



✻ **STUDII** ✻  
**TEOLOGICE**

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA A II-A, ANUL XLII, NR. 4, IULIE—AUGUST, 1990

# CUPRINS

Pag.

## ARTICOLE ȘI STUDII

Arhim. dr. <b>Chesarie Gheorghescu</b> , <i>Preoția creștină — o misiune sublimă în viața oamenilor</i> . . . . .	3
Drd. <b>Gheorghe Sima</b> , <i>Indumnezeirea omului, după învățătura Sfântului Atanasie cel Mare</i> . . . . .	14
Pr. drd. <b>Ion Popescu</b> , <i>Persoana și lucrarea Sfântului Duh, în scrierea «De Spiritu Sancto» a Sfântului Vasile cel Mare</i> . . . . .	27
<b>Leonti</b> de Bizanț: <i>30 de capete împotriva lui Sever de Antiohia, introducere, traducere și note de Diac. dr. Ilie Frăcea</i> . . . . .	41
Prof. dr. <b>Emilian Popescu</b> , <i>Basilica și sinagoga în sud-estul european în epoca proto-bizantină (sec. IV—VI)</i> . . . . .	59
Drd. <b>Adrian Alexandrescu</b> , <i>Izvoare ale iconograliei în scrierile Părinților Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și Gherman Patriarhul</i> . . . . .	71
Pr. prof. <b>Ion Ionescu</b> , <i>«Reitigerium» în mitologia și istoria poporului român</i> . . . . .	85

## PUNCTE DE VEDERE

<b>Nikolai Berdiaev</b> , <i>Despre natura credinței</i> (trad. din l. franceză de <b>Cristiana Manolache</b> ) . . . . .	100
Pr. <b>Ilie V. Iacobescu</b> , <i>Filantropia creștină în trecut și astăzi</i> . . . . .	105

## REȚENZII

<b>Τὰ Χειρόγραφα τῆς Νεκρῆς Θαλάσσης</b> — τα εσσαῖκα κείμενα τοῦ Κομραν σε νεοελληνική αποδόση ( <i>Manuscrisele de la Marea Moartă — textele eseniene de la Qumran tr. neogreacă</i> ), ed. <b>Sava Aguridis și G. Gratzias</b> , <i>Centrul de Studii Biblice «Artois Zois»</i> , Atena, 1988 (prezentare de diac. asist. dr. <b>Vasile Răducă</b> ) . . . . .	110
---	-----

<b>Résumés</b> . . . . .	114
--------------------------	-----

\* **STUDII** \*  
**TEOLOGICE**

**REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ**



SERIA a II-a, ANUL XLII, Nr. 4, IULIE—AUGUST, 1990

BUCUREȘTI

---

## COMITETUL DE REDACȚIE :

**Președinte :** *Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

**Membri :** *din partea Institutului Teologic de Grad Universitar din București : Pr. Rector DUMITRU POPESCU și Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de Grad Universitar din Sibiu : Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU și Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

**Redactor responsabil :** *Pr. DUMITRU SOARE, Directorul Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.*

**Redactor :** *AURELIAN MARINESCU*

## COLABORATORI :

*Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.*

---



# ARTICOLE ȘI STUDII

## PREOȚIA CREȘTINĂ — O MISIUNE SUBLIMĂ ÎN VIAȚA OAMENILOR

Arhim. dr. CHESARIE GHEORGHESCU

Hirotonia sau preoția este Taina prin care cei anume pregătiți privesc, prin punerea miinilor și rugăciunea Arhiereului, puterea de a propovădui cuvîntul lui Dumnezeu, de a sfinți prin Sfintele Taine și slujbele bisericesti și de a conduce pe oamenii credincioși la mîntuire.

Mîntuitorul Iisus Hristos a așezat această Sfință Taină prin cuvintele spuse Apostolilor : «*Precum M-a trimis pe Mine Tatăl și Eu vă trimit pe voi. Și acestea zicînd a suflat și a zis lor : Luați Duh Sfînt; cărora veți ierta păcatele, se vor ierta lor și cărora le veți ține vor fi ținute.*» (Ioan 20, 21—23). Aici nu se arată că partea văzută a Tainei Preoției, adică punerea miinilor și rugăciunea, a fost rinduită de Domnul, dar Sfînta Scriptură spune că preoția se dă prin punerea miinilor : «*Și hirotonindu-l preoți în fiecare biserică, rugîndu-se cu postiri, i-au încredințat pe ei Domnului, în care crezuseră*» (Fapte 14, 23). Sau «*Nu-ți pune mîinile degrabă pe nimeni, nici nu te face părtaş la păcatele altora...*» (I Tim. 5, 22), căci Preoția este lucrarea Duhului Sfînt, cum zice Sfîntul Apostol Pavel preoților din Efes : «*Luați aminte de voi și de toată turma întru care Duhul Sfînt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu*» (Fapte 20, 28) <sup>1</sup>.

1. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*. Editura Institutului Băblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1952, p. 160—162; Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, București, 1978, p. 143—176; Hristu Andrutsoș, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, în traducere românească de Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 414—420; *Îndrumări misionare*, București, 1986, p. 565—586; *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pentru Institutelor teologice, București, 1958, vol. II, p. 909—915.

*Mărturisirea de credință ortodoxă* a Mitropolitului Petru Movilă ne învală că «Preoția este de două feluri: una duhovnicească și alta dobîndită prin Taină». La preoția duhovnicească sînt părtași toți creștinii ortodocși, după cum învață Petru Apostolul, cînd spune : «*Jar voi sînteți seminție alcasă, preoție împărătească, neam sfînt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată*» (I Petru, 2, 9); iar Ioan în Apocalipsă : «*Ai fost junghial și ai răscumpărat lui Dumnezeu, cu sîngele Tău, oameni din toată seminția și limba și poporul și neamul și i-ai făcut Dumnezeuului nostru împărăție și preoți*» (Apocalipsa, 5, 9). Și potrivit cu o atare preoție se aduc și prinoase de acest fel, cum sînt : rugăciuni, mulțumiri, chinuri aduse trupului, aducerea pe sine la mucenicie pentru Hristos, și altele asemenea. Îndemnînd la acestea, Apostolul spune : «*Și voi înșivă ca pietre vii, zidiți-vă drept casă duhovnicească, preoție sfîntă, ca să aduceți jertle duhovnicești, bineplăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos*» (I Petru, 2, 5). Iar Pavel : «*Vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfîntă, bineplăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească*» (Rom., 12, 1).

1. Dacă în celelalte taine ale Bisericii, «Iisus Hristos este primit ca Acela ce Se dăruiește prin preot, în Taina Hirotoniei Se leagă ca subiect ce ni se dăruiește în chip nevăzut de o persoană umană, pe care consacrind-o ca diacon, preot sau episcop, face văzută dăruirea Sa către noi prin celelalte Taine. Dacă celelalte Taine reprezintă mijloacele văzute prin care preotul ne mijlocește o putere din cele date nouă de la Hristos, sau înseși trupul și singele Lui, preoția califică însăși persoana văzută care împlinește aceste mijloace, prin care Hristos dăruiește puterile Sale sau trupul și singele Său prin acele Taine»<sup>2</sup>.

Fără un subiect uman care să-L reprezinte pe Hristos ca subiect în chip văzut, Mîntuitorul Hristos nu ne-ar putea împărtăși ca Persoană darurile Sale, sau nu S-ar putea dărui pe Sine însuși în celelalte Taine, ca mijloace văzute. Fără Taina Preoției oficiată de persoanele consacrate, dăruirea lui Hristos nu s-ar putea face decît în mod nevăzut<sup>3</sup>. De aceea, harul dumnezeiesc «acordat (candidatului) prin hirotonie este puterea duhovnicească de a împlini datoriile preoțești, însoțită, la cel ce se preoțește cu vrednicie, de un ajutor special din partea lui Dumnezeu, spre a împlini în chip bine plăcut lui Dumnezeu serviciile liturgice și spre a duce o viață virtuoasă și compatibilă cu chemarea lui. Harul acesta, acordat în măsură diferită diaconului, preotului și episcopului, se împărtășește o singură dată aceleiași persoane, deosebind pe cel hirotonit de clasa mirenilor. Hirotonia adică nu se repetă, nici nu se permite celui hirotonit întoarcerea în rîndul laicilor după bunul plac»<sup>4</sup>.

Avînd în vedere această sublimă misiune a preotului pentru sfințirea poporului, Sfîntul Grigorie de Nyssa spune că «puterea aceasta a cuvîntului (primită la consacrarea în Taina Preoției, n.n.) face și pe preot demn și onorat, fiind separat printr-o binecuvîntare nouă de societate. Ieri și mai înainte fiind unul dintre cei mulți și din popor, o dată hirotonit preotul devine conducător, preposit, învățător al credinței și slujitor al Tainelor lui Dumnezeu (I Cor. 4, 1). Și toate acestea le face, fără

---

Iar despre Preoția harică (vezi: *Mărturisirea de credință*, traducere de Al. Elian, București, 1981, p. 98—99), aceeași Mărturisire de credință spune că «Preoția (care) este Taină s-a rînduit apostolilor de către Hristos și pînă astăzi hirotonia se săvîrșește prin punerea mîinilor lor, fiindcă episcopii urmează pe apostoli întru împărtășirea dumnezeieștilor Taine și slujirea mîntuirii oamenilor, cum a spus Apostolul: «Așa să ne socotească pe noi liecare om: ca slujitorii ai lui Hristos și ca iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu» (I Cor., 4, 1). În această iconomie se cuprind două lucruri: întîi puterea și dreptul de a dezlega păcatele oamenilor, fiindcă despre aceasta s-a spus: «Oricînd veți dezlega pe pămînt vor fi dezlegate și în cer» (Matei, 18, 18). În al doilea rînd, dreptul și puterea de a învăța, care se tîlmăcește prin aceste cuvinte: «Mergînd, învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» (Matei, 28, 19). Așadar, Hristos a trimis pe Apostolii Săi să propovăduiască, iar Apostolii, hirotonind pe alții, i-au trimis pentru aceeași lucrare, cum urmează din cuvintele Sfîntului Luca (Fapte, 8, 17).

Așadar, prin această hirotonie și prin urmarea (succesiunea) de la unul la altul, care niciodată nu s-a întrerupt, au puterea să învețe dogmele mîntuitoare cei care au fost trimiși în acest scop (preoții), dar cei care nu au fost trimiși, nici aleși pentru această lucrare, nu trebuie în nici un chip să se încumete, după cum s-a spus de către Pavel: «Cum vor propovădui de nu vor fi trimiși?» (Rom., 10, 15) (*Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, p. 143—144).

2. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 143—144.

3. *Îndrumări Misionare...*, p. 565—566.

4. Hristu Andrusos, *op. cit.*, p. 416.

a se fi schimbat întru nimic cu corpul sau cu înfățișarea. Același fiind la aparență care era pînă acum, el se transformă sufletește spre bine printr-o putere și har nevăzut»<sup>5</sup>. Întrucît în Revelația divină se vorbește că Sfinții Apostoli au împărtășit harul Hirotoniei numai episcopului, presbiterului și diaconului, urmează că numai episcopatul, presbiteratul și diaconatul sînt trepte ierarhice de drept divin, avîndu-și baza în voința Mîntuitorului. Nimeni, în afară de episcop, presbiter (preot) și diacon nu are preoția în Biserică. Acest adevăr este mărturisit cu prisosință de literatura patristică<sup>6</sup>.

Se știe că despre preoție s-a scris și s-a vorbit mult, Despre preoție au scris și au vorbit și sfinți și teologi. S-a scris cu drag și cu dorința de a ridica tot mai mult spre culmile sfințeniei pe slujitorii preoției, pe preoți. Dar oricît s-ar scrie despre preoție sau despre Taina Hirotoniei și oricît s-ar vorbi, niciodată nu este de ajuns. Preoția are atîtea înălțimi, atîtea adîncimi, atîtea taine, încît cu foarte multă greutate poate fi cunoscută și descrisă după cuviință. Preoția este întocmai ca un munte mare, ce-și înalță cu maiestate vîrfurile spre ceruri, cu mult dincolo de nori. Alpiștii îl explorează, se cațără pe el. Unii ajung și cunosc văile și adîncimile de la poalele lui; alții ajung pînă la jumătate; alții se cațără pe înălțimile care fac coroană piscului celui mai înalt; alții reușesc să se urce pînă unde fruntea muntelui se îngemănează uneori cu norii, alții, rari, rari de tot, ating piscul cel mai mare. Dar nici unul din acești alpiștii nu poate spune că a străbătut toate cărările muntelui, că i-a cunoscut toate frumusețile, că i-a admirat toate înălțimile, că a ascultat muzica tuturor izvoarelor lui că și-a desfătat privirile cu toată bogăția florilor lui. Toți spun că muntele e frumos, fiindcă e frumos, chiar și în puținul ce l-au cunoscut, toți spun că muntele e grandios, fiindcă e măreț, chiar și la înălțimea la care au ajuns.

«După părerea mea și după credința mea, spunea Pr. D. Fecioru<sup>7</sup>, cunosc un singur om, care a putut cunoaște muntele în întregime; iar acel om este un mare sfînt, care după mărturia altui sfînt, slujește. acum, chiar la treptele tronului Dumnezeuirii; iar acel om este autorul Sfintei Liturghii, al Sfintei Liturghii care se oficiază de cele mai multe ori pe an. Acel om este Sfîntul Ioan Gură de Aur»<sup>8</sup>. Poate s-ar putea spune, că el singur a urcat acest munte maiestuos al preoției și l-a cunoscut în întregime. El, Ioan Gură de Aur, a fost un vultur, care cu ajutorul aripilor lui, a explorat muntele în întregime, iar cu ochii lui vulturești, și din zbor și de pe piscul cel mai înalt, a văzut toată frumusețea muntelui, toată maiestatea lui. El a văzut și celelalte piscuri ale muntelui care-i fac coroana muntelui celui mare; a văzut văile de jur-împrejurul

5. Sf. Grigore de Nyssa. *La Sărbătoarea Luminilor*, P. G., 46, 581 (*apud* Hristu Anclrutsoș, *op. cit.*, p. 416).

6. Despre harul hirotoniei vorbesc urmașii imediați ai Sfinților Apostoli și mulți dintre Sfinții Părinți: Sf. Ignatie în Epistola către Magnezieni. 6, ș.a. Celelalte trepte care existau sau există în Biserică (citeți, ipodiaconi etc.) nu au acest caracter. Ele sînt simple funcțiuni bisericesti, fără caracter haric, fără darul preoției. Ele nu se primesc prin și nu sînt integrate în Hirotonie (vezi *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, București, 1958, p. 911).

7. Vezi Pr. Dumitru Fecioru, *Sublimitatea Preoției*, în «Glasul Bisericii», anul XLVII (1988), nr. 3, p. 77—86.

8. *Ibidem*, p. 77.

lui ; și-a scăldat privirile în apa izvoarelor lui. El singur, Sfântul Ioan Gură de Aur, el singur a cunoscut toate înălțimile, toate tainele lui. A cunoscut toate frumusețile lui, dar i-a văzut și prăpăstiile și strîmtorile și primejdiile. Din cauza aceasta, arăta Părintele patrolog Dumitru Fecioru, el singur a putut scrie și a putut să ne lase ghidul acestui munte frumos, grandios și măreț<sup>9</sup>.

De acolo, de sus, de la acea înălțime amețitoare a muntelui, a scris povătuitorul, îndrumătorul acela minunat : *Despre preoție*, care a ajutat pe mulți să urce spre piscul muntelui. Mulți, foarte mulți, cu ajutorul celui întru sfinți Părintele nostru Ioan Gură de Aur, au urcat pînă la virful muntelui și și-au dat seama de frumusețea și de maiestatea înălțimilor. Dar nici unul, de la el și pînă astăzi, n-a putut să ne descrie atît de frumos, atît de exact și atît de complet, nici toate tainele muntelui, nici toate înălțimile lui, nici toate adîncimile lui. Fiecare din cei care au încercat să descrie ascensiunea făcută de ei a descris numai cărarea ascensiunii lor, numai frumusețile întilnite pe cale în urcușul propriu. Nici unul n-a putut îmbrățișa tot muntele ; le-a lipsit perspectiva, le-au lipsit și aripile și ochii de vultur ai Sfântului Ioan Gură de Aur. Pentru că a fost «vultur» sfîntul liturghiei noastre de fiecare zi a putut să ne dea ghidul acela complet, ghidul acela desăvîrșit, numit *Despre preoție*. Acest îndrumător ne descrie sublima misiune a Preoției creștine în toată frumusețea și profunzimea sa. Sfîntul Ioan Gură de Aur ne ia de mîină și ne conduce spre piscul înalt și fermecător al muntelui slujirii preoțești. Ne arată toate potecile care duc sus. Ne îndreaptă privirile, în drumul spre înălțime, spre toate frumusețile acestei misiuni sfinte — Preoția.

Poteca spre sfințenie și spre slujirea preoției este însă alunecoasă și cu multe sacrificii. Cei care cutează să urce spre frumusețile slujirii preoției și ale sfințeniei sînt sfătuiți să-și sprijine temeinic piciorul propovăduirii Evangheliei păcii în ogorul Domnului ; să se uite în dreapta lor și în stînga. În dreapta, să nu cadă în prăpastie ; în stînga să nu vină cumva de sus o piatră sau o stîncă desprinsă din munte. Să nu fie nici totdeauna cu ochii în altă parte, dar nici numai cu privirile la picioare. Și așa, Sfîntul Ioan Gură de Aur, de mîină cu noi, ne arată toate tainele, toate înălțimile, toate adîncimile preoției. Nici unul din noi, oricît de sfîntă i-ăr fi viața, oricît de mare teolog ar fi, oricît de rugător ar fi, de-ar încerca să scrie despre preoție, nu poate scrie niciodată complet, nici desăvîrșit. Ne lipsesc aripile de vultur și ochii străfulgerării cu care harul lui Dumnezeu a înzestrat numai pe unul singur dintre toți Sfinții Părinți, dintre toți scriitorii bisericesti, pe Sfîntul Ioan Gură de Aur. Au scris despre preoție și alții, alți sfinți părinți, ca să amintesc numai de ei. A scris și Sfîntul Grigore de Nazianz, a scris Sf. Efrem Sirul, a scris Sfîntul Ambrozie al Milanului, a scris Sfîntul Grigorie Dialogul. Dar nici unul din ei nu se urcă la înălțimea la care s-a urcat Sfîntul Ioan Gură de Aur, nici unul din ei nu privește preoția în toată înălțimea ei, în toată întinderea ei, în toată frumusețea ei. Fiecare

9. *Ibidem*, p. 77.

privește numai o latură. Fiecare descrie numai cărarea pe care a reușit să ajungă pînă la vîrf. Fiecare ne împărtășește numai experiența urcuiului lui, a ascensiunii lui.

«N-aș fi încercat niciodată să vorbesc despre preoție sub toate aspectele ei, spunea Părintele Dumitru Fecioru, căci îmi cunosc puterile». De aceea, continuă el, «mă voi mărgini să înfățișez numai un aspect al preoției: *sublimitatea ei*»<sup>10</sup>. Părintele Fecioru a încercat să arate în ce este sublimă preoția, adică ce o face să fie sublimă. Dar și în această încercare îl ia în ajutor tot pe Sfîntul Ioan Gură de Aur: «Lui mă încredințez și capăt curaj. Mă predau lui. Îmi pun mîna mea în mîna lui și-l rog să mă povățuiască, să mă conducă pe grandiosul munte al preoției, cunoscut atît de bine de el». De aceea, să-l rugăm împreună pe Sfîntul Ioan Gură de Aur să ne arate cărarea care duce la înălțimea și măreția Preoției, la sublimitatea ei.

## 2. Dar ce este sublimul ?

Sublimul se manifestă sub două forme: a) *în spectacolul grandorii*, sub forma întinderii, a nemărginitului, și b) *în spectacolul puterii*, sub forma luptei, a luptei dintre elemente.

Continuînd cele prezentate de Părintele D. Fecioru, numim sublim marea liniștită, a cărei întindere n-o poți cuprinde cu ochii și al cărei sfîrșit nu-l poți sesiza cu simțurile. Numim sublim întinsul cerului plin de puzderia de stele din o noapte senină de august, al cărui spațiu asfîral privirea nu-l poate străbate. Numim sublim tăcerea adîncă a unei nopți întunecoase, ale cărei taine simțurile nu le pot descifra.

Și în marea liniștită, și în cerul înstelat și în tăcerea nopții, avem sublimul în spectacolul grandorii, sub forma întinderii, a nemărginitului. În fața acestui sublim, simțim nimicnicia noastră, simțim neputința noastră, neputința care în fața unor spectacole de sublim, cum este acela plin de taină și de necunoscut al tăcerii unei nopți întunecoase, ne cuprinde sentimentul penibil de neliniște, de teamă.

Sublimul în spectacolul puterii se manifestă altfel. Nu mai e static; e dinamic și se manifestă sub forma luptei.

Spunem că mucenicii creștini au fost sublimi în lupta lor pentru credință. Erau bătuți, loviți, sfișiați, tăiați în bucăți, aruncați fiarelor sălbatice, întinși pe roată, aruncați în cazane cu plumb topit; totuși erau puternici în lupta aceasta a lor, mărturisind adevărul Evangheliei creștine. Ei rămîneau în picioare, erau nedoboriți, ca un stejar în luptă cu furtuna, ca și eroii zilelor noastre din decembrie 1989 de la Timișoara, București, Sibiu și de peste tot, care fiind înzestrați numai cu adevărul și dragostea pentru libertatea patriei și a poporului au învins pe cei înarmați cu toate armele puterii, și ale minciunii și ale terorii dictatoriale. Și martirii din epoca istorică a persecuțiilor și eroii neamului nostru din prezent au rămas nedoboriți ca un stejar în luptă cu furtuna. Toți aceștia, prin analogie cu stejarul, reprezintă un alt spectacol de sublim din viața oamenilor. Mucenicii și eroii erau și sînt sublimi în suferințele lor, prin sîngele ce le curge, prin carnea ce sfîrșie pe grătarele înroșite, prin temnițele securității, prin carnea ce li se desprin-

10. *Ibidem*, p. 78.



dea de trup, prin viața ce li se pierde, căpătînd astfel o adăugire de viață, o altă viață mai lungă, mai frumoasă. Ei au fost și sînt conștienți că se simt în siguranță, deoarece prin mucenicia și mărturisirea lor, au slujit și slujesc unei mari puteri, lui Dumnezeu și libertății oamenilor oprimați de tirani din trecutul îndepărtat și de dictatorii ateï care au subjugat și exterminat milioane de oameni nevinovați prin teroarea ateïst-comunistă pînă la marea Revoluție a României din decembrie 1989.

Caracterele sublimului ar fi deci : grandoarea și puterea însoțite de sentimentele respective ; grandoarea însoțită de sentimentele nimicniciei, ale neputinței, ale fricii și chiar ale groazei ; puterea însoțită de conștiința unui elan, a unui adaos de viață, a unei puteri personale dobîndite prin sentimentul siguranței ce-l capeți prin prezența unei puteri în afară de tine, a lui Dumnezeu.

Are preoția caracterele acestea ale sublimului, ca să o putem numi sublimă, ca să putem vorbi de sublimitatea ei ? Vom găsi în ea grandoarea măreției ? Vom găsi în preoție, și în care moment al ei, sentimentul acela al nimicniciei preotului, al neputinței lui, al fricii, ba chiar al groazei în forța măreției preoției ? Vom găsi în preoție, în slujitorii ei, conștiința unui elan, a unui adaos de viață, a unei creșteri de viață ? Vom găsi în ea sentimentul siguranței căpătat de preot din prezența unei puteri în afară de el, în prezența lui Dumnezeu ?

Este sublimă preoția ?

Da, afirmă Sfîntul Ioan Gură de Aur. Preoția este sublimă, este o mare dregătorie, este o misiune nespus de însemnată <sup>11</sup>.

Din cauza acestei măreții a preoției, din cauza înălțimii ei, Sfîntul Ioan Gură de Aur a fugit de preoție cînd era tînăr : «Din ziua aceea din care mi-ai împărtășit bănuiala, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur prietenului său Vasile, că e vorba să fiu hirotonit, am fost adeseori în primejdie de a-mi amorți desăvîrșit trupul ; atîta frică și atîta tristețe mi-a cuprins sufletul. Cînd mă gîndeam la slava, la sfințenia, la frumusețea aceea duhovnicească, la înțelepciunea și bunăcuviința miresei lui Hristos și mă gîndeam și la păcatele mele, nu conteneam să o plîng pe ea, iar pe mine să mă nefericesc, să suspin neîncetat și să-mi spun plin de nedumerire așa : «Al cui a fost, oare, gîndul să mă hirotonească pe mine ? Cu ce a păcătuit așa de greu Biserica lui Dumnezeu, să fie dată mie, celui mai netrebnic dintre toți oamenii și să sufere o atît de mare rușine?» După ce mă săturam de lacrimi, venea în locul lor iarăși frica ce-mi turbura, îmi zăpăcea și-mi zguduia mintea. Într-o așa de mare tulburare și frămîntare sufletească am trăit de cînd am auzit că e vorba să fiu hirotonit <sup>12</sup>. De frica și de groaza acestei măreții a preoției, Sfîntul Ioan Gură de Aur a primit hirotonia la stăruința altora, tocmai tîrziu, și atunci cu greu, și anume cînd era trecut de 40 de ani <sup>13</sup>.

Dacă vrei să afli sublimitatea preoției, n-o căuta nici în deplina sănătate a trupului preotului, nici în prezența lui fizică ; n-o căuta nici în cultura lui, în pregătirea lui literară și științifică, sau în formația

11. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre Preoție*, III, 5.

12. *Ibidem*, VI, 12.

13. Vezi Pr. Dumitru Fecioru, *op. cit.*, p. 80.

lui intelectuală. Nu căuta sublimitatea preoției nici în elocința preotului, în talentul lui oratoric. Pot mult și cultura și elocința, dar nu sint sublime. Nu căuta sublimitatea nici chiar în viața ascetică a preotului, căci mulți credincioși, nu numai bărbați, dar chiar și femei pot posti, pot dormi pe pământul gol, pot face privegheri prelungite, dar asta nu-i face sublimi. Nu căuta apoi sublimitatea preoției nici în virtutea preotului. Virtutea îl pune pe preot pe calea sfințeniei, dar nu-l înalță spre sublim. Toate acestea, și sănătatea trupului și cultura și formația intelectuală a preotului și elocința și asceza și virtutea sint piscuri ale mărețului munte al preoției; dar aceste piscuri nu fac sublimul preoției. Pentru a da de sublimul ei, trebuie să mergi mai sus, tocmai pe piscul cel mai mare al muntelui. Trebuie să lași la vale de tot aceste piscuri la care se poate urca orice credincios și să te sui pe vârful care atinge cerul. Aici preoția apare plină de măreție, de putere, de frumusețe. Aici îl găsim pe preot sublim. Copleșit de măreția preoției, copleșit de puterea ei, preotul se simte mic, neputincios; se simte stăpînit de frică, iar uneori chiar de groază. O nimicnicie, o neputință, o frică, o groază, cu alt conținut decît conținutul obișnuit al acestor cuvinte. Preotul, pe acest pisc al sublimului preoției, se simte o nimica, se simte mic, dar e mare; se simte neputincios, dar e puternic, tot atît de puternic ca și viața; se simte cuprins de frică dar și de nădejdi. Aceste nădejdi îi dau siguranță că se găsește în mîinile unui Stăpîn măreț, înfricoșător, dar iubitor cum n-a mai întîlnit pe nimeni pe pămînt <sup>14</sup>.

Preotul este *sublim* în două momente: a) *la scaunul duhovniciei și b) în fața Sfîntului Jertfelnic (Altar).*

a) În scaunul mărturisirii (duhovniciei) preotul are o putere «pe care Dumnezeu n-a dat-o nici îngerilor și nici tuturor oamenilor. Nu s-a spus îngerilor și nici tuturor oamenilor: «Orice veți lega pe pămînt vor fi legate și în cer și oricîte veți dezlega pe pămînt vor fi dezlegate și în cer» (Matei 18, 18). Au și stăpînitorii pămîntului puterea de a lega; dar leagă numai trupurile. Puterea de a lega a preoților însă, leagă suflete și străbate cerurile; Dumnezeu întărește sus în ceruri cele făcute de preoți jos pe pămînt; Stăpînul întărește hotărîrea dată jos de slujitorii Săi întăriți cu harul de a lega și dezlega. Ce oare a dat Dumnezeu preoților decît toată puterea cerească? Domnul a spus: «Cărora veți ierta păcatele, se vor ierta și cărora le veți ține vor fi ținute» (Ioan 20, 23). Ce poate fi mai mare ca aceasta? Domnul a spus iarăși: «Tatăl a dat toată judecata Fiului» (Ioan 5, 22). Văd, însă, că toată această putere a fost incredințată de Fiul preoților. Au fost înălțați la misiunea aceasta atît de mare, ca și cum de pe acum s-ar fi mutat în ceruri, ca și cum ar fi depășit firea omenească, ca și cum ar fi scăpat de toate patimile omenești <sup>15</sup>. În fața preotului, în scaunul de mărturisire, ingenunche și cel cu diadema (coroana) pe cap, de care se tem toți, ingenunche, însă, și sărmanul care nu are nici cămașă pe el. Urechilor preotului i se destăinuiesc adîncuri și noiane de păcate. Înaintea lui curg șiroaie de lacrimi. Aici, în acest scaun de mărturisire (duhovnicie), preotul are putere cît

14. *Ibidem*, p. 80—81.

15. *Despre Preoție*, III, 5 (Vezi Pr. Dumitru Fecioru, *op. cit.*, p. 81).

Dumnezeu. Dumnezeu i-a dat-o. Cînd preotul rostește deasupra capului celui îngenuncheat în fața sa : «Și eu nevrednicul preot și duhovnic, cu puterea ce-mi este dată mie, te iert și te dezleg de toate păcatele tale»<sup>16</sup>, iertare și dezlegare se dă și sus, în ceruri<sup>17</sup>. Cînd preotul în scaunul de duhovnicie iartă păcatele în același timp sus în ceruri, îngerii lui Dumnezeu șterg din cărțile lor păcatele iertate de preot. Îngerii care slujesc lui Dumnezeu, ascultă de porunca preotului ; de rugăciunea și glasul preotului. Și nu mă minunezi atîta că cei mari ai pămîntului se pleacă și îngenunchează în fața preotului, cît mă spăimîntez că Împăratul împăraților, Domnul Domnilor, ascultă hotărîrea preotului și-i face voia lui<sup>18</sup>.

Iată, dar, sublimitatea preoției, iată măreția și puterea preotului ! Este trup, este sînge, carne și oase, dar are putere mai mare decît un arhanghel. În fața mîinii lui, cu degetele închipuind semnul sfintei cruci diavolul fuge, păcatele se șterg, lanțurile încătușate ale păcatelor cad, lacrimile se usucă, sufletele se eliberează și pleacă ușurate, fericite, prin harul revărsat din puterea preoției.

b) Sublim este preotul în scaunul de duhovnic. Dar tot atît de sublim, dacă nu mai sublim încă, este în fața Sfîntului Altar, în fața sfintelor Sacramente ale trupului și ale sîngelui lui Hristos, oficiate prin harul preoției : «Dacă ai putea, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, să le gîndești ce lucru mare este ca om fiind și îmbrăcat încă în trup și sînge să te poți apropia de fericita și nemuritoare fire a Dumnezeirii, atunci ai putea înțelege bine cu cîtă cinste a învrednicit pe preoți harul Sfîntului Duh»<sup>19</sup> ; atunci ai putea înțelege mai bine sublimitatea preoției. Preoția se oficiază pe pămînt, dar are rînduiala cetelor cerești. Și pe bună dreptate, că misiunea aceasta n-a rînduit-o un om sau un înger sau o altă putere creată de Dumnezeu, ci însuși Mîngîietorul. Sfîntul Duh a rînduit ca preoții, încă pe cînd sînt în trup, să aducă lui Dumnezeu aceeași slujbă pe care o aduc îngerii în ceruri<sup>20</sup>. Cînd preotul rostește : «Și fă adică pîinea aceasta cîstit trupul Hristosului Tău, iar ce este în potirul acesta cîstit sîngele Hristosului Tău, prefăcîndu-le cu Duhul Tău cel Sfînt»<sup>21</sup>, preotul are în fața sa infinitul, are în fața sa Dumnezeirea, are în fața sa pe Domnul Hristos, pe Domnul Acela iubitor de oameni, care a dat lumină orbilor, a dat grai muților, a deschis auzul surzilor, a întărit mădularele slăbănogilor, a curățit trupurile leproșilor, a eliberat pe cei chinuți de duhuri necurate, a vindecat pe cei bolnavi, a înviat pe cei morți (Marcu 16, 17—18).

La oficierea Sfintei Liturghii și în întreaga sa misiune sacerdotală preotul are în fața sa pe Iisus Hristos pironit pe cruce, încununat cu cunună de spini, străpuns în coastă cu sulița. El are în fața sa pe Domnul, care a rostit pe cruce cuvintele : «*Săvîrșitu-s-a*» (Ioan 19, 30). Mîntuirea lumii s-a făcut ! Preotul are atunci în fața sa dragostea nemărginită a

16. *Moliftelnic*, ediția a treia, București, 1976, p. 56—60.

17. Pr. Dumitru Fecioru, *op. cit.*, p. 81.

18. *Ibidem*, p. 81.

19. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, III, 5.

20. *Ibidem*, III, 4.

21. *Liturghier*, București, 1967, p. 146—147.

lui Dumnezeu față de lume, «căci atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încît pe Fiul cel Unul-Născut L-a dat, ca tot cel ce va crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (Ioan 3, 16). Preotul are atunci în fața sa, pe Sfîntul Altar, dragostea lui Dumnezeu, jertfa lui Dumnezeu, pe Dumnezeu.

Făcînd comparație între jertfa Vechiului Testament și cea a Noului Testament, Sfîntul Ioan Gură de Aur ne îndeamnă zicînd : «Închipuiți-vă că vedeți pe proorocul Ilie și că nenumărat popor stă în jurul lui ; jertfa este așezată pe pietre și toți ceilalți stau liniștiți, în tăcere adîncă, numai proorocul Ilie se roagă ; apoi dintr-o dată vedeți că se pogoară din cer peste jertfă flăcări (III Regi 18,18—38). Minunate sînt acestea și pline de uimire. Dar mutați-vă acum cu mintea de la cele săvîrșite de Ilie la cele ce se săvîrșesc de preotul lui Hristos pe sfînta masă. Preotul stînd în fața Sfintei mese euharistice, nu pogoară foc văzut din cer, ci pe Duhul Sfînt. El se roagă vreme îndelungată, nu ca să se pogoare flacăra de sus, spre a mistui cele puse înainte, ci ca să se pogoare harul Sfîntului Duh peste elementele euharistice (piinea și vinul), spre a aprinde cu ele sufletele tuturor și a le face mai strălucitoare decît argintul înroșit în foc<sup>22</sup>. Cînd preotul oficiază jertfa euharistică, atunci și îngerii stau împrejurul său. Tot altarul și locul din jurul său, al jertfelnicului, se umple de puterile cerești în cinstea Celui ce ni se oferă în mod substanțial sub forma pîinii și a vinului.

Mare și înfricoșată taină ! Dumnezeu se lasă ținut de mîinile ome-nești ale preotului. Preotul se apropie de Dumnezeire, iar prin lucrarea sa harul divin se revarsă asupra întregii comunități pe care o reprezintă preotul în fața Sfîntului Altar. Altădată, pe timpul legii vechi, cînd Dumnezeu S-a pogorît pe Muntele Sinai spre a da Legea, poporului iudeu, S-a pogorît înconjurat de fulgere, de zgomot, de ceață, de întuneric, de groază. Nimeni dintre evreii aflați la poalele muntelui, afară de Moise, nu s-a putut urca pe înălțimea muntelui. În Noul Testament însă, Se pogoară Dumnezeu la oameni, pe diferite căi, dar îndeosebi pe altarele tuturor bisericilor creștine, la fiecare Sfîntă Liturghie, de cîte ori preotul își înalță mîinile către cer. De aceea la Sfînta Liturghie, Domnul din cer ascultă glasul preotului și vine pe Sfînta Masă și «se sfarmă și se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel care se sfarmă și nu se desparte, Cel ce se mîincă (de credincioși) pururea și niciodată nu se sfirșește, ci pe cei ce se împărtășesc îi sfințește»<sup>23</sup>. Prin lucrarea preoției creștine, Dumnezeu nu Se pogoară din ceruri cu fulgere, cu întuneric și cu groază. Se pogoară liniștit, dulce, cu dragoste ; Se pogoară cu harul Său, nu cu mînia Sa. «Oare nu știți — spune Sfîntul Ioan Gură de Aur — că sufletul omenesc n-ar putea suporta focul acela al jertfei, ci toți am pieri pînă la unul, dacă n-ar sta în ajutorul nostru din belșug harul lui Dumnezeu ?»<sup>24</sup>.

La rugăciunea stăruitoare a preotului, din timpul Sfintei Liturghii, Domnul Se pogoară din ceruri spre a Se da tuturor credincioșilor Săi. Mîngietorul, Sfîntul Duh, a rinduit slujba Sfintei Liturghii, pentru ca Domnul să fie împărțit tuturor celor ce cred în El. În clipa aceasta, a

22. *Despre Preoție*, III, 4.

23. *Liturghier*, București, 1967, p. 136.

24. *Despre Preoție*, III, 4.

împărtășirii, Fiul, care stă sus cu Tatăl, este ținut în clipa aceea în mîini de toți și se dă pe Sine tuturor celor ce voiesc să-L sărute și să-L primească. Toți dar, și cei ce iau parte la oficierea Sfintei Liturghii fac aceasta cu ochii credinței. Pentru aceasta, Duhul cel Sfînt a pus în rînduiala Sfintei Liturghii rugăciuni ca acestea : «Dă-le lor Doamne, ca totdeauna să slujească Ție, cu frică și cu dragoste și nevinovați și neosîndiți să se împărtășească cu Sfintele Tale Taine și să se învrednicească de cereasca Ta împărăție»<sup>25</sup>. Iar după ce se împărtășește el însuși, luînd sfîntul potir în mîini, avînd în el preasfintele și nemuritoarele Taine ale lui Hristos, ieșind în fața ușilor împărătești preotul cheamă pe toți credincioșii cu aceste cuvinte : «Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați»<sup>26</sup>. Îi cheamă pe toți să se împărtășească ; iar credincioșii, după ce s-au unit cu Hristos, cîntă, aducînd laudă lui Dumnezeu : «Să se umple gurile noastre de lauda Ta Doamne, ca să laudăm slava Ta, că ne-ai învrednicit pe noi să ne împărtășim cu sfintele, dumnezeieștile, nemuritoarele, prea curatele și de viață făcătoarele Tale Taine...»<sup>27</sup>.

Pentru aceasta, deci, oficiază preotul Sfînta Liturghie : pentru ca să aducă pe Dumnezeu din ceruri, ca să se sfințească și el și să sfințească pe credincioși. De aceea el se cutremură cînd face aceasta. Se cutremură și cînd oficiază Sfînta Taină a Euharistiei și cînd împărtășește cu trupul și sîngele Domnului pe credincioșii săi. Se înfricoșează și pentru sine și pentru ei. Preotul își dă seama că el, în calitate de slujitor al lui Hristos, este un mare Moise. El este un Moise al Legii celei Noi. Dar nu mai este nevoie să se suie ca altă dată Moise pe Muntele Sinai, ca să-L vadă pe Dumnezeu, ca să se apropie de Dumnezeu. Nu mai este nevoie să se suie, dar i se cere să fie tot atît de curat ca și Moise. Preotul se află pe piscul cel mai înalt al slujirii sacerdotale. Prin harul Duhului Sfînt, la rugăciunea sa se pogoară Dumnezeu pe Sfîntul Altar. «Spuneți, deci — întreabă Sfîntul Ioan Gură de Aur — unde-L vom pune pe preot cînd cheamă Duhul cel Sfînt asupra sa și asupra tuturor credincioșilor, cînd săvîrșește prea înfricoșătoarea jertfă și cînd atinge neconținut pe Stăpînul obștească al tuturor. Cît de mare curăție, cît de mare evlavie îi vom cere ? Gîndiți-vă ce fel trebuie să fie miinile acelea care slujesc, ce fel trebuie să fie limba aceea care rostește acele cuvinte»<sup>28</sup>. Sufletul preotului trebuie să fie mai curat decît înseși razele soarelui, pentru ca Duhul cel Sfînt să nu-l părăsească niciodată și ca să poată spune : «Iată de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine»<sup>29</sup>.

Avînd în vedere toate aspectele sfînte ale Tainei preoției și sublimitatea ei, prezentate cu atîta profunzime teologică și spirituală de Sfîntul Ioan Gură de Aur în lucrarea sa *Despre preoție*, Părintele Dumitru Fecioru, cunoscător profund al operelor marelui Hrisostom, face un părintesc îndemn de mare însemnătate duhovnicească pentru toți preoții și credincioșii Bisericii lui Hristos de totdeauna : «Ia aminte preote :

25. *Liturghier*. București, 1967, p. 130.

26. *Ibidem*, p. 164.

27. *Ibidem*, p. 166.

28. *Despre Preoție*, VI, 4.

29. *Ibidem*, VI, 2 ; Gal., 2, 20.



«Nu fi trufaș, nu fi iubitor de argint, nu fi desfrînat, nu te mînia, nu fi lacom, nu pizmui, nu cleveti, nu te lenevi spre fapte bune. Ferește-te de beție și de îmbuibare. Postește, roagă-te, fă milostenii»<sup>30</sup>. Așa, curățit trupește și sufletește și împăcat cu toată lumea, apropie-te de Sfînta Masă, pe piscul cel mai înalt al slujirii preoțești, pentru a primi în miinile tale trupul (și sîngele, n.n.) Dumnezeului Celui viu, trupul (și sîngele) Dumnezeului care ține universul în palmă.

Aceeași purtare de grijă trebuie să aibă preotul și de curăția tru-pească și sufletească a credincioșilor săi, pe care-i împărtășește în timpul ofierii Sfîntei Liturghii. Este dator să fie cu luare aminte pentru că «oricine va mîncă pîinea aceasta sau va bea paharul acesta al Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat față de trupul și de sîngele Domnului. Să se cerceteze, însă, omul pe sine și așa să mănînce din pîine și să bea din pahar. Căci cel ce mănîncă și bea cu nevrednicie, își mănîncă și bea osîndă, nesocotind trupul Domnului» (I Cor. 11, 27—29).

Preotul este dator să ia mereu aminte în toată misiunea sa sfîntă: Harul lui Dumnezeu l-a suit pe piscul cel mai înalt al slujirii preoțești. El are o putere harică aparte. Preotul poate lega și dezlega sufletele. Poate scoate din iad sufletele și le poate băga în rai. El are o putere pe care Dumnezeu n-a dat-o nici îngerilor, nici arhanghelilor. Hristos Domnul le-a dat preoților puterea aceasta de a ierta păcatele oamenilor (Ioan 20, 22—23). Preotul este puternic în faptă și în cuvînt. Cu fărîma sa de trup, în care pîlpiie sufletul, el poate pogori pe Dumnezeu din ceruri ca să se sfințească el însuși, și la rîndul său să sfințească și să îndrumeze pe calea mîntuirii pe păstoriții săi.

Astfel, orice preot are chemarea ca prin harul revărsat asupra sa prin Taina Preoției, să se sfințească, să se îndumnezeiască, cu Trupul și Sîngele lui Hristos, cît mai des. El are misiunea să sfințească la rîndul său și pe credincioșii încredințați misiunii sale. Toată puterea aceasta este în mîna lui. Le-a dat-o Dumnezeu Apostolilor și prin ei, urmașilor lor, care sînt preoții.

Dar preotul este chemat în același timp să ia aminte că se află pe cel mai înalt pisc. Este chemat să ia aminte și să se ferească de orice tentație care ar putea să-l impresoare (I Ioan 2, 16). El este chemat să ia toate armele spirituale ale lui Dumnezeu, ca să poată sta împotriva în ziua cea rea (a încercărilor) și toate biruindu-le să rămînă în picioare (Efes. 6, 13—17). Fiind în slujba sublimă a preoției creștine, el nu trebuie să uite că «piscurile cele mai înalte sînt cele mai bintuite de furtuni»<sup>31</sup>. Acolo, pe piscul amețitor de înalt, pe care se găsește orice preot slujitor al lui Hristos, suflă vîntul cel mai puternic. Acolo, pe piscul acela amețitor de înalt, este gheață și zăpadă, pe cînd la poalele muntelui înfloresc crinii, înfloresc trandafirii<sup>32</sup>.

Dar, întrucît toți preoții sîntem rînduiți a ne face misiunea în slujba lui Dumnezeu și a oamenilor pe sublimatele culmi ale sfințeniei, sîntem îndrumați totodată să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte, ca harul preoției, revărsat asupra noastră prin punerea miinilor mai mari-

30. Pr. Dumitru Fecioru, *Sublimitatea Preoției*, în «Glasul Bisericii», anul XLVII, nr. 3/1988, p. 86.

31. *Ibidem*, p. 86.

32. *Ibidem*.

lor preoților (I Tim. 4, 15) să fie aducător de roade însutite în Biserica cea una și sfântă a lui Hristos Iisus, care este stîlpul și temelia adevărului (I Tim. 3, 15).

## ÎNDUMNEZEIREA OMULUI DUPĂ ÎNVĂȚĂTURA SFÎNTULUI ATANASIE CEL MARE \*

Drd. GHEORGHE SIMA

*Preliminarii.* Un loc important în viața creștină îl ocupă desăvîrșirea celui ce crede în Mîntuitorul Hristos, prin participarea la viața Lui divino-umană, conform îndemnului Său: «*Fiți desăvîrșiți precum și Tatăl vostru cel ceresc desăvîrșit este*» (Matei 5, 48). Dar, la această stare de desăvîrșire omul credincios nu poate ajunge decît prin îndelungate eforturi ascetice în această viață pămîntească, susținute de lucrarea ontologică a harului dumnezeiesc.

Sfinții Părinți, bazați în primul rînd pe o experiență personală bogată, ne-au lăsat operele lor — adevărate tezaure de spiritualitate ortodoxă —, în care ne arată cum se poate ajunge la ținta finală: Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, spre Care sînt îndreptate privirile și strădaniile ascetice ale tuturor celor ce cred în El <sup>1</sup>.

De aceea, desăvîrșirea înțeasă ca mîntuire, îndumnezeire, deci ca o eliberare din robia păcatului și a morții și ca o împreună viețuire în Hristos și cu Hristos prin lucrarea Duhului Sfînt în noi, este, de fapt, sensul vieții creștinului din toate timpurile.

Întrebîndu-se cum se poate mîntui și, în același timp, cum își poate uni această preocupare cu împlinirea datoriilor ce-i revin față de semenii, Sfînta noastră Biserică, bazată pe Sfînta Scriptură și pe Sfînta Tradiție (îndeosebi pe operele Sfinților Părinți) îi dă omului un răspuns clar și eficient: după învățătura dreaptă, clară și concisă a Bisericii Ortodoxe omul se mîntuiește *în Biserică*, în colaborare armonioasă cu *harul dumnezeiesc*, prin *credință și fapte bune* <sup>2</sup>.

Faptele bune sînt, în același timp, ceea ce cer semenii de la fiecare dintre noi. Căci ele sînt, de fapt, roade sau concretizări ale slujirii existente față de semenii și mărturii concrete ale credinței. La rîndul lor, credința și faptele bune, condiții subiective ale îndreptării sau mîntuirii personale, țin de lucrarea ontologică a harului dumnezeiesc în fiecare om credincios și sînt contribuția creștinului la propria lui mîntuire și sfințire <sup>3</sup>.

\*: Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie la catedra de Teologie dogmatică și simbolică, sub îndrumarea P. C. Pr. prof. dr. Dumitru Radu care a dat și avizul de publicare.

1. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă* pentru Institutetele teologice, vol. III, *Spiritualitatea ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 5. Drd. Liviu Stoina, *Desăvîrșirea creștină după Sfîntul Simeon Noul Teolog*, în «*Studii teologice*» XXXVII (1985), nr. 5—6 p. 390.

2. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Îndreptarea și îndumnezeirea omului în Iisus Hristos*, în «*Ortodoxia*», XXXIX (1988), nr. 2, p. 28

3. *Ibidem*.

Credința însăși este născută și întreținută în omul credincios de harul dumnezeiesc, dar nu fără deschiderea și colaborarea omului la aceasta. Începutul îndreptării este făcut, deci, de Dumnezeu Însuși, Care, chemând la mîntuire pe toți (I Tim. 2, 4), trezește în sufletul celui care răspunde, dorința mîntuirii. (Fapte 2, 37—38); omul continuă apoi acest act, dar tot cu puterea harului dumnezeiesc, act care devine astfel sinergic; teandric, împlinind voia lui Dumnezeu Cel în Treime închinat, exprimată în Cuvîntul Său (Marcu 16, 15—16) <sup>4</sup>.

Din credința născută astfel în el și cu puterea harului dumnezeiesc, omul săvîrșește faptele bune prin care el își arată credința și înaintează, în același timp, în viața curată, virtuoasă, în desăvîrșire, în sfințenie, în asemănarea tot mai multă cu Dumnezeu, un drum care nu se mai oprește niciodată, ci se află într-un progres continuu în Hristos Cel întrupat — înviat și înălțat la ceruri întru slavă de-a dreapta Tatălui <sup>5</sup> — în cadrul Bisericii, ca trup tainic al Său.

Această temă, a îndumnezeirii omului credincios, problemă centrală pentru creștinul tuturor timpurilor, a constituit o temă preferată a Sfinților Părinți care au căutat felurite căi și trepte de ajungere la unirea tainică cu Dumnezeu Cel în Treime și participarea la misterul insondabil al Sfintei Treimi prin experiența duhovnicești personale. Unul dintre Sfinții Părinți cu o experiență duhovnicească și cu o operă teologică importantă în acest sens este Sfîntul Atanasie, patriarh al Alexandriei (295—373), supranumit în Biserică «cel Mare» <sup>6</sup>, continuator al unor tradiții patristice importante, trăitor în epoca unor mari frămîntări, cristalizări și fundamentări ale dogmelor Bisericii <sup>7</sup>.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*. Despre ținta vieții creștine autentice și calea spre aceasta a se vedea: Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.* p. 5—13; Pr. proi. dr. Dumitru Radu, *Trăirea creștină*, în «Îndrumător bisericesc, misionar...», nr. 4, Edit. Episcopiei Rîmnîcului și Argeșului, Rîmnîcu Vîlcea, 1987, p. 31—46; Drd. Liviu Stoina, *op. cit.*, p. 390—406; Idem, *Valoarea binelui în viața creștină*, în «S.t.», (1985), nr. 9—10, p. 656—665; Idem, *Valoarea frumosului în viața creștină*, în «S.t.» XXXIX (1987), nr. 6, p. 86—99; Idem, *Sfințenie și slujire în viața creștină*, în «S.t.», XL (1988), nr. 1, p. 54—64.

6. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Studiu introductiv*, la Sfîntul Atanasie cel Mare, *Scrieri*, Partea I, colecția «Părinți și Scriitori Bisericești» («P.S.B.»), nr. 15, Edit. Institutului Biblic, 1987, p. 5.

7. Sfîntul Atanasie cel Mare a avut rolul decisiv în delimitarea credinței creștine față de vechea filosofie greacă, prelungită în Biserica primelor veacuri în tot felul de sisteme gnostice. A avut un rol deosebit de important la Sinodul I ecumenic de la Niceea (325), fundamentînd învățătura cea dreaptă a Bisericii contra ereziilor lui Arie, consacînd expresia de o ființă cu Tatăl, folosită și anterior (Clement Alexandrinul, Origen, Tertulian), pentru a arăta clar, pe de o parte modul existenței deo-ființiale a Fiului cu Tatăl, esența comună lor, iar pe de altă parte, pentru a demonstra realitatea mîntuirii noastre prin opera chenică a Fiului intrupaț «pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire». Despre viața și opera Sfîntului Atanasie a se vedea: Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Studiu introductiv la op. cit.*, p. 5—12; Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologia*, manual pentru Institutele teologice, vol. 3, Edit. Institutului Biblic, 1987, p. 112; Le Bachelet, *Arianisme*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome I, 2. col. 1786—1787; Drd. V. I. Bria, *Contribuția Sfîntului Atanasie cel Mare la fixarea dogmei hristologice*, în «Orthodoxia», (1961), nr. 2, p. 200—201; J. Roldanus, *Le Christ et l'homme, dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leiden, E. J. Baill, 1977; Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Introducere la Sfîntul Atanasie cel Mare. Scrieri*, Partea a doua, col. «P.S.B.», nr. 16, Edit. Institutului Biblic, 1988, p. 5—20.

## 1. Temeiuri dogmatice ale îndumnezeirii omului în opera Sfântului Atanasie cel Mare

Dumnezeu Cel în Treime închinat — izvorul și fundamentul îndumnezeirii noastre. Sfântul Atanasie cel Mare a avut un rol deosebit de important în cristalizarea și fundamentarea dogmei Sfintei Treimi la Sinodul I ecumenic, dogmă fundamentală a Bisericii, în care-și au temelia cea mai puternică hristologia, antropologia, soteriologia, ecleziologia, pnevmatologia și spiritualitatea autentic ortodoxe.

Din opera sa vastă —, mai ales cea îndreptată contra ereticilor arieni — rezultă că învățătura despre Sfânta Treime este un specific al credinței noastre și trebuie înțeleasă corect. «Treimea nu e făcută, ci este veșnică și în Treime e o singură dumnezeire și Sfânta Treime are o singură slavă (...) Treimea este creatoare și făcătoare. (...) Căci dacă acum dumnezeirea în Treime e desăvârșită și aceasta întemeiază adevărata și singura credință în Dumnezeu, iar în aceasta stau binele și adevărul, acest bine și adevăr trebuie să fie așa pururea, ca să nu se producă binele și adevărul și să alcătuiască prin adaosuri plenitudinea dumnezeirii. Ea trebuie să fie veșnică. Iar de n-a fost din veci, nu poate fi nici acum, ci e așa cum o socotiți voi de la început, ca să nu fie nici acum Treime...»<sup>8</sup>.

Un dumnezeu nedesăvârșit, adică un dumnezeu nefecund în ne-schimabilitatea sa, sau un dumnezeu în devenire, nefiind dumnezeu adevărat, nu poate fi nici baza pentru o credință adevărată<sup>9</sup>.

Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi sînt: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, între Care există o perfectă comuniune de viață și iubire. «Fiul e așa cum e și Tatăl», arată Sfântul Atanasie<sup>10</sup>. «...Adevărul mărturisește că Dumnezeu este izvor veșnic al Înțelepciunii Sale. Și dacă Izvorul este veșnic, numaidecît veșnică trebuie să fie și înțelepciunea. Căci întru acestea s-au făcut toate, cum cîntă David: «*Toate întru Înțelepciune le-ai făcut*» (Ps. 103, 24). Iar Solomon zice: «Dumnezeu cu Înțelepciunea a întemeiat pămîntul, a gătit cerurile cu pricepere» (Prov. 3, 19)»<sup>11</sup>.

Aducînd la existență lumea, Treimea își arată adevărata ei atotputernicie, întrucît le creează din nimic<sup>12</sup>. Totodată, lumea e creată de o Treime iubitoare. Aceasta se vede cu prisosință din faptul că nu e creată doar de o singură Persoană a Sfintei Treimi, ci de toate — așa cum avem mărturii în Sfînta Scriptură: Facere 1, 2; Iov 33, 4; Ioan 1, 3; I Cor. 8, 6; Evrei 1, 2. Deci, chiar de la creație, Dumnezeu pune în lume pecetea iubirii dintre Persoanele treimice<sup>13</sup>. «E propriu celor create să fie făcute, și de acestea spune că sînt făpturi. Iar de Fiul nu spune că e făptură, nici că a fost făcut, ci că e etern și Împărat și I se

8. *Cuvîntul întii contra arienilor*, cap. XVIII, în *Scrieri, Partea I*, trad. cit., p. 176—177.

9. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, nota 34, în *Scrieri, Partea I*, p. 177.

10. *Cuvîntul întii...*, cap. XIX, în *Scrieri, Partea I*, trad. cit. p. 179.

11. *Ibidem*, trad. cit., p. 178.

12. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Sfînta Treime — creatoarea, mîntuitoroa și ținta veșnică a tuturor credincioșilor*, în «*Ortodoxia*» XXXVIII (1986), nr. 2, p. 18.

13. *Ibidem*, p. 21—22.

adresează Făcătorului...»<sup>14</sup>. Tot Sfântul Atanasie spune că «... unul este felul Dumnezeirii; și el este și în Cuvîntul. Și unul este Dumnezeu Tatăl, existînd în Sine, ca Cel ce există în toate și se arată în Fiul ca Cel ce străbate prin toate, și în Duhul, ca Cel ce lucrează în El prin Fiul. Astfel mărturisim că unul este Dumnezeu în Treime»<sup>15</sup>.

Toate sînt create, numai Dumnezeu este necreat; El «a întocmit creația prin Cuvîntul Său (prin Rațiunea Sa) astfel ca, deoarece El este prin fire nevăzut, să poată fi cunoscut de oameni prin operele Lui. Căci meșterul se cunoaște de multe ori din opere, chiar dacă rămîne nevăzut»<sup>16</sup>.

Sfînta Treime, prin cea de-a doua Persoană, «Cuvîntul cel bun» («Rațiunea cea bună») al Tatălui... a dat creației podoaba rînduiei și armoniei între toate, unind cele contrare între ele și înfăptuind din toate podoaba unei unice armonii»<sup>17</sup>.

Omul — chip și asemănare ale lui Dumnezeu Cel în Treime, creat spre îndumnezeirea în har. În gîndirea Sfîntului Atanasie cel Mare, omul — ca ființă spirituală în trup — este coroana întregii creații, tocmai prin faptul că este creat după chipul și asemănarea Fiului lui Dumnezeu, Care, la rîndul Său, este «după chipul» Tatălui ceresc, «Făcătorul și Împăratul tuturor, Care este mai presus de toată ființa și gîndirea omenească...»<sup>18</sup>. În starea primordială, protopărinții noștri îl contemplau neconținut pe Dumnezeu Cel în Treime, «...îndulcindu-se de vederea (contemplarea) Acestuia și înnoindu-se prin dorul de El»<sup>19</sup>. Omul, în această stare «...nu cunoștea rușinea și privea cu mintea plină de îndrăzneală pe Dumnezeu și petrecea cu sfinții (îngeri) în privirea celor cugetate (inteligibile), pe care o avea în acel loc, numit de sfîntul Moise, în mod figurat, rai. Căci curățenia sufletului e în stare să odihnească în sine pe Dumnezeu, precum zice Domnul: «*Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu*» (Matei 5, 8)<sup>20</sup>.

Voința Creatorului era ca neamul omenesc să rămînă în această viață de comuniune și iubire. «Dar oamenii — spune Sfîntul Atanasie —, nesocotind cele mai bune și lenevindu-se cu înțelgerea, au căutat mai virtuos cele mai apropiate de ei. Iar mai aproape le-a fost trupul și simțurile acestuia. De aceea și-au despărțit mintea lor de cele inteligibile și au început să se privească pe ei înșiși. Iar privindu-se pe ei înșiși și cunoscîndu-și trupul și celelalte lucruri sensibile și lăsîndu-se amăgiți de ele, au căzut în poftele lor, alegînd cele ale lor în locul contemplării lui Dumnezeu. (...) Așa, au uitat cu desăvîrșire de puterea lor dată de la început de Dumnezeu»<sup>21</sup>.

Urmările catastrofale ale căderii în păcatul strămoșesc a protopărinților noștri Adam și Eva le accentuează Sfîntul Atanasie printr-o sugestivă imagine: «Despărțindu-se de contemplarea celor inteligibile

14. *Cuvîntul întii...*, cap. LVIII, trad. cit., p. 223.

15. *Cuvîntul al treilea...*, cap. XV, trad. cit., p. 341.

16. *Cuvînt împotriva elinilor*, cap. XXXV, trad. cit., p. 69--70.

17. *Ibidem*, cap. XL, trad. cit., p. 77.

18. *Ibidem*, cap. II, trad. cit., p. 31.

19. *Ibidem*, p. 32.

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*, cap. III, trad. cit., p. 32.



și folosindu-se rău de lucrările diferite ale trupului și indulcindu-se de privirea trupului și socotind că plăcerea este un bine, s-a folosit rău de numele binelui amăgindu-se și socotind că însăși plăcerea este binele adevărat. E ca și când cineva slăbit la minte ar cere o suliță și ar folosi-o împotriva celor pe care îi întâlnește, socotind că aceasta este o faptă înțeleaptă»<sup>22</sup>.

Sfântul Atanasie cel Mare leagă căderea protopărinților de reaua folosire a libertății de voință care a înclinat «la cele potrivnice»<sup>23</sup>, necotind harul lui Dumnezeu. «Rătăcirea care s-a introdus în viața omenescă»<sup>24</sup> îi ducea pe oameni la pieire. Ca antidot, Sfântul Atanasie oferă «calea adevărului» care «ne va duce spre Dumnezeu Cel cu adevărat existent»<sup>25</sup>, prin noi înșine, căci calea spre Dumnezeu nu e așa de departe sau de străină de noi, precum nu e nici Dumnezeu, măcar că e mai presus de toate»<sup>26</sup>. Sfântul Atanasie arată că așa a învățat Moise zicând: «Cuvîntul credinței este în lăuntrul inimii tale» (Deut. 30, 14), iar Mîntuitorul Hristos a arătat și a întărit același lucru spunînd: «Împărăția lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru» (Luca 17, 21). «Iar avînd în noi înșine credința și împărăția lui Dumnezeu putem să contemplăm și să înțelegem îndată pe Împăratul tuturor, pe Cuvîntul mîntuitor al Tatălui»<sup>27</sup>.

«Innoirea zidirii» este cauza «arătării în trup a Cuvîntului celui atît de mare și atît de minunat al Tatălui»; de aceea, Mîntuitorul Hristos nu «a purtat trup în virtutea firii, ci fiind netrupesc prin fire și Cuvîntul însuși, din iubirea de oameni și din bunătatea Tatălui Său, S-a arătat nouă, pentru a noastră mîntuire, în trup omenesc»<sup>28</sup>.

*Iisus Hristos — Cuvîntul întrupat al lui Dumnezeu, temelia îndumnezeirii noastre în har.* În centrul operei atanasiene se află cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, a Logosului sau Cuvîntului dumnezeiesc, care «la plinirea vremii» (Gal. 4, 4) vine în lume pentru a înnoi zidirea, purtătoare a urmărilor căderii în păcatul strămoșesc, prin mai multe acte soteriologice: întruparea, viața cu învățătura și minunile Sale, jertfa de pe Cruce și învierea din morți.

Un accent deosebit este pus de Sfântul Atanasie cel Mare pe *întruparea* Cuvîntului, ca o condiție a biruinței asupra morții și a dăruirii nestrîcaciunii, ca refacere a omului zidit «după chipul» lui Dumnezeu și dar al cunoștinței mai presus de fire. Fiul lui Dumnezeu «fiind Cuvîntul Tatălui și fiind mai presus de toate, era firesc că numai El avea pu-

22. *Ibidem*, cap. IV, trad. cit., p. 33—34.

23. *Ibidem*, cap. V, trad. cit., p. 35. «Pentru că sufletul a fost făcut ca să vadă pe Dumnezu și să fie luminat de El. Dar în locul lui Dumnezeu el a căutat cele stricăcioase și întunericul, precum zice Domnul în Scripturi: «Dumnezeu a făcut pe om drept; dar oamenii au căutat gînduri multe» (Ecl. 7, 29). Așa s-a săvîrșit și s-a închipuit de la început în oameni aflarea și născocirea răului». (*Ibidem*, cap. VII, trad. cit., p. 39).

24. *Ibidem*, cap. XXX, trad. cit., p. 63.

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

28. *Tratat despre întruparea Cuvîntului și despre arătarea Lui nouă, prin trup, I*, trad. cit., p. 90.

terea să creeze din nou toate și să pătimească pentru toți și să fie pentru toți sol vrednic pe lângă Tatăl»<sup>29</sup>. «S-a milostivit de neamul nostru și S-a îndurat de neputința noastră», «Își ia trup» ca «pe al nostru, și pe acesta, nu în chip simplu, ci din Fecioara neprihănită și neîntinată și neștiutoare de bărbat (I Petru 1, 18), un trup curat (...), l-a predat morții pentru toți, pentru că toți erau supuși stricăciunii morții, aducându-l (jertfă) Tatălui. Și o face aceasta cu iubire de oameni...»<sup>30</sup>. «Și fiind prin trupul asemănător unit cu toți, Fiul nesticăcios al lui Dumnezeu i-a îmbrăcat în mod convenit pe toți cu nesticăciune prin făgăduința învierii»<sup>31</sup>. Sfântul Atanasie cel Mare arată că prin acestea Fiul lui Dumnezeu ne-a dovedit marea Sa iubire față de noi: «...pe de o parte, a nimicit moartea și ne-a reinnoit; pe de alta, fiind nearătat și nevăzut, S-a arătat și S-a făcut cunoscut prin fapte, ca fiind Cuvîntul Tatălui, Cîrmuitorul și Împăratul tuturor»<sup>32</sup>.

Aceste fapte ale Mîntuitorului Hristos arată că El era și Dumnezeu și Om în același timp. Faptele Sale mai presus de fire săvîrșite prin trup au avut, între altele, rostul să arate în mod clar că nu natura Sa este ultima realitate, ci El, Care e mai presus de ea și Făcătorul ei, adică au avut importantul rol să vădească transcendența lui Hristos — Fiul lui Dumnezeu întrupat, față de creație<sup>33</sup>. Mîntuitorul Hristos ne îndeamnă să-I imităm viața Sa. De pildă, ne-a învățat blîndețea Sa, zicînd: «*Învățați de la Mine, că sînt blînd și smerit cu inima*» (Matei 11, 29); «...voind să avem o simțire adevărată și sinceră și netrecătoare între noi, ne dă pilda Sa și a Tatălui...»<sup>34</sup>. Învățătura Sa răspîndește o putere dumnezeiască minunată.

Cuvîntul lui Dumnezeu, spre deosebire de înțelepții popoarelor antice, «învățînd prin cuvintele cele mai simple, a umbrît pe sofîști și a golit de putere învățăturile lor, atrăgînd pe toți la Sine și umplînd bisericile Sale»<sup>35</sup>.

Sfîntul Atanasie întrebă: «Cine a smuls așa de desăvîrșit patimile sufletești din oameni, încît desfrînații s-au făcut feciorelnici, ucigașii n-au mai ținut sulile în mînă, iar cei stăpîniți de frică s-au îmbărbătat? Și peste tot, cine a înduplecat pe barbari și pe cei ce locuiau în țări păgîne să lepede furia și să cugete cele pașnice, dacă nu credința în Hristos și semnul crucii?»<sup>36</sup>.

Aceste fapte ale Mîntuitorului Hristos, ca dovezi concludente ale Dumnezeirii Sale, au culminat cu jertfa de pe Cruce și cu Învierea Sa din morți. Jertfa Sa a fost adusă pentru toți oamenii «dînd templul Său spre moarte (Evr. 9, 12, 24), ca să facă pe toți nevinovați și iertați de neascultarea de la început» (Apoc. 12, 9) și să Se arate totodată pe Sine mai înalt decît moartea, arătînd trupul Său nesticăcios drept pîrga învierii tuturor»<sup>37</sup>.

29. *Ibidem*, VII, trad. cit., p. 98.

30. *Ibidem*, VIII, trad. cit., p. 99—100.

31. *Ibidem*, IX, p. 101.

32. *Ibidem*, XVI, p. 110.

33. A se vedea nota 63, în *op. cit.*, p. 113.

34. *Cuvîntul al treilea...*, XX, tragl. cit., p. 346.

35. *Tratat despre întruparea...*, cap. L, trad. cit., p. 148.

36. *Ibidem*.

37. *Tratat despre întruparea Cuvîntului...*, XX, trad. cit., p. 114—115.

Sfântul Atanasie cel Mare face o largă teologie a jertfei de pe Cruce și o argumentare logică a ei bazată pe Sfânta Scriptură și pe logică, răsturnând toate argumentele sau părerile sectare despre viața Mântuitorului Hristos, în general și, despre jertfa de pe Cruce, în mod special<sup>38</sup>.

Fiul lui Dumnezeu nu ar fi ajuns la înviere dacă nu ar fi trecut mai întâi prin moartea la care era supus trupul. «Iar trupul Său trecut prin moarte era semnul de biruință (trofeul) pe care trebuia să-l arate tuturor, ca să-i încredințeze pe toți de desființarea de către El a stricăciunii și de nesticăciunea trupurilor adusă pentru viitor, datorită faptului că trupul Lui a păstrat-o ca arvună și ca dovada viitoarei învieri a tuturor»<sup>39</sup>.

Moartea este disprețuită, «golită de putere și biruită de Hristos care S-a suit pe Cruce»<sup>40</sup>, «și a arătat în fiecare zi în ucenicii Săi trofeele biruinței ei»<sup>41</sup>. Mântuitorul Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu «viu și lucrător (Evr. 4, 12), lucrează în fiecare zi; lucrează mântuirea tuturor»<sup>42</sup>. Prin învierea Sa, Mântuitorul Hristos «a surpat moartea, le-a dăruit tuturor nesticăciunea prin făgăduința învierii, ridicând ca pîrgă a acestuia trupul propriu și arătîndu-l pe acesta ca trofeu împotriva morții și a stricăciunii ei prin semnul crucii»<sup>43</sup>.

Pentru a demonstra acest fapt minunat din viața în trup a Mântuitorului Hristos și din istoria mîntuirii noastre, mai ales față de iudei, Sfântul Atanasie cel Mare se folosește de numeroase temeieri scripturistice. Din Vechiul Testament se folosește mai ales de profețiile mesianice<sup>44</sup>. Dovedirea față de vechii filosofi greci și față de închinătorii la idoli o face cu dovezi raționale despre conformitatea cu creația și cu omul a Întrupării Fiului lui Dumnezeu<sup>45</sup>.

Sfântul Atanasie, cu optimismul caracteristic spiritualității adevărate, face legătura între Învierea Mântuitorului Hristos și parusia Sa, cînd va veni întru slava Sa, «nu să pătimească, ci ca să dăruiască tuturor rodul Crucii Sale, adică învierea și nesticăciunea; cînd nu va mai fi judecat, ci va judeca pe toți, potrivit cu cele ce le-a făcut fiecare prin trup, fie bune, fie rele; cînd celor buni li se va rîndui împărăția cerurilor, iar celor ce au făcut cele rele, focul veșnic și întunericul cel mai dinafară»<sup>46</sup>.

Tot Sfântul Atanasie întreabă: «dacă toată făptura va fi adusă de Dumnezeu la judecată, iar Fiul nu este dintre cei judecați, ci mai degrabă El este Judecătorul tuturor făpturilor, nu Se arată mai strălucitor decît soarele Fiul, Care e Cuvîntul lui Dumnezeu, întru Care se fac și se judecă făpturile?»<sup>47</sup>.

Prin aceasta, îndumnezeirea omului la Sfântul Atanasie cel Mare capătă și o orientare eshatologică, optimistă.

38. *Ibidem*, cap. XXI—XXVII, trad. cit., p. 116—123.

39. *Ibidem*, cap. XXI, p. 118.

40. *Ibidem*, cap. XXXIX, p. 124

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*, cap. XXXI, trad. cit., p. 126

43. *Ibidem*, cap. XXXII, p. 128.

44. *Ibidem*, cap. XXXIII—XL, trad. cit., p. 128—135.

45. *Ibidem*, cap. XLI—XLIII, trad. cit., p. 135—141.

46. *Ibidem*, cap. LVI, trad. cit., p. 153.

47. *Cuvîntul al doilea împotriva arienilor*, cap. VI, trad. cit., p. 237.

## 2. Aspecte esențiale ale îndumnezeirii

*Stințirea, desăvârșirea sau îndumnezeirea — realitate dinamică și sinergică.* Sfântul Atanasie cel Mare expune în opera sa vastă nu numai învățătura despre dumnezeirea Fiului, ci și pe cea despre mîntuirea noastră prin El. Mîntuirea noastră este legată direct de întruparea Logosului, căci numai El poate birui starea de neputință în care a căzut firea omenească prin neascultare. Mîntuitorul Hristos «pentru noi a răbdat toate, ca noi, îmbrăcînd prin Patimile Lui nepătimirea și nesticăciunea, să dobîndim viața veșnică»<sup>48</sup>.

Această viață veșnică nu se obține în pasivitate, ci prin eforturi continue, prin credință și fapte bune ajutate mereu de harul dumnezeiesc. Faptele bune se arată atît în slujirea semenului ca pentru Dumnezeu, cît și prin permanenta preocupare a subțierii și pnevmatizării umanului din noi în urcușul lui spre Dumnezeu»<sup>49</sup>.

În nevoințele sale ascetice, Cuviosul Antonie biruia întotdeauna vrăjmașul, «căci îi era împreună-lucrător Domnul, Care a purtat trup pentru noi și a dat trupului biruința împotriva diavolului, încît fiecare din cei ce luptă cu adevărat poate zice: «Nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este cu mine» (I Cor. 15, 10)»<sup>50</sup>.

Mîntuitorul Hristos ne ajută întotdeauna și ne dă puterea necesară pentru a birui păcatul în trupul nostru. Precum El a biruit păcatul în trupul Său, primind moartea pe care a biruit-o prin răbdare, ca urmăre cumplită a păcatului, așa biruie El păcatul și în trupul nostru. Căci în lupta noastră, prin înfrînare și răbdare, Îl avem iuptînd pe Hristos, Care are în tăria biruitoare a morții trupului Său, ca trup purtat de Dumnezeu, un izvor pentru lupta Lui biruitoare în noi, luptă pe care El o poartă și în noi, pentru a ne întări și pe noi la luptă<sup>51</sup>. Despre prima biruință a Cuviosului Antonie asupra diavolului, Sfântul Atanasie cel Mare spune că «a fost o biruință în Antonie a Mîntuitorului», Care a osîndit păcatul în trup, ca să se împlinească dreptatea legii în noi care «nu umblăm după trup, ci după duh» (Rom. 8, 3-4)<sup>52</sup>.

Sînt diferite trepte ale trăirii în Hristos, de la om la om, și ale concretizării acestei trăiri, cărora le corespund diferite grade sau trepte ale mării sau fericirii, împreună cu Hristos în viața veșnică (Ioan 14, 2). Fiecare își dobîndește treapta lui de desăvârșire și îndumnezeire a ființei sale. Dreptatea lui Dumnezeu prinde contururi și relief în mod diferențiat, în cei o dată îndreptați. Toți înaintează în această dreptate, dar nu toți la fel<sup>53</sup>. Datoria fiecăruia este de a progresa mereu pe calea binelui cu ajutorul harului dumnezeiesc. Sfântul Antonie, deși biruise multe ispite, s-a deprîns cu o și mai mare

48. *Epistola către Maxim Filosoful*, în *Scrieri*, Partea a doua, cap. V, trad. cit., p. 190.

49. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Îndreptarea și îndumnezeirea omului în Iisus Hristos...*, p. 55.

50. *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, cap. V, în *Scrieri*, Partea a doua, p. 195.

51. Nota 5 în *op. cit.*, p. 196.

52. *Viața Cuviosului...*, cap. VII, trad. cit., p. 196.

53. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Îndreptarea și îndumnezeirea...*, p. 51—55.

viețuire. «Căci rîvna sufletului stăruind multă vreme în el, întipărea în el tot mai mult deprinderea cea bună»<sup>54</sup>. Cuviosul Antonie consideră că «nu trebuie măsurată cu timpul calea virtuții, nici cu retragerea pentru sine, ci cu dorința și 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, spunindu-și necontenit cuvîntul lui Pavel: «Cele dinapoi uitîndu-le, spre cele dinainte tind» (Filip. 3, 14). Dar își amintea și de cuvîntul proorocului Ilie care zice: «Viu este Dumnezeu înaintea căruia mă voi înfățișa azi» (III Regi 18, 15). Căci ia seama zicînd: *azi*, nu în măsura timpului trecut, ci ca omul ce pune pururea început, în fiecare zi se silea să se înfățișeze așa cum trebuie lui Dumnezeu, cu inima curată și gata să asculte de voia Lui și de nimeni altul»<sup>55</sup>.

Această idee o întîlnim și la Sfîntul Grigorie de Nyssa, în doctrina «epectazelor». La sfîntul Atanasie cel Mare găsim o nouă interpretare a textului paulin (Filip. 3, 14); «nu trebuie să socotești că timpul trecut în nevoință nu te asigură că ai adunat un tezaur de desăvîrșire în care te poți încrede, ci trebuie să socotești fiecare clipă ca un început bun ca și cum nu ai fi făcut nimic pînă în acel moment. Altfel, te «moleșești» duhovnicește. În fiecare clipă trebuie împospătat gîndul că te arăți, nu oricum, în fața lui Dumnezeu. Acesta este considerat «începutul continuu»<sup>56</sup>.

Tot Cuviosul Antonie îi îndemna pe nevoitori: «Ci mai degrabă să ne sporim rîvna, ca și cînd am începe în fiecare zi. Căci viața omească întreagă e foarte scurtă, asemănată cu veacurile viitoare. Drept aceea și timpul nostru e nimic față de viața veșnică. Și tot lucrul din lume se vinde cu prețul valorii lui și egalul se schimbă pe egal. Dar făgăduința vieții veșnice se cumpără cu foarte puțin»<sup>57</sup>. Așadar, trebuie să avem o grijă foarte mare față de timp, căci cu el putem cîștiga veșnicia, Dumnezeu acordîndu-i o valoare nemăsurată. Sfîntul Atanasie accentuează aici că pentru o clipă trăită pentru Dumnezeu, El ne vinde veșnicia vieții în El, viața cea adevărată. Deci «Dumnezeu îi este împreună-lucrător spre bine tot celui ce a ales binele» (Rom. 8, 28)<sup>58</sup>.

Uneori, desăvîrșirea, în gîndirea Sfîntului Atanasie, poate să fie și botezul<sup>59</sup>, deoarece în Biserica primară era socotit actul prin care omul intră pe drumul desăvîrșirii în Hristos.

*Dimensiunile îndumnezeirii, ca drum și țintă ale vieții creștinului în Hristos.* Îndumnezeirea este dată în mod deosebit în starea de făptură nouă, întărită cu darurile Duhului Sfînt și unită total cu Hristos. Îndumnezeirea este o stare de durată; se realizează de către cel credincios în existența pămîntească și durează apoi în veșnicie. Ca rezul-

54. *Viața Cuviosului...*, cap. VII, trad. cit., p. 196—197.

55. *Ibidem*, p. 197.

56. Nota 8, în *op. cit.*, p. 197.

57. *Ibidem*, cap. XVI, trad. cit., p. 202.

58. *Ibidem*, cap. XIX, p. 204.

59. A se vedea în acest sens *Epistola întîi către Serapion, Episcopul de Thmuis, împotriva celor care hulesc și spun că Duhul Sfînt este creatură*, cap. XXIX, în *Scrieri*. Partea a doua, trad. cit., p. 60.



tat și țintă a creștinului este viața veșnică de comuniune a omului cu Dumnezeu în Împărăția Cerurilor<sup>60</sup>. Pentru a se realiza plenar, trebuie să se dezvolte pe două dimensiuni; verticală — în relație cu Dumnezeu Cel în Treime, și orizontală — în relație cu semenii și cu lumea, într-o legătură indestructibilă.

Calea îndumnezeirii omului în Hristos este drumul realizării progresive și cât mai depline a asemănării omului cu Dumnezeu. Îndumnezeirea omului este dată virtual în însăși îndumnezeirea firii umane din Iisus Hristos. Dumnezeu S-a făcut om, ca omul să poată deveni «Dumnezeu» după har. Această idee valoroasă apare mereu în scrisul Sfântului Atanasie cel Mare, ca de altfel și în al altor autori patristici<sup>61</sup>.

Pentru Sfântul Atanasie cel Mare, ca de altfel și pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, întruparea Fiului lui Dumnezeu și îndumnezeirea sînt noțiuni și realități oarecum echivalente și se implică reciproc. Dumnezeu vine în lume, se face om și omul se ridică spre plenitudinea vieții dumnezeiești, devine dumnezeu după har, prin participare. Adică omul și, prin el, creația întreagă, au fost aduse la existență ca să participe la viața de comuniune și iubire a persoanelor treimice. Omul, ca persoană, a fost creat după chipul lui Dumnezeu Cel în Treime, cu misiunea de a realiza asemănarea tot mai mare cu El (Fac. 1, 26—27), fiind o ființă rațională și liberă, adică inzestrată cu rațiune, simțire și voință liberă, capabil de comuniune cu Modelul său, Dumnezeu<sup>62</sup>.

*Mijloace de realizare a îndumnezeirii prin har de către creștin.* Mijloacele prin care cel care crede în Hristos poate ajunge la îndumnezeirea prin har sau la viața în Hristos sînt diverse, căci și darurile Sfântului Duh sînt felurite. În opera Sfântului Atanasie cel Mare o parte din aceste mijloace prin care cel ce viețuiește în Hristos poate ajunge pe culmile desăvîrșirii creștine, le aflăm în viața pilduitoare a Cuviosului Antonie cel Mare. Astfel, ni se vorbește de «calea virtuții»<sup>63</sup>, stăruința în lucrarea binelui<sup>64</sup>, frica și teama de Dumnezu și de Judecata Sa<sup>65</sup>, să nu fim stăpîniți de poftă murdare<sup>66</sup>, apoi de post, priveghere, rugăciune, blîndețe, liniște, ne iubirea de arginți, ne iubirea de slava deșartă, de smerita cugetare, iubirea de săraci, de milostenii, de neminiere și, în primul rînd, de dreapta credință<sup>67</sup>. Cu alte cuvinte, pentru moștenirea vieții veșnice sînt necesare împlinirea poruncilor. Ca pilde vrednice de urmat trebuie să-i avem pe sfinți. Sfântul își conformează viața sa cu poruncile evanghelice, cu voința Mîntuitorului Hristos. El zice ca Apostolul Pavel: «*Spre țintă alerg, spre cununa chemării de sus a lui Iisus Hristos*» (Filip. 3, 14)<sup>68</sup>.

60. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Îndreptarea și îndumnezeirea...*, p. 67.

61. *Ibidem*.

62. *Ibidem*, p. 68.

63. *Viața Cuviosului...*, cap. XX, trad. cit., p. 205.

64. *Ibidem*, cap. XIX, p. 204.

65. *Ibidem*.

66. *Ibidem*.

67. *Ibidem*, cap. XXX, p. 212.

68. *Cuvînt împotriva elinilor*, cap. V, în *Scrieri*, Partea I, trad. cit., p. 36.

Tot Sfântul Atanasie cel Mare spune : «Dar pe lângă cercetarea și cunoștința adevărată a Scripturilor mai trebuie și o viață bună și un suflet curat și virtutea cea după Hristos, ca, umblind pe calea ei, mințea să ajungă la cele dorite și să poată cuprinde, cât e cu putință firiile oamenilor, să afle despre Dumnezeu — Cuvîntul. Căci fără cugetare curată și fără urmare a vieții sfinților, nu va putea înțelege cineva cuvintele sfinților»<sup>69</sup>.

Pentru a obține desăvîrșirea, Sfântul Atanasie aduce în prim-plan două înțelepciuni ale Mîntuitorului Hristos : «*Fiți milostivi ca Tatăl vostru Cel din ceruri*» (Luca 6, 36) și «*Fiți desăvîrșiți, precum Tatăl vostru Cel din ceruri desăvîrșit este*» (Matei 5, 48). Îndemnîndu-ne la desăvîrșire, de fapt ne-a îndemnat să privim «la faptele bune ale Aceluia» și «cele bune ce le facem, să nu le facem pentru oameni, ci pentru El, pentru ca nu de la oameni, ci de la El să avem plata»<sup>70</sup>. «Căci precum Fiul cel adevărat și Unul născut — continuă Sfântul Atanasie —, fiind Unul prin fire, ne facem și noi fii, nu ca acela prin fire și întru adevăr, ci după harul Celui ce ne-a chemat, că fiind noi oameni din pămînt ne numim fii, nu ca Dumnezeu cel adevărat, sau ca Logosul Lui, ci cum a voit Dumnezeu care ne-a dăruit aceasta»<sup>71</sup>.

Propriu a face binele este numai lui Dumnezeu. Noi, ca făpturi create, nu-l putem săvîrși fără ajutorul Lui. Sinergia stă în faptul de a primi ajutorul dat de Dumnezeu și în faptul de a voi să ne folosim de el. Ceea ce ne-a dăruit Dumnezeu prin har avem datoria de a trece și altor semeni «nedeosebindu-i, ci întinzînd simplu la toți facerea de bine. Numai în acest sens putem să ne facem și noi întrucîtva următori Lui, și nu altfel. Adică, trecînd unii altora, prin slujire, cele primite de la Dumnezeu»<sup>72</sup>. Căci a face bine unui semen înseamnă a-l sluji. Această slujire o realizăm de fapt prin trecerea binelui pe care l-am primit de la Dumnezeu la alți semeni. Slujirea sau folosirea altora e imitarea lui Dumnezeu de către noi, din puterea dată nouă de Dumnezeu<sup>73</sup>.

În susținerea acestei idei, Sfântul Atanasie aduce ca temeuri scripturistice citeva versete din Evanghelia după Ioan : «Știm că Fiul lui Dumnezeu a venit și ne-a dat nouă înțelegere, ca să cunoaștem pe adevăratul Dumnezeu ; și noi sîntem în Cel adevărat, în Fiul Lui, Iisus Hristos. Acesta este adevăratul Dumnezeu și viața cea veșnică (I Ioan 5, 20). Iar noi sîntem făcuți prin voință și har fii — continuă Sfântul Atanasie cel Mare —, prin El, împărțîndu-ne de Duhul Lui. «*Și celor cîți L-au primit pe El le-a dat putere să se facă fii ai lui Dumnezeu, celor ce cred în numele Lui*» (Ioan 1, 12). De aceea El este adevărul însuși, zicînd : «*Eu sînt adevărul*» (Ioan 14, 6). Dar și grăind către Tatăl Său, zice : «*Sfințește-i pe ei întru adevărul Tău. Cuvîntul Tău este adevărul*» (Ioan 17, 17). Iar noi devenim prin iertare virtuoși și fii»<sup>74</sup>.

69. *Tratat despre întruparea Cuvîntului...*, cap. LVII, trad. cit., p. 153.

70. *Cuvîntul al treilea împotriva arienilor*, cap. XIX, trad. cit., p. 311.

71. *Ibidem*.

72. *Ibidem*, p. 345.

73. *Ibidem*, nota 35

74. *Ibidem*.

### 3. Indumnezeirea, sens al vieții creștine

Pilda adevărată de viață creștină pe care trebuie să o urmeze orice creștin este aceea a Mântuitorului Hristos. Sfântul Atanasie arată că așa cum El, «fiind Cuvîntul, este în Tatăl Său, așa și noi, luîndu-L ca pildă și privind la El, să fim una între noi prin acordul sufletesc și prin unitatea Duhului și să nu fim în dezacord cu cei din Corint; să cugetăm aceleași ca cei cinci mii, din Fapte, care erau «ca unul» (Fapte 4, 32). Deci să fim fii, dar nu ca Fiul; dumnezei, dar nu ca El însuși; să fim ca Tatăl, dar nu Tatăl»<sup>75</sup>.

În Cuvîntul lui Dumnezeu se exprimă lot adevărul, în comunicare interioară de la o persoană la alta<sup>76</sup>. De aceea, Sfîntul Atanasie accentuează unitatea dintre Tatăl și Cuvîntul, «Iar nouă ne-a lăsat puțința imitării, precum s-a zis. Căci a adăugat îndată: «*Eu întru ei și ei întru Mine, ca să fie desăvîrșiți în una, în unitate*» (Ioan 17, 23). Dar aici se spune ceva mai înalt și mai desăvîrșit între noi. Căci e vădit că Cuvîntul S-a făcut întru noi, pentru că a îmbrăcat trupul nostru: «*Și Tu în Mine, Tată*», deci sînt Cuvîntul Tău. Și fiindcă Tu ești în Mine, pentru că sînt Cuvîntul Tău, iar Eu sînt în ei din pricina trupului și pentru Tine, mîntuirea oamenilor s-a desăvîrșit întru Mine, Îți cer ca și ei să se facă una cu Noi, prin trupul aflat în Mine și prin desăvîrșirea lui; ca și ei să se facă desăvîrșiți, avînd unitatea cu el (cu trupul Meu) și deveniți una în el; ca, întrucît toți sînt purtați de Mine, toți să fie «*un trup și un duh*» și «*să ajungă la bărbatul desăvîrșit*» (Efes. 4, 4, 13). Căci toți, împărtășindu-ne de El, ne facem un trup, avînd pe Domnul cel unul în noi»<sup>77</sup>.

Așadar sîntem după firea omenească una cu Fiul lui Dumnezeu întrupat, întrucît a luat și firea noastră. După dumnezeire El este una cu Tatăl. Fiul, în același timp, este una cu Tatăl după dumnezeire și una cu noi după umanitate. Așa îl trăim pe El ca una cu noi după umanitate, însă transcendent nouă după dumnezeire, dar transcendent în comunicare cu noi, un transcendent al cărui Subiect e unit cu noi după umanitate. Pe Mîntuitorul Hristos Îl simțim și ca Frate al nostru și unit cu noi după umanitate, dar și ca Cel ce ne depășește infinit după dumnezeire, deși — pe de altă parte — chiar în această calitate ni Se face simțit, comunicabil. Prin El, unit cu noi după umanitate, ni se deschide ușa spre infinitatea Lui de necuprins după dumnezeire<sup>78</sup>.

Prin întreaga Sa viață pămîntească, Fiul lui Dumnezeu ne-a arătat importanța realizării sfințeniei, desăvîrșirii sau îndumnezeirii, luîndu-L ca pildă vrednică de urmat. Sfîntul Atanasie spune că «toate cele ce le pătîmea trupul omenesc al Cuvîntului, acelea, fiind Cuvîntul împreună cu el, le referea la Sine însuși, ca să putem participa la dumnezeirea Cuvîntului. Și era un lucru minunat (un paradox: o unire a contrariilor), că Același era și Cel ce pătîmea și Cel ce nu pătîmea. Pătîmea pentru că pătîmea trupul Lui, și era în el care pătîmea Cel ce nu pătîmea, deoarece Cuvîntul, fiind prin fire Dumnezeu, e nepătîmător. Și Insuși Cel netrupesc era în trupul ce pătîmea. Iar trupul avea în sine pe Cuvîntul nepătîmător, desființînd neputințele trupului. Și a împlinit-o aceasta și

75. *Ibidem*, p. 346.

76. *Ibidem*, nota 36.

77. *Ibidem*, cap. XXII, trad. cit., p. 347—348.

78. *Ibidem*, nota 13.

S-a făcut așa, ca primind El însuși ale noastre și aducându-Se jertfă, să le desființeze, și de aici înainte, noi îmbrăcându-ne în ale Sale, să facă Apostolul să zică : «*Se cade ca acest stricăcios să se îmbrace în nestricăciune și muritorul acesta să se îmbrace întru nemurire*» (I Cor. 15, 53) <sup>79</sup>.

În altă epistolă, Sfântul Atanasie zice : «...mulțumim totdeauna în numele lui Iisus Hristos și nu desființăm harul venit la noi prin El. Căci prezența Mântuitorului în trup s-a făcut izbăvire de moarte și mîntuire a toată zidirea. Drept aceea, iubite și prea dorite, cei ce iubesc pe Domnul să țină minte acestea. Iar cei ce imită pe Iuda și părăsesc pe Domnul, ca să urmeze lui Caiafa, să învețe din acestea...» <sup>80</sup>.

Cuviosul Antonie cel Mare, în sfaturile care le dădea celor doriți de mai multă desăvîrșire, vorbea de acest important țel, fără de care nu am putea să-l cunoaștem pe Dumnezeu și bunătățile veșnice ale Împărăției Sale <sup>81</sup>.

\*

Sfântul Atanasie cel Mare a trăit într-o perioadă cînd o varietate de sisteme gnostice, prelungind filosofia antică greacă, într-un limbaj creștin, confundau pe Dumnezeu cu natura și nu reliefa valoarea eternă a omului ca persoană creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, lăsîndu-l pe om să se piardă în esența universală, într-o monotonie lipsită de sens.

În opera sa vastă, bogată în idei teologice și semnificații duhovnicești, Sfântul Atanasie cel Mare a arătat și a argumentat scripturistic faptul că omul este persoană, că are o chemare sau misiune specială în fața lui Dumnezeu, iar Fiul lui Dumnezeu, asigură, prin Întruparea Lui în lume, existența eternă a persoanei umane. Sfântul Atanasie a pus în lumină alternativa : sau Sfînta Treime care dă valoare eternă persoanei umane și sens existenței, sau panteismul de orice fel care se opune ambelor.

La baza Sfintei Treimi se află comuniunea de viață și iubire, care, de fapt este sădită și în creația văzută și nevăzută, căci Dumnezeu Cel în Treime investeste întreaga creație cu prețuire și iubire. Aceasta nu se anulează nici după căderea în păcatul strămoșesc. Mai mult, cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi se întrupează ca om, ca să se restabilească și să se ducă la culme pentru veci iubirea între el și oameni, ca și între oamenii înșiși. Fiul lui Dumnezeu făcîndu-Se El însuși om, îl îndumnezeiește pe om.

Sfântul Atanasie cel Mare, «Părintele Ortodoxiei», dă o temelie hristologică întregii ascetici și spiritualități creștine. În gîndirea lui, viața creștină apare ca un tot organic și unitar, pornind de la învățătura de credință și ajungînd prin practica virtuții pînă la îndumnezeire. Teologia și antropologia se unesc în soteriologie, în doctrina despre mîntuirea și îndumnezeirea omului, în care lucrarea lui Dumnezeu se unește cu lucrarea omului, întărind-o. Astfel, îndumnezeirea omului în Hristos, prin puterea harului, este ținta vieții creștinului din toate timpurile.

<sup>79</sup>. *Către Epictet, episcopul Corintului*, cap. VI, în *Scrieri*. Partea a doua, trad. cit., p. 173.

<sup>80</sup>. *Către episcopul Adellie, împotriva arienilor*, cap. VI, în *op. cit.*, p. 183.

<sup>81</sup>. A se vedea spre exemplificare *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie...*, cap. LIV, trad. cit., p. 223—224.

# PERSOANA ȘI LUCRAREA SFÎNTULUI DUH ÎN SCRIEREA SFÎNTULUI VASILE CEL MARE

De Spiritu Sancto \*

Pr. drcl. ION POPESCU

Pentru creștinul de astăzi este un fapt firesc să mărturisească credința sa în Sfînta, dumnezeiasca și făcătoarea de viață Treime, Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh. Dar, această credință mărturisită are la baza sa învățătura ce se află în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție despre unicul și adevăratul Dumnezeu Cel în Treime închinat și slăvit.

În primele veacuri creștine, această învățătură s-a cristalizat cu greu, datorită învățăturilor greșite ale ereticilor. Acești rătăciți de la dreapta credință, care au încercat să pătrundă taina dumnezeirii mai mult cu mintea, folosind pentru aceasta mai curînd filozofiile păgîne și rațiunea omenească decît Revelația divină, au tăgăduit deoființimea celor trei Ipostasuri divine — Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh. Consecința logică a negării deoființimii celor trei Persoane divine a fost învățătura că atît Fiul și Sfîntul Duh sînt creaturi ale Tatălui, deosebite ca natură de El.

În anul 325, la Niceea, s-a ținut primul Sinod ecumenic pentru combaterea ereziei lui Arie. Acesta susținea că numai Tatăl este ființă fără de început și sfîrșit, iar tot ce există în afară de El este creatură. Dintre toate creaturile Sale, Fiul este cea mai mare, El fiind creatura prin intermediul căreia Tatăl creează tot ceea ce există.

La Sinodul de la Niceea, practic, problema Sfîntului Duh nu s-a discutat în mod expres, deși în mod indirect erezia lui Arie ataca și divinitatea Sfîntului Duh.

Problema Sfîntului Duh o vor pune mai tirziu arienii moderați numiți «omiousieni», discipolii lui Eustațiu de Sebasta. Ei afirmau că Fiul este o ființă superioară, asemănătoare cu cea a Tatălui, iar despre Sfîntul Duh spunea că este «un duh slujitor asemenea îngerilor».

Promotorul și căpetenia ereziei pnevmatomahe a fost Eustațiu de Sebasta. Între Sfîntul Vasile și Eustațiu de Sebasta au fost la început relații de prietenie, acesta din urmă fiind organizatorul vieții monahale din Asia Mică. Sfîntul Vasile a redactat o epistolă în care apăra divinitatea Sfîntului Duh, epistolă semnată și de Eustațiu de Sebasta. Dar mai apoi, acesta din urmă a început să răspîndească o erezie cu privire la Sfîntul Duh, numindu-L creatură asemenea îngerilor.

Acest fapt a făcut ca să se destrame comuniunea dintre Sfîntul Vasile și Eustațiu de Sebasta. Acesta, cu timpul, s-a scufundat și mai mult în greșeală și a devenit eretic.

Datorită atitudinii rezervate a Sfîntului Vasile față de erezia lui Eustațiu, ortodocșii au început să-l acuze că, deși învățătura lui despre Tatăl și Fiul este corectă, se îndoiește în legătură cu persoana Sfîntului Duh. Răspunsul Sfîntului Vasile a venit într-o împrejurare oficială, cu ocazia serbării Sf. Evpsihii la 7 septembrie 374.

\* Lucrare alcătuită în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie, la specialitatea Teologia dogmatică și simbolică, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, care a dat și avizul pentru publicare.

Cu acest prilej, «era de față ca invitat al Sfântului Vasile și Amfilohie, episcopul de Iconiu<sup>1</sup>. S-a adus mai întâi slavă Sfintei Treimi, printr-o doxologie de formă tradițională: «Slavă Tatălui prin Fiul în Sfântul Duh», iar, după citirea psalmilor, a urmat o nouă formulă de mărire a Sfintei Treimi, cântată de episcop cu tot poporul: «Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh»<sup>2</sup>.

Datorită ultimei formule de mărire a Sfintei Treimi, Sfântul Vasile a fost acuzat că a introdus inovații în învățătura Bisericii, fiindcă atribuie aceeași cinstitoare Sfântului Duh, ca Tatălui și Fiului.

Profitând de aceste acuzații, Sfântul Vasile scrie minunatul tratat *Despre Sfântul Duh*, în care se ocupă în mod special de cea de a treia Persoană a Sfintei Treimi: în prima parte — capitolele II la VI — se sugerează identitatea de onoare a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, plecându-se de la prepozițiile folosite în doxologia trinitară; în a doua parte — capitolele VI—VIII — se stabilește egalitatea în cinstitoare a Fiului cu Tatăl și consubstanțialitatea lor; în a treia parte, de la capitolul al nouălea pînă la sfîrșitul cărții, Sfântul Vasile edifică identitatea de onoare a Duhului cu Tatăl și cu Fiul și aceasta presupunînd consubstanțialitatea lor. Tot în partea a treia, Sfântul Vasile expune, pe baza Sfintei Scripturi și a scrierilor Sfinților Părinți, învățătura corectă despre Sfântul Duh și combate pe cei care îi negau divinitatea.

Este necesar de precizat că Sfântul Vasile «deși vrea să demonstreze divinitatea și egalitatea Duhului cu celelalte Persoane ale Sfintei Treimi, nu-i atribuie niciodată apelativul de Dumnezeu. Nu înseamnă că se îndoiește de aceasta Sfântul Vasile, dar n-o face din motive de «iconomie», pentru a nu-i supăra pe adversari și a-i face să respingă orice dialog și, mai ales, pentru a nu fi îndepărtat de ei, de pe scenă apărătorilor credinței»<sup>3</sup>.

În anul 364 împăratul Valens a ocupat tronul imperial din Orient. Îmbrățișînd arianismul, acesta a început o aspră prigoană împotriva episcopilor care se împotriveau sectei. Episcopii care nu au semnat mărturisirea de la Rimini au fost exilați. Sfântul Vasile a reușit să se mențină în scaun timp de patru ani, deoarece a acceptat sau folosit formule teologice care nu aveau în ele nimic eretic, dar, în schimb, în mod indirect, exprimau adevărata credință ortodoxă. Iată de ce Sfântul Vasile în opera sa *De Spiritu Sancto*, deși recunoaște aceeași cinstitoare și deoiființime Duhului cu Tatăl și cu Fiul, nu numește niciodată pe Duhul, Dumnezeu.

Referitor la atitudinea ce trebuia avută în asemenea împrejurări, Sfântul Vasile spunea: «Să fie primiți în comuniune cei care afirmă că Sfântul Duh nu este creatură... și să nu fie primiți în comuniune cei ce susțin aceasta»<sup>4</sup>.

Atitudinea Sfântului Vasile cel Mare a fost apreciată just de Părinții Bisericii din acea vreme, fiind considerat de aceștia mîndria și gloria

1. Socrate, *Istoria bisericească*, II, 45, P. G. 67, 360, a, b.

2. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri* (partea a treia). *Despre Duhul Sfint*, traducere, introducere, note și indici de P. prof. Constantin Cornițescu și Pr. prof. Teodor Bogdogac, București, 1988, p. 7

3. *Ibidem*, p. 9.

4. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 113, III, 205, P. G. 32, 528 a.

Bisericii. Sfântul Atanasie cel Mare spunea : «Vasile este gloria Bisericii, el se luptă vitejește pentru adevăr și învață pe cei ce au nevoie de aceasta. El nu trebuie combătut, ci, mai degrabă, trebuie să acceptăm buna lui intenție»<sup>5</sup>.

Și alți teologi mai noi apreciază atitudinea inteligentă a Sfântului Vasile în legătură cu felul în care el a reușit să apere Persoana Sfântului Duh de atacurile ereticilor. Rezerva Sfântului Vasile se datora condițiilor grele în care se afla Biserica și a lipsei de învățături cristalizate în legătură cu Persoana Sfântului Duh.

Datorită epocii în care a fost scrisă opera *De Spiritu Sancto* și a implicațiilor ei teologice, «afirmația categorică : Duhul este Dumnezeu, consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul nu figurează»<sup>6</sup>. Tăcerea Sfântului Vasile este legată de «tăcerea celor trei sute optzeci Părinți de la Sinodul de la Niceea. Nici cei 150 Părinți de la Sinodul din Constantinopol n-au dezvoltat definiția de credință a Sinodului de la Niceea și n-au schimbat nimic în ceea ce privește pe Duhul Sfânt, pentru că împotriva Duhului Sfânt, Macedonie profera o furie asemănătoare, care nu se poate compara decât cu furia lui Arie contra Fiului. ...Vasile însuși subliniază caracterul laconic al Sinodului de la Niceea în legătură cu Sfântul Duh»<sup>7</sup>.

M. Richard scria că înainte de Sfântul Atanasie și Sfântul Vasile nu exista în Biserică o teologie a Sfântului Duh. «Scrisorile către Serapie sînt, de fapt, primul tratat despre Sfântul Duh și *De Spiritu Sancto* al Sfântului Vasile, al doilea»<sup>8</sup>.

Sever de Antiohia ne-a furnizat cea mai înaltă mărturie care poate sugera adevăratul motiv al tăcerii Sfântului Vasile, el «explică atitudinea Sfântului Vasile prin cea (ulterioară) a celor 150 Părinți de la Constantinopol care nu numeau pe Duhul Sfânt, Dumnezeu și consubstanțial. Ei se serveau de termeni care voiau să spună același lucru. Ei declarau : «noi credem de asemenea în Duhul Sfânt... care cu Tatăl și cu Fiul este adorat și mărit. Dar nu zicea nici Dumnezeu, nici consubstanțial»<sup>9</sup>.

## INVĂȚĂTURA SFINTULUI VASILE CEL MARE DESPRE SFINTUL DUH

### 1. Persoana Sfântului Duh

Principiu a tot ce există este Tatăl. Tatăl este principiul Fiului și al Sfântului Duh. Al Fiului, prin naștere din veci și al Sfântului Duh, prin purcedere din veci.

Deoarece ereticii negau divinitatea Sfântului Duh, consubstanțialitatea Sa cu Tatăl și cu Fiul, socotindu-l o creatură inferioară Tatălui și Fiului, Sfântul Vasile demonstrează în cartea sa, *De Spiritu Sancto*, bazîndu-se pe Sfînta Scriptură și pe argumente logice, netemeinica acestor afirmații și dovedește divinitatea Sfântului Duh.

5. Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola către Paladiu*, P. G., 26, 98.

6. Pruche, Benoit, *Basile de Cesarée, Traité du Saint-Esprit*, Introduction, în col. Sources Chrétiennes, Paris, 1945, p. 83—84.

7. *Ibidem*, p. 85.

8. M. Richard, Vasile de Cezareea : *Tratat despre Sfîntul Duh* SC 17, în M.S.R., 1951, p. 131.

9. Pruche, Benoit, *Basile de Cesarée*, Introducere, op. cit., p. 94.

### Divinitatea Sfântului Duh

Deși nu îl numește direct Dumnezeu, Sfântul Vasile demonstrează cu dovezi din Sfânta Scriptură și cu argumente logice divinitatea Sfântului Duh. Prima grijă a Sfântului Vasile, atunci când vorbește despre Sfântul Duh, este să arate că El nu este creatură, așa cum îl socotesc ereticii.

Astfel, în ceea ce privește divinitatea Sfântului Duh, spune: «nu este posibil ca atunci când auzi (cuvîntul) Duh să-ți închipui o ființă limitată supusă schimbărilor și transformărilor sau întru totul asemenea creațiilor, ci, îndreptîndu-ți mintea către cele superioare, este necesar să te gîndești la o fire spirituală, cu putere infinită, nelimitată (de spațiu) a cărei existență nu se măsoară cu secole și ani, care abundă de bunătăți. Către El se îndreaptă toate cîte au nevoie de sfințenie, pe El îl doresc toate cîte au nevoie de virtute, ca și cînd ar fi udate de suflul Său și ajutate în realizarea scopului pus în firea lor. Desăvîrșitor al altora, El nu duce lipsă de nimic. Trăiește nu pentru că l-a dăruit cineva viață, ci pentru că El (însuși) este dătătorul vieții... Este inaccesibil după natură și perceput doar după bunătate... Este simplu după esență, dar variază după lucrări» <sup>10</sup>.

Sfântul Vasile arată în opera sa că Duhul Sfînt nu este creatură, El este sfînt prin natură, după cum sfinții prin natură sînt Tatăl și Fiul.

Așadar, cei care afirmă că Duhul este creatură greșesc, cad într-o greșeală de neiertat, în blasfemia împotriva Duhului Sfînt, deoarece «creatura este sclavă, Duhul liber, creatura are nevoie de cineva care să-i dea viață, Acela este Duhul care vivifică (face viu); creatura are nevoie de învățătură (cunoaștere). Duhul este Cel care învață; creatura este sfințită, Duhul este Acela care sfințește» <sup>11</sup>.

Duhul Sfînt este desemnat ca locul de existență al celor sfinți și suflul sfinților.

Astfel Duhul este cu adevărat locul sfinților și sfîntul pentru Duh este un loc propriu, căci zice Apostolul: «Cel ce a înviat pe Hristos din morți va însufleți și trupurile noastre muritoare, prin Duhul Său, care locuiește în voi» (Rom. 8, 11).

Denumirile Duhului culese din Scriptură și din tradiția nescrisă a Părinților demonstrează prin ele însele că Duhul nu este o creatură, ci a treia Persoană a Sfîntei Treimi.

În acest sens, Sfântul Vasile zice: «cine este acela care auzind vorbindu-se despre Sfântul Duh, nu este răscolit în cugetul său și nu se ridică cu mintea la o fire superioară? Este numit Duhul lui Dumnezeu. «Duhul adevărului Care de la Tatăl porcede» (Ioan 15, 26). «Duh drept și Duh conducător» (Ps. 50, 12-14), însă numele Său prin excelență este Duhul Sfînt. Acesta este numele (care se dă ființei) celei fără de trup, nemateriale și simple» <sup>12</sup>.

10. Sfîntul Vasile cel Mare, *Scrieri* (partea a treia). *Despre Sfîntul Duh*, Traducere, introducere, note și indici de Pr. prof. dr. Constantin Cornîtescu și Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, București, 1988, p. 38—39.

11. *Ibidem*.

12. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 38.



Din Sfânta Scriptură reiese cu prisosință că «Sfântul Duh nu este creatură ci Creator»<sup>13</sup>. El participă atât la crearea lumii văzute și a celei nevăzute, între El și îngeri este o deosebire de esență și nu de grad.

Deși nu îl numește direct Dumnezeu, Sfântul Vasile arată indirect, bazându-se pe Sfânta Scriptură și pe Scrierile Sfinților Părinți că Duhul Sfânt este Dumnezeu.

### *Egalitatea în cinstire (omotimia) a Fiului cu Tatăl.*

Am arătat mai sus că Sfântul Vasile, cu ocazia sărbătoririi zilei Sfântului Evpsihi la 7 septembrie 374, înconjurat de credincioșii din Cézarea și horepiscopii din toate părțile provinciei, de față fiind și Amfilohie, a adus mai întâi slavă Sfintei Treimi, printr-o doxologie de formă tradițională: «Slavă Tatălui prin Fiul în Sfântul Duh», iar mai apoi a urmat o nouă formulă de mărire a Sfintei Treimi: «Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh», formulă pentru care a fost acuzat de cei prezenți că introduce inovații în învățătura și cultul Bisericii.

Plecând de la această formulă de preaslăvire a Sfintei Treimi, Sfântul Vasile, în opera sa, *De Spiritu Sancto*, demonstrează că Sfântului Duh I se cuvine aceeași adorare și mărire ca Tatălui și Fiului.

Mai întâi, Sfântul Vasile dă răspuns aceluia care afirmă că Fiului nu i se cuvine aceeași cinstire ca Tatălui, căci zic ei, Fiul nu este cu Tatăl (μετα τοῦ πατρὸς), ci după Tatăl (μετα τὸν πατέρα) și demonstrează egalitatea în cinstire a Fiului cu Tatăl.

Fiul, ziceau ereticii, nu trebuie cinstit cu Tatăl, ci după Tatăl, căci Tatălui I se cuvine mărire prin El, adică prin Fiul. Nici Duhul nu trebuie pus pe aceeași treaptă cu Tatăl și cu Fiul, ci sub Tatăl și sub Fiul, adică subordonat lor.

Sfântul Vasile arată cu argumente logice și cu texte din Sfânta Scriptură că este o nebunie să afirmi că există o perioadă de timp între Tatăl și Fiul, că Fiul ar fi posterior Tatălui. Iată ce zice: «În privința timpului (socotim) că nimeni nu este atât de fără minte, încât să spună că Făcătorul veacurilor este al doilea (în timp), pentru că nici o perioadă de timp nu se intercalează în legătura firească a Fiului cu Tatăl»<sup>14</sup>, căci Sfântul Evanghelist Ioan zice: «La început a fost Cuvîntul» (Ioan 1, 1).

Sfânta Scriptură, spune Sfântul Vasile, dă mărturie de măreția și splendoarea Fiului, fapt care demonstrează egalitatea Lui cu Tatăl. Domnul însuși despre Sine spune: «Cel ce M-a văzut pe Mnie, a văzut pe Tatăl (Ioan 14, 9). Și altele: «Cînd Fiul va veni întru slava Tatălui» (Marcu 8, 38) «pentru ca să cinstească pe Fiul după cum cinstesc pe Tatăl» (Ioan 5, 25) și «cel ce nu cinstește pe Fiul nu cinstește pe Tatăl» (Ioan 5, 26). Cînd Tatăl zice: «Șezi de-a dreapta Mea» (Ps. 109, 1), iar cînd «Duhul dă mărturie că Fiul a stat de-a dreapta majestății lui Dumnezeu» (Evr. 8, 1), nu mai este posibil să cobori pe Fiul din egalitatea cu Tatăl.

Despre aceasta Sfântul Vasile spune: «Eu socotesc că faptul de a sta sugerează neschimbabilitatea firii. De aceea și Baruh, referindu-se

13. *Ibidem*.

14. Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 28.

la neschimbabilitatea vieții lui Dumnezeu, a zis : «Tu rămii în veac, iar noi pierim în veac» (Baruh, 3, 3). «Iar locul de-a dreapta indică egalitatea în vrednicie»<sup>15</sup>.

Este de remarcat că Sfântul Vasile cel Mare stabilește cu argumente foarte puternice egalitatea în cinstire a Fiului cu Tatăl, pentru a arăta că Fiul și Tatăl fiind egali în cinstire, au aceeași natură.

Astfel, plecînd de la egalitatea în cinstire a Tatălui și a Fiului, demonstrează indirect consubstanțialitatea lor. Sfântul Vasile stabilește pe baza Sfintei Scripturi că egalitatea de cinstire a Fiului cu Tatăl exprimă consubstanțialitatea lor.

El stabilește echivalența : ὁμότιμος = ὁμοούσιος (omotimie (egalitatea în cinstire) = consubstanțialitate).

### *Egalitatea în cinstire a Duhului cu Fiul și cu Tatăl*

Dacă egalitatea Fiului cu Tatăl a fost puternic atacată de către arianism, egalitatea Duhului cu Tatăl și cu Fiul a fost la fel sau poate chiar mai mult atacată de luptătorii împotriva Duhului Sfînt, numiți «pnevmatomahi». Aceștia afirmă că Duhul nu trebuie așezat pe aceeași treaptă cu Tatăl și Fiul, «pentru că se deosebește de Ei după natură și (Le) este inferior după vrednicie»<sup>16</sup>. Duhul, fiind creatură, nu trebuie așezat alături de Tatăl și de Fiul, întrucît le este inferior.

La obiecțiunea ereticilor că Sfîntul Duh nu trebuie așezat în aceeași ordine cu Tatăl și cu Fiul, Sfîntul Vasile răspunde : «Acestora este drept să răspundem cu cuvîntul Apostolilor : «Se cuvine a ne supune mai degrabă lui Dumnezeu decît oamenilor» (Fapte 5, 29). Pentru că dacă Domnul la instituirea botezului mîntuitor, a poruncit clar ucenicilor săi boteze toate neamurile «în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh (Matei 28, 19), fără să considere dezonorantă comuniunea cu Duhul»<sup>17</sup>, aceștia care zic că nu trebuie pus Duhul pe aceeași treaptă cu Tatăl și Fiul se opun vădit poruncii lui Dumnezeu. Sfîntul Vasile spune că dacă Domnul L-a pus pe Duhul la botez alături de Sine și de Tatăl, aceasta demonstrează în chip deplin unitatea Lor ființială și comuniunea Persoanelor Sfintei Treimi.

Dacă Domnul a lăsat ca adevăr necesar pentru mîntuire această așezare a Duhului alături de Tatăl, arată Sfîntul Vasile, cum putem noi oare să încercăm să-L separăm și să-L trecem în ordinea creaturilor ? Sfîntul Vasile îndeamnă pe creștinii adevărați să nu se lepede de credința mărturisită la botez și să păstreze nealterată această credință pînă în ziua arătării Domnului nostru Iisus Hristos, «să țină pe Duhul nedespărțit de Tatăl și de Fiul»<sup>18</sup>.

În continuare, în încercarea de a demonstra egalitatea de cinstire a Duhului cu Tatăl și cu Fiul, Sfîntul Vasile lasă în mod indirect să se vadă că Duhul Sfînt este Dumnezeu, consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul. În acest sens spune că nu poate exista comuniune în Sfînta Treime fără existența și fără egalitatea Sfîntului Duh cu Tatăl și cu Fiul.

15. Sfîntul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 30.

16. *Ibidem*, p. 40.

17. Sfîntul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 40.

18. *Ibidem*, p. 41.

Dacă mărturisirea credinței în Duhul aduce fericire pentru cei drept-credincioși, e bine să știe oricine mărturisește pe Hristos — spune Sfântul Vasile — că «oricare om mărturisește pe Hristos, însă tăgăduiește pe Dumnezeu, Hristos nu-i va folosi la nimic, că oricine invocă pe Dumnezeu, iar pe Fiul îl tăgăduiește, zadarnică este credința lui; asigur pe cel care lasă la o parte pe Duhul, că va fi zadarnică credința lui în Tatăl și în Fiul și că nu poate s-o aibă pe aceasta dacă lipsește (credința) în Duhul. Pentru că cel care nu crede în Fiul, nu crede nici în Tatăl»<sup>19</sup>. «Pentru că nu poate să spună (cineva) că Iisus este Domn decît în Duhul Sfînt» (1 Cor. 12, 3). Deci Duhul este așezat pe aceeași treaptă cu Dumnezeu, nu dintr-o necesitate oarecare, El fiind în comuniune deplină și firească cu Dumnezeu. Fără Duhul Sfînt egal în cinstire și consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul, n-ar fi fost posibilă comuniunea în Sfînta Treime.

Prin urmare, se poate constata că Sfîntul Vasile stabilește progresiv în opera sa *De Spiritu Sancto*, echivalența între egalitatea în cinstire (omotimie) a Tatălui, a Fiului și Sfîntului Duh și consubstanțialitatea Lor. Stabilește «mai întîi această echivalență pentru Tatăl și Fiul, apoi arată cu argumente solide, că Duhul are aceeași onoare (cinstire) cu Tatăl și Fiul ceea ce sugerează consubstanțialitatea Sa de natură cu Ei»<sup>20</sup>.

Astfel, Sfîntul Vasile demonstrează egalitatea în cinstire a Duhului cu Tatăl și cu Fiul și propune ca o valoare echivalentă inseparabilitatea de natură cu Ei, Duhul fiind în comuniune de natură divină cu Tatăl și cu Fiul.

În opera sa *De Spiritu Sancto*, Sfîntul Vasile, în mod progresiv, stabilește, fără nici un fel de îndoială, egalitatea de onoare a Duhului, cea de a treia Persoană a Sfîntei Treimi, cu Tatăl și cu Fiul, și, implicit, consubstanțialitatea Lor.

## 2. Purcederea Sfîntului Duh. Comuniunea Duhului cu Tatăl și cu Fiul

Sfîntul Duh este a treia Persoană a Sfîntei Treimi și, așa cum arată Sfîntul Vasile în opera sa *De Spiritu Sancto*, are aceeași onoare cu Tatăl și cu Fiul, fiind consubstanțial, adică de aceeași ființă cu Tatăl și cu Fiul și egal cu Ei. Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție ne descoperă cu claritate această învățătură despre Duhul Sfînt.

Articolul VIII al Simbolului niceo-constantinopolitan ne învață că Duhul Sfînt purcede de la Tatăl. După cum Fiul Se naște din veci, tot astfel Duhul Sfînt purcede mai înainte de toți vecii din Tatăl. Dar dacă «nașterea Fiului nu poate fi concepută de firea omenească»<sup>21</sup>, purcederea Duhului Sfînt este și mai greu pentru mintea omenească să o priceapă. Totuși, în cartea sa *De Spiritu Sancto*, Sfîntul Vasile încearcă prin analogii, evident imperfecte, să ne dea o imagine în legătură cu purcederea, punînd accentul pe comuniunea pe care Duhul o realizează în Sfînta Treime, împreună cu Tatăl și cu Fiul.

19. *Ibidem*, p. 42.

20. Pruche, Benoit, *Basile de Césarée : Sur le Saint-Esprit*, Introduction, în *Sources Chrétiennes*, p. 111.

21. Sfîntul Vasile cel Mare, *Impotriva lui Eunomiu*, 2, 22 și 24, în P. G. 29, 620 și 624.

### *Duhul Sfânt — suflarea gurii lui Dumnezeu*

Încercînd să demonstreze că Duhului Sfânt I se cuvine aceeași închinare și cinstire ca și Tatălui și Fiului, fiind egal și consubstanțial cu Ei și nu o natură creată, Sfîntul Vasile spune: «După cum Tatăl este Unul și Fiul este Unul, la fel și Sfîntul Duh Unul este»... și se vede de aici că participă la firea (lui Dumnezeu) și din faptul că se spune (despre El) că este «din Dumnezeu», nu după cum provin de la Dumnezeu toate (creaturile), ci provine din Dumnezeu (ca Dumnezeu), nu prin naștere ca Fiul, ci ca suflare a gurii Sale»<sup>22</sup>. Vedem aici originalitatea Sfîntului Vasile, care, printr-o analogie, încearcă să arate în ce fel Duhul Sfânt provine din Dumnezeu. Desigur, spune în continuare Sfîntul Vasile, «gura nu trebuie înțeleasă ca mădular al lui Dumnezeu, nici Duhul, ca o suflare care se risipește, ci gura trebuie înțeleasă într-un chip vrednic de Dumnezeu și Duhul ca ființă vie, dătătoare de sfințenie»<sup>23</sup>. Totuși, această analogie dintre suflarea gurii Sale și purcedere este destul de vagă, întrucît însuși Sfîntul Vasile, continuînd tradiția alexandrină, consideră că modul provenirii Duhului Sfânt rămîne insondabil.

În acest sens se poate spune că «Duhul ca și Fiul este Dumnezeu din Dumnezeu, el primește de la Dumnezeu, adică de la Tatăl tot ceea ce este El. Dar El nu primește ca Chip al Tatălui. El este ca «suflare» un mod de a fi definitiv inexprimabil, care ține tot de Tatăl... Există acolo un mister de nepătruns, imposibil de scrutat, aici jos, acela al purcederii Duhului Sfânt»<sup>24</sup>.

Totuși, se poate spune că doctrina atanasiană «...asimilată și meditată a fost pentru Sfîntul Vasile un punct de plecare. Ea i-a deschis căile spre o teologie mai dezvoltată a purcederii Duhului Sfânt»<sup>25</sup>.

#### *Duhul Sfânt, lumină inteligibilă prin care cunoaștem pe Dumnezeu*

În opera sa, *De Spiritu Sancto*, Sfîntul Vasile spune că «Duhul Sfânt viază în intimitatea dumnezeirii alături de Tatăl și de Fiul și drumul cunoașterii lui Dumnezeu pornește de la Duhul cel unul (trece) prin Fiul cel unul (și ajunge) la Tatăl (cel unul)»<sup>26</sup>. Duhul este Acela care printr-o putere iluminatoare ne ajută să contemplăm frumusețea lui Dumnezeu Celui nevăzut și descoperă adevărul vieții veșnice celor care-l iubesc pe El căci «viața veșnică este să Te cunoască pe Tine singurul adevăratul Dumnezeu...» (Ioan, 17, 3).

Sfîntul Vasile arată în continuare că posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu poate deveni realitate prin Duhul, căci Duhul îi conduce pe cei care cred, la viața veșnică. Pe aceștia Duhul îi conduce la cunoașterea lui Dumnezeu, pentru că, după cum «nimeni nu cunoaște pe Tatăl afară numai de Fiul (Matei, 11, 27), la fel, nimeni nu poate să numească pe Iisus Domn decît în Duhul» (1 Cor. 12, 3). Cu texte din Sfînta Scriptură, Sfîntul Vasile arată rolul Duhului în cunoașterea lui Dumnezeu de

22. Sfîntul Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, în trad. cit., p. 60.

23. *Ibidem*.

24. Pruche, Benoit, *op. cit.*, p. 208.

25. *Ibidem*.

26. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 62.

către cei care cred în El. Astfel, «Întru Lumina Ta vom vedea lumină» (Ps. 35, 10), adică în iluminarea Duhului (vom vedea) «lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul ce vine în lume» (Ioan 1, 9). De aceea, în El se descoperă «slava Unuia-Născut și se face cunoscut Dumnezeu»<sup>27</sup>.

Duhul Sfânt dăruiește lumina sa inteligibilă și îi ajută pe cei care cred să cunoască pe Dumnezeu cel nevăzut; «pentru că este imposibil să vadă cineva chipul lui Dumnezeu cel nevăzut, fără iluminarea Duhului. Prin iluminarea Duhului vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu, adică pe Fiul, iar de la Fiul ne ridicăm cu mintea la Tatăl, a cărui imagine și pecete este Fiul»<sup>28</sup>.

În altă parte, Sfântul Vasile vorbește despre «lumina inteligibilă» ca dar al lui Dumnezeu pentru cunoașterea adevărului care este Dumnezeu, «Lumina inteligibilă este ceea ce Duhul dă, toată puterea rațională, ca un fel de lumină pentru descoperirea Adevărului, adică pentru înțelegerea lui Dumnezeu»<sup>29</sup>.

Lumina inteligibilă, așa cum o califică Sfântul Vasile este «un dar pe care Duhul îl face sufletului... ea face posibilă participarea la știința pe care Dumnezeu o are despre sine însuși, pentru că Duhul cunoaște adâncurile lui Dumnezeu; creatura, ea este aceea care primește prin Duhul descoperirea tainelor»<sup>30</sup>.

#### *Duhul Sfânt — pivotul comuniunii*

Nu se poate spune că există un lucru despărțit în totalitate de altele și nici o unitate care să nu aibă o distincție în ea. Astfel, «orice unu e multiplu și orice multiplu e și unu. Și una și alta sînt relative. Realitatea e dincolo de unu și de multiplu. Caracterul acesta îl are în mod eminent Dumnezeu. El e în mod eminent Unu și Trei, sau mai bine zis dincolo de modul cum e la noi unu și trei»<sup>31</sup>. Persoanele Sfinței Treimi sînt atît de interioare una alteia, încît nu pot fi despărțite în nici un fel și nici nu pot fi numărate ca entități aparte care ar putea presupune un interval de timp între ele. În acest sens, Sfântul Vasile spune: «Noi nu numărăm (persoanele Sfinței Treimi) în sensul că plecînd de la unitate, ajungem la pluralitate, pentru că nu zicem unu, doi și trei; nici primul, al doilea și al treilea; «Căci Eu sînt Dumnezeu primul și ultimul. De al doilea Dumnezeu n-am auzit pînă azi» (Isaia 44, 6). Prin urmare, adorînd pe Dumnezeu din Dumnezeu, mărturisim specificul ipostasurilor și rămînem la credința într-un singur Dumnezeu»<sup>32</sup>. În Dumnezeu Tatăl și în Dumnezeu Fiul există același chip, care reflectă imuabilitatea divinității. Fiul este în Tatăl, Tatăl este în Fiul. Dar Tatăl este Unul și Fiul este Unul și totuși nu sînt doi Dumnezei.

În ceea ce privește persoana Sfintului Duh, Sfântul Vasile arată că și Duhul Sfânt este Unul. Duhul Sfânt, nu numai că nu este creatură, așa cum îl considerau ereticii, dar El este Acela care completează Prea

27. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 62.

28. *Ibidem.* p. 78.

29. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia 15, Despre credință*, P. G. 31, 470 B.

30. Sfântul Vasile cel Mare, *Hom. XXIV*, 56, 3 S.

31. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, București, 1978, p. 306.

32. Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 60.

Sfânta și Fericită Treime, pentru că nu poate exista comuniune deplină în doi, ci adevărata comuniune o împlinește și o desăvârșește al treilea. Iată ce spune în acest sens Sfântul Vasile: «Unul este și Duhul Sfânt..., dar unit cu Tatăl cel unic prin Fiul cel unic, care completează Prea Sfânta și Fericită Treime. Intimitatea Sa cu Tatăl și cu Fiul o vedește faptul că n-a fost rînduit printre creaturi, pentru că El nu este o creatură din cele mai înalte, ci unul creator»<sup>33</sup>. Dumnezeu este iubire. Dar iubirea presupune comuniune deplină. Iubirea deplină este acolo unde este al treilea. Comuniunea între doi oameni este limitată, nedeplină, ea fiind legată de o iubire nedeplină.

Tatăl și Fiul se dăruiesc Unul Altuia în întregime în iubirea Lor, iar Duhul Sfânt completează comuniunea Sfintei Treimi, dăruindu-se în întregime Tatălui și Fiului, precum și invers realizându-se astfel comuniunea deplină, fiindcă «al treilea e proba de foc a adevăratei iubiri între doi și în acest sens numele Duhului Sfânt este asociat atât de mult cu iubirea, întrucît El e semnul iubirii depline în Dumnezeu»<sup>34</sup>.

Astfel, datorită slavei de care se bucură Duhul Sfânt, împreună cu Tatăl și cu Fiul și datorită faptului că El completează și desăvârșește comuniunea Sfintei Treimi, orice păcat se va ierta oamenilor, dar blasfemia împotriva Duhului nu se va ierta. Iată ce spune despre aceasta Sfântul Vasile: «...Duhul este slăvit în virtutea comuniunii Sale cu Tatăl și cu Fiul și a mărturiei Fiului Unuia Născut care zice»<sup>35</sup> «orice păcat și blasfemie se va ierta vouă oamenilor, dar blasfemia împotriva Duhului nu se va ierta vouă» (Matei 12, 31).

Prin urmare, existența Duhului Sfânt ca «a unui al treilea în Dumnezeu» explică relația de iubire perfectă între Persoanele Sfintei Treimi. Duhul Sfânt este pivotul comuniunii în Sfânta Treime și al întregii umanități. Astfel se explică posibilitatea iubirii între mai multe persoane umane, care în comuniune prin iubire pot să se desăvârșească, căci «numai prin Duhul se răspîndește iubirea divină în afară. Astfel, «eurile» sînt create și ridicate la nivelul de parteneri ai dialogului cu Tatăl și cu Fiul prin Duhul Sfânt. Duhul Sfânt reprezintă putința întinderii iubirii dintre Tatăl și Fiul la alte subiecte și, în același timp, dreptul unui al treilea la dialogul iubitor al celor doi, drept cu care El investește subiectele create»<sup>36</sup>.

### 3. Lucrarea Sfântului Duh

În opera sa *De Spiritu Sancto*, Sfântul Vasile nu face o prezentare sistematică a lucrării Sfântului Duh în lume, el vorbește despre lucrarea sau lucrările Duhului ori de cîte ori este nevoie să demonstreze ereticilor că Duhul Sfânt nu este o creatură, ci egal în cinstitoare cu Tatăl și cu Fiul și consubstanțial, avînd împreună cu Ei aceeași lucrare. Împotriva ereticilor (Eunomiu) care susțineau că Dumnezeu poate fi cunoscut după natură (*οὐσία*), Sfântul Vasile arată că Dumnezeu nu poate

33. *Ibidem*.

34. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, op. cit., p. 308—309.

35. Sfântul Vasile cel Mare, op. cit., p. 61.

36. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, op. cit., p. 309.

fi cunoscut după natură, ci numai după lucrări ( *εργαία* ). Duhul Sfînt, natură neperceptibilă, este inaccesibil după natură, fiind cunoscut doar după lucrări. «El este simplu în esență, dar variază după lucrări» <sup>37</sup>.

Lucrarea Duhului Sfînt este variată și nelimitată de timp și spațiu. Ea începe înainte de crearea lumii sensibile și continuă pînă la desăvîrșirea ei. Duhul Sfînt desăvîrșește neconținut opera Tatălui și a Fiului, operă — spune Sfîntul Vasile — care încă de la crearea ei avea un grad de desăvîrșire datorită harului Său.

Încercînd să explice mai plastic lucrarea Duhului Sfînt în lume, Sfîntul Vasile face o frumoasă analogie cu acțiunea soarelui: Duhul Sfînt «Se împarte fără să sufere ceva și Se comunică în întregime, asemenea razei solare, a cărei lucrare, pe cînd se pare că este prezentă numai deasupra celui ce se bucură de ea, strălucește deasupra uscatului și a mării, este amestecată cu aerul. La fel și Duhul pe cînd Se afla în fiecare dintre primitori, ca și cînd ar fi singurul, împarte în continuare întreg harul Său tuturor» <sup>38</sup>.

Lucrările Sfîntului Duh sînt, după afirmația Sfîntului Vasile atît de numeroase, încît «mărima lor este imposibil de redat, iar mulțimea lor este imensă» <sup>39</sup>. «Măreția Duhului și neîntrecuta Lui putere se văd din măreția lucrărilor și binefacerilor Lui față de noi și întreaga lume» <sup>40</sup>. Căci, în virtutea comuniunii cu Tatăl și cu Fiul, Duhul Sfînt, este «creator al vieții împreună cu Dumnezeu Tatăl, Cel care pe toate le însufletește, și cu Fiul, Care dă viață» <sup>41</sup>.

Lucrarea Duhului Sfînt în lume se face prin energiile Sale, deoarece creaturile nu se împărtășesc de la Duhul Sfînt ca natură divină, întrucît creatura ar deveni astfel Dumnezeu, ci de harul Său care este lucrare a Sfintei Treimi. În ceea ce privește lumea, Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh au aceeași lucrare externă. Tot ceea ce se face se lucrează de Tatăl prin Fiul în Sfîntul Duh. Sfîntul Vasile arată clar în opera sa în ce sens creaturile au pe Duhul în ele și de ce anume se împărtășesc creaturile, căci «despre creaturi se spune de mai multe ori și în mai multe chipuri că au pe Duhul în ele... într-adevăr, despre harul primit de la El, har care locuiește în cei vrednici și lucrează prin ei cele ale Duhului, bine se spune că se află în cei care îl primesc» <sup>42</sup>. De aici se poate vedea foarte bine că Sfîntul Vasile face o distincție netă între Duhul Sfînt și harul Duhului Sfînt, care locuiește în oameni și lucrează prin ei, căci una este Dumnezeu și alta este harul Lui.

Raportată la lume, lucrarea divină este lucrarea Sfintei Treimi, a Tatălui, a Fiului și a Sfîntului Duh. Dar aceste lucrări sau energii, care sînt proprii Sfintei Treimi, nu pot fi împărtășite creaturilor fără ajutorul Duhului Sfînt. Iată ce spune în acest sens Sfîntul Vasile: «pentru că absolut nici un dar nu ajunge la creaturi fără ajutorul Duhului și nici măcar un cuvînt nu sînt în stare să spună Apostolii cînd se apără pentru Hristos dacă nu sînt întăriți de Duhul» <sup>43</sup>.

37. Sfîntul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 39.

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*, p. 63.

40. *Ibidem*.

41. *Ibidem*, p. 72.

42. *Ibidem*, p. 77.

43. *Ibidem*, p. 71.

Duhul Sfint este Acela care s-a pogorit la Cincizecime, în chip de limbi de foc peste Apostoli, El este Acela care trimite harul Său crea-turilor, împărtaşindu-le ajutorul Său, întărind pe cei care cred în Dum-nezeu pe drumul cel greu de străbătut al mîntuirii. Duhul Sfint parti-cipă la toate acţiunile Tatălui şi Fiului în raport cu creaţia. Energiile difuzate de Duhul Sfint creaturii sînt energii necreate ale Sfintei Treimi.

Harul divin, în afară de faptul că nu se confundă cu Duhul Sfint (aşa cum arată mai sus Sfîntul Vasile), nu este nici o graţie creată, aşa cum se va susţine mai tîrziu. Nicăieri în opera Sfîntului Vasile nu am găsit această învăţătură, nici măcar sugerată indirect, că harul divin este creat de Dumnezeu şi apoi dăruit lumii — aşa cum susţin romano-ca-tolicii.

În schimb, Sfîntul Vasile, în opera sa *De Spiritu Sancto*, în mod vir-tual (fără a se exprima în mod expres) pune bazele unei învăţături a Bisericii Ortodoxe, învăţătură despre energiile necreate, dezvoltate mai tîrziu de către Sfîntul Grigore Palama. Învăţătura despre energiile ne-create ale Sfintei Treimi împărtaşite lumii de către Duhul Sfint îşi are baza în opera Sfîntului Vasile *De Spiritu Sancto* şi nu este o invenţie a Sfîntului Grigore Palama, aşa cum afirmă catolicii, ca reacţie împotri-va învăţăturii catolice despre «graţia creată», — adevărată nebulie pentru greci.

Bazîndu-se pe Sfînta Scriptură, Sfîntul Vasile arată că Duhul Sfint este Acela care dăruieşte creaturilor darurile lui Dumnezeu, ale Sfin-tei Treimi, căci spune Apostolul: «există diferite harisme, dar acelaşi Duh. Şi slujiri diferite, dar acelaşi Domn şi diferite lucrări, dar acelaşi Dumnezeu care lucrează totul în toţi» (1 Cor. 12, 4-6). Pe toate acestea le operează «unul şi acelaşi Duh împărţind fiecăruia după cum voieşte» (1 Cor. 12, 11). Lucrarea Sfîntului Duh este absolut necesară întregii creaţii. Duhul Sfint este Acela care sfinţeşte lumea şi o «curăţeşte de toată întinăciunea».

Lucrarea Duhului Sfint desăvîrşeşte opera Tatălui şi a Fiului spiri-tualizînd pe om şi transformînd întreaga creaţie. La sfîrşitul veacurilor întreaga creaţie a lui Dumnezeu va fi transfigurată, ea va deveni trans-parenţă prin Duhul.

Pentru om, lucrarea Duhului Sfint este salvatoare. Iată ce spune în acest sens Sfîntul Vasile: «Prin intermediul Duhului Sfint are loc re-stabilirea în paradis, ridicarea în împărăţia cerurilor, redobîndirea în-fierii, îndrăzneala de a numi pe Dumnezeu Tatăl nostru, împărtaşirea de harul lui Hristos, vieţuirea ca fii ai luminii, părtaşii la slava veşnică şi, într-un cuvînt, împărtaşirea de toate binecuvîntările în acest veac şi în cel viitor»<sup>44</sup>.

Consecinţele lucrării Duhului Sfint sînt pentru om şi întreaga crea-ţie binefăcătoare. Sfîntul Duh, Sfinţitorul, curăţeşte inimile şi le înalţă, pe cei neputincioşi îi întăreşte, pe cei care sînt pe calea virtuţii îi de-săvîrşeşte.

Comuniunea cu Duhul nu se poate face printr-o apropiere în spa-ţiu de El, ci prin «abţinerea de la păcate», fapt care îl face pe om capa-bil de a primi pe Duhul. Cei care sînt în comuniune cu Duhul strălu-

44. Sfîntul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 50—51.



cesc asemenea corpurilor luminoase care răspîndesc lumina în jurul lor. Căci prin Duhul Sfînt, cei care devin «duhovnicești» se învrednicesc de multe daruri; «prevederea celor viitoare, tilcuirea tainelor, cunoașterea celor ascunse, harismele, viața cerească, conviețuirea cu îngerii, bucuria fără margini, rămînerea permanentă (în comuniune) cu Dumnezeu» <sup>45</sup>.

Sfîntul Vasile are o viziune dinamică despre lucrarea Sfîntului Duh. Toate darurile Sfîntei Treimi sînt distribuite creaturilor de Duhul Sfînt. Ele pornesc de la Tatăl, trec prin Fiul și ajung la Duhul Sfînt. Dar, darurile Sfîntei Treimi împărtășite creaturilor de Duhul trebuie făcute roditoare prin efort personal continuu. Bineînțeles că numai omul, în calitate de coroană a creației, poate să facă aceasta. Aceste daruri primite de la Dumnezeu și făcute roditoare de om trebuie întoarse lui Dumnezeu în dar.

Lumea și viața însăși sînt daruri ale lui Dumnezeu. Tot ce mîncîcă și bea omul «de pe urma muncii lui este un dar de la Dumnezeu» (Eccl. 2, 13). Înțelepciunea, știința, bucuria sînt daruri ale lui Dumnezeu (Eccl. 1, 26). Dar «lucrurile date nouă de Dumnezeu pot deveni darul nostru către Dumnezeu, prin faptul că sîntem liberi în întoarcerea lucrurilor către Dumnezeu» <sup>46</sup>. În efortul nostru de a înmulți «talantul» dat de Dumnezeu, Duhul Sfînt ne ajută și ne întărește cu harul său. Pe drumul atît de greu al cunoașterii lui Dumnezeu și al desăvîrșirii noastre, Duhul Sfînt este călăuzitor. Și posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu este un dar al Duhului Sfînt.

Viziunea Sfîntului Vasile despre lucrarea Sfîntului Duh este dinamică. Lucrarea lui Dumnezeu în raport cu creația este lucrarea Sfîntei Treimi, a Tatălui, a Fiului și a Sfîntului Duh, dar Duhul Sfînt are un rol dinamic în această lucrare.

Este vorba de o lucrare dinamică, care, pe de o parte, pornește de la Tatăl prin Fiul și ajunge la Duhul — *coborîre* —, iar, pe de altă parte, pornește de la Duhul, trece prin Fiul și ajunge la Tatăl — *urcare*.

Iată ce spune în acest sens Sfîntul Vasile: «Drumul cunoașterii lui Dumnezeu pornește de la Duhul cel unul, (trece) prin Fiul cel unul (și ajunge) la Tatăl cel unul. Și invers, bunătatea, sfințenia și demnitatea împăratească (pornesc) de la Tatăl (trec) prin Fiul cel unul și ajung la Duhul» <sup>47</sup>.

## Concluzii

Ideea de bază a operei *De Spiritu Sancto* a Sfîntului Vasile cel Mare este demonstrarea egalității Duhului Sfînt cu Tatăl și cu Fiul, egalitate de natură și de cinstire și, implicit, divinitatea Sa. În dorința de a combate pe ereticii care negau egalitatea Duhului Sfînt cu Tatăl și cu Fiul, Sfîntul Vasile, întemeindu-se pe Sfînta Scriptură și Scrierile Părinților, arată egalitatea Duhului cu Tatăl și cu Fiul și cu toate că nu-l numește niciodată pe Duhul, Dumnezeu (și am văzut de ce), reușește să

45. *Ibidem*.

46. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 341.

47. Sfîntul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 62.

sugereze și să demonstreze indirect că Duhul Sfânt este Dumnezeu. Pornind de la egalitatea în cinste și mărire a Duhului cu Tatăl și cu Fiul, Sfântul Vasile ajunge cu demonstrația sa la egalitatea de natură a Duhului cu Tatăl și cu Fiul, arătând că Duhul este consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul. Modul de existență al Duhului este prezentat de Sfântul Vasile ca «sufflare a gurii lui Dumnezeu», arătînd totodată că aceasta rămîne totuși o taină de nepătruns.

Egalitatea Duhului cu Tatăl și cu Fiul este pusă în lumină, în opera Sfântului Vasile, și prin afirmația majoră că Duhul este Acela care «completează Treimea», fiind cu adevărat pivotul comuniunii Sfintei Treimi. Persoana și lucrarea Duhului Sfânt sînt prezentate organic în această operă. Persoana Duhului este pusă în valoare și făcută accesibilă gîndirii noastre și cunoașterii prin «măreția și valoarea lucrărilor Sale»<sup>48</sup>.

Lucrarea Duhului Sfânt se face prin energiile divine necreate ale Sfintei Treimi împărtășite creației prin Duhul. Opera Tatălui și a Fiului se desăvîrșește prin Duhul care sfințește pe toți care doresc comuniunea cu El. Este de remarcat învățătura Sfântului Vasile despre harul divin care este altceva decît Persoana Duhului, harul divin — energie necreată a Sfintei Treimi, împărtășit creației prin Duhul Sfânt.

Această învățătură despre energiile divine necreate va fi cristalizată mai tîrziu de Sfîntul Grigore Palama. Ea se găsește în stare incipientă, neformulată expres, la Sfîntul Vasile în opera *De Spiritu Sancto* și la alți Părinți și nu este o invenție a Sfîntului Grigore Palama.

În opera sa *De Spiritu Sancto*, Sfîntul Vasile pune accentul pe comuniunea Sfintei Treimi. La baza întregii realități stă Sfînta Treime, creația este un reflex al Treimii. Comuniunea umană n-ar fi posibilă fără comuniunea treimică.

La baza activității sociale a Sfîntului Vasile a stat comuniunea Sfintei Treimi. Sfînta Treime ca structură a supremei iubiri este modelul comuniunii umane care trebuie realizată prin efort continuu. De aceea, Sfîntul Vasile, din dragoste față de Dumnezeu și de oameni, în afară de nenumărate acte de milostenie creștină, a construit acele bolnițe numite «Vasiliade», în care cei săraci, cei bolnavi și toți dezmoștenii vieții își aflau alinarea suferințelor lor fizice și sufletești. Activitatea socială a Sfîntului Vasile a fost însuflețită de o dragoste față de Dumnezeu și de oameni neasemuită, pentru realizarea comuniunii umane, după modelul suprem al comuniunii Sfintei Treimi.

Opera Sfîntului Vasile are o importanță deosebită și pentru noi, cei de astăzi. În timpurile noastre, acum cînd lumea este zdruncinată de neînțelegeri politice, sociale, economice, cînd Biserica lui Hristos este divizată în mai multe confesiuni, grupări și denominațiuni creștine, numai Duhul Sfânt este Acela care poate să le adune pe cele risipite prin harul Său dumnezeiesc.

48. *Ibidem*.

## LEONȚIU DE BIZANȚ

### 30 de capete împotriva lui Sever de Antiohia

#### Introducere

Printre scrierile sigur autentice ale lui Leonțiu de Bizanț se numără și această scurtă lucrare intitulată: «Τριάκοντα κεφάλαια κατά Σεβήρου» = «30 de capete împotriva lui Sever de Antiohia», scriere alcătuită din treizeci de puncte sau paragrafe îndreptate împotriva monofiziților și în care autorul lor aduce argumente — mai ales de factură logico-filosofică — în sprijinul existenței celor două firi, dumnezeiască și omenească, în persoana Mintuitorului Iisus Hristos.

Nu vom insista în această scurtă introducere asupra problemelor legate de prosopografia lui Leonțiu de Bizanț. Am făcut-o pe larg în altă parte<sup>1</sup>. Ne mărginim să precizăm numai că el astăzi nu mai poate fi identificat cu omonimul călugăr scit Leontius, amintit în anturajul lui Ioan Maxențiu și care, în anul 519, călătorea la Roma pentru a obține recunoașterea de către pontiful Bisericii Apusene a formulei lor teologice «Unul din Treime a suferit în trup»<sup>2</sup>, dar nu mai

1. Vezi Diac. Ilie Frăcea, *Leonțiu de Bizanț. Viața și scrierile. Privire critică*, Atena, 1984.

2. Identificarea aceasta este susținută încă astăzi, printre alții, de I. I. Russu, *Elemente traco-gete în Imperiul roman și în Byzantium*, București, 1976, p. 89—90 (care urmează aproape întru totul pe Fr. Loofs), de I.P.S. Dr. Nestor Vornicescu, *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în sec. XVII. Izvoare, traduceri*, Craiova, 1983, p. 68, Pr. I. G. Coman, *Patrologie*, București, 1956 etc.

Dintre argumentele de bază ce stau împotriva acestei identificări vom aminti aici numai două:

a) Conform prefeței — dedicației lui Dionisie Exiguul, care însoțește traducerea din Sf. Ciril de Alexandria, traducere pe care el a înfăptuit-o pentru «călugării sciiți» «venerabilii domni și frați Ioan și Leontinus» (Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO), vol. IV, 2, p. XI—XIII; Pr. prof. I.G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, București, 1979, p. 270—271), cei doi călugări sciiți cărora le erau încredințate traducerea nu aveau acces la scrierile Sf. Chiril de Alexandria pentru că, neștiind grecește, nu puteau să le citească în originalul grec. Tocmai din acest motiv au cerut și traducerea lor în limba latină. (cf. Altaner, *Der Griechische Theologe Leontius und Leontius der Skythische Mönch*, in *Kleine Schriften*, Berlin, 1967, p. 378. Schwartz, ACO, IV, 2, p. XII).

b) O altă obiecție care a fost ridicată împotriva acestei identificări a scriitorului Leonțiu de Bizanț cu omonimul călugăr scit a fost aceea a neconcordanței temporale. Majoritatea cercetătorilor (excepție W. Rügamer, *Leonzius von Byzanz. Polemiker aus dem Zeitalter Justinians*, Würzburg, 1894, p. 58—63; Schwartz, *Kyrrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939, 388 (389) nota 2) au acceptat identificarea lui Leontius Scriitorul cu Leonțiu «origenistul» amintit de Ciril de Scitopolis în anturajul Sfintului Sava. După felul expunerii lui Ciril însă, se pare că acest Leonțiu, care în anul 520 reîntra cu Nonnos în Noua Lavra, era unul din cei trei călugări care au fost excluși din mănăstire în anul 514. (Vezi Schwartz, *Kyrrillos*, p. 176, 10—15; Duchesne, *L'Eglise au VI-e siècle*, Paris, 1925, p. 167, nota 1). Dacă se au în vedere apoi tentativele anterioare ale lui Nonnos, trebuie să presupunem că această reîntrare a avut loc imediat după moartea egumenului Agapet († 519; cf. V. Grumel, *Léonce*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1926, t. 9, col. 401; Festugière, *Les Moines d'Orient*, Paris, 1964, t. III, 2, p. 105, nota 236). Prin urmare Leonțiu «origenistul» din tovărășia lui Nonnos nu poate fi nicidecum, identic cu călugărul scit care abia la sfârșitul lunii septembrie 520 (vezi

poate fi nici deosebit de așa-zisul «Leonțiu de Ierusalim», cum face în majoritatea ei critica teologică modernă, bazată numai pe unele ipoteze ale lui Marcel Richard<sup>3</sup>.

Leonțiu de Bizanț trebuie, cu certitudine, identificat cu :

1) Leonțiu, așa-zisul «călugăr origenist» despre care vorbește pe larg Ciril de Scitopolis în scrierile sale «Viața Sf. Sava» și «Viața Sf. Chiriac» și care a fost conducător, împreună cu Nonnos, al așa-numiților «călugări origeniști» din Palestina ;

2) Leonțiu «apocrisiarul», trimisul, legatul călugărilor din Palestina, amintit printre participanții la colocviul dintre ortodocși și monofiziți, din anul 532, și la Sinodul patriarhului Mennas din Constantinopol, din anul 536, pentru condamnarea lui Sever de Antiohia, a lui Antim, fostul patriarh de Constantinopol, a lui Petru de Apamea și a călugărului monofizit Zoaras.

În baza acestor identificări, în rîndul scrierilor neîndoielnic autentice ale lui Leonțiu de Bizanț trebuie să înglobăm următoarele lucrări :

a) Trei scrieri, îndreptate împotriva nestorienilor și eutihienilor (monofizitelor)<sup>4</sup>, împotriva aftartodocheților<sup>5</sup>, și «un cuvînt de triumf» împotriva nestorienilor<sup>6</sup>, toate grupate de autor sub titlul comun *Combaterea și izbînda asupra tuturor ereziilor*<sup>7</sup> ;

b) Scrierea *Soluția argumentelor lui Sever de Antiohia*<sup>8</sup> ;

c) *Cele 30 de capete împotriva lui Sever de Antiohia*<sup>9</sup> ;

d) *Îndoieli (probleme) împotriva celor ce mărturisesc «o fire compusă» a Domnului nostru Iisus Hristos și mărturii din Sfinții Părinți și analiza învățăturii lor*, cunoscută și cu numele mai scurt *Împotriva monofizitelor*<sup>10</sup> ;

e) *Împotriva celor ce mărturisesc «două ipostasuri» în Hristos dar nu afirmă nici o unire a lor sau, mai pe scurt Împotriva Nestorienilor*<sup>11</sup> ;

P. Dr. Viktor Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte des «skythischen Kontroversen»*, Paderborn, 1935, p. 163—164), pornea împreună cu ceilalți sciti către Constantinopol. În plus, o altă obiecție împotriva acestei identificări ar putea constitui și faptul că, dacă Leonțiu «scitul», care s-a aflat în Roma împreună cu compatrioții săi sub supraveghere, ar fi plecat în Palestina ca să atîțe spiritele în favoarea formulei lor bătute de teopashism, lucrul acesta nu ar fi fost trecut cu vederea de către papa Hormisdas în epistola lui către împăratul Justin din anul 521, cu atât mai mult cu cît nu era de acord cu această formulă.

3. Pentru combaterea ipotezelor lui Marcel Richard, vezi Diac. Ilie Frăcea, *op. cit.*, p. 102—161.

4. P.G. 86, col. 1273 A -- 1316 B.

5. P.G. 86, col. 1316 D --- 1357 A.

6. P.G. 86, col. 1357 B -- 1396 A.

7. Titlul ne este păstrat, după părerea noastră, de codicele Oxon. Bodl. Laudianus gr. 92 B (sec. X), cf. Ilie Frăcea, *op. cit.*, p. 177.

8. P.G. 86, 1916—1946.

9. P.G. 86, 1901—1916 și Diekamp F., *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, 2. Auflage, Aschendorff, Münster, 1981, p. 155—164.

10. P.G. 86, col. 1769 A — 1901 A.

11. P.G. 86, col. 1400—1768 i.

Nu vom insista în cele ce urmează asupra tuturor argumentelor care ne determină să atribuim scrierile de mai sus lui Leontiu de Bizanț și nu altui omonim de-al lui, contemporan, deoarece am dezbătut pe larg această temă în lucrarea noastră despre Leontiu<sup>12</sup>. Aici, ne vom limita numai la scrierea 30 de capete împotriva lui Sever și la problemele ridicate de ea.

În toată tradiția manuscrisă, această scriere urmează lucrării *Soluția argumentelor lui Sever* de care și trebuie să fie legată.

După Fr. Loofs<sup>13</sup>, titlul actual al lucrării nu trebuie considerat original. Credem însă că el este de preferat totuși (cel puțin pînă la o ediție critică, definitivă a scrierilor lui Leontius) titlului latin *Dubitationes hypotheticae et definientes contra eos, qui negant esse in Christo post unionem duas veras naturas*, care trebuie atribuit lui Turrianus sau editorului Canisius, precum și titlului *Epaporemata* (= Îndoieli)<sup>14</sup>, care — deși bazat pe finalul scrierii (P.G. 86, 1916 C) — nu exprimă totuși conținutul și scopul cărții.

Autenticitatea scrierii este mărturisită nu numai de compilația *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (sec. VII—VIII), de tradiția manuscrisă<sup>15</sup>, de paralelele ce se pot stabili între ea și scrierile lui Leontius, mai ales *Soluția argumentelor lui Sever*<sup>16</sup>, dar și de mărturiile unor scriitori patristici posteriori, precum Eutimie Zigabenu<sup>17</sup> și, mai ales, Sf. Ioan Damaschin, care copiază aproape în întregime această scriere, înglobînd-o în lucrarea lui *Împotriva iacobiților* (= monofiziților)<sup>18</sup>.

Nimic nu ne permite *datarea* cu certitudine a acestei scrieri. Personalitatea autorului, de altfel, nu apare decît în finalul scrierii spre a sublinia că intenția lui nu a fost aceea de a scrie o carte, ci numai de a da un prilej, un punct de pornire celor mai strădalnici pentru o lucrare mai aprofundată, mai temeinică<sup>19</sup>. Dar, dacă considerăm autentic titlul 30 de capete împotriva lui Sever de Antiohia, este de presupus că scrierea a fost alcătuită în timpul vieții lui Sever și, mai exact, înainte de condamnarea lui oficială de către Sinodul din Constantinopol (536). În caz contrar, adresarea personală «împotriva lui Sever» și nu «împotriva monofiziților» își pierde noima<sup>20</sup>. Și fenomenul este mai

12. Vezi Diac. Ilie Frăcea, *op. cit.*, p. 140—164, 219—247.

13. Fr. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887, p. 19 și 75. Vezi și Rügamer, *op. cit.*, 20; V. Ermoni, *De Leontio Byzantino et de ejus doctrina christologica*, Parisii, 1895, p. 55.

14. Brian Daley, *The Origenism of Leontius of Byzantium*, in *Journal of Theological Studies*, 27, 1976, p. 333 nota.

15. Scrierea 30 de capete împotriva lui Severus este cuprinsă în următorii codici leontieni: Codex Vat. gr. 2195 (sec. XII), Codex Oxon. Bodl. Laud. gr. 92 B (sec. X), Codex Parisinus Bibliothecae Nationalis suppl. gr. 163 (sec. XVII).

16. Vezi aceste paralele la Loofs, *op. cit.*, p. 77—82; (mai sistematic la Ermoni, *op. cit.*, p. 57). Atunci cînd a fost cazul, noi am indicat în note paralele, adăugînd concomitent și pe cele descoperite de noi.

17. P.G. 103, col. 1068—1073. Rügamer, *op. cit.*, p. 19.

18. Vezi pentru aceasta trimerite ediției lui Bonifacius Kotter, *Die Schriften des Johannes Damascenus*. 4. *Liber de haeresibus. Opera polemica*, (Patristische Texte und Studien, Band 22), Berlin, 1981, «*Contra Jacobitas*», p. 109—153.

19. P.G. 86, col. 1916 A.

20. *Ibidem*.

evident la Sf. Ioan Damaschinul, care nu mai folosește nici măcar titlul *Împotriva monofiziților*, ci îl actualizează *Împotriva iacobiților*, pentru că în vremea lui, după moartea lui Iacobos Baradai sau Țantal († 577), monofiziții erau mult mai cunoscuți cu numele de «iacobiți».

De asemenea, legătura acestei scrieri cu *Soluția argumentelor lui Sever*<sup>21</sup>, precum și faptul că nicăieri în această scriere nu se pomeneste condamnarea monofiziților de către Sinodul din Constantinopol, precum și lipsa obișnuitelor, în astfel de cazuri, epitete ofensatoare la adresa lui Sever de Antiohia, ne determină să așezăm compunerea acestei scrieri între anii 531—535, adică într-o perioadă în care, datorită influenței împărătesei Teodora, împăratul Justinian a avut o atitudine tolerantă, dacă nu chiar favorabilă monofiziților<sup>22</sup>. După părerea noastră, cele 30 de capete au fost compuse împreună cu scrierea *Împotriva monofiziților* — cu care formau probabil o unitate — în timpul sau imediat după conferința ortodocșilor cu monofiziții din anul 532<sup>23</sup>.

### Atitudinea lui Leonțiu de Bizanț față de erezii (nestorianism, eutihianism (monofizitism), sabelianism, arianism)

Pentru cititorul neinițiat în problemele teologice lectura scrierii 30 capete *împotriva lui Sever* va fi nu numai plină de greutate, ci chiar lipsită de sens. De ce atita insistență din partea lui Leonțiu asupra unor noțiuni, expresii teologice fără o limpede expunere a credinței lui ?

Dintru început trebuie să subliniem că, în scrierile sale, Leonțiu de Bizanț nu încearcă să creeze un sistem teologic, ci numai să dea un răspuns problemelor grave pe care atît nestorienii, cît și monofiziții le-au pus în fața ortodocșilor. Și pentru că argumentele invocate de eretici în sprijinul învățăturii lor erau preponderent de factură filosofică, Leonțiu nu s-a putut mărgini în răspunsurile lui numai la argumente patristice, ci a trebuit să recurgă și la dovezi filosofice spre a înfrînge pe eretici cu armele lor. Acest mod de contracarare a obiecțiilor ereticilor nu era nicidecum nou. Îl folosiseră cu succes atît Sf. Vasile cel Mare<sup>24</sup>, cît și Sf. Grigorie Teologul<sup>25</sup>, ale căror opere Leonțiu le-a cunoscut și le-a folosit în argumentarea lui.

21. Ermoni, *op. cit.*, p. 58: «Cum XXX Capita intima habeant., conexiconem simul cum libri «Adv. Nest. et Eutychn. et «Eplysis» probabilibus haud longo temporis spatio post illa due opera composita fuerunt».

22. Ioan E. Karayanopoulos, *Istoria statului bizantin*, vol. I: *Istoria Bizanțului timpuriu* (324—565), Tesalonica, 1980, p. 412—415.

23. Argumente la Diac. Ilie Frăcea, *op. cit.*, p. 229—234. Silas Rees, (*The Literary Activity of Leontius of Byzantium*, în *Journal of Theological Studies*, 19, 1968, p. 229—230) consideră cartea *Împotriva nestorienilor și eutihienilor* ca și pe celelalte două legate de ea (*Soluția argumentelor lui Sever* și *30 de capete împotriva lui Sever*) ca fiind scrise într-o perioadă precedentă celei de a doua cărți (*Împotriva altartodocheților*), adică între anii 510—515. Datarea lui se datorează unei interpretări greșite a prologului cărții *Soluția argumentelor lui Sever*. Majoritatea cercetătorilor moderni, urmînd pe Marcel Richard, așază întreaga activitate scriitoricească a lui Leonțiu în ultimii săi ani de viață (540—543/4).

24. Vezi mai ales scrierea lui *Împotriva eunomiienilor*.

25. Mai ales în cele 5 *cuvîntări teologice despre Dumnezeu* (trad. rom. Pr. Gh. Tilea și N.I. Barbu, București, 1947).

Trebuie de asemenea să accentuăm faptul că polemica lui Leonțiu se îndreaptă concomitent împotriva nestorienilor și eutihienilor (monofiziților), erezii pe care le înglobează sub denumirea comună, cu nuanță evident peiorativă «Enandiodokites» (= «contrapărelnici»). Și-ntr-adevăr este vorba de două erezii cu totul opuse una celeilalte. În vreme ce nestorianismul împarte, firile lui Hristos creînd «două persoane» (prosopa), eutihianismul (monofizitismul) confundă, contopește cele două firi creînd «o fire compusă a lui Hristos». Și, în vreme ce nestorianismul «absolutizează realitatea firii omenești a lui Hristos, spre a feri de orice «dochetism» adevărul Întrupării, existența umană a lui Hristos, (...) monofizitismul absolutizează adevărul firii dumnezeiești a lui Hristos, pentru ca să ferească de orice relativitate și delimitare realitatea intervenției lui Dumnezeu întru istorie»<sup>26</sup>.

Bazele polemicii lui împotriva ereticilor, Leonțiu le explică în mica introducere a scrierii *Împotriva nestorienilor și eutihienilor*, unde accentuează că, în ce privește învățătura «despre Iconomie», adică învățătura despre persoana și lucrarea mîntuitoare a lui Hristos, Eutihie și Nestorie se găsesc între ei în aceeași relație, în care se găsește Sabelie față de Arie în ce privește Teologia, adică învățătura despre Dumnezeu cel întreit în persoane<sup>27</sup>. Și aceasta pentru că, Sabelie «pentru ființă confundă ipostasurile dumnezeiești într-un singur ipostas», în vreme ce Arie «pentru ipostasuri împarte împreună cu acestea și ființa dumnezeiască»<sup>28</sup>. Și iarăși, în timp ce Nestorie «taie, despică firile în ipostasuri», Eutihie (respectiv Sever) «confundă firile într-o fire. Și astfel Nestorie face ipostasul lui Hristos «ipostasuri», iar Eutihie contopește firile (lui Hristos) într-o singură fire»<sup>29</sup>. În ambele cazuri avem de a face cu o confundare a «firii» cu «ipostasul». Din acest motiv se și absolutizează firea omenească sau dumnezeiască a lui Hristos în dauna întregului adevăr despre unirea «neamestecată», «neschimbată», «neîmpărțită» și «nedespărțită» a celor două firi, dumnezeiască și omenească, întru persoana, întru ipostasul lui Hristos. «Atît nestorianismul cît și monofizitismul (eutihianismul) urmăresc o «simplificare» a adevărului, o adaptare a adevărului la identificările logice (identificări ale conceptelor cu inteligibilele). Și identificările logice presupun categorii «existențiale (individuale). Le este cu neputință să atingă faptul existențial al unirii a două firi diferite într-un unic ipostas, să atingă adică contradictoria (pentru categoriile logice reale) existență concomitentă a identității și diversității — identitatea persoanei și diversitatea firilor. Astfel, în ambele cazuri firea omenească rămîne neasumată de dumnezeire, omul rămîne separat de Dumnezeu și mîntuirea de înapropiat»<sup>30</sup>. Pentru că, după afirmația Sf. Grigorie de Nazianz — devenită apoi loc comun în teologia Sfinților Părinți — «ceea ce nu a fost asumat (de Hristos) nu a fost mîntuit»; «Ceea ce este unit cu Dumnezeu, aceea se mîntuiește» (*Epistola* 101, 32).

26. Hristos Yannaras, *Adevărul și unitatea Bisericii*, Atena, 1977, p. 68.

27. P.G. 86, col. 1276 C.

28. P.G. 86, col. 1376 C 3—6.

29. P.G. 86, 1276 C 7—10. În Migne se omite traducerea latină a acestui text.

30. Yannaras, *op. cit.*, p. 68—69.

Privită din acest punct de vedere, insistența lui Leonțiu de Bizanț pentru mărturisirea celor două firi ale Mîntuitorului — atît înainte, cît și după unire — unite în unicul ipostas divin devine inteligibilă.

Acest scurt tratat al lui Leonțiu — inclus, așa cum se poate vedea și din notele noastre, aproape în întregime, de către Sf. Ioan Damaschinul în scrierea sa *Împotriva Iacobiților* — ca și celelalte opere ale lui Leonțiu nu s-a bucurat, pînă în zilele noastre, de o atenție deosebită. Dovadă este și faptul că unica traducere existentă a acestor scrieri este cea în limba latină a lui Fr. Torres (Turrianus), care însoțește textul grec în Patrologia Greacă a lui Migne. Fr. Loofs oferă doar un rezumat în limba germană al celor 30 de capete. Traducerea de față constituie astfel prima încercare de transpunere într-o limbă vorbită a acestei scurte scrieri leontiene.

Cu toate că am avut la dispoziție ediția critică a lui F. Diekamp (*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus dem Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, Münster, 1981*<sup>2)</sup>, am comparat textul din Migne cu ediția greacă princeps a lui Angelo Mai, indicînd greșelile de tipar sau voluntare strecurate. De asemenea, pentru ușurarea unei eventuale confruntări a traducerii cu textul original grec, am indicat pe marginea din stînga coloanele din ediția Migne.

Diac. dr. LIE FRĂCEA

## CELE 30 DE CAPETE ÎMPOTRIVA LUI SEVER ALE SF. LEONȚIU DE BIZANȚ

1901 B I. Dacă cele ce sînt întru totul identice sînt «de o fire», iar acestea în sine se numesc și «o fire», cum atunci cele ce nu sînt întru totul după fire identice ar fi «de o fire» sau se vor numi «o fire»?

Dar și după ei (scil. după monofiziți) dumnezeirea lui Hristos nu este niciodată identică cu omenitatea în sine. Așadar acestea — adică dumnezeirea și omenitatea — nu vor fi «de o fire» și nici nu se vor numi «o fire» după unire.

II. Cele ce sînt de o fire au și rațiunea comună<sup>31</sup>; cele ce au rațiunea comună au și existența de-o-ființă<sup>32</sup>. Dar și după ei (scil. monofiziți) dumnezeirea lui Hristos nu este nicicînd «de-o-ființă» cu omenitatea și, prin urmare, rațiunea lor nu este nicicînd una (identică). Așadar, întrucît rațiunea acestora nu este identică, este evident că și firile lor vor fi întotdeauna deosebite.

III. Dacă, afirmînd că Hristos este din dumnezeire și omenitate și — crezînd că amîndouă (expresiile) înseamnă același lucru — îl numesc chiar «din două firi», cum atunci, de vreme ce mărturisesc că din dumnezeire și omenitate este Hristos după unire, nu sînt constrînși de

31. Sf. Ioan Damaschin, *Împotriva Iacobiților* 22, P.G. 94, col. 1448 C: «Cele ce sînt de-o-ființă admit aceeași rațiune a existenței».

32. Cf. și *Împotriva nestorienilor și eutihienilor*, P.G. 86, col. 1280 A: «Pe scurt, în sens propriu, se numesc de o fire» cele ce sînt «de-o-ființă» și cele a căror rațiune a existenței (ὁ λόγος τοῦ εἶναι) este comună».



inseși datele raționamentului lor să spună și «în două firi»? Căci același lucru se arată și aici prin expresia «din amîndouă»<sup>33</sup>.

IV. Dacă cei ce-L numesc pe Hristos «din două firi» Îl mărturisesc din dumnezeire și omenitate și (în mod reciproc), spunînd că este din dumnezeire și omenitate, Îl numesc «din două firi», atunci ei recunosc dumnezeirea și omenitatea după unire și, prin urmare, mărturisesc și ei «două firi» ale lui Hristos și după unire. Dacă, însă, neagă să spună «două firi» în Hristos după unire, neagă prin urmare să mărturisească dumnezeirea și omenitatea lui Hristos după unire<sup>34</sup>.

1901 D — 1904 A V. Dacă recunosc neamestecate cele ce intră în unire și dacă cele ce se unesc (scil. dumnezeirea și omenitatea) sînt în sine două, cum atunci cele două ce intră în unire fără să se amestece nu sînt recunoscute ca două și după unire? Dacă recunosc că sînt două, de ce nu mărturisesc aceasta? Iar dacă mărturisesc, cum refuză atunci să le numere cînd cunosc însușirea neamestecată a fiecărei firi după unire<sup>35</sup>? «Căci ceea ce mărturisesc — a spus dumnezeiescul Vasile<sup>36</sup> — să și numere».

33. Urmăm ediția citată a lui Diekamp. «Din amîndouă» (ἐξ ἀμφοῖν) este o expresie ciriliană echivalentă cu celelalte două expresii «din două firi» (ἐκ δύο φύσεων) și «în două firi» (ἐν δύο φύσεσιν). Despre echivalența acestor expresii Leonțiu vorbește în prologul florilegiului său patristic (P.G. 86, col. 1316). Cf. Ilie Frăcea, *op. cit.*, p. 134.

34. Cf. Sf. Ioan Damaschinul, *Împotriva Iacobișilor*, 14 și 59 (P.G. 94, col. 1444 D — 1445 A; 1409 B).

35. V. Prof. P. N. Trembelas, *Some observations on the Aarhus Consultations*, in *The Greek Orthodox Theological Review*, 13, 2, 1968, p. 145. Că Severus de Antiohia nu acceptă cu nici un chip existența celor două firi, dumnezeiască și omenească, în Hristos și după unire, reiese credem cu evidență și din faptul că el refuză să admită orice fel de comunicație a însușirilor: «On a donc déjà reconnu par ces citations, que ceux qui disent l'unique Christ deux natures, ne croient pas que le Verbe est devenu chair conformément aux livres divins, c'est-à-dire vraiment homme, tout en restant Dieu, et qu'ils ne confessent pas l'union hypostatique, en vertu de laquelle ils professeraient l'Emmanuel unique à partir de deux natures et ne parleraient plus des lors de deux natures après l'union. Il est désormais, logique de rechercher comment, dans leur honte devant les deux natures qui entraînent une dualité de fils, ils disent hypocritement un Fils unique, en inventant une sorte d'union frauduleuse et mensongère! Ils disent, en effet, que la nature du Verbe a contéré à la nature humaine l'appellation de Fils et de Seigneur, et (quelque chose) de la dignité qui convient à Dieu, et de la puissance et de l'égalité (avec elle). Et ils disent qu'inversément le Dieu Verbe s'attribue à lui-même, par communication, les noms de Christ et de Jésus qui conviennent à la nature humaine ou à la condition d'esclave, comme aussi les souffrances, qui lui surviennent, les opprobres, les soufflets, les coups, la croix et les autres (épreuves) qui conviennent à l'homme (Sévère d'Antioche. *Le Philalèthe*, traduit par Robert Hespel, Louvain, 1952, p. 116—117). În lumina unui asemenea text este greu de înțeles cum prof. Andreas Theodoros (*Invățătura și terminologia hristologică a lui Sever de Antiohia*, Atena, 1957, p. 25) și unii profesori de la Facultatea din Atena (vezi pentru aceasta P.N. Trembelas, *op. cit.*, p. 145) au aflat «ortodoxă» învățătura lui Sever de Antiohia.

36. Sf. Vasile cel Mare, Epistola 214, 4 (Sf. Vasile cel Mare, *Opere complete*, vol. I, «Epistole», Tesalonic, 1972, p. 331).

1904 A VI. Dacă, pe de o parte, numesc pe Hristos «din două firi», iar, pe de altă parte, nu-L mărturisesc pe El «în două firi», rezultă din acestea că nicidecum nu-L concep astfel pe Hristos (atunci cînd vorbesc despre El). Iar dacă nu e așa, dacă din acestea (scil. din dumnezeire și omenitate, adică «din două firi») Îl constituie pe Hristos, să consimtă să-L și mărturisească în acestea (adică «în două firi»). Căci dacă nu sînt în El cele ce-L alcătuiesc (adică, dumnezeirea și omenitatea), atunci ele sau nu se găsesc de fel, sau sînt în altcineva decît în El și atunci ei (scil. monofiziții) să și învețe în mod limpede cine este acesta <sup>37</sup>.

VII. Dacă pentru cele de o ființă, cînd se spune «o fire» se arată <sup>38</sup> în principiu identitatea subiectelor <sup>39</sup>, cum atunci pentru cele de ființe diferite cele două firi nu arată ceea ce e deosebit ci, cu necesitate, ceea ce e separat ? <sup>40</sup>.

B VIII. Dacă pretutindeni și-ntotdeauna numărul aduce cu sine diviziunea (împărțirea), numărul constituie prin urmare cauza împărțirii și nu împărțirea cauza numărului. Din două una : sau să nu se numere nimic din cele ce se unesc, sau să nu se unească nimic din cele numărate. Și cum nu este caraghios să se atribuie o atare autoritate numărului ? Tot numărul arată cantitatea, mărimea lucrurilor și nu firea sau relația acestora <sup>41</sup>.

IX. Dacă întotdeauna numărul separă elementele numărate, atunci nu numai că numărul firilor va separa firele, ci el, de fiecare dată, va separa chiar și numărul proprietăților. De ce așadar cei ce spun «două proprietăți» (scil. monofiziții) nu se supun și ei cauzei diviziunii ? <sup>42</sup>.

Leonțiu de Bizanț insistă în aceste paragrafe asupra necesității mărturisirii celor două firi în Hristos și după unire, pentru că Sever de Antiohia, ereziarhul monofizit, acceptînd «c fire compusă» nu admitea nicidecum «două firi» în Hristos după unire. «După Sever, a vorbit cineva despre «două firi» după unire înseamnă a accepta două ipostasuri și persoane proprii și separate întreolaltă, ceea ce nu este altceva decît, nestorianism camuflat» (A. Theodorou, *op. cit.*, p. 18. Vezi și Athanasios Th. Nikas, *Theodor de Rhaitou. Viața, scrierile, învățătura*, Atena, 1980, p. 118, precum și nota precedentă).

37. Cf. și Sf. Ioan Damaschinul, *Împotriva iacobiților*, 61, PG 94, 1408 C. Leonțiu încearcă aici (§ III—IV) sublinierea identității existente între expresia cirillană «din două firi» (ἐκ δύο φύσεων) sau «din amîndouă» (ἐξ ἀμφοῖν) și expresia calcedoniană «în două firi» (ἐν δύο φύσειν). Faptul este foarte important intrucît vine ca un argument împotriva criticilor care îl consideră pe Leonțiu de Bizanț drept un «calcedonian strict» și fac din aceasta unul din punctele de deosebire a lui față de «omonimul» său Leonțiu «de Ierusalim» (Vezi de exemplu M. Richard, *Le néochalcedonisme*, în *Opera Minora*, vol. II, Turnhout, Brepols, 1977, p. 156—161. Împotriva acestor afirmații, vezi Dlac. Ilie Frăcea, *op. cit.*, p. 19—26; 128—137).

38. În traducerea latină a lui Turrianus: «non identitatem subjectorum principaliter declarat». Versiunea greacă a lui Angelo Mai nu are, cum e și firesc, negația nu (οὐ) și nici textul din Sf. Ioan Damaschinul, *Împotriva iacobiților*, 62, PG 94, col. 1408 C, care îl copiază în întregime.

39. Cf. și Sf. Ioan Damaschinul, *Împotriva iacobiților* 62, PG 94, 1408.

40. Vezi și PG 86, col. 1921 AB; Loofs, *op. cit.*, p. 77—78.

41. Asupra caracterului divizor al numărului, Leonțiu insistă pe larg în *Soluția argumentelor lui Sever*, PG 86, col. 1920 AD.

42. Cf. și *Împotriva monofiziților*, 27, PG 86, col. 1785 C.

C X. Dacă unirea și cele ce se unesc indică relațiile<sup>43</sup> și totodată relațiile sînt și veșnice, rezultă că, concomitent, atît unirea cît și cele ce se unesc sînt veșnice. Iar dacă (elementele) ce intră în unire încelează să mai existe, încetează o dată cu ele și unirea<sup>44</sup>.

XI. Dacă după dumnezeiescul Grigorie<sup>45</sup> în Iconomia Mîntuitorului se petrece ceva contrar a ceea ce avem în Sfînta Treime — într-adevăr, în Teologie<sup>46</sup> mărturisim trei ipostasuri, dar o singură fire — cum atunci nu concedăm două firi și un singur ipostas pentru Iconomia Mîntuitorului, deoarece «contrariul» (opusul) înseamnă tocmai răsturnarea întregului după întreg ?<sup>47</sup>.

XII. Dacă «altcineva și altcineva» constituie după același Teolog pro-numele<sup>48</sup> ipostasurilor, iar «altceva și altceva» pro-numele firilor<sup>49</sup>, veșnic este atunci cel diintîi pentru Teologie și, prin urmare,

43. Definiția relațiilor (τὰ πρὸς τι) o aflăm pe larg la Sf. Ioan Damaschinul, *Dialectica* 34 și *Capetele filosofice* 4 (ediția Papazeses, Atena, 1978, p. 129, respectiv 181—182).

44. Textul grec al acestui paragraf (pe care un copist neglijent l-a scăpat din vedere) cardinalul Angelo Mai l-a preluat — așa cum arată într-o notă — tocmai din *Împotriva iacobinilor*, 63. În ediția Migne, paragrafele IX și X sînt inversate. Noi urmăm aici ediția critică a lui Fr. Diecamp, *op. cit.*, p. 156.

45. Sf. Grigorie de Nazianz, *Epistola* 103, 21; PG 37, col. 108. Cf. Grégoire de Nazianze, *Lettres théologiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay, Sources Chrétiennes, Cerf, Paris, 1974.

46. Termenul «Teologie» (θεολογία) a fost întrebuințat pentru prima oară de Platon, care îl și definește, arătînd că «teologia ar trebui să nu fie asociată cu mitologia, ci cu investigația rațională în probleme privind pe Dumnezeu. Propriu teologiei nu este mitul (μῦθος), ci rațiunea (λόγος). Formele teologiei sînt mai degrabă conceptuale decît literare. Ele sînt concepte filosofice purificale (καθαρευόμενα περὶ θεοῦ παραστάσεις), prin care noi în mod rațional pătrundem adevărul despre Dumnezeu. (Vezi George D. Dragas, *The meaning of Theology. An Essay in Greek Patristics*, Darlington, 1980, p. 1; cf. *Republica*, 378 bcd. Vezi și C. Scouteris, «Însemnătatea termenilor «teologiei», «a theologhisi», «teolog» în învățătura Părinților și Scriitorilor bisericești greci pînă la Părinții Capadocieni, inclusiv, Atena, 1972, p. 15—16). Așadar «Teologia» trebuie să se ocupe «de Dumnezeu așa cum este El» (οἷος ἡγῶναι ὁ Θεός), adică de Dumnezeu în sine, lăsînd celelalte «scorniri» populare («războaiele», «divergențele, intrigile dintre zei») pe seama mitologiei.

Cuvîntul «Teologie», încărcat cu acest înțeles platonician, de investigație, cercetare despre Dumnezeu și lucrurile dumnezeiești, va trece prin intermediul filosofiei aristotelice, stoice și neoplatoniciene în sinul teologiei Sfinților Părinți unde va deveni un *terminus technicus* spre a desemna concepția despre Dumnezeu în sine, în opoziție oarecum cu termenul «Iconomie» (οἰκονομία), care desemnează concepția despre Întrupare și despre persoana Mîntuitorului Iisus Hristos (Dragas, *op. cit.*, p. 2—10 și 85. Despre semnificațiile termenului «Iconomie» vezi și Arhim. Chesarie Gheorghescu, *Învățătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască și iconomia bisericăscă*, în «Studii teologice», XXXII, 1980, nr. 3—4, p. 334—373).

47. Vezi *Soluția argumentelor lui Sever*, PG 86, col. 1920—1921; 1937 AB. *Împotriva nestorienilor și eutihienilor*, PG 86, col. 1276 C. Vezi și Loofs, *op. cit.*, p. 78.

48. Am folosit această grafie a cuvîntului pentru a putea scoate mai mult în relief semnificația contextuală a termenului grecesc «ἐνωσμοίς».

49. Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Epistola* 101, 20—22 (ed. Gallay): «Iar dacă trebuie să vorbim pe scurt, Mîntuitorul este compus din «altceva și altceva» (dacă este adevărat că nevăzutul (scil. firea dumnezeiască) nu este identic cu văzutul (scil. firea omenească) și atemporalul cu ceea ce este supus curgerii vremii) și nu din «altcineva și altcineva». Să nu vă treacă prin gînd! Prin unire cele două elemente (scil. firea dumnezeiască și firea omenească) sînt una, pentru că Dumnezeu s-a făcut

veșnic cel de al doilea pentru Iconomie. Iar dacă este veșnic cel de al doilea pentru Iconomie, veșnice sînt așadar și firile pentru că veșnice sînt pronumele lor<sup>50</sup>.

D XIII. Dacă același lucru înseamnă a spune «altceva» și «altă fire», atunci cel dintîi pro-nume (scil. «altceva și altceva») este întotdeauna adevărat pentru dumnezeirea și omenitatea Mîntuitorului și, în consecință, totdeauna este necesar să fie adevărat și cel de al doilea (scil. «altă fire» și «altă fire») pentru acestea<sup>51</sup>.

1904 D — 1905 A XIV. Dacă nu este același lucru firea simplă cu firea compusă, iar firea simplă a Cuvîntului lui Dumnezeu nu indică decît o singură fire, atunci «firea compusă» conform firii lui Hristos, despre care vorbesc ei, nu indică o singură fire. Iar dacă firea simplă și cea compusă arată, după monofiziți, o singură fire, să ne spună care este după ei deosebirea între «firea compusă» a lui Hristos și «firea simplă» a Cuvîntului.

XV. O parte din substantive și verbe, precum «Teba», «Atena» și «fortificații» au, pe de o parte, forma de plural, dar înțeles de singular; dimpotrivă altele, precum «cor», «popor», «armată», «cetate» au formă de singular, dar înțeles de plural. Să ne spună prin urmare (monofiziții) în ce sens spun ei «o fire compusă» (a lui Hristos)?

Dacă, pe de o parte, ca la Sfinții Părinți firea «îndoită» este numită și «dublă», nu este aici locul de-a consimți ca firea compusă (a lui Hristos) să o numim nici «una» și nici «îndoită»; iar, pe de altă parte, este zadarnică și lupta lor împotriva celor două firi, pentru că și ei (scil. Sfinții Părinți) atribuiau noțiunii de singular un înțeles de plural.

Dacă ei cred că, precum numirea este de singular și înțelesul este tot de singular, atunci pentru ei același lucru înseamnă «din fire simplă» și «din fire compusă» și deci expresia «din fire compusă» devine pentru ei inutilă, de vreme ce aceeași semnificație atribuie expresiilor «din fire simplă» și «din fire compusă». Dacă nu este nici unul, nici altul din cazurile expuse, apoi atunci ei plămduiesc «o fire amestecată din două firi», fire care este închipuită precum «semimăgarii» și animalele polimorfe din basmele vechilor greci<sup>52</sup>.

C XVI. Dacă a spune «o fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvîntul»<sup>53</sup> este contrar la a zice «două firi unite (în Hristos)», atunci una din două: sau acest trup (ei îl consideră) ca nefiind în fire și nici firea ca avînd trup, sau 2) fiind în fire, nu mărturisesc cum că este.

Să aleagă prin urmare pe care din cele două impietăți o vor: sau firea aceasta nu este trup, sau trupul nu îl numesc «fire».

om, iar omul a fost îndumnezit, sau oricum altfel ar vîi cineva să numească acest fenomen. Spun (scil. despre firile Mîntuitorului) «altceva și altceva» (ἄλλο καὶ ἄλλο) contrar la ceea ce exista în Sfînta Treime; căci acolo exista «altcineva și altcineva» (ἄλλος καὶ ἄλλος), pentru ca să nu confundăm ipostasurile, și nu «altceva și altceva», deoarece (cele trei Persoane în Sfînta Treime) sînt una și identice în dumnezeire». Sfîntul Grigorie folosește așadar pronumele neutru pentru firi («altceva și altceva») pentru că firile sînt depersonalizate, lăsînd pronumele masculin «ἄλλος καὶ ἄλλος» pentru desemnarea ipostasurilor Persoanelor Sfîntei Treimi.

50. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Împotriva iacobiților*, 64, PG 94, col. 1468 D—1469 A.

51. *Împotriva iacobiților*, 65, PG 94, col. 1469 A.

52. *Împotriva iacobiților*, 66, PG 94, col. 1469 AB.

53. Despre interpretările date acestei fraze de către teologii contemporani și posteriori lui Leontius, vezi Nikas, *op. cit.*, p. 114 nota.

C—D XVII. «O fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvîntul» are un triplu înțeles :

a) sau s-ar zice *prin inversiune*<sup>54</sup>, același lucru este, căci, chiar și întrupată — dar lipsită (γρμνῆ) de trup — una este iarăși firea, tot așa cum, la o statuie de bronz, o singură fire de bronz este modelată ;

b) sau, *prin modificarea ființei*, de parcă o fire a Cuvîntului s-a întrupat, tot așa cum ar spune cineva «o fire a apei pietrificată» ;

c) sau că — firea Cuvîntului una fiind — ea nu e considerată numai în sine (scil. numai firea dumnezeiască), ci ca fiind împreună cu trupul.

Dacă, așadar, după primele două semnificații spun aceasta (scil. «o fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvînt»), atunci tocmai aceste afirmații constituie dovada impietății lor, pentru că, împreună cu Apolinarie și cu Eutihie<sup>55</sup>, ei se dezbară de Iconomie ; iar dacă după cea din urmă semnificație spun acestea, cum atunci firea Cuvîntului care și-a asumat trupul (și) cu firea trupului în care s-a sălășluit Cuvîntul sînt prin fire «una» ? Sau cum atunci — nefiind prin fire una — s-ar numi «o fire» ?<sup>56</sup>.

1908 A XVIII. Cele care sînt cu adevărat (χρῖως) opuse întrelolaltă opun întreaga negație împotriva întregii afirmații, astfel încît, atunci cînd se spune afirmativ : «Pavel este apostol», prin negație se declară «Pavel nu este apostol».

54. «Prin inversiune» = «ζατ ἄντιστροφῆν». Termenul este tradus în Migne prin «secundum reciprocationem». Sophokles, *Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge, 1914, s.v. îl traduce însă prin «inversion», iar în logică este tradus în general prin «conversio (simplex)». Termenul este de origine aristotelică (cf. Aristotel, *Analitica prima*, 25a, 40 ; 38 b 27 ; 39 a, 22) unde este definit ca «schimbarea termenilor propoziției» (μεταλλαγῆ τῶν τῆς προτάσεως ὀρων). Vezi Aristotelis *Opera* ex recensione Emmanuelli Bekkeri, t. V, *Index Aristotelicus*, ed. Hermannus Bonitz, Berlin, 1951<sup>2</sup>. «Judecăți directe prin inversiune (ἐξ ἀντιστροφῆς) se numesc acelea în care se realizează, din alte raționamente, judecăți prin schimbarea locului termenilor lor. În judecățile acestea, subiectul raționamentului produs devine predicat, iar predicatul — subiect. Și, în vreme ce prima din judecăți se numește «inversare», cealaltă poartă numele de «inversiune» sau «din inversare» (Theofilos Boreas, *Logica*, Atena, 1972, p. 146—147). Un exemplu de inversiune avcm la Herodion, Gr. Schem. 607, 21. (Sophokles, *op. cit.*) și la Ciceron (*De divinatione*, 1, 6) : «Ista (scil. zeei și profetii) sic reciprocantur, ut et, si divinatio sit, dii sint, et, si dii sint, sit divinatio» (cf. Loofs, *op. cit.*, p. 79). După acest tip de raționament, afirmația lui Leonțiu ar fi : «o fire este întrupată/intrupată, firea este una».

55. Apolinarie din Laodiceea, în lupta lui împotriva ereziei ariene, cade într-o altă extremă, susținînd că Cuvîntul prin întruparea Sa și-a asumat un trup omenesc lipsit de rațiune. Rolul rațiunii (logos) îl ocupă pentru el Cuvîntul (Logosul) dumnezeiesc. De cealaltă parte, Eutihie în lupta lui împotriva lui Nestorie ajunge să susțină că, dacă Hristos este constituit din două firi înainte de unire, după unire nu mai există decît o singură fire — cea dumnezeiască. Așadar, atît în primul, cît și în cel de-al doilea caz firea omenească rămîne neasumată de Cuvîntul lui Dumnezeu și prin urmare mîntuirea oamenilor este nerealizată, pentru că «numai ceea ce este unit cu Dumnezeu, aceea se mîntuiește» (Sf. Grigorie Teologul, *Epistola* 101, 32, ed. Gallay).

56. Sf. Ioan Damaschinul, *Impotriva iacobiștilor*, 67, PG 94, 1469.

Și «o fire» în același chip se opune celor «două firi». Căci dacă Hristos este «o fire», nu sînt «două», iar dacă sînt «două» nu este «una»<sup>57</sup>.

Dar dacă (severienii) spunînd «o fire» mai adaugă (la această afirmație) și altceva, atunci afirmația nu se mai face «în mod contradictoriu»<sup>58</sup>, ci într-un chip diferit, adică «după parafrază». Iar la ei mărturisirea celor două firi a constat *din nume și din definiție*: pe de o parte, din nume<sup>59</sup>, (mărturisirea) firii Cuvîntului, iar pe de altă parte «din definiție», mărturisirea *trupului însuflețit cu suflet rațional și intelectual*, care constituie tocmai definiția firii omenești<sup>60</sup>.

Cum atunci, rostind definiția firii, refuză totuși numirea ei? Sau cum, de vreme ce ne dau definiția fiecărei firi în parte, se leapădă de numărul lor?<sup>61</sup> Să ne răspundă așadar aceștia care, nici cele cu care sînt de acord și nici cele ce le resping nu sînt în stare să le priceapă.

B—C XIX. Firea simplă nu este de-o-ființă cu firea compusă. Iar dacă, pe de o parte, firea Tatălui este simplă, iar pe de altă parte, firea lui Hristos este compus, decurge că firea lui Hristos nu este de-o-ființă cu firea Tatălui. Dar bine-nțeles că ei (monofizitii) se prefac că numesc pe Hristos de-o-ființă cu Tatăl și pe același de-o-ființă cu noi. Să ne spună prin urmare, dacă acceptă, după cum ei afirmă, «o

57. *Ibidem*, 21, PG 94, col. 1448; cf. și *Împotriva monoteizismului*, 1, PG 86, col. 1769.

58. «În mod contradictoriu» ἀντιφατικός. Despre acest tip de opoziție al propozițiilor logice ne vorbește Aristotel în *Despre interpretare*, 17 b, 17—22; «contradicția este numită de el ἀντιφατικός și opoziția contradictorie ἀντικεισθαι ἀντιφατικός; contrarietatea se numește ἐναντιώσεως și opoziția contrariilor ἀντικεισθαι ἐναντιώσεως» (Aristotel, *Organon. Categoriile. De l'interprétation*, traduction et notes par J. Tricot, Paris, 1936, p. 87, nota 1).

59. După Aristotel (*Despre Interpretare*, 16 a, 19): «Numele este o rostire, care are o semnificație convențională, fără referință la timp și la care nici una din părțile lui componente nu prezintă vreo semnificație cînd este luată separat». Definiția firilor «prin nume» ne este explicată de Teodor de Rhaitou (*Proparaskewe*, 194, 26): «Specific firii Cuvîntului lui Dumnezeu care și-a asumat firea omenească este faptul de a fi «Fiu al lui Dumnezeu» și propriu firii omenești care a fost asumată este faptul de a fi «fiu al Omului». Vinîndu-se așadar firele acestea și întrepătrunzîndu-se, din cauza co-aderenței și unirii, se amestecă și se interpătrund una cu cealaltă; la fel și numirile; și devin amîndouă un Fiu al lui Dumnezeu și al Omului împreună, adică Fiu al Tatălui și Fecioarei mame... Așadar este neprihănită mărturisirea Bisericii cînd propovăduiește un singur Domn Iisus Hristos — împreună Dumnezeu și Om, — un singur Domn în două firi. Pentru că ntr-adevăr numele «Dumnezeu» este numire de fire, iar «Om» constituie la fel numire de fire. Prin urmare tocmai pentru că același este Dumnezeu și Om mărturisim că cele două firi constituie unul și același Domn. De altfel, tocmai pentru că El este un singur Fiu — al lui Dumnezeu-Tatăl și al mamei Fecioare (numele de «Fiu» indică (aici) bineînțeles ipostasul și nu firea), — Hristos, dumnezeiescul cu omenscul împreună, este mărturisit de credincioși un singur ipostas» (Athanasios Nikas, *Teodor de Rhaitou sau viața și învățătura lui cu un adaos cuprinzînd textul lucrării lui Teodor — Proparaskewe*, Atena, 1981, p. 190).

60. Cf. și Teodor de Rhaitou, *Proparaskewe* (P.G. 91, col. 1403 B), Nikas, *op. cit.*, p. 193, 3.

61. Fraza este lipsă în Migne. Completarea s-a făcut după ediția Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*.

fire compusă a lui Hristos» întru totul de-o-ființă cu Tatăl și, din nou, toată de-o-ființă cu noi și dacă nu cumva în de-o-ființimea Tatălui ne includ și pe noi.

Dacă afirmă că nu față de întreg (spun) «o fire a lui Hristos» de-o-ființă cu Tatăl și cu noi, atunci rămîne că dintr-o fire, jumătate este de-o-ființă cu Tatăl și jumătate este de-o-ființă cu noi. Și atunci aceasta ce altceva înseamnă decît a împărți ceea ce ei numesc «o fire a lui Hristos» întru o «de-o-ființime» și «de-o-ființă diferită», adică în părțile<sup>62</sup> care compun, după ei, «firea cea una compusă» a lui Hristos<sup>63</sup>.

Constituie o caracteristică a impietății lui Apolinarie și a nebuniei lui Arie negarea desăvîșirii dumnezeirii și omenității lui Hristos<sup>64</sup>.

XX. Dacă și după unire Hristos este numit și de ei «Dumnezeu și Om» — și amîndouă acestea *prin fire* — cum atunci Hristos nu este «în două firi» și după unire, dacă prin fire nu sînt identici Dumnezeu și omul și dacă nici firea prin care Hristos este Dumnezeu nu este identică cu firea prin care este Om<sup>65</sup>.

D XXI. Dacă mărturisesc pe Hristos și *după unire* «de-o-ființă» și «de-o-ființă», zicînd aceasta relativ la «altceva și altceva»<sup>66</sup>, adică față de Tatăl și față de noi<sup>67</sup>, și dacă — pe de altă parte — Tatăl și noi nu sîntem nicicînd «de-o-ființă», atunci nici ceea ce este «de-o-ființă» cu noi nu va fi de-o-ființă cu ceea ce este de-o-ființă cu Tatăl. Iar dacă cele ce sînt «de-o-ființă» se numesc și «de o fire», atunci nici după ei (monofiziți) nu este de-o-ființă dumnezeirea cu omenitatea lui Hristos. Cele ce sînt de ființe diferite sînt și de firi deosebite, iar cele ce sînt prin fire deosebite indică și firi diferite.

1908 D — 1909 A XXII. Proprietățile nu există de sine, ci sînt însușiri ale cuiva. Dacă și după monofiziți două sînt după unire proprie-

62. În P.G. Migne «εις πρὸς τῆ μοίρα». La notă, cardinalul Angelo Mai subliniază că în marginea codicelui se află «τῆ μορία». El presupune în schimb «εις τὰ μόρια» sau și mai bine «εις τῆ μοίραν». Loofs (*op. cit.*, p. 80, nota 2) propune corect, credem, «πρὸς τὴ μόρια», termen ce se întâlnește în scrierea lui Leonțiu *Impotriva nestorienilor și eutihienilor*, P.G., 86, 1277 A, pe care-l acceptă și Fr. Diekamp.

63. Pentru această expresie a lui Sever, vezi J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*, Paderborn, 1908, p. 105—119. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, Erlangen-Leipzig, 1923<sup>5</sup>, p. 271—273.

Leontiu critică această expresie a lui Sever în scrierea *Soluția argumentelor lui Sever* P. G., 86, col. 1925 B. Vezi și Diacon Ilie Frăcea, *op. cit.*, p. 122—124.

64. Sf. Ioan Damaschinul, *Impotriva iacobiților* 23—30, P.G. 94, 1449—1450 și 68, P.G. 94, 1469 CD.

65. Sau, cu alte cuvinte, «dacă nici firea prin care Hristos este numit Dumnezeu (adică «firea dumnezeiască») nu este identică cu firea prin care este numit om (adică «firea omenească»).

66. «Altceva și altceva» (ἄλλο καὶ ἄλλο) constituie indicația prescurtată a celor două firi în Hristos după Sf. Grigorie de Nazianz (*Epistola* 101, 20—22) și aceasta pentru că «altceva» este firea omenească și «altceva» firea dumnezeiască. În același fel ipostasurile Sfintei Treimi sînt desemnate prin pronumele «ἄλλος καὶ ἄλλος» pentru a scoate în evidență diferențierea ipostatică (și nu de ființă) a celor trei persoane dumnezeiești. (Vezi textul la nota 49).

67. Îndoita «consubstanțialitate» a lui Hristos cu Tatăl și respectiv cu noi este subliniată de Sf. Chiril al Alexandriei (P.G. 77, 176 D — 177 A = ACO I, i, 4a) și de definiția dogmatică a Sinodului din Calcedon (Karmiris I., *Simboale și monumente dogmatice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, vol. I, Atena, 1960<sup>2</sup>, p. 175).

tățile, două sînt așadar și elementele care posedă însușirile acestea. Și-ntr-adevăr, mărturisind «două însușiri» ei le denumesc «proprietăți firești»<sup>68</sup>. Să ne spună, prin urmare, dacă nu cumva cele două «proprietăți firești» constituie însușirile a două firi<sup>69</sup>. Iar dacă mărturisesc cele două proprietăți firești și după unire, atunci două vor fi întotdeauna și firile, pentru că două sînt și însușirile lor firești.

XXIII. Diferența constituie distincția unor lucruri care se deosebesc<sup>70</sup>; iar diferențele constitutive<sup>71</sup> diferențiază în ființă (οὐσιωδῶς) elementele deosebitoare.

Să ne spună prin urmare (monofiziții) dacă nu cumva, mărturisind deosebirea între dumnezeire și omenitate, numesc «firească» deosebirea acestora și după unire. Iar dacă o numesc «deosebire firească», atunci mărturisesc cu necesitate și deosebirea firilor. Și dacă este așa, atunci mărturisesc și ei deosebirea firilor și după unire, pentru că cele două firi delimitate prin deosebire firească rămîn întotdeauna «două firi».

B XXIV. Dacă, după adevăr și după Sfinții Părinți, «ființa» se deosebește de «ipostas» precum se distinge «comunul» față de «particular»<sup>72</sup>, atunci «o fire a Cuvîntului» nu față de trup se numește «o fire», ci față de Tatăl, căci față de El prezintă unitate și identitate de fire<sup>73</sup>.

Dacă față de Tatăl Cuvîntul este și se numește «o fire», atunci este limpede că față de trup El nu se va numi nicicînd «o fire». Iar dacă Cuvîntul față de trup nu se numește «o fire», este evident că nici trupul față de El nu se va numi «o fire». Dacă nici trupul față de Cuvînt, nici Cuvîntul față de trup nu se numește o «fire» — între «o fire» și «două firi» neexistînd nici un median — este limpede că înlăturarea unei firi introduce mărturisirea a «două firi»<sup>74</sup>.

C — D XXV. Dacă ipostasul Cuvîntului distinge proprietatea (scil. Cuvîntului) față de Tatăl, atunci prin această proprietate delimitativă față de Tatăl, care constituie ipostasul Său, altcineva este Cu-

68. «Firești» — aici în sensul «aparținătoare, caracteristice unei firi (dumnezeiești sau omenești)».

69. Urmăm corectarea lui Fr. Diekamp. *Doctrina Patrum*, p. 159. Textul din Migne este corupt.

70. Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, 59 (ed. Kotter, p. 153). Pentru capetele XX—XXII vezi și *Impotriva nestorienilor și eutihienilor* (P.G. 86, col. 1317 D. u.).

71. Pentru «diferențele constitutive» sau «ființiale» sau «firești» vezi și Sf. Ioan Damaschinul, *Dialectica*, 4 (ediția Papazeses, p. 80—82).

72. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 38, (ed. Y. Courtonne, Paris, 1957, vol. I, p. 81).

73. Adaosul este după Diekamp. «Identitatea firii» — pentru că firea dumnezeiască a Cuvîntului este identică cu a Tatălui.

74. Vezi și *Impotriva nestorienilor și eutihienilor*, P.G., 86, col. 1280 A.



vîntul față de Tatăl<sup>75</sup>. Dar (Cuvîntul) nu se distinge și față de trup prin aceeași proprietate delimitativă. Atunci cum este, căci sau altcineva va fi Cuvîntul față de trup, sau, ca ipostas, va fi separat de trup?

Dacă nu se distinge prin aceeași însușire față de trup, atunci rezultă că printr-o altă însușire, adică printr-o altă proprietate a firii decît cea care îl leagă de Tatăl, Cuvîntul se deosebește de trup. Prin urmare, este evident din acestea că trebuie să mărturisim «două firi» pentru Hristos, *dar un singur ipostas*, căci prin proprietatea distinctivă față de Tatăl El este unit cu trupul.

Într-adevăr se neglijează că tocmai prin proprietatea firească care-L unește pe El cu Tatăl, Cuvîntul se deosebește față de trup și că, precum față de Tatăl Cuvîntul este «o fire» datorită identității firii (dumnezeiești), tot așa față de trup, El nu este «o fire» din pricina aceleiași însușiri (scil. a firii dumnezeiești) și datorită proprietății firești ne-schimbate (a firii omenești) în unirea cu Cuvîntul<sup>76</sup>.

D XXVI. Dacă toate cele «de-o-ființă» sînt unite prin rațiunea firii și, din această pricină, se numesc și «o fire» cele de ființe diferite sînt egale *prin unire* și nu prin fire. Iar dacă nu este același lucru «unire» și «fire», nu este prin urmare același lucru nici rezultatul din cele două.

Dacă cele pe care firea le unește se numesc «o fire», cele ce sînt împreunate *prin unire* într-o ipostază — și *nu prin fire* sau *prin ființă* — se vor numi «o existență».

75. Pentru a înțelege mai bine aceste afirmații ale lui Leontiu trebuie să avem în permanență în vedere că, potrivit cu doctrina noastră ortodoxă, Dumnezeu este ființă subzistentă în trei Persoane sau Ipostasuri: Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt. Vorbim așadar, despre un singur Dumnezeu, adică despre o singură ființă divină, despre o unică dumnezeire ipostaziată în trei Persoane distincte. În ce privește ființa la care participă, cele trei Persoane divine sînt egale pentru că «nu este unul din cei trei mai Dumnezeu, iar altul mai puțin Dumnezeu, și nici unul un Dumnezeu anterior, iar altul Dumnezeu posterior, nici nu se desparte prin voință, nici nu se împarte prin putere și nici nu există ceva acolo din cele cîte sînt proprii lucrurilor care se pot împărți, ci, dacă trebuie să o spun într-un cuvînt, dumnezeirea este neîmpărțită între împărțiți și ca în trei sori unili între ei o singură amestecare a luminii. Așadar, cînd privim către Dumnezeire, către «cauza primă», «cître monarhie» unul este lucrul care ni se înfățișează; cînd însă privim către cele în care este dumnezeirea și care își au de aici ființa, din cauza primă mai presus de timpuri și deopotrivă slăvite, atunci trei sînt cele pe care le adorăm». (Sf. Grigorie Teologul, Cuv. V despre Dumnezeu, 14, trad. Gh. Tilea — N. Barbu, p. 76—77). «Proprietățile personale contemplate în ființă diferențiază comunul (ὄσια) prin pecetea și forme, dar conaturalitatea ființei nu o distrug. Precum, de exemplu, dumnezeirea este comună, dar «paternitatea» (ἡ πατρότης) și «filiația» (ἡ υἰότης) constituie caracteristici particulare. Numai prin amestecarea acestor două caracteristici, a ceea ce este comun și a ceea ce este particular, devine inteligibil pentru noi adevărul. Și atunci auzind de «lumina nenăscută» cugetăm pe Tatăl, și auzind de «lumina născută» primim conceptul Fiului; ca «lumină» și «lumină» nu e nici o opoziție între ei; opoziția se observă însă între faptul că unul (Tatăl) este «nenăscut», iar celălalt (Fiul) «născut». Căci tocmai aceasta este firea proprietăților personale: în identitatea ființei arată deosebirea, iar proprietățile — chiar dacă de multe ori se opun între ele — nu distrug unitatea ființei» (Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie*, II, 28 vezi ed. Tesalonic, 1974, t. X, p. 210).

76. *Împotriva nestorianilor și eutihienilor*, P.G. 86, col. 1288 A—C și 1293 AB.

1912 A — B XXVII. Se mărturisește în genere de toți că numele «Om» indică firea, iară «Petru» sau «Pavel» — ipostasul<sup>77</sup>. După Sf. Ciril, numele «Hristos» nu este nici nume de putere, nici nu indică ființa cuiva, precum numele «omului» sau al «calului», al «boului» și al tuturor celor ce aparțin aceluiași gen<sup>78</sup>. Prin urmare, a spune în mod simplu «Om» și «Hristos» nu este nicidecum același lucru. Cum atunci exemplul omului, care este indicator<sup>79</sup> al firii îl transferați asupra persoanei lui Hristos? Numele lui Hristos, după sfântul învățător, nu este indicator al firii, ci al ipostasului.

Dacă se susține că și Sfântul Ciril și alți Sfinți Părinți s-au folosit de exemplul omului în rațiunea unirii, atunci trebuie să spunem că ei nu au luat în mod simplu omul, ci pe cineva determinat, iar acesta constituie un ipostas. Veți băga de seamă că Sf. Ciril îl descrie pe Hristos și «în doi iezi», pentru că aici<sup>80</sup> într-adevăr exemplul (iezielor) nu îl aduce pentru ipostazele iezielor, ci pentru a arăta deosebirea dintre «cel viu» și «cel jertfit» (adică dintre dumnezeirea și omenitatea lui Hristos). Tot așa și aici, imaginea, icoana cutărui om nu se aduce spre înlăturarea firilor (scil. a sufletului și a trupului), ci spre arătarea unității persoanei. Pentru că, după înșiși Sfinții Părinți, un om oarecare este «din două» și «în două firi», adică din suflet și trup, așa cum se poate dovedi cu multe locuri din scrierile lor<sup>81</sup>.

XXVIII. Numirea lui Hristos «din două firi» poate fi înțeleasă în două chipuri: a) sau ca «din două principii», sau b) «ca fiind din înseși părțile care s-au unit».

a) Dar dacă este înțeles «ca din două principii», atunci va fi mai degrabă «din (două) ipostasuri» și nu «din (două) firi», dacă într-adevăr principiile Lui sînt după dumnezeire — Tatăl, iar după omenitate — mama. Fiind din aceștia «ca din (două) cauze» este limpede că nu va fi identic cu ei, chiar dacă este ceea ce sînt ei (scil. Dumnezeu și Om), pentru că nu este nici Tată și nici Mamă<sup>82</sup>.

b) Iar dacă este din aceștia «ca din două părți», cum atunci părțile nu se află în întreg? Sau cum nu se va afla întregul în părți? Căci dacă nici întregul nu se află în părți și nici părțile în întreg, atunci rămîne că — precum am spus mai sus<sup>83</sup> — sau ele nu există deloc sau în altcineva decît în Hristos sînt concepute dumnezeirea și omenitatea Lui și atunci Hristos este conceput din alte părți și nu din

77. Vezi de exemplu Sf. Vasile cel Mare, *Impotriva lui Eunomic*, II, 4, ed. cit., t. X, p. 133 u.

78. Cf. Sf. Ciril al Alexandriei, *Despre intruparea Unuia Născut*, I, în *Opere complete*, cura et studio Joannis Auberti, Paris, 1859, t. VII, col. 1369. Sf. Ioan Damaschinul, *Impotriva iacobiștilor*, 54 și 70.

79. Aflit în ediția lui Angelo Mai, cit și în Migne este scris greșit:  $\delta\eta\mu\omega\tau\iota\zeta\delta\upsilon$ . Credem că este neîndoielnic o greșeală de tipar pentru  $\delta\eta\zeta\omega\tau\iota\zeta\delta\upsilon$ .

80. Cf. Sf. Ciril al Alexandriei, *Epistola către Episcopul Akakie în Actele sinoadelor ecumenice*, t. I, Tesalonic 1981, col. 625. Sf. Ioan Damaschinul, *Impotriva iacobiștilor*, 58, P.G. 94, col. 1408.

81. Cf. *Soluția argumentelor lui Sever*, 21, P.G. 86, col. 1781. *Impotriva nestorienilor și eutihienilor*, P.G. 86, 1280 CD și 1292 AB.

82. Reconstruit după Diekamp, *op. cit.*,

83. Vezi aporia VI.

dumnezeire și omenitate. Iar acest fel de-a raționa înlătură nu numai existența omenității în sine, ci neagă însăși existența dumnezeirii Cuvîntului.

1912 D—1913 A XXIX. Mărimea, cañtitatea lucrurilor, poate fi exprimată nu numai printr-un număr determinat, precum «doi» sau «trei» sau «patru», ci și printr-un număr nedeterminat, precum «din multe» sau «mai puține» sau «mai multe» și altele asemenea; sau, prin analogie, precum «mai mare», «mai mic», «la fel cu»; sau, prin cuvinte indicative<sup>84</sup>, precum «acesta», «acela», «acestea», «altele» și «celelalte»; sau prin ordinare, precum «înaintea. acestuia» și «după acela», «dintru început» și «mai pe urmă» și probabil și în alte chipuri.

Dacă, într-adevăr monofiziții știu că toate modurile indicative ale lucrărilor sînt împărțitoare ale lucrurilor pe care le indică, atunci tocmai în aceasta constă dovada absurdității lor. Pentru că și ei spun «o fire și o fire» și «firi nenumărate» și «proprietăți», «acesta» și «acela» și «mai mare» și «mai mic», «la fel cu», «în relație cu» și «înaintea acestuia» și «după acela» și «dintru început» și «pe urmă».

Dacă s-ar presupune că nu prin toate modurile, ci numai printr-un număr determinat, și anume prin cel al «diadei», s-ar sugera împărțirea, atunci rațiunea, motivul (ὁ λόγος) va fi ales la întîmplare. Să ne spună așadar, pentru ce, din multe moduri de indicare a cantității subiectelor, numai diada introduce după ei acest teribil înțeles al împărțirii, adevărul fiind cu totul altul?<sup>85</sup> Pentru că diada, potrivit puterii conjunctive a acestui număr, înfățișează mult mai împreunate, mai laolaltă — și nu separate — cele două elemente pe care le numără, decît numărul (doi) dezbinat de voi și considerat în sine ca «unu» și «unu»<sup>86</sup>.

1913 B—1916 AB XXX. Dacă orice sinteză este enunțată ca formînd o singură unitate (monadikôs) și repudiază, înlătură numărul din componentele ei, atunci din două una: sau trupul nostru și omul în întregul său sînt necompuse, sau — după ei — numărul nu poate fi afirmat despre trup sau despre om în genere.

Să ne spună așadar monofiziții dacă nu arată numărul compuşilor cele ce astfel sînt expuse în Scriptură: «A pus (scil. Dumnezeu) mădularele, pe fiecare în parte, în trup» (I Cor. 12, 18); sau «Cu toate că sînt multe mădulare, unul este trupul» (I Cor. 12, 12); sau «Aș putea să-mi număr toate oasele» (Ps. 22, 18)<sup>87</sup>; sau «Mi-am străpuns mîinile și picioarele» (Ps. 22, 17); și «I s-au vărsat (scil. lui Iuda) toate măruntaiele» (Fapte 1, 18).

84. Despre «mărire» și, în genere, despre influența filosofiei aristotelice asupra lui Leonțiu, cf. Junglas, *op. cit.*, p. 46—48, cu specială privire la paragraful de față. Noi am păstrat însă expresia «cuvinte indicative» pentru că ea este mărturisită și de Sf. Ioan Damaschinul (*Împotriva iacobiștilor*, 77; vezi ed. Kotter, vol. IV, p. 135) și toate cuvintele citate sînt, în esență, pronume demonstrative.

85. Cf. și Sf. Ioan Damaschinul, *Împotriva iacobiștilor*, 77, P.G. 94, 1473-AB, unde textul este interpretativ.

86. Cf. Sf. Ioan Damaschinul, *Împotriva iacobiștilor*, P.G., 94, 1473 B.

87. Leonțiu citează verbul la persoana a III-a plural și nu la persoana I singular, cum este originalul.

Dar chiar și pentru cele două părți (ale omului) luate împreună, Sfântul Apostol Pavel numără trei (elemente): sufletul, trupul și duhul. Și «s-au frământat» acestea, după parabola Mintuitorului, «în trei măsuri de făină» (Matei 13, 33), și «Preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul și în duhul vostru ca cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (I Cor. 6, 20). Și iarăși despre acestea: «Ele (scil. trupul și duhul) sînt opuse unul față de altul» (Gal. 5, 17).

Să ne spună, așadar, monofiziții dacă nu cumva expresiile «cele ce» și «acestea» și «sînt opuse unul față de altul» constituie genuri ale numărului. Să ne mai spună apoi și cine sînt «cei doi într-un pat» (Luca 17, 31) și «cele două care vor rîșni la rîșniță, din care una se va lua și una se va lăsa» (Matei 24, 41)? Pe lângă acestea să ne spună dacă nu cumva omul în Hristos este înțeles îndoit — adică din trup și suflet — dintre care unul (scil. trupul) poate fi ucis de cei ce o plănuiesc, iar celălalt (scil. sufletul) este mai presus de uneltirile premeditate; ambele pot însă să piară în Gheena dacă vor fi judecate (de Dumnezeu) vrednice de aceasta (cf. Matei 10, 28). Iar dacă afirmăm că firea continuă a timpului este mult mai unită (atunci uităm) fie că cele ce sînt unite prin sinteză (scil. timpul, ziua) sînt divizate de Domnul în 12 ceasuri, fie de cele spuse tot de El, că «toată Legea atîrnă de aceste două porunci: de dragostea față de Dumnezeu și față de aproapele» (Matei 22, 37—40), ca și cum cu noi însuși Domnul nu s-a putut feri de acuza împărțirii: a împărțit ziua în 12 ceasuri (cf. In. 11, 9) și Legea în două porunci generale (cf. Matei 22, 37—40). Și, pentru a spune într-un cuvînt, cel ce citește cu trudă Sfînta Scriptură și scrierile Sfîntilor Părinți poate afla o variată și multiformă întrebuintare a numărului în (cazul lucrurilor) «simple» și al «celor compuse» și al «celor unite» și al «celor împărțite» și al «celor existente de sine» și al «celor concepute în imaginație» și pînă la a cuprinde în acestea chiar și pe «cele lipsite complet de ipostasă». Și aceasta nu trebuie să ignorăm, că ei se prefac că celor simpli le-ar scăpa faptul că există o oarecare diferență între a spune «două» și «amîndouă» și «pe fiecare din doi» și «în amîndouă» și «prin amîndouă». Dar toate acestea și altele asemenea sînt întreolaltă identice, ca «altceva de același fel»<sup>88</sup>.

1916 A      Însă în vreme ce unele dintre ele se întîlnesc în folosința comună, celelalte se găsesc (numai) la cei mai distinși, la cei mai culti. Că acestea și multe altele sînt identice se poate dovedi cu multe expresii. De exemplu, dumnezeiescul (Apostol) Pavel își înfrumusețează, își diversifică discursul prin deosebita folosință a acestor (sinonime) cînd spune: «Cel ce a făcut pe cele două una» (Ef. II, 12); și iarăși: «pe cei doi să-i zidească într-un singur om» (Ef. II, 15); și iarăși: «Să-i împace (cu Dumnezeu) pe amîndoi» (Ef. 2, 16).

<sup>88</sup>. A spune de exemplu «Om» sau «chip al lui Dumnezeu» sau «ființă politică» sînt expresii diferite («altceva»), care indică însă același conținut — ființa omenească; sînt adică «de același fel», după conținut.

Și nimic mai adevărat, mai limpede; nici în dumnezeiasca Scriptură și nici în scrierile Sfinților Părinți aceste cuvinte nu introduc un înțeles deosebit prin indiciile lor deosebite, ci, chiar dacă undeva s-ar găsi unul din acestea, el același lucru va exprima, cu tot indiciul său deosebit de al tuturor celorlalte.

Noi însă, mulțumind lui Dumnezeu pentru cele spuse, ne vom opri la acest număr al obiecțiilor. Nu ne-am străduit să scriem o carte, ci să oferim celor mai ostenitori decât noi un prilej și o sămînță pentru niște lucrări mai desăvîrșite.

(Trad. de Diac. dr. ILIE FRĂCEA)

## BASILICA ȘI SINAGOGA ÎN SUD-ESTUL EUROPEAN ÎN EPOCA PROTOBIZANTINĂ

(sec. IV—VI)

Prof. dr. EMILIAN POPESCU

În spațiul sud-est european se cunosc comunități iudaice și unele chiar samaritene încă din epoca elenistică (sec. III—II î. Hr.). Ele au continuat să existe și în epoca romană și romană târzie, mai ales în centrele urbane<sup>1</sup>. Împărații romani au privit pe iudei cu rezervă, ba chiar i-au persecutat din cauză că aceștia refuzau să adopte religia oficială a statului, lucru considerat nociv pentru securitatea publică; romanii mai luau în considerare credința iudaică potrivit căreia va veni un Mesia și își va întinde stăpînirea peste tot pămîntul, inclusiv peste Imperiul roman, ceea ce nu convenea. Mai târziu, cînd s-a văzut că această teamă n-are o bază, li s-a dat toată libertatea, mai ales după Constitutio Antoniniana (212) pentru a-și săvîrși cultul și să se stabilească unde vor, în afara Ierusalimului. În momentul cînd creștinismul a triumfat, iudaismul avea astfel în imperiu o situație înfloritoare<sup>2</sup>.

Ne amintim că sfîntul apostol Pavel, în activitatea sa misionară, întîlnește în mai toate centrele din Peninsula Balcanică, unde a propovăduit cuvîntul Evangheliei, comunități iudaice. Ele sînt pomenite de

1. Date mai mult sau mai puțin complete în legătură cu aceste probleme se găsesc în diverse lucrări dedicate evreilor în antichitate. O prezentare sintetică și destul de recentă se află în *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B. C. — A. D. 135) by Emil Schürer. A new English version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman, vol. III, Part I. Edinburgh, 1986, p. 64—73, unde se indică și bibliografia mai veche.

2. R. Janin, *Les juifs dans l'Empire byzantin*, «Echos d'Orient», 15, 1912, p. 126—132; J. Juster, *Les juifs dans l'Empire romain*, Paris 1914, vol. I, p. 213 sqq. Interesantă de precizat pentru situația juridică a evreilor este mențiunea pe care o fac împărații Arcadius și Honorius într-o lege din anul 398 (C. Th. II, 1, 10) și care desigur este o moștenire din Imperiul roman: *Iudaei Romano et commune jure viventes*.

Faptele Apostolilor la Philippi<sup>3</sup>, Thessalonic<sup>4</sup>, Beroia<sup>5</sup>, Athena<sup>6</sup> și Corint<sup>7</sup>. Către aceste comunități iudaice se îndrepta, în primul rând, cuvântul sfântului Pavel, și de unele a fost bine primit, de altele, însă, nu, punându-i-se chiar viața în primejdie.

Comunitățile iudaice menționate în Noul Testament ca existând în sud-estul european în epoca romană, n-au fost singurele, căci și despre altele ne dau mărturie inscripțiile ori textele literare. Așa, de exemplu, aflăm că la Stobi<sup>8</sup>, capitala Macedoniei de vest, exista o comunitate puternică în jurul unei sinagogi, și același lucru îl întâlnim la Oescus<sup>9</sup>, în insulele Egina<sup>10</sup>, Kreta<sup>11</sup>, Delos<sup>12</sup> și în alte părți<sup>13</sup>. Dar în afară de mențiunile despre comunități organizate în jurul unor sinagogi, avem altele despre iudei izolați, fără să știm dacă ei erau organizați în grupuri mai mari cu sinagogi ori numai modeste case de rugăciuni (προσευχαί)<sup>14</sup>. Cazuri de felul acesta sînt atestate la Salona<sup>15</sup>, Senia

3. Faptele ap. 16, 12—13.

4. Faptele ap. 17, 1. Comunitatea de aici este atestată și mai târziu: J. B. Frey, *Corpus inscriptionum Iudaicarum*, Citta del Vaticano, Rom, 1<sup>a</sup>, 1936 (reprinted 1975 by B. Lifshitz with Prolegomena), 693, a, b-c, proleg. 70—76; D. Feissel, *Recueil d'inscriptions chrétiennes de Macédoine*, Paris, 1983, nr. 113, 291—295.

5. Faptele ap. 17, 10. Și la Beroia sînt menționați evrei în perioada romană tirzie: C. inscr. Iud. 1<sup>a</sup>, 694 a-b, prolegom. 77-78; D. Feissel, *op. cit.*, nr. 294.

6. Faptele ap. 17, 17. Alf Thomas Kraabel, *The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik*, în *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (= ANRW), II, 19, 1, p. 505-507 vorbește de o posibilă sinagogă din secolele 3-4. D. Feissel, în BCH. 105, 1981, p. 483-488 publică o inscripție cu formule de reminiscență iudaică.

7. Faptele ap. 18, 4, 7; comunitatea dăinuie și mai târziu în jurul unei sinagogi. C. inscr. Iud. 1<sup>a</sup>, 718, 718 a, proleg. p. 85; J. et L. Robert, «Bull. ép.», 1980, 230; Corinth VIII, 3, 1988, nr. 304 și p. 214.

8. C. inscr. Iud. 1<sup>a</sup>, nr. 694 și proleg. p. 76—77. Studiul de bază asupra inscripției e făcut de M. Hengel, *Die Synagogeinschrift von Stobi*, «Zeitschr. f. neutestam. Wiss.», 57, 1988, p. 145—183; cf. J. et L. Robert, «Bull. ép.», 1968, 325. Despre sinagoga datînd din secolele II-IV, peste care s-a suprapus o biserică în secolul al VI-lea, v. J. Wiseman — D. Mano-Zissi, *Excavations at Stobi*, 1970, «AJA», 75, p. 400—411; Alf Thomas Kraabel, *op. cit.*, p. 494—497; W. Poelman, *The Polycharmos Inscription and Synagogue I at Stobi*, în «Studies in the Antiquities of Stobi», III, ed. B. Aleksova and J. Wieseman, 1981, p. 235—246; E. Schürer, ed. citată, p. 67-68.

9. C. inscr. Iud. 1<sup>a</sup>, 681, proleg. p. 63; J. et L. Robert, «Bull. ép.», 1960, 233.

10. C. inscr. Iud. 1<sup>a</sup>, 722-723, proleg. p. 87.

11. C. inscr. Iud. 1<sup>a</sup>, 731, proleg. p. 87—89.

12. A. Plassart, *La synagogue juive de Délos*. Mélanges Helleux, Paris, 1913, p. 201-215; Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos*, Paris, 1979, p. 480-493; C. inscr. Iud. 1<sup>a</sup>, 726-731, proleg. p. 87; E. Schürer, *op. cit.*, p. 70-71.

13. De pildă la Samos; cf. G. Dunst, *Eine jüdische Inschrift aus Samos*, «Klio», 52, 1970, p. 73—78; cf. J. et L. Robert, «Bull. ép.», 1971, 508; cf. E. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece* (The Schweich Lectures on Biblical Archaeology, 1930), London, 1934.

14. Martin Hengel, *Proseuche und Synagoge: jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und Palästina, in Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn*, ed. G. Jeremias et alii, Göttingen, 1971, p. 157-183; cf. A. T. Kraabel, *op. cit.*, p. 492-493. *Proseuchè* ca locaș de cult ar fi, poate, corespunzător lui *oratorium* din creștinism.

15. C. inscr. Iud. 1<sup>a</sup>, 680, a, proleg. p. 62; Anna et Jaro Sasel, *Inscriptiones Latinae quae in Jugoslavia inter annos MCMXI et MCMLX repertae et editae sunt*, Ljubljana, 1963 (Situla V), p. 61-62, nr. 131, din secolul al IV-lea și ar putea arăta o comunitate iudaică în Salona; cf. Schürer, p. 73.

(Zengg)<sup>16</sup>, Doclea<sup>17</sup>, Asenovgrad<sup>18</sup> în Iliricul oriental, Byzie<sup>19</sup> și Heraclea Perinthos<sup>20</sup> în Thracia, Larissa<sup>21</sup> și Pherae<sup>22</sup> în Thessalia, Achaia<sup>23</sup> și Theba<sup>24</sup> în Phitiotis și câteva localități din Attica<sup>25</sup>, la Patras<sup>26</sup>, Argos<sup>27</sup>, Laconia<sup>28</sup>, Messenia<sup>29</sup>, Mantinea<sup>30</sup>, Tegea<sup>31</sup>, în Pelopones și în insule<sup>32</sup>. Inscricțiunile care pomenesc pe acești iudei sînt din perioada romană imperială (sec. I—III), dar și din cea romană tîrzie (proto-bizantină, secolele IV—VI).

Fie dintr-o perioadă, fie din cealaltă, este de presupus că cel puțin în centrele comerciale mai importante evreeii au avut o prezență stabilă, chiar dacă ea nu poate fi atestată cu documente secol de secol. La Thessalonic, Athena sau Corint, unde știm că în vremea sfîntului apostol Pavel existau comunități iudaice importante, întîlnim iudei și în perioada romano-bizantină. Dar am putea admite ca valabilă și situația inversă, anume că acolo unde avem dovezi mai tîrzii despre iudei este de presupus că ei n-au lipsit nici mai înainte. În sud-estul european nu se cunosc în epoca romană și romano-bizantină acțiuni de amploare împotriva lor, care să fi dus, ca în alte părți, la izgonirea sau masacrarea lor în masă. De aceea, de o continuitate a lor în marile centre urbane se poate vorbi.

Pe teritoriul României vor fi existat iudei mai ales în orașele comerciale de la Marea Neagră și de pe Dunăre, dar despre aceasta nu avem știri precise. Ei vor fi venit, ca și alți orientali, sirieni ori egipteni, despre care sîntem mai bine informați, să dobîndească aici cîștiguri rentabile. Două inscripții de la Tomis, una de la cumpăna secolelor III—IV, alta din secolele V—VI menționează în ele nume de origine iudaică — *Sambatis* și *Soulifera* —, dar nu este sigur că au fost purtate de iudei sau de greco-romani, de aici sau din altă parte, deoarece aceste nume se răspîndiseră în lumea elenistico-romană. În primul caz, este vorba de o femeie, *Aurelia Sambatis*<sup>33</sup>, despre care aflăm că a beneficiat de *jus liberorum*, deci o cetățeană romană, în al doilea, de *Kalliope*, fiica lui *Soulifera*<sup>34</sup>, arătată clar ca fiind creștină.

16. C. inscr. Iud. I<sup>2</sup>, 680, proleg. p. 61

17. *Ibid.*, p. 62.

18. *Ibid.*, 681, a, proleg. p. 63.

19. *Ibid.*, 692, proleg., p. 70; cf. L. Robert, «Hellenica», III, p. 107-108.

20. C. inscr. Iud. I<sup>2</sup>, 692, a, proleg. p. 70.

21. I. G. IX, 2, 985-990; C. inscr. Iud. Ie, 699-708, a-c; cf. Schürer, *op. cit.*, p. 66.

22. C. inscr. Iud. I<sup>2</sup>, 708, d.

23. *Ibid.*, 717, proleg. p. 85.

24. *Ibid.*, 695-696; J. et L. Robert, «Bull. ép.», 1980, 284.

25. La Pireu. C. inscr. Iud. I<sup>2</sup>, 715, i, proleg. p. 85.

26. C. inscr. Iud. I<sup>2</sup>, 716.

27. *Ibid.*, 719.

28. *Ibid.*, 721, 721b; cf. proleg. p. 86.

29. *Ibid.*, 721, c.

30. *Ibid.*, 720.

31. *Ibid.*, app. 101.

32. Samos, Cos, Rhodos, Paros, Melos, etc.; cf. Schürer, *op. cit.*, p. 68-72.

33. Emilian Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România* (= IGLR), București, 1976, 17. Numele semitic *Sambathis* (Σαββαθίς) se întîlnește și într-o inscripție din Creta; v. C. inscr. Iud. I<sup>2</sup>, proleg. p. 87-88, nr. 731, b. Un creștin din Perge poartă un nume de rezonanță iudaică Σαββαθίων; v. A. C. Bandy, *The Greek Inscriptions of Crete*, Athena, 1970, nr. 74.

34. IGLR, 44. În legătură cu o altă inscripție de la Tomis dedicată «Zeului preafinalt» (Υψίστω Θεῶ) (I. Stoian, *Inscripțiile Scythiei Minor*, II, București, 1987, nr. 157 (42) și considerată de acesta semitică), v. opinia lui D. M. Pippidi, «St. cl.» 16, 1974, p. 260-265 în sens contrar.

În restul teritoriului României sînt puține descoperiri epigrafice și arheologice din secolele II—III, ca cele de la Orlea<sup>35</sup> (jud. Dolj), Romula<sup>36</sup>, Drobeta<sup>37</sup>, Dierna (Orșova)<sup>38</sup>, Parolissum<sup>39</sup>, Dinogetia<sup>40</sup> (Gărvăn, jud. Tulcea) poate și din alte părți, care lasă posibilitatea existenței unor iudei izolați ori semiți, în general. Este vorba de unele geme de tipul Abraxas, de amulete pe plăcuțe de aur, argint și plumb. Descoperirile acestea pot fi puse însă în legătură și cu alți orientali (siriieni, egipteni, etc.). Ele vor fi aparținut unor militari romani, veniți în părțile noastre din Orient, ori unor oameni de afaceri. Descoperirile sînt însă destul de puține<sup>41</sup>.

În Bulgaria întîlnim o situație similară, căci în afară de descoperirile de la Asenovgrad<sup>42</sup>, celelalte sînt destul de puține<sup>43</sup>.

La Constantinopol iudeii ca și păgînii erau după anul 330 în număr mic. În jurul anului 400 ei formau o minoritate, deși Sozomenus, *Hist. eccl.* VII, 4, notează că în timpul episcopatului lui Attikus (406—425) vindecarea miraculoasă a unui evreu a atras după sine convertirea a numeroși iudei și «helleni» și că în momentul cînd el scrie «mulți evrei» și aproape toți «hellenii» deveniseră creștini. Deși o cifră a evreilor la Constantinopol nu se poate stabili, este de presupus că capitala a atras în cursul timpului pe mulți din ei. Către anul 442 exista chiar un sector al lor în cartierul Chalkoprateia (al lucrătorilor în bronz), situat în fața porții de vest a Bisericii Sfînta Sofia. Aici ei primiseră aprobarea de la prefectul capitalei ca în anul 442 să ridice o sinagogă; dar în anul următor întorcîndu-se din Asia împăratul Theodosie al II-lea a dat ordin ca sinagogă să fie transformată în biserică<sup>44</sup>.

35. *Inscripțiile Daciei Romane*, II, București, 1977, (= IDR), nr. 317.

36. IDR, II, 346.

37. IDR, II, 117.

38. IDR, III, 42, 43.

39. N. Gudea, *Parolissum*, București, 1986, p. 109: gemă cu inscripție și un disc de joc din ceramică cu steaua iudaică. În legătură cu prelinsele nume iudaice din Dacia de către Silviu Sanie, *Deus aeternus et Theos Hypsistos en Dacie romaine*, în «Homage à M. J. Vermaseren», *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, 68, Leiden, 1978, 1112, v. observațiile lui Heikki Solin din «ANRW», II, 19, 2, 1983, p. 761; observația aceluiași H. Solin, p. 783: «Nachrichten über Juden sind in den Donauprovinzen sehr spärlich, was auch den tatsächlichen Verhältnissen entsprechen wird».

40. IGLR, 241.

41. În vol. III, 2 din IDR sînt publicate sub numerele 222-224 trei dedicații către Zeus Hypsistos în limba greacă, provenind de la Sarmizegethusa romană (Hațeg). Dedicantii la două din ele au nume romane, la cea de a treia numele lui nu se cunoaște. Silviu Sanie, *Culte orientale în Dacia romană I. Cultele siriene și palmiriene*, București, 1981, p. 156-164 socoate că acestea ar putea fi nume iudaice, mai cu seamă în cazul *Aeliei Kassia*, care închină un altar lui Θεός Υψιστος nu lui Ζεὺς Υψιστος, ca în alt caz. Dar atribuirea aceasta etnică nu este sigură.

42. V. mai sus nota 18.

43. Maria Tacheva-Hitova, contestă că dedicațiile către Theos Hypsistos de la Philipopolis și din alte părți ale Bulgariei ar indica prezența iudeilor; v. *Deus Hypsistos geweihte Denkmäler in Thrakien*, Thracia IV, 1977, p. 271-301; *Deus Hypsistos geweihte Denkmäler in den Balkanländer*, Balkan Studies, 19, 1978, p. 59-75; *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia* 1983, p. 190-215; v. totuși, V. Besevliev, *Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien*, Berlin, 1964, inscripțiile nr. 23, 26, 227, care ar putea indica pe evrei.

44. J. Juster, *op. cit.*, p. 470, n. 2; E. Démougeot, *La politique antijuiive de Théodose II*, Akten des XI. intern. Byzantinisten-Kongresses, München, 1958, herausg. v. Fr. Dölger und H. G. Beck, München, 1960, p. 95-100; David Jacoby in «Byzantion», 37, 1967, p. 168-169; idem, in «BZ», 66, 1973, p. 404.



Inscripțiile care se referă la iudei în spațiul sud-est european sînt în cea mai mare parte funerare și au în general un text destul de scurt, cuprinzînd numele decedatului, eventual funcția în cadrul comunității religioase, cîteva date de familie și salutul tipic de despărțire :  $\chi\alpha\tau\epsilon\upsilon\sigma\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\alpha\phi$  <sup>45</sup> sau altul asemănător. Limba în care sînt redactate este aproape în exclusivitate cea greacă; latina, ebraica ori samariteana sînt rare excepții. De pildă, la Thessalonic o inscripție a comunității samaritene este scrisă în limba greacă, doar două rînduri în samariteană <sup>46</sup>.

Cîteodată caracterul inscripțiilor iudeo-samaritene este atît de asemănător cu al celorlalte puse de locuitorii imperiului, încît el nu poate fi stabilit decît după nume ori decorație, în special după prezența sfeșnicului cu 7 brațe. Numărul iudeilor în Europa în inscripții (800) trebuie considerat ca redus; la fel și în Dacia, lucru explicabil, căci colonizarea s-a făcut în timpul împăraților Traian și Adrian, cînd situația lor politică nu era bună.

Totuși, deși puține, inscripțiile reprezintă baza noastră documentară cea mai valoroasă privind prezența iudeilor în spațiul sud-est european. Celelalte texte literare ori juridice se referă, în principal, la situația socială și religioasă a iudeilor în imperiul romano-bizantin. Cîteva din ele privesc și realitățile concrete ale Peninsulei Balcanice cum vom vedea ceva mai departe.

Cercetînd textul inscripțiilor, atît cît el ni se păstrează, constatăm că amănuntele privind ocupațiile iudeilor în societate lipsesc aproape cu desăvîrșire. Nu ni se spune, de exemplu, că cineva a fost comerciant, meseriaș, bancher etc. Cele mai multe amănunte se dau, așa cum am spus, în legătură cu funcția avută în comunitatea religioasă iudaică și anume de preot sau preoteasă (  $\text{ιερεός, \text{προσβύτερος}}$  ), conducător al sinagogii (  $\text{ἀρχων, \text{ἀρχισυναγωγός, \text{πατήρ \text{της ἐν \text{Στόβοις \text{συναγωγῆς}}$ ), de șef al comunității, dacă a făcut ceva pentru sinagogă, de pildă, dacă a ridicat-o din temelii, a reparat-o sau i-a dăruit ceva. Alteori se arată locul de origine, de pildă din Alexandria, Tiberiada, Gortyna ori Rhodos. Uneori se dau amănunte privitoare la familie — tată sau mamă a atîția copii — la faptul că mormîntul a fost prégătît numai pentru familie și se fixează amenzi pentru cei care ar îndrăzni să-l folosească fără în-cuviințare, amenzile trebuînd plătite sinagogii în aur și argint. Unele inscripții funerare se reduc la texte de felul acesta : «Mormîntul lui Joses din Alexandria, fiul lui Parigorios» <sup>47</sup> (la Berroe), sau «Mormîntul lui Iuda și al Asteriei» <sup>48</sup>, sau «Iosif, fiul lui Theodor — a pus fiului său Iuda, de un an, spre amintire acest epitaf» <sup>49</sup>. Alteori se scrie doar numele : «Beniamin, supranumit și Dometios» <sup>50</sup>, sau, simplu, indicația funerară : «Domnul este cu noi» (  $\text{Κύριος \text{μεθ' ἡμῶν}}$  ) <sup>51</sup>. Într-o inscripție funerară de la Berroia din secolele IV—V întîlnim adjectivul  $\text{ἵστος}$  (vene-

15. V. de pildă C. inscr. Iud. I<sup>2</sup>, 699-708, a-d de la Larissa și Pherae.

16. D. Feissel, *Recueil...* nr. 291.

17. *Idem, op. cit.*, nr. 294.

18. C. inscr. Iud. I<sup>2</sup>, 695 (Theba Phlittiois).

19. C. inscr. Iud. I<sup>2</sup>, 731 d (Creta), proleg. p. 88.

20. D. Feissel, *Recueil*, nr. 293 (Thessalonic).

21. C. inscr. Iud. I<sup>2</sup>, 693, b, proleg. p. 75; Feissel, *op. cit.*, 292 (Thessalonic).

tabil), ca epitet pe lângă decedala *Maria*, iar ἀγῶτατη (prea sfânt) pe lângă sinagogă<sup>52</sup>. Acești doi termeni sînt folosiți frecvent în inscripțiile creștine ca epitete pentru persoane, în primul caz, și pentru Biserica, în al doilea.

O inscripție cu text mai lung a fost descoperită la Thessalonic și nu are caracter funerar. Ea atestă existența unei comunități și sinagogi samaritene la Thessalonic, necunoscută pînă la descoperirea acestui document<sup>53</sup>. Samariteanul Sirikios, cu soția și copiii au făcut o donație importantă comunității, poate au dat fondurile pentru construirea sinagogii ori numai pentru repararea ei *a fundamentis* și este lăudat pentru aceasta cu cuvintele: «Binecuvîntare să aibă Sirikios, care a făcut aceasta împreună cu soția și copiii». Apoi găsim cuvintele: «Trăiască Neapolis împreună cu cei care o iubesc». Neapolis era în Samaria și reprezenta capitala religioasă a tuturor samaritenilor. Inscripția ne arată, deci, și legăturile strînse ale samaritenilor din Thessalonic cu orașul, care era centrul lor religios.

Un lucru deosebit de important oferit de aceeași inscripție este că în ea se reproduc versetele 22—27 din cap. 6 al cărții Numerilor a Vechiului Testament, într-o versiune care nu este aceea a Septuagintei, cum ne-am așteptat, ci a Pentateuhului samaritean, identic cu textul din Massorah iudaică. În traducerea Septuagintei versetul 27 urmează imediat după versetul 23, în timp ce în inscripție el se află la sfîrșitul capitolului, ca în originalul evreiesc: «Și Domnul a vorbit lui Moise și i-a zis: vorbește lui Aaron și fiilor săi și spune-le: Veți binecuvînta astfel pe fiii lui Israel. Ziceți-le: Domnul te va binecuvînta și te va păzi. Domnul îți va arăta fața sa și te va iubi. Domnul va ridica fața sa peste tine și-ți va fi pace. Și voi veți așeza numele meu peste fiii lui Israel, iar eu îi voi binecuvînta».

Textul biblic, reprodus mai sus din inscripție, ne atestă forme de cult folosite de samariteni și iudei în diaspora, înainte de domnia lui Iustinian, cînd va impune prin lege folosirea în sinagogi a versiunii Septuagintei (Just. Nov. 146, a. 553).

Știrile, pe care le-am menționat mai sus, în special epigrafice, ne informează doar asupra prezenței iudeilor și samaritenilor în diferite localități din sud-estul european, asupra sinagogilor lor, asupra unor funcții îndeplinite în cadrul comunității religioase sau ne spun ceva din viața lor familială. Ele nu ne ajută decît cu greu să deducem ceva din statutul lor juridic în societatea bizantină, despre libertățile lor religioase și modul cum puteau beneficia în practică de ele. Două legi date, una în anul 397 de împărații Arcadiu și Honoriu, cealaltă, în anul 418 de Honoriu și Theodosie al II-lea, și adresate direct prefectului praetoriului din Illyricum, relevă cîteva amănunte cu privire la modul cum iudeii erau tratați în societatea bizantină. În legea din 397<sup>54</sup> împărații dau dispoziții organelor subalterne să ia măsuri ca iudeii să nu mai fie atacați cu insulte și nici sinagogile să nu mai fie tulburate. A fost, deci, necesară intervenția împăraților ca să reglementeze situația iscată probabil în mai multe localități ale Peninsulei Balcanice. Legea din anul 418<sup>55</sup>

52. C. inscr. Iud. I<sup>2</sup>, 694, b, proleg. p. 78-79; Feissel, *op. cit.*, p. 295.

53. C. inscr. Iud. I<sup>2</sup>, 693, a, proleg. p. 70-75; Feissel, *op. cit.*, nr. 291.

54. C. Th. XVI, 8, 12.

55. C. Th. XVI, 8, 21.

este mai explicită în caracterizarea situației și în măsurile poruncite pentru reglementarea ei : «Nici o persoană nu trebuie oprimată, când este nevinovată pe motiv că este iudeu ; nici religia nu trebuie să fie cauza ca o persoană să fie expusă la umilință. Nici sinagogile și locuințele lor nu trebuie arse fără discriminare și nici să li se aducă injurii fără motiv, fiindcă chiar dacă o persoană este implicată în crime, vigoarea tribunalelor noastre și protecția legii publice sînt tocmai menite să asigure ca nimeni să nu-și caute singur răzbunarea». Legea se încheie și cu precizarea că «nici evreii, încurajați de faptul că li se asigură propria securitate, să fie insolenți și să comită acte de nesăbuintă în disprețul lor față de religia creștină».

Prin conținutul lor cele două legi ne introduc astfel în atmosfera de tensiune, care domnea uneori în anumite locuri din imperiul bizantin între creștini și iudei.

Biserica nu s-a preocupat în chip special la sinoadele din secolele IV—VI să reglementeze raporturile dintre creștini și iudei. Legislația imperială, foarte activă în această privință a făcut inutilă necesitatea ca sinoadele să hotărască măsuri în problema evreiască. Doar Canonul al XIV-lea al Sinodului al IV-lea de la Chalcedon se referă la această problemă în întreaga perioadă de la începutul secolului al V-lea pînă la sfîrșitul secolului al VII-lea. Acest canon oprea căsătoria acelor categorii de clerici, care aveau voie să se căsătorească, cu ereticii, păgînii și evreii. Căsătoria era doar admisă dacă neortodocșii deveneau creștini ortodocși. De fapt, acest canon repeta o hotărîre similară mai veche luată la începutul secolului al IV-lea, la Sinodul de la Elvira (302—306), care oprea intermariajul dintre creștini și iudei și prevedea și alte opreliști în contactele dintre creștini și iudei. Alte cîteva hotărîri la sinoade locale, ca cele de la Antiohia ori Laodiceea în aceste probleme reprezentau foarte puțin față de legislația imperială<sup>56</sup>.

Dar unirea strînsă dintre Statul bizantin și Biserică, precum și convingerea profund înrădăcinată în Bizanț că un om care nu este partizan al Bisericii oficiale este, în fapt, un dușman al Statului : «orice persoană care diferă de credința creștină, este contrară legii creștine», dată în apr. 409 de Honorius și Theodosie al II-lea<sup>57</sup>, au făcut ca să existe o identitate de interese între cele două instituții. Legislația imperială în privința evreilor reprezenta, deci, și punctul de vedere al Bisericii.

Societatea bizantină nu cunoștea de drept decît o singură distincție fundamentală între oameni : liberi și sclavi. Evreii, ca și păgînii și ereticii, deși oameni liberi, nu s-au bucurat totdeauna de aceleași drepturi ca ceilalți cetățeni ; ei intrau mai degrabă în categoria tolerațiilor<sup>58</sup>. Politica imperială în timpul celor două secole, pe care le are în vedere cercetarea noastră, a fost mai liberală față de iudei pînă la începutul secolului al V-lea, după care ea a devenit mai aspră în timpul împăraților Theodosie al II-lea (408—450) și Iustinian I (527—565). Cauzele

56. J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, London, 1934, p. 174, 256.

57. C. Th. XVI, 8, 19 — Cod. Just. I, 9, 12: *Certum est enim, quidquid a fide Christianorum discrepat, legi christianae esse contrarium.*

58. D. Jacoby, «BZ», 66, 1973, p. 403.

care au generat această politică sînt, pe de o parte, de natură teologică, pe de alta, politică. Din punct de vedere teologic, creștinii doreau să aducă în sinul Bisericii poporul evreu, fiindcă socoteau că împlinirea și rezolvarea Vechiului Testament au avut loc în învățătura Noului Testament. Dovedirea dumnezeirii lui Iisus Hristos, care a împlinit făgăduielile Vechiului Testament și s-a arătat, prin minunile Sale, împlinitorul (executorul) voinței lui Iahwe, lipsește de fundament logic valabilitatea pe mai departe a Vechiului Testament.

Cu toate acestea creștinismul a făcut excepție, recunoscînd dreptul la existență al cultului iudaic și a menținut unele privilegii. Spre deosebire de eretici și păgîni, evreii aveau un *statut legal*, în realitate precar și diminuat cu timpul, dar niciodată *abolit definitiv*. Ei se bucurau de drepturi civile și politice, de libertatea de asociere, de proprietate asupra sinagogilor, care adesea erau edificii importante și de o mare bogăție. Pentru Biserică evreii erau un fel de mărturie ale Vechiului Testament (*testes veritatis*), martorii venirii lui Iisus Hristos și într-un fel al vechimii religiei creștine, care, virtual, exista din momentul cînd Dumnezeu a dat lui Moise Legea<sup>59</sup>. Evreii erau pentru creștini o probă vie, care nu putea fi suprimată și pentru a o păstra trebuiau să lase să subziste privilegiile cultului iudaic. Printre considerentele menționate în legislația bizantină, ca motive pentru acordarea libertății cultului iudaic, se vorbește de «vechimea acestui cult» (*vetus mos et consuetudo*<sup>60</sup>), de respectul datorat religiei iudaice (C. Th. XVI, 8, 13), de vechimea privilegiilor în bloc, de ideea de dreptate și toleranță<sup>61</sup>, precum și de teama de revolte<sup>62</sup>.

Motivele politice de persecuție le-au constituit revoltele repetate ale iudeilor, în special din Palestina, și trădările lor în favoarea perșilor. S-ar mai putea adăuga faptul că Iulian Apostatul i-a favorizat în cursul scurtei sale domnii, hotărînd să le ridice chiar templul din Ierusalim, iar această situație privilegiată a nemulțumit pe mulți creștini.

Desigur unele conflicte luau naștere în cadrul maselor populare din diverse motive, economice ori morale. Prețurile cu care vindeau evreii mărfurile lor păreau neconvenabile (Cod. Theod. XVI, 8, 10), apoi faptul că evreii foloseau femei creștine în casele lor de toleranță (XVI, 8, 6), cumpărau sclavi creștini și-i supuneau la circumciziune (C. Th. III, 1, 5; XVI, 9, 1-5); C. Just. I, 3, 54, 9, 8-11; 5, 20 și 6; 10, 2); insolența arătată de cei care lucrau în serviciile secrete imperiale (C. Th. XVI, 8, 16) și altele creau nemulțumiri în masa creștinilor.

O primă etapă în raporturile dintre Stat și Biserică, pe de o parte, și iudei, pe de altă parte, o reprezintă, cum am spus, secolul al IV-lea. *Constantin cel Mare* (306—337), ca prim împărat creștin, menține vechile privilegii moștenite de la predecesorii săi acceptînd ca iudeii dedicați cu totul activității la sinagogă — patriarhi, preoți și cei din ad-

59. R. Janin, *Les juifs dans l'Empire byzantin*, «EO», 15, 1912, p. 126-133; Juster, *op. cit.*, I, p. 213-242; Louis Bréhier, *La civilisation byzantine* (Le monde byzantin, vol. II), Paris, 1970, p. 260-261.

60. C. Th. XVI, 8, 20.

61. *Ibid.*

62. C. Th. XVI, 8, 22.

ministrație — să fie scutiți de obligativitatea serviciilor publice, atît cele care le revin ca persoane, cît și cele care sînt datorate municipalității (*personalia quam civilia munera*). De asemenea, el scutește pe evreii *decuriones* (membri ai sfatului cetății) de obligativitatea de a face parte din escortele oficiale și de alte sarcini<sup>63</sup>. Aceste privilegii vor fi menținute pînă la sfîrșitul secolului de toți împărații succesori<sup>64</sup>.

Totodată, Constantin denunța într-un edict, care promulga hotărîrile Sinodului de la Niceea (325) în privința sărbătoririi Paștelor, răutatea poporului evreu, care a omorît pe Domnul<sup>65</sup>; în alte legi el s-a arătat neîndurător față de iudeii care «aruncau cu pietre sau alte lucruri nebunești împotriva persoanelor trecute la creștinism», fixînd pentru aceștia chiar arderea; el a mai interzis circumciderea sclavilor creștini de către iudei, etc. (v. mai sus).

Fiul său *Constantius al II-lea* (337—361) a fost și mai aspru cu iudeii, care circumcideau sclavii creștini: el elibera pe aceștia sclavi, iar iudeilor le dădea pedeapsa capitală. Aceeași măsură drastică era fixată și pentru evreii, care foloseau femeile creștine pentru desfrîu<sup>66</sup>. Atitudinea lui Constantius a fost și mai dirză după revolta din 352 din Diocezarrea și împrejurimi, care a provocat multe victime omenesti și pierderi de bunuri materiale. Această revoltă, care a avut în frunte un rege Patricius, a fost înăbușită în sînge de Gallus. Drept urmare iudeii din Mesopotamia s-au aliat cu perșii și au cauzat pierderi mari imperiului la frontiera orientală<sup>67</sup>.

Așa cum am spus, *Julian Apostatul* (361—364) i-a favorizat pe evrei, pe de o parte, din motive politice, pentru a-i desolidariza de perși, pe de alta, religioase. Prin reconstruirea templului din Ierusalim, pe socoteala statului, el vroia să arate că profeția lui Iisus despre distrugerea lui definitivă nu este reală. În timpul lucrărilor de reconstrucție de la Ierusalim a avut loc însă un cutremur, iar un incendiu a ars toț eșafotajul de lemn. Lucrările au fost suspendate. Cutremure puternice au avut loc în Orient în anii 362 și 363<sup>68</sup>.

*Theodosie I cel Mare* (379—395), care s-a preocupat atît de mult de problemele Bisericii, declarînd creștinismul ortodox religie oficială de stat, și a fost atît de neîndurător cu păgînii și ereticii, s-a arătat însă tolerant cu evreii. Pe lîngă faptul că a recunoscut toate privilegiile acordate de împărații creștini de mai înainte, el preciza într-o lege din anul 393 (Cod. Theod. XVI, 8, 9): «Este destul de bine stabilit că secta iudeilor nu este oprită de nici o lege... Ne-am supărat foarte tare, cînd am auzit că adunările lor au fost oprite în anumite locuri... De aceea excelese acelor persoane, care, în numele religiei lui Hristos, comit acte

63. C. Th. XVI, 8, 2-4.

64. Ernest Stein, *Histoire du Bas Empire I. de l'Etat romain a l'Etat byzantin* (284-476), Desclée de Brower, 1959, p. 97-98.

65. A. Piganiol, *L'Empire chrétien* (325-395), II-e éd. mise à jour par André Chastagnol, Paris, 1972, p. 34; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, 284-602, Oxford, 1964, I, p. 92-93.

66. C. Th. XVI, 8, 6, 7; XVI, 9, 2.

67. Jones, *op. cit.*, II, p. 944; Piganiol, *op. cit.*, p. 88, 103, 155.

68. Socrate, *Hist. eccl.* III, 20; Sozomen, *Hist. eccl.* V, 22; Theodore, *Hist. eccl.* 15; Piganiol, *op. cit.*, p. 155; Stein, *op. cit.*, p. 164.

ilegale și încearcă să distrugă și să prade sinagogile, trebuie oprite cu toată severitatea»<sup>69</sup>. Cum se știe, împăratul Theodosie a dat ordin să fie refăcută sinagoga distrusă de creștini în orașul Callinicum, fapt care l-a pus în discordie cu sfântul Ambrozie, de Mediolanum<sup>70</sup>. Tot Theodosie I este împăratul care în anii 392, 396—397 a onorat pe patriarhul Gamaliel de Tiberias cu titlul onorific de *illustris*, și care-l punea pe același plan cu prefectul praetoriului, cea mai înaltă demnitate din imperiu<sup>71</sup>.

Sub *Arcadius*, fiul lui Theodosie (395—408), evreii continuă să se bucure de privilegiile acordate lor mai înainte. Cu toate acestea, în anul 404 evreii și samaritenii sînt lipsiți de dreptul de a mai lucra în serviciile secrete ale imperiului (*agentes in rebus*)<sup>72</sup>. *Domnia lui Arcadius încheie și prima etapă a raporturilor dintre Statul și Biserica bizantină pe de o parte, și iudei, pe de alta, în secolele IV—VI*, căci o dată cu urcarea pe tronul imperiului a lui Theodosie al II-lea (408—450), patronat din cauza minoratului său mulți ani de sora sa mai mare Pulheria, situația se schimbă. Măsurile restrictive se înmulțesc și ele apar chiar de la începutul domniei<sup>73</sup>. Astfel, în anul 408 evreii sînt oprți ca în cadrul sărbătorii Aman (Purim) (din februarie-martie, cînd se comemora eliberarea evreilor persani de sub mașinațiile ministrului Haman, sec. V î. Hr.) să se ardă o cruce «din disprețul credinței creștine și cu gînd de sacrilegiu». Li se lăsa însă dreptul de a-și practica riturile proprii, dar fără «manifestări în disprețul credinței creștine»<sup>74</sup>. Un an mai tîrziu (409) se afirma într-o lege că *orice doctrină care diferă de credința creștină este contrară legii creștine și se decretau măsuri împotriva evreilor, care făceau prozelitism printre creștini; nu este permis să forțezi pe cei care au primit creștinismul «să adopte o perversitate ca aceea a iudeilor (iudaica perversitas) și străină imperiului român». Acest lucru este «mai dureros decît moartea și mai crud decît crima»<sup>75</sup>. Probabil că aceste legi au încurajat pe unii creștini să se dedea la abuzuri față de evrei, încît în anul 412 a trebuit să fie repetată libertatea de manifestare a cultului, respectarea zilei Sabatului, netulburarea sinagogilor și a lăcurilor de întîlnire a iudeilor. «Nici un om nu trebuie disprețuit, dacă este nevinovat, pe motiv că este iudeu, nici insultat pe motiv religios»<sup>76</sup>. Totodată se atrăgea atenția iudeilor să nu comită vreun act de dispreț față de religia creștină<sup>77</sup>.*

Curînd după aceasta (în 415), Theodosie II, ținînd seama de unele nereguli săvîrșite de patriarhul Gamaliel, îi retrage acestuia titlul onorific de prefect al praetoriului, lăsîndu-i doar demnitatea de mai înainte. În același timp oprește construirea de noi sinagoși, iar cele aflate în

69. C. Th. XVI, 8, 9: *Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam salis constat...*, cf. Piganiol, *op. cit.*, p. 291-292.

70. Jones, *op. cit.*, I, p. 166-167.

71. C. Th. XVI, 8, 22; Jones, *op. cit.*, II, p. 9-11.

72. C. Th. XVI, 8, 16.

73. E. Démougeat, *op. cit.*, p. 95-100.

74. C. Th. XVI, 8, 18.

75. C. Th. XVI, 819; cf. XVI, 9, 1, XVI, 7, 2-3.

76. C. Th. XVI, 8, 20.

77. C. Th. XVI, 8, 21.

locuri deșerte poruncește să fie distruse, dacă nu se ivește pericolul răscoalei (și sint în solitudine, și sine seditioe possint deponi, perficiat). Patriarhul Gamaliel nu mai are dreptul să judece pe creștinii de sub jurisdicția sa, ci toate cazurile vor fi deferite guvernatorului provinciei<sup>78</sup>. La 10 martie 418 se hotărăște ca toate persoanele, care «trăiesc în superstiția iudaică» să fie împiedicate să intre în serviciile imperiale. «Persoanele care sint legate de perversitatea acestei rase și s-au dovedit că umblă să intre în serviciul imperial sub arme, trebuie necondiționat lăsate afară din serviciu și să nu fie protejate de patronajul meritelor lor anterioare». Prin aceeași lege iudeii capătă dreptul să lucreze ca avocați, dacă au studiile necesare și să beneficieze de onoarea serviciilor publice obligatorii ca *decuriones*, pe care o obțin «prin prerogativa nașterii și a onoarei familiei». Legea mai preciza că: «întrucât privilegiile amintite sint suficiente, ei nu trebuie să considere oprirea de la serviciile imperiale ca o dovadă de infamie»<sup>79</sup>.

Deși în anii următori legislația lui Theodosius cuprinde unele hotăriri menite să asigure desfășurarea nestingherită a cultului în sinagogi, posibilitatea de a avea selavi, dacă li se respectă credința și dacă i-au primit ca moștenire și alte înlesniri, totuși măsurile restrictive față de evrei și samariteni continuă și culminează cu scoaterea în anul 439 a lor din toate onorurile și demnitățile, din întreaga administrație civilă, chiar și din funcția de *defensor civitatis* «pentru a nu avea puterea să judece ori să pronunțe vreo sentință împotriva creștinilor și foarte adesea împotriva episcopilor înșiși ai sfintei religii»<sup>80</sup>. Se reafirmă că nici o nouă sinagogă nu poate fi construită, dar se dă voie să fie reparate cele căzute în ruină. De asemenea, se menționează că cei care ademenesc un sclav sau altă persoană liberă cu scopul de a lepăda credința creștină, suferă pedeapsa capitală, împreună cu confiscarea întregii averi. Novela aceasta este foarte instructivă pentru întreaga concepție a lui Theodosius al II-lea privind pe evrei și samariteni<sup>81</sup>.

În timpul lui *Iustinian* (527—565), ultimul moment hotărîtor, din perioada de care ne ocupăm, asistăm la alte măsuri împotriva iudeilor, deși cultul lor era singurul recunoscut legal alături de cel de stat. Chiar către începutul domniei (529) a avut loc o răscoală a samaritenilor în Palestina cu centrul la Neapolis, cînd un oarecare Iulian, calificat drept brigand, a fost proclamat împărat. Răscoala a fost înăbușită în sînge și circa 100.000 oameni au fost uciși iar alții plecați în exil, mai ales la perși, unde au plănuit să le predea acestora Palestina. Către sfîrșitul domniei o altă răscoală a avut loc în Palestina, cu centrul la Cezareea, la care au participat și iudei; răscoala a luat amploare și s-a soldat chiar cu moartea proconsulului provinciei Stefan<sup>82</sup>. Aceste evenimente,

78. C. Th. XVI, 8, 22; Stein, *op. cit.*, I, p. 277; Jones, *op. cit.*, II, p. 911.

79. C. Th. XVI, 8, 24.

80. Nov. Th. III, 1, 2; Jones, *op. cit.*, II, p. 947.

81. Nov. Th. III, 1-5.

82. J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, vol. II, Dover Publications Inc., New York, 1958, p. 361-366; Jones, *op. cit.*, p. 944.

cît și preocupările teologice ale lui Iustinian l-au determinat să limiteze și mai mult drepturile evreilor și samaritenilor. El a hotărît ca ei să nu poată primi și lăsa moșteniri, prin donații sau testament<sup>83</sup>, să nu dețină sclavi ortodocși<sup>84</sup>, să nu fie martori în justiție împotriva ortodocșilor<sup>85</sup>, să nu se bucure de onorurile și privilegiile curialilor (dar nu și de sarcinile lor)<sup>86</sup>, să nu practice la barou, să nu ocupe catedre universitare, să nu sărbătorească Paștele înaintea creștinilor, reinnoind și alte legi nefavorabile lor ale împăraților predecesori. Pentru Africa a hotărît chiar distrugerea sinagogilor ori transformarea lor în biserici<sup>87</sup>.

Iustinian a intervenit chiar în cultul iudeilor și samaritenilor dispunînd ca în serviciile lor religioase să se folosească textul Septuagintei în greacă sau latină, după cum doresc cei mai mulți; împăratul spera, poate, ca prin această măsură să-i aducă mai ușor la credința creștină. El a admis și traducerea lui Aquila (născut în Pont în sec. II și trecut la iudaism), dar a interzis să se utilizeze *Deuterosis Mishnă* (Talmudul), pe motiv că este o invenție a unor muritori neinspirati<sup>88</sup>.

Cînd am vorbit de comunitatea samariteană de la Thessalonic, atestată de inscripția din secolele IV—V, am arătat că ea nu folosea textul Septuagintei.

După Iustinian politica față de evrei și samariteni a rămas în linii generale aceeași; doar împăratul *Mauricius* (582—602) s-a arătat îngăduitor față de ei<sup>89</sup>, dar, în schimb *Focas* (602—610) i-a persecutat cu cruzime<sup>90</sup>.

Acestea ar fi cîteva aspecte ale prezenței și vieții duse de evrei în spațiul sud-est european în secolele IV—VI. Atestați, cum am arătat, mai ales în centrele urbane importante ei au avut o situație mai bună în prima etapă, reprezentată de secolul al IV-lea, și mai grea în secolele V—VI, în special în timpul domniilor împăraților *Theodosie al II-lea* și *Iustinian I*.

83. C. Just. I, 5, 15, 17, 18 § 3, 5-9); 19, 22; Iust. Nov. 115, c. 3, § 14, 5.

84. C. Iust. I, 3, 54 § 8-11; 5, 20, § 6; 10, 2.

85. C. Iust. I, 5, 21; Iust. Nov. 45, c. 1.

86. Iust. Nov. 45 pr.

87. Iust. Nov. 37 § 5 (a. 555; Louis Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin* (Le monde byzantin, II), Paris, 1970, p. 167-168; E. Stein, *op. cit.*, vol. II, p. 575; Jones, *op. cit.*, I, p. 289; II, p. 948; D. A. Zakythinos, *Byzantinische Geschichte, 524-1071*, Wien-Köln-Graz, 1979, p. 46; Andrew Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the fourth Crusade*, London, 1971, p. 19-41.

88. Iust. Nov. 146 (a. 555); Bury, *op. cit.*, p. 566.

89. Charles Diehl, *Le monde oriental de 395 à 1081* (Histoire du Moyen Age, tome III), Paris, 1956, p. 156.

90. Zakythinos, *op. cit.*, p. 57; Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat byzantin*, Paris, 1969, p. 114.



# IZVOARE ALE ICONOGRAFIEI ÎN SCRIERILE PĂRINȚILOR DIONISIE AREOPAGITUL, MAXIM MĂRTURISITORUL ȘI GHERMAN PATRIARHUL

Drd. ADRIAN ALEXANDRESCU

Icoana ortodoxă, definită ca echivalent plastic al mesajului evanghelic și totodată ca expresie a vieții liturgice, se integrează ca atare în Tradiția Bisericii, de aici decurgând și caracterul normativ, atributul canonicității cu care este investită<sup>1</sup>.

Părinții sinodului al VII-lea ecumenic (Niceea, 787) hotărăsc în definiția dogmatică (oros): «Păzim fără innoiri toate tradițiile bisericești rînduite nouă în scris, sau nescris, între care este și zugrăvirea de icoane (întipărirea de chipuri prin zugrăvire — *imaginalis picturae formatio*, ἡ τῆς εἰκονικῆς ἀναζωγραφῆσεως ἐκτύπωσις) ca una ce se alătură istorisirii evanghelice întru adevărea Intrupării... căci se lămuresc una pe alta, fără îndoială, cele ce dau seamă de același lucru»<sup>2</sup>. De aceea sînt ridicate anatemele aruncate de sinodul iconoclast de la Hieria (754) împotriva zugravilor de icoane, precizîndu-se totodată că doar meșteșugul (ἡ τέχνη μόνον), reprezintă contribuția lor, conținutul spiritual al icoanei ținînd de învățătura Părinților<sup>3</sup>. Cu aceasta, sinodalii exprimau o opinie curentă, conform căreia disocierea între praxis și theoremă (regulile artei) era de la sine înțeleasă, putînd fi identificată de pildă încă la Clement Alexandrinul<sup>4</sup>. În lumina acestei disocieri, de altminteri, trebuie înțeleasă polaritatea Cuvînt (λόγος) — Chip (εἰκὼν) care, depășind stadiul vechii dihotomii, vizual-auditiv, tinde să ia aspectul unei realități complementare, definitorie pentru spiritualitatea bizantină. «Întreaga fenomenologie a artei bizantine pare a fi conținută aici, iar evenimentele care-i punctează istoria — de la revolta iconoclastă și apoi codificarea iconografiei la fenomenul mai tardiv al apariției erminiilor — sînt consecințele firești ale acestei dihotomii»<sup>5</sup>.

Iconoclasmul a accentuat la limită opoziția între Cuvînt și Chip, cu preferința exclusivă pentru cel dintîi; or, adevărata vocație a culturii bizantine a fost realizarea echilibrului lor, în spiritul literaturii patristice și pe temeiul Noului Testament. «Se poate vorbi — afirmă Vladimir Lossky — pe bună dreptate despre o 'teologie a chipului' în Noul Testament, precum și la unul sau altul din autorii creștini, fără

---

Lucrare redactată în cadrul cursurilor de doctorat la Institutul Teologic Universitar București, secția Istorică, specialitatea Bizantinologia și Arta creștină sub îndrumarea D-lui. prof. dr. Emilian Popescu, care a dat avizul de publicare.

1. Leonide Ouspensky, *Le Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Les Editions du Cerf, Paris, 1980, p. 9.

2. F. Boespflug, N. Lossky, *Nicée II (787-1987). Douze siècles d'images religieuses*, Les Editions du Cerf, Paris, 1987, p. 32.

3. Pr. asist. dr. Nicolae V. Dură, *Teologia icoanelor în lumina tradiției dogmatice și canonice ortodoxe*, în «Ortodoxia», XXXIV (1982), nr. 1, p. 69.

4. V. V. Bickov, *Estetica antichității târzii (secolele II-III)*, trad. rom. de Lucian Dragomirescu, Edit. Meridiane, București, 1984, p. 228.

5. V. I. Stoichiță, *Studiu introductiv la Cartea de pictură a lui Dionisie din Furna*, Edit. Meridiane, București, 1979, p. 19-20.

riscul hipertrofierii unui element doctrinar de valoare secundară... Nu există nici o ramură a teologiei care ar putea fi complet izolată de problematica imaginii fără primejdia de a o separa de tulpina vie a tradiției creștine»<sup>6</sup>.

În ceea ce privește iconografia, relația «cuvînt» — «chip», text — imagine, a fost de la bun început pusă în termeni fără echivoc, în sensul adecvării, supunerii imaginilor la textul scris, dovadă fiind în acest sens manuscrisele miniaturate. Unul din cele mai vechi, codicele *Itala* de la Quedlimburg (începutul sec. V), îngăduie să se vadă sub stratul de pigment, ros pe alocuri, al miniaturilor, «instrucțiuni verbale» transmise de caligraful textului către pictorul ce urma a ilustra manuscrisul, uneori puțîndu-se distinge chiar foarte sumare schițe pregătitoare, această practică fiind curentă desigur și în pictura murală<sup>7</sup>. Ansambluri monumentale înfățișau odinioară cicluri biblice extinse la zeci de scene, ilustrînd Copilăria, Minunile sau Patimile lui Iisus, precum și teme vetero-testamentare, așa cum se mai pot vedea încă în bazilica romană Santa Maria Maggiore<sup>8</sup>. Sursa de inspirație au constituit-o, fără îndoială, cărțile Sfintei Scripturi, cele canonice în primul rînd, dar și apocrifele<sup>9</sup>.

Pe de altă parte, există temeuri sigure pentru teza că și texte de o factură teologică mai specială, definiții dogmatice chiar, și-au aflat prompt echivalentul iconografic. Unul dintre acestea este așa-numitul «sarcofag dogmatic» (325—330) care, în prima scenă sculptată în registrul superior al fațadei sale, ilustrează deoființimea — Persoanelor Sfintei Treimi și, în același timp, lucrarea ipostatică proprie fiecăreia, în actul creației, conform Simbolului formulat de Sinodul de la Niceea (325)<sup>10</sup>.

Pornind de la referatul biblic al creării protopărinților Adam și Eva, sculptorul înfățișează pe Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul șezînd pe tron și binecuvîntîndu-i, încadrat de Fiul și Sfîntul Duh, toți trei avînd trăsături identice, deși în atitudini diferite. În timp ce în toate celelalte scene ale sarcofagului, Iisus este înfățișat, conform tipului elenistic alexandrin, tînăr și fără barbă, în scena creației, unde apare în cadrul Sfintei Treimi, chipul îi este aidoma Tatălui, cu barbă; este una din primele reprezentări, poate cea mai veche, a acestui tip iconografic, numit și palestinian, istoric sau, cel mai nimerit, biblic, și este semnificativ contextul dogmatic trinitar în care apare.

Un alt exemplu, la fel de grăitor, este furnizat de mozaicul arcului triumfal ce încadrează absida bazilicii Santa Maria Maggiore din Roma, realizat în timpul papei Sixt al III-lea (432—440), și care este o ilustrare cît se poate de promptă a învățaturii dogmatice formulate la Si-

6. V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance du Dieu*, Edit. Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 123-124.

7. E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making. Main lines of Stylistic Development in Mediterranean Art (3rd-7th Century)*, Edit. Faber and Faber, Londra, 1977, p. 71.

8. *Ibidem*, p. 74.

9. V. N. Lazarev, *Istoria picturii bizantine*, trad. rom. de Florin Chirițescu, Edit. Meridiane, vol. I, București, 1980, p. 111; I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Edit. Meridiane, București, 1973, p. 88-89.

10. V. Vătășianu, *Istoria artei europene*, vol. I (Epoca medie), Edit. Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 70.

nodul de la Efes (431) cu privire la cinstirea Maicii Domnului ca Născătoare de Dumnezeu (Θεοτόκος)<sup>11</sup>. În frize suprapuse, mozaicul înfățișează numai scene din ciclul Copilăriei lui Iisus, în care atât Pruncul cât și Maica Sa sînt prezentați în ținută și cu atribute împărătești (a se vedea, între altele, scena Închinării Magilor) mai mult decît în oricare altă parte din iconografia cunoscută, anterioară.

Desigur, pe măsură ce tradiția dogmatică și cultică a Bisericii se precizează (în sinoade mai ales) și pe măsură ce iconografia face din ce în ce mai mult dovada capacității ei de ilustrare a învățaturii de credință, numărul monumentelor și pieselor iconografice (icoane, miniaturi, sculpturi, medalii) crește și, o dată cu aceasta, însăși zestrea Tradiției Bisericii care îmbracă de acum și această formă de expresie, care-i este din ce în ce mai proprie. Se ajunge din această cauză, încă înainte de Sinodul al VII-lea ecumenic, la reglementări sinodale canonice cu privire la iconografia bisericească. Sinodul Trulan (692), îndeosebi canoanele 82 și 100, constituie o dovadă peremptorie în acest sens, consfințind trecerea de la iconografia de factură simbolică, specifică artei paleocreștine, la iconografia canonică, proprie perioadei patristice, epocii sinoadelor ecumenice. Lumea bizantină, în pofida unei optici, de-acum revolute, care o concepea rigid, într-o imagine încremenită, a avut de fapt întotdeauna atributul organicității, dinamismul inerent unui organism viu. Ceea ce a incitat într-un moment sau altul spiritul bizantin s-a răsfrint nemijlocit asupra vieții întregului sistem.

Dacă disputele hristologice, monofizitismul de pildă, au putut afecta pînă și configurația geografică a imperiului, cu atât mai mult viața spirituală, punîndu-și pecetea între altele asupra literaturii și artei. Teologi din zilele noastre, dintre cei mai avizați în domeniul iconografiei bizantine din perioada sinoadelor, apreciază cu deplin temei că «una din urmările disputelor anti-ariene a fost și aceea a preservării unei arte creștine. Nu-i deloc surprinzător, prin urmare, că în urma luptei antiariene au apărut primele mari reprezentări ale Pantocratorului: cînd credința în dumnezeirea Fiului este asigurată, în El, Chip al Tatălui, contemplăm slava dumnezeiască»<sup>12</sup>. Chipul lui Iisus și mai cu seamă figura atotstăpînitoare a lui Dumnezeu Tatăl tronînd și binecuvîntînd, așa cum sînt înfățișate îndată după Sinodul de la Niceea (325) în amintita scenă a «sarcofagului dogmatic», au într-adevăr valoare de prototip în seria de reprezentări ce vor constitui treptat tipul iconografic al Pantocratorului. Figura împărătească a lui Hristos, tronînd în mijlocul Apostolilor, în mozaicul absidal de la Santa Pudenziana (Roma, cca 402—407)<sup>13</sup>, reia, la scară monumentală, tipul sculptural de pe fațada sarcofagului reprezentînd pe Dumnezeu Tatăl, Atotțiitorul, așa cum este mărturisit în Simbolul de credință niceean.

11. A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, v. II (Iconographie), în «Variorum Reprints», Londra, 1972, p. 163 s; E. Zitzinger, *op. cit.*, p. 745.

12. Christoph Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1986, p. 29-30.

13. E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 42 s.

Prin urmare, relația dintre «cuvînt» și «chip» în ceea ce privește iconografia inspirată de teologia sinoadelor, ca și cea inspirată de scrierile biblice de altfel, este perceptibilă și, în general, univocă, avînd în vedere înțietatea evidentă a textelor, nu numai ca apariție în timp, ci și pentru calitatea lor normativă, canonică. Pe de altă parte, în cazul unor texte liturgice, rugăciuni sau imne, precum și în cazul textelor aparținînd autorilor patristici, părinți și scriitorii bisericești, este evident că această relație devine mai complexă. În sensul unei anumite reciprocități mai întii : «Și iconografia și Liturgia sînt două transcripții ale aceleiași Tradiții, care s-au influențat una pe alta. Ele sînt opera aceluiași oameni : zugravi și melozi. Ei sînt monahi cel mai adesea. Care a dat și care a primit ? Imaginea traduce textul sau textul traduce imaginea ? Nu se poate spune»<sup>14</sup>. Apoi, această complexitate îmbracă și un aspect de fond. De la o vreme, mai ales după «veacul de aur» al literaturii patristice, vasele cicluri ale iconografiei biblice desfășurate pe pereții bazilicilor încep a se restrînge, făcînd loc unei iconografii mai esențializate de semnificație simbolică, dogmatică și liturgică ; acestei semnificații i se subordonează de acum și configurația arhitectonică a edificiului, din ce în ce mai evident solidară cu iconografia.

Relația inițială «cuvînt»-«chip», devenită text-succesiune de imagini, caută a-și rezolva polaritatea în complementaritatea *λόγος-εἰκὼν*, pentru a fi apoi întruchipată de Pantocrator în cheia de boltă a «Liturgiei-Biserice». «Pe această cale, scriitorii bisericești i-au precedat pe artiști, fiind primii care au ilustrat valoarea simbolică a obiectelor materiale : biserica, veșmintele liturgice și ceremoniile, și care au văzut în faptele din Vechiul Testament, tipuri ale celui Nou, ale Patimilor mai cu seamă, care se continuă în Euharistie»<sup>15</sup>. Este vorba, prin urmare, de acei Părinți care, de la Sf. Chiril al Ierusalimului la Sf. Simeon al Tesalonicului, au tîlcuit rînduiri bisericești și rosturile locașului de cult, creînd literatura tipic bizantină a comentariilor liturgice<sup>16</sup>.

În cadrul acestei literaturi, o linie directă de preocupări unește teologia lui Dionisie Pseudo-Areopagitul de cea a Sfîntului Maxim Mărturisitorul, ale cărui scoli au validat ortodoxia *Corpusului areopagitic* și l-au impus atît în Răsărit cît și în Apus. Sfîntul Gherman al Constantinopolului a preluat la rîndul său elemente din *Ierarhia bisericească* a lui Dionisie, precum și din *Mystagogia* Sfîntului Maxim în *Comentariul* său liturgic și, fapt semnificativ, i se atribuie o parte din scoliile pe marginea *Areopagiticelor*<sup>17</sup>.

14. G. De Jerphanion, *La voix des monuments*. 1e série, Paris, 1930, p. 186-187 ; apud Carmelo Capizzi, S. J., *Pantokrator (Saggio d'esegesi letterario-iconografica)*, în «*Orientalia Christiana Analecta*», 170, Roma, 1964, p. 322.

15. N. Turchi, *La civiltà bizantina*, Torino, 1915, p. 280-281.

16. Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de Artă bisericească*, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1985, p. 21 s, 28-29.

17. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De coelesti hierarchia* (CH) ; idem, *De ecclesiastica hierarchia* (EH) ; idem, *De mystica theologia* (MT) ; idem, *De divinis nominibus* (DN) ; idem, *Epistolae* 1-10 (Ep) : text grec în P. G., t. III ; trad. fr. M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denis*, Aubier, 1943 ; trad. rom. de Pr. C. Iordăchescu și Th. Simenschy, *Numele divine. Teologia mistică*, Iași, 1936 și Pr. C. Iordăchescu, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*, Chișinău, 1932. În legătură cu numirea autorului, optăm

Cele patru tratate care alcătuiesc acest Corpus constituie o apariție singulară în plină efervescentă a disputelor hristologice, fiind folosite pentru prima dată în cercurile monofizite, respectiv de patriarhul Sever al Antiohiei în anul 533, cu prilejul unui sinod ținut la Constantinopol. «În pofida acestui debut puțin promițător, ele au dobândit curînd o mare reputație» s-a remarcat<sup>18</sup>, întrucît temeiul folosirii lor de către monofiziți se reducea de fapt la răstălmăcirea unei expresii despre lucrarea teandrică a Mîntuitorului: monofiziții citeau «o singură lucrare teandrică» (κοινή θεανδρική ἐνέργεια), acolo unde era vorba de fapt de «o nouă lucrare teandrică» (καινή θεανδρική ἐνέργεια)<sup>19</sup>.

Prin urmare, folosirea operei dionisiene de către monofiziții moderați din anturajul patriarhului Sever al Antiohiei se datorește împrejurării că aceasta și-a făcut apariția într-o arie geografică unde o mare parte a populației era monofizită. Se admite în general că autorul *Corpusului areopagitic* aparține spiritual creștinismului oriental: «aria geografică și cultural-spirituală în care trebuie să fi fost puse în circulație tratatele în discuție se pare că este peisajul sirian, în linia capadociană sau chiar alexandrină»<sup>20</sup>. Nu este exclusă, desigur, nici posibila apartenență antiohiană sau localizarea în Damasc a acestui autor necunoscut care a incitat atît spiritele, începînd din secolul trecut înapoi.

Importanța atîtor încercări de identificare a necunoscutului teolog areopagitic nu rezidă în sine, ci devine relevantă pentru noi doar în lumina faptului că în același spațiu cultural este focalizat unul din termenii alternativei privind geneza artei creștine, alternativă formulată incitant la începutul secolului nostru de J. Strzygowsky: «Orient oder Rom»?<sup>21</sup>. La fel de relevantă este această situare spațio-temporală pentru eventuala legătură cu faptul că în secolul al VI-lea, în Orient se înregistrează prima perioadă de înflorire a cultului icoanelor, în sensul intensificării și generalizării acestuia, pornind din mediile monastice<sup>22</sup>.

pentru aceea de Dionisie Pseudo-Areopagitul, întrucît ceea ce nu se știe, sau nu este admis, este identitatea sa cu ucenicul paulin din Atena, dar nu și faptul că se numea sau nu Dionisie; în text evităm particula «pseudo».

Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, text grec în P. G., XCI, c. 657-718; trad. fr. în «Irenikon», t. XIII-XV (1936-1938); trad. rom. de Pr. prof. D. Stăniloae, în «Revista Teologică», Sibiu, 1944, nr. 3-4, 7-8.

Gherman Patriarhul Constantinopolului, Ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ καὶ μουσικῆ θεωρίας, în P. G., t. XCVIII; și Nilo Borgia, *Il Commentario liturgico di S. Germano, patriarca Constantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*, în «Studii liturgice», fasc. I, Grottaferrata, 1912; trad. rom. de Pr. prof. Nicolae Petrescu, în «Mitropolia Olteniei» XXVI-XXVIII (1974-1976); cf. Pr. drd. V. Ungureanu, *Biserica locaș în interpretarea Sfîntului Gherman al Constantinopolului și a Arhiepiscopului Simcon al Tesalonicalui*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei» LV (1979), nr. 9-12, p. 657-668.

18. C. E. Rolt, în *Introducere la Dionysius the Areopagite. The Divine Names and the Mystical Theology*, Londra și Tonbridge, 1979, p. 3.

19. Lars Thunberg, *Man and the Cosmos. The vision of St Maximus the Confessor*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood — New York 1985, p. 71.

20. Pr. Gh. I. Drăgulin, *Ecleziologia Tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan*, teză de doctorat, în «Studii teologice» XXXI (1979), nr. 1-4, p. 70.

21. Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, t. I, Paris, 1925, p. 17 s.

22. Tania Velmans, *Sviluppo e prestigio dell'icone alla fine del Medioevo*, în «Oriente christiano» XXII (1982), nr. 1-2, 42.

În sfârșit, nu este lipsit de interes nici faptul că aceste tratate s-au impus de îndată în conștiința oamenilor timpului, cunoscând o largă acceptare și, implicit, o mare influență spirituală: «tradus de timpuriu în limba siriană, apoi comentat în versiuni arabe, armene, copte, și validat de scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul, *Corpusul* (areopagitic) dionisian pătrunde în Occident cu autoritatea unei adevărate *Summa theologiae*»<sup>23</sup>. În Răsărit, de asemenea, influența și autoritatea sa sînt unanim resimțite și, dintre Părinții răsăriteni, sînt de amintit, în afara Sf. Maxim Mărturisitorul și a Patriarhului Gherman, mai cu seamă cei care, asemenea lor, s-au ilustrat, mai mult sau mai puțin direct, prin contribuții importante la teologia icoanelor: Sf. Andrei Criteanul, Sf. Ioan Damaschinul, Sf. Teodor Studitul, Sf. Grigore Palama și alții.

S-a subliniat îndeosebi faptul că amploarea influenței operei dionisienne este pe măsura, extensiei registrului său tematic, de largă cuprindere, în pofida dimensiunilor sale relativ restrînse: «asceților, el le va arăta chipul cum poate sufletul să se unească cu Dumnezeu pe calea purificării și a iluminării; exegeții și liturgistii vor învăța de la el să caute sub învelișul textelor scripturistice și al ritualului bisericesc un sens mai profund; arta medievală, în sfârșit, va purta amprenta sa»<sup>24</sup>. Teologia *Areopagiticelor* este tipic bizantină și, nu întîmplător, între Părinții care-i mărturisesc influența se numără și Sf. Grigore Palama. Distincția dionisiană între esența incognoscibilă a lui Dumnezeu și energii se va dovedi operantă de-a lungul întregii epoci bizantine și «va sluji drept fundament dogmatic învățăturilor privind «vederea lui Dumnezeu», în teologia ulterioară, mai ales în veacul al XIV-lea»<sup>25</sup>.

Importanța lui Dionisie, așa cum o înțelege teologia contemporană, stă, prin urmare, și în faptul situării sale la începutul unei evoluții care va caracteriza întreaga spiritualitate bizantină, găsindu-și o expresie deplină în teologia Sf. Grigore Palama. De-a lungul acestei perioade, în răstimpul căreia învățătura Bisericii se va fi precizat în sinoade, imaginea «tenebrelor divine», la început doar o metaforă dogmatică, se va concretiza într-o adevărată teologie a «luminii necreate», sau, cum ni merită și plastic se exprimă V. Lossky, «întunericul de odinioară de pe Sinai se va preschimba în lumina de pe Tabor, în care Moise a putut vedea în sfârșit chipul slăvit al lui Dumnezeu»<sup>26</sup>. Dar, aceeași imagine a «razei întunecate» ( *σκότους ἀκτίς* ) îl situează pe autorul *Areopagiticelor* într-o înșiruire descendentă și ascendentă, întrucît, «imaginea conține întreaga teologie a lui Dionisie, care este și cea a lui Maxim. Această teologie continuă și desăvîrșește strădania unui lung șir de gînditori greci, evrei și creștini»<sup>27</sup>. În acest context, își dezvăluie importanța afir-

23. Pr. Gh. I. Drăgulin, *art. cit.*, p. 70.

24. P. Gorlet, *Le Pseudo Denys l'Aréopagite*, în «DTC», v. IV/1, Paris, 1939, col. 136; Pr. Gh. I. Drăgulin, *art. cit.*, p. 70.

25. V. Lossky, *A l'Image...*, ed. cit., p. 37; idem, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Edit. Moutaigne, Paris, 1944, p. 70; idem, *The Vision of God*, The Faith Press, Londra, 1963, p. 124; J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Les Editions du Cerf, Paris, 1969, p. 279.

26. V. Lossky, *A l'Image...*, p. 37.

27. Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, 1947, p. 45.

mația frecventă că sub influența *Corpusului areopagitic* se va cristaliza în Răsărit doctrina icoanelor ca mijloc de comunicare cu divinul sau, după expresia curentă, ca «ferestre spre transcendent».

Întemeind imaginea în genere în Tradiția bisericească, «teologul sublimului» invocă mai întâi acele «iluminări divine» pe care, precizează el, «ni le-a transmis tradiția cea tainică a învățaților noștri cei inspirați, descoperindu-ne aceste lucruri în viața de acum potrivit puterilor noastre, prin mijlocirea vălurilor sfinte ale acelei bunătăți care, în Scripturi și în tradițiile ierarhice, îmbracă adevărurile spirituale în termeni luați din lumea simțurilor și adevăruri mai presus de ființă în termeni luați din lumea existenței, înveșmîntînd în chipuri și forme cele ce sînt fără chip și fără formă»<sup>28</sup>. Această precizare de ordin metodologic este înălțită paradigmatic prin evocarea minunii care a înspăimîntat pe Apostoli la Schimbarea la Față a Domnului, eveniment de referință invocat constant în orice argumentare despre icoane și care și-a aflat și un semnificativ reflex în practica iconografică, știut fiind că prin zugrăvirea acestei minuni se verifică îndeobște vocația iconografilor începători.

Este demn de reținut că, printr-o adevărată trimitere la surse, Dionisie identifică aceste imagini simbolice — despre care este nimerit să precizăm că au fost preluate ulterior în repertoriul iconografiei bizantine — în operele autorilor sacri ce «și-au luat imaginile lor din viziuni cerești, ce au lăumiat pe cei inițiați sau pe profeți în locașurile sfinte sau în alte locuri; și atribuind bunătății celei mai presus de nume denumiri scoase din tot felul în acte și funcțiuni, au îmbrăcat-o în chipuri sau forme omenești și au proslăvit-o ca și cum ar avea ochi, urechi, față, mîini, aripi...»<sup>29</sup>. Acest demers figurativ corespunde modului omenesc de a înțelege și de aceea Dionisie introduce corecția necesară, precizînd că «Dumnezeirea cea a toate creatoare și necomunicabilă depășește cu mult toate aceste simboluri, prin aceea că ea nu poate fi percepută prin simțuri și nici nu are vreun fel de comuniune care s-o facă să se confunde cu cei ce participă la ea»<sup>30</sup>.

Participarea aceasta nu înseamnă identificare, întrucît nu este vorba de «lucruri care se află pe aceeași treaptă (ontologică, n.n.)»; or, în ceea ce privește simbolurile, «Dumnezeu nu este identic cu ele, așa cum nici omul nu este identic cu propria sa imagine»<sup>31</sup>. Pentru a lămuri pe cît posibil gradul de asemănare între prototip și imagine, este reluată paradigma cunoscută, consacrată de Sf. Vasile cel Mare, dar introdusă în uzanța teologilor și de Sf. Atanasie cel Mare în *Cuvîntare despre chipurile sfinte*: «luînd drept pildă portretul unui împărat, care-i reproduce exact imaginea și forma — arată părintele alexandrin — asemănarea lor este neștirbită, astfel încît cel ce privește portretul îl vede pe împărat și recunoaște că acesta este în imagine. Deci, cel ce venerază imaginea, venerează în ea pe împărat, deoarece imaginea redă forma și chipul împăratului»<sup>32</sup>.

28. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, I, 4, tragl. rom. cit., p. 5-6.

29. *Ibidem*, I, 8, p. 11.

30. *Ibidem*, II, 5, p. 18.

31. *Ibidem*, IX, 6, p. 94.

32. Atanasie cel Mare, *Sermo de sacris imaginibus*, P. G. XXVIII c 709, II. 6.

Abordînd această problematică de o importanță deosebită pentru întreaga dezvoltare a teologiei icoanelor și, în ultimă instanță, a iconografiei creștine înseși, Dionisie desfășoară mai întîi itinerariul catafatic al discursului său teologic, arătînd posibilitatea participării creaturii la viața Creatorului și de aici posibilitatea figurării invizibilului prin vizibil și anume în același mod în care «urmele (amprenta, n.n.) unei peceti participă la formele pecetii arhetipice»; gradul mai mic sau mai mare de asemănare nu depinde de pecetea însăși, «căci ea se imprimă întregă și identică în fiecare urmă și numai deosebirea obiectelor participante la ea pricinuieste neasemănarea urmelor întregii forme arhetipice, una și aceeași. Spre exemplu: dacă ele sînt gingașe, sau plastice, sau netede, sau n-au încă vreo urmă și nu sînt nici rezistente, nici dure, nici curgătoare, nici nestatornice, figura ei imprimată va fi curată, clară și permanentă. Dacă va lipsi însă ceva din proprietatea pomenită, atunci materialul respectiv va fi pricina neprimirii, neimprimării, neclarității pecetii...»<sup>33</sup>. În afara poziției de principiu a autorului, a cărei importanță pentru teologia icoanelor este mai presus de îndoială, nu poate trece neobservată competența reală, aproape tehnică, am putea spune, intima familiarizare cu procedeele artelor plastice și de aici înriurirea pe care, negreșit, opera sa a produs-o în ceea ce privește aspectele mai concrete ale iconografiei creștine, asupra cărora vom reveni.

Aceeași relevanță în pătrunderea fenomenului artistic este dovedită de Dionisie și atunci cînd dezvoltă faza apofatică a demersului teologic. «Să slăvim pe Cel supranatural, ne îndeamnă el, în chip supranatural, prin negarea tuturor celor existente: cum fac sculptorii, care îndepărtează tot ceea ce împiedică vederea clară a ceea ce-i ascuns și care scot la iveală frumusețea cea adevărată și ascunsă prin simpla luare»<sup>34</sup>.

Ambele itinerarii, cel catafatic și cel apofatic, ale cugetării sînt parcurse de teolog pornind de la o sumă de observații sigure, sintetizate în definirea sau, cum însuși spune, «slăvirea» frumosului absolut. Materia nu este rea în sine, de vreme ce «participă la ordine, frumusețe și formă»<sup>35</sup>; ea conține ecouri ale frumosului perfect și inteligibil în-cît, «cele ce se văd sînt imagini clare ale lucrurilor invizibile»<sup>36</sup>. Prin urmare, «făcînd deosebirea care se impune pentru toate ființele, între participare și cele ce participă, spunem că frumosul participă la frumusețe, și astfel la cauza creatoare de frumos a tuturor lucrurilor frumoase. Frumosul suprasubstanțial se numește frumusețe, deoarece de aici se împărtășesc cu frumusețea proprie fiecăreia toate cite există și fiindcă ea este cauza universală a bunei potriviri ( *συμμετρία* )... Frumusețea ca frumusețe universală și în același timp ca suprafrumusețe este ternă și mereu identică sieși, nenăscută și nepieritoare... Din această frumusețe decurge ființa fiecărui lucru frumos pe măsura lui proprie... fru-

33. Dionisie Pseudo-Areopagitul. *Despre numele divine*, tragl. rom. cit., p. 18.

34. Idem, *Teologia Mistică*, II, trad. rom. cit., p. 18.

35. Idem, *Despre numele divine*. IV, trad. rom. cit., p. 58.

36. Idem, *Epistulae*, X (P. G., III, c. 1117), după W Tatarikiewicz, *Istoria esteticii*, trad. S. Mărculescu, Ed. Meridiane, vol. II, București, 1978, p. 54.



mușetea este limita a toate cele, obiect de adorație, cauză finală și model universal... cauza comună, prin care ființează toate, este a frumosului și a binelui, căci nu există nimic pe lume care să nu participe la frumos și la bine»<sup>37</sup>. În acest adevărat imn de slăvire a frumosului absolut revin cu frecvența unor leit-motive termenii specifici teologiei dionisiene: frumosul suprasubstanțial ( ὑπερουσιον καλλόν ), frumosul arhetipal ( ἀρχέτυπον καλλόν ), suprafrumosul ( ὑπέρκαλλον ), frumosul universal ( πάνκαλλον ) ce vor intra mai târziu în vocabularul «tehnic» al științei esteticii. Noțiuni și categorii creștine, ele constituie o contribuție teologică în estetică, fiind categoriile fundamentale ale esteticii teologice așa cum o vor prefigura în veacurile următoare Părinții Bisericii, începând cu Maxim Mărturisitorul, pentru ca această tradiție patristică să fie valorificată în zilele noastre de teologi contemporani ca Hans Urs von Balthasar, Leonid Uspensky, Christoph von Schönborn, Pavel Evdokimov, Pr. Dumitru Stăniloae ș.a.

Unul din primii scoliști ai *Corpusului areopagitic* și cel care i-a determinat în mare măsură prestigiul și răspîndirea în lumea creștină a fost Sf. Maxim Mărturisitorul. Legătura operei maximiene cu cea a ilustrului său predecesor este complexă, pornind de la o anume afinitate cu ceea ce a fost numit «sentimentul cosmic al Areopagitului : existența privită ca act liturgic, ca adorare, cult solemn, dans sacru ; toate acestea constituie stratul cel mai profund al gândirii Mărturisitorului»<sup>38</sup>. Dacă, pe de o parte, Sf. Maxim Mărturisitorul se inspiră din opera Areopagitului — și aceasta nu numai în *Mistagogia* sa<sup>39</sup> — nu este mai puțin adevărat că, pe de altă parte, datorită Sf. Maxim, «comentariilor sale, ortodoxiei explicațiilor pe care le dă unor pasaje ambigue, a putut fi Areopagitul definitiv adoptat de Biserică»<sup>40</sup>.

Influența exercitată de opera dionisiană în teologia bizantină poate fi exprimată adecvat numai în termeni incantatorii — specifici și apropiați de altminteri gândirii sale — așa cum procedează un teolog contemporan, profund cunoscător al teologiei celor doi Părinți și al articulației intime ce unește gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul de cea a lui Dionisie. «Viziune fascinantă — aceasta din urmă — asupra lumii care, în ritmul său sacru și liturgic, avea ceva îmbătător și în același timp de o luciditate sfântă și pe care n-au cunoscut-o într-un asemenea grad de puritate nici Alexandria, nici Capadocia, nici, cu atât mai puțin, pustia austeră a Egiptului, nici Antiohia cu gândirea sa legată de realitatea pămîntească. Ce altceva ar fi putut fi mai potrivit pentru a sluji drept fundal unei gândiri posterioare, preocupată de sinteză ? Un întreg ansamblu se desfășura acolo, care, izvorînd din gândirea vulcanică a unui Origen, asimilase setea de infinit a unui Grigore de Nisa, înțelepciunea automnală și senină a unui Grigore de Nazianz, echilibrul interior al unui Vasile cel Mare, simțul cosmic al unui

37. Idem, *Despre numele divinc*, IV, 7, P. G., III, c. 701, după Tatarkiewicz, *op. cit.*, pp. 52-53 ; cf. trad. rom. cit., pp. 36-37.

38. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 16 ; Alain Riou, *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Ed. Beauchesne, Paris, 1973, pp. 38-39.

39. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 11.

40. *Ibidem*, p. 14.

Proclu ; (viziune) care înclina deja către Bizanțul de mai târziu, cu gustul său pentru stilul grandios al figurației liturgice, fără ca totuși lumea să fi căpătat încă rigiditatea hieratică a icoanelor bizantine»<sup>41</sup>.

În timp ce Dionisie proiectează, așa-zicind, în cadențe imnice, o viziune fulguranță asupra unui peisaj teologico-filosofic cu rol uneori doar de simplu suport, de ecran, Sf. Maxim este arhitectul care construiește cu adevărat edificiul, fundațiile și structura de rezistență a acestei viziuni. Nu întâmplător valorificarea operei dionisiene, începută mai întâi de Ioan de Scythopolis, a trebuit să aștepte totuși intervenția decisivă a Sf. Maxim.

Moștenirea dionisiană în opera Mărturisitorului se întrevede cu precădere, deși nu exclusiv, în *Mistagogie*, lucrare dedicată lămuririi simbolismului locașului de cult și nu mai puțin tilcuirii rînduielilor liturgice<sup>42</sup>. Premisa fundamentală a teologului mărturisitor, ca și a veneratului său antecesor, «doctor hierarhicus», este că în același univers liturgic se întrepătrunde doxologia ființelor nevăzute și a celor vizibile, unite în preaslăvirea lui Dumnezeu. Numai că la Sf. Maxim universul, strict ierarhizat în concepția dionisiană, este animat de acțiunea în timp a iconomiei divine astfel încît «platonismul sacral» al Areopagitului apare rectificat de «dinamismul istoric» al Sf. Maxim într-o viziune de ansamblu în care «simbolismul Bisericii, întrevăzute ca taină a îndumnezeirii omului și a întregii făpturi, evocă în același timp harul divin, cosmosul, omul și Sf. Scriptură»<sup>43</sup>. Așadar, pornind de la concepția dionisiană după care Biserica este prin excelență «iconică» Sf. Maxim afirmă, pe de o parte, că «Biserica pămîntească simbolizează Biserica cea luminată, a Ierusalimului ceresc», iar pe de alta, întregește complementară această afirmație cu ceea că «Sfînta Biserică a lui Dumnezeu este icoană a lumii sensibile. Ea are drept cer dumnezeiescul altar, iar ca pămînt frumusețea naosului»<sup>44</sup>.

Comentînd după Dionisie cuvintele Apostolului : «*Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii, înțelegîndu-se din fapături*» (Rom. 1, 20), Sf. Maxim sintetizează, într-un mod calificat drept îndrăzneț, dar nu mai puțin profund, această inter-relație: «dacă prin intermediul celor vizibile sînt contemplate cele invizibile, cu atît mai mult lucrurile vizibile sînt aprofundate prin mijlocirea celor invizibile de cître cei dedați contemplării. Căci contemplarea simbolică a lucrurilor inteligibile prin cele văzute nu este altceva decît înțelegerea și cugetarea duhovnicească a lucrurilor vizibile prin intermediul celor invizibile. Căci este necesar ca acele ființe, care sînt făcute pentru a se revela reciproc, să posede expresii adevărate și clare una alteia, într-o legătură reciprocă deplină»<sup>45</sup>. Anvergura teologică a acestui text — a cărui importanță pentru iconografie cu greu ar putea fi exagerată — dă întreaga măsură a capacității de sinteză și a profunzimii, în același timp, a gîndirii Sfîntului Maxim Mărturisitorul. Nu Sf. Maxim a inventat perspec-

41. *Ibidem*, pp. 14-15.

42. Pr. drd. V. Ungureanu, *art. cit.*, p. 661.

43. Pr. Gh. I. Drăgulin, *op. cit.*, p. 113.

44. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, trad. rom. cit., p. 349.

45. *Ibidem*, p. 174 ; cf. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 126.

tiva inversă, dar de abia în lumina acestui text poate fi corect înțeles acest principiu compozițional, ca și alte subtilități caracteristice icoanei bizantine, dematerializarea, esențializarea, relația persoanelor reprezentate cu fondul de lumină, detaliile de fizionomie precum și cele de ordin cromatic etc.<sup>46</sup>, într-un cuvânt, ceea ce face ca icoana să nu își aibă suficiența în sine, ci să aparțină de fapt realității suprafirești care se și străvede în intruchipările iconografice purtind pecetea desăvârșirii. Se verifică astfel principiul ce funcționează ca o lege în estetică — și nu numai în domeniul ei — conform căruia conținutul își împropriază forma, și iese totodată în evidență resortul intim care se trădează prin apelul la erminie și anume nesiguranța în privința conținutului teologic, insuficiența stăpânire a acestuia. În ultimă instanță, stilul, în speță cel bizantin, apare ca rezultată și a tensiunii conținut-expresie, material-tehnică etc.

În tradiția lui Dionisie, Sf. Maxim adâncește această întrepătrundere a lumii inteligibile și a celei sensibile, accentuând ideea dionisiană după care spiritul cunoaște necesitatea unei «cugetări desfășurându-se prin simboluri pentru a figura ceea ce este cugetat», întrucît «inteligenta este interpreta lucrurilor... sensibilitatea înnobilită de inteligență reflectă în sfârșit puterile și lucrările răspindite în întreg și descoperă sufletului, pe cît este cu putință, sensul tainic al lucrurilor»<sup>47</sup>. Revelarea reciprocă a spiritualului și a materiei constituie temeiul contemplării naturii (θεωρία φυσική), noțiune fundamentală pentru teologia Sf. Maxim, care o situează totdeauna în relație cu înțelesul duhovnicesc al Scripturilor. «Ambele sînt necesare celui ce voiește să parcurgă fără greșală calea cea bună către Dumnezeu», afirmă Sf. Maxim, «În minunea Schimbării la Față a Domnului, de pildă, chipul iradiind strălucirea slavei înseamnă legea harului cea neumbrită de vâl, veșmintele strălucitoare înseamnă natura, amîndouă iluminate și făcute transparente de către har»<sup>48</sup>. Adîncind interpretarea în spirit dionisian, Sf. Maxim dezvoltă ideea că «lumina care strălucește din chipul Mîntuitorului» poate fi înțeleasă ca «imagine a teologiei apofatice», în timp ce «strălucirea veșmintelor și apariția lui Moise (reprezentînd Providența) și a lui Ilie (reprezentînd Judecata sînt imaginea teologiei catafatice»<sup>49</sup>. O sinteză a celor două faze ale demersului teologic, catafatice, respectiv apofatică, este realizată mai deplin în ceea ce teologii contemporani au numit «liturghia cosmică» maximiană. «Ideea fundamentală a *Mystagogiei* sale este așa-dar aceea potrivit căreia cultul sacramental al Bisericii este simbolul eficace al liturghiei transcendente, universale, cosmice»<sup>50</sup>. De aici decurg o serie întregă de principii care privesc îndeaproape iconografia, întrucît, dacă «arta bizantină înfățișează o Liturghie slujită de către oameni, al cărei prototip îl constituie Liturghia puterilor îngerești», nu

46. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, p. 59.

47. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 221.

48. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G. XCI, c. 1128, după H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 223.

49. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G. XCI, c. 1196B, după H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 60.

50. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 247.

este mai puțin adevărat că «specificul structurii Bisericii unește în chip tainic lumea văzută și cea nevăzută»<sup>51</sup>. Încă o dată, datorită Sf. Maxim Mărturisitorul, «semnificația simbolico-mistică a Bisericii și a serviciului divin, asociată cu numele *Areopagiticelor*, se întâlnește de-a lungul întregii literaturi teologice de la Bizanț»<sup>52</sup>.

Printre autorii care, situați în descendența dionisiană-maximiană tratează despre locul de cult ca intruchipind taina teandrică a Bisericii, un adevărat «model al genului» l-a lăsat posterității Sf. Gherman al Constantinopolului în *Comentariul* liturgic care-i este atribuit.

Ca patriarh al Constantinopolului (715—729) în momentul izbucnirii iconoclasmlui, Sf. Gherman a fost unul dintre primii Părinți ai Bisericii care a fost confruntat cu necesitatea formulării în termeni expliți a teologiei icoanelor și, aceasta, cu evidentă adresă apologetică și uneori polemică. Nu este mai puțin adevărat însă că preocupările sale în acest sens devansează criza iconoclastă. Se știe că Sf. Gherman s-a numărat între organizatorii și participanții activi la lucrările Sinodului Quinisext (691), a cărui importanță pentru iconologie și mai ales pentru iconografie reiese din statornicirea canoanelor 82 și 100 ca acte normative decisive pentru evoluția ulterioară a artei bizantine. Dezvoltind formulările sinodului, care statuau înlocuirea reprezentărilor simbolice ale Mîntuitorului cu icoane reprezentînd înfățișarea Sa istorică, Sf. Gherman adîncește, în confruntarea sa cu iconoclasmlul incipient, argumentarea și întemeierea teologiei icoanelor în realitatea Întrupării Domnului: «Nu pentru îndepărtarea de cultul desăvîrșit al lui Dumnezeu îngăduim noi facerea de icoane din ceară și culori — scrie patriarhul din Constantinopol mitropolitului Ioan al Sinadelor —. Dar cînd însuși Fiul cel Unul Născut care este în sinul Tatălui a binevoit să se facă om după sfatul binevoitor al Tatălui și al Sf. Duh, noi desenăm chipul înfățișării Sale omenești după trup și nu dumnezeirea Sa neapropiată și nevăzută. Căci ne simțim îndemnați să înfățișăm ceea ce constituie credința noastră... Pe temeiul acestei credințe nezdruncinate în El, noi reprezentăm înfățișarea Sfințului Său trup pe icoane și le venerăm pe acestea și le cinstim cu închinăciunea cuvenită...»<sup>53</sup>. Folosind expresia «înfățișarea figurată pe icoane», Sf. Gherman nu inovează, ci se încadrează într-o tradiție ce se regăsește în teologia trinitară a Sf. Grigore de Nisa ca și în hristologia Sf. Maxim Mărturisitorul. În context iconologic, această expresie (*χαρασσειν* = a grava) își reactualizează sensul concret inițial, etimologic, păstrînd în același timp bogăția înțelesului teologic acumulat între timp (*εικων*).

Pentru aportul său la teologia icoanelor, Sf. Gherman a fost îndepărtat din scaunul patriarhal, persecutat în ultimii ani ai vieții sale petrecuți în exil, iar după moarte a fost anatematizat de sinodul iconoclast de la Hieria (753—754), care a dispus arderea scrierilor fostului patriarh iconodul. Din cele ce ne-au rămas, *Comentariul* său liturgic prezintă o importanță deosebită pentru iconografie și în primul rînd pentru programul iconografic, care este destinat să pună în lumină simbolismul locușului de cult ortodox.

51. Pr. Gh. I. Drăguliu, *op. cit.*, p. 219.

52. *Ibidem*, p. 113.

53. Mansi, XIII, c. 101AC, după Ch. Schönborn, *op. cit.*, pp. 181-182.

În prima parte a *Comentariului*, patriarhul mărturisitor al icoanelor tratează despre biserica privită ca locaş de închinare. «Biserica este cel-rul pămîntesc, întru care locuieşte şi umblă Dumnezeu cel ceresc mai slăvită decît cortul mărturiei lui Moise... locaş divin întru care s-a să-vîrşit jertfa mistică cea dătătoare de viaţă şi unde sînt cele dinlăuntru ale sfînteniei (altarului) şi sfînta peşteră»<sup>54</sup>. În continuare, autorul descrie simbolismul altarului, iconostasului (tîmplei) şi naosului, aşa cum l-a consacrat tradiţia bisericească anterioară şi aşa cum îl vom regăsi apoi în lucrările mistagogilor ulteriori, respectiv în tâlcuirile liturgice ale Părinţilor: Sofronie al Ierusalimului, Teodor al Andidei, Nicolae Cabasila şi Sf. Simeon al Tesalonicului.

Un fapt deosebit de important este acela că interpretările simbolice ale diferitelor părţi ale locaşului de cult, statornicite de tradiţia bisericească, sînt avute în vedere efectiv la construirea edificiilor, aşa cum rezultă dintr-un imn din sec. VI, după care catedrala din Edesa a fost zidită corespunzător unor simboluri identificabile încă în tratatele areopagitice<sup>55</sup>. În descrierile (ἐκφράσεις) diferitelor edificii celebre ale lumii bizantine revin frecvent menţiunile privind acest simbolism consacrat, ca de pildă, în relatările lui Procopiu despre Sf. Sofia din Constantinopol şi alte edificii din timpul împăratului Iustinian I<sup>56</sup>. Dacă se are în vedere faptul că decorarea interioară a locaşurilor era concepută conform unui program iconografic care trebuia să ilustreze şi să poarteză tocmai acest simbolism, cu atît mai mult iese în evidenţă importanţa de prim rang a comentariilor liturgice pentru iconografie. Constituirea spaţiului arhitectonic s-a realizat în funcţie de exigenţele Liturghiei, după cum constituirea programelor iconografice s-a făcut în funcţie de simbolismul locaşului şi, implicit, în funcţie de aceleaşi exigenţe ale Liturghiei. În contextul acestei interdependenţe trebuie situat faptul că de foarte timpuriu a fost resimţită necesitatea reglementării, după un program generalizat, atît a compoziţiei temelor iconografice cît şi a distribuirii acestora în spaţiul arhitectural al edificiilor bisericeşti. Esenţial s-a dovedit în acest sens faptul că tipurile iconografice de bază fuseseră deja constituite, unele din acestea fiind puse sub autoritatea unei provenienţe suprafireşti, icoanele considerate ca nefiind făcute de mîini omenestii (ἀχειροποίητοι). Faptul că Sinodul al VII-lea ecumenic enumeră toate aceste icoane precum şi multe altele, portative sau fixate pe edificii celebre, confirmă consacarea lor ca tipuri iconografice normative şi le integrează *ipso facto* în tradiţia Bisericii<sup>57</sup>.

54. Sf. Gherman I. Arhiepiscopul Constantinopolului, *Istoria Ecleziastică...*, trad. rom. cit., în «M.O.» XXXI (1981), nr. 3-4, p. 289.

55. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, p. 51.

56. Pr. prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, pp. 39-40.

57. Oros-ul Sinodului al VII-lea Ecumenic, în Mansi, XIII, 373 D-380 B, trad. fr. de Marie-France Auzépy, în vol. *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Actes du Colloque International Nicée II, Paris, octobrie 1986, éditées par F. Boespflug et N. Lossky, Les Editions du Cerf, Paris, 1987, pp. 31-35; cf. Ch. Schönborn, *op. cit.*, p. 142 sq.

Identificarea și cercetarea elementelor de teologie a icoanei în scrierile patristice, ca surse de inspirație în strădania iconografilor de a conferi și o expresie figurală spiritualității creștine, se înscrie în contextul mai larg al studiului izvoarelor iconografiei și prin aceasta vine în întâmpinarea preocupărilor actuale legate de statutul icoanei și al artei creștine în general, în lumea modernă. Actualitatea acestui subiect iese în evidență nu doar în cadrul studiilor teologice propriu-zise, ci și în conexiune cu ceea ce se apreciază a fi un «reviriment al icoanei» în atenția unor cercuri largi și nu exclusiv teologice, din lumea occidentală; cu ocazia manifestărilor dedicate aniversării Sinodului al VII-lea ecumenic (787), în 1987, s-au înregistrat comunicări, referate, simple luări de poziție etc., exprimând punctele de vedere cele mai diferite: teologice, artistice, filosofice ș.a., inclusiv de concepție aniconică<sup>58</sup>.

Un alt aspect semnificativ al actualității teologiei icoanelor îl constituie abordarea acestora în context ecumenic, cu precădere în cadrul dialogului ortodoxo-anglican din ultimii ani. În documentele diferitelor întruniri sînt cuprinse și considerații despre natura și sensul icoanei în context interconfesional. Evocînd în referatul său importanța hotărîrilor Sinodului al VII-lea ecumenic, mitropolitul Ioan de Helsinki preciza: «În lumina acestei moșteniri, noi înțelegem că însemnătatea icoanelor este așa de mare și esențială, din punct de vedere al tradiției apostolice și al întregii teologii a Bisericii, încît nici un dialog serios între ortodocși și anglicani nu poate fi semnificativ cu adevărat fără o reală discuție asupra rostului icoanelor în viața Bisericii»<sup>59</sup>.

Ponderea argumentării ortodoxe în acest sens este vizibilă în luarea de poziție a partenerilor anglicani înșiși, așa cum se poate aprecia din intervenția canonicului Allchin: «O mai profundă înțelegere a principiilor teologice ale iconografiei ar putea să-i ajute pe creștinii de azi să aprecieze mai bine înșăși doctrina creștină despre om și despre universul material... am putea aborda astfel deciziile Sinodului al VII-lea despre folosul imaginilor materiale, arătînd relevanța acestor decizii pentru necesitățile presante ale contemporaneității»<sup>60</sup>.

Considerînd semnificative pentru epoca noastră, caracterizată prin preponderența vizualului, preocupările actuale de teologie a icoanei, cunoscutul iconolog și iconograf Leonid Uspensky notează că aceste preocupări vădesc «o înțelegere a icoanei nu numai ca suport al rugăciunii sau ornament în biserică, ci înțelegerea mesajului ei, a însemnătății ei pentru omul timpului nostru, aprofundarea mărturiei spirituale transmisă dintru adîncul Ortodoxiei, a semnificației inalterabile a revelației creștine»<sup>61</sup>.

58. A. S. Melikian-Chirvani, *L'islam, le Verbe et l'Image*, în vol. *Nicée II*, ed. cit., p. 89 sq.

59. Referat prezentat în cadrul întîlnirii anglicano-ortodoxe în «*Doctrinal Discussions*», St. Alban, Anglia, iulie 1975, arhiva Sf. Sînod.

60. *Ibidem*.

61. L. Ouspensky, *op. cit.*, p. 444.

## «REFRIGERIUM» ÎN MITOLOGIA ȘI ÎN ISTORIA POPORULUI ROMÂN

Pr. prof. ION IONESCU

De origine latină, termenul «*refrigerium*» (*refrigero*, — are = a (se) răcori, a se răci) este legat de practicile ritualului funerar, care se întîlnește mai la toate popoarele, din timpuri imemorabile.

În revista «*Zalmoxis*» (I, 1938, p. 203—208), Mircea Eliade a publicat în limba franceză un articol: «*Locum refrigerii...*», în care, recenziind lucrarea arheologului francez André Parrot, *Le «Refrigerium» dans l'au — delà* (Paris, 1937), a adus în plus importante considerații și referințe privind valoarea documentară ce-o reprezintă «*refrigerium*» în istoria religiilor.

Lucrarea recenzată cuprinde în patru capitole concepțiile despre «*refrigerium*» în lumea Babilonului, în Anatolia și Siria, în Palestina, în Egipt și în paleocreștinism, care se rezumă la constatarea că în toate religiile s-a purtat o deosebită grijă ca sufletul defunctului să nu sufere de sete în lumea «de dincolo», setea fiind cea mai chinuitoare durere din cele îndurate de om. Cum defunctul urmează, în credințele popoarelor, existența sa terestră și în lumea de dincolo, trebuiau să i se asigure mijloacele concrete sau simbolice din această viață. Lucrul cel mai imperios care trebuia asigurat defunctului era ca el să nu sufere de sete. Libațiunile au avut în Mesopotamia și mai ales în Egipt o mare importanță pentru viața «post mortem». În Mesopotamia și în Egipt mai ales se construiau mici conducte sau fîntîni pentru a facilita dirijarea apei de la orice distanță posibilă spre fundul mormintelor.

Acest «abreuvage» (= adăpare, răcorire), menționează Mircea Eliade, este cunoscut de mult că are un sens religios, apa fiind considerată substanța vitală prin excelență, iar cel care «bea» participă la realitate, la viață.

După André Parrot, care insistă asupra importanței concrete a elementului «abreuvage», infernul, ca și pămîntul celor în viață, este o regiune cu mari călduri și apa este necesară vieții fizice ca ea să fie întreținută și prelungită la infinit. Această credință se constată în special la popoarele ce locuiesc în țări înșorite și în deșerturi. Oamenii și-au reprezentat întotdeauna infernul ca totalitatea suferințelor pămîntești.

Referindu-se la creștinism, André Parrot menționează locul cunoscut din parabola «*Bogatul nemilostiv și săracul Lazăr*» (Luca, XVI, 14—31), cînd bogatul nemilostiv chinuindu-se în iad «*a văzut de departe pe Avraam și pe Lazăr în sînul lui. Și el, strigînd, a zis: Părinte Avraame, fie-ți milă de mine și trimite pe Lazăr să-și ude vîrful degetului în apă și să-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această vîpaie*» (Luca XVI, 23—24) (Elevans autem oculos suos, cum esset in tormentis, vidit Abraham a longe, et Lazarum in sinu eius; et ipse clamans dixit: Pater Abraham, miserere mei, et mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aquam ut *refrigeret* linguam meam, quia crucior in hac flamma).

În legătură cu această pericopă evanghelică s-au formulat și rugăciunile la pomenirea sufletelor morților, ca și rânduiala creștină de a împărți apa pentru morți. În cultul catolic, în cadrul missei se rostește rugăciunea de iertare : «Ipsis Domine et omnibus in Christo quiescentibus, *locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur*». În cultul ortodox, rugăciunea de iertare are formularea : «Însuți, Doamne, odihnește sufletul adormitului (N) în loc luminat, în loc de *verdeață*, în loc de odihnă, de unde a fugit toată durerea, întristarea și suspinarea». În limba română, «*locum refrigerii*», este redat prin expresia «*loc de verdeață*», care trimite, după părerea noastră, la cunoscutele «Cimpii elizee».

În folclorul tradițiilor religioase, menționează Mircea Eliade, se disting două stadii în condiția «post mortem» : *supraviețuirea* și *nemurirea*. Sufletul defunctului «supraviețuiește» citva timp (până la o nouă reîncarnare, până la o ultimă judecată), după care el ori piere, ori își câștigă ca în creștinism *nemurirea*. Dar supraviețuirea sufletelor semnifică în aproape toate religiile prelungirea larvară a existenței umane «care este dureroasă», «dramatică». Aceste «suferințe» și aceste «drame» sînt exprimate întotdeauna în termenii experienței umane în modul cel mai concret. În nordul Europei, de exemplu, unde suferința umană se traduce în termenii «temperaturii scăzute» (frig, ger, mlaștină înghețată), numele infernului este «*gwern*» (= mlaștină) și cele mai frecvente epitete sînt : *oer, oerfel* (= frig) sau *rhow* (= gheață).

În timp ce în Orient și în Europa sud-estică cultul morților este bogat în libațiuni răcoritoare, scandinavii cunosc o Walhalla unde războinicii morți se încălzesc bînd lichioruri amețitoare, servite de Walkyri.

Citînd pe Ananda Coomaraswamy<sup>1</sup>, care a arătat, pe baza unei bogate documentații arheologice și literare, valorile simbolice și metafizice ale apei în cultura indiană și indo-mesopotamiană, Mircea Eliade reține observația că defunctul se reîntoarce într-un stadiu larvar foarte aproape celui al «seminței». Aceasta nu însă în sensul concret, agricol, cum se întîlnește în Egipt sub influența religiei asiriene. În afară de sensul «agricol» pe care îl au libațiunile funerare în unele religii, se poate vorbi, afirmă Mircea Eliade, de stadiul larvar într-un sens mult mai general. Defunctul se reîntoarce într-un stadiu amorf (cu excepția «eroilor», morții pierd memoria, «personalitatea», ex. *Odiseea*, XI). Din această rațiune poate se obișnuiește înmormîntarea defunctului în unele locuri și gol, dezbrăcat, adică liber de toate «formele», de toate «limitele». Solidarizarea magică sau mistică (ex. botezul în semnificațiile sale precreștine, de inițiere) a omului cu apa, îi conferă posibilitatea nouă de «germinare» într-o «nouă naștere».

Apa are pretutindeni acest sens general de stadiu primordial, bogat în virtuți germinative. Apele au precedat creațiunea. Cosmosul a prins formă pe și deasupra apelor (Ex. simbolul lotusului în iconografia indiană). Defunctul poate fi considerat deci ca o reîntoarcere la unele stadii amorfе. În momentul decesului, corpul și apoi sufletul omului se deta-

1. Ananda Coomaraswamy, *Yakṣas*, part. II, Washington, 1931, p. 62-63.



șează definitiv pentru a se reîntoarce la stadiul său preformal. Libațiunile funerare au ca scop să faciliteze și să asigure această dezintegrare a defunctului în condiția primordială, amorfă, «virtuală», care o simbolizează apa. Această dezintegrare este compensată printr-o nădejde pozitivă în o mai bună reintegrare în Osiris, Adonis, Dionisos etc., realizând un stadiu suprapersonal. Această *supraviață* nu mai este nici adevărată moarte și nici *nemurire*. În sens magic, apa care calmează setea defunctului oprește experiența sa, îl ajută să moară în mod real, să se detașeze definitiv de condiția umană (p. 207). În condiția umană, suferința, într-un cuvânt toată «experiența» trăită în istorie a fost peste tot exprimată prin sete. Mesajele religioase au liniștit, au potolit setea de viață a oamenilor. Culmea suferinței umane a fost întotdeauna exprimată prin «sete». Omul a suferit întotdeauna, fiind însetat de adevăr, de bine, de frumos și iubire, de Dumnezeu. Apa, în semnificația sa mitică, readuce pe om la un stadiu de nondiferențiere, amorf, de «sămînță» și îl ajută să se nască din nou, îl liniștește și-i oprește în acest stadiu durerea sa. Se poate spune, fără paradox, afirmă Mircea Eliade, că numai după ce a ajuns în «refrigerium», și s-a adăpat pînă la sațietate, defunctul moare în mod real (p. 208). Raportînd cele expuse de Mircea Eliade la doctrina creștină, amintim de citatul din Evanghelia lui Ioan, XII, 24, înscris și pe soclul statuii lui Dostoievski din cimitirul mănăstirii Uspenski din Leningrad: «Adevăr, adevăr zic vouă: bobul de grîu, cînd cade în pămînt, de nu va muri, rămîne singur; iar dacă va muri, multă roadă aduce».

Acesta este cadrul larg, documentar al problemei «*refrigerium*» în istoria religiilor. În acest cadru, care este specificul propriu raportat la spațiul românesc, adică la mitologia și istoria poporului român? Un studiu special consacrat acestei teme se impune<sup>2</sup>, fiind legat de unele aspecte discutate ale mitologiei și istoriei vechi a poporului român, după cum vom arăta în continuare.

Vom aduce în discuție mai întii folosirea apei în ritualul funerar la poporul român cu semnificația ce se desprinde, în legătură și cu unele descoperiri arheologice geto-dacice despre care se poartă încă discuții.

Apa este folosită în ritualul funerar la români, care privește mai întii persoana defunctului, din momentul decesului și pe o perioadă, de obicei, pînă la 7 ani, și apoi este folosită pentru grupul defuncților pe familie, pe neamuri, la sărbători anuale, care le sînt consacrate în mod special, numite «sîmbetele morților» sau «sîmbetele moșilor», cunoscute cu numele de «moși», pe anotimpuri, *moșii* de primăvară, de vară, de toamnă și de iarnă.

Cum afirma F. Cumont, «nimic nu este mai tenace decît concepțiile referitoare la cultul morților, nimic nu se conservă cu mai mare persistență de-a lungul generațiilor ca obiceiurile funerare. Continuitatea este asigurată»<sup>3</sup>. Acest adevăr al continuității românești se oglindește cu evidență în cultul funerar la poporul român, în care «apa» ocupă un rol primordial.

2. Pr. I. Ionescu, «*Refrigerium*» în mitologia românească, în «Glasul Bisericii», an. XLVII (1988), Nr. 6, pp. 151-162.

3. F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 11.

Referindu-ne la actele individuale în ritualul de înmormîntare, amintim că atunci cînd cineva a decedat, i se face îndată «scăldatul». Ca și apa de la botez, apa aceasta se aruncă la un loc curat, de obicei pe iarbă sau în grădina de flori.

În Transilvania, mă refer în special la ținutul Zarandului, la satele de pe valea Crișului Alb : Blăjeni, Buceș, Mihăleni, După Piatră, Zdrapți și altele, de unde am cunoștințe personal din anii 1943—1946, slujba înmormîntării se oficiază în casa decedatului și începe cu sfințirea apei, «sfeștania». Preotul stropește cu aghiasmă casa, coșciugul, mortul și pe cei de față, amintind vechile lustrații după care urmează slujba înmormîntării, iar la sfîrșit are loc «masa de despărțire», «pomana mortului», amintind de «ospățul funerar». În timpul mesei, pe coșciug se pune o oală cu apă proaspătă și o strachină cu mîncare, de obicei cu varză fiartă. La cimitir, oala cu apă și strachina cu mîncare sînt așezate în mormînt. Este de reținut că, ceașca și strachina se întîlnesc în necropolele geto-dacilor pînă astăzi, și ele simbolizau «obiectele sacre cu care decedatul trebuia să participe în cer la ospățul nemuririi»<sup>4</sup>. Pe drum, de la casa mortului și pînă la cimitir, cum menționa din această zonă de pe valea Crișului Alb, din Zarand, în secolul trecut și Teofil Frîncu, în «Răspunsuri la chestionarul istoric, partea a II-a, Transilvania — Banat», al lui Nicolae Densușianu<sup>5</sup>, acolo unde se fac opririle, de obicei la răspîntii sau în fața troițelor, și cînd preotul rostește «ectenția de morți» și citește evanghelia, se varsă apă la fiecare oprire, iar o femeie care poartă în desagi colăcei cu număr impar, numiți pisărași, îi împarte la copii, cu cîte un ban «să aibă mortul pentru trecerea vămilor». Totodată se duce și o oală cu apă sfințită la sfeștania din casă și acolo unde preotul se oprește și citește evanghelia, oala se pune la picioarele mortului, și stropește de obicei în cele patru puncte cardinale, boii din jug și coșciugul mortului. Cînd se ajunge la mormînt, oala se pune în mormînt. În alte părți, și aceasta aproape pretutindeni în țară, pe drumul spre cimitir, unde sînt cișmele, se lasă să curgă apa pînă trece cortegiul mortuar, iar unde sînt puțuri sau fîntîni se scoate apă, se toarnă în jgheab și se varsă pe drum înaintea cortegiului mortuar. Se obișnuiește ca și peste mormîntul acoperiț să se toarne la sfîrșit cîte o oală de apă, cu formula «să fie de pomenirea sau de ușurarea sufletului lui (N)».

Gh. F. Ciaușanu menționa datina în Oltenia de a se purta o oală cu apă proaspătă înaintea celui mort, datină pe care o aveau și românii<sup>6</sup>. Folosirea apei în asemenea momente cu sensul mitologic de a potoli setea sufletului drumețului fără întoarcere este atestată în numeroase culturi<sup>7</sup>, și ea s-a aflat și la romani, ca și la geto-daci, și pînă astăzi la urmașii lor<sup>8</sup>. Cum credința este «atît de frecventă că sufletul morților umblă șase săptămîni de zile în jurul casei»<sup>9</sup>, urmașii mortului au

4. Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, București, 1985, p. 175.

5. Acad. Română, mss. 4554, f. 121-127.

6. Gh. F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român*, București, 1914, p. 198.

7. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, 1986, vol. II, p. 189.

8. Valeriu Sirbu, *Rituels et pratiques funéraires de Gêto-Daces. II-e siècle av. n. è.* — *I-cr siècle de n. è.*, în «Dacia», XXX, 1-2, 1986, pp. 91-108.

9. Gheorghe Vrăbie, *Folclorul*, București, 1970, p. 272.

grijă, cum spunea Teodor Burada<sup>10</sup>, ca trei seri de-a rîndul să aprindă tămîie în locul unde mortul și-a dat sufletul și să se pună acolo și o ulică cu apă sau vin, o bucată de piine și toiagul aprins, adică lumina de ceară, împletită, cît statul mortului. În alte părți din țară, ulica cu apă și ceva mîncare se pun zilnic, fie la streășina casei, fie la geam sau chiar după ușă timp de 40 de zile. În unele părți din Transilvania, după înmormîntare, rudenii ale mortului se duc dis-de-dimineață la mormînt și-l stropesc cu apă adusă într-un ulcior sau doniță, îl tămiază și apoi aprind «privighetoarea» sau toiagul de ceară<sup>11</sup>. De fapt, acest obicei, din cîte cunoaștem personal, se practică și în județele Argeș, Olt, Vîlcea, Gorj și Mehedinți. O practică legată de cultul morților la români în legătură cu «*refrigerium*» este «*slobozirea apelor*», cunoscută din descrierea amănunțită a folcloriștilor noștri încă din secolul trecut, în special de Simion Florea Marian<sup>12</sup> și Teodor T. Burada<sup>13</sup>. Simion Florea Marian arată că la români este datina ca, în aceeași zi în care s-a făcut înmormîntarea, și anume nemijlocit după comîndare, să se rînduiască o fată ca să ducă apa pe la case în decurs de șase săptămîni pentru sufletul celui mort.

Această ducere sau cărare de apă se numește cu un termen poporal «*slobozirea apei sau a apelor*»<sup>14</sup>.

De fapt, ducerea apei, numită în popor «*căratul apei*», și «*slobozitul apelor*» sau «*dezlegarea apei*», care are loc cu un ceremonial aparte la 40 de zile de la deces, sînt două momente distincte.

Fata care și-a luat misiunea să care apa mortului șase săptămîni are grijă, spune Simion Florea Marian, ca fiecare găleată de apă să fie însemnată pe răboj (astăzi se obișnuiește hîrtia și creionul, n.n.) pînă se împlinește numărul de 80 (astăzi se obișnuiește numărul de 40, n.n.), cît are datoria să ducă.

Cînd s-au împlinit cele șase săptămîni, și anume în ziua cînd se face a doua pomană pentru mort, de obicei sîmbăta, «mama, sora, vara sau o altă femeie a casei ia o azimă de piine caldă, un cocoș negru sau o găină neagră, cărbuni de foc într-un ciob, peste care se pun cîteva boabe de tămîie, precum și o basma sau un testimel în care se pun la un colț cîteva bani, iar la altul o luminare de ceară și se duce la fîntînă (sau la o cișmea, la un puț, la o apă curgătoare, n.n.). În locul basmalei sau testimelului se ia pînză pentru o rochie sau fustă, după posibilitățile urmașilor decedatului. Fata care a cărat apa mortului «se duce mai înainte la fîntînă și umple jgheabul de apă sub motivul că dacă cumva s-o mai fi uitat vreo găleată, să fie umplută acum. Femeia de casă venind la fîntînă se așază la marginea jgheabului cu apă, iar în partea opusă, adică în cealaltă parte a jgheabului, stă cărătoarea și marțora sa», care o întrebă de trei ori dacă a adus cele 80 de găleți (sau 40 de găleți) de apă și aceasta răspunde că le-a adus, și la întrebarea cu ce dovește, aceasta îi arată răbojul pe care le are însemnate și le numără,

10. Teodor T. Burada, *Datinile poporului român la înmormîntare*, Iași, 1882, p. 16.

11. *Ibidem*, p. 47.

12. Simion Florea Marian, *Înmormîntarea la români*, București, 1892.

13. Teodor T. Burada, *op. cit.*

14. Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 396.

iar la sfârșit fringe răbojul și-l aruncă pe apă. «Cînd isprăvește cu măr-turisirile tămiiie apa de trei ori și dă cărătoarei obiectele mai sus arătate»<sup>15</sup>. Acolo unde sînt ape curgătoare, răbojul frînt, de care se lipește o luminare, în alte părți într-un ciob de oală, strachină de pămînt sau alte obiecte plutitoare, în care se adaugă și un colăcel, se rînduiește celui decedat și se lasă în curgerea apei, numită și «apa simbetei». Ceremonialul este însoțit adesea și de bocet, ca în Oltenia, de exemplu, și în Banat, de unde Teodor T. Burada ne-a păstrat un emoționant bocet din com. Piciniș<sup>16</sup>.

În unele părți ale Transilvaniei, menționează Teodor T. Burada, «pentru ca mortul să nu pătîmească de foame și de sete pe cealaltă lume, este asemenea datină ca să se dea de pomană apă, care o cară cite o femeie în numele lui, de la vreo fîntînă la o casă, în timp de un an»<sup>17</sup>.

În Munții Apuseni, după înmormîntare, moștenitorii mortului «cară paus în timp de șase săptămîni și, în fiecare zi, duc apă într-o doniță sau urcior, pe care îl pun în drum pe unde nu e apă, ca să bea trecătorii»<sup>18</sup>. Teodor T. Burada adaugă: «Pe la multe case, care sînt la drum, am văzut în călătoria mea prin munți, spre orașul Abrud, agățate ulcioare nouă pline cu apă, pentru ca trecătorii să aibă ce bea și, întrebînd pe bătrîni pentru ce fac aceasta, mi s-a răspuns că pentru sufletul mortului»<sup>19</sup>.

Am constatat și personal cele relatate de Teodor T. Burada în vara anului 1943 în com. Blăjeni, satul Criș, jud. Hunedoara<sup>20</sup>, cum pe tulpina unui cireș rotat de la marginea drumului satului, încărcat de cireșe coapte era agățată o doniță cu apă de izvor proaspătă și deasupra ei era bătută în cuie o tăbliță de scîndură de brad pe care era scris cu creion chimic vizibil invitația de a servi cireșe și rugămîntea: «Pomeniți pe părinții noștri, Ion și Flurie». Asemenea datină era folosită și în comunele vecine din ținutul Zarand.

Am căutat să prezint aceste datini, fiindcă ele ne ajută să înțelegem o dezbătută problemă arheologică, interpretarea inscripției de pe vasul de lut de la Grădiștea Muncelului (Sarmizegetusa Regia): *Decebalus per Scorilo*.

Traducerea în limba română a inscripției respective de pe vasul descoperit în săpăturile arheologice din 1954 la Grădiștea Muncelului de sub conducerea lui C. Daicoviciu constituie încă o problemă controversată, cum o dovedește ultimul cercetător al problemei, D. Protase<sup>21</sup>,

15. *Ibidem*, p. 396-397.

16. Teodor T. Burada, *op. cit.*, p. 50.

Ce stai cu fata-n ceri / Și cu spinarea-n mări ? / Zorile s-au revărsat / Tu la noi n-ai mai cătat / Stelele toate-au pierit / Soarele a răsărit / Tu nimica n-ai grăit / Noi la tine ne uităm / Și ție noi ne rugăm / Să scoți o vorbiță / Din a ta gurită / Ori ești tu mănios, / Ori ești tare fălos, / Că tu cu noi nu vorbești / Și nici nu ne privești ? / Pin' și floarea soarelui / Ce-i podoaba raiului / Către soare se întoarce / Și-apoi după el se duce / Soare, soare, mă rog ție, / Mie să-mi stai măturie / C-am să-i slobod apele / Și să-i dau luminile / Să-i plătesc și vămile.

17. *Ibidem*; Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 398.

18. Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 398.

19. Teodor T. Burada, *op. cit.*, p. 50-51; Teofil Frincu, *ms. cit.*

20. Pr. Ion Ionescu, *Din însemnările unui preot din Munții Apuseni*, în «Telegraful Român», Nr. 37-38, 9 noiembrie 1947, p. 2-3.

21. D. Protase, «*Decebalus per Scorilo*», în *lumina vechilor și noilor interpretări*, în «Thraco-Dacica», tom. VII, 1986, Nr. 1-2, p. 146-153.

care afirmă că «mult discutata inscripție — ștampilă este de citit *Decebalus per Scorilo (fecit) = Decebal prin Scorilo (a făcut vasul)*»<sup>22</sup>. După cum s-a observat încă de la descoperirea și publicarea vasului respectiv, el nu avea un caracter utilitar, ci unul de cult<sup>23</sup>. După Constantin C. Petolescu, vasul «servea fie la îndeplinirea unui ritual legat de cultul morților, fie mai degrabă drept capac de urnă funerară»<sup>24</sup>. În legătură cu descoperirea vasului, Ion Horațiu Crișan a arătat că: «În clădirea poligonală de la Grădiștea de Munte s-au descoperit două vetre de foc. Una dintre ele avea suprafața ornamentată cu două cercuri concentrice adâncite și în jurul ei s-au găsit fragmentele vasului cu inscripția «*Decebalus per Scorilo*». Atât vasul cât și vatra trebuie să fi avut un rol de cult»<sup>25</sup>. Precizarea este importantă, ca și mențiunea că în jur nu s-au găsit urme de urnă, ca vasul să fi putut servi de «capac». Vasul având un caracter de cult este firesc ca și inscripția de pe el să fi avut un caracter tot de cult, o inscripție votivă, cu înțelesul votiv, cum am căutat să arătăm și cu alt prilej<sup>26</sup>. Forma vasului este a unei mari pîlnii conice, asemănător cupelur de argint dacice, cu vârful ascuțit și cu gura foarte largă, având muchea buzei mult îngroșată și rotunjită, înalt de 0,73 m, diametrul gurii 1,26 m, diametrul bazei 0,06 m, grosimea buzei de 0,06, cu patru orificii care străpung baza buzei. Sub buză au fost aplicate pe pasta crudă, înainte de ardere, patru ștampile în relief, așezate simetric la distanță de 0,45 m una de alta. Ștampilele sînt alcătuite din două părți deosebite. Pe una se citește în caractere latine (răsturnate) numele DECEBALUS (într-un cartuș), iar pe cealaltă (în alt cartuș) PER SCORILO. Vasul nefiind întreg, din cele patru ștampile s-au păstrat numai două întregi, iar din a treia numai prima parte: DECEBALVS. Lipssește porțiunea unde în mod normal ar trebui să fie cea de a patra pereche de ștampile.

Pentru vasul cu inscripție descoperit la Grădiștea Muncelului și datat din a doua jumătate a secolului I e.n., cum afirmă arheologul I. H. Crișan<sup>27</sup>, nu se cunoaște, deocamdată, nici o analogie în ceramica dacogetică, atât din interiorul cât și din afara arcului carpatic, încît poate fi socotit un *unicum* în cadrul ceramicii dacogetice. Forma lui se întilnește în lut sau în argint în tezaurele dacice, însă în proporții mult mai mici. Vasul de la Grădiștea Muncelului nu se întilnește nici în cadrul repertoriilor de forme ceramice grecești, celtice sau romane ce se cunosc, ceea ce dovedește că este un produs propriu și specific al dacogetilor. Dimensiunile mari ale vasului, ca și forma sa care nu poate

22. *Ibidem*, p. 152.

23. C. Daicoviciu, «SCIV», 6, 1955, p. 203; idem, în *Istoria României*, I, p. 329; H. Diaconoviciu, *Portrete dacice*, București, 1984, p. 111; Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, București, 1986, p. 428.

24. Constantin C. Petolescu, *Decebal, regele dacilor*, în «Arhivele Olteniei», 1989, 6, p. 8.

25. Ion Horațiu Crișan, *op. cit.*

26. Pr. I. Ionescu, *Interpretarea inscripției epigrafice de pe vasul de lut de la Grădiștea Muncelului (Sarmizegetusa Regia): Decebalus per Scorilo*, în «Glasul Biscitiei», an. XXXVII (1978), Nr. 5-6, extras; idem, în «Noi Tracii», 1978, Nr. 51, decembrie, p. 1-9; eadem, în «Noi Tracii», 1988, Nr. 169, decembrie, p. 5-7, unde s-a transcris greșit: «*Decebalus pro Scorilo*», în loc de: «*Decebalus per Scorilo*».

27. I. H. Crișan, *Ceramica dacogetică. Cu specială privire la Transilvania*, București, 1969, p. 190; idem, *Origini*, București, 1977, p. 157--160.

sta în picioare decît cu ajutorul unui suport, duc la concluzia că vasul a constituit o piesă rituală, în legătură cu religia dacilor<sup>28</sup>, neavînd o utilizare practică în viața cotidiană și, «este posibil ca tocmai datorită utilizării lui în legătură cu cultul religios să fi fost și ștampilat»<sup>29</sup>.

Vasul cu inscripția ștampilată a stîrnit interes, discuții științifice și controverse, care nu sînt încă încheiate.

Încercările de interpretare și de «traducere» a acestei formule epigrafice se grupează în jurul a două soluții în ceea ce privește idiomul în care este redactată și scrisă ștampila: *daco-getică*, cu traducerea «Decebal fiul lui Scorilo», acest Scorilo fiind identic cu Coryllus menționat de Iordanes în lista dipaștilor daci<sup>30</sup> și cu Scorylo, *dux Dacorum*, menționat de Frontinus<sup>31</sup>, traducere făcută inițial de C. Daicoviciu, acceptată apoi și de alți istorici și filologi<sup>32</sup>, care consideră cuvîntul *per* a fi de origine dacică, înrudit cu latinescul *puer*, și care se întilnește într-o serie de nume traco-dacice. Acceptată un timp, ipoteza *daco-getică* a fost respinsă de alți istorici, care au considerat-o *romano-latină*, un text epigrafic integral latinesc, avînd deopotrivă roman și scrierea (literele) și conținutul lingvistic, fiind vorba de o marcă de olar, Decebal (eventual identic cu regele) ar fi fost proprietarul unui atelier în care a fost confecționat vasul, iar Scorilo un meșter ceramist, considerat de unii ca probabil un sclav meșteșugar (sau libert), un *figulus*<sup>33</sup>, modelul fiind ștampilele în cartuș de pe așa-zisele vase aretine romane, cunoscute și în așezarea de la Grădiștea Muncelului, întrucît influența romană pătrunsese de mult pe teritoriul Daciei<sup>34</sup>. I. I. Russu afirmă:

28. C. Daicoviciu și colaboratorii, în *Studii și cercetări de istorie veche* (SCIV), 1955, VI, 1-2, p. 203; C. și H. Daicoviciu, *Sarmizegetusa. Cetățile și așezările dacice din Munții Orăștiei*, ed. a II-a, București, 1962, p. 30; C. Daicoviciu *Dacia*, Cluj, 1969, p. 78; *Istoria României*, I, 1969, p. 294.

29. I. H. Crișan, *Ceramica daco-getică*, p. 190.

30. Iordanes, *Getica*, 73-74, 76-78.

31. Frontinus, *Strategemata*, I, 10, 4; I. I. Russu, *Daco-geții în Imperiul roman*, București, 1980, p. 55.

32. C. Daicoviciu și colaboratorii în «SCIV», 1955, VI, 1-2, p. 203; idem, *Dacia*, Cluj, 1969, p. 78; *Istoria României*, I, 1969, p. 204; H. Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Cluj, 1972, p. 99-100; idem, *Dacii*, București, 1972, p. 172; Cf. I. H. Crișan, *op. cit.*, p. 189-190; I. Glodariu, *Relațiile comerciale ale Daciei cu Iumea elenistă și romană*, Cluj, 1974, p. 168; I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, ed. a II-a, București, 1967, p. 115; idem, *Die Sprache der Thrako-Daker*, București, 1969, p. 139; Vlad Georgiev, *Traküskiiat ezik (La langue thrace)* Sofia, 1957, p. 25-26. Lingvistul bulgar D. Decev a scris înainte de descoperirea inscripției că «*fiu*» trebuie să se fi zis în limba dacă: *per*, fără a motiva afirmația. A se vedea «Magazin istoric», 1967, 6, p. 91; D. Macrea, *Probleme ale structurii și evoluției limbii române*, București, 1982, p. 37: «cuvîntul *per* fiind același cu cuvîntul *puer* din latină». A se vedea și Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 209.

33. I. I. Russu, *Scrierea greacă și latină în Dacia preromană (Regele Thiamateos, Decebalus și Scorilo)*, în *Anuarul Institutului de istorie și arheologic*, Cluj-Napoca, XIX, 1976, p. 45; idem, *Die griechische und lateinische Schrift im vorrömischen Dakien*, în *Epigraphica*, București, 1977, pp. 33-50.

34. *Istoria României*, I, 1960, p. 329; D. Berciu, *Scriere cu litere latine în complexul dacic la Ocnița (Ocenele Mari)*, jud. Vîlcea, în SCIV, 1973, 24, pp. 611-618; idem, *Unele probleme ridicate de recente descoperiri arheologice la Ocnița-Vîlcea*, în «Revista de istorie», 1974, 27, p. 79-83; idem, *Masca de bronz de la Buridava dacică (Ocnița, jud. Vîlcea) din vremea lui Augustus*, în «Apulum», XIII, 1975, p. 615-617; idem, *Elemente de cultură geto-dacă din secolul I î.e.n. la Ocnița, jud. Vîlcea*, în «Revista Muzeelor și Monumentelor», 1977, 4, p. 55-57; Gheorghe Popilian, *Ceramica romană din Oltenia*, Craiova, 1977, p. 150.

«Prima eventualitate (text în «limba geto-dacică») azi nu mai este de luat în considerare, lipsită fiind de bază științifică și comparativă, ca un produs de iz romantic al primei entuziasmări a descoperirilor... Dacă se poate admite că *Decebalus* era subiect al foarte scurtei și eliptice «propoziții epigrafice» daco-romane, aceasta ar fi de întregit «*Decebalus (fecit) per Scorilo*». Nepotrivirea cazului cerut de *per* (care se construiește cu acuzativul în latina corectă «clasică»), aici în mod greșit numele este pus la dativ — ablativ (Scorilo, dacă nominativul lui era în *-us* și nu e nominativul în *-o*, la decl. III-a), nu poate să constituie piedică în calea considerării întregii inscripții ca un text integral latinesc»<sup>35</sup>.

K. Horedt a admis că pentru caracterul latin al inscripției de la Grădiștea Muncelului pledează și literele latine și terminația latinizantă a numelui lui Decebal. În această situație, atunci *per* însemnează «*prin*» și indică lucrarea vasului *prin olarul Scorilo* care știa de undeva că romanii obișnuiau să ștampileze vasele în acest fel. Pe baza analogiilor romane, concludă K. Horedt, inscripția s-ar putea traduce astfel: «(*Oficina regelui*) *Decebal. Prin Scorilo (a fost lucrat vasul)*». Se ivește însă dificultatea că numele lui Scorilo nu stă la acuzativ, cerut de propoziția *per*, dar nici la genitiv, cum ar trebui să fie, dacă în limba dacică *per* ar însemna «fiu». Punctul vulnerabil al argumentației, în ipoteza că inscripția ar fi latină, subliniază K. Horedt, este deocamdată faptul că în locul obișnuitului fecit se folosește «*per*»<sup>36</sup>. Constantin C. Petolescu traduce inscripția cu «*Decebalus pentru Scorilo*» și o pune în legătură cu ritualul de înmormântare la geto-daci<sup>37</sup>. Traducerea prepoziției *per* cu *pentru* a fost respinsă de la început, ca arbitrară, de C. Daicoviciu ca și de H. Daicoviciu, care au respins și traducerea cu *prin* din motive gramaticale, fiindcă această prepoziție cere cazul acuzativ, ca și din cauza lipsei unor analogii convingătoare<sup>38</sup>.

35. I. I. Russu, *Scrierea greacă și latină în Dacia preromană*, p. 45-46; Teza lui I. I. Russu, cu traducerea propusă, *Decebal (a făcut vasul) prin Scorilo*, a fost admisă și de Ion Horațiu Crișan, în «*Origini*», p. 158-159, și de prof. D. Protase: *Decebal prin Scorilo (a făcut vasul)*, în «*Thraco-Dacia*», tom. VII, 1986, Nr. 1-2, p. 152. Se aduce în sprijinul traducerii și inscripția de la Ocnița: ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΘΙΑΜΑΡΚΟΣ ΕΠΟΙΕΙ — Regele Thiamarcos a făcut (vasul)», D. Berciu, *Buridava dacică*, București, 1981, p. 137-140. În realitate, considerăm că aici textul se referă la o danie făcută de regele Thiamarcos, ar nu la confecționarea vasului, și traducerea, ar fi: *Regele Thiamarcos a făcut (danie vasul)*.

36. K. Horedt, *Cu privire la interpretarea unor ștampile epigrafice*, în «*SCIVA*», 1, 24, 1973; p. 110. Ștampilele de pe vasul de la Grădiștea Muncelului sînt considerate și de prof. D. Berciu tot în limba latină și cu litere latine și sînt puse în legătură cu religia dacilor ca și inscripțiile în limba greacă de pe vasul de la Ocnița, în «*SCIVA*», 3, 25, 1974, p. 386.

37. Constantin C. Petolescu, în «*Arhivele Olteniei*», 1989, 6, p. 8-9.

38. H. Daicoviciu, *Portrete dacice*, București, 1984, p. 111.

Nici în gramatici și nici în dicționarele latine nu se indică traducerea prepoziției *per* — *pentru*. Cf. *Dicționar latin-român*, București, 1962, p. 517-518. A se vedea documentarea în art. nostru citat: *Interpretarea inscripției epigrafice de pe vasul de lut de la Grădiștea Muncelului (Sarmizegetusa Regia): Decebalus per Scorilo*.

Interpretarea inscripției cu traducerea prepoziției latine *per* în românește *prin*, cum am mai arătat<sup>39</sup>, ridică însă obiecțiuni. Prepoziția *per* (cu acuzativul) are mai multe traduceri, în număr de opt, după dicționarul latin-francez al lui L. Quicherat — A. Daveluy, din care, Dicționarul latin-român (ed. 1962) reține 5 traduceri, și nu ne putem opri numai la prima traducere: *prin*, cu sensurile: *în*, *în mijlocul*, *pe* (à travers, entre, parmi, par, dans, le long de). Nr. 5 indică traducerea: *în numele*, cu acest sens prepoziția fiind folosită în special în invocații și în rugăciuni, cum avem în formula cultică cunoscută: *per deos immortales* = *in nome degli dei*, *per gli dei immortali*<sup>40</sup>.

Cu sensul prepoziției *per* = în numele, în cinstirea, inscripția o traducem ca o invocație cultică, aplicată pe un vas cultic, astfel: *Decebal, în numele (în cinstirea) lui Scorilo (dedică vasul)*.

În sprijinul acestei traduceri avem o inscripție cunoscută africană din anul 160 e.n., în care prepoziția *per* e construită cu ablativul: *per... D. Fonteio Frontiniano... dedicante*<sup>41</sup>. Cum indică și tratatul de Istorie a limbii române, vol. I (p. 208): «În mod sigur *ante*, *apud*, *per*, *prope*, și *usque* cu ablativul sînt atestate în latina vulgară timpurie». În felul acesta, prepoziția eliptică din inscripția vasului de la Grădiștea Muncelului se poate întregi cu predicatul de la verbul *dedico*, *-are* și nu cu predicatul de la verbul *facio*, *-ere*.

La obiecțiunea că prepoziția *per* cere acuzativul, trebuie avut în vedere că în latina populară în diferite regiuni ale Imperiului roman, ca în Africa, în provinciile dunărene, în Dalmația, în Moesia Inferior, în Galia, *per* apare urmată și de ablativ<sup>42</sup>.

Faptul că prepoziția *per* din inscripția vasului de la Grădiștea Muncelului, considerată prima inscripție latină în Dacia, făcută nu de romani ci de daci, în timpul lui Decebal, construită cu ablativul (SCORILO) și nu cu acuzativul, ca în latina clasică, ne conduce spre latina populară, care se va fi folosit și la curtea lui Decebal, în care s-a confecționat și s-a aplicat ștampila latină pe vasul respectiv, ca o dedicație cultică-sacră, din dispoziția regelui Decebal, pe care l-a dedicat sau l-a consacrat în cinstirea nemuririi tatălui său SCORILO, legat de ritualul de înmormîntare la daci, care credeau în nemurirea sufletului: *Πέται ἀθανάτιζοντες*<sup>43</sup>. Credința în nemurirea sufletului i-a făcut pe

39. Pr. I. Ionescu, *op. cit.*

40. Enrico Bianchi, Raffaello Bianchi, Onorio Lelli, *Dizionario illustrato della lingua latina*, Firenze, 1972, p. 1149.

41. *Istoria limbii române*, vol. I, *Limba latină*, București, 1965, p. 208; «CIL», VIII, 4203.

42. Iorgu Iordan, Marta Manoliu, *Introducere în lingvistica romanică*, București, 1965, p. 210; H. Mihăescu, *Limba latină în provinciile dunărene ale Imperiului roman*, București, 1960, p. 174.

43. Herodot, IV, 93, 94; *Istoria României*, I, p. 330; I. I. Russu, *Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase*, în «Anuarul Institutului de studii clasice», Cluj, V, 1947, pp. 61-133; Diac. prof. Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor. Manual pentru Institutele teologice*, București, 1975, p. 321-332; Ion Horațiu Crișan, *Burebista și epoca sa*, București, 1977, p. 446-462; idem, *Spiritualitatea geto-dacilor*, București, 1986, p. 445.



geto-daci atît de viteji în timp de război și de disprețuitori ai morții — *paratissimi ad mortem* (= gata cu totul de moarte), cum i-a caracterizat scriitorul antic Pomponius Mela <sup>44</sup>. În lumina acestei credințe cei rămași în viață îi cinsteau pe cei morți considerîndu-i nemuritori, căutau să stea în legătură cu ei, cărora le aduceau ofrande cu prilejul înmormîntării <sup>45</sup>, din care nu lipsea apa, elementul vital al continuării vieții. Asemenea ofrande se vor fi adus și în anumite perioade din timpul anului, poate în fiecare anotimp, ceea ce ar explica numărul celor patru ștampile de pe vas, justificativ înscrise în cite două cartușe sau chenare, unul pentru cel în viață, care dedică vasul, celălalt pentru cel decedat, căruiia îi este dedicat.

S-a afirmat că nu am avea analogii în lumea antică pentru inscripția de pe vasul de la Grădiștea Muncelului, ca să putem să-i descifrăm corect sensul. Am arătat <sup>46</sup> că există o asemenea analogie, care ne ajută la traducerea corectă a inscripției propusă de noi. Este vorba de inscripția motivă de pe vasul galo-roman aflat în Muzeul De Blois din Paris: *Tutela per Diana* <sup>47</sup>, inscripție cu traducerea: *Tutela, în numele (în cinstirea) Dianei (dedică vasul)*.

Folosirea pînă astăzi în Munții Apuseni a unor vase cu apă în ritualul funerar ne îngăduie să deducem, în baza continuității aceleiași tradiții, că și vasul cu inscripția atît de discutată: DECEBALUS PER SCORILO = *Decebal, în numele (în cinstirea) lui Scorilo (dedică vasul)* a fost tot un vas cu apă folosit în mod special în ritualul funerar la geto-daci, în cazul de față folosit de regele Decebal în cinstirea nemuririi tatălui său, Scorilo, așa cum își cinstesc și își pomenesc cu vase cu apă morții lor românii, atît în Transilvania, în Munții Apuseni, cît și pe tot teritoriul locuit de români pînă astăzi, fie la parastase și cu împărțitul vaselor în care se pune apă, fie la «cărutul apei» sau «cărutul pausului», fie la «slobozitul apei» la 40 de zile de la decesul cuiwa, fie la «sîmbetele morților» sau «sîmbetele moșilor», principala fiind «sîmbăta Rusaliilor» cu împărțitul oalelor, cu apă în ele și cu chite de flori la mînuși, cu luminări aprinse și colăcei. Purtăm cu noi, în înțelesul ei real, aceeași tradiție autohtonă geto-dacă pînă în zilele noastre păstrată în haina creștină; ea se cere s-o înțelegem.

În legătură cu «slobozitul apei» prezentăm și un alt aspect nereținut în etnografia și folcloristica românească.

Teodor T. Burada și Simeon Florea Marian afirmau că una din dorințele multora lăsate urmașilor era ca, după moartea lor, să le facă punți și poduri, puțuri sau fîntini pe la drumuri, pentru ca trecătorii rîcorîndu-se cu apă să poată zice: «să fie de sufletul celui ce le-a fă-

44. II, 18, V, Criton, *Getica*, la Suidas, II, 35, 368; *Istoria României*, I, p. 331.

45. D. Protase, *Riturile lunerare la daci și daco-romani*, București, 1971; Dardu Nicolăescu-Plopșor, Walda Wolski, *Elemente de demografie și ritual funerar la populațiile vechi din România*, București, 1975, Dardu Nicolăescu-Plopșor, *Considérations anthropologiques sur l'ensemble rituel géto-dace de Costești-Argeș*, în *Thraco-Dacica*, București, 1976, p. 227-230.

46. Pr. I. Ionescu, *op. cit.*, nota 26.

47. M. Florance, *Les grands vases Gallo-Romains du Musée de Blois*, Paris, 1914, p. 477; *L'Archéologie Préhistorique, Protohistorique — Gallo-Romaine*, en Loir-Cher, IV, Age de Fer ou Epoque Gauloise, I., Beaugency, 1926, p. 619.

cut»<sup>48</sup>. Căutăm să arătăm cum se face «slobozirea apei» unei fântini sau unui puț în unele părți ale țării noastre, în special în zonele de deal și de munte, ca în jud. Argeș, zonă mai bine cunoscută nouă.

De obicei, o fântină sau un puț se ridică pînă la 40 de zile, eventual pînă la 6 luni sau la un an de la moartea cuiva, de către urmașii săi, spre a-i fi de pomenire. Lîngă fântină sau lîngă puț se ridică o cruce-troiță, pe care se scrie numele în cinstirea celui pomenit. Au loc ridicări de fântini sau puțuri și de către colective de oameni, de mai multe familii, și atunci toți își trec numele morților lor pe crucea-troiță, dar acestea sînt în afara sorocului rînduit unui mort. Se ridică fântini sau puțuri și în viață de către unii, spre a le fi de pomenire după moartea lor. Uneori se obișnuiește ca pentru respectarea sorocului celui decedat să se «sleiască» o fântină sau un puț, adică să se amenajeze o fântină sau un puț mai vechi, din care se scoate apa, se curăță de mîl și eventuale reziduuri și se aduc reparații-construcției fântinii sau puțului. Alături de crucea veche a celui care a ridicat inițial fîntina sau puțul își ridică acum crucea și cel care a făcut renovarea, cu numele înscris al celui ce-l pomeneste. Așa se face că lîngă o fântină sau lîngă un puț sînt ridicate mai multe cruci.

Înainte de a se da în folosință fîntina sau puțul este chemat preotul spre a-i face sfințirea sau «sfeștania», cînd se face și parastas pentru cel sau cei pomeniți. La sfîrșitul slujbei se stropește cu apă sfințită și se sfințește crucea ridicată, fîntina sau puțul, prinoasele aduse de împărți și cei prezenți, care toți beau apă din oala sau oalele aduse de cel care a ridicat sau a amenajat fîntina sau puțul și la rîndul lor rostesc formula obișnuită: «să-i fie de pomenirea lui (N)» sau «să fie de sufletul lui (N)». Oala sau oalele din care s-a băut apă se lasă în fîntină sau în puț spre pomenirea celui sau a celor decedați, în numele cărora s-au ridicat. Aspectul acesta este important și de reținut și vom arăta în continuare motivația.

S-au descoperit pe teritoriul țării noastre cîteva puțuri (4) de proveniență geto-dacă și ele conțin toate cîte un număr de oale de pămînt, lucrate la roată sau cu mîna, de factură geto-dacică. Puțurile sînt considerate «puțuri rituale»<sup>49</sup>: 1, Brad, com. Negrești, jud. Bacău<sup>50</sup>; 2, Ciolăneștii din Deal, jud. Teleorman, datat între sfîrșitul sec. II î.e.n. și începutul sec. I e.n.<sup>51</sup>; 3, Ghermănești, com. Banca, jud. Vaslui, datat din sec. IV e.n.<sup>52</sup>; 4, Străulești, București, datat din sec. II-III e.n., atribuit dacilor liberi<sup>53</sup>.

48. Teodor T. Burada, *op. cit.*, p. 51; Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 399; I. Ionescu, în «Noi Tracii», an. XIII, Nr. 118, septembrie 1984, p. 8-15.

49. Silviu Sanie, *Din istoria religiei geto-dacice*, III, în «Anuarul Institutului de istorie și arheologie «A. D. Xenopol», Iași, XXIV, 1987, 2, p. 127-140.

50. V. Ursachi, *Cercetările arheologice de la Brad*, Sesiunea științifică a Muzeului de arheologie — Piatra Neamț, decembrie, 1982.

51. M. Petrescu-Dîmbovița și Silviu Sanie, *Cercetări arheologice în așezarea geto-dacică de la Ciolăneștii din Deal (jud. Teleorman)*, în «Arhiv. Mold.», VII, 1972, p. 241 și urm.; M. Petrescu-Dîmbovița, *Descoperirea de vase dacice de la Ciolăneștii din Deal (jud. Teleorman)*, în *memorial Constantini Daicoviciu*, Cluj, 1974, p. 285-299.

52. V. Palade, *Un puț din secolul al IV-lea e.n. la Ghermănești, com. Banca, jud. Vaslui*, «SCIVA», 29, 1978, 3, p. 407-422.

53. Margareta Constantiniu, *Un puț din secolele II-III e.n. descoperit la Străulești (București)*, «SCIVA», 31, 1980, 1, p. 149-151.

Prezența vaselor și a resturilor de vase de pământ în aceste puțuri au dus pe arheologi la concluzia existenței unor forme de cult votiv, fiindcă «Un cult al izvoarelor, al apei, al râurilor au toate popoarele indoeropenne și vor fi avut și dacii»<sup>54</sup>. Inventarul puțului din *Ciolăneștii din Deal* cuprinde 28 de vase lucrate cu mina și la roată, 250 de fragmente ceramice și o brățară de argint cu capetele înfășurate. Vasele erau așezate în rânduri suprapuse, și nu aruncate sau scăpate, ceea ce «face plauzibilă ipoteza că ofrandele depuse aveau în vedere o divinitate a apei»<sup>55</sup>. În puțul de la Ghermănești-Banca, datat din sec. IV e.n., care are căptușirea gropii cu ghizduri de lemn îmbinate «în cheotori» asemănător celui geto-dacic de la Ciolăneștii din Deal, și asemănător pînă astăzi puțurilor cu ghizduri de lemn de pe teritoriul țării noastre, s-au găsit două oale de pământ tipice ceramicii carpice, fragmente ceramice provenind în exclusivitate de la margini și funduri de vase, precum și recipiente cu pereții din scoarță de arbore, cenușe și cărbuni, care «reprezintă, după toate probabilitățile, ofrande votive depuse cu ocazia punerii în funcțiune a puțului la «slobozirea izvorului». Asemenea obiceiuri se păstrează în popor pînă în zilele noastre, ele reprezentînd, după aprecierea lui V. Palade, vechile credințe cu privire la «spiritele bune» care sălășluiesc în apă, în adîncurile tainice ale pămîntului...»<sup>56</sup>. Observația că «asemenea obiceiuri se păstrează în popor pînă în zilele noastre» este justă, cu prezența cenușii și cărbunilor ceea ce ne-ar duce spre un obiectiv creștin din sec. IV. Explicația unor «asemenea obiceiuri» este însă alta, cea legată, cum am arătat, de existența și la geto-daci a practicii ritualului funerar «*refrigerium*», practică păstrată pînă astăzi și la poporul român în ritualul său funerar, ceea ce dovedește o permanență de milenii a unei populații autohtone ce practică aceste ritualuri. Aceleași oale se lasă și astăzi în fîntînile sau puțurile care se sfințesc în cinstirea morților pomeniți de urmașii lor, ca să le fie de potolirea setei sufletelor lor în veșnicia nemuririi lor, ca și oalele pe care le lăsausă și dacii în puțurile lor de cinstirea morților lor, pentru potolirea setei sufletelor lor nemuritoare. Este o permanență etnografică pe care o justificăm cu puțul votiv geto-dacic de la Ciolăneștii din Deal, din epoca lui Burebista, și cu celelalte «puțuri rituale» geto-dacice, pînă în zilele noastre. Ce document mai concludent putem avea pentru dovedirea continuității autohtone geto-dacice decît fîntînile și puțurile aflate pe tot teritoriul locuit de români, cu troițele-cruce ce le străjuiesc cu pomenirea numelor celor cărora le-au fost ridicate, și în apele cărora păstrează oale, ca și în vremea lui Burebista pentru pomenirea celor decedați, care sînt cinstiți și de noi, ca și de geto-daci, ca «nemuritori»? Ne găsim în prezența unor credințe și ritualuri străvechi populare «*salvate*» de creștinism<sup>56a</sup>.

Cînd urmașii celor decedați nu le îndeplinesc aceste ritualuri ce-rute, atunci morții «strigă» în chinul morții lor, în durerea lor, fiindcă ei nu pot să moară trupește, și atunci ajung după credința populară «stri-

54. Margareta Constantiniu, *op. cit.*, p. 128.

55. *Ibidem*.

56. V. Palade, *op. cit.*, p. 419.

56a. M. Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, București, 1943, pp. 126-136.

goi» sau «vîrcolaci» și pedepsesc pe urmașii neîndatoritori. În asemenea situație urmașii se văd nevoiți să treacă la măsuri extreme, să dezgroape mortul și să-l ardă, ca în vremea geto-dacilor, ca el să poată cu adevărat «să moară», cum arăta Mircea Eliade, adică să fie eliberat sufletul de trup. Împotriva unor asemenea practici în trecut a trebuit să se ia măsuri legitime, înscrise în «*Indreptarea Legii*» din 1652, glava 378, cu titlul «*Pentru mortul de să va afla strigoi, căruia-i zic vîrcolac, ce trebuie să i se facă*», din care cităm : «Iară ceia ce ard pe frații lor creștinii și fac atîta păcat de mare... de acest diavolesc lucru să fugiți departe, adevă să nu ardeți trupurile morților, nice să credeți cite se arată pre acel trup mort».

Cum spunea Herodot (IV, 93—94), «geții, cei ce cred că sînt nemuritori... ei nu cred că mor, ci, cei ce au răposat se duc la daimonul Zalmoxis». Nemurirea getică, spunea P. P. Panaitescu<sup>57</sup>, era altfel decît cea grecească, în care umbrele morților mergeau sub pămînt rătăcind în întinericul veșnic, unde nu mai este nici conștiință, nici personalitate. Zalmoxis dimpotrivă învață pe adepții lui că «nu vor pieri, ci vor merge într-un loc unde vor viețui veșnic, bucurîndu-se de toată fericirea». Pentru greci numai zeii sînt nemuritori, pentru geți și oamenii pot fi nemuritori ; nemurirea getică este o «*participare* la viața zeului, la fericirea veșnică», dar, adăugăm, era o participare a lor și cu cei rămași în viață, fiind așteptați să vină la anumite zile festive rînduite lor în cursul anului, cînd li se aprindeau focuri și li se ofereau ofrande, apa fiind nedespărțită, cum se obișnuiește la români pînă astăzi, ca la nouă martie, la «mărțișori», la joi mari, joi mărele, la 25 martie, «Blagoveștenii», pentru care Sinodul mitropolitului Sava în Transilvania, în anul 1675, lua măsurile : «cari oameni sau muieri vor face foc în curte la Joi Mari sau la Blagoveștenii și vor să pună masă și piine și zic că vin morții să se încălzească și aruncă apă pe pajiște să bea morții, pre acei îi vor da șpanilor, să (= dacă) nu vor lăsa»<sup>58</sup>.

Urmașii geto-dacilor își așteaptă pînă astăzi morții lor, în aceeași comunune, fie în «simbetele morților» sau «simbetele moșilor», dintre care cea mai importantă este «sîmbăta moșilor de Rusalii» cînd se împart oale «de moși» cu apă în ele și cu chite de flori și cireșe la mînuși, fie la Joi mari, la Înălțare, la hramurile bisericilor și la hramurile caseilor ca în Oltenia îndeosebi, cînd se fac «cominduri» sau parastase pentru cei morți și li se împart «căpețele» sau colaci și vase cu apă sau vin în ele.

Mircea Eliade arată că filosofii au atacat problema nemuririi sufletului, ceea ce este cu totul altceva decît problema supraviețuirii post-mortem, și consideră că sîntem îndreptățiți să căutăm în istoria religiilor, în folclor și în etnografie, documente, urme de experiență concrete, cu ajutorul cărora să putem ataca dintr-un alt punct de vedere problema morții, adică a supraviețuirii sufletului, și justifică îndreptățită afirmația lui Lucian Blaga : «Dar, ca unul care am trăit toată copilăria în sat,

57. P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969, p. 12.

58. Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1981, vol. 2, p. 84-85.

înțeleg foarte bine problema supraviețuirii, căci pentru cei de la sat moartea avea cu totul altă semnificație decît pentru omul obișnuit de astăzi. Sufletul mortului pleacă să-și întilnească frații, rudele, prietenii în lumea cealaltă. Este vorba deci de o comunitate a «celor duși». De aceea nici durerea în fața morții nu este atît de tragică la sat. Îmi amintesc plînsul mamei la moartea unui fecior, pe care-l iubea ca ochii din cap. Ei bine, era un plîns liniștit, împăcat...».

Cercetînd simbolismul funerar la anumite popoare primitive și arhaice, ca și la poporul român, Mircea Eliade constată un lucru semnificativ : simbolismul începe să se organizeze în «sistem», în «metafizică», adică să devină cultură, numai cînd se aplică asupra morții, și cultura aceasta începe prin a fi o prelungire a vieții, o promovare a principiilor creatoare și vitale. Nicăieri nu apare oboseala, tristețea, disperarea omului. Departe de a despărți pe om de natură, de a-l izola în mijlocul Cosmosului, această cultură solidarizează pe om în același timp cu viața, cu moartea și cu supraviețuirea, cum sună și mesajul lui Blaga<sup>59</sup>, expresie de fapt a mesajului poporului român, oglindit semnificativ în creația sa literară, *Miorița*, care reprezintă concepția sau «ideea de reîntregire în Cosmos prin mîarte» (M. Eliade).

În credința românilor, morții lor supraviețuiesc într-o altă ipostază spirituală, într-o altă lume, «de dincolo», și sînt cu ei într-o permanentă comuniune, cărora le trimit, o dată cu rugăciunile lor și rodul dragostei lor din roadele pămîntului, fiindcă nimic nu mîncă din roadele grădinilor și ogoarelor, pînă ce mai întii nu împart celor «morți» ai lor, la care adaugă și apa de izvoare din fîntini și puțuri, pe care o împart în vase însoțite de flori, și de lacrimile lor.

Istoria este atît a celor vii cît și a celor morți, țara o formează împreună și cei vii și cei morți, pămîntul ce ne cuprinde și-l locuim și cerul ce ne primește și ne acoperă, ne luminează cu soarele, cu stelele și cu luna Mioriței. Patria, cum spunea Vasile Pârvan, «este de natură spirituală». «Sînt Parentalia. Cei vii pomenesesc pe cei morți. E o datorie pe care muritorii și-au statornicit-o dintru însuși începutul gîndului despre moarte»<sup>60</sup>.

Eroi ai revoluției noastre naționale din 17—22 decembrie 1989, fiți încredințați din lumea voastră de nemuritori «de dincolo», că viețuitoarii pămîntului vostru și al nostru romînesc Vă vor cinsti și pomeni după credința noastră nemuritoare în veci de veci, pînă la «*Învierea cea de apoi*» !

59. Mircea Eliade, *Cultura — modul specific de-a exista al omului în univers*, în «*Revista de istorie și teorie literară*», XXXIII, 1985, 2, p. 19-20.

60. Vasile Pârvan, *Memoriale*, București, 1923, p. 163.

# PUNCTE DE VEDERE

## DESPRE NATURA CREDINȚEI\*

NIKOLAI BERDIAEV

Problema credinței prezintă aspecte diferite și poate fi abordată din unghiuri diferite. Aș vrea să situez problema mai ales din punct de vedere al raporturilor dintre credință și libertatea spiritului.

Ceea ce ne frapază în momentul în care examinăm natura credinței este posibilitatea de a nega realitatea lui Dumnezeu, posibilitatea ateismului.

În Biblie se află deja cuvintele : «Zis-a cel nebun întru inima sa : nu este Dumnezeu».

Nu sintem liberi să negăm realitatea lumii naturale, realitatea acestui scaun sau a acestei mese. Negarea solipsismului sau a idealismului subiectiv rămâne doar un joc intelectual, fără o influență serioasă asupra vieții noastre. Noi continuăm să trăim ca și cum am fi pe deplin convinși de realitatea lumii care ne înconjoară. Și în viața noastră practică sintem profund convinși de această realitate, indiferent de convingerile teoretice pe care le profesăm. Sintem însă liberi să negăm realitatea originară, sursă a întregii realități ; sintem liberi să-L negăm pe Dumnezeu și ne putem trăi viața ca și cum Dumnezeu n-ar exista. Negarea lui Dumnezeu e mult mai serioasă prin consecințele ei decît negarea lumii exterioare, deoarece prin ea toată viața și destinul meu s-au schimbat.

Sintem liberi să-L negăm pe Dumnezeu : Dumnezeu nu ne constrînge să-L recunoaștem. Realitatea lui Dumnezeu, principal și esențial, se distinge de realitatea lucrurilor lumii naturale și criteriul acestei realități este cu totul altul.

Trăim în lumea lucrurilor vizibile, care ne obligă să le recunoaștem, posedînd pentru noi un criteriu exterior al realității ; trăim în egală măsură în lumea lucrurilor invizibile, a lucrurilor ascunse, care nu ne constrîng, care ne lasă liberi. Conform definiției clasice și consacrate a Sfintului Pavel, credința este «dovedirea lucrurilor celor nevăzute» (Evrei, 11, 1). Cunoașterea este o demonstrare a lucrurilor văzute, a lumii naturale și vizibile. Această lume nu pretinde din partea noastră nici o modificare esențială a structurii conștiinței noastre, nici vreo virtute eroică, nici vreo revoluție spirituală. Efortul spiritului, disciplina gîndirii, sînt de ajuns pentru a o cunoaște.

Prin lume vizibilă trebuie să înțelegem nu numai lumea empirică a simțurilor, dar și lumea ideală a legilor logice, care nu este o lume misterioasă și ascunsă. Credința deci, definită din punct de vedere al

\* Text apărut în revista ΛΟΓΟΣ, Revue internationale de synthèse chrétienne orthodoxe, nr. 1, 1928, Bucarest, pp. 45—50.

subiectului religios, presupune un act liber al spiritului uman, care se întoarce spre lumea ascunsă și deloc coercitivă, o liberă alegere a unei lumi de dincolo, privită cu dragoste.

Dumnezeu și lumea spirituală rămân ascunși. Și faptul că sînt ascunși reprezintă misterul libertății spiritului uman.

Aceasta nu vine cituși de puțin în contradicție cu elementul fundamental al conștiinței creștine, că obiectul religios se descoperă, că există revelația lui Dumnezeu și că revelația nu s-a săvîrșit în același fel precum acționează obiectele lumii naturale și vizibile; că ea nu constituie deci o constrîngere exterioară asupra spiritului uman.

Revelația s-a împlinit într-o ordine spirituală care diferă esențial de ordinea lumii naturale, ea presupunînd credința, adică libertatea acceptării.

Revelația este posibilă pentru că omul este nu numai o creatură naturală, dar și una spirituală, și pentru că penetrarea lumii spirituale în lumea naturală reinnoiește spiritual omul. Misterul Golgotei, răstignirea aducătoare de mîntuire, nu ne constrînge din exterior, pentru că forța divină rămîne invizibilă, demonstrarea ei făcîndu-se doar prin aspectul de slăbiciune și infirmitate.

Dumnezeu ni Se descoperă și Se ascunde. Dar în revelația și în misterul Său El aparține în egală măsură lumii lucrurilor invizibile, adică lumii care nu constrînge la o recunoaștere din exterior.

Experiența noastră, în ce privește lumea naturală și cunoștința pe care o avem despre ea, presupune un obiect stabilit dinainte și din afară, care nu cere un efort de pătrundere spirituală.

Experiența noastră obișnuită de viață, experiența științifică a gîndirii noastre discursive, presupune o acțiune obligatorie a obiectului. Aceasta e o experiență și implică o acțiune de gîndire în legătură cu obiectele, care în mod natural sînt deschise omului, pentru că omul s-a despărțit de lumea misterioasă și invizibilă și s-a aruncat în această lume a naturalului și vizibilului.

Dar «fericiți cei ce n-au văzut și au crezut».

Ei nu au văzut cu ochii trupești care te obligă să vezi, ci au văzut cu ochii sufletești, ceea ce presupune libertatea spiritului. A cere garanții și dovezi de credință echivalează cu a nu înțelege natura însăși a credinței, înseamnă a nega acțiunea spirituală a credinței.

Obiecțiile sceptice împotriva credinței sînt fondate pe dorința de a vedea obiectul credinței, de a se convinge de realitatea lui, rămînînd în același timp în starea pasivă de conștiință, fără revoluție spirituală sau efort spiritual.

Scepticii își reprezintă obiectul credinței aplicîndu-i aceleași concepții caracteristice lumii naturale, adică efectul constrîngător care ne fortează.

Dovada este însăși constrîngerea de a accepta viața, ceea ce e dovedit, obligat să fie acceptat drept adevăr.

Lumea naturală vă constrînge. O dovadă este la fel de constrîngătoare ca și lumea exterioară. Și credința este străină de noțiunea de dovadă. Ceea ce poate fi dovedit nu are nevoie de credință. Credința arată, ea nu demonstrează. Credința este o altă concepție decît perceperea

lumii văzute și cel care ar cere «o dovadă» și o constrângere exterioară din partea credinței ar fi asemenea unui jucător care ar consimți să plătească abia după ce și-ar fi văzut cărțile.

Credința presupune o transformare la nivelul întregii ființe umane, o trezire pentru toate forțele spirituale ale omului, nu numai intelectuale sau a organelor sensibile ale conștienței.

Teoriile intelectualiste și voluntariste ale credinței sînt de asemenea false.

Credința presupune o transfigurare a intelectului în spirit. Credința înseamnă intrarea într-o altă ordine, o ordine supranaturală și spirituală. Credința nu constă într-o supunere față de un adevăr dat din exterior, sau față de o realitate care acționează din afară, nici în vreun fel de justificare în fața lui Dumnezeu; ea trebuie să constituie o schimbare reală a naturii umane, o nouă renaștere, o «îluminare».

Credința este o experiență, începutul unei vieți noi. Sensul credinței nu este cel de a subordona omul unei autortități sau chiar unei doctrine teologice, ci de a-l subordona realităților ontologice înseși, ordinii spirituale a ființei lui Dumnezeu, Mîntuitorului Hristos, Sfintelor Taine.

Relațiile între credință și obiectul ei trebuie gîndite organic și ontologic.

Doctrina teologică nu este necesară pentru credință, dar credința este absolut necesară pentru doctrina teologică. Aceasta înseamnă că experiența spirituală deține primatul asupra doctrinei teologice și că teologia veritabilă este o teologie a experienței spirituale.

Una dintre trăsăturile caracteristice ale creștinismului occidental, catolicism sau protestantism, și care îl diferențiază de creștinismul oriental, constă, se pare, în faptul că pentru creștinismul occidental problema centrală este cea a justificării. De aici provin disputele în legătură cu justificarea prin credință sau justificarea prin fapte. De aici provin disputele dintre janseniști și iezuiți, protestanți și catolici, în timp ce în creștinismul răsăritean problema centrală nu este atît cea a justificării, cît cea a transfigurării și a iluminării ființei. Așa se explică de ce creștinismul oriental este mai cosmic și învățătura despre Θεός se află în centrul patristicii grecești, la fel ca ideea învierii întregii creații.

Sărbătorirea Paștelui, Învierea glorioasă a lui Hristos, este centrul cultului ortodox. Misterul central al creștinismului este apariția unei noi creaturi îndumnezeite. Iar venirea lui Hristos se interpretează ca un fenomen cosmogonic și antropogonic asemenea venirii Omului spiritual nou și a unei noi umanități spirituale. De aici derivă un alt accent pentru înțelegerea naturii credinței.

Credința nu este atît reconcilierea omului cu Dumnezeu, cît nașterea unui om nou, a unei noi creaturi, atingerea unui nou nivel al existenței.

Diferența între creștinismul oriental și cel occidental nu trebuie însă exagerată. Credința se află la baza cunoașterii. Credința stabilește obiectul cunoașterii și numai prin credință poți înțelege ființa. Intuirea ființei și contemplarea ei sînt date de credință. Și cunoașterea și credința se afirmă în intuiția primordială. Cunoașterea devine posibilă abia



după ce credința a stabilit realitatea pe care trebuie să o cunoaștem.

Cunoaștem lumea lucrurilor vizibile, lumea naturală, doar pentru că am crezut în ea și ne-am legat soarta de a ei. Ea a devenit pentru noi vizibilă, a devenit aerul pe care îl respirăm, pentru că ne-am deturnat de la adâncimea primordială a spiritului, de la lumea divină, și am ales această lume care se deschidea pentru noi. Sîntem sclavii acestei lumi. Renașterea are o semnificație liberatoare. Dar vederea și constrîngerea lucrurilor nu ne lasă liberi în conceperea lor.

Într-un anume sens, lumea naturală și văzută este creată exclusiv de încrederea noastră în ea. Și această încredere primordială este atât de mare, încît în relațiile noastre cu lumea, aproape că nu ne mai trebuie actul de credință așa cum am avea nevoie de el în cadrul relației cu lumea ascunsă și invizibilă.

Noi nu cunoaștem lumea lucrurilor invizibile, pentru că sîntem desprinși, întorși de la ea — care se ascunde —, nedorind să ne forțeze. Lumea ne constrînge din toate părțile. Dumnezeu nu ne constrînge cu nimic. Doar credința, înțeleasă ca act de libertate spirituală, ne eliberează de puterea exclusivă a lumii vizibile și ne descoperă o altă lume, invizibilă.

Cunoașterea lumii lucrurilor invizibile, cunoașterea lui Dumnezeu ascuns, devine posibilă doar după descoperirea credinței. Lumea lucrurilor invizibile, lumea divină, devine vizibilă doar ochilor spiritului, dar rămîne ascunsă ochilor trupești. Credința cere sacrificarea lumii acesteia pentru a obține înțelepciunea dumnezeiască. Dacă unul dintre voi crede că este înțelept în secolul acesta, trebuie să fie nebun pentru a fi înțelept. Pentru că înțelepciunea din lumea aceasta este nebunie în fața lui Dumnezeu (Apostolul Pavel).

Credința are un caracter suprarational și supralogic. Mecanismul gîndirii raționale și discursive, natura conceptelor, legile logicii, nu se aplică obiectului credinței, lumii lucrurilor invizibile, lui Dumnezeu, pentru că legile logicii și ale formării conceptelor noastre sînt elaborate pentru lumea lucrurilor vizibile, pentru lumea naturală. Lumea lucrurilor vizibile impune limite pe care lumea lucrurilor invizibile nu le cunoaște.

Dumnezeu reprezintă pentru rațiunea noastră inferioară o «coincidentia oppositorum». În lumea lucrurilor vizibile, a lucrurilor naturale, identitatea contradicțiilor este imposibilă și contrariile se exclud unul pe celălalt. De acea credința, în esența ei, este paradoxală; ea pare nebunie, prin prisma rațiunii noastre naturale.

Credința în Cruce, în Răstignirea Mîntuitorului, este considerată nebunie, de-a lungul secolelor, nu numai de către greci, ci de către întreaga umanitate, cu o gîndire naturală. Antinomia, ca un gardian care supraveghează misterul divin nepuizabil, rămîne în pragul cunoștințelor noastre despre lucrurile divine. Aceasta nu înseamnă că lucrurile divine sînt ele însele antinomice și paradoxale, ci că ele sînt considerate antinomice doar de către rațiunea noastră inferioară, pentru gîndirea noastră naturală.

Acest caracter suprarational, supralogic, al credinței în lumea divină, acest caracter antinomic și paradoxal al cunoștințelor noastre

asupra acestei lumi nu înseamnă agnosticism. Dimpotrivă, prin credință, prin catastrofa conștiinței și gândirii noastre se deschide pentru noi perspectiva unei cunoașteri superioare, a gnozei, a unei științe spirituale și nu naturale. Prin credință, prin comuniunea cu viața spirituală, spiritul lui Hristos face posibilă cunoașterea lumii spirituale. Spiritul recunoaște spiritul. Credința nu este o confesiune formală a diferitelor doctrine sau dogme.

Credința este începutul unei noi vieți. Credința înseamnă intrarea într-o ordine spirituală a existenței. Credința nu este o experiență psihologică sau o stare subiectivă a conștiinței umane.

Trebuie să ne ridicăm în egală măsură atât deasupra falsului obiectivism naturalist, cât și deasupra falsului subiectivism psihologic. Credința înseamnă ieșirea dintr-o lume psihică naturală, închisă în ea însăși, în care omul este o monadă psihică și corporală izolată, și intrarea omului în uniunea lumii spirituale, într-o colectivitate religioasă, adică în Biserică.

În organismul spiritual al Bisericii nu mai e deja separație și ostilitate; în el totul devine intim legat și unit prin dragoste.

Credința este un eveniment care se prezintă ca o experiență a sufletului individual, doar cînd este privită din afară și numai de către mediul în care se naște. Ontologic, este în același timp un eveniment supraindividual, trans-subiectiv, un eveniment spiritual și non-psihologic. Aceasta înseamnă că legea ne introduce în ordinea Bisericii și că ea este un fenomen în Biserică.

Lumea lucrurilor invizibile se descoperă în Biserică, în organismul spiritual, care este o realitate ontologică, în corpul mistic al lui Hristos, unde nu mai există deja sfîșierea și separarea, vrajba și neînțelegerea care domină lumea lucrurilor vizibile, în lumea naturală, într-o lume fizică și psihică.

În credința ca realitate ontologică și nu în credința ca experiență psihică, eu nu mai sînt singur în fața lumii invizibile, în fața lui Dumnezeu, ci sînt împreună cu toți frații mei în credință, împreună cu întreaga Biserică. Atunci cînd credința tinde spre un obiect demn, spre Dumnezeu, spre sfințenie, atunci obiectul credinței, obiectul religios, acționează asupra subiectului credinței, îl hrănește și îl luminează.

Or, atunci cînd credința tinde către un obiect nedemn, pieritor, trecător, ea lasă omul singur și slăbit. Credința religioasă este un act în care acționează nu numai omul, ci și Dumnezeu, nu numai credinciosul, ci și obiectul credinței.

Pînă acum am privit credința religioasă din punct de vedere al subiectului religios, din punctul de vedere al omului. Dar din acest unghi de vedere noi nu putem descoperi credința în toată plenitudinea ei. Într-adevăr, real și ontologic, credința este o colaborare între libertatea umană și harul divin.

În credință se împlinește iluminarea naturii umane și se deschide posibilitatea întezării lumii sfinte, pentru că harul divin acționează asupra omului. Fără har, credința este imposibilă. Fără har libertatea umană este o libertate întunecată, lipsită de lumină; ea îl poate alege nu pe Dumnezeu, ci pe diavol, nu viața, ci moartea. Această acțiune a

harului în credință nu este o violentare a naturii umane, manifestându-se din exterior, ci un ajutor pentru libertatea umană venind dinăuntru, o iluminare a naturii umane în profunzimea sa. Misterul lui Iisus Hristos este misterul harului, care acționează în libertate și prin libertate, victoria asupra tragediei libertății și a necesității. Libertatea nu se poate opune harului. Această contradicție nu există.

Harul lui Hristos este libertatea noastră definitivă, luminată și transfigurată interior; nu numai libertatea divină, dar și libertatea umană, pentru că Hristos este Dumnezeu-Omul.

Prin Iisus Hristos și în Iisus Hristos noi ne apropiem în mod liber de Dumnezeu și răspundem chemării Lui.

Credința este un fenomen hristocentric și ea nu poate fi înțeleasă decît în lumina Divino-umanității lui Iisus Hristos.

(Trad. de CRISTIANA MANOLACHE)

## FILANTROPIA CREȘTINĂ ÎN TRECUT ȘI AZI

Pr. ELIE V. IACOBESCU

Sînt noțiuni și acțiuni care astăzi trebuie reconsiderate și repuse în accepțiunea și lumina lor originală, genuină, fiindcă în ultimele decenii au fost eronat înțelese, interpretate și aplicate. Între acestea cuvîntul filantropie — ca sens și acțiune — a suferit o categorică răstălmăcire și s-a căutat înlocuirea lui cu cel al umanismului socialist care, de fapt, e cu totul altceva decît filantropia creștină.

Ne oprim întîi asupra sensului de bunătate față de oameni, sens cunoscut în Antichitate; trecem la sensul revelației divine neo-testamentare a iubirii lui Dumnezeu față de oameni: *«bunătatea și iubirea de oameni a Mîntuitorului nostru Dumnezeu s-a arătat»* (Tit, 3, 4) și apoi la sensul folosit mai des și mai obișnuit, al omului care iubește oamenii, al omului bun care din iubire ajută pe semenii săi trecînd de la simpla proclamare verbală a iubirii de oameni la acțiunea mai complicată și responsabilă a ajutorării lor concrete pentru a-i salva din necazuri, dureri, primejdii și din moarte. Filantropia este și o formă de solidaritate umană care se bazează pe o doctrină religioasă cu aplicarea moral-faptică a acelei doctrine.

În Creștinismul ortodox filantropia este întîi și mai presus de toate iubirea lui Dumnezeu față de om: *«așa a iubit Dumnezeu lumea încît și pe Fiul Său cel unul născut L-a dat ca toți cei ce vor crede în El să aibă viață veșnică»* (Ioan 3, 16) și *«nimeni mai mare dragoste ca aceasta nu are ca sufletul său să și-l pună pentru prietenii săi»* (Ioan 15, 13).

De fapt însăși crearea cosmosului și a omului a fost un act de ne-grăită și de nemărginită iubire a lui Dumnezeu-Creatorul, iar întruparea Fiului lui Dumnezeu — Iisus Hristos — a fost re-crearea lumii și a omului spre propulsarea lor pe cea mai desăvîrșită treaptă a iubirii pînă la unirea omului cu Dumnezeu.

Filantropia creștină are sensul și conținutul existențial-activ: «Nu tot cel ce-Mi zice Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel care face voia Tatălui Meu Celui din ceruri» (Mt. 7, 21); de asemenea: «Cel ce va face și va învăța acela mare se va chema în împărăția cerurilor» și apoteoza filantropiei creștine cu un veritabil și constant caracter de poruncă împlinitoare a iubirii din Matei 25, 31-46 care are ca scop mângierea celor în mari lipsuri și cumpene trupești, mângiere ce trebuie să lucreze pînă la îndepărtarea cauzei lipsurilor și durerilor.

Mîntuitorul Iisus Hristos este pentru noi creștinii și, de fapt, este pentru toată lumea, sau în limbajul apostolic-paulin «pentru tot trupul», supremul Filantrop. El a iubit atît de mult lumea încît S-a jertfit pentru ea «suferind moartea și încă moarte de cruce» (Filip. 2, 8). El nu s-a mîrginit să spună: «Milă Mi-e de popor» (Mt. 15, 32) ci și-a arătat concret mila săturînd — în chip minunat — pe cei flămînzi, vindicînd pe cei bolnavi și înviînd copiii răpoșați spre a-i mîngia și ferici pe părinții îndurerați și distruși sufletește (Lc. 7, 13-15 și 8, 55). Prin aceste fapte Mîntuitorul Iisus Hristos ne-a învățat că filantropia nu trebuie să rămînă un simplu concept filosofic ci trebuie să se convertească în faptă, în acțiune biruitoare a tot ce e suferință umană.

Filantropia creștină e acțiune descătușătoare de toate suferințele, e compasiune activă, e faptă împinsă pînă la sacrificiul de sine. Filantropia creștină nu e simplu declarativă ci e constant activă! Pentru creștini e activă în numele și cu puterea Mîntuitorului Iisus Hristos. Pilda samarineanului milostiv e ilustrativă și concludentă! Pe temeiul Evangheliei Domnului au propovăduit și au lucrat Sfinții Apostoli îndată după Pogorîrea Duhului Sfînt și întemeierea Bisericii. Faptele Sfinților Apostoli și Epistolele din Noul Testament dau trainică și nedezmîntită mărturie despre filantropia activă creștină. Voi aminti doar mesele agape sau ale iubirii creștine, ajutorarea văduvelor și orfanilor, a bolnavilor incurabili, toate manifestările minunate ale puterii Duhului Sfînt lucrînd prin Sfinții Apostoli pentru îndepărtarea suferințelor oamenilor care suspinau după ajutor și mîngiere (cf. Fapte 4, 34-35 și 6, 2-3). Sfințul Apostol Pavel a dăltuit în marmura eternei amintiri și i-a îndemnat pe creștini să fie constant și concret filantropi, respingînd filantropia declarativă pur verbală și îndemnînd imperativ la faptă, iar Sf. Ap. Iacob exprimă implacabila concluzie: «Credința fără fapte este moartă» (2, 13-26).

Filantropia creștină s-a manifestat plinar chiar și în timpul celor trei veacuri de persecuții singeroase dezlănțuite de împărății romani împotriva Bisericii. Apologeții creștini ne-au lăsat pagini nemuritoare cu mărturiile ale filantropiei creștine de care s-au bucurat fără discriminare iudei, păgini și creștini.

Iubirea creștină de oameni nu cunoaște nici o graniță, ea «nu privește la fața omului». Pentru ea tot omul în suferință înfățișează pe Hristos cel ce suferă împreună cu noi și pentru noi: «Dacă ați făcut unuia dintre aceștia mai mici, Mie ați făcut» (Mt. 10, 42).

Filantropia veacului de aur al IV-lea, veacul patristic, duce pe înaltul culmi ajutorarea aproapelui aflat în suferință. Veacul al IV-lea a fost numit de aur pentru ilustrele figuri patristice ce au trăit atunci; din

punct de vedere social el a fost un veac al atîtor suferințe abominabile ca sclavia, discrepanța dintre bogați și săraci, foamea, bolile incurabile și multe alte tare sociale pe care Sfinții Părinți au căutat să le îndepărteze prin cuvîntul lor inspirat și prin fapta lor luptătoare contra răului și ziditoare a binelui sufletesc și trupesc al oamenilor. Marii așteți au pornit în pustie la întemeierea mînăstirilor sau la viața monahală individuală făcînd mai întîi actul de renunțare și filantropie, vînzîndu-și averile și împărțind banii la săraci. Nu s-au mulțumit însă numai cu atîta. Au organizat ceea ce noi astăzi am numi asistență medico-socială, asistență în așezăminte spitalicești, în orfelinate, în azile pentru bătrîni, ce funcționau pe lîngă mai micile și mai marile centre eparhiale în Răsărit și în Apus, în toată lumea creștină. Amintim acum pe Sfîntul Vasile cel Mare cu renumitul său așezămînt spitalicesc — Vasiliada — din Cezareea Capadociei. E drept că nu a fost singurul, dar a fost cel mai mare prin organizarea dată așezămîntului său și prin grija pe care i-a purtat-o, deși a avut de înfruntat atîtea adversități și viața i-a fost destul de scurtă — doar 48 de ani.

Biserica Ortodoxă Română ca membră fidelă a Ecumenicității Ortodoxe a practicat filantropia creștină la scară națională și în afara fruntariilor Țărilor române. Cînd lumea creștină post bizantină, întregul Orient ortodox, a cunoscut umilirea și suferințele jugului otoman distructiv, domnitorii români din Moldova și Muntenia au practicat filantropia creștină răsculpărînd robi, zidind noi mînăstiri, reparînd pe cele vechi de la Athos și în toate patriarhiile, reînviînd viața bisericească prin dăruirea de tipografii pentru creștinii de limbă arabă, tipărindu-le cărți, plătindu-le datoriile către Poartă. La noi au trăit și au murit — în nădejdea dezrobirii religioase și naționale care pentru ei, ca și pentru noi, erau una — patriarhi ecumenici, patriarhi ai Alexandriei și Antiohiei și mulți alți mitropoliți, episcopi și clerici monahi și de mir care au găsit în Țările române adăpost și solidaritate creștină. Cu daniile dreptslăvitorilor români : domnitori, boieri și moșneni au ființat la noi școlile de redeşeptare națională pentru asupriții din Balcani, la noi a fost prin filantropia creștină românească ceea ce savantul istoric Nicolae Iorga a formulat atît de fericit, și de plastic : «Bizanț după Bizanț» (Importante și semnificative amănunte în studiul I.P.S. Mitropolit Dr. Antonie Plămădeală, «Biserica Ortodoxă Română și legăturile ei cu Bisericile din Balcani și Orientul creștin din secolul al XIV-lea pînă în prima parte a secolului al XVIII-lea. Aspecte socio-culturale», în *Mitropolia Ardealului*, nr. 4, iulie-august 1989, Sibiu, pag. 30-46).

Pe linia marilor lor înaintași și-a dovedit rîvna, ca să pomenim pe sărite, cel ce-a fost marele mitropolit Veniamin Costache, un mare filantrop, care «fiind interesat cu totul pentru sărăcimea care trăia din venitul său de casă, desbrăcîndu-se pînă și de hainele ce le purta pe trup, ca să le dea cînd nu mai avea bani în casă, în atîta grad de miloslivire se afla el pentru săraci» (Preotul Dr. Ilie Gheorghîță, *Un veac de la moartea Mitropolitului Veniamin Costache*, 1946, pag. 75-76).

Un filantrop continuator al tradiției veniaministe a fost și ierodiaconul Varlaam Arghirescu de la Mitropolia Moldovei care a trăit între anii 1869—1942 și pe care noi, foștii seminariști de la «Veniamin»-Iași,

am avut fericirea să-l cunoaștem și să-i admirăm chipul blînd, vocea duioasă și bunătatea sa mîngîietoare. Binefăcătorul elevilor și studenților din Iași, binefăcătorul țăranilor din Moldova, acesta a fost părintele Varlaam (a se vedea și cartea Ieromonahului Ioanichie Bălan, *Patetic românesc*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pag. 575-577).

Actualmente, cele două forme de filantropie — cea individuală și cea organizată de instituții autonome, cum este și cazul Bisericii Ortodoxe Române — pot exista alături, și împreună cu instituțiile specializate ale statului, se poate iniția și organiza colaborarea strînsă a filantropiei stat-Biserică.

Filantropia individuală, particulară e spontană și implicit unilaterală și ocazională dar ea este nobilă și trebuie încurajată și real acceptată, nici într-un caz ironizată și negată ca în ultimii patruzeci și cinci de ani. Filantropia individuală trebuie organizată în filantropia instituționalizată, în cazul nostru al Bisericii Ortodoxe Române, care să lucreze împreună cu instituțiile speciale de stat și într-o fericită simbioză. Filantropia creștină să aducă spiritul său de slujire, daniile sale, smerenia, devotamentul și jertfelnicia sa în lumina concepției Sfîntului Apostol Pavel : «*Să ne îmbogățim în toată dărnicia*» (II Cor. 9, 11).

În acest chip am vedea noi o sinceră și susținută colaborare inter-instituțională între Biserică și Spital.

Ca un bătrîn slujitor al Sfintei Biserici Ortodoxe Române aș încerca, în duhul smereniei creștine, să schițez cîteva puncte de activitate și voi porni de la viziunea doctrinară și organizatoric-practică a vrednicului de pomenire Patriarhul Justinian Marina cu al său «Apostolat social» care nu trebuie judecat și apreciat de pe poziția și posibilitățile noastre de astăzi de după Revoluție, ci de pe poziția realităților dure și obstrucționiste pînă la antagonism exclusivist pe care le-a trăit el și în care a căutat să impună — cu fermitate și blîndețe — înțelegerea, chiar și preopinienților statali, a necesității și a roadelor filantropiei creștine. A pornit el și trebuie să-i continuăm și noi drumul prin activarea comitetelor parohiale în ajutorarea organizată a săracilor, a dezmoșteniților soartei, a necăjiților și bolnavilor de tot felul din spitalele, orfelinatele, închisorile și din azilele noastre.

Nu intru în amănunte de organizare. Existînd principiul în legislația noastră bisericească, fiecare preot paroh va găsi metodele cele mai adecvate situațiilor locale ca să facă împreună cu enoriașii săi lucrarea samarineanului milostiv. Duminicile și joile — zi de vizite în așezămintele spitalicești — au ușile așezămintelor larg deschise pentru cei ce vor să mîngîie și să îmbărbăteze pe cei ce n-au pe nimeni să le întindă mina și să le deschidă inima. Am văzut în emisiunile televiziunii spitale, orfelinate și azile care duc lipsă acută de personal mediu și de serviciu. Sînt activități unde preoții, preotesele noastre și toate bunele creștine ar putea aduce aportul lor de muncă dezinteresată, de mîngîiere sufletească și trupească potrivit cuvintelor Mîntuitorului Iisus Hristos : «*și un pahar de apă dat în numele Meu va fi răsplătit în cc-uri*» (Mt. 10, 42).

Patriarhul Justinian ar fi vrut să vadă de Paști, de Crăciun și la marile sărbători creștine afluența Bisericii în spital, bineînțeles nemărginindu-ne numai la atât. Dar dacă nu este nici atât ? !

Pe vremuri am avut un corp bine selecționat și specializat de maici-surori de spital (asistente medicale) pentru spitalele de femei (secțiile de femei) și călugări-infirmieri pentru secțiile de bărbați, inițiativă realizată practic de vrednicul de pomenire patriarh Miron Cristea. Ar fi necesar să reînființăm acest corp monahal în slujba spitalelor și a alinării suferințelor semenilor noștri. Așezămintele spitalicești și de asistență socială duc, așa cum am arătat mai sus, mare lipsă de personal mediu și de serviciu și acest gol trebuie să-l umple filantropia creștină ortodoxă și românească prin fapte, în concret, în realitate. Acolo, peste tot, nu trebuie vizite de simplă curtuozie, trebuie dăruire, muncă, jertfă !

Parohiile noastre aveau în buget prevăzută o sumă anuală de 0,05 %, așa numitul «fond al solidarității internaționale» în scopul unei așa-zise «lupte pentru pace». Personal, cred că ar fi bine ca acest fond de 0,05 % pe buget să se mențină la fiecare parohie și el să fie îndrumat la Ministerul Sănătății — prin centrele noastre eparhiale — pentru susținerea așezămintelor medicale și de asistență socială din țara noastră. Oare ar fi o utopie să ne gândim și la un spital ca eforia fostului spital Sfântul Spiridon de la Iași ?

Filantropia creștină ortodoxă trebuie să ajungă o realitate vie. Sfinții Părinți ne-au lăsat conceptul și exemplul «filosofiei practice» adică al doctrinei îmbinată perfect cu fapta bună creatoare, ziditoare și elocventă prin ea însăși. Filantropia creștină ne întinde mina, chemându-ne să fim filantropi !

Rugăm pe Dumnezeu, Părintele milelor, să ne ajute.



# RECENZII

Τὰ χειρόγραφα τῆς Νεκρῆς Θάλασσης—Τὰ εσσαῖκα κείμενα τοῦ Κουμραν̄ σε νεοελληνική ἀποδοσὴ (*Manuscrisele de la Marea Moartă — textele eseniene de la Qumran traduse în neogreacă*), ed. Sava Aguridis și Gh. Gratzas, Centrul de studii biblice «Artos Zois», Atena, 1988.

Lucrarea a apărut la Centrul de studii biblice «Plinea vieții», sub îngrijirea profesorilor de la Universitatea din Atena, Sava Aguridis și Gh. Gratzas. Cei doi profesori și-au propus să redea în această carte toate textele care au fost descoperite în peșterile de la Qumran acum mai bine de patruzeci de ani. Și au reușit să facă acest lucru într-o frumoasă limbă neolină. Pentru realizarea scopului propus, cei doi profesori au utilizat și traduceri mai vechi ale unor texte, făcute de profesorii Vasiliios Bellas și Athanasios Hartupis. Imnele din această culegere de texte au fost traduse de elenistul V. Tzaferis.

După un «Prolog», semnat de prof. Aguridis, cartea continuă cu o «Introducere» semnată de prof. Gratzas, iar textele propriu-zise sînt grupate în cinci mari capitole: Regulamente, Texte biblice, Memorii și explicații, Imne și rugăciuni. Apocrif. Ultimele pagini ale cărții prezintă câteva planșe după cilindrii în care au fost găsite manuscrisele și după manuscrisele descoperite.

Descoperirea acestor manuscrise se datorează unei întâmplări din viața unui păstor. Aceasta s-a petrecut în 1947. În timp ce păștea caprele, un tânăr păstor constată că una dintre capre a sărit peste o groapă și a intrat într-o mică peșteră, căutînd ceva de mîncare. Păstorul s-a apropiat și a aruncat cu o piatră spre a speria animalul și a-l face să revină la turmă. Cînd piatra a atins pămîntul, a auzit un zgomot ca și cînd aceasta ar fi căzut peste o suprafață sub care se afla un mare gol. Păstorul se găsea în regiunile muntoase din vestul Mării Moarte. Speriat, el a mers la vărul lui (care păștea și el caprele în apropiere) și împreună au lărgit respectiva gaură și au intrat înăuntru. S-au găsit într-o enormă cisternă în care altădată se păstra apa. Din cisternă au aruncat afară niște cilindrii în care se găseau niște pergamente cu o scriere stranie. Cei doi au încercat să înțeleagă despre ce era vorba, dar nu au reușit. Au luat cilindrii și au plecat la Betleem spre a-i arăta vînzătorilor de obiecte vechi. La început nimeni nu a cunoscut vechimea acelor suluri. Mai tîrziu, după ce s-au făcut cercetări, s-a constatat că sulurile aveau o vechime de 2000 de ani, fiind scrise pe vremea evenimentelor descrise, de Noul Testament și chiar înaintea acestora.

Vestea descoperirii manuscriselor nu a rămas necunoscută. Curînd, beduini și arheologi au făcut săpături în regiunea Qumran, descoperind mai multe zeci de peșteri. În unsprezece peșteri au fost găsite manuscrise și alte obiecte. Au fost găsite manuscrise și în alte localități din ținutul muntos din vestul Mării Moarte, în apropiere de Qumran. Putem aminti cîteva din aceste localități: Mourabat, Masada, El Habra, Mahal Seclin, Mahal Mismar, Ain Feska, Kirbet Mirut, etc. Descoperirea de la Qumran a determinat specialiștii să facă cercetări la Qumran. Cercetările au fost încredințate prof. R. de Vaux, de la Ecole Biblique et Archéologique din Ierusalim. Acesta a arătat că vestigiile de la Qumran dau mărturie despre existența unei foarte importante așezări din acea regiune. Inceputurile comunității de la Qumran datează din cel de-al doilea secol î.Hr., iar comunitatea a supraviețuit pînă la sfîrșitul secolului al doilea d.Hr.

Cutremurul din anul 31 d.Hr. și cucerirea regiunii de către armatele lui Titus în anul 68 d.Hr. au redus la o treime comunitatea. În urma cercetărilor și mai ales, ținîndu-se cont de informațiile furnizate de Pliniu cel Bătrîn, s-a constatat că în regiunea Qumran s-a aflat centrul comunității eseniencilor.

Se pare că puțin înainte de masacrul făcut de armatele lui Titus, în anul 68, locuitorii așezării au pus manuscrisele în peșterile din regiune. Pentru o mai sigură conservare a lor, manuscrisele au fost puse în cisternele golite de apă, iar apoi au



zidit gurile cisternelor. Din anul 68 pînă în 135, regiunea a fost ocupată succesiv, cînd de romani, cînd de iudei. Esenienii nu au mai putut reveni să-și reia manuscrisele. În felul acesta, manuscrisele au rămas nouăsprezece secole uitate în cisternele goale, supuse deteriorării datorită condițiilor atmosferice.

Publicarea manuscriselor, ca și informațiile găsite în operele lui Filon și Josif Flaviu, au oferit elemente suficiente privind comunitatea eseniană de la Qumran. Acolo se ducea o viață foarte bine organizată, cu o ierarhie precis determinată. Obligațiile fiecărui membru erau stabilite de reguli precise. La Qumran sărăcia era un ideal. Obligația inviolabilă a membrilor acestei comunități era studierea și interpretarea Legii. O mare atenție se acorda serbării simbetei, rugăciunii și meditației. Locul era considerat sfînt. Membrii comunității considerau că trăiesc eshatonul. Așteptau doi Mesia: unul avea să fie de origine preotească, coborînd din neamul lui Aaron, iar celălalt o personalitate politică, descinzînd din David. Fondatorul și conducătorul duhovnicesc al comunității era *Învățătorul dreptății*. După credința lor, Dumnezeu descoperise acestuia sensul cel mai adînc al învățăturii profeților. O revoltă împotriva învățătorului dreptății a scindat comunitatea în două. Între cele două facțiuni existau neînțelegeri legate de calendarul adoptat. Dușmanii întregii comunități erau socotii kitiții, popor dușman, plin de ură și patimă împotriva esenienilor.

În comunitatea de la Qumran, pe lîngă Învățătorul dreptății, existau și diverși iconomi și supraveghetori, diferite consilii însărcinate cu misiuni speciale. Josif Flaviu și Filon ne relatează existența a peste 4.000 de esenieni. Din păcate nu s-a păstrat numele nici unuia, nici măcar al Învățătorului dreptății.

În ceea ce privește manuscrisele descoperite la Marea Moartă, unele s-au păstrat în stare bună. Cea mai mare parte însă s-a distrus. Ici-colo s-au păstrat două-trei litere pe jumătate șterse. După unele din cele descoperite, se pot face presupuneri care să ușureze înțelegerea preocupărilor comunității.

Pentru studierea manuscriselor de la Qumran s-au angajat mai mulți specialiști. Manuscrisele au fost împărțite în cîteva categorii. De altfel, cartea celor doi profesori de la Atena respectă împărțirea făcută de cercetătorii manuscriselor.

Din prima categorie fac parte manuscrisele grupate sub titlul: «Regulamente». Din aceasta fac parte șase manuscrise pe care le vom prezenta mai jos:

1) *Manualul disciplinei*. Acesta este cunoscut și sub numele de «Regula comunității». A fost descoperit în doi din cilindrii găsiți în prima peșteră de la Qumran. Manuscrisul oferă informații suficiente privind organizarea comunității de la Qumran, și anume: despre modalitatea intrării noilor membri în comunitate, despre duhul adevărului și duhul înșelăciunii, despre preocupările membrilor comunității, despre principiile care stabileau ordinea în comunitate, despre pedepsele care erau date în caz de încălcare a regulilor și despre rugăciune. Manuscrisul vorbește despre titlitatea respectării *regulii*. Manuscrisul se încheie cu un psalm. Se pare că manuscrisul a fost scris în primii 25 de ani ai secolului I î.Hr., iar autorul pare a fi Învățătorul dreptății.

2) *Regulamentul adunării*. Pare a fi un rezumat al Manualului disciplinei. Din el s-au păstrat două coloane. În Regulamentul adunării este vorba despre noii membri și despre diversele slujiri din cadrul comunității. Se găsesc, deopotrivă, reguli și rînduiri organizatorice. În ultima parte a acestui manuscris se dau informații privind cina sfîntă a acestei comunități, în care se subliniază înfrîntarea rolului preotului.

3) *Binecuvîntarea binecuvîntărilor*. În aceste manuscrise este vorba despre o serie de rugăciuni, probabil la început, atașate Manualului disciplinei. Aceste rugăciuni se citeau, se pare, de Învățător numai în anumite ocazii. Erau binecuvîntări toți membrii comunității, începînd cu conducătorul spiritual și terminînd cu cel politic.

#### 4) *Cartea războiului fiilor luminii împotriva fiilor întunericului*.

Manuscrisul acesta are 19 coloane. Deoarece partea de jos a sulului a fost deteriorată, nici una din cele 19 coloane nu este întreagă. De aceea nu se poate cunoaște conținutul întregului text. Manuscrisul acesta, relatează că există două categorii de oameni: «fiii luminii» și «fiii întunericului». Primii sînt membrii comunității, ceilalți sînt dușmanii comunității. Se fac referiri amănunțite la pregătirea de luptă, la organizarea armată a «fiilor luminii», la puterea lor numerică.

la steaguri, la armament etc. De-a lungul manuscrisului se observă speranța în victoria eshatologică a «fiilor luminii» împotriva «fiilor întunericului» (aceștia fiind, în realitate, popoarele vecine). «Fiii întunericului» vor fi împuținați pînă la nimicire. «Fiii luminii» vor repurta nu numai o victorie finală împotriva adversarilor lor, dar vor realiza și un triumf veșnic. Triumful lor va depinde de ajutorul lui Dumnezeu. Dovadă a faptului că victoria va avea loc cu ajutorul lui Dumnezeu, o constituie faptul că fiecare atac era început cu semnalul dat de preoți.

Cartea pare a fi fost scrisă pe la anul 110 î.Hr.

5) *Manuscrisul de la Damasc* conține în esență Regulamentul adunării și Manualul disciplinei, oferindu-ne elemente referitoare la timpul activității învățătorului dreptății. Cuprinde, cum era și firesc, multe rînduiri care se referă la viața comunității. Manuscrisul acesta a fost găsit în 1896 de S. Schechter în Sinagoga Geniya, din vechiul Cairo. Textul a fost editat, împreună cu altele găsite tot acolo, în 1910. Manuscrisul părea a fi fost scris în sec. X, d.Hr. De aceea, a fost pus pe seama caraiților. În peșterile 5, 6 și 7 de la Qumran au fost găsite fragmente din acest manuscris. S-a considerat că, inițial, textul descoperit în 1896 a aparținut comunității de la Qumran, fiind redactat pe la jumătatea sec. II î.Hr.

6) *Manuscrisul templului*. Este vorba de manuscrisul care se referă la templu și la respectul pentru altar. Se fundamentează pe Pentateuh, pe care-l corectează în anumite privințe. Este descoperirea profesorului Yigael Yadin, făcută în coșurile unui cunoscut negustor din Betleem căruia beduinii îi vinduseră o parte din manuscrisele descoperite. Ținîndu-se cont de caracteristicile literelor, se presupune că *Manuscrisul templului* a fost scris în vremea dinastiei Asmoneilor, pe la mijlocul sec. II î.Hr.

A doua categorie de texte, o constituie *Textele biblice*, de o importanță deosebită pentru critica textului Vechiului Testament fiind fragmentele din textele Vechiului Testament, descoperite la Qumran. Cîteva din textele biblice au o importanță deosebită pentru faptul că sînt mai întinse, foarte utile pentru critica textuală. Acestea sînt textele I și II din Isaia și Psalmi. Primul text din Isaia se întinde pe o lungime de 51 de coloane, cuprinzînd aproape întreaga carte a profetului. Textul prezintă o serie de corecturi (cu alte caractere), semn că a fost citit în comunitate. Al doilea text din profetia lui Isaia provine din textele pe care le-au descoperit beduinii și le-au păstrat la ei. El reproduce în mare parte Cartea Profetului Isaia. Acest text pare a reproduce textul după Septuaginta, în timp ce primul pare a fi făcut după textul masoretic. Autorii culegerii de față menționează și alte texte descoperite la Marea Moartă: texte din ceilalți profeti, din Psalmi, fragmente din cartea I a Împăraților, fragmente din Pentateuh și din alte cărți. Autorii culegerii de care ne ocupăm precizează faptul că unele fragmente erau scrise în grecește și faptul că au fost găsite fragmente din toate cărțile Vechiului Testament, cu excepția cărților Esteri, Iuditei, Macabeilor, Înțelepciunii lui Solomon, a lui Baruh și a celor deuterocanonice.

Partea a treia a lucrării cuprinde *Memorii și erminii*. Fragmentele de Memorii din descoperirile la Marea Moartă vorbesc cu respect față de învățătorul dreptății și cu dezaprobare față de dușmanii comunității. Ele vorbesc și despre cel care a condus revolta împotriva învățătorului dreptății și despre kitiți. Memoriile au fost scrise spre sfîrșitul sec. al II-lea sau începutul sec. I î.Hr. Cartea reproduce fragmente din comentariile la Naum, Osea, Mihea, Isaia, Psalmi, Pentateuh etc.

Partea a patra a acestei culegeri de texte reproduce 44 de imne, fragmente de imne și rugăciuni utilizate în comunitatea de la Marea Moartă.

Un loc de frunte îl ocupă în această parte a lucrării cele 37 de imne, cunoscute sub numele de «Imnele de mulțumire». După părerea specialiștilor, aceste imne au fost scrise de vreun membru al comunității care deținea în aceasta un loc de frunte. Conținutul, forma textului și vocabularul textelor imnelor arată că autorul lor a fost un scriitor cu o personalitate dinamică și independentă. Autorul imnelor pare să creadă că această comunitate este creația lui, deci și proprietatea lui. El consideră că înălțarea duhovnicească a omului și mîntuirea sa nu se pot realiza decît în cadrul comunității. Simțămintele exprimate de autor în aceste imne, ca și duhul în care sînt scrise, reies din concepția teologică și duhovnicească a comunității. Scopul câinii im-

nelor este acela de a exprima recunoștința și mulțumirile omului față de Creator, pentru multa Lui milă, bunătatea Lui și darurile Sale făcute oamenilor. «Este o colecție de imne care exprimă simțămintele interioare și aclinc religioase ale autorului și ale comunității. Scopul principal al autorului era acela de a exprima prin imnele sale bucuria de a găsi siguranța pe care i-o dă prezența lui Dumnezeu și admirația sa pentru măreția și bunătatea dumnezeiască» (p. 153).

Ultima parte a cărții pe care am prezentat-o cuprinde o serie de texte apocrife, apocaliptice și altele. Cuprinde, așadar, 13 texte apocrife la Cartea Facerii, un fragment din cartea Misteriilor (în care se arată succesul de care se vor bucura fiii luminii împotriva fiilor întunericului) și fragmente din textul de pe tăblițele de bronz, care cuprinde un catalog cu cele 64 de magazine de aur și argint aromate, dând amănunte privind locul unde se găsește fiecare magazie. Specialiștii nu au reușit să înțeleagă dacă era vorba de o avere reală a comunității, de rodul imaginației cuiva sau de o informație criptografică. Localitățile indicate se întind de la Hebron pînă la Garizim.

Colecția de texte publicată de cei doi profesori de la Atena vine să umple un gol în literatura biblică de limbă neogreacă. Lucrarea prezintă o utilitate reală privind învățătura, moravurile și preocupările comunității religioase de la Marea Moartă. Se poate vedea, totodată, dacă există sau nu vreo legătură între scrierile Noului Testament și comunitatea de la Qumran. Și aceasta, pe baza textelor originale (traduse într-o limbă ușoară și accesibilă) și nu numai pe baza aprecierilor specialiștilor în materie. (*Diac. asist. dr. VASILE RĂDUCĂ*)

## R E S U M E S

### **Le sacerdoce — une mission sublime dans la vie des hommes**, par l'Archim. dr. Chesarie G h e o r g h e s c u

Au sujet du sacerdoce on a beaucoup écrit et on a beaucoup parlé. Des saints et des théologiens ont écrit et ont parlé du sacerdoce dans le souhait d'élever ses ministres sur les sommets de la sainteté. Mais, tant qui on en parlerait et on écrirait à ce sujet, il n'en sera jamais assez. L'auteur du présent article, comparant le sacerdoce à une montagne grandiose, affirme que pour ceux qui veulent monter jusqu'à son sommet, il n'y a qu'un guide sans faille : l'inégalable traité de Saint Jean Chrysostome «Sur le sacerdoce». Puis, dans l'esprit de l'enseignement chrysostomien, l'auteur souligne le sublime du sacerdoce, qui se manifeste le plus puissamment devant le saint autel et dans le secret de la confession.

### **La déification de l'homme selon St. Athanase le Grand**, par Gheorghe S i m a, candidat au doctorat

C'est à Saint Athanase le Grand, Père de l'Orthodoxie, que l'on doit les fondements christologiques de toute l'ascétique et de toute la spiritualité chrétienne. Dans sa conception, la vie chrétienne constitue un ensemble organique et unitaire, qui prend comme point de départ la doctrine de foi, et, par la pratique des vertus, parvient à la déification. L'auteur de l'article souligne que, selon St. Athanase, la théologie et l'anthropologie se rejoignent dans la sotériologie, dans la doctrine du salut et de la déification de l'homme, où l'action de Dieu s'unit à l'action de l'homme, en l'affermissant. C'est donc la déification de l'homme en Christ, par le pouvoir de la grâce, qui représente le but de la vie chrétienne de tous les temps.

### **La Personne et l'action du Saint Esprit dans l'oeuvre de St. Basile le Grand**, par le P. Ion P o p e s c u, candidat au doctorat

Le but de l'oeuvre de St. Basile le Grand «De Spiritu Sancto» c'est de démontrer l'égalité de l'Esprit Saint au Père et au Fils, égalité de nature et de vénération — et, implicitement, Sa divinité. Bien que jamais il ne nomme l'Esprit «Dieu», St. Basile réussit de suggérer et de démontrer indirectement que l'Esprit Saint est Dieu. L'auteur relève que cette oeuvre basilienne est d'une grande importance pour la contemporanéité aussi, quand l'Eglise du Christ est divisée en plusieurs confessions, groupes et dénominations chrétiennes. On y accentue qu'il n'y a que l'Esprit qui soit capable de rassembler ce qui est divisé, par Sa grâce divine.

### **Léonce de Byzance: Trente chapitres contre Sévère d'Antioche**, introduction, traduction et notes par le Diacre dr. Ilie F r ä c e a

Après quelques données importantes concernant la personne et les oeuvres de Léonce de Byzance, l'auteur de la présente traduction mentionne succinctement l'attitude de celui-ci envers les grandes hérésies : l'arianisme, le nestorianisme, le monophysisme, le sabellianisme. Il souligne le fait que Léonce de Byzance, confronté aux arguments philosophiques invoquées par les hérétiques à l'appui de leurs doctrines, les a combattus avec de solides arguments de la même nature. La traduction de cet ouvrage de polémique antimonophysite représente la première version de celui-ci dans une langue vivante.

## La basilique et la synagogue dans le sud-est de l'Europe à l'époque proto-byzantine (IV-e—VI-e siècles), par Prof. dr. Emilian Popescu

L'auteur étudie l'existence des communautés juives à l'époque proto-byzantine et les rapports juridiques avec l'Eglise Orthodoxe. On admet, en principe, que les communautés juives attestés à l'époque romaine, surtout dans les centres commerciaux plus importants ont survécu aussi à l'époque proto-byzantine. Les sources les plus nombreuses qui attestent l'existence des juifs dans le sud-est de l'Europe sont les inscriptions et les découvertes archéologiques. Sur cette base documentaire ainsi que d'autres informations historiques est possible d'esquisser la carte de diffusion juives dans l'espace sud-est européen. En ce qui concerne la Roumanie, il est probable que des juifs ont pu se trouver notamment dans les cités commerciales du littoral pontique et des bords du Danube, attirés en ces lieux par la perspective de gros gains à l'instar d'autres Orientaux-Egyptiens et Syriens. Deux inscriptions de Tomis mentionnent deux patronymes d'origine juive (Şambatis et Soulifera). Dans le restant du territoire de la Roumanie les découvertes épigraphiques et archéologiques des IIe-IIIe siècles sont très rares et de l'époque protobyzantine manquent totalement. Une situation analogue était aussi en Bulgarie. Au contraire, en Grèce et à Constantinople les juifs étaient plus nombreux. A Thessalonique, par exemple, était une communauté samaritaine très forte.

L'Eglise ne s'est pas occupé de façon spéciale de régler les rapports entre Chrétiennes et juifs, parce que la législation impériale, très vigilante et efficace dans ce sens, rendait superflue l'initiative conciliaire dans le problème des mesures à disposer sur cette question. De ce point de vue il existait une identité de vues et des intérêts entre les deux institutions byzantines. Cette identité découlait de l'étroit lien entre l'Etat et l'Eglise, à qui s'ajoutait la conviction profondément ancrée dans l'esprit de chaque byzantin qu'un individu qui n'était pas l'adepte de l'Eglise officielle, était *ipso facto* ennemi de l'Etat: «...toute personne étant d'une autre foi que la foi chrétienne est contraire à la loi chrétienne» (texte législatif promulgué en avril 409 par Honorius et Théodose II; Cod. Theod. XVI, 8, 19 — Cod Just. I, 9, 12). C'est dire qu'en somme la législation impériale concernant les juifs représentait le point de vue de l'Eglise également. De cette manière, l'auteur étudie la législation byzantine prenant en considération surtout les lois concernant les communautés juives de l'espace balkanique.

## Sources de l'iconographie dans les écrits des Pères: Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur et Germain le Patriarche, par Adrian Alexandrescu, candidat au doctorat

Dans le domaine de la littérature typiquement byzantine des commentaires liturgiques qui, de Saint Cyrille de Jérusalem à Saint Syméon de Thessalonique, s'appliquent à expliquer les règlements ecclésiastiques et les significations du lieu de culte, une ligne directe de préoccupations visant l'iconologie orthodoxe unit la théologie de Denys l'Aréopagite à celle de Maxime le Confesseur. A son tour, Saint Germain de Constantinople reprend des éléments de «La hiérarchie ecclésiastique» de Denys, ainsi que de la «Mystagogie» de Saint Maxime, en les utilisant dans son «Histoire Ecclésiastique» — commentaire liturgique sur lequel se fonde, entre autres, la constitution du programme iconographique byzantin.

## «Refrigerium» dans la mythologie et l'histoire du peuple roumain, par le P. prof. Ion Ionescu

Le terme «refrigerium» (refrigero, — are, rafraichir (se); refroidir (se)) est lié aux pratiques rituelles funéraires, qui existent chez tous les peuples depuis les temps les plus reculés. L'auteur conclut que dans toutes les religions une attention particulière était accordée à ce que l'âme du défant ne souffre pas de soif dans «l'au delà», la soif étant la plus torturante des souffrances que l'homme puisse supporter. Dans la croyance des Roumains, les morts survivent dans une autre hypostase spirituelle, dans un autre monde, dans l'«au delà» et ils sont en permanente communion avec les vivants. Ceux-ci leur envoient, en même temps que leurs prières et leur amour, les fruits de la terre, parce qu'ils ne mangent jamais les produits des jardins ou des champs avant d'en distribuer aussi aux «morts», n'oubliant jamais d'y ajouter de l'eau d'une source mise dans des pots, à côté de fleurs et de leurs larmes.

## De la nature de la foi, par Nicolas Berdiaeff

Le présent article reproduit le texte publié par le célèbre philosophe chrétien dans la revue internationale de synthèse chrétienne orthodoxe «Logos», no. 1/1928. On y aborde le problème de la foi du point de vue des rapports entre celle-ci et la liberté de l'esprit. Berdiaeff soulignait, le fait que, tandis que la réalité de Dieu peut être niée par n'importe qui, la réalité du monde naturel n'est en général mise en question par personne. Mais, nier Dieu c'est beaucoup plus grave comme conséquences que nier le monde extérieur. Montrant que, ontologiquement, la foi est un événement supra-individuel, spirituel et non seulement psychologique, le philosophe souligne que c'est dans la foi que s'accomplit l'illumination de la nature humaine, la grâce agissant sur l'homme «Sans la grâce, la liberté humaine est une liberté sombre, elle peut choisir non pas Dieu, mais le diable, non pas la vie, mais la mort. En même temps, la foi est un phénomène christocentrique et ne peut être comprise qu'à la lumière de la divino-humanité du Christ.

## La philanthropie chrétienne dans le passé et aujourd'hui, par le P. Ilie Iacobescu

Il y a des notions qui, ayant été comprises et appliquées de manière erronée ces dernières décennies, devraient être aujourd'hui reconsidérées et recouvrer leur sens initial. Par exemple, la notion de philanthropie a subi une dénaturation catégorique dans la tentative de la remplacer par celle d'humanisme socialiste. L'auteur de cet article souligne que la philanthropie chrétienne n'est pas un simple concept, mais qu'elle doit se convertir en actes, en oeuvre triomphant de tout ce qui constitue souffrance humaine. Après avoir évoqué la tradition philanthropique de notre Eglise orthodoxe, l'auteur formule quelques suggestions quant à l'action samaritaine de l'Eglise aujourd'hui. On insiste sur la nécessité d'une collaboration entre l'Eglise et les organismes qui accordent l'assistance sociale et médicale.

