor³⁰ pe cineva rob la fel ca tine, ci Îl ai pe Stăpânul. Când te rogi, spune-mi, nu vorbești cu Dumnezeu? Când citești, ascultă-L cum îți vorbește. Dar ce-ți zice? Cuvinte cu mult mai plăcute decât ale bărbatului. Căci, chiar dacă te complimentează bărbatul tău, nu este o mare onoare, fiindcă este rob la fel ca tine. Dar când Stăpânul o complimentează pe roaba Lui, atunci mare este cinstea.

Așadar, cum ne cinstește? Ascultă prin câte face aceasta: „Veniți la Mine”, zice, „toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi” (Mt 11, 28); și iarăși strigă prin prorocul, zicând: „Oare va uita femeia să-i fie milă de roadele pântecelui său? Dar și de va uita femeia, Eu totuși nu voi uita, zice Domnul” (Is 49, 15). Câtă tandrețe [nu arată] cuvintele acestea? Și iarăși: „Întoarceți-vă la Mine!” (Is 45, 22). Și iarăși, în altă parte: „Întoarce-te la Mine și vei fi mântuit!” (Is 44, 22). Dacă cineva ar vrea să aleagă [citate] și din *Cântări*, dacă le înțelege într-un sens mai mistic, Îl va auzi că vorbește către fiecare suflet care este vrednic de El³¹: „Frumoasa mea”, zice, „porumbița mea” (*Cânt 2*, 10). Ce este mai plăcut decât aceste cuvinte? Vezi cum vorbește Dumnezeu cu oamenii? Dar ce? Spune-mi, nu vezi câți copii ai acelor femei fericite au plecat și sunt în morminte? Câte femei au suferit [întâmplări] mai dureroase atunci când, împreună cu bărbații lor, și-au pierdut și copiii?

Să luăm aminte la aceste lucruri, de acestea să ne îngrijim și nu vom avea parte de nicio durere, ci vom continua să petrecem toată vremea cu bucurie sufletească și ne vom desfăta și de veșnicile bunătăți, pe care fie să le dobândim cu toții, prin harul și iubirea de oameni ale Domnului nostru Iisus Hristos, cu Care Tatălui, împreună și Sfântului Duh, [se cuvin] slavă, stăpânire și cinste, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

(traducere, introducere și note de drd. Isabela GRIGORAȘ,
redactor Carte Patristică, Editurile Patriarhiei Române)

³⁰ Sau „soț”, „companion”, „tovarăș de viață” (σύννομλος).

³¹ Lit. „care I se potrivește” (αὐτῷ πρέπουσαν).

R ECENZII

Dr. Gheorghe MIHALACHE, *Teme hristologice în Adunările Generale ale Consiliului Mondial al Bisericilor și în conferințele misionare din secolul XX*, coll. Episteme, vol. 38, Editura Doxologia, Iași, 2020, 320pp.



Perspectiva elaborării unei teze de doctorat care să trateze problematici contemporane, precum *Mișcarea ecumenică, Consiliul Mondial al Bisericilor, conferințe misionare*, pare a fi o simplă dispută intelectuală, deși teologul român rămâne adeseori detașat de tot ceea ce presupune, conceptul de „ecumenism”. Dacă unii ajung cu foarte mare ușurință să blameze orice realitate ecumenică pe baza unor principii care vizează încă scindarea Răsărit-Apus¹, alții se mulțumesc cu o prezentare superficială a acestei teme, rămasă (încă) un subiect tabu în spațiul românesc. Teza de doctorat, susținută de dl Gheorghe Mihalache (actualmente asistent universi-

¹ Vezi, spre exemplu, opinia foarte echilibrată a prof. I.G. Kourembeles cu privire la modul în care unii teologi ortodocși contemporani tratează problematica ecumenică/ecumenistă: „Există acum unii în pământul nostru care, de decenii, ca să nu spun de veacuri, încearcă să descopere care pudră a *pământului apusean* ascunde mai bine neputința caracterului lor, lovind nemilos în același timp tradiția duhovnicească a teologiei apusene. Teologii noștri care se ocupă desigur cu dialogurile ecumenice îmi produc o impresie neplăcută: fără să citească opera cuiva, îl și condamnă, pe baza unei reguli de drept [...]. Este timpul să discutăm în mod serios cu teologii Apusului, eliminând din mintea noastră existența schizofrenică a antinomiei *Răsărit-Apus*, construită de noi înșine [...]” (Ιωάννης Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες Θεολογικού προβληματισμού*, τόμος Α, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2009, p. 16).

tar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași), este o încercare de a contrabalansa ambele direcții și de a se poziționa spre o variantă extrem de echilibrată în ceea ce privește subiectul de cercetare. *Ab initio*, trebuie să spunem că teza domnului Mihalache dorește să iasă din această stereotipie a gândirii teologice românești (și nu numai) asupra ecumenismului, tratând cu maximă seriozitate maniera în care Adunările Generale ale Consiliului Mondial al Bisericilor (= CMB), comisia „Faith and Order” și Conferințele misionare din sec. al XX-lea au abordat perspectiva hristologică, care, așa cum expune autorul, nu este circumscrișă (doar) învățaturii despre Persoana lui Hristos, ci și lucrării Sale soteriologice². Este deci o recuperare foarte importantă, pe care autorul nu ratează să o amintească, iar lucrul acesta este unul îmbucurător, de vreme ce nu analizează subiectul dintr-o perspectivă unilaterală. Pe de altă parte, lucrarea se prezintă ca un veritabil manual de istoriografie ecumenică contemporană, extrem de bine articulat, care iese din sfera superficialității academice.

Astfel, cele cinci capitole gândite pentru această teză de doctorat reușesc să prezinte într-o perspectivă diacronică modul în care teologi contemporani, de diferite confesiuni și din medii diferite, s-au „pronunțat” cu privire la semnificația definitorie pe care Fiul lui Dumnezeu întrupat o are în istoria lumii și a mântuirii neamului omenesc. Realitatea aceasta reiese chiar din titlurile pe care fiecare Adunare Generală a CMB le-a ales: Iisus Hristos este „Speranța lumii” (Evanston, SUA, 1954)³, „Lumina lumii” (New Delhi, India, 1961)⁴, „Viața lumii” (Vancouver, Canada, 1983)⁵, Cel care „eliberează și unește” (Nairobi, Kenya, 1975)⁶ și le „înnoiește pe toate” (Uppsala, Suedia, 1968)⁷. Luate în parte, deși la prima impresie am putea crede că aceste Adunări generale s-au axat pe alte dimensiuni, filonul roșu al tuturor acestor evenimente teologico-ecumenice gravitează în jurul lui Hristos. *Motto*-urile alese au avut, desigur, rolul de a impulsiona societatea postbelică și de a-l pune pe om sub reflecția gândirii teologice⁸.

² Dr. Gheorghe MIHALACHE, *Teme hristologice în Adunările Generale ale Consiliului Mondial al Bisericilor și în conferințele misionare din secolul XX*, coll. „Episteme”, vol. 38, Editura Doxologia, Iași, 2020, p. 20.

³ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, pp. 131-143.

⁴ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, pp. 143-154.

⁵ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, pp. 172-187.

⁶ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, pp. 162-172.

⁷ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, pp. 154-161.

⁸ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, p. 295.

Primul capitol al lucrării (cu titlul „Iisus Hristos – Fiul lui Dumnezeu Înomenit. Repere teologice ortodoxe”)⁹ reprezintă mai curând o prolegomenă hristologică, subliniind iconomia Fiului lui Dumnezeu și actul chenotic. În creionarea acestui capitol, autorul se bazează pe texte patristice fundamentale și pe literatură contemporană, care s-au concentrat pe aceste două perspective din marele „capitol” despre hristologie, pe care orice *Manual de Teologie dogmatică* nu are cum să-l omită.

Foarte interesant ca perspectivă și analiză este cel de-al doilea capitol. Autorul vede sec. al XX-lea ca un veac în care au pendulat diferite paradigme teologice și misionare¹⁰. El reușește să schițeze diferitele tendințe dogmatice ale secolului trecut, grupându-le în funcție de reprezentanți: de la hristomonismul și hristocentrismul barthian, la teologia inclusivistă și la „Creștinismul anonim” ale lui K. Rahner; de la teoria împlinirii tuturor religiilor în Persoana Mântuitorului (având ca promotor pe Jean Daniélou), la pluralismul creștin a lui P. Knitter și la dimensiunea hristologică a comuniunii, pe care o aduce în atenție pr. D. Stăniloae. Propunerea domnului Mihalache în acest capitol este îndrăzneată și vibrantă. Domnia sa nu se rezumă la a trata sistematic aceste fațete hermeneutice și nuanțe hristologice, pe care teologi contemporani, de diferite confesiuni, le-au expus în cadrul lucrărilor lor, ci aplică toate aceste valori ecumenice pe *keywords*-uri care aparțin Teologiei misionare: de la cultură spre *inculturație*, iar de la această *inculturație* la o nouă evangelizare. Este, desigur, un melanj, pe care experiența critică a autorului a exploatat-o într-un mod seducător, ducând-o de la *theoria* la *praxis*.

Capitolul al treilea tratează prima parte a titlului tezei de doctorat, și anume temele hristologice dezvoltate în cadrul Adunărilor Generale¹¹. Șablonul tripartit propus de autor, dincolo de a fi foarte metodologic¹², reușește să ofere o imagine plenară cu privire la preocupările de natură hristologică la cele șase întruniri internaționale ale CMB (Amsterdam – 1948, Evanston – 1954, New Delhi – 1961, Uppsala – 1968, Nairobi – 1975 și Vancouver – 1983): desfășurarea lucrărilor, participarea Bisericilor Ortodoxe și contribuția Bisericii Ortodoxe în cadrul fiecărei reuniuni ecumenice în parte. Este un capitol care are o structură bivalentă: istorică (prin narațiunile științifice cu privire la organizarea fiecărei Adunări) și doctrinară (prin accentuarea modului în care fiecare Adunare s-a raportat

⁹ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, pp. 33-53.

¹⁰ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, pp. 55-105.

¹¹ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, pp. 107-193.

¹² Sunt două situații în care autorul nu urmează acest șablon prin inversarea ordinii acestor perspective. Vezi secțiunile: III.4.1 (p. 131) și III.7.1 (p. 162).

la tema hristologică pe care a adus-o în discuție). Așa cum punctează autorul, „prezența Bisericilor Ortodoxe a crescut calitatea dialogului teologic și a deschis noi punți de legătură între Apus și Răsărit. Aportul principal al ortodocșilor a constat în accentul pe care l-au pus în formularea unei eclesiologii temeinice, care nu desparte hristologia de triadologie și pneumatologie”¹³.

În legătură cu perspectivele hristologice ale Adunărilor generale ale CMB, dezvoltate în capitolul precedent, autorul își extinde cercetarea, oferind din nou o perspectivă istorico-dogmatică asupra temelor care vizează Persoana lui Hristos în cadrul comisiei „Faith and Order” (*Credință și Constituție*)¹⁴. Este un capitol care se plasează ca o prelungire a celui anterior și ca un preludiv pentru temele hristologice tratate în cadrul Conferințelor misionare din sec. al XX-lea. În cele nu mai puțin de nouă întâlniri ale comisiei „Faith and Order” (Lausanne – 1927, Edinburgh – 1937, Lund – 1952, Montreal – 1963, Aarhus – 1964, Bristol – 1967, Accra – 1974, Bangalore – 1978 și Santiago de Compostela – 1993), participanții au căutat să-L observe pe Hristos ca (*pro*)motor al unității creștine și ca Singurul Mântuitor prin care lumea ar putea fi salvată¹⁵.

Ultimul capitol, „Temele hristologice tratate în cadrul Conferințelor misionare din secolul al XX-lea”¹⁶, pare o extindere a celor prezentate în capitolele III-IV. Autorul nu caută să prezinte cele opt conferințe misionare din secolul XX doar din perspectiva istorică (Edinburgh – 1910, Ierusalim – 1928, Tambaram – 1938, Willingen – 1952, Bangkok – 1972-1973, Melbourne – 1980, San Antonio – 1989, Salvador de Bahia – 1996), ci să puncteze în mod sistematic extinderile perspectivelor hristologice, subliniate la toate celalalte Adunări generale. Cititorul întâlnește aici nu numai o istorie lapidară a conferințelor misionare, ci și o schițare foarte reușită a multiplelor valențe pe care hristologia Adunărilor generale le-a subliniat inițial în perioada 1948-1983. *Keywords*-uri precum „misiune”, „Biserică”, „Missio Dei” sau „Împărăția lui Dumnezeu” au devenit, *hic et nunc*, laitmotive care au scos de sub obroc relațiile care se stabilesc între factorii esențiali ai misiunii¹⁷. Desigur, dincolo de aceste aspecte, întâlnirile misionare au avut în perspectiva lor foarte multe aspecte pragmatice, cu care fiecare Biserică în parte s-a confruntat, aspecte analizate de autorul tezei în cadrul fiecărui segment în parte. Autorul abordează, deci, cu mul-

¹³ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, p. 193.

¹⁴ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, pp. 195-264.

¹⁵ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, p. 262.

¹⁶ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, pp. 267-294.

¹⁷ Cf. Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, p. 293.

tă emfază perspectiva hristologică la nivelul extensiunii ecumenice pe care Însuși Hristos o cere (*Mt 28, 19-20*).

Dincolo de a fi o sinteză pertinentă, gândită ca o isagogie hristologico-soteriologică asupra Adunărilor generale ale CMB și a Conferințelor misionare, teza de doctorat a domnului Mihalache se prezintă, în primul rând, ca o sinteză istorico-misionară, gândită și redactată *sine ira et studio*. Regăsim în lucrare un echilibru perpetuu, care dovedește atât maturitatea științifică a autorului, cât și dorința acestuia de a găsi punți de legătură ecumenică, punți care să unească o lume din ce în ce mai divizată. *In extenso*, discursul teologic al autorului nu este unul steril, ci articulat, elegant și deschis spre o lume contemporană, care, deși continuă să-L caute pe Hristos, și-ar dori o mântuire fără efortul duhovnicesc al întâlnirii Lui. Acesta este *de facto* și rolul marcant al unui asemenea tip de lucrare: de a nu fi doar o cercetare complexă, cu o temă contemporană care suscită interes, ci de a fi (și) o lectură care invită spre *contemplarea* subiectului tratat, în cazul de față, Persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

Prin teza sa de doctorat credem că domnul Mihalache a (îm)plinit dezideratul acesta cu brio și s-a apropiat de viziunea teologului elen G. Mantzaridis care, exprimându-se față de duhul ecumenic al Ortodoxiei, spicua următoarele: „Dacă Biserica Ortodoxă se va mulțumi cu o prezență și cu o mărturie convențională în lume, dacă nu va răspunde provocării contemporane cu duhul universal al lui Hristos și al Apostolilor, îl va lăsa pe omul contemporan neajutorat și va succomba din cauza omogenizării promovate prin globalizare”¹⁸.

Aș extinde aici cuvântul lui Mantzaridis, aplicându-l la teza de față. Biserica nu trebuie să se mulțumească doar cu prezența sa într-o lume plutocratică, „fluturând” obsesiv stereotipii sau promovând un duh străin ethosului ei, ci să răspundă provocărilor actuale, chiar prin intermediul rigurozității științifice, prin lucrări academice, așa cum este cazul celei prezentate în această recenzie. Doar astfel Tradiția dublată de cultură va reuși să-l scoată pe omul contemporan din duhul care seamănă disensiuni și-l va poziționa din cadrele secularizării în cele ale teognoziei.

(Dr. Alexandru PRELIPCEAN)

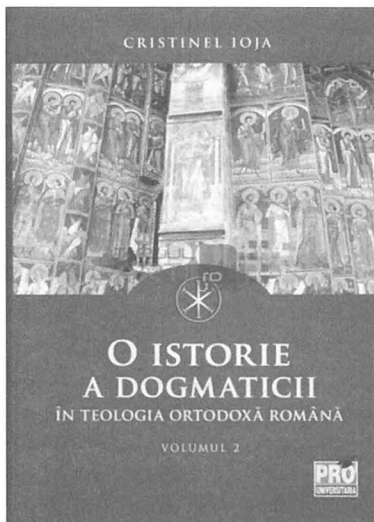
¹⁸ Dr. Gh. MIHALACHE, *Teme hristologice...*, p. 296.

Pr. prof. dr. Cristinel IOJA, *O istorie a Dogmaticii în teologia ortodoxă română*, vol. II: „De la începuturile învățământului teologic seminarial în limba română, la instaurarea comunismului”, Editura Pro Universitaria, București, 2013, 622 pp.

A rescrie parcursul evolutiv al unei discipline, în acest caz, al unei discipline teologice cu statut neoficial de „regină a teologiei”, reprezintă o încercare pe cât de temerară, pe atât de riscantă. Reușita presupune o abordare exhaustivă a problemelor, din perspectivă diacronică și sincronică, totodată, cu o bună stăpânire a cadrului istoric, cultural și bisericesc specific fiecărei contribuții dogmatice analizate și cu abilități în domeniul istoriei ideilor. Părintele profesor Cristinel Ioja, decan al Facultății de teologie ortodoxă „Iarion V. Felea” din Arad, având deja un exercițiu considerabil în stăpânirea aspectelor menționate anterior, își asumă acest risc în cartea intitulată *O istorie a Dogmaticii în teologia ortodoxă română*, iar rezultatul este binemeritat.

După cum mărturisește în „Prefața” cărții, proiectul la care s-a angajat este unul de anvergură, astfel încât, fără a respecta o liniaritate cronologică, începe cu Teologia dogmatică și reprezentanții acesteia din contemporaneitate (vol. III), publică în cartea analizată aici situația disciplinei din sec. al XIX-lea până în anii '50 ai sec. al XX-lea (vol. II), urmând să editeze vol. I cu perioada anterioară sec. al XIX-lea (p. 5). Pentru că dinamica creației teologice este permanentă, volumul III, care a văzut primul lumina tiparului, sub titlul *Dogmatică și dogmațiști. Prolegomena privind aprofundarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe Române în a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea* (Editura Marineasa, Timișoara, 2008), va fi revizuit. Acest demers metodologic cu cronologie inversă este cât se poate de legitim, având în vedere interesul pentru ceea ce se petrece în actualitatea teologică românească sub aspect dogmatic.

Lucrarea *O istorie a Dogmaticii* este împărțită în șapte capitole, care expun problematica în mod cronologic, și se încheie cu o vastă bibliografie de aproximativ 50 de pagini. „Arhitectura” cărții este una clasică, pentru că pornește și se încheie din același punct – destinul receptării *Filocaliei* în teologia românească. Începutul și sfârșitul își corespund, însă



evoluția este una în spirală: în timp ce tâlcuirea *Filocaliei* efectuată de Sf. Paisie Velickovsky (1722-1794) și de ucenicii săi, în slavonă și parțial în română, nu a avut ecou în teologia românească, traducerea oferită de părintele Dumitru Stăniloae (primele patru volume publicate la Sibiu între 1946 și 1948, iar după anii '70 celelalte opt volume) a reprezentat fermentul unei înnoiri reale. Astfel, căile teologiei românești sunt reparcurse pas cu pas, autorul surprinzând etapele unei evoluții care a dus de la imitarea manualelor apusene de dogmatică la redescoperirea duhului patristic centrat pe experiență și pe cunoașterea directă a lui Dumnezeu.

Capitolul I se numește „Teologia dogmatică în Biserica ortodoxă. Secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea”. Autorul analizează paisianismul, ca șansă a recentrării Dogmaticii ortodoxe în Tradiția răsăriteană, precum și principalii exponenți ai acestuia în Rusia, Grecia, Serbia și Bulgaria. Se observă încercări de ancorare în gândirea patristică în preocupările mitropolitului Veniamin Costache, care tipărește, între altele, *Dogmatica* Sf. Ioan Damaschin (Iași, 1806) și ale mitropolitului Grigorie Dascălu (care traduce din Teodoret de Cyr, Iosif Vryenios, Fotie și două tratate palamite *Despre purcederea Duhului Sfânt*). În seminariile teologice, dogmatica era predată după *Mărturisirea de credință* a mitropolitului Petru Movilă, după *Catehismul* mitropolitului Platon al Moscovei, după *Dogmatica* Sf. Ioan Damaschin sau alte scrieri ale teologilor greci și ruși.

Teologia rusă se remarcă, în această perioadă, prin contribuțiile lui Filaret al Moscovei (*Catehism*, 1823), Macarie al Moscovei (manualul de *Teologie Dogmatică Ortodoxă*), Alexei Homiacov, N. Berdiaev, S. Bulgakov, G. Florovsky și V. Lossky. Primele manuale de dogmatică, cu autori precum Macarie Bulgakov și Silvestru Melevanski sunt vizibil influențate în structură și conținut de scolastica apuseană, polemicile din timpul Reformei și Contrareformei lăsându-și amprenta asupra lor.

Dogmatica grecească are șansa de a accede la textele *Filocaliei* prin intermediul traducerii realizate de Macarie al Corintului și Sf. Nicodim Aghioritul. Sunt emblematice operele lui Zico Rossis, Christu Androutsos și Panayotis Trembelas, elaborate după modelul german. Odată cu manualul lui Panayotis Trembelas și opera vastă a lui Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Catholice Ortodoxe* (Atena, 1951-1953) se trece în a doua jumătate a sec. al XX-lea.

Exponenții dogmaticii ortodoxe din Serbia perioadei tratate sunt episcopul Nicolae Velimirovici, Sf. Iustin Popovici, mitropolitul Mihailo Jovanovici, arhim. Firmilian Drajić, Stevan Veselinovici, Liubomir Raici și Sava Teodorovici. Cu excepția volumelor scrise de Iustin Popovici, celelalte contribuții sunt puternic influențate de dogmaticile rusești.

Teologia dogmatică din Bulgaria s-a remarcat prin lucrările lui Ștefan Țankov, P. Cerniaev, Ș. Buntevnicov și A. Chivacev, printre alții. Influența tradiției rusești se resimte și în acest caz.

Capitolul al II-lea se intitulează „Teologia dogmatică în Biserica Ortodoxă Română. Secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea”. Autorul tratează în acest capitol statutul disciplinei Dogmatică în seminarele teologice și în facultățile de teologie și academiile de profil din România. În cadrul unor schițe succinte sunt creionate principalele evenimente din istoria școlilor teologice, cadrele didactice care au predat Dogmatică și tratatele cele mai reprezentative pentru perioada luată în discuție. Se remarcă o trecere lentă de la utilizarea câtorva lucrări predilectate (*Mărturisirea de credință* a lui Petru Movilă, *Dogmatica* Sf. Ioan Damaschin, *Catehismul* lui Platon al Moscovei) la traduceri din limba rusă și greacă, iar ulterior la elaborarea unor manuale de autori autohtoni precum Melchisedec Ștefănescu, Alexiu Comoroșan, Iosif. I. Olariu sau Ioan Irineu Mihălcescu. Între traduceri folosite la nivel de seminar se remarcă *Teologia Dogmatică Ortodoxă* a lui Silvestru de Canev și *Catehismul ortodox* al lui Filaret al Moscovei. Între dogmaștii universitari sunt evidențiați Alexiu Comoroșan, Ștefan Saghin și Vasile Loichiță (Cernăuți), Nicolae Chițescu, Ioan Mihălcescu și D. Stăniloae (București), Ioan G. Savin și Serghie Bejan (Chișinău), D. Stăniloae, Nicolae Popoviciu, Emilian Vasilescu și Ioan Petreună (Sibiu), Gavriil Raț, Ilarion V. Felea și Petre Deheleanu (Arad), Iosif I. Olariu, Zeno Munteanu și Petru Rezuș (Caransebeș), Vasile Lăzărescu, Ioan Petreună, Dumitru Belu și Isidor Todoran (Oradea), Orest Bucevski și Isidor Todoran (Cluj).

Modul de predare a Dogmaticii în perioada abordată a fost marcat de modelul apusean, în care predomina sistematizarea rațională a învățării de credință, desprinsă de viața liturgică a Bisericii. Între dogmatici, un salt calitativ esențial se realizează prin manualul lui Christu Androustos, tradus de părintele D. Stăniloae, în 1930. În perioada interbelică are loc o căutare conștientă a unei modalități de teologhisire în duhul patristic răsăritean. Părintele Cristinel Ioja demontează în acest context un clișeu recurent, conform căruia startul sintezei neo-patristice a fost dat la Congresul facultăților de teologie ortodoxă, ținut la Atena în 1936. Apelul făcut de Georges Florovsky de întoarcere la sursele patristice este considerat în mod simbolic, la nivelul discursului dogmatic panortodox și nu numai, drept punctul de plecare al înnoirii teologice din secolul al XX-lea. În ciuda acestui fapt, autorul demonstrează în mod convingător că „întoarcerea la Părinți s-a hotărât la București” (p. 147), cu câteva luni mai devreme (ian. 1936), când s-a și stabilit programul congresului de la Atena. De asemenea, capitolul

acesta expune aspecte dogmatice din teologia rusă și greacă receptate în teologia românească a perioadei dezbătute.

Capitolul al III-lea abordează „Teologia dogmatică ortodoxă română – de la «moda» traducerilor, la elaborarea manualelor. Secolul al XIX-lea, prima jumătate a secolului al XX-lea”. Sunt analizate, sub aspectul metodei, structurii și conținutului, cele mai importante lucrări de dogmatică, în principal manuale, enunțate deja în capitolul anterior. *Dogmatica* lui Macarie Bulgakov, tradusă în 1886-1887, a marcat pe termen lung teologia românească, fiind considerată, la începutul sec. al XX-lea, cea mai savantă lucrare dogmatică ortodoxă (p. 207). Structura acesteia va fi urmată, în bună măsură, și de părintele Stăniloae în *Dogmatica* sa (p. 226). În privința explicării transiterii păcatului strămoșesc, este considerată mult mai fidelă duhului Ortodoxiei decât încercările făcute de mulți dogmatiști români ai secolului anterior (p. 220). *Dogmatica* lui Silvestru de Canev este apreciată pentru rigurozitatea studiului și a cercetării izvoarelor, calități prin care rămâne un model peren (p. 229). Remarcabil este faptul că aceasta prezintă sintetic învățătura Sf. Grigorie Palama și disputa isihastă, urmând distincția palamită dintre ființa și lucrările lui Dumnezeu (p. 237).

Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene a lui Christu Androutsos (trad. 1930) este originală prin împărțirea sa, centrată hristocentric și ecleziologic. În epocă era considerată o lucrare „curat ortodoxă” (p. 253).

Un subcapitol special este dedicat manualelor de dogmatică pentru seminar, elaborate de autori români: Ep. Melchisedec Ștefănescu (1855), Calistrat Coca (1898), Ștefan Călinescu (1903), Ioan Mihălcescu (1916), și a celor academice: Alexiu Comoroșan (1887-1889), Dimitrie Boroianu (1893), Iosif I. Olariu (1907) și, iarăși, Ioan Mihălcescu.

Capitolul al IV-lea este denumit sugestiv „Semnele înnoirii Dogmaticii ortodoxe în România” și prezintă principalele contribuții teologice ale unor autori precum Dumitru Stăniloae, Nichifor Crainic, Nicolae Chițescu și Ilarion V. Felea. Această generație, după cea care trece de la „moda” traducerilor la elaborarea unor lucrări originale, face tranziția de la lucrările influențate de scolastica apuseană la „redescoperirea duhului de viață eclezial al teologiei Părinților” (p. 332).

Nichifor Crainic pune în valoare concepte precum îndumnezeirea, participarea, persoana, experiența, distincția ființă-energii, transfigurarea (pp. 336-337). Analizarea operei părintelui Stăniloae se rezumă la scrierile pe care le-a redactat până în anii '50, urmând ca în volumul al III-lea, revizuit, să se consacre pagini lucrărilor ulterioare. Însă, încă din acea perioadă, părintele Stăniloae concepea dogma ca fiind într-o relație cu Hristos și conferind relevanță vieții spirituale (p. 346), iar nu ca o înșiruire de noțiuni abstracte. Ca atare, aceasta are o dimensiune misionară și oglindește rapor-

tul lui Dumnezeu cu omul, caracterizat de „coborârile” Sale în istorie prin creație și Întrupare (p. 347). Preocupările sale în domeniul patristicii au făcut ca teologul român să anticipeze apelul lui G. Florovsky de întoarcere la Părinți. Între 1929 și 1933 traduce o serie de fragmente din opera Sf. Grigorie Palama, iar la începutul anilor '40 traduce *Mistagogia* Sf. Maxim Mărturisitorul. Prin *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (1943) realizează prima sinteză hristologică românească.

Profesorul Nicolae Chițescu se distanțează și el de teologia apuseană, atât în domeniul soteriologiei (respingerea tratatului *Cur Deus Homo?* și afirmarea îndumnezeirii ca temă esențială), cât și al ecleziologiei, dar și în privința harului, unde introduce distincțiile palamite.

Părintele Ilarion V. Felea, prin lucrări precum *Spre Tabor, Pocăința* (1939) și *Duhul Adevărului* (1942), subliniază unitatea care trebuie să existe între dogmă, spiritualitate și cult.

Capitolul al V-lea are titlul: „Dogmatica ortodoxă în context confesional și apologetic-cultural românesc”. În cadrul său, autorul tratează dialogul Dogmaticii ortodoxe cu celelalte confesiuni creștine (simbolica) și cu principalele curente culturale, filozofice și sociale (apologetica), preponderent în context interbelic.

Simbolica a asumat rolul de reprezentare a poziției ortodoxe în raport cu doctrina romano-catolică și cea protestantă, în condițiile în care în mediul apusean Ortodoxia era rareori menționată și apreciată. Unul din pionierii abordării Dogmaticii din perspectivă simbolică a fost Ioan Mihălcescu, care a tratat comparativ probleme de ecleziologie, hristologie, triadologie, antropologie, soteriologie și Sfintele Taine. Misiunea Apologeticii din perioada respectivă a fost apărarea principiilor credinței ortodoxe în fața asaltului unei mentalități materialiste, atee, antropocentriste și individualiste. În cadrul său, au fost reluate celebrele argumente scolastice referitoare la existența lui Dumnezeu, oferindu-se o perspectivă ortodoxă prin depășirea discursului rațional și apelul la certitudinea care derivă din experiența întâlnirii cu Dumnezeu. În dialogul dintre teologie și știință s-a evidențiat compatibilitatea celor două domenii, situate pe poziții antagonice în mod artificial de unii cercetători ai timpului. În ceea ce privește dialogul cu filozofia, autorul acordă un spațiu larg polemicii dintre reprezentanții teologiei ortodoxe și Lucian Blaga. În dorința de a construi un sistem de gândire original, filozoful sibian adoptă o serie de concepte creștine, pe care le remodelează și resemnifică într-un univers complet diferit. Polemica era inevitabilă. Pe de o parte, părintele Stăniloae este cel care semnalează minusurile filozofiei blagiene, în care revelația este anihilată datorită postulării Marelui Anonim ca Dumnezeu gelos, ce instituie cenzura transcendentală. Deși are afinități cu apofatismul creștin de sorginte areopagitică, sistemul

blagian nu mai lasă loc cunoașterii catafatică și nici contactului dintre Divinitate și om. Pe de altă parte, prof. Nichifor Crainic semnaleză aceste deficiențe într-un stil ironic, contestând căutarea filozofică a originalității de dragul originalității. Apoget ortodox prin excelență în spațiul culturii, denunță pesimismul și nihilismul filozofiei bligiene, ironizând viziunea asupra Marelui Anonim, care nu este decât un „biet satrap al cerului speculativ” (p. 485). În sfârșit, Petru Rezuș îl atacă într-o manieră „tradițională” pe Lucian Blaga, așezându-l în rândurile ereticilor, alături de Arie, pentru poziția sa asupra hristologiei (p. 494). Capitolul mai tratează alte teme disputate în perioada interbelică, cum ar fi, de pildă, relația dintre Ortodoxie și românism, dintre credința strămoșească și structura spirituală a poporului român.

Capitolul al VI-lea conține secțiuni dedicate unor derapaje dogmatice reale sau pretinse, precum și disputelor cu teologii greco-catolici și nu numai, pe diverse teme. Toate acestea sunt surprinse sub titlul: „Implicații ale Dogmaticii ortodoxe în contextul unor dispute și polemici”. Un prim subiect larg disputat în epocă este locul pe care îl joacă educația academică teologică în formarea preotului. În timp ce unii îndemneau la simplitate intelectuală (O. Goga) și la „revenirea la Molitvelnic”, exponenți ai învățământului bisericesc precum profesorul și ulterior mitropolitul Nicolae Bălan pledau pentru un model integrat, în care evlavia preotului să se îmbine armonios cu cunoașterea teoretică. O bună pregătire intelectuală a preotului, familiaritatea sa cu istoria, doctrina, morala și canoanele Bisericii îi asigură succesul în fața provocărilor contemporane, de ordin confesional, social sau cultural.

Au fost făcute însă și greșeli – așa cum este cazul profesorului Simeon Popescu de la Sibiu, ulterior numit la București, a cărui sinceritate l-a costat demisia din postul de profesor. În cadrul unui medalion care îi este dedicat, părintele Cristinel Ioja menționează discuția din jurul termenului „pnevma” al Simbolului niceo-constantinopolitan, care a constituit, de altfel, și mărul dogmatic al discordiei finalizate cu demisia lui S. Popescu (pp. 499-501).

Capitolul conține, de asemenea, liniile generale ale polemicii cu uniunii, pe teme diverse: Imaculata Concepție, prozelitismul romano-catolic, antropologie, tomism. Derapajele sunt semnalate în legătură cu preotul Tudor Popescu, de la biserica „Cuibul de barză”, care promovează învățături protestante (neagă cultul sfinților, contestă canoanele Bisericii etc.) și cu organizația Oastea Domnului. În cazul Oastei Domnului, polemicele vizează afinitățile sale protestante și neoprotestante: tendința spre interpretarea subiectivă a Scripturii, spre crearea unei vieți liturgice paralele cu cea bisericească, spre sacrificarea ideii de Tradiție bisericească.

Capitolul final, al VII-lea, se numește: „Rămânem în nădejde – apariția *Filocaliei* în contextul inaugurării regimului comunist”. Autorul tratează atitudinea anti-bolșevică și anti-comunistă a vârfurilor teologiei românești, până la instalarea comunismului în România. Știrile care veneau din Rusia – distrugerea bisericilor și mănăstirilor, persecuțiile contra clerului și credincioșilor, profanarea simbolurilor credinței ortodoxe – erau suficiente pentru a-i pune în gardă pe cei vigilenți de ceea ce s-ar putea întâmpla în propria țară. După 23 august 1944 și preluarea puterii de regimul comunist, cele mai sumbre previziuni s-au adeverit, chiar dacă obstrucționarea vieții bisericești nu a avut amploarea celei din Rusia. Opoziția inițială față de regimul cu ideologie materialist-atee și marxist-leninistă s-a soldat cu zeci și sute de arestări ale preoților ortodocși, cu marginalizarea celor neadaptati la sistem și cu încercarea de a inocula ideologia comunistă în pastorația bisericească. Preoții au fost chemați să devină instrumentele ideologice ale lumii noi care se clădea și să sprijine activ colectivizarea și lupta împotriva mentalităților burgheze ale trecutului. În acest context dificil, Patriarhul Justinian Marina (1901-1977) a avut înțelepciunea necesară de a împăca exigențele evanghelice cu cele ale Statului, astfel încât să fie asigurată continuitatea educației teologice la cel mai înalt nivel, precum și a vieții bisericești, în general, în ciuda îngrădirilor inevitabile. Costurile au fost pe măsură: închiderea celor cinci academii teologice din Ardeal (cu excepția Sibiului), trecerea învățământului teologic universitar în sarcina Bisericii, rezumarea vieții ecleziale la slujbele din locașurile de cult. Trebuiau subliniate și promovate o serie de coincidențe tematice între regim și Biserică: fericirea și bunăstarea generală, pacea, munca, „omul nou”. Ceea ce s-a sacrificat a fost însă dimensiunea mistică a teologiei, care a rămas într-un con de umbră, atinsă de ironiile usturătoare ale celor care au îmbrățișat ideologia comunistă.

Perioada imediat anterioară instalării comunismului este cea în care s-au publicat în traducere primele patru volume ale *Filocaliei* – ferment al înnoirilor teologice și al redescoperirii metodei, duhului și experienței teologiei patristice. În cele din urmă, istoria a făcut dreptate teologilor exigenți care au rămas fideli misticii și spiritualității ortodoxe, părintele D. Stăniloaie fiind (aproape) unanim recunoscut ca vârful teologiei românești din sec. al XX-lea.

Concluziile, care preced bibliografia, rezumă parcursul sinuos al teologiei românești către propriile izvoare, de la care s-a alimentat cu perspective și viziuni inovatoare în dialogul cu provocările contemporane și viitoare. Marele merit al cărții este faptul că oferă o perspectivă de ansamblu asupra evoluției Teologiei dogmatice românești în perioada de referință, lăsând să se întrevadă, în final, posibilitatea sincroniei dintre cercetarea

teologică românească, grecească și cea rusească. Desigur, pentru o sincronie totală cu spațiul grec, rus și slav, în general, mai este mult de lucru la noi acasă (prin traduceri și lucrări originale), iar în ce măsură această sincronie este reală sau utopică se va putea observa din volumul al III-lea al trilogiei dedicate istoriei Dogmaticii, aflat în curs de revizuire și care este așteptat cu interes.

(Diac. lect. dr. Florin Toader TOMOIOAGĂ)

Pr. Petre VINTILESCU, *Preotul – în fața chemării sale de păstor al sufletelor*, Editura Basilica, București, 2020, 198 pp.



Cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, în contextul „Anului omagial al pastorației părinților și copiilor și Anului comemorativ al filantropilor ortodocși români”, la Editura Basilica a fost publicată lucrarea eruditului Preot Profesor Petre Vintilescu, intitulată *Preotul – în fața chemării sale de păstor al sufletelor*.

Împărțit în trei capitole, volumul este un îndreptar duhovnicesc, pe care sunt datori să-l cunoască atât viitorii slujitori ai Sfântului Altar, cât și preoții înșiși, în timpul exercitării misiunii sfinte – mai ales în contextul actual, când Biserica se află în mijlocul unor mari provocări ale societății secularizate.

Încă de la început, în *Prefață*, autorul prezintă propria lucrare ca fiind o „sugestie cu privire la cadrul în care preotul trebuie să-și conceapă persoana, rolul, conduita și codul său de viață și de atitudine personală”.

În primul capitol este descris entuziasmul Sfinților Părinți Ioan Gură de Aur, Grigorie Teologul și Efreem Sirul, precum și al unor Scriitori bisericești, care îl înfățișează pe preot ca fiind un lucrător în lume al harului sfinților al Preasfintei Treimi. Astfel, preotul este răspunzător pentru sufletele din comunitatea (parohie, școală, regiment militar etc.) încredințată spre păstorie de ierarh, căruia, din punct de vedere lumesc-juridic, i se subordonează.

Vocația și studiul teologic pentru această misiune sfântă, în concepția Sfinților Părinți, sunt două elemente fără de care nu se poate apropia ni-

meni de slujirea preotească. Sf. Apostol Pavel, în *Epistola către Evrei* (5, 4), face referire la vocația pe care ar trebui s-o aibă preotul, spunând că: „nimeni nu-și ia singur cinstea aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu, după cum și Aaron”.

Dragostea pe care o arată preotul atât față de credincioșii săi, cât și față de cei din afara comunității păstorite trebuie să fie după măsura dragostei pe care a avut-o Mântuitorul răstignit pe cruce, Care a răspuns la jignirile aduse pe nedrept cu cuvintele: „Părinte, iartă-le lor, că nu știu ce fac” (*Lc 23, 34*).

Adevăratul zel pastoral poate fi recunoscut și după felul în care păstorul sufletește îl manifestă în raport cu greutățile, neajunsurile și provocările întâlnite din partea unor factori sociali, care nu țin de activitatea preotului și misiunea Bisericii.

În continuare, sunt prezentate calități pe care preotul, ca slujitor al lui Dumnezeu și al oamenilor, are obligația morală să le dobândească prin rugăciune și smerenie și să le păstreze prin discernământ, pe care, la rândul său, să le împărtășească celor din jur.

Activitatea pastorală se vedește cel mai bine prin exemplul personal al vieții preotului. Predicarea Evangheliei nu se aseamănă cu lumea filosofică, în care învățătorul și-a susținut teoria în fața mulțimii, ci este o poruncă dumnezeiască bazată pe interiorizarea și împlinirea cuvintelor Mântuitorului: „Mergând, învățați toate neamurile” (*Mt 28, 19*). Sf. Grigorie Teologul explică faptul că propovăduirea Evangheliei se face „și cu vorba, dar mai ales cu pilda lor (a preoților) cea bună”. Autorul completează că viața preotului este o predică permanentă.

În serviciul divin de liturghisire, sfințenia vieții preotului este absolut necesară, fără aceasta el neputându-se ridica la demnitatea de a administra Sfintele Taine. Tocmai din această lipsă de sfințenie, Iuda ajunge să cadă din treapta de Apostol al Domnului.

Castitatea, ca neprihănire trupească și sufletească, reprezintă o altă virtute asupra căreia preotul este dator să vegheze cu multă luare aminte. Prin prisma misiunii sale, el este dator să fie alături de semenii, dar fără să-și întineze sufletul și trupul.

Rânduită în mijlocul comunității, în strânsă legătură cu grijile lumesti, făcând parte din societate, prin Sfânta Taină a Cununii, viața de familie a preotului este ghidată de cuvintele Sf. Apostol Pavel: „Fără de prihană, bărbat al unei singure femei, veghetor, înțelept, cuviincios, iubitor de străini, destoinic să învețe pe alții (...), blând, pașnic, ne iubitor de argint, bine chivernisind casa lui” (*1 Tim 3, 2-4*) și de învățăturile și canoanele Bisericii. Astfel, preotul trebuie să realizeze un echilibru între misiunea pastorală și exigențele familiale. Familia preotului este un exemplu viu pentru comunitate. De aceea, „în alegerea viitoarei soții, candidatul la preoție trebuie să aibă în vedere nu numai persoana

na lui, ci, înainte de aceasta, chemarea sa de mâine, și să evite acea căsătorie în care femeia se căsătorește numai cu omul, iar nu cu preotul de a doua zi”.

Potrivit cuvintelor Mântuitorului Iisus Hristos: „cel ce va face și va învăța, acesta mare se va chema în Împărăția cerurilor” (Mt 5, 19), exemplul personal și cunoștințele intelectuale ale preotului sunt în strânsă legătură, mai ales că una dintre misiunile sale este cea învățătoarească. La baza propovăduirii stau cunoașterea Sfintei Scripturi și pregătirea teologică. Sf. Grigorie Teologul critică hirotonia preotului fără cunoștințe teologice temeinice. Totodată, Sf. Ioan Gură de Aur explică necesitatea cunoștințelor profane, acestea fiind un scut potrivit, în dialog cu adversarii credinței. „Omul nu știe decât învățând și nu învață decât studiind”, afirmă autorul.

A treia parte din acest volum este dedicată principalelor îndatoriri ale preotului în sfințirea credincioșilor, sub diferitele forme misionare. Cu o credință vie și roditoare, sufletele credincioșilor conlucrează cu harul lui Dumnezeu, bucurându-se de tot darul primit prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos. Sfânta Euharistie este dată celui credincios în urma mărturisirii păcatelor și săvârșirii de fapte bune.

Dragostea față de cele sfinte se transmite în sufletele tinere prin multe mijloace, printre care și catehizarea. Cea mai importantă perioadă pentru catehizare din viața creștinului este tinerețea, deoarece „tânărul de azi va fi adultul de mâine”. Scopul catehizării este acela de a oferi tânărului încrederea în Dumnezeu, în orice împrejurare a vieții.

Sf. Ioan Gură de Aur evidențiază faptul că preoția „nu cunoaște altă metodă pentru a vindeca, decât cuvântul de învățătură”, adică predică. Reliefând importanța predicii, Biserica a accentuat întotdeauna necesitatea pregătirii cuvântului de învățătură, ca lucrare catehetică și misionară a preotului.

Preotul se va îngriji întotdeauna să nu împlinească lucrarea sfințitoare a Bisericii doar dintr-un formalism ritualic. Sufletul creștinului este veșnic și se poate pierde sau câștiga încă din timpul vieții pământești. De aceea, preotul are vocația continuă spre sfințirea propriei vieți prin rugăciune, încât, prin harul lui Dumnezeu, să poată ajuta și sfinți pe aceia care caută ajutorul divin.

În concluzie, lucrarea părintelui Profesor Petre Vintilescu, intitulată *Preotul – în fața chemării sale de păstor al sufletelor*, propune cititorului o metodă extrem de utilă și eficientă pentru a descoperi că rolul preotului nu este numai de a se ruga pentru credincios, ci și de a-l învăța să se roage, nu numai de a sfinți viața omului, ci și de a-și păstra singur sfințenia. Astfel, preotul va fi mereu conștient de faptul că, în urma primirii Tainei Hirotoniei, el devine un rugător în fața Sfântului Altar pentru sufletele încredințate spre păstorire.

(Mihai GRIGORIU)

Isabela Grigoraș (b. 1990), PhD student (the University of Bucharest, University of Fribourg, Switzerland), assistant lecturer (University of Fribourg, Switzerland), affiliated with the Society for Classical Studies in Romania. Areas of research: classical philology, patristics; most relevant academic contributions: “*Breuiarium Artis grammaticae Alcuini*: Edition and Study”, in: *The Journal of Medieval Latin*, 30 (2020), pp. 183-225; „Intellectualizarea discursului teologic și vocația creștină a artelor liberale în lucrarea lui Alcuin de York, *Disputatio de vera philosophia*”, in: Alin Tat (ed.), *Cuvânt și taină. Studii patristice și ecumenice*, Cluj-Napoca, 2017, pp. 163-190; “Time in the works of Saint Dionysius the Areopagite”, in: A. Tat, Claudiu Tuțu (eds), *Saint Dionysius the Areopagite. Sources, context, reception*, Napoca Star, Cluj-Napoca, 2015, pp. 77-87.

Contact: isabela.stoian@gmail.com

Mihai Grigoriu (b. 1989), administrator of the Patriarchal Cathedral dedicated to *The Holy Emperor Constantine and Empress Helena and Venerable Saint Demetrius the New*, 2008 alumnus of *Metropolitan Nippon* Theological Seminary - Bucharest, and 2012 alumnus of *Patriarch Justinian* Faculty of Orthodox Theology - Bucharest. Editor of the volume *Sfântul Cuvios Dimitrie cel Nou, Ocrotitorul Bucureștilor – Cuvinte către pelerini, studii și mărturii contemporane*.

Contact: mihaig1989@yahoo.com

Alexandru Prelipcean (b. 1984), assistant lecturer - „Dimitru Stăniloae” Faculty of Orthodox Theology, Iași, PhD in *Patristic Theology* awarded by the University of Bucharest, member of *International Association of Patristic Studies* and *Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România*. Area of research: *Patristics and postpatristic literature, Christian hymnography and Byzantine spirituality*. Latest published studies: „*Romanos' Renaissance*”. *From the beginning to the present. Bibliography about Romanos the Melodist*, With a preface by Martin Tamcke, col. „*Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte*”, 61, LIT Verlag, Zürich, 2019; „Γένος μὲν ἔξ ἑβραίων or the Jewish origin of Romanos the Melodist: From *overestimations* to *underestimations* and finding bridges between the West and the Orient”, in: *Review of Ecumenical Studies*, vol. 11 (2019), 2, pp. 199-208; „*Codex (Crown of) Aleppo and Codex Leningradensis: Silent Witnesses of Asher Family and of the History of*

the Hebrew Bible”, in: *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza”. Teologie Ortodoxă*, SN, tome XXIV (2019), no. 2, pp. 5-16.

Contact: alprelipcean@yahoo.com

Marian Sava (b. 1967), priest, alumnus of the Theological Higher Education Institute - Sibiu (1990), first degree diploma for the clergy (2014) awarded by „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology - Bucharest, MA degree awarded by the Faculty of Psychology and Education Sciences, University of Bucharest (2017). Priest at the *Dormition of the Theotokos chapel* - the University Emergency Hospital in Bucharest. Author of articles and studies published in *Vestitorul Ortodoxiei*, *Lumina* and *Tribuna Învățământului*.

Contact: yulysava@yahoo.com

Nichifor Tănase (b. 1979), priest, associated lecturer, PhD awarded by the Faculty of Letters, History and Theology – Universitatea de Vest (West University) Timișoara. Member of *International Orthodox Theological Association (IOTA)*, *International Association of Patristic Studies (IAPS)* and *The Society for the Promotion of Byzantine Studies (SPBS)*. Areas of research: patristic philosophy, Philokalic patristic theology, neopatristic theology. Works published: *Ontologia Întrupării. Tripticul ființă-esență-fenomen* (Paideia, 2008), *Hristos și Timpul. Perihoreza energetică dintre timp și eternitate* (Galaxia Gutenberg, 2012) and the course entitled *Spiritualitate Ortodoxă. Sinteze neopatristice palamite* (Eftimie Murgu University, 2012).

Contact: nichifor.tanase@e-uvt.ro

Florin Toader Tomoioagă (b. 1976), deacon, PhD, lecturer at “Bishop Vasile Coman” Faculty of Orthodox Theology, University of Oradea. Areas of research: Orthodox Dogmatic Theology, Christology, History and Philosophy of Religions; theological translations from English and Modern Greek. Relevant academic studies: *Taina chenozei în teologia ortodoxă a secolului al XX-lea*, Doxologia, Iași, 2015; “The Dialogue between Orthodox Theology and Culture: the Contemporary Paradigm of Professor Chrysostomos Stamoulis (Greece)”, in: *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, vol. 37:2/2015; “Orthodox Insights on the Stranger in the Context of Contemporary Migration” in *Vertreibung, Flucht, Migration*, (eds. Matthias Heesch, Dumitru Megheșan, Hans Schwarz), Peter Lang Publishing House, Berlin, 2018; “St. Gregory of Nyssa’s View on the Origin of Human Sexuality in Orthodox Contemporary Anthropology”, in: *Teologie*

și viață, Iași, 29 (2019), 1-4, pp. 97-113; translation: David J. Goa, *Timpul Împărăției: eseuri despre bucuria libertății spirituale*, Astra Museum, DE-CENU.EU, Sibiu, Sânmartin, 2020, 372 p.

Contact: tomoioagaf@yahoo.com

Florin Ștefan (b. 1987), PhD Student – „Dimitru Stăniloae” Doctoral School, „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest, teacher of Religion. Works published: “The Actual Man – A Hedonist or a Bewildered man?”, in: *Annals of Spiru Haret University. Journalism Studies*, XIX (1)/ 2018, pp. 85–98; „Sensul bolii și rolul rugăciunii în vindecarea psihosomatică”, in: *Studia Doctoralia*, Ed. Basilica, București, 2018, pp. 363- 376; “The purpose of the wilderness and cell in the psychological shaping of the monk”, in: *Icoana Credinței (IFIJISR)*, 7 (13)/ 2021, pp. 48-60; „Via commoditatis versus via crucis” in: *Dialog, Mărturisire, Adevăr. In memoriam pr. prof. univ. Nicolae Achimescu*, (ed. Valentin Ilie), Doxologia & Cuvântul Vieții, Iași – Bucharest, 2022, pp. 289-298.

Contact: florinstefanan@gmail.com

Savu Totu (b. 1967), professor at the University of Bucharest, the Faculty of Philosophy, teaching *Greek Philosophy, Philosophy and Religion, Philosophy and Christianity* and *Representations of the Invisible*, as well as the course on *Iconoclast Controversy* (the latter, for the MA program jointly held with the Faculty of History), and the course on *Christian Philosophy in the East and West* at “Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology. Research into the relationship between Christianity and philosophy (especially Greek philosophy and the relationship between faith and reason). For over a decade, his academic research has been centered around the dialogue between philosophy and theology, with emphasis on the importance of this dialogue for human self-awareness in the age of globalization. Works published: *Neființa în platonism. „Căile” lui Parmenides și „ipotezele” lui Platon*, Editura Paideia, 2004; *Filosofia și istoria ei. Elemente pentru o filosofie a istoriei filosofiei*, Editura Universității din București, 2006; *Filosofie și creștinism. Dimensiuni teologice și filosofice*, Editura Universității din București, 2014 (“Ion Petrovici” award of the Romanian Academy); “«Spiritual Exercises» and Christian Asceticism”, *Revue Roumaine de Philosophie*, 60 (2016) 2, pp. 229-238; “Presenting Dimitru Staniloae: A Major Orthodox Theologian’s Engagement with Philosophy within the Theological Experience” in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 73 (2017), 2, pp. 945–950; „Pr. Marian Vild, *Eshatologia paulină*,

Ed. Universității din București, 2017, 300 pp.” (review) in: *Studii Teologice*, 13 (2017), 2, pp. 187-191.

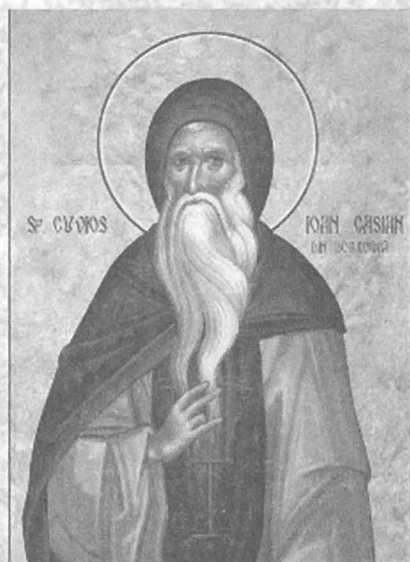
Contact: savu.totu@filosofie.unibuc.ro

SFÂNTUL IOAN CASIAN



TEXTE ALESE

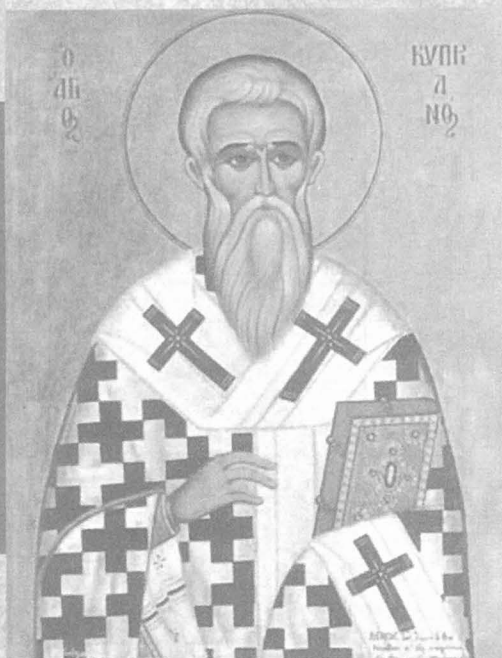
VOL. 1



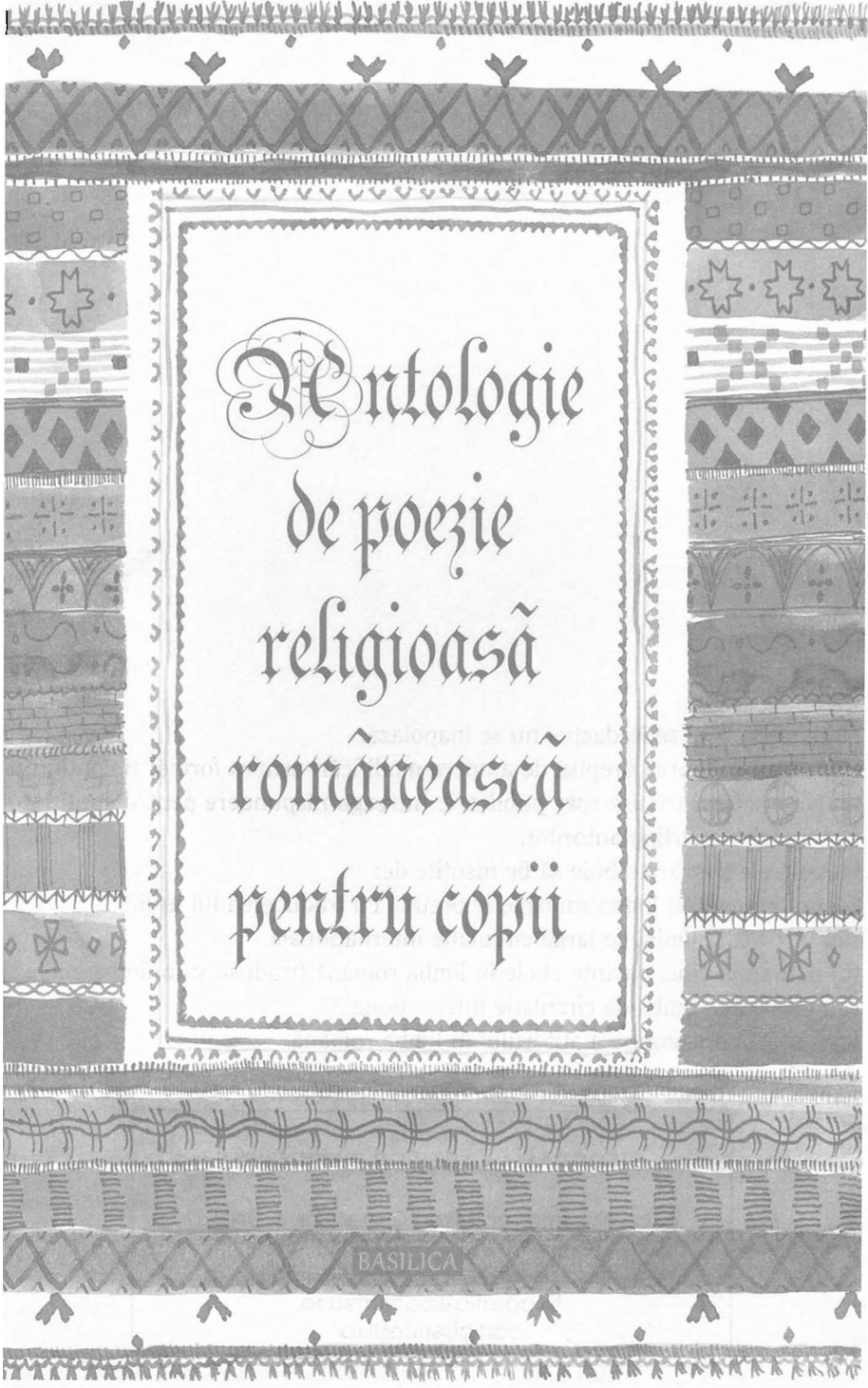
EDITURA CUVÂNTUL VIETII

SFÂNTUL CIPRIAN AL CARTAGINEI

TEXTE ALESE



EDITURA CUVÂNTUL VIETII



Antologie
de poezie
religioasă
românească
pentru copii

BASILICA

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

cartibisericesti.ro

CUPRINS:

Studii

Prof. Dr. Savu TOTU

Despre credință și cunoaștere la Sf. Grigorie Palama. Exerciții de „filosofie creștină”

Lect. Dr. Alexandru PRELIPCEAN

I(i)sus Baraba, „fiul învățătorului” sau „fiul tatălui”, și interpretarea sa patristică în primele veacuri creștine

Pr. Lect. Dr. Nichifor TĂNASE

Ἀπάθεια & ἠσυχία (etic și noetic) – Spiritualitatea isihastă a „virtuții de-dumnezei-făcătoare” (ἀρετὴ θεοποιός)

Pr. Marian SAVA

Isihăștii și martirii - apărătorii Ortodoxiei și ai neamului

Drd. Florin ȘTEFAN

„Nu voia Mea, ci voia Ta să se facă” (Lc 22, 42) – considerații teologice și psihologice privind compatibilizarea voinței umane cu cea dumnezeiască

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

SF. IOAN GURĂ DE AUR

Omilia a VI-a la Epistola întâi către Tesaloniceni (traducere, introducere și note de drd. Isabela GRIGORAȘ)

Recenzii