



\* **STUDII** \*

**TEOLOGICE**

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE  
DIN PATRIARHIA ROMANA



SERIA A II-A, ANUL XLIV, NR. 1—2, IANUARIE—APRILIE, 1992

# CUPRINS

## ARTICOLE ȘI STUDII

Pr. Prof. Dr. Ion Bria, <i>Ortodoxia și semnificația ei azi</i> . . . . .	3
Arhid. Dr. Ioan Floca, <i>Rudenția ca piedică (impediment) la căsătorie și cununie</i> . . . . .	17
Pr. Dr. Sabin Verzan, <i>Sfânta Scriptură, temei, izvor și reflectare în pictura bisericească</i> . . . . .	32
Drd. George Apostolu, <i>Faptele bune în perspectiva desăvârșirii morale</i> . . . . .	48
Pr. Asist. Dr. Vasile Răducă, <i>Teodicee și cosmologie la Sfântul Grigore de Nyssa</i> . . . . .	62
Drd. Vasile Cristescu, <i>Caracterul comunitar al chipului lui Dumnezeu în om</i> . . . . .	93

## PUNCTE DE VEDERE

<i>Creația literară de inspirație creștină ortodoxă</i> , de Prof. Corina Vlad Diaconescu . . . . .	110
<i>Păcatul contra Duhului Sfânt</i> , conferință ținută de Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, la Congresul cu tema: «Credincioșii, societatea și Statul în țările Europei centrale și orientale», în vara anului 1990, la Abația benedictină Ampleforth, York — Anglia . . . . .	143
<i>Opțiuni fundamentale în dialogul credincioși-societate</i> , conferință ținută de Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, cu ocazia Congresului menționat mai sus . . . . .	150
<i>Atribuirea numelui. Studiu liturgic al tradiției ortodoxe (Rezumat)</i> , de Archim. Georgios Chrysostomou . . . . .	158
<i>In memoriam: Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda</i> , necrolog redactat de Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu . . . . .	160
<i>Prof. Chiril Popescu</i> (necrolog redactat de un ucenic) . . . . .	163

## RECENZII

Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca, <i>Drept canonic ortodox, Legislație și Administrație bisericească</i> , prezentare de Pr. Prof. Dr. Nicolae V. Dură . . . . .	166
---	-----

# \*STUDII\* TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL XLIV, Nr. 1—2, IANUARIE—APRILIE, 1992

BUCUREȘTI

---

## COMITETUL DE REDACȚIE :

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

**Membri :** *din partea Facultății de Teologie din București : Pr. Decan DUMITRU POPESCU și Pr. Prodecan DUMITRU RADU ; din partea Facultății de Teologie din Sibiu : Pr. Decan MIRCEA PĂCURARIU și Pr. Prodecan DUMITRU ABRUDAN.*

**Redactor :** *Ierom. ȘTEFAN GĂNCEANU*

## COLABORATORI :

*Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Prooți Profesori de la Facultățile de Teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții teologi și Prea Cucernicii Prooți.*

---

## ORTODOXIA ȘI SEMNIFICAȚIA EI AZI

Pr. Prof. Dr. ION BRIA

1. Când se vorbește de *Ortodoxie* se face foarte adesea aluzie la o zonă geografică restrânsă a creștinismului, anume Biserica Răsăriteană, sau la grupul de Biserici locale din Estul Europei, Biserici care, repliate pe autonomia și autocefalia lor națională, protejează o tradiție dogmatică și liturgică complexă, o spiritualitate bogată dar enigmatică. Ortodoxia este asimilată cu această imagine tradiționalistă, acceptată chiar de ortodocși, potrivit căreia ea ar fi o Biserică uniformă, o tradiție stereotipă, căreia i se atribuie: conservatism în materie de ritual, cult și Liturghie, radicalism în domeniul doctrinei de credință, maximalism în ce privește asceza și spiritualitatea, patriarhalism în domeniul organizării bisericești și dreptul mirenilor.

Desigur, știm că această imagine este falsă, de aceea e necesar să fie dezisă orice tendință de a trata Ortodoxia ca o tradiție inflexibilă. Dar aceasta nu după o metodă defensivă, polemică sau triumfalistă, care n-a dat pînă acum nici un rezultat pozitiv, ci cu intenția de a elucida, cu forță, convingere și modestie conținutul Ortodoxiei pentru lumea de azi.

O explicare a Ortodoxiei după o nouă metodă este reclamată azi de mai mulți factori:

Factorul misionar, intern, intrabisericesc, adică nevoia de a comunica Ortodoxia credincioșilor ortodocși astfel încît ea să aibă ecou, un răspuns în inima lor. Teologia și catehismul din ultima vreme au devenit prin expozitare, preocupate să expună și să sistematizeze un corp de doctrine, pierzînd caracterul lor mistagogic, dinamic. Aici este loc pentru critică și corecție. Apoi, multe din doctrinele, tradițiile și instituțiile Bisericii sînt azi ignorate de credincioșii care trăiesc într-o societate în care pluralismul religios și statul secular au valoare de principii. Confruntată cu o generație tînără care are o participare superficială la viața Bisericii, teologia este obligată să trateze din nou despre conținutul credinței creștine<sup>1</sup>. Ar fi o «adevărată trădare dacă nu ne-am sili să punem la îndemîna tuturor celor ce-L iubesc pe Dumnezeu răspunsurile teologice cele mai potrivite»<sup>2</sup>.

Pe plan ecumenic, a venit timpul să se arate, în termeni specifici, care este semnificația Ortodoxiei pentru istoria totală a creștinismului, pentru mișcarea actuală de manifestare a unității creștinilor, punînd în lumină ceea ce au în comun Bisericile separate<sup>3</sup>. Metoda folosită pînă acum pentru a trata problemele ecumenice a fost, de asemenea, defen-

---

1. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic (EIB), București, 1987.

2. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 7-a*, trad. rom., EIB, București 1988, p. 130.

3. Ion Bria, *The sense of ecumenical tradition*, WCC Publications, Geneva, 1991.

sivă, polemică. Într-adevăr, studiile comparative interconfesionale iau forma unor prezentări severe, polemice, chiar arbitrare. Nu este vorba doar de tonalitatea limbajului, combativă, apologetică, ci și de acuratețea și actualitatea interpretării celorlalte confesiuni creștine. Multe studii comparative se bazează pe o literatură depășită, servindu-se de formule și analogii în care confesiunile comparate nu se mai recunosc. Mai mult, modul defensiv în care e descrisă Ortodoxia nu lasă loc pentru comunicare și dialog. Ortodoxia apare ca o Biserică suficientă sieși, mai puțin interesată de mișcarea ecumenică, așa cum a conchis, pe motive politice, Conferința interortodoxă de la Moscova în 1948<sup>4</sup>. Metoda s-a impus în anii în care factorii politici vedeau în ideea de unire a creștinilor un plan politic. Din păcate, practica aceasta continuă din alte motive. Căci tot mai multe confesiuni eterogene și secte derivate au invadat spațiul Bisericilor Ortodoxe, cu intenții prozelitiste și nu ecumenice.

În fine, pe plan cultural Ortodoxia, altădată forță de integrare culturală, morală și socială, de mari proporții, a pierdut din valoarea ei de simbol, fiind derutată odată cu ruina regimurilor totalitare. Ortodoxia, în fostele țări comuniste, iese din despotismul totalitar comunist într-o stare de umilire și resemnare, pentru că n-a fost în stare să denunțe structurile nedreptate ale societății și să propună structuri alternative de dreptate socială. Ea are nevoie de o nouă energie creatoare. Literatura teologică din anii 1940—1970, care a satisfăcut generația respectivă prin limbajul mistic și sursele filocalice ale spiritualității, prin mitificarea filosofiei religioase ruse, nu poate să mai satisfacă spiritul de azi, care reclamă un punct de referință modern<sup>5</sup>. E timpul ca Ortodoxia să arunce sămînța Evangheliei în acest pămînt nou !

## 2. Iată cîteva accente specifice teologiei ortodoxe :

Ce este credința ? După conținutul ei, credința este revelația lui Dumnezeu, transmisă prin prooroci în Vechiul Testament, făcută cunoscută direct în mod personal de Iisus Hristos despre care dau mărturie Apostolii și Noul Testament, sub inspirație divină. Mărturisirea de credință circulă în Tradiție fie sub formă elaborată ca dogme ale Sinoadelor ecumenice, fie sub forma doxologică, liturgică, iconografică, imnologică. Ortodoxia n-a ținut să pună în definiții, ultima, revelația divină și nici n-a conceput teologia ca o «știință» a dogmelor<sup>6</sup>. Totuși cînd a fost nevoie pentru a separa credința apostolică de erezie, ea s-a pronunțat folosind termeni care nu se găsesc în limbajul biblic («de-o-ființă»).

Ca experiență religioasă, credința este un mister al libertății persoanei, libertatea de a avea, dincolo de cunoștința naturală, o altă viziune despre creație și istorie. Credința nu este impusă cu sila din afară de nici o autoritate doctrinară sau instituțională. Ea stă pe autoritatea cuvîntului

4. *Actes de la Conférence des Eglises Autocéphales*, vol. 2, Moscou, 1952.

5. Olivier Clément, *Orient — Occident. Deux penseurs : V. Lossky, P. Evdokimov*, Editions «Labor et Fides», Genève, 1985.

6. John Karmiris, *A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Church*, traducere de George Dimopoulos, Christian Orthodox Education, Scranton, Pa. 1973, p. 2—5; Ion Bria, *Spiritul teologiei ortodoxe*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 2, p. 177—194.

lui Dumnezeu, a Bibliei, revelație de inspirație divină, prin care Duhul Sfânt dezvăluie misterul lui Dumnezeu. Iar acolo unde este Duhul, acolo este libertate (2 Cor. 3, 17). Credința ține de misterul libertății de a se lăsa atrasă de misterul lui Dumnezeu, de a asculta de cuvântul Lui. În credință, libertatea spiritului nu mai este aservită logicii și determinărilor raționale. Ea este dezlegată de aceste constrângeri prin credință. Liberat de limitele cunoașterii naturale, cugetul recunoaște Adevărul ca o lumină de sus. Credința este o taină a libertății, de a se desprinde de planul natural și a pătrunde în planul divin. Cunoașterea, zice Isaac Sirul, e păzită de hotarele firii și nu încearcă să le depășească. Dar credința este o eliberare de acestea, trece peste acestea, se ridică mai presus de fire. De aceea, «cel ce urmează credinței e liber și de sine stăpînitor și se folosește ca un fiu al lui Dumnezeu în toate faptele lui de libertate, fiind stăpîn pe sine»<sup>7</sup>.

Teologia este, în spiritul tradiției ortodoxe, o *mistagogie*, o experiență a misterului pe cît este cu putință cugetului. Ea nu este o simplă expunere și sistematizare a doctrinelor creștine, nici o «știință» a dogmelor, nici o etică. Este o cunoaștere noetică, adică cu mintea curățită și sfințită care adoră pe Dumnezeu. Credința, ca și teologia, transformă ascultarea de cuvântul lui Dumnezeu în adorarea lui Dumnezeu (1 Cor. 14, 25). În această atingere a misterului, credinciosul, pe de o parte, poate să spună «am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credința cea adevărată», pe de altă parte, el respectă și venerează misterul Adevărului. Teologia încearcă pe căi proprii, cea simbolică și doxologică, să evoce acest mister. Dar Dumnezeu în natura sa absolută, apofatică, neapropiată, nu poate fi exprimat în limbaj religios, așa cum ar vrea teologia<sup>8</sup>. Încă nu s-a aflat termenul în stare să facă cunoscută esența «Celui ce este» (Ieșire 3, 14).

În sensul strict al cuvîntului, *teologia* este învățătura despre Dumnezeu în Sine, în esența și existența Lui. Tradiția ortodoxă n-a despărțit teologia de *iconomie*, adică de doctrina despre revelația, întruparea lui Dumnezeu și mîntuirea omului. Planul existențial și planul soteriologic sînt nedespărțite. Căci crearea lumii, în timp, prin cuvîntul lui Dumnezeu și recrearea ei, prin întruparea și jertfa Fiului lui Dumnezeu întrupat, sînt evenimente revelatoare complementare și de aceeași valoare. «Dedicîndu-ne teologiei să nu disprețuim deci planul dumnezeiesc al mîntuirii», zice Sfîntul Vasile cel Mare. Dumnezeu creatorul universului este unul și același cu Dumnezeu Mîntuitorul. Contra lui Marcion care susținea că un Dumnezeu a dat lui Moise Legea și alt Dumnezeu a dat Apostolilor Evanghelia, Biserica a respins ideea despre doi Dumnezei, unul drept al prorocilor și Legii și altul bun al lui Iisus Hristos. Dumnezeu, creatorul lumii, dătătorul Legii și Cel întrupat și revelat în Evanghelia este unul, singurul și același Dumnezeu (Matei 22, 32 ; Fapte 3, 13 ; 4, 24—25).

7. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoiință*, LXII, în Filoc. rom., vol. X, p. 322.

8. Basile Krivochéine, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon-le-Nouveau Théologien*, 949—1022, Edition de Chevetogne, 1980, p. 194—209 ; André Borely et Max Eutizi, *L'Oecuménisme spirituel*, Labor et Fides, Genève, 1988, p. 227.

Biserica, în primele secole, a depus un mare efort pentru a stabili corect credința în Dumnezeu — Sfânta Treime, despre natura, persoanele și manifestările Treimii. Ea a răspuns celor două tendințe de la început : cea de origine iudaică, monoteistă, care accepta unicitatea lui Dumnezeu dar nu cunoștea distincția și rolul persoanelor, cea a religiilor politeiste, care confundau creatorul cu creația. Împotriva concepției despre un Dumnezeu static, inert, Ortodoxia a admis o concepție dinamică despre Sfânta Treime, comuniune de persoane care se află în permanentă mișcare și acțiune.

Ortodoxia a subscris în cele din urmă la doctrina că Dumnezeu — Sfânta Treime există ca unitate sau comunitate de ființă și voință («marele sfat» — Isaia 9, 5), dar subsistă ca persoane sau ipostase diferite : Tatăl și Fiul și Sfântul Duh. Există o singură ființă a Dumnezeirii, dar ea se mișcă în trei persoane care au atribute proprii fiecăreia. Modul de existență și de mișcare, sau proprietatea specifică a Tatălui este nenașterea, paternitatea, monarhia ; cea a Fiului, nașterea din persoana Tatălui ; a Duhului, purcederea din Tatăl. Ortodoxia a pus un accent deosebit pe rolul celor trei persoane în iconomia mântuirii : «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>9</sup>. Și aici se vede că principiul trinitar este un principiu de mișcare, de coerență și de acțiune.

*Iconomia* înglobează mai multe doctrine : despre întrupare, deci și despre om și Fecioara Maria, despre mântuire prin cruce, prin «vărsarea singelui», despre înviere și îndumnezeire. Cuvîntul lui Dumnezeu, a doua persoană a Sfintei Treimi, coetern și de o ființă cu Tatăl, s-a făcut trup. Întruparea arată înainte de orice voința lui Dumnezeu de a se schimba, pentru a înnoi lumea. Ca să nu fie arsă umanitatea la vederea Dumnezeirii Sale, Cuvîntul și-a ascuns slava Sa sub acoperămîntul trupului prin care a comunicat cu oamenii ca un om. S-a făcut om pentru noi «ca să vindece pe asemenea cu asemenea, sufletul cu suflet, trupul cu trup» (*Filocol.* 9, p. 481). Lumină din lumina Tatălui, Fiul și-a asumat umanitatea noastră în persoana Sa, constituind nucleul divino-uman, cea mai mare minune a istoriei. Asumînd umanitatea integrală și reală, Iisus Hristos, unul din Treime, își face proprie starea păcătoasă a omului, pe care o transformă prin crucea și învierea Lui, făcînd din omul căzut o nouă creație. Smulsă din iad, prin coborîrea acolo a lui Hristos, spălată prin vărsarea singelui lui Iisus, natura umană este așezată într-o stare mai presus de firea ei. Nucleul teandric (umanitatea-dumnezeirea) al lui Iisus Hristos este baza îndumnezeirii, baza divino-umanismului creștin.

Înălțîndu-se la cer, Mîntuitorul Hristos n-a părăsit Biserica din care a făcut Trupul Lui. După înviere, întărînd colegiul Apostolilor, a trimis pe discipolii Săi să fie martorii Lui pînă la marginea lumii, să predice Evanghelia, să predice Botezul în numele Sfintei Treimi, să organizeze comunități în jurul Euharistiei, consacrate slujirii fraților (Fapte 2, 38—

9. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfînt*, cap. XVIII, trad. rom., EIB, București, 1988, p. 62.



47). El a luat inițiativa să rămână prezent printre noi prin intermediul Euharistiei, Taina în care se comemorează întreaga Sa viață și operă de la întrupare la a doua venire (1 Cor. 11, 23—27). Hrana ucenicilor Lui este pâinea care s-a coborât din cer și a dăruit lumii viață. De la Cincizecime, aerul pe care-l respiră discipolii lui Hristos, mădularele Bisericii este Duhul Sfânt (1 Cor. 12, 13).

Spre deosebire de Origen care susținea că mîntuirea constă în restabilirea tuturor în starea de la început<sup>10</sup>, prin supunerea față de creator realizată în Iisus Hristos, Biserica a preferat să vorbească de sinergie, de colaborare tainică între harul gratuit al lui Dumnezeu și ascultarea liberă a omului. Desigur, altceva este harul lui Dumnezeu și altceva este libertatea omului, dar ele se mișcă una către cealaltă ca două forțe care se atrag într-o sinergie totală, «cînd conducerea o ia Duhul și peste minte domnește iconomia Lui, Care se face iconomul simțurilor și al gîndurilor, libertatea este luată firii și atunci e condusă de cîrmuirea Lui și nu mai conduce ea»<sup>11</sup>. În această stare, firea nu mai are putere asupra libertății ci e condusă de altă putere mai presus de fire. Mîntuirea este astfel o simțire și o faptă a libertății, nu o supunere necondiționată la un plan care conduce creația și omul la starea de la început.

Împărăția lui Dumnezeu a intrat deja în istorie prin Întruparea și Învierea lui Iisus Hristos. Fericirile sînt porți de intrare deschise pentru lumea viitoare, iar darurile Duhului Sfînt sînt binecuvîntări anticipate ale Împărăției. Ca și pentru misterul lui Dumnezeu, nu există nume potrivit pentru lucrurile veacului ce va să vină. Ce este viața cea nemuritoare? Simțirea lui Dumnezeu! Cîtă vreme este pe cale, pelerin, credinciosul stă la poarta Împărăției și se roagă. Există o judecată a istoriei și o triere a valorilor, în care ce e vrednic să dureze pentru veșnicie iese la suprafață. Cei drepti și sfinți vor lua cu ei dreptatea și sfințenia lor. Astfel, «nici viața de aici, nici cea de dincolo, nu pot da, una fără cealaltă, fericirea deplină sufletului omenesc»<sup>12</sup>.

«Dați Cezarului ce este al Cezarului; lui Dumnezeu, ce este al lui Dumnezeu» (Marcu 12, 17). Iisus recunoaște aici dualitatea (nu dualismul) și tensiunea dintre Împărăția lui Dumnezeu și împărăția Cezarului, fără a le pune pe același plan. Există o ierarhie a valorilor. Acolo unde cultul lui Dumnezeu este secundar sau absent, eșecul social este inevitabil. Iisus nu limitează deci viața creștină la o sferă «religioasă», ci recunoaște morala civică, aceea a obligațiilor morale și sociale globale. A plăti taxele este un fel de participare la viața comunitară. Modul de a trăi al creștinilor (cf. Marcu 9, 42), așa cum se vede în comunitățile apostolice, este caracterizat prin generozitate și iubire de frați.

Biserica istorică începe cu pogorîrea peste Apostoli a Duhului Sfînt la Cincizecime. De aceea, Petru spune că «noi sîntem martori cu Duhul Sfînt» (Fapte 5, 32). Ei sînt martori prin excelență ai lui Hristos: «Cine primește mărturia Lui?» (Ioan 3, 33). Grație misiunii lor Biserica s-a răs-

10. *Despre Principii*, II, 1, 1; III, 5, VII, trad. rom., T. Bodogae, EIB, 1982, p. 109, 249—250.

11. Isaac Sirul, *Op. cit.*, cap. XXXIII, p. 176.

12. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, c. I-a, trad. T. Bodogae, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1989, p. 130.

pîndit la toate neamurile. Ca o viță de vie. Deși plantată într-un timp determinat și loc fix, Iisus Hristos răstignit și înviat în Ierusalim, ea se întinde ca o plantă în toate direcțiile. Există deci o singură Biserică — la singular și există Biserici locale — la plural, toate avînd aceleași caractere în egală măsură : unitate, sfințenia, universalitatea, apostolicitatea.

Parte din învățătura Bisericii este că Duhul Sfînt lucrează în multe alte domenii și moduri, de pildă în domeniul religiilor. De unde importanța dialogului cu oameni de alte credințe, pentru a afla semnificația lor teologică și practică. Biserica este incompletă fără lume, fără cealaltă parte a lucrării lui Dumnezeu în istorie. Care este rolul Ortodoxiei într-o societate secularizată ? Ea s-a reținut să intre în arena luptelor politice ca o putere politică. Ea a preferat imaginea lui Iisus tîmăduitorul care vindecă organismul lumii prin propria Sa jertfă, vărsare de sînge. De aceea, Euharistia inspiră «spiritualitate liturgică» și promovează o solidaritate bazată pe dreptate, pace, libertate, respectul față de creație.

### 3. Care sînt virtuțile ecumenice ale Ortodoxiei ?

N. Nissiotis constata, fără să aprobe, că Ortodoxia a ajuns să fie intercalată în triumghiul confesional Ortodoxie-Catolicism-Protestantism, lăsînd a se înțelege că identitatea ei ar fi redusă din comparațiile cu celelalte confesiuni<sup>13</sup>. S-au folosit diverse analogii pentru a descrie cele două «secțiuni» : orientală și occidentală, ale Bisericii una, sau cele trei confesiuni creștine<sup>14</sup>. Papa Ioan Paul al II-lea folosește imaginea celor doi plămîni prin care respiră creștinismul, pentru a afirma rolul celor două părți geografice ale creștinismului mondial, imagine reluată și de ortodocși<sup>15</sup>. Formula că există trei ramuri istorice ale creștinismului se găsește și în documente ortodoxe. Mai recent, a treia conferință panortodoxă preconciliară (1986) declară că refuză în mod absolut ideea de egalitate între confesiuni<sup>16</sup>. A doua conferință panortodoxă (Rodos, 1963) recomandase dialogul cu 'Biserica Romano-Catolică «pe picior de egalitate».

Această prezentare «confesionalistă» este atît în detrimentul dialogului ecumenic, cît și în defavoarea misiunii interne. Ortodoxia apare mai degrabă intransigentă și inacceptabilă. Mulți sînt atrași de accentele orientale ale creștinismului, dar nu sînt în stare să înțeleagă esența tra-

13. *Interpreting Orthodoxy*, în «*Ecumenical Review*», XIV, 1, 1961, p. 4—28.

14. Alexei Khomiakoff, *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne, B. Benda, Libraires-Editeur, 1872 ; Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris, Nouvelle Librairie Parisienne, 1899 ; Nicolas Zernov, *Three Russian Prophets : Khomiakov, Dostoiévsky, Soloviev*, London, SCM Press, 1944.

15. *Lettre du Saint-Père Jean-Paul II aux évêques du continent européen sur les relations entre catholiques et orthodoxes dans la nouvelle situation de l'Europe centrale et orientale*, Vatican City, 1991.

16. «Episkepsis», nr. 369, 15 decembrie 1986, p. 15 : «Biserica Ortodoxă, fidelă ecclesiologiei ei, identității ei de structură internă și învățaturii Bisericii nedespărțite, deși participă la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, refuză în mod absolut ideea de «egalitate a confesiunilor» și nu poate concepe unitatea Bisericii ca o reajustare interconfesională. În acest spirit, unitatea căutată în Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu poate fi simplu produsul acordurilor teologice. Dumnezeu cheamă orice creștin la unitatea de credință, așa cum aceasta e trăită în misterul și tradiția din sinul Bisericii Ortodoxe.»

diției ortodoxe, pe care o confundă cu un cult exotic, perimat. Pe plan intern, pierdută în comparații și interpretări voalate, Ortodoxia nu mai e transparentă, aptă să iradieze creștinismul autentic. Teologia ortodoxă — în concepția acestora — a devenit un catehism de dogme seci, apărind ca detașată de persoana lui Hristos și de inima Bisericii.

#### *Cîteva observații generale.*

Ortodoxia este legată direct de istoria și originea creștinismului. Fără tradiția ortodoxă, istoria și doctrina creștinismului ar fi incomplete și insuficiente. Ea face din păstrarea tradiției apostolice comune din epoca de consolidare a creștinismului (secolele I—V), vocația ei principală. La un moment dat în istorie, creștinismul a cunoscut dislocări grave. De pildă, schisma dintre Constantinopol, centrul Bisericii Răsăritene și Roma, centrul Bisericii Apusene, care s-a produs în anul 1054; Reforma protestantă din secolul al XVI-lea; organizarea separată a mișcărilor evanghelice în secolul al XIX-lea. Or, Ortodoxia n-a fost atinsă de aceste dizlocări istorice, de aceea ea crede că este în stare să dea mărturie despre creștinismul de origine, apostolic, patristic, în cadrul mișcării ecumenice. Ecumenismul, cuvînt la modă, dar pe care ortodocșii nu-l cunosc prea bine, trebuie să fie în mod imperativ întărit<sup>17</sup>.

Ortodoxia este o Biserică exigentă deoarece face dependentă unitatea văzută a tuturor creștinilor de comuniunea într-o singură credință comună. Iarăși, în decursul istoriei, Bisericile au pus accente pe diverse misiuni specifice, au dezvoltat mai mult modele de unitate locală sau regională. Unii creștini cred, de pildă că unitatea ar depinde de autoritatea Bisericii Romano-Catolice, respectiv a episcopului de Roma, alții fac dependentă unitatea de autoritatea exclusivă a Sfintei Scripturi. Ortodocșii ajută creștinismul să pună un accent puternic pe unitatea în Iisus Hristos, pe care o fac dependentă de exprimarea corectă a credinței Apostolilor.

Ortodoxia este, de asemenea, o chestiune de istorie a unui popor sau a unei națiuni. În cazul multor țări din Europa Centrală și Răsăriteană, istoria unei națiuni nu poate fi înțeleasă fără istoria unei Biserici locale. Ortodoxia a apărut totdeauna «sistemul polifonic» în care fiecare Biserică locală își păstrează identitatea ei etnică și culturală, misiunea ei specifică. Fiind autonomă și autocefală — cu teritoriu limitat și sinod propriu — orice Biserică locală este un prototip în sinul unei comuniuni universale.

Ortodoxia constată că în centrul divergențelor interconfesionale, ecumenice, stă misterul Bisericii, o realitate istorică, actuală, în care lumea care va să vină, Împărăția lui Dumnezeu, este deja prezentă în mod sacramental. În general, creștinismul răsăritean n-a formulat și pronunțat doctrine definitive despre Biserică. Ca și în domeniul hristologic, ea a preferat limbajul antinomic, paradoxal, apofatic. Tradiția acumulează diverse interpretări ale textelor biblice despre Biserică, verifică diferite experiențe eclesiale, corespunzătoare istoriei Bisericii. Fiecare epocă are accentul ei eclesologic, cu toate că esența dogmei este identică. Ortodoxia subliniază învătătura că Biserică exprimă în mod văzut planul lui

17. Jean Coman, *L'Eglise Orthodoxe et le Mouvement Oecuménique*, în «Actes de la Conférence des Eglises Orthodoxes», vol. 2, Moscou 1952.

Dumnezeu cu privire la destinul final al lumii. Ea are, în perspectivă; misterul umanității în totalitatea ei, potrivit cu misterul comuniunii Sfintei Treimi. Acest plan este celebrat în Euharistie. Euharistia arată cel mai bine care este natura și rolul Bisericii, ce importanță are apartenența la Biserică.

Pentru ortodocși, unitatea creștină este concepută ca o comuniune (koinonia) de Biserici locale, unite prin mărturisirea credinței apostolice transmisă în Tradiție, Biserici care se manifestă în celebrarea Euharistiei, în amintirea lui Iisus Hristos, care slujesc împreună sfințirea și transformarea lumii. Biserica locală este «catholică» deoarece se integrează în comuniunea universală, prin mărturia apostolică a episcopilor locali. Colegialitatea episcopilor — conciliaritatea — exprimă unitatea de credință și de viață sacramentală a acestor Biserici locale <sup>18</sup>.

Ortodoxia crede că Biserica nedespărțită a primului mileniu constituie un punct de referință crucial al refacerii unității creștinilor separați de istorie. Zicem un punct, deoarece va trebui să se țină seama și de experiența particulară a Bisericilor de-a lungul secolelor de separare, experiență care nu este totdeauna unilaterală, antiecumenică. Chiar în stare de diviziune, Bisericile au dat multe semne de unitate și universalitate. Din primul mileniu învățăm că a existat un consens spre o anumită ierarhie istorică a Bisericilor, unele de origine apostolică. De pildă, Biserica Romei, venerată ca fiind de origine apostolică, a fost recunoscută ca având un primat de onoare în rîndul celorlalte Biserici <sup>19</sup>. Marile centre patriarhale, inclusiv Roma, au promovat practica Sinoadelor ecumenice pentru a rezolva problemele de credință, deși fiecare provincie avea libertate în ce privește tradițiile liturgice și regulile canonice. Împotriva acestei practici și fără consensul Bisericii Orientale, Conciliul episcopilor romano-catolici de la Vatican în 1870, a atribuit episcopului de Roma dreptul de jurisdicție universală și facultatea de a nu greși în materie de credință <sup>20</sup>.

În rîndul Bisericilor ortodoxe, după separarea Orientului de Occident în 1054, Patriarhia de Constantinopol are un rol ecumenic onorific, dar în fond ea este o Biserică locală, deci fără drept de jurisdicție asupra altor Biserici locale, care sînt autonome și autocefale <sup>21</sup>. De altfel, patriarhul ecumenic este ales de un sinod local, nu de un sinod panortodox. Rolul lui de etnarh — adică de responsabil pentru națiunile creștine din imperiul otoman — a încetat odată cu destrămarea imperiului și formarea statelor naționale.

18. John Zizioulas, *L'Être ecclésiast*, Genève, Labor et Fides, 1981; Gaetan Baillargeon, *Perspective orthodoxes sur l'Eglise-Communio*: l'oeuvre de Jean Zizioulas, Montréal, Éditions Paulines, 1989.

19. François Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Les Éditions du Cerf, Paris 1975; *La Primauté romaine dans la comunio des Eglises* (Comité mixte catholique-orthodoxe en France), Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.

20. Despre autoritatea infailibilă externă în Biserică, vezi: Serge Boulgakov, *L'Orthodoxie*, traducere de C. Andronikof, l'Age d'Homme, Lausanne, 1980, p. 65—99; Panagiotis Trembelas, *Dogmatique de L'Eglise Orthodoxe Catholique*, Editions de Chevetogne, Desclée De Brouwer, Paris, 1967, p. 391—397.

21. Alain Ducellier, *L'Eglise byzantine: Entre Pouvoir et Esprit (313—1204)*, Paris, Desclée, 1990.

În deceniile din urmă, Ortodoxia s-a angajat în dialog teologic cu toate comuniunile confesionale. Au fost puse în evidență elemente comune, au fost clarificate formulări care păreau eterogene, au fost deschise piste noi de dialog și mărturie comună. Nu intră în această prezentare raportul dintre Bisericile Ortodoxe Răsăritene și Bisericile Ortodoxe Orientale. Acest raport este de natură particulară și se găsește într-un stadiu avansat. Bisericile sînt așa de apropiate în convergențele lor încît sînt pregătite pentru recunoaștere reciprocă și comuniune euharistică imediată<sup>22</sup>. La fel și cu Bisericile vechi-catolice.

Unitatea dintre Ortodoxie și Catolicism este fondată pe mai multe elemente :

1. Tradiția patristică și în general dogmele celor șapte Sinoade ecumenice constituie un patrimoniu comun Orientului și Occidentului ;

2. Doctrina și practica sacramentală, inclusiv recunoașterea celor șapte Taine, sînt identice ;

3. Succesiunea apostolică a episcopatului, cu consecințele acesteia, este recunoscută în mod reciproc ;

4. Sfinții și martirii sînt comuni și nu există nici o piedică pentru venerarea lor comună ;

5. Ortodoxia și catolicismul au afirmat recent convergențe eclesiologice majore, pornind de la eclesiologia comuniunii ;

6. Pe plan ecumenic, ambele Biserici fac parte și colaborează în cadrul unor structuri ecumenice locale și regionale ;

7. Reconcilierea dintre Roma și Constantinopol, prin ridicarea anate-meii pronunțate în 1054 (cardinalul Humbert contra patriarhului Mihail Cerularie și invers), are o mare valoare ecumenică<sup>23</sup>.

Apropierea dintre Ortodoxie și protestantism se poate constata în mai multe domenii :

*Lectio-divina*, venerarea cuvîntului lui Dumnezeu despre care dă mărturie Sfînta Scriptură, Revelația dumnezeiască inspirată, reprezintă un punct comun. Biblia are rădăcina și proba ei în Tradiție, «după scripturi», adică referirea la originea Revelației Noului Testament, întoarcerea la Iisus cel istoric din Ierusalim, sînt criteriile principale ale istoriei Bisericii ;

Teologia Duhului Sfînt și accentul pe sfințirea persoanei sînt trăsături comune ;

Conceptul de Biserică locală, adică manifestarea Bisericii universale într-un anumit timp și loc ;

Raportul dintre Evanghelie și cultură, indigenizarea creștinismului, participarea poporului la Liturghie în limba autohtonă.

22. I. Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition*, p. 99—102 ; *Agreed Statement. Joint Commission of the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches* (20—24 June 1989), Abba Bishoi Monastery, Egypt, 1990.

23. Olivier Clément, *Dialogues avec le Patriarce Athénagoras*, Fayard Paris, 1976, p. 377—401.

*Necesitatea unei unități văzute și pluralismul teologic*<sup>24</sup>.

Desigur, dialogul teologic n-a examinat și rezolvat toate chestiunile divergente. În dialogul cu catolicii, problemele controversate sînt aceleași : papismul și uniatismul. Teoria primatului pontifical, după care episcopul de Roma deține drept de jurisdicție asupra Bisericii întregi, nu numai asupra unei diocese sau provincii, a fost și este un blocaj redutabil în orice tratative de unire. Or, singurul model posibil pentru ortodocși este cel practicat de ambele Biserici în istoria lor comună, adică recunoașterea episcopului de Roma ca *primus inter pares*, patriarh al Occidentului, în perspectiva unei comuniuni universale în care sînt reprezentate Bisericile locale, orientale și occidentale. De aici și exercitarea colegială — sinodală a puterii bisericești. Pentru ortodocși, teoria primatului pontifical, în forma actuală, conține elemente ireconciliabile cu credința apostolică și ecumenică. Un Sinod ecumenic, cu participarea ambelor Biserici, ar putea să rezolve acest litigiu eclesiologic istoric : «Sinoadele comune, care s-au ținut în general în Orient, convocate de împărați și în care legații romani aveau un loc de onoare, constituia ultima instanță în litigii. Astfel, a luat sfîrșit în 879—880 criza care opunea pe Fotius lui Nicolae I, în cursul ultimului conciliu care a mai aplicat această procedură și pe care Biserica Ortodoxă îl așază aproape în același rang cu sinoadele ecumenice anterioare»<sup>25</sup>.

Uniatismul, adică chemarea Bisericilor Ortodoxe la «întoarcerea» la Roma și la supunerea față de episcopul de Roma rămîne și astăzi un obstacol important. Sinoadele din Lyon (1274) și Florența (1438), care au promovat această metodă, au eșuat. «Unirile cu Roma» în secolele XVI și XVII au reușit datorită factorilor politici. Ele au interesat și atras doar episcopii, credincioșii rămînînd ortodocși. În realitate, Bisericile unite au o semnificație mai mult istorică decît actuală, deoarece romano-catolicii știu că unirea creștinilor prin «trecerea la Roma» a ortodocșilor este o gravă eroare eclesiologică și ecumenică. De altfel, uniatismul, ca formă de unire, a fost condamnat de ambele Biserici.

La prima vedere, Ortodoxia și protestantismul pot apărea ca Biserici eterogene. Dar și aici trebuie să fie aplicat același principiu : a face distincție între ceea ce este ireconciliabil și ceea ce aparține diversității legitime. Printre doctrinele care trebuie să fie dezbătute sînt : Receptarea Bibliei de către Biserică, adică rolul tradiției eclesiale<sup>26</sup> ; teologia și practica sacramentală, în special rolul episcopatului în succesiune apostolică și Taina Hirotoniei în structura sacramentală a Bisericii. De asemenea,

24. Frank Delteil, Roger Mehl, Georges Richard-Molard, Daniel Robert, *Le Protestantisme. Hier-Demain*, Editions Buchet Chastel, Paris, 1974, p. 169—206.

25. Jean Meyendorf, *Initiation à la théologie byzantine*, Editions du Cerf, Paris, 1975, p. 136—137.

26. «Efortul ecumenic privind tradiția ar putea să fie în mare parte facilitat dacă Reforma ar deveni mai atentă la valoarea fundamentală a sacerdoțiului stabilit prin act divin ca mărturie care lucrează înainte de orice în sinaxa euharistică și regula de credință și dacă Roma ar deveni mai atentă la valoarea centrală a vieții bisericești a epocii înainte de separare, și care este autoritatea supremă a sinoadelor, comuniunea Trupului. Infaibilitatea papei poate deveni în acest caz o tradiție locală». (P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 344).

confesionalismul, adică metoda de a identifica Bisericile pe baza unor texte și cărți confesionale, rămîne o problemă de discutat.

Procesul de manifestare a unității văzute a creștinilor este accelerat și de climatul actual în care are loc dialogul ecumenic. De pildă, simțul Bisericii universale, nu numai în spațiu ci și în timp, este foarte accentuat, în defavoarea regionalismului și confesionalismului. Simțul convergențelor ecumenice care pot apropia imediat Bisericile este important. Simțul istoriei și unității umane globale, imediate, inspiră mișcarea ecumenică de azi. Din punct de vedere al metodei teologice azi se face distincție clară între: *deplin consens* în ceea ce este fundamental, unitatea în *diversitate* sau coexistența valorilor de unitate cu valorile de diversitate, *libertatea* gândirii teologice creatoare. «Sinoadele ecumenice au lăsat moștenire problematica lor și ele postulează continuitatea organică a reflecției. Teologia este chemată să răspundă la o mulțime de chestiuni rămase fără răspuns, sau chestiunilor care nu se ivesc decît în timpul nostru. Ortodoxia este însă refractară definițiilor dogmatice fără o nevoie absolută. Minimum de dogme și nelimitarea opiniilor — *theologoumena*: în *dubiis libertas* rămîne regula sa de aur»<sup>27</sup>.

4. *Ortodoxia poartă asupra trupului ei nu numai pecetea Duhului, ci și pecetea istoriei, cu toate problemele și imperfecțiunile acesteia.* Este necesar ca ea să recunoască aceste slăbiciuni atunci cînd face critica celorlalte confesiuni și cînd tratează problema heterodocșilor. Să amintim cîteva din acestea :

Ortodoxia trebuie să reafirme cu mai multă forță că certitudinile fundamentale ale creștinismului vin din revelația inspirată biblică. Orice distanță față de revelațiile obiective ale Bibliei are riscul ei. Riscul de a nu ține istoria Bibliei în linie cu istoria Noului Testament, riscul de a înlocui *lectio-divina*, citirea și împărtășirea cuvîntului lui Dumnezeu cu experiențe ascetice și mistice neverificabile, riscul de a nu avea un criteriu de referință al tradițiilor bisericești. Riscul de a opune lui Iisus smerit și răstignit un Dumnezeu pantocrator atotputernic. Așadar, raportul dintre Ortodoxie și Sfînta Scriptură trebuie să fie elucidat în mod constant.

Teologia patristică și neo-patristică n-au dat suficientă importanță problemelor umane și sociale globale: dreptatea economică, in justițiile sociale, sărăcia, iubirea de frați, căldura umană care emană din Evanghelie<sup>28</sup>. Exemplul lui Hristos, care a înmulțit pîinea și a transformat apa în vin spre hrană și bucuria mulțimilor, nu reprezintă oare forță de viață și fermentul societății? Biserica Ortodoxă n-a reușit să se pronunțe cu privire la problemele controversate ale drepturilor omului, de unde absența enciclicelor sociale. Biserica a tratat adesea cu complezență mizeria umană, iadul de aici, de pe pămînt. Ea este un organism de iubire, gene-

27. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 194.

28. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 304: «Creștinismul occidental a delăsătorit în favoarea unei cetăți bine instalate în istorie; or, orice cetate istorică nu este decît semnul și parabola Împărăției. Ortodoxia orientală, din partea ei, prea s-a lăsat dusă de ceata ingerilor și contemplația liturgică a cerului».

rozitate și libertate, dar ea uită adesea harismele femeilor și mamelor care există în sinul ei <sup>29</sup>.

Odată cu ruina imperiilor politice, otoman și rus, odată cu stabilirea Bisericilor locale, cele mai multe pe principiul etnic și cultural, conștiința universalității a slăbit. Practica conciliarității care funcționează bine la nivel local, este aproape inexistentă pe plan panortodox. Constantinopolul este un nume care evocă trecutul, dar nu viitorul. Ideea de un centru spiritual, Ierusalimul, locul în care stă plantată via care se întinde la toate neamurile, este de asemenea ștearsă. Ideea ținerii unui Sfânt și Mare Sinod Ortodox întâmpină greutăți din cauza unei agende complicate, care nici nu mai corespunde cu problemele actuale ale Bisericilor.

Cum se comportă Biserica în fața ispitelor cu care a fost încercat Iisus? În ce fel Biserica face jocul puterilor politice sau nu, fie că este instituție imperială sau națională? Bisericile din Estul Europei au făcut experiența unui mit pervers, acela al simfoniei dintre Biserică și Stat. Este posibil azi o simfonie profetică, în care Biserica să apere pe cei ce Dumnezeu îi apără, pe cei săraci și slabi?

Ortodoxia n-a avut curajul să ia inițiative ecumenice și s-a sfiit să practice «iconomia» în situații misionare noi: «Insistența ortodoxă asupra importanței epiclezei Paracletului n-a inspirat în noi un curaj corespunzător, suficient, pentru reînnoirea vieții bisericești, a teologiei și structurilor, pentru o schimbare necesară în acțiunea de evanghelizare și misiune, sau în datoria esențială de «ieșire în afară», pentru a-întîlni poporul, «în afară de cetate», în puterea Duhului Sfânt» <sup>30</sup>. Aici poate fi menționată reticența față de mișcarea harismatică, deși ea are încredere în harismele asceților.

Ortodoxia tolerează un amestec de tradiții și practici bisericești, de origine bizantină, care trebuie să fie puse fiecare la locul lor. «Perioada bizantină a istoriei așteaptă încă o evaluare adevărată în spiritul Bisericii». *Se inventează un temei teologic pentru practici care n-au astfel de temei*; sau invers: *se impun reguli de drept canonic fără referințe teologice*. «Eclipsa conștiinței eclesiologice s-a reflectat în pietatea liturgică, în formele și înțelesul cultului» <sup>31</sup>.

Prin urmare, în procesul receptării și transmiterii tradiției, ea poate să fie interpretată unilateral, sau identificată cu elemente conjuncturale care aparțin altei perioade. Tradiția trebuie să fie deci eliberată de astfel de restricții, pentru ca să fie redată înnoitor generațiilor viitoare, ca propria lor tradiție.

5. Care este semnificația teologiei ortodoxe pentru cultura societății de azi, o cultură heteroclită, în plină criză? Mai precis: Este teologia

29. P. Evdokimov, *The Sacrament of Love*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1985, p. 31—41.

30. Nikos Nissiotis, *The Importance of the Trinity Doctrine*, în vol. «*Le II-e Concile Oecuménique. Signification et actualité*», Editions du Centre Orthodoxe, Chambésy, 1982, p. 481.

31. Alexander Schmemmann, *Introduction to the Liturgical Theology*, The Faith Press — St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1975, p. 166; *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, Thomas Fish, editor, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1990.



un interlocutor valabil, indispensabil, în dialogul intelectual și cultural de azi? Răspunsul nu poate fi dat decât în cursul dialogului<sup>32</sup>. Până azi nu există o dezbateră publică despre interferența dintre teologie și cultură.

Ideologia comunistă a distrus reperele fundamentale ale societății creștine. Oamenii nu mai sînt nici în posesia elementelor care au determinat cultura creștină. De unde și tendința de a redefini și reface coordonatele constitutive ale instituțiilor creștine din trecut. Mulți cultivă iluzia că odată cu schimbarea regimului politic s-ar reveni în mod natural la o societate religioasă.

Alții care măsoară gradul de epuizare economică, de delăsare morală și sărăcie culturală, cred că însăși religia, ca reper al existenței, și-a pierdut forța și evidența ei. În starea de epuizare și de derută actuală, religia nu poate fi decât un paleativ. De altfel, societatea se folosește adesea de serviciile Bisericii ca un paleativ.

Există și o abordare umanitaristă, tehnică a religiei și Bisericii. Statul recunoaște acum rolul religiei în sistemul național de educație, dar aceasta din rațiuni etice și umaniste. Într-adevăr, Biserica intervine acum în mod activ în domeniul educației, carității și al existenței sociale.

În ce fel teologia poate fi un interlocutor în problemele de fond ale culturii și societății umane?<sup>33</sup> Există calea evanghelică, calea de convertire radicală, de transformare a existenței și comunității umane după principiile Evangheliei. Pe această cale, credinciosul nu trebuie să fie prea timid și pesimist. Iisus cere discipolilor Săi să aibă încredere în puterea lui Dumnezeu și să nu se lase abătută de încercările istoriei și fabulațiile puterilor răului. El înțelege și ajută slăbiciunea oamenilor, dar nu necredința și resemnarea. Ce trebuie să facem?

Oamenii pot să facă lucruri mari! Ortodoxia afirmă interferențe între divin și uman în actul întrupării Fiului lui Dumnezeu. Întruparea arată nu numai voința lui Dumnezeu de a se schimba în mod real, ci și faptul că colaborarea omului cu Dumnezeu este posibilă, istoric. Întruparea este un argument suficient de a crede în Dumnezeu, în posibilitatea ființei umane, a Mariei, de a primi pe Dumnezeu sub acoperământul trupului uman, de a crea ceva nou, nucleul divino-uman în persoana lui Iisus Hristos.

Acolo unde resursele umane sînt epuizate, acolo Dumnezeu intervine și preia cursul acțiunii. Ortodoxia crede nu numai în consistența materiei și a existenței ca atare, dar și în transformarea lor prin puterea Duhului Sfînt. În Taina Euharistiei, după ce Biserica face tot ce depinde de ea, pregătește totul pentru consacrare, ea îngenunche și așteaptă ca Duhul Sfînt să continue și să opereze prefacerea vinului și pîinii în sîngele și trupul lui Hristos înviat.

32. I. Bria, *Spiritualitate pentru timpul nostru*, Geneva, 1990, p. 18—24.

33. Dumitru Stăniloae, *Le génie de l'Orthodoxie*, Desclée De Brouwer, Paris, 1985, p. 137: «Progresul teologiei depinde de trei condiții: de fidelitatea față de Revelația în Hristos, exprimată în Scriptură și Tradiție și experimentată fără încetare în viața Bisericii; de responsabilitatea față de credincioșii epocii în care se face teologie; de deschidere către viitorul eshatologic, adică de obligația de a călăuzi credincioșii către realizarea lor perfectă, în acest orizont ultim».

Dacă sămînța nu moare, planta nu răsare (I Cor. 15, 36—44). Există o dispariție voluntară, necesară și în procesul vieții spirituale. Aceasta înseamnă a te desprinde de complicitatea cu forțele răului și duhurile necurate, a ieși din iad, a schimba o viață cu altă viață. Acesta este și sensul Sacramentului, Tainelor. Transformarea se face prin «judecată», prin «acoperirea» adică distrugerea răului de către bine. «Sfînta Euharistie varsă un balsam cicatrizant pe rana penitentului, dar ea judecă de asemenea pe cel ce se împărtășește»<sup>34</sup>.

Omul este chemat la libertate (Gal. 5, 13). Acesta este destinul lui. Există o corelație secretă între libertate și credință. Credința este semnul libertății spiritului de a gândi la Dumnezeu. Numai dacă sufletul e liber, liberat chiar de constrîngerile rațiunii, el poate să aibă o altă viziune despre realitate, înțelegînd că istoria actuală este dublată de istoria sfîntă. Libertatea este poarta de intrare a transcendenței și veșniciei în realitatea creată. Desigur, libertatea poate eșua. Ieșirea din criză, din eșec este o reconversie a libertății care se cheamă «*metanoia*», pocăință.

Angajarea creștinilor în domeniul politic este o problemă de credință și morală. De credință, deoarece, în numele Evangheliei ei trebuie să nu tolereze totalitarismul și uniformizarea care distrug sensul comunității umane. De morală, deoarece iubirea aproapelui și slujirea fraților reprezintă un elan existențial al omului către o plenitudine de viață<sup>35</sup>. Nimeni nu poate sluji semenilor dacă mîinile îi sînt legate de egoism. Unde rezidă autoritatea Bisericii în acest domeniu? În conștiința corpului eclesial care experimentează cuvîntul lui Dumnezeu viu, dinamic, eliberator de orice formă de compromis și conformism.

În fine, sensul lucrării lui Dumnezeu în lume, sensul mîntuirii, este însuși sensul unității tuturor. Dumnezeu — Sfînta Treime, principiu de mișcare, de comuniune, de schimbare și înnoire, vrea ca toți să fie una după cum și El este una. Scopul lui Dumnezeu cu Biserica este inseparabil de planul unității și mîntuirii lumii. De aceea Biserica trebuie să devină o comunitate răscumpărată, în care barierele între rase, sexe, clase sînt distruse.

Ce este Ortodoxia? Aluatul care dospește toată frămîntătura, fermentul unității creștine și umane globale? sau vița de vie plantată o dată pentru totdeauna într-un singur loc, Ierusalim, a cărei sevă urcă în ramificații ce se întind în toată lumea? Toate aceste frumoase imagini pot deveni statice și palide dacă mesajul Ortodoxiei nu se arată tangibil și vizibil în viața societății de azi<sup>36</sup>. Numai în contextul și pe măsura sfințirii omului și transformării societății, se pot constata virtuțile tămăduitoare ale credinței și spiritualității ortodoxe. Pentru aceasta este nevoie de a comunica înăuntru și în afara Bisericii. Credincioșii și chiar preoții constată adesea o anumită lipsă de comunicare reală cu autoritățile bisericești. Teologii nu mai comunică între ei și nici cu publicul. Sistemul de reviste teologice, moștenit din secolul al XIX-lea, este muribund. Dacă

34. Paul Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité*. Essai d'une théologie orthodoxe, traducere de C. Andronikof, L'Age d'Homme, Lausanne, 1975, p. 148.

35. Christos Yannaras, *Philosophie sans rupture*, Labor et Fides, Genève, 1981, p. 303.

36. I. Bria, *Destinul Orthodoxiei*, EIB, București, 1989, p. 366—367.

vrem ca laicii și preoții să participe la luarea de decizie care angajează viitorul, atunci va trebui să li se dea acces la instituțiile bisericesti și instanțele sinodale.

Este nevoie, de asemenea, de curaj interior, de responsabilitate internă, de încredere în forțele și harismele unei comunități, a societății, a țării. După revoluția din 1989, credința în ideologii a dispărut — cu toate că era inexistentă cu mult înainte —, dar demonii comunismului pervertit și despotice n-au dispărut, sau se așteaptă să fie înlocuiți cu alte duhuri necurate. Datorită unei catehizări forțate, sub pretenția că ideologia oferă o critică științifică a istoriei umanității, societatea nu poate fi decomunizată prin decrete. Mișcarea de respingere a ideologiilor totalitare din viața intelectuală și spirituală trebuie să devină o mișcare profetică. Ea trebuie să deschidă orizonturi noi și pe plan social. Socialul sfărâmat de azi trebuie să fie vindecat de credincioși integri, neîmpărțiți, de o Biserică integră, sobră, tămăduitoare.

Geneva, decembrie 1991

## RUDENIA CA PIEDICĂ (IMPEDIMENT) LA CĂSĂTORIE ȘI CUNUNIE

### 1. Preliminarii

Arhid. Prof. Dr. IOAN N. FLOCA

Cuvîntul căsătorie, ca termen tehnic-juridic, este folosit în următoarele înțelesuri : în înțelesul de act juridic, pe care viitorii soți îl încheie în conformitate cu prevederile legii ; în înțelesul de celebrare a căsătoriei, adică de oficiere care are loc cu ocazia încheierii actului juridic al căsătoriei ; în înțelesul de stare juridică de căsătorie, adică de statut legal al soților, anume prevăzut de Codul familiei ; și în înțelesul de instituție juridică, adică de totalitate a normelor legale care reglementează căsătoria (I. Albu, *Căsătoria în Dreptul român*, Cluj 1988, p. 10).

*Codul familiei* (1954) nu definește căsătoria. Legiuitorul arată numai scopul juridic al căsătoriei, precizînd că «familia are la bază căsătoria legal consimțită între soți» (art. 1, alin. 3, C.f.), adică «numai acel aspect din cuprinsul social al căsătoriei, care are semnificație juridică, și care își găsește rostul de a fi inserat în lege» (Idem, *ibidem*, p. 24).

O definiție tehnico-juridică a căsătoriei, care cuprinde elementele comune ale unei căsătorii o găsim în doctrina juridică, în formularea : «căsătorie este uniunea dintre un bărbat și o femeie, încheiată potrivit legii, în scopul de a întemeia o familie» (Idem, *ibidem*, p. 27).

— Cununia este una din cele șapte Taine ale Bisericii, un act sfînt în care se împărtășește harul Sfîntului Duh, celor legal căsătoriți, «care sfințește și înalță legătura naturală a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovnicești dintre Hristos și Biserică» (D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă III*, București 1978, p. 176 ; Vezi și H. Andruțos, *Dogmatica*, trad. rom., p. 420).

— *Piedicile* la căsătorie și cununie, cărora li se zice în mod obișnuit *impedimente*, folosindu-se un termen latin, moștenit din terminologia juridică latină-romană, nu sînt altceva decît obstacolele ce stau în calea încheierii unei căsătorii sau a administrării Sfintei Taine a Cununii, valide, sub toate aspectele. Privite în sine aceste impedimente reprezintă lipsuri sau elemente care n-au conținut pozitiv și propriu, ci, care constau tocmai din elementul negativ al lipsei condițiilor necesare pentru încheierea unei căsătorii sau administrării Sfintei Taine a Cununii. Cu alte cuvinte, impedimentele la căsătorie și cununie pot fi definite mai bine în mod negativ, ca lipsuri ale condițiilor necesare pentru încheierea căsătoriei și administrarea Sfintei Taine a Cununii.

Impedimentele pot fi absolute, care opresc căsătoria și respectiv cununia unei persoane cu oricare altă persoană, și relative, care opresc o persoană să se căsătorească numai cu o anumită altă persoană. După intensitatea cu care se impun respectării și sancțiunile pe care le antrenează în caz de neîndeplinire, *impedimentele* se împart în *dirimante* și *prohibitive*, primele atrăgînd nulitatea căsătoriei sau cununii în caz de nerespectare, pe cînd ultimele nu afectează în principiu valabilitatea căsătoriei și respectiv a cununii, ci atrag eventual sancțiuni administrative pentru administratorul sau ofițerul stării civile și respectiv a preotului care a neglijat a le observa (I. Albu, *op. cit.*, p. 34—36).

Dintre piedicile la căsătorie și cununie, cel care survine mai des și care necesită atît pricepere cît și atenție deosebită pentru că este provocator de încurcături și chiar de neînțelegeri grave, care prejudiciază căsătoria și scopul ei, este unul care privește cuplul conjugal, adică primum Sfinței Taine a Cununii, care constă din lipsa unor condițiuni la încheierea atît a actului juridic al căsătoriei cît și la administrarea Sfintei Taine a Cununii, care provine din înrudirea în care s-ar putea găsi cei ce doresc să se căsătorească și să se cunune religios.

Rudenia este un impediment relativ, care oprește o persoană să se căsătorească și să se cunune cu o anumită altă persoană; rudenia în anumite grade mai apropiate este un impediment dirimant, atrăgînd după sine nulitatea absolută a actului civil sau religios, pe cînd în grade mai îndepărtate devine un impediment prohibitiv, care nu afectează, în principiu, valabilitatea actului încheiat, ci atrage după sine numai sancțiuni administrative. Rudenia mai este și un impediment biofiziologic, psihic, religios și moral, deoarece căsătoria rudelor, îndeosebi firești, sau de sînge, privesc mai ales aptitudinile biologice și fiziologice necesare la căsătorie, ca și pe cele psihice, religioase, morale și sociale.

Impedimentul rudeniei produce multe complicații, atît din cauza numărului mare de situații, cît și din cauza strînsei legături pe care o au atît cu viața religioasă, cît și cu viața nereligioasă a credincioșilor, precum și din pricina repercusiunilor pe care le au asupra vieții și stării de sănătate a societății.

— Dar ce se înțelege în genere prin înrudire sau rudenie ?

Prin înrudire sau rudenie, se înțelege un raport de strînsă intimitate între două sau mai multe persoane, determinat de un act care generează coeziune socială deosebită între oameni. Acest act poate să fie de

natură religioasă, poate să fie de natură morală sau poate să fie de natură fizică. De aici și rudenția poate fi religioasă, morală sau fizică.

Actele de natură religioasă generatoare de raporturi de înrudire religioasă sînt : actul asistării la administrarea Sfintei Taine a Botezului și actul asistării la administrarea Sfintei Taine a Cununii. Prin asistare, cel ce asistă, nașul, devine tutore religios al finului și deci ia asupra-și anumite îndatoriri religioase cu caracter patern față de fin, care, la rîndul său, ajunge astfel în legături de filiație religioasă cu nașul. Înrudirea religioasă constă tocmai în relațiile dintre nași și dintre fini, pe care le creează, cu drepturi și îndatoriri reciproce, părintești și filiale, actul ținerii sau asistării la botez și respectiv la cununie. Acest fel de înrudire religioasă constituie în anumite grade o piedică la administrarea Sfintei Taine a Cununii, nu însă a căsătoriei civile după *Codul familiei*.

Actele care determină sau fac să ia naștere înrudirea sau rudenția morală sînt : actul adopțiunii sau înfierii, actul tutelei și actul logodnei religioase.

Actul adopțiunii constă în luarea sub îngrijirea sa de către o persoană majoră care beneficiază de exercițiul deplin al drepturilor, a unei persoane minore sau majore, și stabilirea între aceste două persoane a raportului dintre tată și fiu, prin îndeplinirea unor forme legale, sau în trecut și a unor forme religioase. Prin actul adopțiunii sau înfierii se creează între cel care înfiază și cel înfiat, ca și între rudele de sînge ale acestora, un strîns raport de intimitate morală, care se numește rudenția înfierii, adopțiunii, sau de suflet, cum i se zice în limbaj popular. Și această înrudire, care se stabilește pentru întreaga viață, constituie în anumite grade impediment atît la căsătoria civilă, cît și la cununia religioasă.

Actul tutelei constă în luarea de către o persoană majoră, avînd exercițiul deplin al tuturor drepturilor și îndatoririlor părintești, a unei persoane minore, lipsită de ambii părinți sau și numai de unul dintre părinți spre creștere, educare, îngrijirea și administrarea patrimoniului său. Prin acest act tutorele se substituie părinților inexistenți sau iresponsabili, iar cel tutelat, adică minorul căruia i se rînduiește un tutore, ajunge prin actul tutelei în poziția de quasifiliație față de tutore. Și acest act constituie impediment la căsătorie, el creînd raporturi de rudenție morală, cel puțin între tutore și cel tutelat.

Actul logodnei produce și el raporturi de rudenție morală întrucît promisiunea de căsătorie făcută la logodnă are un astfel de caracter. Înrudirea din logodnă religioasă constituie în anumite grade impediment numai la cununia religioasă, nu și la căsătoria civilă.

Actele care determină sau fac să se nască înrudirea fizică sînt : actul nașterii și actul căsătoriei, care dau naștere la înrudirea de sînge și respectiv a cuscriei.

Rudenția de sînge este raportul de intimitate care se stabilește prin legătura de sînge întemeiată pe nașterea din înaintași comuni. În anumite cazuri înrudirea de sînge constituie o piedică la căsătorie și cununie. Ea poate fi directă (ascendentă și descendentă) și colaterală.

Rudenția cuscriei constă din raportul de intimitate care se creează între membrii a două sau mai multe familii, prin intermediul căsătoriei

a două persoane din respectivele familii sau prin intermediul unui șir de căsătorii, prin care se leagă mai multe familii între ele. Cuscria este de trei feluri. Cuscria de felul I este înrudirea dintre un soț cu consingeniul celuilalt soț, sau invers înrudirea dintre consingeniul unui soț cu celălalt soț. Cuscria de felul II este înrudirea dintre consingeniul unui soț cu consingeniul celuilalt soț. Iar cuscria de felul III este înrudirea dintre membrii a două familii care se stabilește printr-o a treia familie, adică prin căsătoria a cel puțin doi membri dintr-o familie centrală, cu membrii a două familii laterale, sau printr-o căsătorie succesivă a unui membru din familia centrală. Și cuscria, de orice fel, constituie o piedică la cununie, în anumite grade, nu însă și la căsătoria civilă.

## 2. Rudenia ca impediment la căsătorie după Codul familiei (1954)

De menționat că, *Codul familiei*, cunoaște numai rudenia de sînge sau firească, rudenia adopțiunii sau a înfierii și starea de tutorat.

a. **Rudenia de sînge sau firească.** Potrivit prevederilor art. 6 C. fam. «este oprită căsătoria între rudele în linie dreaptă, precum și între cele în linie colaterală pînă în gradul al patrulea inclusiv», adică : pe de o parte, pe linie directă, între tată și fiică (B—C), între mamă și fiu (F—G.), bunic și nepoată (A—C), bunică și nepot (E—G), străbunic și strănepoată (A—D), străbunică și strănepot (E—H) ș.a. ; pe de altă parte, pe linie colaterală între frate și soră (G—C) (fără deosebire după cum ei sînt frate bun și soră bună) (C—G) ori numai consangvini (J—C) sau uterini (G—I), unchi și nepoată (G—D), mătușă și nepot (C—H), verișori primari (D—H).

Impedimentul rudeniei de sînge care se opune căsătoriei între rudele apropiate este cunoscut din cele mai vechi timpuri. El s-a impus în vederea asigurării unei descendențe sănătoase, ca și pentru considerente de moralitate a relațiilor de familie (Idem, *ibidem*, p. 63). De aceea, încălcarea impedimentului rezultat din rudenia de sînge este sancționată atît cu nulitatea căsătoriei, cît și cu incriminarea ca infracțiune de incest a relațiilor sexuale dintre rudele în linie dreaptă și dintre frați și surori în linie colaterală (Idem, *ibidem*, p. 64).

Potrivit prevederilor art. 6 al. 2, din *Codul fam.*, pentru unele motive temeinice, se poate încuviința căsătoria între rudele de sînge pe linie colaterală (verișorii primari), de către Consiliul popular al județului respectiv, prin decizie motivată (a se vedea și Decret. 278/1960).

Impedimentul provenit din rudenia de sînge se referă atît la rudenia din căsătorie, cît și la rudenia din afara căsătoriei, stabilită conform legii. În ce privește însă rudenia din afara căsătoriei nestabilită legal, adică rudenia de fapt, deși legea nu prevede, în doctrina juridică s-a impus însă interpretarea opusă, potrivit căreia, «rudenia din afara căsătoriei constituie impediment la căsătorie prin faptul legăturii de sînge, și nu după cum a fost sau n-a fost legal stabilită» (Idem, *ibidem*, p. 65 ; vezi și T. R. Popescu *op. cit.*, p. 119). De precizat la fel că în conformitate cu art. 79, al. 2, C. fam., impedimentul la căsătorie rezultînd din rudenia de sînge, persistă și între înfiat și rudele sale de sînge, chiar

și în cazul înfierii cu efecte depline de filiație firească, deși înfiatul iese complet din familia sa firească și intră în aceea a înfietătorului.

b. **Rudenia din înfiere.** Potrivit prevederilor art. 7, alin. 1, C. fam., «este oprită căsătorie: a) între cel care înfiază sau ascendenții lui de o parte și cel înfiat ori descendenții acestuia (A—D; A—F; G—D; A—F); b) între copiii celui care înfiază, de o parte și cel înfiat (C—D), sau copiii acestuia de alta (C—F); c) între cei înfiați de aceeași persoană (D—E).

Potrivit art. 7, alin. 1, lit. a, C. fam. sînt considerate impedimente dirimante, impedimentele care opresc căsătoria între înfietător și înfiat (A—D), înfietător și descendenții înfiatului (A—F), ascendenții înfietătorului și înfiat (G—D), ascendenții înfietătorului și descendenții înfiatului (G—F); iar potrivit prevederilor art. 7, alin. 1, lit. b C. fam., sînt considerate prohibitive impedimentele care opresc căsătoria între copiii înfietătorului și copiii înfiatului (C—F) și copiii înfietătorului și înfiat (C—D); iar potrivit art. 7, al. 1, lit. c și între cei înfiați de aceeași persoană (D—E).

Pentru motive temeinice C. fam., art. 7, alin. 2, prevede posibilitatea acordării dispensei, adică se poate încuviința căsătoria între persoanele prevăzute de art. 7, alin. 2, lit. b și c, între copiii înfietătorului și înfiat (C—D), copilul înfietătorului și copilul înfiatului (C—F) și între cei înfiați de aceeași persoană (D—E). Dispensa se acordă în condițiile prevăzute de art. 6 alin. 2 C. fam., adică în aceleași condiții ca și dispensa de rudenie firească.

c. **Starea de tutelă.** Potrivit art. 8 C. fam., «în timpul tutelei, căsătoria este oprită între tutore și persoana minoră ce se află sub tutela sa».

Impedimentul s-a impus pentru considerente de natură morală și este prohibitiv.

Tutorele se poate căsători cu persoana aflată sub tutela sa cînd aceasta împlinește vîrsta de 18 ani, dacă nu există alt impediment (A—B).

### 3. Rudenia ca impediment la cununie după sfintele canoane

Sfintele canoane, spre deosebire de Codul familiei pe lîngă rudenie firească sau de sînge și rudenie morală a înfierii și starea de tutelă mai cunoaște și rudenie fizică a cuscriei, rudenie morală a logodnei religioase (bisericești) și rudenie religioasă ca impediment, în anumite grade, la cununia religioasă, și anume:

a. **Rudenia de sînge.** În privința limitelor în care rudenie de sînge constituie un impediment la căsătorie și cununie, s-au adoptat la început normele dreptului mozaic cuprinse în capitolul 18 din Levitic. Potrivit acestora, este interzisă căsătoria între rudele de sînge, atît în linie directă, cît și în linie colaterală, pînă în gradul trei inclusiv (A se vede și I Cor. 7) și anume între tată și fiică (A—C), bunic și nepoată (A—E) și străbunic și strănepoată (A—F) pe linie directă și între frați (A—B), unchi și nepoată (A—D) pe linie colaterală.

Dreptul roman nu extindea nici el mai mult de gradul trei, impedimentul rudeniei de sînge; împăratul Teodosie cel mare l-a extins pînă la gradul patru (A—F), interzicînd căsătoria verilor primari (C—D).

Sinodul trulan, prin can. 54 (vezi anexă textul canonului) interzice categoric căsătoria între rudele de sînge de gradul patru atît pe linie directă (A—G) (străstrăbunic cu străstrănepoată), cît și pe linie colaterală în toate cazurile (C—D) verișori : A—M, străunchi-strănepoată.

Vasilicalele au extins acest impediment pînă în gradul șase atît pe linie directă (A—I) cît și pe linie colaterală (E—M), în toate cazurile.

Sinodul întrunit la Constantinopol din 1025—1043 extinde în mod provizoriu, iar sinodul de la Constantinopol din 1166 în mod definitiv, impedimentul pînă la gradul șapte în toate cazurile (A—J ; E—N).

În concluzie, regula ce poate fi stabilită pentru impedimentul la cununia religioasă în cazul rudeniei de sînge este următoarea : Rudenia de sînge, atît pe linie directă cît și pe linie colaterală, constituie un impediment la cununia religioasă pînă în gradul șapte inclusiv (A—J ; C—O ; G—D, etc.).

Practica vieții bisericești a stabilit, că pe linie directă, înrudirea de sînge constituie impediment nelimitat, adică s-ar putea spune pînă la infinit, deși legiuirile nu amintesc decît maximum gradul șapte, pentru că în gradele mai îndepărtate nici nu este posibilă vreo legătură deoarece abia dacă se mai găsesc în viață cîteodată rude de sînge pe linie directă pînă în gradul cinci, în grade superioare nu e cu putință să se mai afle în viață.

Cît privește gradele acestei înrudiri pe linie colaterală, practica vieții bisericești a stabilit următoarea regulă :

— în gradele șapte, șase și cinci se poate acorda dispensă de către episcopul eparhial, chiar și în gradul patru, în unele cazuri posibile, ca de exemplu între verișorii primari (C—D). Pînă în gradul trei, nu se poate cere și nici obține dispensă, iar în cazul patru al verișorilor primari, se poate obține dispensă numai de la sinodul plenar, pentru a nu se crea cazuri de precedentă.

## b. Rudenia cuscriei

### 1. Rudenia cuscriei de felul I

Cu privire la rudenia cuscriei de felul I, ca impediment la cununie, Biserica s-a orientat tot după Levitic 18 și după dreptul roman, socotind că înrudirea de acest fel constituie un impediment la căsătorie pînă în gradul trei în toate cazurile (A—E ; A—C ; A—D ; A—J ; A—F). Acest impediment, deși nu este prevăzut pentru toate cazurile nici în Levitic și nici în legile bizantine (Vasilicale 28, 5, 3) și nici în legile bisericești, în speță în canonul 54 VI ec., totuși în mod practic, Biserica l-a socotit impediment în toate cazurile la început numai pînă în gradul trei, iar de la canonul 54 VI ec. pînă în gradul patru inclusiv (A—L ; A—G), făcînd apoi și distincția dintre linia directă și linia colaterală, în sensul că pe linie directă impedimentul cuscriei de felul întâi a fost extins la infinit.

Pe linie colaterală a fost extins mai tîrziu prin analogie cu impedimentul rudeniei de sînge, pînă la gradul cinci (A—H), prin hotărîrea unui sinod întrunit la anul 996 la Constantinopol și apoi pînă la gradul șase (A—I), prin hotărîrea unui sinod întrunit tot la Constantinopol, la anul 1199.



Drept regulă cu privire la limitele în care înrudirea cuscriei de felul întâi constituie un impediment la cununie, pot fi stabilite următoarele :

Cuscria de felul întâi, pe linie directă constituie un impediment pînă la infinit, iar pe linie colaterală constituie un impediment pînă în gradul șase inclusiv (A—I).

Dispensa de la acest impediment în gradele șase și cinci se acordă de către episcopul eparhiot, iar în gradul patru, numai de către sinodul plenar pentru a nu se crea cazuri de precedentă. Sinodul poate acorda acest drept episcopului eparhiot în anumite cazuri.

## 2. Rudenia cuscriei de felul II

Cuscria de felul al doilea a fost privită de Biserică dintru început ca impediment la căsătorie și cununie, de aceeași greutate ca și cuscria de felul întâi, Biserica orientîndu-se după normele dreptului roman și după obiceiul stabilit între creștini. Pe baza acestuia și pe baza prevederilor canonului 54 VI ec., cuscria de felul doi a fost socotită ca impediment la căsătorie și cununie pînă în gradul patru inclusiv (C—N; D—P). Dar cu timpul impedimentul acestei înrudiri a fost extins pînă în gradul șase inclusiv (C—T; C—U), de către sinodul de la Constantinopol, din anul 996.

În privința gradului șase s-a făcut însă distincțiunea că el numai atunci constituie o piedică la căsătorie, dacă, cazul respectiv de înrudire, după cuscria de felul doi în gradul șase ar produce așa-numitul amestec necuviincios de nume sau confuzia ilicită a numelor, pe cînd în cazul cînd nu s-ar produce această confuzie, sau acel amestec de nume, căsătoria este permisă și între rudele de gradul șase, după cuscria de felul doi. Această rînduială s-a stabilit pe baza unui principiu exprimat de canonul 87 al Sf. Vasile cel Mare, și pe baza ei, impedimentul cuscriei de felul al doilea s-a extins pînă în gradul șapte (D—U).

Chestiunea aceasta pare cel puțin curioasă și frapantă în orice caz prin faptul că, o înrudire destul de îndepărtată cum este aceea a cuscriei de felul al doilea, este socotită ca impediment la căsătorie de o gravitate tot atît de mare ca și înrudirea de sînge, căci numai aceasta merge pînă la gradul șapte inclusiv. Spre a nu da naștere la confuzii și rătălmăciri chestiunea aceasta necesită unele explicații mai amănunțite.

Mai întâi să vedem ce se înțelege prin amestecul ilicit de nume sau prin amestecarea neonestă a numelor sau prin confuzia ilicită a acestora.

De obicei toate căsătoriile care au loc între rude de sînge sau între rude de cuscrie produc un amestec de nume, în sensul că două persoane care pe scara înrudirii respective aveau o anumită poziție determinată printr-un nume corespunzător, prin căsătorie devin soți și dobîndesc astfel un nou nume în raporturile dintre ei, fără a fi pierdut însă și vechile numiri pe care le aveau pe scara înrudirilor înainte de a se căsători. Aceste nume vechi și noi se amestecă, dar dacă amestecul se produce în limita gradelor de înrudire care permit căsătoria, fie cu dispensă, fie fără dispensă, amestecul de nume care se produce se cheamă amestec licit sau permis, îngăduit sau onest. Cînd însă, un asemenea amestec de nume se produce prin căsătoria între persoane a că-

ror legătură anterioară de înrudire nu le permite nici cu dispensă, nici fără dispensă căsătoria și ei totuși o încheie, atunci se produce amestecul ilicit de nume, adică amestecul neonest, neîngăduit sau amestecul rușinos de nume. De fapt caracterul lui ilicit se trage din caracterul ilicit al căsătoriei.

Un fel aparte și grav al acestui amestec ilicit de nume a fost socotit acela care se produce atunci când prin căsătoria între două rude de cuscrie de felul al doilea se creează situația ca unele persoane care pe scara înrudirii de sînge și de cuscrie se găseau sub nivelul parental, adică sub nivelul părinților, ajung prin căsătorie, fie la nivelul parental, fie depășesc acest nivel, ajungînd deasupra lui, încît în felul acesta cei ce după numele înrudirilor anterioare sau în care se găseau anterior, ajung să dobîndească prin căsătorie înrudiri egale sau echivalente cu ale părinților sau chiar superioare acelorale ale părinților, devenind bunăoară un fiu sau un nepot quasi-cumnat al tatălui sau chiar quasi-unchi al tatălui. Acest amestec de nume este considerat neîngăduit și rușinos, pentru că prin el nu numai că s-ar nesocoti, ci s-ar încălca de-a dreptul respectul datorat părinților.

Deci dacă se constată cu ocazia unui proiect de căsătorie între cuscrii de felul al doilea, că s-ar produce prin căsătorie un astfel de amestec ilicit de nume, atunci înrudirea respectivă de cuscrie constituie și în gradul șase și în gradul șapte un impediment la căsătorie.

Un alt fel aparte de amestec ilicit de nume, totuși nu de gravitatea celui dintîi, este acela care poate fi numit numai amestec prezumtiv de nume, întrucît prin însăși căsătorie nu se produce un amestec ilicit de nume, ci acesta s-ar produce într-o formă oarecare abia între urmași, adică între copiii (E—F). Este cazul căsătoriei a doi frați (A și B), cu două verișoare (C și D) primare pe care îl menționează unele scrieri vechi, dar pe care nu-l puteam socoti realmente între cazurile care produc nici măcar în mod prezumtiv amestec necuviincios de nume, căci acest amestec nu este prin nimic mai necuviincios decît amestecul neobișnuit de nume, care se produce între copiii diverselor rude de sînge, între care este permisă căsătoria cu sau fără dispensă. Totuși, întrucît este menționat și acesta, l-am menționat și noi cu observațiile de rigoare. Impedimentul a fost impus printr-o hotărîre a sinodului endemic de la Constantinopol întrunit sub patriarhul ecumenic Samuil I (1763—1768), la care au participat și patriarhii de Antiohia și Ierusalim.

Deși este evident că prin amestecul de nume, care afectează raporturile firești de înrudire dintre părinți și copii, ducînd la răsturnarea acestor raporturi, se poate considera că ar fi suficient de motivată măsura luată în această privință de către sinodul de la Constantinopol din anul 996 și de către un altul din veacul al XI-lea, totuși, în fond, căsătoria între rudele în cazul cărora s-ar produce prin căsătoria menționată confuzie neîngăduită de nume, nu contravine scopului general al căsătoriei, nici considerentelor de bază de natură religioasă, morală și fizică, care au determinat oprirea căsătoriei între care există o înrudire mai apropiată. De asemenea această confuzie de nume apare ca mai puțin gravă decît aceea care se produce prin căsătoria între rude de sînge, chiar dacă aceasta este admisă cu sau fără dispensă.

Pentru considerentele arătate, practica vieții bisericești nu-i acordă impedimentului ce constă în amestecul ilicit de nume greutatea pe care i-a acordat-o o anumită mentalitate mai mult bizantină decât bisericească și care l-a și impus în veacul al X-lea, prin hotărârea sinodului de la Constantinopol de la anul 996 și ca urmare și dispensa de la gradul șapte și șase a cuscriei de felul doi, în cazul când se produce amestec de nume (în gradul șapte, acesta se produce totdeauna) este lăsată la latitudinea episcopului, nu a fost rezervată sinodului.

Pe temeiul celor spuse în legătură cu înrudirea cuscriei de felul al doilea, se pot enunța următoarele reguli :

— Cuscria de felul al doilea constituie un impediment la căsătorie și cununie în toate cazurile pînă inclusiv în gradul cinci, iar în gradele șase și șapte, numai în cazul când prin căsătorie s-ar produce amestec ilicit de nume, care în gradul șapte este inevitabil.

Dispensele la acest impediment în gradele cinci, șase și șapte pot fi acordate de către episcopul eparhial, iar în gradul patru, numai de către sinod.

### 3. *Rudenia cuscriei de felul al treilea*

Cuscria de felul al treilea constituie și ea un impediment după rînduiele bisericești, pînă inclusiv în gradul trei, așa cum s-a stabilit pe cale de obicei. Este astfel oprită căsătoria socrului vitreg cu nora vitregă (C—E) (gr. I) ; tatăl primului soț cu mama soțului al doilea (G—M) (grad II) și soțul unei surori cu soacra celei de a doua surori (P—R) (gr. III). Rînduiala aceasta nu se întemeiază pe vreun canon, ci numai pe obicei și pe unele norme ale dreptului roman și bizantin, care au fost aplicate și în viața Bisericii și astfel s-a ajuns ca din veacul al XIII—XIV să se generalizeze rînduiala amintită, fiind totuși posibil ca în gradul trei să se acorde dispensă și de la acest impediment.

### c. *Rudenia religioasă*

#### 1. *Rudenia religioasă întemeiată pe actul ținerii la botez*

Rudenia religioasă întemeiată pe actul ținerii la botez a fost socotită inițial ca formînd impediment la căsătorie, numai între nași și fini, adică în gradul întii (C—E). Această rînduială s-a impus prin obicei și apoi a fost consacrată printr-o lege din anul 530 a împăratului Justinian (Cod. V. 4, 26).

Mai tîrziu, prin canonul 53 al sinodului VI ecumenic (trulan) s-a extins impedimentul acestei înrudiri pînă la gradul doi, pe motivul că «rudenia religioasă este mai presus decît legătura cea după trup», specificîndu-se în termeni cît se poate de clari că este interzisă căsătoria între naș (C) și mama finului (B), și că, în cazul când s-ar încheia o asemenea căsătorie, ea trebuie să fie despărțită, iar cei ce o încheiaseră să fie supuși epitimilor pentru desfrînați (Vezi anexa textul canonului).

În aplicarea acestei dispoziții a canonului 53 VI ec. s-au produs numeroase abuzuri, ea fiind folosită nu o singură dată la determinarea divorțului dintre unii soți, prin faptul că sotul (A) fiind de obicei instruit asupra cuprinsului canonului 53 VI ec., își ținea cu premeditare propriul său fiu (C) la sf. botez, după care urma aplicarea prevederilor canonului, care dispune despărțirea celor doi soți din pricină că au

devenit rude religioase de gradul II, în care este interzisă conviețuirea, soții înșiși fiind supuși epitiimiilor pentru desfrinare. Cît privește modul de argumentare folosit în acest canon pentru a se justifica extinderea impedimentului rudeniei religioase pînă la gradul doi, este de observat că el trebuie privit și socotit ca o formulă menită să impresioneze, dar care nu se potrivește de fapt la realitățile la care se referă în cazul concret. Căci dacă este adevărat că cele spirituale sau religioase sînt superioare celor trupești sau materiale, în general, apoi nu este nicidecum adevărat că pornind de la această deosebire o putem aplica și la raportul dintre înrudirea religioasă și cea fizică, pentru că este evident că înrudirea de sînge stabilește un raport de intimitate mai strînsă între cei legați prin această înrudire și că în același timp, raportul respectiv se simte mai viu, mai puternic și cu o rază de cuprindere mai mare a persoanelor astfel înrudite, între care determină nu numai un raport de intimitate mai mare. De altfel, dovada că în felul acesta trebuie înțeleasă formula folosită de canon, ne oferă atît textul canonului însuși, cît și textul canonului următor 54 VI ec. (vezi în anexă textul), și anume, textul canonului 53 VI ec., pentru motivul că nu extinde impedimentul rudeniei religioase decît pînă la gradul doi, iar textul canonului 54 VI ec., pentru că urmînd imediat după textul can. 53 VI ec., și ocupîndu-se tot de rudenie ca impediment la căsătorie, prevede că înrudirea de sînge și de cuscrie, deci o înrudire fizică iar nu religioasă, constituie impediment la căsătorie pînă în gradul IV inclusiv, pe linie colaterală, iar nu numai pînă în gradul doi, ca înrudire religioasă socotită superioară și mai importantă decît cea fizică. Același lucru rezultă apoi și din întreaga practică ca și din întreaga legislație ulterioară a Bisericii, privitoare la rudenie ca impediment la căsătorie.

Ca urmare, cu toate că Vasilicalele au extins pînă în gradul trei, în toate cazurile (D—G), impedimentul rudeniei religioase întemeiată pe actul ținerii la botez (Vasil. 27, 5, 14), totuși, în mod practic acest fel de rudenie s-a impus ca formînd un impediment la căsătorie, numai pînă în gradul doi, în toate cazurile și foarte rar pînă în gradul trei, în care, pe bază de obicei sau de practică s-a statornicit rînduiala că se poate obține dispensă, pe cînd în gradul unu și doi nu se poate cere și nici nu se poate obține dispensă, țînîndu-se în această privință la cele hotărîte prin canonul 53 al sin. VI ec.

Ulterior, pe cale de obicei, s-a extins impedimentul chiar pînă la gradul VII ca și rudenie de sînge. Nu s-a generalizat însă. Nu există nici o hotărîre a vreunui sinod în acest sens.

## 2. Rudenia religioasă întemeiată pe actul asistării la cununie

Cît privește celălalt sau al doilea fel de înrudire religioasă, care se întemeiază pe actul asistării la cununie, el nu este prevăzut în vechile rînduielei canonice ale Bisericii, dar s-a impus pe cale de obicei, înrudirea aceasta fiind asimilată cu aceea care se naște din actul ținerii la botez, și stabilindu-se ca atare, că și acest fel de înrudire, constituie ca și cel dintîi, un impediment la căsătorie, pînă la gradul trei (B—G) inclusiv în toate cazurile, cu posibilitatea acordării de dispensă în gradul trei. Acestui obicei îi dă expresie și glava 198 din Pravila cea Mare

de la Tîrgoviște (1652), care extinde impedimentul chiar pînă în gradul IV (B—I). (vezi anexă textul glavei).

De altfel, Pravila cea Mare, asimilează înrudirea religioasă, întemeiată pe actul asistării la sf. botez, — și prin asimilare cu aceasta și înrudirea religioasă întemeiată pe actul asistării la sf. cununie, — cu cea de sînge, sub raportul întinderii impedimentului acestei înrudiri, socotind că ea trebuie să fie egală cu aceea a înrudirii de sînge, adică pînă în gradul șapte inclusiv, între descendenții nașului și finului (P—I).

Această rînduială însă nu s-a observat în mod practic decît arareori și ea a căzut în desuetudine nesocotindu-se nici în cazul nașiei de la botez, nici în acela al nașiei de la cununie, că impedimentul acestor înrudiri ar trebui să depășească gradul trei sau cel mult gradul patru de rudenie.

Precum s-a mai amintit, acest al doilea fel de înrudire religioasă nu a rămas însă în practică tuturor Bisericii ortodoxe locale, ci numai în practica generală a Bisericii Ortodoxe Române și a celei ortodoxe sîrbe, pe cînd în alte Biserici ea reprezintă doar o practică parțială, restrînsă la unele regiuni, cum este cazul în Biserica bulgară.

#### d. Rudenia morală

##### 1. Rudenia morală întemeiată pe tutelă

Cel mai simplu fel de înrudire morală, care constituie numai într-un singur grad impediment la căsătorie, este înrudirea care naște din actul tutelei. Aceasta constituie impediment la căsătorie numai între tutore (A) și persoana aflată sub tutelă (B) bineînțeles dacă una din ele este de sexul feminin și cealaltă de genul masculin, însă numai pentru durata tutelei.

Această regulă trebuie înțeleasă însă și aplicată în funcție de existența sau inexistența altor eventuale înrudiri care ar putea să existe între tutor și tutelată, în mod independent de tutelă și adică vreo înrudire religioasă, vreo altă înrudine morală sau vreo înrudire de sînge ori de cuscrie.

##### 2. Rudenia morală întemeiată pe adopțiune

Asemănătoare formal cu tutela, dar deosebită prin natura sa de tutelă, datorită faptului că adopțiunea creează raporturi depline de familie și pentru întreaga viață, cel puțin în principiu, între părintele adoptiv (A) și fiul adoptiv (B) sau între cel ce înfiază și cel înfiat, precum și între ceilalți membri ai familiilor acestora, înfierea sau adopțiunea constituie tocmai din această pricină un impediment la căsătorie, în toate cazurile, pînă în gradul trei (B—D) (A—J).

Acest impediment stabilit mai întii pe cale de obicei și în privința numărului gradelor pînă la care el a fost socotit ca impediment la căsătorie, s-a procedat sau s-a aplicat analogia cu numărul gradelor pînă la care constituie și înrudirea nașiei la botez impediment la căsătorie. Prin urmare și înrudirea adopțiunii sau înfierii s-a extins pînă la gradul doi inclusiv (A—I) (B—E) (B—H). Acest obicei îl confirmă, dîndu-i consacrare legală sau juridică o novelă a împăratului Leon al VI-lea filozoful, prin care se interzice căsătoria între frații adoptivi (B—H), aceștia fiind în gradul doi al înrudirii, născut din adopțiune (Nov. 24).

Mai târziu, tot pe calea analogiei cu înrudirea religioasă a nașiei de la botez, s-a încercat extinderea impedimentului adopțiunii pînă la gradul șapte, dar în mod practic, el nu s-a extins de fapt decît pînă la gradul patru inclusiv, potrivit vechilor norme ale dreptului roman.

Biserica, în trecut, binecuvîntînd printr-un rit special actul adopțiunii, a socotit înrudirea ce se naște din acest act un impediment pînă cel mult în gradul patru, dar pe urmă, cedînd, practica binecuvîntării adopțiunii de către Biserică, a redus acest impediment pînă la gradul doi inclusiv, rînduială care se păstrează și acum.

De reținut că legile de stat, inclusiv Codul familiei (1954) din țara noastră (art. 7) extind impedimentul adopțiunii sau al înfierii pînă la gradul trei în toate cazurile, așa încît față de practica bisericească numai cu privire la acest singur fel de rudenie este mai puțin exigentă decît legile de stat, socotind-o impediment numai pînă în gradul doi, pe cînd în cazul tuturor celorlalte feluri de înrudiri, ea extinde mai mult impedimentele la cununie, decît împinge legile de stat impedimentele la căsătorie.

3) *Rudenia morală întemeiată pe actul logodnei bisericești.* Al treilea fel de înrudire morală, ce constituie impediment la căsătorie, provocînd complicații mai multe, este logodna bisericească, căci cea civilă nu este socotită creatoare de impediment la căsătorie.

În privința logodnei se întîlnește uneori părerea foarte greșită că logodna ar putea fi permisă chiar și în unele cazuri în care nu poate fi permisă căsătoria, nici în principiu și nici prin vreun fel de dispensă. Această părere este nu numai greșită în sine, ci de natură să și inducă în eroare, deoarece nu constituie un act cu scop în sine și ea nu creează o stare civilă de durată, ci numai una tranzitorie, pentru că scopul logodnei este căsătoria și exclusiv căsătoria, așa încît dacă s-ar permite logodirea unor persoane care nu se pot căsători, atunci se săvîrșește un act contrar scopului logodnei și în același timp sînt induse în eroare și încurcate în viață persoane de a căror necunoștință de cauză se abuzează.

Ca urmare, apare ca de la sine înțeles că toate impedimentele care opresc încheierea căsătoriei constituie impedimente și la încheierea logodnei și că nu este îngăduit să se recurgă la subterfugii de natură să inducă în eroare în această privință.

O singură excepție s-a admis în chestiunea logodnei, adică în chestiunea impedimentelor la logodnă și anume în privința vîrstei, adică în privința unui impediment ce dispăre de la sine, prin trecerea vremii. Și tocmai ținîndu-se seama de acest fapt, s-a îngăduit în trecut încheierea logodnei între persoane care nu aveau vîrsta pentru căsătorie și nici măcar o vîrstă în cadrul căreia se putea obține dispensă pentru încheierea căsătoriei.

În ce privește înrudirea pe care o creează logodna, ea trebuie privită atît în lumina considerațiunilor de mai sus, cît și în aceea a analogiei cu căsătoria sau cu actul căsătoriei, pentru că pe de o parte încheierea logodnei necesită îndeplinirea aceluiași condițiuni și înlăturarea aceluiași impedimente, dacă acestea există, iar pe de altă parte, promisiunea solemnă de căsătorie sau arvuna căsătoriei în care constă de fapt logodna, însemnează anticiparea căsătoriei și deci stabilirea prin actul logodnei a

relațiilor respective de intimitate pe întreaga scară și în întreaga extensiune în care se stabilesc acestea prin actul căsătoriei.

Raționînd tocmai în acest chip, Biserica a asimilat logodna cu căsătoria în materie de impedimente și de efecte, adică de creare a unor noi impedimente și în consecință socotește că a doua căsătorie, căsătorie pe care o încheie orice persoană care mai înainte fusese logodită bisericește cu altă persoană decît aceea cu care se căsătorește. Ca urmare, ea nici nu admite la hirotonie pe candidații la preoție care au fost logodiți bisericește cu o persoană (A — logodit cu B) și apoi s-au căsătorit cu o altă persoană (B căsătorit cu C). Aceștia (B) sînt socotiți cu foști căsătoriți și rămași văduvi prin deces sau prin despărțire ori divorț.

Cu toate acestea, impedimentele pe care le produce încheierea logodnei pentru căsătorie, au fost apreciate variat de legislația de stat, din trecut, și de obiceiul adoptat în Biserică, mergîndu-se la început în sensul restrîngerii impedimentelor la căsătorie, pe care le-ar determina logodna între rudele celor logodiți. Astfel aceste impedimente au fost privite ori numai parțial și restrînse la gradul doi al rudelor de sînge a oricăruia dintre logodnici (H—E), ori cel mult pînă la gradul șase al acestor rude, socotindu-se însă ca impediment numai înrudirea unui logodnic cu consînginii celuilalt sau invers, nu însă și înrudirea din consînginii respectivi, raportați unii la alții, adică dintre consînginii unui logodnic cu consînginii celuilalt logodnic. Această socotință reprezintă însă numai o abordare și reglementare parțială a problemei, căreia i se dă expresie și prin can. 98 VI ec., căci nu poate scăpa nimeni faptul că tot așa precum se stabilește un raport de intimitate sau de înrudire între oricare dintre logodnici și consînginii celuilalt, un astfel de raport se stabilește și între consînginii unuia dintre logodnici cu consînginii celuilalt, raport care în unele cazuri poate fi chiar mai apropiat, cum ar fi acela dintre părinții, copiii sau frații logodnicilor. Or, dacă s-ar aplica după litera prevederilor unor legiuiri în această chestiune, ar urma că între rudele de gradul cinci și șase ale unui logodnic și între celălalt logodnic, în cazul desfacerii logodnei, nu s-ar putea încheia căsătoria, în schimb însă ea s-ar putea încheia între copiii celor doi logodnici, între părinții lor și chiar între frații lor, ceea ce este evident o încălcare mult mai gravă a raportului de intimitate dintre respectivele persoane, raport care tocmai constituie esența rudeniei.

Din înșirarea diverselor categorii sau feluri de impedimente la încheierea căsătoriei și cununiei religioase s-a putut vedea că prin aceste impedimente sau opreliști pe care le ridică obiceiul și legea scrisă a Bisericii în calea încheierii căsătoriei, se urmărește pe cît se poate crearea celor mai bune condiții pentru încheierea căsătoriei, evitîndu-se unele cauze de natură religioasă, morală și fizică, prin care s-ar prejudicia sănătatea morală, religioasă și fizică a familiei, dacă s-ar permite încheierea căsătoriei atunci cînd există vreunele din impedimentele pe care le-am enumerat.

Este de la sine înțeles, că unele dintre aceste impedimente, dacă sînt reprezentate de înrudiri mai apropiate, ele nu numai că prejudiciază căsătoria și familia, ci constituie adevărate maladii, care se transmit și care duc la îmbolnăvirea sau la dărîmarea instituției căsătoriei și a familiei și prin aceasta la însăși subminarea vieții bisericești ca și a vieții sociale în

genere. La aceste consecințe se adaugă în mod special acela cu totul grav atît din punct de vedere fizic cît și din punct de vedere moral sau religios, care constă în degenerarea fizică atît a soților care sînt rude de sînge apropiate cît și a copiilor care s-ar naște din asemenea soți.

Conduc de aceleași considerațiuni de principiu și Statul s-a îngrijit din timpuri vechi de asigurarea sănătății fizice, morale și chiar religioase a căsătoriei și a familiei, nu numai prin stabilirea unor condiții speciale în acest scop, ci și prin stabilirea unor piedici în calea încheierii acelor căsătorii pentru care soții nu îndeplinesc principalele condițiuni de sănătate fizică, morală și religioasă.

Și Statul nostru, tocmai în scopul de a asigura încheierea familiei în condiții cît mai bune și apoi a întemeierii familiei în condiții de sănătate, precum și a creșterii copiilor în aceleași condiții, a venit în anul 1954 cu o legiuire complexă, care îmbrățișează toate aspectele legate de încheierea căsătoriei, de familie și de copii, și care se numește Codul Familiei. Potrivit Codului familiei nici rudenia de cuscrie, nici cea religioasă, nici rudenia logodnei nu constituie o piedică la încheierea căsătoriei, ci numai tutela în gradul întii, între tutore și persoana tutelată, cît timp durează tutoratul, apoi înfierea pînă în gradul trei inclusiv, cu posibilitatea acordării dispensei în gradul trei și înrudirea de sînge pînă în gradul patru inclusiv, cu posibilitatea acordării dispensei în gradul patru, în speță, în cazul verilor primari.

### **Înlăturarea impedimentelor provenite din rudenie**

Impedimentele de această categorie se înlătură numai prin dispensă, adică pe calea dezlegării acestor impedimente.

Pentru acordarea dispenselor, autoritatea competentă în Biserică este episcopul și sinodul, după caz, iar în stat, felurite organe ale puterii de stat, iarăși după caz, și după organizarea puterii de stat. În țara noastră organul competent este Comitetul Executiv al Consiliului Popular Județean.

Cît privește dreptul episcopului și al sinodului de a acorda dispense, acesta nu este prevăzut direct în vechile legiuri canonice ale Bisericii, dar din această pricină el nu este mai puțin canonic, întrucît se întemeiază pe un obicei îndelungat, străvechi, care prin observarea lui a dobîndit puterea legii scrise, așa încît pe temelul lui, în cele mai multe cazuri, episcopul este îndreptățit, să acorde dispensă de toate impedimentele la căsătorie, de la care se poate da dispensă sau de la care este posibil să se dea dispensă, iar sinodului i s-a rezervat competența în această materie, numai pentru anumite cazuri, din motive de întărire a disciplinei și se înțelege că un atare drept poate fi rezervat sinodului în calitate de autoritate superioară. În orice caz, dreptul de a acorda dispensă de la impedimentele la căsătorie, nu se întemeiază pe obișnuita putere a episcopilor de a lega și de a dezlega, ci pe obiceiul constant, prin care i s-a conferit episcopului și apoi și sinodului dreptul de a da dispensă de la orice lege, canon sau altă rînduială bisericească, afară de acelea care au conținut dogmatic sau conținut moral, cînd prin aceasta se dă expresie tot unui principiu sau unui adevăr de credință. Canoanele care atestă și care presupun existența dreptului episcopilor de a acorda dispensă de la diferite rînduiri bisericești, inclusiv de la prevederile



canoanelor, se exprimă în felul următor : «Episcopul are dreptul de a dispensa pe fiii săi duhovnicești de la observarea anumitor prescripțiuni canonice» (Can. 12, I, ec. ; 16, IV, ec. ; 102, VI, ec. ; 2, 5, 7 Ancira ; 6, 43 Cart. ; 1 Vas. c.M. ; 4, 57 Grig.).

### **Anexă :**

— *Rudenia din logodnă bisericească :*

— Căsătoria cu logodnica altuia e oprită (98. VI. ; 22 Ioan Postitorul).

— *Rudenia de sînge.*

— Rudenia de sînge este oprită pînă în gradul IV inclusiv (verii primari) (54. VI.).

— Este interzisă căsătoria între nepot și mătușă (gr. III pe linie colat.) (11 Tim. Alex.).

— *Rudenia cuscriei :*

— Rudenia din cuscrie interzisă pînă în gradul IV inclusiv (54.VI.ec.) (tata și fiul cu mama și fiica — gr. 2 ; tata și fiul cu două surori ; — mama și fiica cu doi frați — gr. 3 ; doi frați cu două surori) (gr. 4).

Căsătoria între cei înrudiți (rudenia de sînge și cuscrie) în gradele de mai sus se desfășoară, iar respectivii «să cadă sub canon de șapte ani» (54. VI.).

— «Femeia dacă se va mărita cu doi frați. să se scoată (din comunitate) pînă la moarte» (2 Neoc.).

— «Cel ce a luat pe soția fratelui său nu se va primi înainte de a se despărți de ea» — 23 Vas.c.M.

— Cel ce se căsătorește cu sora primei sale soții, să fie supus pedepsei adulterului. — 78, 87 Vas.c.M. 11 Tim. Alex.

— Fiul să nu i-a de soție pe concubina tatălui său. Vas. c.M.

— Un soț nu se poate căsători cu soacra sa, sau cu fiica soției sale dintr-o altă căsătorie. 87 Vas.c.M.

— *Rudenia religioasă :*

— Rudenia religioasă este oprită pînă în gradul 2 (nașul cu mama văduvă a finului, 53. VI ec.).

### *Sanctiuni.*

— Cel ce încheie căsătorie cu o persoană cu care știe că e înrudit, în gradele în care canoanele opresc căsătoria. «va primi epitimia adulterului» — 68 Vas.c.M.

— Clericul să nu binecuvinteze căsătoria la încheierea căreia se impun impedimente canonice. 11 Tim. Alex.

— Cei ce încheie căsătorie, de canonicitatea căreia sînt greșit convinși, să fie tratați mai blind. — 26.VI. ; 27 Vas.c.M. ; 13 Teofil Alex.

### **N o t ă :**

1. În afară de rudenie, la căsătorie mai sînt și alte piedici sau impedimente :

— Alinația mintală : 2, 3, 4, Tim. Alex.

— Lipsa consimțămîntului părților : 38, 40, 42 Vas.c.M. ;

— Căsătoria existentă legal : 87, 93.VI. ; 46, 77, 80 Vas.c.M.

— Hirotonia : 26 ap ; 6.13.VI. ; 1. Neoc.

— Votul castității : 16.IV ; 44,VI ; 19 Anc. ; 6, 18 Vas.c.M.

— Postul Paștilor : 52 Laod.

— Răpirea : 27.IV ; 92.VI ; 22, 30 Vas.c.M.

2. Codul Familiei mai interzice căsătoria : — bărbatului care n-a împlinit 18 ani și femeii care n-a împlinit 16 ani (art. 4) (cu posibilitatea obținerii dispensei pentru femeia care a împlinit 15 ani); — celor căsătoriți (art. 5).

Codul familiei oprește căsătoria :

— între rudele (de sînge) în linie dreaptă, precum și între cele în linie colaterală pînă la al patrulea grad inclusiv (art. 6), cu posibilitatea obținerii dispensei din partea Comitetului executiv al Consiliului Popular județean, pentru motive temeinice de căsătorie a rudelor de sînge în linie colaterală de gradul al patrulea.

Este oprită căsătoria :

a. între cel care înfiază sau ascendenții lui, de o parte, și cel înfiat ori descendenții acestuia, de alta ;

b. între copiii celui care înfiază, de o parte, și cel înfiat sau copiii acestuia, de alta.

c. între cei înfiați de aceeași persoană.

Pentru motive temeinice, căsătoria între persoanele prevăzute la lit. b. și c. de mai sus poate fi încuviințată potrivit dispozițiilor art. 6, alin. 2. (art. 7).

— În timpul tutelei, căsătoria este oprită între tutore și persoana minoră ce se află sub tutela sa (art. 8).

— Este oprit să se căsătorească alienatul mintal, debilul mintal, precum și cel care este lovit vremelnice în facultățile mintale, cît timp nu are discernămintul faptelor sale (art. 9).

## SFÎNTA SCRIPTURĂ, TEMEI, IZVOR ȘI REFLECTARE ÎN PICTURA BISERICESCĂ

Pr. Dr. SABIN VERZAN

### 1. Posibilitatea icoanei sau reprezentării chipurilor sfinte în icoane

În Creștinism, cel mai important temei pentru icoană este actul Întrupării lui Dumnezeu, a Domnului nostru Iisus Hristos. «Cu adevărat, mare este taina dreptei credințe : *Dumnezeu s-a arătat în trup. S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălțat întru Slavă*» (I Tim. 3, 16), scrie Sfîntul Apostol Pavel, arătînd însemnătatea arătării în trup a Domnului nostru Iisus Hristos.

«Luînd chip de rob, făcîndu-se asemenea oamenilor și la înfățișare aflîndu-se ca un om» (Filip. 2, 7), Hristos a venit la noi pentru a putea fi auzit, văzut, atins cu mîna. Chiar după Înviere, Mîntuitorul cunoscînd gîndul Apostolilor care «credeau că văd un duh», îi îmbărbătează spunîndu-le : «Priviți mîinile Mele și picioarele Mele că Eu Însumi sînt ; pipăiți-Mă și vedeți că duhul nu are carne și oase, precum Mă vedeți pe Mine că am» (Luca 24, 37, 38).

Chipul lui Iisus s-a fixat definitiv pe retina Sfinților Apostoli ca o realitate care nu poate fi separată de predica și faptele Sale mîntuitoare, făcînd parte integrantă din ceea ce aceștia trebuie să vestească lumii prin propovăduirea lor. Acest fapt va da putere Sfinților Apostoli în difi-

cila lor misiune de vestire a Evangheliei pînă la marginile pămîntului : «Ce era de la început, scrie Sfîntul Apostol Ioan, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mîinile noastre au pipăit, despre cuvîntul vieții — și Viața S-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă — ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă ca și voi să aveți împărtășire cu noi» (I Ioan 1, 1—3). Iisus S-a pogorit pe pămînt intrînd într-o relație directă, intimă și deplină cu cei pe care trebuia să-i mîntuiască spre a-i atrage și pe aceștia în intimitatea Sa, în familiaritatea și apropierea Sa : «Și Cuvîntul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl» (Ioan 1, 14). «Noi, spune Sfîntul Apostol Petru, v-am adus la cunoștință puterea Domnului nostru Iisus Hristos și venirea Lui, nu luîndu-ne după mituri meșteșugite, ci fiindcă am văzut slava Lui cu ochii noștri» (II Petru 1, 16).

Prezența cu trupul a Fiului lui Dumnezeu în lume este suprema revelație a lui Dumnezeu pentru că în Hristos «locuiește, *trupește*, toată plinătatea Dumnezeirii» (Col. 2, 9). Aceasta este «taina cea din veci ascunsă neamurilor, iar acum descoperită sfinților Săi, cărora a voit Dumnezeu să le arate care este bogăția slavei acestei taine între neamuri, adică *Hristos cel dintru voi, nădejdea slavei*» (Col. 1, 26—27).

Martor al Învierii Domnului, deci Apostol, nu putea să fie sau să devină decît unul din acei bărbați care s-au adunat cu ucenicii Domnului tot timpul cît a petrecut cu ei Domnul Iisus «începînd de la botezul lui Ioan, pînă în ziua în care S-a înălțat la cer» (Fapte 1, 21—22). Propovăduirea Sfinților Apostoli are ca teme tocmai cunoașterea directă și, într-un anumit fel, participarea personală la evenimentele mîntuitoare ale lui Hristos, care s-au produs sub ochii Sfinților Apostoli deveniți astfel martori ai lui Hristos în fața lumii.

Hristos aparține, prin urmare, nu numai trecutului, ci, — prin predica Apostolilor mai întîi, iar, după ei, prin predica slujitorilor bisericești — și prezentului și viitorului. «Iisus Hristos este ieri și azi același». El este prezent neîntreput în Biserică și în credincioșii acesteia prin faptele Sale mîntuitoare care se imprimă în ei, devenind ale lor și determinînd nașterea și creșterea lor spre o viață nouă, comună cu a Lui (Col. 3, 9—10).

Icoanele din bisericile noastre actuale ne fac asemănători cu cei ce L-au văzut pe Hristos în trup pentru că ni-L fac sensibil, perceptibil simțurilor potențate prin puterea harului sfinților și ni-L arată puternic prin săvîrșirea actelor Sale mîntuitoare care se desfășoară parcă aieva înaintea ochilor noștri pe icoanele care împodobesc pereții sfintelor locașuri. Aceasta ne îmbie la comuniunea cu El, la urmarea pildei vieții Sale, la împărtășirea neîntrepută din puterea lucrărilor Sale.

Întruparea Domnului însă nu este decît un punct culminant al unui drum lung de pregătire a planului lui Dumnezeu de mîntuire a neamului omenesc, drum presărat cu un șir neîntreput de evenimente care se lasă contemplate de ființa omenească în fața căreia se și produc antrenînd-o

1. În vremea lui Iisus, se estimează că, la Roma, un locuitor din 10 era iudeu, ceea ce reprezenta o populație de 40.000 de iudei în capitala Imperiului. La Alexandria iudeii erau în număr de 100.000.

în desfășurarea lor adesea tumultuoasă și memorabilă. Lumina și sensul lor unite cu năzuința după cunoașterea realității depline a actelor lui Dumnezeu se reflectă, încă din perioada timpurie a Bisericii, în icoane.

Drumul planului lui Dumnezeu de la făgăduință la împlinire este presărat cu evenimente care devin din ce în ce mai vizibile și mai inteligibile pe măsură ce se apropie de împlinirea lor în Persoana lui Iisus Hristos. Acestea sînt evenimentele care umplu Vechiul Testament.

Chiar dacă Dumnezeu cel ce se arată lui Moise în rugul cel nestins în Horeb (Deuteronom 4, 10 ș.u.) rămîne nevăzut, puterea Lui se arată în faptele cu care pecetluiește Legămîntul încheiat cu Moise.

După încheierea Legămîntului cu Avraam (Facerea 12, 1—3), după ieșirea din Egipt și reînnoirea Legămîntului cu Moise (Ieșirea 3, 10—22 ; 14, 22—31 ; 20, 3—6 etc.), urmează lunga călătorie prin pustie și ocuparea Canaanului. Dar odată trăite aceste evenimente, poporul așteaptă împlinirea unor noi făgăduințe și mai mari care-și au punctul final în timpul mesianic al unor evenimente care vor cuprinde toate popoarele.

În viziunile proorocilor care descoperă și tilcuiesc cuvîntul lui Dumnezeu pentru poporul infidel chemîndu-l neîncetat la întoarcere este exprimat un nou mod al experienței nemijlocite a lui Dumnezeu. Așa se produce chemarea lui Isaia în timpul unei viziuni : «*În anul morții regelui Ozia, am văzut pe Domnul stînd pe un scaun înalt și măreț și poalele hainelor Lui umpleau templul. Serafimii stăteau înaintea Lui, fiecare avînd cîte șase aripi : cu două își acopereau fețele, cu două picioarele, iar cu două zburau și strigau unul către altul : Sfînt, sfînt, sfînt este Domnul Savaot, plin este tot pămîntul de slava Lui*» (Isaia 6, 1—3).

Iahve, cel nevăzut, Cel mai presus de lume se lasă văzut de proorocul căruiia îi descoperă voia, numele și învățătura. Același eveniment se produce și cu proorocii Iezechiel (1, 1, 26—28) și Daniel. Acesta din urmă are viziunea unui dublu chip ceresc : chipul «Celui vechi de zile» și Chipul «Fiului Omului», care se apropie de «Cel vechi de zile» și primește de la El stăpînirea, demnitatea și împărăția.

Tăria neclintită a proorocilor, punctul ei culminant, constă în arătarea lui Dumnezeu.

Vechiul Testament se încheie, iar cel Nou începe cu persoana ultimului prooroc, Sfîntul Ioan Botezătorul «cel mai mare născut din femeie» (Matei 11, 11), care mărturisește : «Iată Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatele lumii» (Ioan 1, 29). Aceasta este o prevestire de o deosebită forță sugestivă și plasticitate care cheamă la realizarea icoanei ale cărei posibilități de exprimare sînt infinite : «Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan 14, 9). Hristos este strălucirea slavei lui Dumnezeu și chipul ființei Sale (Evrei 1, 3).

Pogorîrea lui Dumnezeu pe pămînt prin întruparea Logosului arată nu numai că icoana este posibilă, ci că Dumnezeu Însuși dorește ca El să fie cunoscut prin puterea simțurilor omenești din care, cel mai desăvîrșit, este acela al văzului. Icoana devine astfel o componentă definitivă a pedagogiei ; viața creștină nu mai poate fi gîndită pe plan concret fără icoane — «tot ceea ce aduce cuvîntul prin istorisire la auz, aceea înfățișează și

arată pictura în mod tăcut ochilor», spune cu deplină îndreptățire Sfântul Vasile cel Mare<sup>3</sup> (329—379), motiv pentru care cheamă pe pictori să zugrăvească pe Hristos<sup>4</sup>. Tot Sfântul Vasile cel Mare stabilește un argument important al cinstirii icoanei când scrie: «Cinstirea chipului trece la cel pictat»<sup>5</sup>. Cine necinstește pe om ca chip al Creatorului, precizează Sfântul Vasile cel Mare, necinstește pe Creator<sup>6</sup>.

Sfântul Grigorie de Nazianz (321—390) vede în pictor pe cel mai bun învățător. Sfântul Grigorie de Nyssa (mort după 394) privește cu adincă cutremurare un chip al jertfei lui Isaac<sup>7</sup>. Sfântul Ioan Hrisostom (354—407) laudă icoana pentru că promovează evlavia. Sfântul Nil († 430) adresează îndemnul ca, pe pereții bisericilor, să fie înfățișate icoane din Sfânta Scriptură spre a se da puțința celor ce nu pot să citească să cunoască istoria sfântă<sup>8</sup>.

Dionisie Areopagitul scrie că, în timp ce îngerii «ca duhuri curate dobîndesc cunoștința în modul corespunzător lor, noi trebuie să fim ridicați la contemplarea dumnezeiască prin chipuri supuse simțurilor, atît cît ne e peste tot cu puțința aceasta...»<sup>9</sup>.

Primind gîndirea lui Dionisie Areopagitul, cinstitorii sfințelor icoane au deslușit înțelesul lor mai adînc. Acest înțeles depășește efectul pur estetic sau chiar religios, asupra privitorului și utilitatea acestui efect pentru privitor. Icoana devine o cale care ne conduce la prototip după ce, mai înainte, s-a stabilit relația exactă între chip și original. «Noi, spune Hypatie al Efesului, permitem podoaba în biserici... pentru că fiecare strat de credincioși e ridicat la dumnezeire în modul potrivit lui și chiar că unii sînt înălțați de la această podoabă la o frumusețe spirituală și de la multe luminări în locașul sfînt, la o lumină spirituală și necorporală»<sup>10</sup>.

Icoanele au puterea de a înălța gîndul, ușurînd înțelegerea realităților spirituale și primesc un sens în ordinea dumnezeiască a universului. În funcția icoanei se incadrează și o nouă reflecțiune asupra omului ca chip al lui Dumnezeu. Cînd cineva cîntește o icoană a unui sfînt, acela cîntește locașul Sfîntului Duh. Deși ceea ce zugrăvește un artist este numai un înveliș, acest înveliș este totuși sfîntit și transfigurat de Duhul Sfînt pentru că reflectă pe dumnezeiescul Locuitor.

Dacă, în reprezentările iconografice din timpul catacombelor, Hristos nu era pictat cu chipul Său istoric, ci numai prin simboale precum: peștele, mielul sau ancora, din secolul IV se depun mari eforturi pentru a-L înfățișa cu chipul său istoric, omenesc, autentic, care este, pe alt plan, o garanție în plus pentru realismul tainei Întrupării.

3. *Omulie la mucenicul Varlaam*, 19, 2.

4. *Ibidem*, 17, 3.

5. *Despre Sfîntul Duh*, cap. 18.

6. *Comentariu la Isaia*, cap. 13.

7. *Despre dumnezeirea Fiului și a Sfîntului Duh*, P.G., 46, 572 CD.

8. Citat de Wilhelm Nyssen, *Inceputurile picturii bizantine*, trad. rom., Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 47.

9. *Despre ierarhia bisericească*, cap. I, 2 ; P.G., 3, 373 B.

10. W. Nyssen, *op. cit.*, p. 48.

Se ajunge ca, în canonul 82 al Sinodului Trulan, să se precizeze : «În unele reprezentări ale venerabilelor icoane e desenat un miel, spre care arată degetul Înaintemergătorului... Deși primim cu iubire umbrele și chipurile vechi ca simboale și semne ale adevărului, predate Bisericii, preferăm harul și adevărul însuși, întrucît le recunoaștem ca împlinire a Legii. Ca să avem înfățișată în fața noastră cel puțin în chip această împlinire, poruncim ca, de aici înainte, să fie zugrăvit pe icoane, în loc de mielul de odinioară, Mielul care a luat asupra Sa păcatele lumii, adică Hristos, Dumnezeuul nostru, în formă omenească, pentru ca să fie văzută, prin pogorîrea Lui, înălțimea lui Dumnezeu-Cuvîntul și să ne amintească viața Lui în trup, patimile Sale, moartea Sa mîntuitoare și mîntuirea Lumii înfăptuită prin aceasta».

Sinodul al VII-lea de la Niceea (787) stabilește definitiv :

«Noi păstrăm, fără să introducem ceva nou, toate predaniile rînduite pentru noi prin Scriptură, dintre care una este înfățișarea prin icoană, ca fiind corespunzătoare cuprinsului propovăduirii evanghelice... Căci dacă una este arătată prin cealaltă, atunci, fără îndoială, una se explică prin cealaltă»<sup>11</sup>.

În Condacul închinat Sfintei Fecioare Maria la Duminica Ortodoxiei se mărturisește această credință : «Cuvîntul cel nemărginit al Tatălui S-a mărginit pe Sine, prin întruparea Sa din tine, Născătoare de Dumnezeu. Și readucînd chipul întinat la starea lui de la început, l-a străbătut cu frumusețea dumnezeiască și, mărturisind mîntuirea, îl înfățișăm pe Acesta în faptă și în Cuvînt».

Un alt Sinod, cel de la Constantinopole, din 869—870 adoptă o nouă hotărîre cu privire la cinstirea icoanelor care oglindește gîndirea Sfîntului Ioan Damaschin :

«Noi stabilim : icoana lui Iisus Hristos, Domnul nostru, Izbăvitorul și Mîntuitorul tuturor, trebuie cinstită în același mod ca și cartea Sfințelor Evanghelii. Căci precum prin cuvintele alcătuite din silabe, care sînt predate în carte, dobîndesc toți mîntuirea, la fel se bucură toți, cei învățați și cei neînvățați, spre folosul lor, de ceea ce au în fața ochilor prin puterea de reprezentare a culorilor. De aceea se cuvîne să li se arate icoanelor, potrivit unei judecări raționale și pe temeiul tradiției celei mai vechi, cinstire și închinare pentru demnitățile lor care se referă la prototip și derivă din acela, așa cum se acordă Sfintei Cărți a Sfințelor Evanghelii și chipului Preacinstitei Cruci. Cel ce nu cinsteste deci icoana lui Hristos, a Mîntuitorului, acela nu va vedea nici fața Sa cînd se va întoarce în slava Sa pentru a fi slăvit și a slăvi pe Sfinții Săi, ci va rămîne afară, departe de comuniunea și de lumina Sa. Noi zugrăvim și icoana Maicii Sale neprihănite, a Născătoarei de Dumnezeu Maria și icoanele Sfinților Îngeri, așa cum îi arată Sfînta Scriptură în cuvintele ei. Dar cinstim și venerăm și icoanele Apostolilor vrednici de slavă, ale prorocilor, ale mucenicilor și ale sfinților bărbați, ba și icoanele tuturor Sfinților. Și cel ce nu primește aceasta așa, să fie scos de la Tatăl și de la Fiul și de la Sfîntul Duh»<sup>12</sup>.

11. Actele Sinodului VII ecumenic, ședința 6, la W. Nyssen, *op. cit.*, p. 52.

12. *Ibidem*, p. 53.

## 2. Sfânta Scriptură, principalul izvor al temelor picturii bisericești

În ultimele cuvinte ale Hotărîrii Sinodului din Constantinople din 869—870 privind cinstirea Sfintelor icoane, citată mai înainte, sînt arătate principalele teme ale icoanelor din biserici : Domnul nostru Iisus Hristos, Sfînta Fecioară Maria, Sfinții Îngeri, Sfinții Apostoli, Proorocii, Mucenicii și toți sfinții Bisericii.

Acestea nu sînt însă, decît temele-mată ale planului iconografic al unei biserici ortodoxe care nu poate fi concepută fără icoane, deoarece, pe această cale, are loc transpunerea mîntuirii în planul văzut.

Deoarece Hristos este subiectul central al Sfintei Scripturi, în Vechiul Testament prin preînchipuiri, simboale și profeții, iar, în Noul Testament, mai întii prin Întruparea Sa și prin întreaga Sa lucrare, iar apoi prin propovăduirea Sfinților Apostoli și a primilor misionari creștini, în planul iconografic al unei biserici vom descoperi o nesfîrșită bogăție de evenimente cu conținut mesianic care-și găsesc locul în diversele scene pictate pe pereții sfintelor locașuri. Prin aceste reprezentări, privitorul, pătruns de puterea credinței, ia cunoștință nu numai de evenimente istorice legate de împlinirea economiei lui Dumnezeu cu privire la mîntuirea neamului omenesc, ci, mai cu seamă în pictura bizantină preponderentă în Biserica Ortodoxă Română de pînă în secolul al XIX-lea și din ultimele decenii, descoperă sensul și încadrarea acestor reprezentări în propria sa existență creștină. El este atras irezistibil, într-o permanentă înaintare duhovnicească prin retrăirea în propria sa viață laolaltă cu Hristos, cu dreptii Vechiului Testament, cu Sfinții din Evanghelii și din Biserica primară, a acestor evenimente mîntuitoare ale căror sensuri se lasă descoperite în acest cadru așezat spre meditație și contemplare.

Prin pictura din biserici, creștinul este antrenat, de asemenea, într-un proces de cunoaștere a învățaturii Bisericii care i se descoperă printr-o infinită varietate de forme și culori ca într-o carte densă de teologie și de viață creștină. El cunoaște astfel experiența bărbaților aleși din Vechiul și Noul Testament care, oameni fiind, prin puterea și lucrarea harului, s-au împărtășit de înțelegerea tainelor dumnezeiești prin primirea cu credință a adevărului revelat.

În cele de mai jos, sînt amintite principalele teme iconografice de inspirație scripturistică :

### A. VECHIUL TESTAMENT

-- Crearea îngerilor (Facerea 1, 1 ; cf. Ps. 88, 12 ; 135, 5 ; 145, 6) sub forma reprezentării celor nouă cete îngeresti, după orînduirea Sfîntului Dionisie Areopagitul : Prima stare : Tronurile sau Scaunele, Heruvimii și Serafimii (Isaia 6, 2—4).

A doua stare : Domniile, Puterile și Stăpîniile.

A treia stare : Începătoriile, Arhanghelii și Îngerii.

— Căderea lui Lucifer și a îngerilor celor răi (Isaia 14, 12—15 ; cf. Luca 10, 18 ; Apoc. 12, 8—9) ;

— Crearea lumii văzute (Facerea 1, 2—31) ;

- Crearea lui Adam (Facerea 2, 7);
- Crearea Evei (Facerea 2, 21—22);
- Păcatul cel dintâi săvârșit de Adam și de Eva (Facerea 3, 1—7);
- Izgonirea din rai a primilor oameni (Facerea 3, 22—23);
- Prima veste bună (Facerea 3, 15);
- Adam lucrînd pămîntul (Facerea 3, 17—19);
- Nașterea lui Cain (Facerea 4, 1);
- Nașterea lui Abel (Facerea 4, 2);
- Cain lucrînd pămîntul (Facerea 4, 2—3);
- Abel păscînd oile (Facerea 4, 2—3);
- Jertfa lui Abel și a lui Cain (Facerea 4, 3—5);
- Cain îl ucide pe Abel (Facerea 4, 8—15);
- Adam și Eva plîngîndu-l pe Abel;
- Cain fugind din fața Domnului (Facerea 4, 9);
- Dumnezeu poruncește lui Noe să-și facă o corabie (Facerea 6, 14—17);
- Noe lucrează la corabie (Facerea 7, 15);
- Potopul (Facerea 7);
- Incetarea potopului (Facerea 8, 1—14);
- Jertfa lui Noe (Facerea 8, 20—22);
- Noe sădind vie (Facerea 9, 20);
- Turnul Babel (Facerea 11, 1—9);
- Chemarea lui Avraam (Facerea 12, 1—3);
- Avraam în Egipt (Facerea 12, 11—20);
- Avraam este întîmpinat de Melchisedec (Facerea 14, 18—20);
- Avraam ospătînd pe cei trei străini la stejarul Mamvri (Facerea 18, 1—16);
- Arderea Sodomei și Gomorei (Facerea 19, 1—29);
- Jertfa lui Avraam (Facerea 22, 1—18);
- Isaac binecuvîntează pe Iacov (Facerea 27, 27—30);
- Scara lui Iacov (Facerea 28, 11—22);
- Visul lui Iosif (Facerea 37, 6—10);
- Vinderea lui Iosif (Facerea 37, 23—36);
- Iosif tilcuind visele în temniță (Facerea 40, 9—19);
- Iosif tilcuind visele lui Faraon (Facerea 41, 17—32);
- Iosif, căpetenie în Egipt (Facerea 41, 41—43);
- Lui Iosif i se închină frații săi (Facerea 43, 26—28);
- Iosif se face cunoscut fraților săi (Facerea 45, 1—8);
- Iacov binecuvîntînd pe fiii lui Iosif (Facerea 48, 8—20);
- Fata lui Faraon descoperă pe Moise în coșul de papură (Ieșirea 2, 3—6);
- Moise vede rugul arzînd (Ieșirea 3, 1—6);
- Moise și Aaron cer lui Faraon să elibereze pe fiii lui Israel (Ieșirea 7, 10—13);
- Mielul pascal (Ieșirea 12, 1—28);
- Poporul lui Israel trece prin Marea Roșie (14, 21—29);
- Primirea tablelor Legii (Ieșirea 24, 12; 31, 18; 32, 14—16);
- Apa țîșnește din stîncă (Numerii 20, 9—19);
- Valaam mergînd să blesteme pe evrei, este oprit de inger (Numerii 22, 21—35);
- Sfîrșitul lui Moise (Deuteronom 34, 1—5);
- Ingerul îmbărbătînd pe Ghedeon (Judecători 6, 11—12);
- Samson omorînd leul (Judecători 14, 5—7);



- Samson scoțind din țigini porțile cetății Gaza (Judecători 16, 3);
- Samson dărîmă stîlpul casei unde erau adunați mulți filistenii, iar casa se prăbușește peste ei (Judecători 16, 25—30);
- Samuel-copil slujind în casa lui Dumnezeu (I Regi 2, 18—19);
- David uns rege de Samuel (I Regi 16, 13);
- David biruie pe Goliat (I Regi 17, 48—51);
- Natan muștră pe David (II Regi 12, 1—13);
- Ungerea lui Solomon ca rege (III Regi 1, 39—40);
- Solomon zidește templul Domnului (III Regi 6, 1—38);
- Ilie hrănit de corb (III Regi 17, 5—7);
- Ilie înviind pe fiul văduvei (III Regi 17, 17—24);
- Jertfa lui Iie (III Regi 18, 30—39);
- Ilie ungîndu-l prooroc pe Elisei (III Regi 19, 19—21);
- Ilie este ridicat la cer într-un car de foc (IV Regi 2, 11—13);
- Elisei vinedcînd pe Neeman (IV Regi 5, 14);
- Viziunea proorocului Isaia (Isaia 6, 1—9);
- Daniel izbăvind pe Susana (Istoria Susanei 1, 44—62);
- Aruncarea celor trei tineri în cuptorul de foc (Daniel 3, 18—25);
- Daniel în groapa leilor (Daniel 6, 1—25; Istoria omorîrii balaurului 1, 37—46);
- Iona este aruncat de corăbieri în mare și este înghițit de chit (Iona 1, 13—15);
- Iov rămînînd fără averile sale (Iov 1, 13—21);
- Reîmbogățirea lui Iov (Iov 42, 10—15);
- Iudita omoară pe Olofern (Iudita 13 și 14, 1—2).

În afară de aceste scene care redau evenimente cu conținut și semnificație mesianică, planul iconografic al picturii bisericești prevede numeroase portrete ale dreptilor Vechiului Testament din care amintim pe : Adam, Abel, Set, Enoh, Matusalem, Noe, Sem, Ham, Iafet, Avraam, Isaac, Iacov (Israel), Iosif, Iesei, David, Solomon, Iezechia, care sînt cuprinși în arborele genealogic al Mîntuitorului.

Alți drepti ai Vechiului Testament care nu fac parte din arborele genealogic ale căror chipuri se întîlnesc în pictura bisericească sînt : Melchisedec, Iov, Moise, Aaron, Iosua, Samuel, Tobit, Anania, Azaria, Misail, Ioachim, tatăl Sfintei Fecioare Maria, Zaharia, tatăl Sfîntului Ioan Botezătorul, Simeon etc.

Dintre femeile Vechiului Testament numărate printre drepte, zugrăvite în biserici, amintim pe Eva, Sara, Rebeca, Lia, Rahela, Asineta, Mariam, Debora, Rut, Sunamiteanca, Iudita, Estera, Ana, Susana, Ana, mama Sfintei Fecioare Maria, Elisabeta, mama Sfîntului Ioan Botezătorul.

Din canonul iconografic din biserici nu pot să lipsească chipurile proorocilor Vechiului Testament din care amintim pe Moise, Ghedeon, David, Natan, Solomon, Ilie, Elisei, Isaia, Ieremia, Iezechiel, Daniel, Osea, Amos, Miheia, Ioel, Avdie, Iona, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi, Baruh etc.

Sînt înfățișate, de asemenea, în pictura din sfintele locașuri numeroase profeții mesianice prin care sînt vestite principalele momente din viața Mîntuitorului cum sînt : Nașterea (Facerea 49, 10 : Sceptrul din Iuda ; Ps. 71, 6 ; Isaia 9, 5 : «Prunc S-a născut nouă» ; Miheia 5, 1 :

«Și tu Betleem Efrata», Întîmpinarea la templu a Domnului (Ieșirea 13, 12), Fuga în Egipt (Osea 11, 1), Botezul (Ps. 76, 15; Isaia 1, 15—16; Maleahi 3, 1; Zaharia 14, 18), Cina cea de Taină (Ieremia 31, 31), Răstîgnirea (Deuteronom 38, 66; Ps. 21, 18—19), Pogorîrea la iad (Isaia 14, 9), Învierea (Ps. 67, 1) etc.

O tîlmăcire de mare valoare a lucrării lui Dumnezeu care se descoperă în Vechiul Testament pentru cel ce cunoaște pe Hristos și lucrarea Lui mîntuitoare este înfățișarea arborelui lui Iesei a cărui obîrșie trebuie căutată în cuvintele profetului Isaia: «O mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei și un Lăstar din rădăcina lui va da» (11, 1).

Din trupul lui Iesei, tatăl regelui David, care doarme, crește potirul unui arbore cu trei crengi principale. Pe prima sînt înfățișați regii Vechiului Testament începînd cu David. În vîrfurile ramurii este reprezentată Nașterea lui Hristos. De o parte a acestei ramuri sînt înfățișați pe o altă ramură proorocii care-și rostesc profețiile lor arătînd spre Hristos, iar de cealaltă parte, sînt înțelepții greci și Valaam, proorocul pîgînilor, care țin în mîini suluri cu profețiile lor. Și ei arată spre Hristos în care se împlinesc spusurile lor. Această scenă este o însumare a tuturor evenimentelor preînchipuitoare ale venirii lui Hristos și a profețiilor mesianice.

«Vechiul Testament, se descoperă, cum spune Fericitul Augustin, în cel Nou, iar Noul Testament în cel Vechi se ascunde»<sup>13</sup>. Hristos este prezent în întreaga Scriptură.

## B. NOUL TESTAMENT

### a) Viața Domnului nostru Iisus Hristos :

- Bunavestirea (Luca 1, 26—38);
- Întîlnirea Sfintei Fecioare Maria cu Elisabeta (Luca 1, 39—46);
- Nașterea Domnului (Matei 1, 18—25; Luca 2, 1—10);
- Închinarea magilor (Matei 12, 10—12);
- Întîmpinarea la Templu (Luca 2, 22—38);
- Fuga în Egipt (Matei 2, 16—18);
- Uciderea pruncilor (Matei 2, 16—18);
- Hristos la 12 ani în Templu (Luca 2, 41—51);
- Botezul Domnului (Matei 3, 16—17);
- Ispitirea în pustie (Matei 4, 1—11);
- Sfîntul Ioan Botezătorul predică pe Hristos (Ioan 1, 29—36);
- Hristos chemînd pe ucenici (Luca 5, 1—11);
- Nunta din Cana Galileii (Ioan 2, 1—11);
- Convorbirea lui Iisus cu fariseul Nicodim (Ioan 3, 1—21);
- Convorbirea lui Iisus cu femeia samarineancă (Ioan 9, 1—28);
- Tămăduirea fiului unui slujitor împărătesc (Ioan 4, 43—54);
- Iisus predică în sinagoga din Nazaret citind din proorocia lui Isaia (Luca 4, 16—18; cf. Isaia 61, 1);
- Vindecarea unui lepros (Matei 8, 1—4; Luca 5, 12—15);
- Vindecarea slugii sutașului (Matei 8, 5—13);

13. *Intrebarea 73 la Ieșire.*

- Învierea fiului văduvei din Nain (Luca 7, 11—17);
- Vindecarea soacrei lui Petru (Matei 8, 14—15);
- Potolirea furtunii (Matei 8, 23—27; Marcu 4, 35—41);
- Vindecarea unui slăbănog (Luca 5, 17—26);
- Chemarea lui Matei la apostolat (Matei 9, 9);
- Vindecarea femeii cu scurgere de sânge (9, 20—22);
- Învierea fiicei lui Iair (Matei 9, 23—26);
- Vindecarea a doi orbi (Matei 9, 27—31);
- Vindecarea îndrăcilului mut (Matei 9, 27—31) †
- Hristos merge prin semănături (Matei 12, 1—8);
- Vindecarea slăbănogului de la scaldătoarea Vitezda (Ioan 5, 1—10);
- Minunea înmulțirii celor cinci pâini și doi pești (Matei 14, 15—21; Ioan 6, 1—13);
- Umblarea pe mare (Matei 14, 22—33);
- Vindecarea a numeroși bolnavi (Matei 15, 29—31; Marcu 6, 53—56);
- Vindecarea fiicei canaanencii (Matei 15, 21—28);
- Minunea înmulțirii celor șapte pâini și doi pești (Matei 15, 32—39);
- Vindecarea orbului din Betsaida (Marcu 8, 22—26);
- Schimbarea la față (Matei 17, 1—13; Marcu 9, 1—10; Luca 9, 28—36);
- Hristos și Petru plătesc dajdia pentru templu (Matei 17, 24—27);
- Binecuvântarea unui prunc (Matei 18, 1—6);
- Hristos este oaspete al Martei și Mariei (Luca 10, 38—42);
- Vindecarea celor 10 leproși (Luca 10, 12—19);
- Binecuvântarea pruncilor (Marcu 10, 13—16);
- Mîntuitorul și tînărul bogat (Matei 19, 16—22; Marcu 10, 17—22; Luca 10, 25—29);
- Cererea mamei fiilor lui Zevedeu (Matei 20, 20—28);
- Vindecarea orbului din Ierihon (Luca 18, 35—43);
- Zaheu Vameșul (Luca 19, 1—10);
- Femeia adulteră (Ioan 8, 2—11);
- Învierea lui Lazăr din Betania (Ioan 11, 32—45);
- Maria unge picioarele lui Hristos cu mir (Ioan 12, 1—8);
- Intrarea în Ierusalim (Ioan 12, 12—18; cf. Matei 21, 6—9);
- Izgonirea vânzătorilor din templu (Matei 21, 12—13; Marcu 11, 15—17; Luca 19, 45—46; Ioan 2, 14—16);
- Banul văduvei (Marcu 12, 41—44).

#### *Patimile Domnului*

- Tocmeala lui Iuda pentru a da pe Hristos în mîinile arhierilor (Matei 26, 14—16; Marcu 14, 10—11; Luca 22, 3—6);
- Iisus spală picioarele ucenicilor (Ioan 13, 4—21);
- Cina cea de Taină (Ioan 13, 21—27; cf. Matei 26, 20—29; Marcu 14, 17—25; Luca 22, 14—21);
- Hristos se roagă în grădina Ghetsimani (Matei 26, 36—46; Marcu 14, 32—39; Luca 22, 39—46);
- Vînzarea Mîntuitorului de către Iuda (Matei 26, 47—56; Marcu 14, 43—45; Luca 22, 47—48; Ioan 18, 3—6).
- Hristos judecat de Ana și Caiafa (Matei 26, 57—68; Marcu 14, 53—65; Luca 22, 54, 66—71; Ioan 18, 13—29);

- Întrita lepădare a lui Petru de Hristos (Matei 26, 69—75; Marcu 14, 66—72; Luca 22, 54—62; Ioan 18, 15—19);
- Iisus în fața lui Pilat (Matei 27, 1—2, 11—26; Luca 23, 1—7);
- Iuda se spînzură (Matei 27, 3—4);
- Iisus este adus înaintea lui Irod (23, 7—13);
- Biciuirea lui Iisus (Ioan 19, 1);
- Batjocorirea lui Hristos (Matei 27, 27—32);
- Hristos merge spre locul răstignirii (Matei 27, 32; Marcu 15, 20—22; Luca 23, 26—28);
- Răstignirea (Ioan 19, 17—19; cf. Luca 23, 32—33);
- Iosif din Arimateea cere trupul lui Iisus (Ioan 19, 38);
- Coborîrea trupului lui Hristos de pe cruce (Ioan 19, 39—40);
- Punerea în mormînt (Ioan 19, 40—42);
- Păzirea mormîntului (Matei 27, 63—66);
- Coborîrea la iad (cf. I Petru 3, 19).

#### *Învierea și arătările de după Înviere*

- Îngerul Domnului vestește învierea, după ce a prăvălit piatra de pe mormînt (Matei 28, 2—4);
- Îngerul vestind femeilor mironosițe învierea (Marcu 16, 1—8);
- Hristos se arată mironosițelor (Matei 28, 9—10);
- Petru și Ioan vin la mormînt (Ioan 20, 3—11);
- Iisus se arată Mariei Magdalena (Ioan 20, 3—11);
- Hristos se arată lui Luca și Cleopa la Emaus (Luca 24, 30);
- Hristos se arată Sfinților Apostoli, cerîndu-le de mîncare (Luca 24, 36—43);
- Hristos se arată Apostolilor de față fiind și Toma (Ioan 20, 26—29);
- Hristos se arată Apostolilor la Marea Tiberiadei (Ioan 21, 4—13);
- Hristos îl întrebă de trei ori pe Petru dacă îl iubește (Ioan 21, 15—17);
- Hristos se arată Apostolilor în Muntele Galileii (Matei 28, 16—20);
- Înălțarea Domnului (Luca 24, 50—51; Fapte 1, 11);
- Pogorîrea Duhului Sfînt (Fapte 2, 1—4).

#### *Pildele*

- Pilda semănătorului (Matei 13, 3—8, 18—23; Marcu 4, 3—20; Luca 8, 5—15);
- Pilda neghinelor semănate de vrăjmaș în grîu (Matei 13, 24—43);
- Pilda grăuntelui de muștar (Matei 13, 31—32; 36—43; Marcu 4, 31—32; Luca 13, 19);
- Pilda aluatului care dospește frămîntătura (Matei 13, 33; Luca 13, 20—21);
- Pilda comorii ascunse în țarină (Matei 13, 44);
- Pilda mărgăritarului de mare preț (Matei 13, 45—46);
- Pilda năvodului aruncat în mare care adună peștii buni și peștii răi (Matei 13, 47—50);
- Pilda oii celei rătăcite (Matei 18, 12—14; Luca 15, 4—7);
- Pilda celui ce datora zece mii de talanți (Matei 18, 23—35);
- Pilda lucrătorilor tocmiți la vie (Matei 20, 1—16);
- Pilda celor doi datornici (Matei 18, 23—35);
- Pilda celor doi fii chemați să lucreze în via tatălui lor (Matei 21, 28—32);
- Pilda lucrătorilor ucigași (Matei 21, 33—46);
- Pilda nunții fiului de împărat (Matei 22, 2—14);

- Pilda celor zece fecioare (Matei 25, 1—12);
- Pilda talanților (Matei 25, 14—30; Luca 19, 12—21);
- Pilda despre cina cea mare (Luca 14, 16—24);
- Pilda fiului risipitor (Luca 15, 11—32);
- Pilda slugilor care-și așteaptă stăpinul (Luca 12, 36—40);
- Pilda samarineanului milostiv (Luca 10, 30—37);
- Pilda bogatului căruia i-a rodit țarina (Luca 12, 16—21);
- Pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Luca 16, 19—31);
- Pilda văduvei stăruitoare și a judecătorului nedrept (Luca 18, 1—8);
- Pilda vameșului și fariseului (Luca 18, 9—14).

#### *Viața și activitatea Sfântului Ioan Botezătorul*

- Vestirea nașterii Sfântului Ioan Botezătorul (Luca 1, 5—23);
- Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul (Luca 1, 57—65);
- Sfântul Ioan Botezătorul predică în preajma Iordanului (Matei 3, 1—5);
- Sfântul Ioan învățând pe iudei și pe farisei (Matei 3, 7—15);
- Sfântul Ioan botează poporul în Iordan (Marcu 1, 5);
- Sfântul Ioan muștră pe Irod (Marcu 6, 17—28);
- Intemnițarea Sfântului Ioan (Marcu 6, 17);
- Tăierea capului Sfântului Ioan (Marcu 6, 21—29).

#### *Activitatea Sfântului Apostol Petru*

- Sf. Petru vindecind un olog (Fapte 3, 1—8);
- Sf. Petru vădind înșelăciunea lui Anania și a Safirei (Fapte 5, 1—11);
- Sfântul Petru și Simon Magul (Fapte 8, 9—25);
- Învierea Tavitei (Fapte 9, 36—42);
- Botezul lui Corneliu (Fapte 10, 1—48);
- Un inger izbăvește pe Sfântul Petru din închisoare (Fapte 12, 3—11).

#### *Activitatea Sfântului Apostol Pavel*

- Minunea de pe drumul spre Damasc (chemarea la apostolat) (Fapte 9, 3—8);
- Sfântul Pavel este botezat de Anania (Fapte 9, 17—18);
- Sfântul Pavel este coborât peste zid într-un coș (Fapte 9, 24—25);
- Sfântul Pavel tămăduiește pe cea care avea duh vrăjitoresc (Fapte 16, 16—18);
- Înaintea lui Festus (Fapte 25, 6—11);
- Sfântul Pavel scutură vipera în foc (Fapte 28, 3—6).

Tot din cărțile Noului Testament se inspiră iconografia bisericească atunci când sînt pictați: Mîntuitorul, Maica Domnului, Sfinții Apostoli, Sfinții Evangheliști, cei 70 de ucenici ai Domnului, Sfinții Șapte Diaconi,uciderea cu pietre a Sfântului Arhidiacon Ștefan (Fapte 6, 8—7, 60) etc.

Cea mai mare parte a textelor care însoțesc reprezentările iconografice ale Mîntuitorului, ale Sfintei Treimi, ale Maicii Domnului, ale Sfinților Apostoli etc. sînt, de asemenea, texte scripturistice.

În încheiere se poate aprecia că întreaga pictură dintr-o biserică ortodoxă își are obirșia în Sfînta Scriptură pe care o înfățișează privitorului prin culoare și imagini, într-o tilcuire care, foarte adesea, nu este cu nimic mai prejos decît cele mai autentice și profunde comentarii ale cărților biblice.

Icoanele din sfintele locașuri nu reprezintă așadar, numai o podoabă a bisericilor, ci ele au rolul de a ne aminti de lucrarea de mîntuire a neamului omenesc săvîrșită de Iisus Hristos, potrivit planului veșnic al lui Dumnezeu.

Aceste icoane oferă credincioșilor — care prețuiesc în mod deosebit imaginea, — ocazia de a adînci, prin lucrarea realizată de pictorul zugrav, adevăruri de credință pe care nu le-a putut aprofunda numai prin lectura textului sfînt. Icoana este, uneori, cea mai potrivită cale pentru a exprima dogme ale Bisericii noastre punînd în lumină înalte idei teologice.

Pictura bizantină este adoptată cu precădere în Biserica Ortodoxă întrucît aceasta posedă o trăsătură inconfundabilă : Este expresia unei trăiri duhovnicești înalte reflectată atît în reprezentarea chipurilor umane, cît și a mediului ambiant care inspiră realitatea prezenței lui Dumnezeu în toate și pretutindeni.

De aceea, pictura ne oferă nu numai posibilitatea de a descoperi în reprezentările din biserici o mare parte din Biblie, ci oferă, de asemenea, prilejul propovăduirii într-un mod atractiv și amănunțit bogatul conținut de învățături și fapte ale credinței, cuprinse în Sfînta Scriptură.

Pictura oferă, pe de altă parte, marele avantaj că, spre deosebire de cuvîntul scris, ea poate fi «citită» și înțeleasă de orice privitor indiferent de limba pe care o vorbește. Sub acest raport, pictura bisericească are o vocație cu adevărat universală, tot atît de universală ca și Descoperirea dumnezeiască pe care ea o întrupează, o slujește și o propovăduiește.

Orice pictură bisericească de valoare este o componentă a oricărei culturi teologice.

### 3. Sfînta Scriptură în pictura bisericească din țara noastră

Avînd un început apostolic, Creștinismul românesc își are temeiul în învățătura și propovăduirea apostolică aflate la obîrșia scrierilor Noului Testament. Este firesc, deci, ca și primele reprezentări creștine de pe teritoriul țării noastre, ajunse pînă la noi, să-și aibă sursa în cărțile Noului Testament.

Gema de onyx de la Potaișa (Turda, Transilvania) datînd din secolele III—IV și purtînd inscripția : «Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitor» (în limba greacă), reprezintă pe Bunul Păstor, unul din numele Domnului Iisus Hristos din Noul Testament (Ioan 10, 10) și pe prorocul Iona înghițit de chit (un monstru marin) preînchipuind șederea de trei zile a Domnului în mormînt și Învierea Sa. Acest mărunt obiect este unul din cele mai importante piese de artă minoră paleocreștină, specifică perioadei persecuțiilor. Aceleași perioade îi aparține și altă gemă înfățișînd pe Bunul Păstor, descoperită în Transilvania și păstrată în Muzeul Național Maghiar din Budapesta.

O gemă din secolele IV—V, descoperită la Tomis (acum la British Museum din Londra), înfățișează pe Mîntuitorul, avînd în dreapta și stînga, pe cei 12 Apostoli și purtînd inscripția în greacă : «Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitor». Din aceeași perioadă datează un opaiț de lut ars (lung de 14,2 cm). În centrul discului acestui opaiț este înfățișat Hristos

binecuvîntînd cu amîndouă mîinile. Pe marginea discului încadrînd pe Hristos binecuvîntînd, este înscris textul: «*Pacem meam do vobis*» (Pacea Mea dau vouă, Ioan 14, 27). Pe marginea exterioară a discului sînt reprezentate busturile celor 12 Apostoli.

În naosul bisericeuței (notată convențional E-3) din complexul de la Basarabi, jud. Constanța (976—1025) este reprezentată Nașterea Domnului. Pruncul Iisus este înfățișat și stă culcat sub razele unei stele mari care-L luminează și, în același timp, Îl ocrotește. Această scenă nu este decît ce s-a mai păstrat dintr-un număr mai mare de scene cu conținut biblic.

Atît biserica din Dinogetia (Garvăn, com: Jijia, jud. Tulcea, secolele XI—XII), cît și biserica Sfîntul Atanasie din Niculițel, jud. Tulcea (secolul XIII) au fost zugrăvite încă de la construcția lor. Din păcate urmele păstrate pînă astăzi din aceste zugrăveli nu permit să se tragă concluzii cu privire la planul lor iconografic. Dar, desigur, meșterii dobrogeni din acel timp au respectat canonul iconografic al sinodului VII ecumenic, care cuprindea, în primul rînd, scene din Sfînta Scriptură.

Din secolul XII, datează o consolă de calcar descoperită la Alba Iulia a cărei față este decorată cu un basorelief reprezentînd, într-o concepție de o mare originalitate, sînul lui Avraam, care nu este nimic altceva decît ilustrarea parabolei bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Luca 16, 19—31). Chipurile dreptîlor Vechiului Testament, care se disting foarte bine exprimă o așteptare plină de încordare, dar și de speranță a coborîrii lui Hristos la iad spre a-i elibera din locurile în care erau ținuți. Avraam a cărui figură apare aureolată dar ștearsă de trecerea timpului, îi ocrotește pe cei încredințați lui printr-un gest de îmbrățișare ca unul căruia i-au fost încredințate spre a fi păstrate pînă la venirea lui Hristos.

Biserica de la Corbii de Piatră (jud. Argeș) care datează de la începutul secolului XIV prezintă un ansamblu iconografic datînd chiar din epoca în care biserica a fost construită și se păstrează pînă astăzi.

Din picturile păstrate pînă astăzi se desprinde cu ușurință că și în acest sfînt locaș de dimensiuni mai mici planul iconografic tradițional bizantin a fost respectat cu grijă. Nișele sînt rezervate pictării sfinților Bisericii, stîlpi de susținere — prin viața lor — a învățaturii evanghelice. Pe bolți sînt pictate scene din viața Mîntuitorului sau cele cu caracter mesianic din Vechiul Testament: Bunavestire, Maica Domnului cu Pruncul Iisus în brațe, liturghia cerească, jertfa lui Avraam, Nașterea Domnului, Întîmpinarea Domnului, Învierea lui Lazăr, Botezul Domnului, Schimbarea la Față, Înălțarea Domnului, Iisus Emanuel.

Biserica Sfîntului Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș datînd din prima jumătate a secolului al XIV-lea, este o prețioasă mărturie a caracterului scripturistic al iconografiei din sfințele noastre locașuri. Pictura acestei biserici, realizată probabil între 1376—1377 și care se păstrează în proporție de peste 40%, cuprinde scene din viața lui Iisus începînd cu copilăria, numeroase pilde și minuni, ca și Patimile Domnului, Învierea Domnului și arătările de după Înviere. În scena cortului mărturiei apar întemeietorii celor 12 semînții ca și cei mai importanți împărați ai lui Israel.

Tot atît de bogată în scene de inspirație biblică este și pictura *bisericii Sfînta Maria din Orlea* (jud. Hunedoara) datînd de la 1311. Aici se păstrează încă fresce ca : Închinarea magilor, Întîmpinarea Domnului, Schimbarea la Față, Intrarea în Ierusalim, Răstignirea Domnului etc.

*Biserica Cetății Colțului, satul Suseni, comuna Rîu de Mori, jud. Hunedoara*, pictată în preajma anului 1450 păstrează, pînă în zilele noastre, scene dintr-un vast program iconografic de inspirație scripturistică : Împărtășirea Sfinților Apostoli, Iisus Prunc în potir, Vindecarea orbului din naștere, Vindecarea slăbănogului din Capernaum, Pescuirea minunată, Primirea de la stejarul Mamvri.

*În biserica parohială din Lujeni, jud. Cernăuți* (azi Ucraina) datînd de la mijlocul secolului al XV-lea păstrează unul din cele mai vechi ansambluri de pictură murală din Moldova. Se disting încă și azi compoziții biblice ca Spălarea picioarelor și Cina cea de Taină, dintr-un ciclu iconografic scripturistic mai amplu.

*Biserica Sfîntului Ilie* din Suceava, pictată curînd după 1496, impune atenției privitorului un bogat ansamblu iconografic cuprinzînd scene din viața Sfîntului Prooroc Ilie Tesviteanul. Pictorul a avut în vedere aici respectarea riguroasă a textului din Cartea a III-a a Regilor (capitolele 17, 18, 19) și Cartea a IV-a a Regilor (capitolele 1 și 2).

Pictura interioară a *Bisericii Sfîntului Nicolae-Popăuți* din Botoșani, executată în timpul lui Ștefan cel Mare, constituie unul dintre cele mai importante momente ale artei murale din acel timp. Aceste picturi interioare au fost realizate îndată după construcția bisericii, în ultimii ani ai secolului al XV-lea. Aici se întîlnesc numeroase scene din ciclul patimilor lui Iisus : Prinderea, Judecata la Caiafia, Purtarea Crucii dar și eliberarea din iad a strămoșilor și dreptilor.

La Bălinești jud. Suceava, în *Biserica Sfîntului Nicolae* datînd din 1499, scene biblice ca Primirea de la Stejarul Mamvri, Lupta lui Iacov cu îngerul, Viața și faptele Sfîntului Ioan Botezătorul, ciclul Patimilor, Punerea în mormînt, Înălțarea, Schimbarea la față, Pogorîrea Sfîntului Duh, domină întregul ansamblu iconografic în care dreptii Vechiului Testament și sfinții Noului Testament se integrează în mod organic.

La Biserica Humor (1535), Biserica Minăstirii Moldovița (1537), la bisericile Arbore (1541), Voroneț (1547), Biserica Minăstirii Moldovița (1532—1537) ca și, de exemplu, la Biserica minăstirii Bistrița (Vîlcea, zugrăvită între 1515—1519), la Biserica bolniței de la Minăstirea Cozia (pictată între 1543—1545), care reprezintă adevărate culmi ale picturii bisericești din țara noastră, mai mult de 70 % din spațiile destinate acestei podoabe neprețuite sînt rezervate evenimentelor din istoria planului mîntuirii din Vechiul și Noul Testament după o înșiruire strict ordonată prin erminii speciale ale picturii bizantine.

Este remarcabil că, și în zilele noastre, situația este absolut neschimbată. Comisia de Pictură Bisericească din cadrul Patriarhiei Române asigură îndrumarea generală a întregii activități de restaurare a vechilor picturi și de realizare de picturi noi la bisericile nou-construite. Se asigură astfel respectarea erminiei picturii bisericești bizantine și neobizantine prin acoperirea suprafețelor destinate picturii cu teme care-și au izvo-



rul în Sfânta Scriptură (în general 70% din întregul spațiu destinat picturii) ca și executarea acestor picturi în tehnica *fresco*, aceea care asigură cea mai lungă viață zugrăvelilor. Îndrumarea activității de restaurare și de realizare a picturilor noi de către Comisia de pictură bisericească se exercită nu prin frînarea elanului creator al celor peste 400 de pictori bisericești autorizați, ci prin sprijinirea și asistarea lucrării în sensul respectării riguroase a conținutului biblic al compozițiilor și al erminiei ortodoxe, prin ferirea lor de alunecări spre facil și diletantism<sup>14</sup>.

Pentru a se asigura cunoașterea de către pictorii bisericești a Sfintei Scripturi, a învățării creștine și a Sinaxarului ortodox sint organizate cursuri speciale și reciclări periodice ale acestora.

### BIBLIOGRAFIE

1. *Arta creștină în România*, 1, secolele III—VI. Studiu introductiv și prezentarea planșelor de I. Barnea, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, (EIBM), București, 1979.

2. *Arta creștină în România*, 2, secolele VII—XIII. Studiu introductiv și prezentarea planșelor de I. Barnea, EIBM, București, 1981.

3. *Arta creștină în România*, 3, secolul al XIV-lea. Studiu introductiv și prezentarea planșelor de dr. Corina Popa, EIBM, București, 1983.

4. *Arta creștină în România*, 4, secolul al XV-lea. Studiu introductiv, antologie și prezentare a planșelor de Vasile Drăguț, EIBM, București, 1985.

Pentru toate volumele din colecția *Arta creștină în România*, tipărite până în prezent și citate mai sus, au apărut și versiuni paralele în limba engleză sub titlul *Christian Art in Romania*.

5. *Erminia picturii bizantine* după versiunea lui Dionisie de Furna, text îndreptat, completat și indici de C. Săndulescu-Verna, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1979.

6. Wilhelm Nyssen, *Începuturile picturii bizantine*, trad. rom., de Pr. prof. D. Stăniloae, EIBM, 1975. Versiunea germană: *Der Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz*, Trier.

7. Idem, *Pământ cîntînd în imagini. Frescele exterioare ale mîndștirilor din Moldova*, trad. rom., de Pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBM, București, 1978. Versiunea germană: *Bildgesang der Erde. Aussenresken der Moldauklöster in Rumänien*, Paulinus-Verlag, Trier, 1977.

8. Idem, *Die Flamme des Heils. Fresken der orthodoxen Kirche St. Johannes des Täufers in Ferentari bei Bukarest*, Köln, 1983. Versiunea românească în traducerea lui Ioan Alexandru. *Flacăra mîntuirii, Frescele bisericii ortodoxe Sfîntul Ioan Botezătorul — Ferentari din București*, EIBM, București 1986.

9. *Monumente istorice bisericești din Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1974.

14. Să se vadă în ce privește situația actuală a picturii bizantine din Biserica Ortodoxă Română — Wilhelm Nyssen, *Die Flamme des Heils, Fresken der orthodoxen Kirche St. Johannes des Täufers in Ferentari bei Bukarest*, Köln, 1983, 100 pagini, text și reproduceri color; trad. românească a lui Ioan Alexandru sub titlul *Flacăra mîntuirii. Frescele Bisericii ortodoxe Sfîntul Ioan Botezătorul-Ferentari*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

Despre pictura Bisericii Sfîntul Ioan Botezătorul Ferentari, realizată între 1980—1984 în frescă reprezentată în proporție de peste 70%, de subiecte scripturistice, autorul cărții de mai sus scrie: «din originalitatea poporului acestei țări, străbătută de credința creștină, răsar chipuri zugrăvite conform tradiției și totuși într-o legătură liberă cu cunoștința credinței din fierbînta învățură a Părinților. Ele iau ființă în acest loc într-un mod atît de grăitor, că întreaga Creștinătate de Răsărit și de Apus ar trebui să-și simtă răsuflarea tăiată în fața impresionantei lor prezențe» (ed. germană, p. 7).

Să se vadă în legătură cu planul iconografic și cu valoarea acestei picturi contemporane din Biserica Ortodoxă Română și Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *O pictură bisericească contemporană, un comentariu îmbogățit al dogmelor ortodoxe*, în «Biserica Ortodoxă Română», anul CI (1983), nr. 3—4, p. 176—186.

## FAPTELE BUNE ÎN PERSPECTIVA DESĂVÎRȘIRII MORALE \*

Drd. GHEORGHE APOSTOLU

În afară de credința în Dumnezeu și harul Său, o altă condiție pe care trebuie să o împlinească omul credincios în împrărierea subiectivă a mîntuirii, a desăvîrșirii în Hristos, o constituie, după învățătura Bisericii Ortodoxe Sobornicești, faptele bune<sup>1</sup>. Există însă obiecții din partea celorlalte confesiuni creștine, care au interpretat și înțeles greșit locul faptelor bune în răscumpărare și îndreptare, îndeosebi din partea Bisericii Romano-Catolice, care vorbește de «surplusul din tezaurul sfinților»<sup>2</sup>, acceptînd astfel «opera supererogationis», împărțind totodată datoriile morale în datorii pentru toți, obligatorii (preaecepta) și în datorii speciale (consilia), săvîrșite numai de către unii, și anume de cei desăvîrșiți moral<sup>3</sup>, așa cum a observat și Herma, spunînd : «dacă faci ceva bun în afara poruncii lui Dumnezeu, pe tine te îngrijește vestindu-te, și vei fi mai vestit pe lîngă Dumnezeu unde intenționezi să fii»<sup>4</sup>.

Concepțiile protestante nu acceptă faptele bune în soteriologia lor ; de aceea le vom expune conform soteriologiei ortodoxe, după învățătura Sfintei Scripturi și a celei patristice.

### a. Faptele bune ca fapte ale iubirii în Hristos

Bunătațea este înnăscută în om și după învățătura creștină, bunul nu este o idee, ci o prezență personală<sup>5</sup>, identic cu «*voia lui Dumnezeu, ce este bun și plăcut și desăvîrșit*» (Rom. 12, 2). Bun este deci însuși Dumnezeu, așa cum ne spune și Mîntuitorul Hristos : «*Nimeni nu este bun decît Unul Dumnezeu*» (Marcu 10, 18 ; Luca 18, 19).

Sfîntul Diadoh al Foticeii accentuează aceeași idee : «după natură bun este numai Dumnezeu»<sup>6</sup>, așa cum susține și Sfîntul Vasile cel Mare : «bun este Dumnezeu»<sup>7</sup>.

De aceea, bunul este legat de iubirea față de Hristos. «*De Mă iubiți, păziți poruncile Mele*» (Ioan 14, 15). Sfîntul Vasile cel Mare

\* Lucrare de seminar alcătuită și susținută la Institutul teologic din București în cadrul cursurilor de pregătire a doctoratului în Teologie, la catedra de Teologia Morală, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Dumitru Radu, care a dat și avizul de publicare.

1. Nicolae Mitsopoulos, *Natura și caracterul latreutic al faptelor bune*, Atena, 1959, p. 5 ; Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Mîntuirea prin Hristos în Biserică*, în tratatul «*Îndrumări misionare*», Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1986, p. 501.

2. Hristu Andrușos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, ediția a II-a, Atena, 1956, p. 249 ; Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Faptele bune în învățătura ortodoxă și catolică*, în «*Ortodoxia*», nr. 4/1954.

3. Panaghiotis Dimitropulos, *Morală Creștină Ortodoxă*, Atena, 1970, p. 111 ; a se vedea și Hr. Andrușos, *op. cit.*, p. 249.

4. *Ibidem*, p. 249.

5. Prof. Gheorghe Mantzaridis, *Morală Creștină*, Tesalonic, 1981, p. 39.

6. *Capitole gnostice 100*, cap. 2, în *Idem, Textele moralei patristice*, Editura P. Purnaras, Tesalonic, 1982, p. 156.

7. *Ibidem*, p. 156 (Cuvinte după lățime, Întrebarea II, 1).

spune : «neînvățată este iubirea față de Dumnezeu», continuînd : «Astfel de la natură, oamenii doresc cele bune, mai ales că binele este și cel mai iubit»<sup>8</sup>. Astfel, nu se prezintă oamenilor ca ofertă obiectivă, ci ca legătură a iubirii, pentru că Dumnezeu, care este singurul bun și izvor a tot binele, este totodată iubire<sup>9</sup>. Sfîntul Ioan Hrisostom spune în modul său caracteristic : «iubirea este rădăcină și izvor și mamă a tot binele»<sup>10</sup>. Iar «cel care vrea să vorbească despre iubire este asemenea celui care vrea să vorbească despre însuși Dumnezeu», ne spune Sfîntul Ioan Scărarul<sup>11</sup>, pentru că «Dumnezeu este iubire» (I Ioan 4, 16).

Iubirea în Hristos constituie condiția săvîrșirii faptelor bune în Hristos și semn al cunoașterii ucenicilor Lui : «Întru aceasta vor cunoaște oamenii că sînteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii față de alții» (Ioan 13, 35), pentru că, într-adevăr, «cei care mărturisesc că sînt ai lui Hristos se vor arăta ca atare prin cele ce fac», subliniază și Sfîntul Ignatie al Antiohiei<sup>12</sup>. Omul ca chip al lui Dumnezeu, Creatorul său, se arată astfel și trebuie să se arate astfel, adică chip al lui Dumnezeu, continuu prin faptele sale. Și ceea ce îl împinge pe om la acțiuni bune nu este pur și simplu o nevoie interioară a sa ci voia lui Dumnezeu<sup>13</sup>, pentru că binele este vrere dumnezeiască. Dumnezeu este bun și de aceea voiește și poruncește să facem binele<sup>14</sup>. Creștinul care este însetat de iubire dumnezeiască, simțind chemarea harului divin, se oferă pe sine prin credință lui Dumnezeu care îl iubește și își încredințează toată făptura sa Lui, umplîndu-se în Biserică de dumnezeiască iubire<sup>15</sup>, precum zice Sf. Ioan Hrisostom : «Căci începutul și sfîrșitul virtuții este iubirea»<sup>16</sup>.

Virtuțile sînt daruri ale lui Dumnezeu, pe care El le pune în inima omului, iar omului îi aparțin eforturile, lupta și suferințele și sudoarea<sup>17</sup>. Sfîntul Ioan Hrisostom adaugă că totul aparține lui Dumnezeu

8. *Ibidem*, p. 156.

9. *Idem*, *Morala creștină*, p. 41.

10. Sfîntul Ioan Hrisostom, *Omilia la Rom.* 23, 3, P.G. 60, 618, în N. Bughatsos, *Invățătura socială a Părinților greci*, texte, Sf. Ioan Hrisostom, vol. II, Ed. «Apostoliki Diakonia», Atena, 1982, p. 266, citat 1651. Mai vezi Arhim. Hristoforos Stavropoulos, *Părtași ai dumnezeieștei naturi*, Editura Bisericii Sf. Gherasim din Ano Ilisia Atenei, ed. a II-a, Atena, 1972, p. 124; Prot. Mihail Kardamakis, *Spiritualitatea Ortodoxă*, Manual pentru seminariile medii și superioare, Atena, 1973, p. 159.

11. *Cuvînt XXX, 2*; vezi Sfîntul Ioan Sinaitul, *Scara*, Introducere, texte, traducere, comentariu și indici de Archim. Ignatie, Editura Sf. minăstiri Paraclit, Oropos Attica, 1978, p. 373; Gh. Mantzaridis, *Textele moralej patristice*, p. 186.

12. *Epistola către Efeseni 14, 2*; vezi în «Scrierile Părinților Apostolici», traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în colecția «Părinți și Scriitori bisericesti», vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1979, p. 162.

13. *Dicționarul Teologiei Biblice*, trad. din lb. franceză, Editura «Centrul Biblic Pîinea Vieții — Artos Zois», Atena, 1980, p. 392.

14. Teodor M. Popescu, *Faptele bune din dragostea creștină*, în «Biserica Ortodoxă Română», an XCVII (1979), nr. 9—12, p. 1132.

15. N. Mitsopoulos, *op. cit.*, p. 14.

16. *Omilia la Rom.* 23, 3, P.G. 60, 618; vezi N. Bughatsos, *op. cit.*, citat 1651, p. 266.

17. Prot. M. Kardamakis, *op. cit.*, p. 44; a se vedea și la Nicolae Cabasila, *Tlăcirea Dumnezeieștii Liturghii, și Despre viața în Hristos*, introducere, text, traducere, comentariu de Hristu Panaghiotis, Editura Patristică «Grigorie Palama», vol. XXII, Tesalonic, 1979, p. 144—145.

în afară de faptele bune ale omului căci acestea sînt și aparțin în întregime omului<sup>18</sup>. Altfel spus, omului îi sînt dăruite de Dumnezeu starea sufletească de disponibilitate spre bine, libertatea dorinței de bine<sup>19</sup>, iar fructificarea aparține străduinței omului așa cum ne spune și Cuv. Petru Damaskinul: «Toată cunoașterea și virtutea și puterea este har de la Dumnezeu<sup>20</sup>. Unei adevărate virtuți îi este necesar și harul Duhului Sfînt care covîrșește natura umană<sup>21</sup>. În acest fel, faptele omului par o desfășurare a faptelor divine. Să zăbovim mai întii asupra faptelor iubirii lui Dumnezeu față de om. Ne este cunoscut că Dumnezeu, în nemărginita Sa iubire a creat pe om pentru a-l face părtaș la fericirea dumnezeiască, înzestrîndu-l cu darurile primordiale necesare lui.

După căderea în păcatul strămoșesc, prin călcarea poruncii divine, Dumnezeu își exprimă iubirea Sa față de lume în general și față de om în special prin conservarea și purtarea de grijă față de ele. În sfîrșit, iubirea nemărginită a lui Dumnezeu o vedem și în «faptul iconomiei divine»<sup>22</sup>, pentru că datorită acesteia, în persoana Mîntuitorului, Dumnezeu a arătat oamenilor cît de mult a iubit lumea și cît de mare este grija Sa pentru neamul nostru<sup>23</sup>.

Pentru toate bunurile pe care ni le-a oferit, singurul răspuns pe care-l vrea de la noi este iubirea, și dacă o primește de la noi, ne iartă orice datorie<sup>24</sup>.

Iubirea — har al lui Hristos se adresează tuturor oamenilor pentru că Domnul «*voiește ca toți oamenii să se mîntuiască și la cunoștința adevărului să vină*» (I Tim. 2, 4). Harul lui Dumnezeu se dă numai în și prin Biserica Sa. De aceea, faptele bune ale creștinului sînt consecință și manifestare a iubirii lui Hristos în omul credincios și rezultat al comuniunii acestuia cu Hristos în Duhul Sfînt, în Biserica Sa. Deci, în afara lui Hristos și a Bisericii Sale nu pot să existe adevărate fapte bune<sup>25</sup>. Sfîntul Grigorie de Nissa, în lucrarea sa «*Despre desăvîrșire*», spune că «*acel care nu se află în Hristos, fie prin cuvînt, fie prin faptă, se află în cel opus lui Hristos, adică în diavolul*»<sup>26</sup>. În Păstorul lui Herma găsim următorul îndemn: «*De îngerul răutății depărtează-te, căci învățătura lui este rea pentru orice faptă. (...) Crede apoi, că faptele îngerului răutății sînt vătămătoare, iar nelucrîndu-le, vei trăi în Dumnezeu*»<sup>27</sup>.

Orice face omul credincios, trebuie să aibă ca scop reînnoirea lăuntrică în Hristos. De aceea el trebuie să acționeze ca fiu al lui Dumnezeu, găsindu-se astfel în comuniune de iubire cu întreaga Sfîntă Treime,

18. George Florovsky, *Sfîntul Ioan Hrisostom, Profetul iubirii*, în rev. «Aktines», an XVIII (1955), nr. 156, p. 8.

19. Prot. M. Kardamakis, *op. cit.*, p. 44.

20. *Filocalia*, Editura «Asteros», vol. III, Atena, 1957, p. 10 și 17.

21. Prof. Gh. Mantzaridis, *Morala creștină*, p. 61.

22. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Cuvînt I, 17, *op. cit.*, p. 285; pentru mai multe amănunte a se vedea N. Mitsopoulos, *op. cit.*, p. 16—18

23. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Cuvînt IV, 8, *op. cit.*, p. 423.

24. *Idem*, Cuvînt II, 68, p. 379.

25. N. Mitsopoulos, *op. cit.*, p. 32—33.

26. Prof. Gh. Mantzaridis, *Textele moralei patristice*, p. 44.

27. Herma Păstorul, *Porunca VI (2)*, 7 și 10; «*Scrierile Părinților Apostolici*», p. 255. Mai vezi și Gh. Mantzaridis, *op. cit.*, p. 26—27.

dovedind-o prin fapte bune, căci fără existența lor nu poate fi înțeleasă adevărata iubire în Hristos, așa cum o observă Sfântul Ioan Hrisostom : «Iubirea nu constă în vorbe amăgitoare, nici în simple laude, ci în păzirea și practicarea faptelor bune»<sup>28</sup>.

Faptele bune în Hristos, care nu sînt simple împliniri ale poruncilor, așa cum se întîmpla cu aplicarea Legii iudaice, ci roadă a întregii vieți a credinciosului în Hristos, au ca scop final să facă vizibilă slava lui Dumnezeu «care numai El acționează prin existența omenească»<sup>29</sup>.

Într-adevăr, după învățătura Sfântului Ignatie, «fiecare dintre voi să fiți un cor ... luînd în unire melodia lui Dumnezeu să cîntați prin Iisus Hristos cu un glas Tatălui, ca să audă și să vă cunoască prin faptele bune pe care le faceți că sînteți mădulare ale Fiului Său»<sup>30</sup>. Astfel, este bine să auzim și de faptele bune așa cum sînt citate în Păstorul lui Herma : «Arată-mi Domnule, i-am spus eu, puterea faptelor bune, ca să umblu în ele și să slujesc lor, pentru ca, săvîrșindu-le, să mă pot mîntui. — Ascultă, mi-a zis el, faptele cele bune pe care trebuie să le faci și de la care nu trebuie să te înfrînezi. Mai întîi de toate credința, frica de Domnul, dragostea, unirea, cuvintele dreptății, adevărul, răbdarea. (...) Ascultă apoi cele ce urmează acestora : să sprijini pe văduve, să cercetezi pe orfani și pe săraci, să izbăvești din nevoi pe robii lui Dumnezeu, să fii iubitor de străini — că în iubirea de străini se vede uneori facerea de bine —, să nu te împotrivești nimă-nui, să fii liniștit, să fii mai sărac decît toți oamenii, să respecti pe bătrîni, să faci dreptate, să găsești frățietatea, să înduri ocară, să fii îndelung-răbdător, să nu îți mînte răul, să mîngîi pe cei cu sufletul chinut, să nu respingi pe cei zdruncinați în credință, ci să-i întorci și să-i bucuri, să sfătuiesti pe cei ce păcătuiesc, să nu asuprești pe datornici și pe lipsiți și altele asemenea acestora. Ți se par bune acestea ? m-a întreat el.

— Ce poate fi mai bun decît acestea ! i-am răspuns eu.

— Umblă în acestea, mi-a spus el, nu te înfrîna de la ele și vei trăi în Dumnezeu»<sup>31</sup>.

După prof. P. Trembelas, «pocăința, respingerea traiului păcătos, primele mișcări către Mîntuitorul constituie fapte bune și roade ale credinței, în primul lor aspect»<sup>32</sup>. Dar faptele bune care se săvîrșesc în iubirea — har al lui Hristos — ne aduc «într-o unire fără prihană»<sup>33</sup>, la sfințenia și mîntuirea noastră, precum zice Sf. Simeon Noul Teolog, «că prin ele și prin aceste fapte curățești inima ta de foamete și de

28. Ioan Hrisostom, *Omilia la Rom.* 7, 5, P.G. 60, 447. Vezi în N. Bughatsos, *op. cit.*, text nr. 1627, p. 255.

29. *Dicționar de Teologie Biblică*, p. 343.

30. Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Elesenii*, cap. IV, 2; Vezi în «Scrierile Părinților Apostolici» p. 158—159.

31. Herma Păstorul, *Porunca VIII*, 8—11; vezi *ibidem*, p. 257. Gh. Mantzaridis, *op. cit.*, p. 28—29; N. Mitsopoulos, *op. cit.*, p. 57, nota 1; Idem, *Teme Dogmatice și ale Moralei creștine* (cursuri universitare), fascicula II, Atena, 1976, p. 92—93.

32. Panaghiotis Trembelas, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Sobornicești*, vol. II, Atena, 1959, p. 299.

33. Sf. Ignatie al Antiohiei, *Către Elesenii*, cap. IV, 2; vezi în «Scrierile Părinților Apostolici», p. 159.

jugul patimilor te eliberezi»<sup>34</sup>. De aceea Mîntuitorul Hristos cere de la noi ca practicarea faptelor bune să fie cu intenție curată, după cum El Însuși ne îndeamnă: «*Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încît să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri*» (Matei 5, 16).

Avem datoria morală să considerăm împlinirea faptelor bune ca o datorie a noastră, alegînd și făcînd lucrul cel mai bun, adică ce este superior, desăvîrșit, cel mai rațional, cel mai adevărat, cel mai sfînt, cel mai plăcut lui Dumnezeu<sup>35</sup>, spunînd: «*am făcut ceea ce eram dator să facem*» (Luca 17, 10), nu cerînd răsplată. Pentru că «atunci cînd se fac din vanitate, nu sînt bune»<sup>36</sup>, iar Domnul «*va răsplăti fiecăruia după faptele lui*» (Rom. 2, 6), că «cel care le face pe acestea va fi slăvit în împărăția lui Dumnezeu, iar cel care alege calea întinericului va pieri împreună cu faptele lui. Pentru aceasta este înviere, pentru aceasta este răsplată»<sup>37</sup>.

Într-adevăr, faptele bune nu numai că au ceva dumnezeiesc în ele, dar constituie însăși esența adevăratei religii care se observă în cele două aspecte ale lor, adică a curățeniei sufletului și a trupului și a binefacerii față de ceilalți<sup>38</sup>, așa cum ne spune Sfînta Scriptură: «*Să cercetăm pe orfani și pe văduve în neazurile lor și să ne găsim pe noi fără de pată din partea lumii*» (Iac. 1, 27). În «*Mărturisirea Ortodoxă*» a lui Petru Movilă citim: «*Întii, că facerile de bine sînt atît de înnoțate într-insele, încît cine va avea așezat și adevărat o faptă bună, are însă și pe toate celelalte. A doua, ... că acei ce le vor face, nu numai că vor dobîndi veșnică fericire a cerurilor, ce încă și în vremea aceasta cele vremelnice bunătații dobîndindu-le cu bună vrerea lui Dumnezeu, au și aici fericire*»<sup>39</sup>.

## b. Desăvîrșirea în Hristos — ținta întregii vieți creștine.

Credinciosul care este umplut de iubirea — har al lui Hristos, sau mai exact acela care se umple continuu, simte toată făptura sa mișcată și îndreptată de această iubire dumnezeiască spre îndeplinirea binelui<sup>40</sup>. Virtutea ca mărturie a comuniunii credinciosului cu izvorul binelui, constituie și mijlocul pentru dezvoltarea acestei comuniuni. Fiecare faptă, cuvînt sau gînd care se face în Hristos exprimă și dezvoltă comuniunea cu El<sup>41</sup>. Nu putem decît să fim lingă sau departe de Dumnezeu, să-L iubim sau să-L tăgăduim. Această poziție și așezare lingă sau

34. Sf. Simeon Noul Teolog, *Despre milostenie*, Cuvînt IX, la Prof. Gh. Mantzaridis, *op. cit.*, p. 227.

35. Arhim. Ambrozie Tsatsanis, *Viața duhovnicească*, Atena, 1969, p. 29.

36. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capitole despre iubire*, cap. 35, la Prof. Gh. Mantzaridis, *op. cit.*, p. 174.

37. Barnaba, *Epistola*, cap. XXI, 1 — vezi în «*Scrierile Părinților Apostolici*» p. 137 și la Gh. Mantzaridis, *op. cit.*, p. 23.

38. N. Mitsopoulos, *Natura și caracterul latreutic...*, p. 78.

39. *Mărturisirea Ortodoxă*, editată de Pr. Nițulae N. Popescu și Diac. Gheorghie I. Moiescu, București, 1942, partea II, întrebarea 63, p. 293; vezi și la Matei 19, 29; Marcu 10, 29.

40. N. Mitsopoulos, *op. cit.*, p. 30.

41. Gh. Mantzaridis, *Morala creștină*, p. 64.

departe de Dumnezeu stabilește și caracterizează omul ca ființă spiritual-trupească. Omul care se îndepărtase de Dumnezeu a ales răul și moartea, este închis în el însuși, deci egoist, iar omul duhovnicesc cel ce nu neagă libertatea de a fi în Dumnezeu și după Dumnezeu, trăiește darul înfierii, așteptând dăruirea vieții veșnice<sup>42</sup>. Această încercare a omului pentru purificarea sufletului și a trupului și trăirea în curăție constituie o luptă continuă a vieții sale<sup>43</sup>. Cu cât mai multă este dăruirea credinciosului în Hristos — pentru ca viața morală a creștinului care se zidește cu harul lui Dumnezeu și care cere atașare de Persoanele Sfintei Treimi — cu atât mai mult el trăiește intens dobândirea de Hristos, a vieții lui Hristos și revărsarea iubirii datorită puterii Lui. «Evlavia, care cu dreaptă credință se întemeiază pe rugăciune și pe fapte bune»<sup>44</sup>, aduce pe om la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu.

Dar cum se poate reuși această cunoaștere a lui Dumnezeu, care nu constituie un simplu produs al slujirii inteligibile, ci o consecință a unei comuniuni ontologice adevărate? Dumnezeu, așa cum știm, nu este lucru, ci persoane, mai exact, Treime de Persoane, care vine în legătură și comuniune personală cu omul, așa cum ne mărturisește Sf. Apostol Pavel: «Acum, însă, după ce ați cunoscut pe Dumnezeu, sau mai degrabă după ce ați fost cunoscuți de Dumnezeu» (Gal. 4, 9), ca să poată omul să trăiască după Dumnezeu sau, mai exact, să «meargă înaintea Domnului Dumnezeului său» (Mih. 6, 8). Simțirea prezenței lui Dumnezeu în viața omului, pe care o trăiește puternic credinciosul, îl aduce în desăvârșita dăruire de sine, sprijinindu-se de acum încolo în încrederea față de Dumnezeu. Cel care simte dragostea lui Dumnezeu îndrumându-l în toate și în cele mai grele clipe ale vieții sale, scrutează cu încredere viitorul cel necunoscut, nădăjduind în «Dumnezeu cel viu» (I Tim. 4, 10)<sup>45</sup>, pentru că omul credincios mărturisește împreună cu Sfântul Apostol Pavel: «Toate le pot întru Hristos, Cel care mă întărește» (Fil. 4, 13). Aceasta înseamnă că toate puterile sufletului omenesc și toate mădularele trupului omenesc și toată existența se oferă lui ca sălaş al lui Hristos<sup>46</sup>, de aceea și omul mărturisește: «Căci în El trăim și ne mișcăm și sîntem» (Fapte 17, 28), devenind «părtași ai lui Hristos» (Rom. 6, 5). Această desăvârșire a creștinului este desăvârșire în iubire, urmărind după învățătura Bisericii Ortodoxe, trei trepte: a purificării, a iluminării și a îndumnezeirii<sup>47</sup> și se reușește prin harul lui Dumnezeu și prin conlucrarea omului credincios. Adică la viața în Hristos se ajunge prin harul divin, dreaptă credință în Dumnezeu și faptele bune în Biserică. Deci, ea constă în lucrarea libertății, a exersării și a harului<sup>48</sup>.

42. Prof. M. Kardamakis, *op. cit.*, p. 38.

43. Pentru mai multe amănunte a se vedea N. Mitsopulos, *op. cit.*, p. 60—62 și *Idem, Teme Dogmatice și ale Moralci...*, p. 96—100.

44. *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 7, p. 238.

45. N. Mitsopulos, *Natura și caracterul latreutic...*, p. 58.

46. *Ibidem*, p. 29.

47. Nicolae Matsucas, *Lumea, omul și societatea, după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, Editura «Grigoris» Atena, 1980, p. 209.

48. *Ibidem*, p. 215; mai vezi și N. Mitsopulos, *Teme Dogmatice și ale Moralci...*, p. 81.

Dumnezeu cel inaccesibil după ființă care Se descoperă în lume și care este cunoscut de oameni prin lucrările sau energiile Sale necreate din lume, îi cheamă să-I fie asemenea, căci El este prototipul sigur și accesibil pentru om<sup>49</sup>. Cuvîntul lui Dumnezeu Cel în Treime a luat fire umană și a sădit-o în rădăcina nouă pentru reînnoirea și îndumnezeirea oamenilor. Astfel oamenii devin ascultători lui Dumnezeu, nu pentru că Dumnezeu a vorbit în Hristos și a continuat să le vorbească lor prin Evanghelie, ci mai ales pentru că se stabilesc împreună cu Hristos și devin «trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte» (I Cor. 12, 27)<sup>50</sup>. Comentînd textul Sf. Ioan Hrisostom spune: «Sîntem datori de a avea cu voința noastră cel puțin atîta armonie pe cîtă avem cu mădularele trupului de la natură»<sup>51</sup>.

Dar chemarea spre urmarea lui Dumnezeu constituie totodată și un apel pentru omul căzut, căci îl cheamă la un nou mod de viață care vine în contradicție cu apelurile și cu avîntul firii sale căzute<sup>52</sup>. Aceasta pentru că viața morală a credinciosului nu poate fi înțeleasă independent de reînnoirea sa în Hristos. Cu cît omul este determinat de stricăciune și moarte, cu atît este normal ca și faptele sale să fie păcătoase<sup>53</sup>. De aceea, omul în toată ziua, trebuie să învețe dreptatea lui Dumnezeu, care sporește și credința în Hristos, aprinzîndu-i iubirea și nelăsînd nici un rău să pătrundă în suflet<sup>54</sup>. Iar Sfîntul Apostol Pavel ne îndeamnă spunînd: «Fiți dar următori ai lui Dumnezeu, ca niște fii iubiți» (Efes. 5, 1) sau «Fiți următori ai mei precum și eu sînt al lui Hristos» (I Cor. 11, 1), căci însuși Mîntuitorul Hristos ne spune «că v-am dat vouă pildă ca precum v-am făcut Eu vouă, să faceți și voi» (Ioan 13, 15).

În acest sens avem definiția creștinului pe care ne-o dă Sf. Ioan Scărarul: «Creștinul este imitarea lui Hristos, cu cît este posibil, și în vorbe și în fapte și în gînd. Crede, așadar cu adevărat în Sfînta Treime»<sup>55</sup>.

Comentînd textul de mai înainte al Epistolei I către Corinteni, Sf. Ioan Hrisostom ne spune: «Nimic nu poate face pe cineva să fie următor sau imitator al lui Hristos decît îngrijind pe fratele și aproapele său. Dar chiar dacă ai posti sau te-ai culca pe jos pe pămînt sau te-ai chinui pe tine, însă de aproapele tău nu te îngrijești, n-ai făcut

49. Pentru mai multe amănunte a se vedea N. Mitsopoulos, *Natura și caracterul...*, p. 51—54 și Idem, *Teme dogmatice...*, p. 85—87.

50. Prof. Gh. Mantzaridis, *Participarea lui Dumnezeu*, Editura «Orthodoxos Kip-seli», Tesalonic, 1979, p. 84.

51. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia XXXII la I Cor.*, vezi în *Comentariile sau Explicarea Epistolei I Corinteni*, trad. din limba elină în 1845, ediția de Oxonia, de Arhim. Teodosie Athanasiu, București, 1908, p. 428.

52. Prof. Gh. Mantzaridis, *op. cit.*, p. 76.

53. Idem, *Morala creștină*, p. 63.

54. N. Cabasila, *Tîlcuirea Dumnezeieștei Liturghii*, Cuvînt 42, 4, în *op. cit.*, p. 199.

55. Sf. Ioan Sinaitul, *Scara, Despre lepădare*, Cuvînt I, 7, în *op. cit.*, p. 39. Mai vezi și Prot. M. Kardamakis, *op. cit.*, p. 156.



atunci nici un lucru deosebit, căci purtându-te astfel tu ai stat încă și mai departe de această imagine»<sup>56</sup>.

Deci, punerea în practică pe două căi sau în două moduri: a) *negativ*, prin evitarea păcatului și continua micșorare a dorințelor păcătoase și a obișnuințelor care sînt țesute împreună cu toată existența omului; b) *pozitiv*, prin purificarea sa, prin conlucrarea în activitatea sfințitoare a Bisericii și prin faptele bune, care sînt atît roade ale harului divin, cît și ale conlucrării omului cu El<sup>57</sup>.

Iată deci că omul credincios va trebui să urmeze pe Mîntuitorul Hristos printr-o viață plină de virtuți, căci urmarea Lui este urmarea lui Dumnezeu, iar asemănarea cu Dumnezeu se realizează prin asemănarea cu El<sup>58</sup>. De aceea, și Sf. Ignatie al Antiohiei, adresîndu-se credincioșilor care voiau să împiedice chinurile sale, le spune: «Îngăduiți-mi să fiu următor al patimilor Domnului meu»<sup>59</sup>, pentru că numai moartea Mîntuitorului Hristos putea să aducă viața cea adevărată și bunăstarea<sup>60</sup>. Oferirea nesilită pentru dreapta credință a vieții mucenicilor constituie o înaltă dovadă a faptei bune pentru că este cea mai înaltă exprimare a iubirii față de Dumnezeu<sup>61</sup>. Mucenicia, după Sf. Ignatie al Antiohiei, este «jertfă lui Dumnezeu», pentru că «bun lucru este a apune din lume spre Dumnezeu, pentru a răsări în Dumnezeu»<sup>62</sup>, așa cum mărturisește și Sf. Apostol Pavel: «Căci pentru mine viață este Hristos și moarte un cîștig» (Fil. 1, 21).

Cel care crește în viața în Hristos a reușit să formeze în sine pe Hristos (vezi Gal. 4, 19), așa cum spunea un Părinte: «creștinul cel bine credincios merge pe drumul lui Dumnezeu, silindu-se pe sine continuu să refuze răul și să facă binele»<sup>63</sup>. Deci, cel care dorește să se supună lui Dumnezeu, va trebui să aibă și credință statornică și ajutorul Sfîntului Duh<sup>64</sup>, fiindcă harul dumnezeiesc îndeamnă pe credincios spre bine.

Astfel, urmarea lui Hristos se realizează cu participarea credinciosului la crucea, moartea și învierea lui Hristos. Viața cea nouă după Hristos, viața faptelor iubirii în Hristos, este viața adevăratei jertfe. De aceea credinciosul care merge în viață «pe calea cea îngustă» (Matei 7, 14) a jertfei lui Hristos, se conduce pe sine sau, mai bine zis, este condus de însuși harul lui Dumnezeu în legătură strînsă a comu-

56. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia XXV la I Cor.*; vezi *Comentariile sau explicarea Epistolei I Corinteni*, p. 336—337.

57. M. Mitsopoulos, *Natura și caracterul Iatretic...*, p. 60 și 100.

58. Prof. Gh. Mantzaridis, *Participarea lui Dumnezeu*, p. 77.

59. Sf. Ignatie al Antiohiei, *Către Rom.*, cap. VI, 3; vezi în «Scrierile Părinților Apostolici», p. 176.

60. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Cuvînt II, 62, în op. cit., p. 371.

61. Pentru mai multe vezi N. Mitsopoulos, op. cit., p. 65 și 101.

62. Sf. Ignatie al Antiohiei, *Către Rom.*, cap. II, 2 și IV, 2. Vezi în «Scrierile Părinților Apostolici», p. 175.

63. Pateric, *Picături din Înțelepciunea Patristică*, Editura V. Rigopoulos, ediția a IV-a, Tesalonic, 1969, p. 81.

64. N. Cabasila, *Tîlcuirea Dumnezeieștei Liturghii*, cuvînt 15, 6, p. 93.

niunii cu Dumnezeu și în mai deplină realizare a asemănării cu Dumnezeu<sup>65</sup>.

Viața în Hristos are totodată un caracter și conținut eshatologic. Aceasta aduce pe om în strînsă legătură și comuniune cu lumea cerească, așa cum mărturisește Sf. Ioan Hrisostom: «una ne este tuturor patria, și anume cea care se găsește în ceruri»<sup>66</sup>. Toți oamenii sîntem creați după chipul lui Dumnezeu: iar asemănarea este numai a celor care, prin multă iubire, au supus libertatea lor lui Dumnezeu<sup>67</sup>.

Deci conform «chipului și asemănării», omul este făcut spre desăvîrșire sau spre asemănare<sup>68</sup>, iar desăvîrșirea omului nu are margini, pentru că și Dumnezeu în Treime este nesfîrșit<sup>69</sup>. Ce poate fi egal cu acest fapt încît omul să devină «dumnezeu» prin participare și fiu al lui Dumnezeu<sup>70</sup>. De acum încolo, omul reînnoit prin har, poate să lucreze «binele» (Gal. 6, 9), poate să facă «cele bune» (Matei 5, 16; I Tim. 6, 18; Tit 3, 8, 4), să biruiască «răul cu binele» (Rom. 12, 21)<sup>71</sup>.

c) *Omul nou, după improprierea subiectivă a mîntuirii în Hristos.*

Mijloacele prin care omul ajunge la îndreptare, adică la improprierea sau însușirea personală a mîntuirii realizate în Iisus Hristos, sînt *credința și faptele bune*. Acestea constituie condițiile subiective ale mîntuirii, condiția obiectivă fiind harul dumnezeiesc, presupunînd, bineînțeles, că acestea se îndeplinesc numai în Biserică<sup>72</sup>. Mîntuitorul Hristos nu vrea să impună Împărăția Sa omului fără consimțămîntul acestuia, ci respectînd libertatea omului dăruită de El la creație<sup>73</sup>. Sfîntul Macarie Egipteanul spune că «fără voia omului Dumnezeu nu-l poate mîntui și omul are totdeauna înclinație spre El, deși de multe ori nu acceptă chemarea lui Dumnezeu»<sup>74</sup>. În existența noastră, nu se face nimic fără voie prin constrîngere sau mecanic, iar mîntuirea noastră depinde de răspunsul nostru, negativ sau pozitiv. Dar participarea credinciosului la procesul de mîntuire în Hristos nu este pasivă. Credinciosul nu devine un organ inconștient al lui Hristos, ci participă activ în procesul de mîntuire în Hristos<sup>75</sup>.

«Conlucrarea, colaborarea harului divin, a voinței divine și a libertății omenești și a voinței omenești constituie baza soteriologiei și

65. N. Mitsopoulos, *op. cit.*, p. 98—99.

66. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia la Ioan*, 15, 3, P.G., 59, 101; vezi la N. Bughatos, *op. cit.*, text nr. 1508, 200.

67. Diadoh al Foticeii, *Capetele Gnostice 100*, cap. IV, vezi la Prof. Gh. Mantzaridis, *Textele Moralei Patristice*, p. 157.

68. N. Matsukas, *op. cit.*, p. 198.

69. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogie*, P.G. 91, 6771.

70. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Cuvînt I, 16, în *op. cit.*, p. 283.

71. *Dicționarul Teologiei Biblice*, p. 8.

72. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele Teologice, vol. II, București, 1958, p. 709.

73. A se vedea pe larg N. Mitsopoulos, *op. cit.*, p. 27 și Prof. Gh. Mantzaridis, *Participarea lui Dumnezeu*, p. 86.

74. Idem, *Morala creștină*, p. 52.

75. N. Mitsopoulos, *op. cit.*, p. 31.

pnevmatologiei ortodoxe care, ca eveniment, constituie calea credincioșilor spre îndumnezeire, adică comuniunea lor cu Dumnezeu»<sup>76</sup>.

Sensul termenului *conlucrare* redă un mare adevăr: Dumnezeu Cel în Treime este cel care lucrează, iar omul cel care conlucrează. Viața duhovnicească este o taină a conlucrării omului cu Dumnezeu. Harul dumnezeiesc și libertatea omenească, după tradiția Bisericii Ortodoxe, se manifestă împreună și nu pot fi acceptate una fără cealaltă<sup>77</sup>. Profesorul Ioan Karmiris susține că «împroprierea subiectivă a răscumpărării nu poate fi acceptată ca exterioară, mecanică și magică, ci dimpotrivă este rezultatul celor doi factori: divinul și umanul, adică harul Duhului Sfânt pe de o parte și conlucrarea liberă a omului pe de altă parte, având bineînțeles întiietate harul divin care predomină, iar omul credincios acceptând harul divin, conlucrează în mod liber la propria sa mîntuire, prin credință dreaptă și fapte bune, prin iubirea creatoare a credinței»<sup>78</sup>.

Trăsătura caracteristică a activității și conlucrării creștinului în lume este colaborarea cu harul dumnezeiesc în Biserică, precum zice Sf. Apostol Pavel: «căci noi împreună-lucrători cu Dumnezeu sîntem» (I Cor. 3, 9), încît, pînă la sfîrșit, omul să nu fie numai împreună-lucrător, ci și asemănător cu El. Viața în Hristos este într-adevăr o viață nouă, iar arătarea împărăției lui Dumnezeu în istorie nu constituie un eveniment indiferent sau independent de viața morală a omului<sup>79</sup>. Astfel, împărăția lui Dumnezeu este, pe de o parte, darul lui Dumnezeu, iar de cealaltă, a rîvnei noastre, pentru că orice bine omenesc și orice virtute duce la aceasta, adică să nu ridicăm sabia împotriva noastră, nici să evităm bunăstarea<sup>80</sup>. Adică, atît intenția bună spre bine cît și săvîrșirea binelui sînt condiții obligatorii și fără ele harul dumnezeiesc nu poate să acționeze în direcția binelui și a mîntuirii sufletelor noastre<sup>81</sup>. De aceea, Sf. Grigorie de Nyssa spune că «harul divin nu poate să coboare Duhul Sfînt în sufletele care leapadă mîntuirea»<sup>82</sup>. Deci, curățirea păcatelor se dă prin Botez la fel tuturor oamenilor, dar harul Duhului Sfînt se dă în funcție de credință și după starea purificării de mai înainte<sup>83</sup>. Dar fără har, în Biserică nu pot exista fapte bune, fiindcă în El își găsesc expresia și consecvența și realizarea iubirii harice a lui Hristos în credincios. Însă nici fără cre-

76. Prof. M. Kardamakis, *op. cit.*, p. 42.

77. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. din lb. franceză de Stella Plevraki, ed. a II-a, Tesalonic, 1973, p. 234; vezi și Arhim. Hristoforos Stavropulos, *op. cit.*, p. 15.

78. Arhim. M. Ambrozie Tsatsanis, *op. cit.*, p. 23, cf. Ioan Karmiris, *Breviarul învățăturii dogmatice a Bisericii Ortodoxe Sobornicești*, Atena, 1957, p. 70.

79. Prof. Gh. Mantzaridis, *Participarea lui Dumnezeu*, p. 85—86.

80. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, cuvînt I, 11, în *op. cit.*, p. 277.

81. Arhim. Ambrozie Tsatsanis, *op. cit.*, p. 20.

82. Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 234; vezi și Arhim. Hrist. Stavropulos, *op. cit.*, p. 45. Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre scopul după Dumnezeu*, P.G. 46, 289 C.

83. Sf. Ioan Damaschin, *Expunere exactă a credinței ortodoxe*, text, traducere, introducere, comentarii de Nicolae Matsukas, Editura «P. Purnaras», Tesalonic, 1976, p. 347.

dință nu pot exista fapte bune, deoarece credința este condiția intrării în Biserică<sup>84</sup>.

Mulți sînt preocupați de întrebarea : faptele ?, sau credința ne sînt absolut necesare pentru mîntuirea și desăvîrșirea în Hristos ? Două aspecte majore ale credinței pot fi menționate aici : a) *credința ca mod de viață*, adică «credința lucrătoare prin iubire» (Gal. 5, 6), care are un caracter soteriologic : «Credința ta te-a mîntuit» (Matei 9, 12) ; și b) *credința ca mod de cunoaștere*, ca temelie a adevărului, cu caracter epistemologic : «Vestea pe care am auzit-o de la El și pe care v-o propovăduim este că Dumnezeu e lumină și în El nu este întuneric» (I Ioan 1, 5)<sup>85</sup>.

În cele ce urmează vom arăta că fără faptele bune nu poate să fie înțeleasă adevărata iubire în Hristos. Este cunoscut că credința care îndreaptă pe om se leagă nedespărțit de iubire, constituind aspectul ei esențial și separîndu-se de ea numai logic, dar nu și real<sup>86</sup>. *Mărturisirea Ortodoxă* (I, 1) ne spune că omul creștin, ca să moștenească viața cea veșnică trebuie să păzească «credința dreaptă și faptele bune ; căci acela care va ține acestea două este bun creștin și are adevărată nădejde a veșnicei mîntuiri»<sup>87</sup>. Și : «De vreme ce fiind noi adevărați cu credința și cu bunele fapte, să ne mîntuim spre viața cea veșnică» (I, 101)<sup>88</sup>.

Omul se îndreaptă prin credință lucrătoare prin iubire, pentru că, așa cum ne spune Sf. Grigorie Palama : «Credința merge înaintea dogmelor creștine, dar nu este dovadă»<sup>89</sup>. Dovada acesteia sînt faptele bune care izvorăsc din iubirea față de Dumnezeu Cel în Treime închinat, în Biserică.

Această strînsă legătură între credință și faptele bune în Biserică, susținută de Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, le determină și ca factori subiectivi ai mîntuirii. În Sfînta Scriptură, îndreptarea și viața veșnică care depinde de ea se pun ori ca urmări ale credinței (I Ioan 5, 10 ; Rom. 5, 2), ori ca urmări ale iubirii (I Ioan 3, 14 ; 4, 7, 16 ; Ioan 17, 3 ; Marcu 16, 16), ori după faptele bune și ale păzirii legii sau ale poruncilor divine (I Ioan 3, 23, 24). Dar perfecta schițare a noțiunii de îndreptare o găsim la Sf. Apostol Iacob, cînd zice : «Vedeți dar că din fapte este îndreptat omul, iar nu numai din credință» (Iac. 2, 24) și la Sf. Apostol Pavel, care spune : «Căci în Hristos Iisus nici tăierea împrejur nu poate ceva, nici netăierea împrejur, ci credința care este lucrătoare prin iubire (Gal. 5, 6)<sup>90</sup>.

Din cele de mai sus se vede că aparenta opoziție între Sf. Apostol Pavel și Sf. Apostol Iacov nu există de fapt în învățătura Bisericii

84. N. Mitsopoulos, *op. cit.*, p. 34. Vezi și Arhim. Ambr. Tsatsanis, *op. cit.*, p. 21.

85. Pr. Prof. Dr. Ioan Briă, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1981, p. 113.

86. Hr. Andrușoș, *op. cit.*, p. 242.

87. *Mărturisirea Ortodoxă*, editată de Pr. Nicolae M. Popescu și Diac. Gheorghe I. Moisescu, București, 1942, p. 189.

88. *Ibidem*, p. 249.

89. Sf. Grigorie Palama, *Despre participarea divină 1*, la Prof. Gh. Mantzari-dis, *Textele Moralei Patristice*, p. 363.

90. Vezi la Hr. Andrușoș, *op. cit.*, p. 243 și în *Teologia Dogmatică și Simbolică*, p. 710.

Ortodoxe. Rezultă că Sf. Pavel, care accentuează în chip deosebit credința, și Sf. Iacob care scoate în relief importanța faptelor bune ca factor de mîntuire, nu se contrazic, ci dimpotrivă, stau în desăvîrșită armonie<sup>91</sup> și se completează reciproc.

Tradiția Ortodoxă susține de asemenea că în centrul vital al virtuților se află credința lucrătoare prin iubire. «Desăvîrșirea sfinților este țesută de dreapta credință și de viață virtuoasă, de la unitatea în Duhul Sfînt a dogmei și a vieții, unitatea de credință și a faptelor sau de credință și de iubire»<sup>92</sup>.

Teoria și fapta ce există nedespărțite în viața Bisericii Ortodoxe, adică, datorită de a trăi «unul pentru celălalt», adică de a manifesta *proaxitența*, caracteristica esențială a spiritualității ortodoxe. Teoria și fapta constituie o unitate indisolubilă «precum sufletul și trupul alcătuiesc după sinteză pe om»<sup>93</sup>. *Teoria fără faptă* — ne spune Sf. Maxim Mărturisitorul — cu nimic nu diferă de nefondata imaginație. Același lucru se poate spune și despre faptă care, dacă nu se inspiră din teorie, este fără roade și uscată ca o statuie<sup>94</sup>. Fapta se referă la dimensiunea naturală și teoria la cea supranaturală. Astfel țelul teoriei este să ne arate adevărul divin, iar țelul faptei bunătatea divină<sup>95</sup>.

Între Părinții Bisericii care au luptat pentru cîștigarea mîntuirii și intrarea în Împărăția lui Dumnezeu, urmărind unirea faptei (viața practică) cu teoria (viața teoretică)<sup>96</sup>, menționăm pe Sf. Clement Romanul, care precizează: «dacă mărturisim pe Acela», înseamnă că «Îl mărturisim făcînd cele ce spune și necălcînd poruncile Lui» și «Prin aceste fapte Îl și mărturisim»<sup>97</sup>.

Sf. Ioan Hrisostom comentînd textul Sfîntului Apostol Iacov: «credința fără de fapte moartă este» (Iac. 2, 26) completează că și faptele fără credință moarte sînt. Pentru că dacă avem dogme sănătoase, dar viața noastră o neglijam, nu ne sînt de nici un folos dogmele; iar dacă de viața noastră ne îngrijim, dar despre dogme nu ne interesăm, nici astfel nu avem nici un cîștig<sup>98</sup>.

Și Sf. Ioan Damaschin, avînd în vedere același text al Sfîntului Iacov «credința fără fapte este moartă», precizează: «asemenea și fapta fără credință; căci adevărata credință, prin fapte este încercată»<sup>99</sup>.

Pentru că, după Sf. Isaac Sirul: «Dacă crezi în Dumnezeu, bine faci. Dar credința are nevoie și de fapte... Iar credința ta trebuie să fie

91. *Ibidem*, p. 711. Pentru mai multe vezi în Hr. Andrușos, *op. cit.*, p. 243—245; Arhim. Ambr. Tsatsanis, *op. cit.*, p. 24; N. Mitsopolos, *Natura...*, p. 35—38.

92. Prof. M. Kardamakis, *op. cit.*, p. 156.

93. *Ibidem*, p. 140; cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capetele despre teologie 500*, vezi în «Filocalia», vol. II, Ed. «Asteros», Atena, 1957, p. 165.

94. Arhim. Hrist. Stavropulos, *op. cit.*, p. 48.

95. M. Matsukas, *op. cit.*, p. 198. Pentru mai multe despre teorie și faptă vezi *Ibidem*, p. 196—205 și Prof. M. Kardamakis, *op. cit.*, p. 140—144.

96. *Ibidem*, p. 141.

97. Clement Romanul, *Omilia la II Corinteni*, cap. III, 3—4 și IV, 3; în «Scrierile Părinților Apostolici», p. 95 și 96.

98. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia la Fac. 2, 5*, P.G. 53, 31. Vezi la N. Bughatsos, *op. cit.*, text nr. 1272, p. 85.

99. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, 4, 9, P.G. 94, 1121.

urmată și de lucrarea corespunzătoare, și atunci te voi asculta. Să nu vrei să ții vîntul în palma ta, adică credința fără fapte<sup>100</sup>.

Iar Sf. Ioan Damaschin arată că : «acela care face fapte nepotrivite este sub stăpînirea răului», precum și «acela care nu crede după tradiția Bisericii sobornicești este necredincios»<sup>101</sup>. Căci «și demonii cred și se cutremură» (Iacob 2, 19).

Deci, faptele bune se întrepătrund în credință adevărată și, într-un fel, ele se nasc din ea<sup>102</sup>. De aceea Sf. Simeon Noul Teolog spune : «Cel care nu poate iubi cu adevărat, nici nu poate să creadă»<sup>103</sup>.

Faptele bune sînt roadă a credinței, așa cum ne spune *Mărturisirea Ortodoxă* (III, 3) : «Faptele bune, adică virtuțile creștinești sînt roade care se nasc din credință, ca dintr-un bun pom, după cum e scris : «După roadele lor îi veți cunoaște» (Matei 7, 16)<sup>104</sup>.

Și Sf. Ignatie al Antiohiei vorbește despre faptele credinciosului ca roade ale credinței. «Nici un om, care mărturisește credință nu păcătuiește... «căci după fapte se cunoaște omul» (Matei 12, 33). Tot așa cei care mărturisesc că sînt ai lui Hristos se vor arăta prin cele ce fac»<sup>105</sup>. «Zicem că bunele lucrări sînt plinirea poruncilor lui Dumnezeu»<sup>106</sup>. Căci, «ce folos, frații mei, dacă zice cineva că are credință, iar fapte nu are?» (Iac. 2, 14). Cuviosul Nil Ascetul spune : «cele teoretice, fără fapte, se șterg, iar faptele lipsite de teorie se veștejesc»<sup>107</sup>. De aceea, Sf. Diadoh al Foticeii afirmă : «Credința fără faptă și fapta necredincioasă se dezabprobă în aceeași măsură, căci credinciosul trebuie să facă dovadă oferind lucrurile Domnului. Cel care iubește pe Dumnezeu și crede cu adevărat și faptele credinței le împlinește, face bine, iar cel care crede numai și nu face fapte în iubire, nici această credință pe care crede că o are, nu o are... Deci credința prin iubire lucrătoare este cea mai mare dintre virtuți»<sup>108</sup>.

Prin urmare, Sf. Diadoh al Foticeii are perfectă dreptate cînd spune : cel care iubește pe Dumnezeu și are credință dreaptă săvîrșește și

100. Sf. Isaac Sirul, *Despre nădejde*, cuvînt XXII, vezi la Prof. Gh. Mantzaridis, *Textele moralei...*, p. 143. Mai vezi și la Prof. M. Kardamakis, *op. cit.*, p. 157.

101. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, 4, 10, P.G. 94, 1128 — *op. cit.*, p. 352. Vezi și la N. Mitsopoulos, *Natura...*, p. 39.

102. *Ibidem*, p. 39.

103. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvîntări morale*, cuvînt V. Vezi la Prof. Gh. Mantzaridis, *op. cit.*, p. 356.

104. Vezi *Mărturisirea Ortodoxă*, p. 294.

105. Sf. Ignatie al Antiohiei, *Către Efeseni 14, 2*. Vezi în «Scrierile Părinților Apostolici», p. 162.

106. *Mărturisirea Ortodoxă III, 2*, p. 295.

107. *Filocalia*, vol. I, p. 206.

108. Diadoh al Foticeii, *Capetele gnostice 100, Despre desăvîrșirea duhovnicească*, cap. 20—21. Vezi în Manualul pentru licee, *Creștinismul și lumea*, Atena 1981, p. 226 și în Prof. M. Kardamakis, *op. cit.*, p. 157—158.

faptele bune. Iubirea sinceră duce la Dumnezeu și la iubirea față de aproapele nostru».

Iar Sf. Ioan Hrisostom precizează: «Iubirea nu constă în simple vorbe, nici în laude, ci în sprijin și cu fapte dovedite, adică pe săraci îi ajută, suferă împreună cu cel bolnav, se apără împreună de primejdie, eliberează pe cel în necaz, plinge cu cei ce plâng și se bucură cu cei care se bucură»<sup>109</sup>.

Sf. Ignatie Teoforul conchide: «începutul este credința, iar sfârșitul dragostea. Când acestea două sînt unite, acolo este și Dumnezeu»<sup>110</sup>. Omul care iubește vede în toți oamenii chipul lui Dumnezeu, «căci acest om depășește natura sa și se aseamănă cu Dumnezeu, care este Binele comun»<sup>111</sup>.

Biserica Ortodoxă consideră faptele bune ca o condiție a îndreptării creștinului în Hristos. Măsura desăvârșitei iubiri a dat-o experiența Sfinților Părinți, care prin viața lor, sînt faptă a Scripturii<sup>112</sup>. Părintele Agaton spunea, că «adevărată iubire față de aproapele este atunci cînd dacă întilnesc un lepros pe drum îi dau cu bună plăcere trupul meu și, dacă este posibil, îl iau pe al lui»<sup>113</sup>.

Profesorul Ioan Karmiris, subliniind strînsa legătură care există între credință și fapte bune, observă: «Credința și faptele sînt două elemente ale unuia și aceluiași lucru și de aceea nu este permis să fie separate, fiindcă pe una o presupune și pe cealaltă o conține. Credința este strîns legată și acționează prin iubire ale cărei necesare manifestări și roade sînt faptele bune: astfel, fără tăgadă, credința este prin ea însăși o faptă bună și nu numai o lucrare a noțiunii. Într-adevăr, credința cea în Hristos conține întii adevărul, apoi viața după Hristos, adică faptele bune și, dacă lipsesc ele, încetează să fie adevărată, iar credința creștinului fără fapte devine mincinoasă și fățarnică»<sup>114</sup>.

Așadar credința și faptele bune sînt partea cu care lucrează cel ce crede în Hristos la propria sa mîntuire. Omul credincios înaintează pe drumul anevoios al desăvîrșirii în Hristos, în Biserica Sa, lucrînd împreună cu harul dumnezeiesc prin credință și fapte bune. Faptele bune au un rol deosebit de important în mîntuirea și îndumnezeirea fiecărui credincios, în parte; prin har, credință și fapte bune, el își însușește roadele întrupării, jertfei și învierii lui Hristos și, prin ele, progresează treptat în asemănarea cu Dumnezeu Cel în Treime, deci în sfințenie.

109. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia la Rom. 7, 5*, P.G. 60, 447. Vezi în N. Bughat-sos, text nr. 1627, p. 255.

110. Sf. Ignatie Teoforul, *Către Efes., cap. XIV, 1*. Vezi în «Scrierile Părinților Apostolici», p. 162.

111. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, cuvînt VII, Vezi la Prof. Gh. Mani-zaridis, *op. cit.*, p. 335.

112. Prof. M. Kardamakis, *op. cit.*, p. 160.

113. *Pateric, op. cit.*, p. 12.

114. N. Mitsopoulos, *op. cit.*, nota 6, p. 38; cf. Ioan Karmiris, *op. cit.*, ediția a II-a, Atena, 1960, p. 75.

## TEODICEE ȘI COSMOLOGIE LA SFÎNTUL GRIGORE DE NYSSA

Pr. dr. asist. VASILE RĂDUCA

### Preliminarii

Sfântul Grigore de Nyssa este unul dintre Sfinții Părinți ai Bisericii care și-au adus o contribuție deosebită la explicarea și formularea adevărului revelat și păstrat de Biserică. A fost una dintre marile personalități ale secolului de aur al erei creștine. A fost teolog, filosof și totodată episcop, deci părinte al Bisericii. În această calitate a avut datoria să învețe, să sfințească și să conducă poporul spre mîntuire, păstrînd și apărînd adevărul de credință al Bisericii. Pentru aceasta a gîndit și a scris multe lucrări teologice, toate încadrîndu-se în activitatea sa misionară.

Opera misionarului n-a fost și nu este ușoară. Pentru episcopul Nyssei și contemporanii lui ea a fost și mai grea deoarece, pe atunci creștinismul de-abia ieșise din catacombe, nedispunînd de un aparat doctrinar bine consolidat. Dacă nu a existat acest aparat, avea însă o credință fundamentată pe Piatra-Hristos, pe revelația supranaturală a lui Dumnezeu. Apărînd această credință în fața ereziilor sau a diverselor curente filosofice cu care s-a confruntat, Sfântul Grigore a elaborat o operă teologică deosebită. Pentru ortodoxia ei, episcopul Nyssei va fi dat exemplu la cel de-al doilea sinod ecumenic (381), iar sinodul al șaptelea ecumenic îl va numi «părinte al Părinților» (Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XIII, col. 293).

În centrul preocupărilor Sfîntului Grigore se află omul, dar nu omul izolat de lume și de Dumnezeu. El dăinuiește în lume, într-un fel dependent de ea, dar și deasupra ei prin grija deosebită arătată de Creator. Modul în care episcopul Nyssei a înțeles existența lui Dumnezeu și a lumii, precum și raporturile stabilite între Dumnezeu și lume este determinant pentru concepția pe care și-a făcut-o Sf. Grigore despre om, rostul lui în lume și șansele sau posibilitățile mîntuirii în această lume. Din Sf. Scriptură știm că omul este chip al lui Dumnezeu. O concepție despre Dumnezeu care să nu sfideze rațiunea și bunul simț, în același timp să nu contravină Sfintei Scripturi, poate conferi omului — ca chip al Prototipului divin — o demnitate aparte în lume. Pe de altă parte, o concepție realistă despre lume, operă a lui Dumnezeu și nu a unor spirite rele, va face în așa fel ca omul să aibă o cu totul altă atitudine față de lume decît atunci cînd ar vedea în aceasta o realitate ostilă lui. Dacă Fer. Augustin pleacă de la om spre a ne da o concepție despre Dumnezeu, Sfîntul Grigore de Nyssa, «sensibil la principiul conformității, pornește de la Dumnezeu, de la *prototip*, pentru a înțelege *tipul* și a defini ființa omului ca chip al Celui ce este»<sup>1</sup>.

Data fiind importanța concepției despre Dumnezeu și lume în vederea mîntuirii omului, le prezentăm în cele ce urmează. Este cunoscut că Sfîntul Grigore de Nyssa în misiunea lui a predicat și a scris pentru apărarea dogmei de la Niceea împotriva curentelor eretice sau filosofice cu care se confrunța Asia Mică în secolul al IV-lea. Clarifică și precizează

1. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 58.



învățăturile creștine față de filosofia antică utilizând nu numai Tradiția Sfântă a Bisericii, ci chiar aparatul noțional al acestei filosofii. Cele mai de temut erezii față de care episcopul Nyssei a luat poziție au fost semi-arianismul — al cărui reprezentant cel mai reductabil era Eunomiu<sup>2</sup> — și apolinarismul. Teologia lui Eunomiu era mai degrabă un sistem neoplatonic. Subordonarea Persoanelor divine, idee aflată în centrul acestei filosofii<sup>3</sup>, se prelungea în antropologie, afectând în mod vădit iconomia mîntuirii. La rîndul său, Apolinarie, apărind dumnezeirea Fiului, cade în extrema negării integrității naturii umane a Fiului lui Dumnezeu făcut om, afectînd în egală măsură opera de mîntuire realizată în Hristos.

Pentru precizarea termenilor, Sfîntul Grigore face o incursiune în ontologie. Vorbind, așadar, despre ființe, el spune că acestea se împart în două categorii: ființa inteligibilă (τὸ νοητὸν) sau τὸ νοερόν) și cea trupească (τὸ σωματικόν) și cea sensibilă (τὸ αἰσθητόν)<sup>4</sup>. După episcopul Nyssei această împărțire nu este un «cuvînt mitic», ci ea are garanția în viața concretă<sup>5</sup>. Această împărțire este luată, de altfel, din filosofia și știința antică, de aceea consideră că ea se bucură de o autoritate verificată. Este distincția între ceea ce este și ceea ce există. Sintem în plină terminologie platonice și philoniană, fără ca Sfîntul Grigore să înțeleagă prin noțiunile de κόσμος νοητός și κόσμος αἰσθητός ceea ce Platon și Philon înțeleseseră mai devreme<sup>6</sup>. Pentru Platon, expresia κόσμος νοητός (lumea inteligibilă) indica lumea imaterială, neschimbătoare, entitățile matematice și ideile, în timp ce expresia κόσμος αἰσθητός (lumea sensibilă) indica corpurile reale care, în realitate, nu erau considerate altceva decît umbre și imagini ale ideilor<sup>7</sup>. Pentru Platon lumea sensibilă, produs al ames-

2. Eunomiu venea dintr-o regiune de la extremitatea estică a Capadociei. Hironit diacon de Aetius (358), ajunge repede episcop al Antiohiei, dar la scurt timp este exilat. Revine la scaun în 361. În vremea lui Valens este teologul curții imperiale. În acea perioadă a scris, printre altele, «Apologia» și «Apologia Apologiei», unde expune credința sa semi-ariană. După moartea lui Valens pierde scaunul. Moare în exil pe la 395.

3. Eunomiu vorbește de o esență unică, Tatăl, a căruia natură constă în faptul că este născut. Sub această natură, apar celelalte naturi: mai întîi Fiul, apoi cea a Duhului. După Eunomiu natura Fiului și a Duhului este deosebită de a Tatălui. Fiul este puterea Tatălui. El a creat lumea. Aceasta fiind limitată, urmează că natura lui este mărginită. El nu poate fi numit Dumnezeu în adevăratul înțeles al cuvîntului. La fel vorbește și de Duhul Sfînt. Putem vedea ușor influența lui Plotin. Tatăl în înțelegerea lui Eunomiu nu este altceva decît *Monada* plotiniană din care-și trag ființa celelalte existențe printr-o emanație succesivă. Cf. Ek Mühlenberg, *Die unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen, 1966, pp. 95—98; G. Marselou, *Οὐσία και ἐνέργεια τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν μετὰ τὸν βασιλείου*, Thessaloniki, 1983, pp. 87—100.

4. De hom. op., VIII, 44, 145; S.C. 6, 108; Cf. De an. et res., 46, 57 D, 60 A; In Eccl., VI, 44, 697 A; Donough & Alexander, 373, 21—374, 2; In Cant. VI, 44, 885 C; Langerbeck, 173, 15—174, 10; In cat., VI, 45, 25 B — 28 A, Meridier, 2, 34; W. Völker, *Die Ontologie Gregor von Nyssa in ihren Grundzügen. Aus der Enge in die Weite*. Veröffentlichungen des Vereins für Pfläzische Kirchengeschichte, Band IV. Grünstadt, 1952, p. 9.

5. Or. cat., VI, 45, 25 B; Meridier, I, 35.

6. Cf. I. Arnou, *Platonisme des Pères de l'Eglise*, D. T. C. XII (1935), 2306, 2308—2341; J. Danielou, *Message évangélique et culture hellénistique...*, Tournai, 1961, p. 113; C. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, p. 10—25.

7. *Timaios*, 27d-28a: *Phaed.*, 79 ab; *Rep.* 507, bc, 509 d, In *Timaios* (39 c) Platon vorbește de σὸ παντελὲς ζῶον.

tecului dintre idei și spațiu, era un fel de dumnezeu, un dumnezeu sensibil. Ea era deopotrivă o scară care permitea urcarea spre lumea inteligibilă, spre τὸ ὄντως ὄν, la rîndul său, fiind culmea unui lanț de perfecțiuni dispuse în manieră ierarhică.

Pentru Philon, lumea inteligibilă indica, pe de-o parte ceea ce este netrupesc și invizibil, Logosul (opus, deci, lumii sensibile), iar pe de altă parte, ceea ce este gîndit de inteligența creatoare a lui Dumnezeu<sup>8</sup>.

La Sfîntul Grigore, *lumea inteligibilă* indică lumea ființelor înzestrate cu rațiune, cu minte (νοῦς), o lume de persoane, fie realități spirituale (Dumnezeu sau îngeri), fie realități materiale (oamenii). Prin *lumea sensibilă* el înțelege toată lumea materială, chiar și omul (în calitate de ființă trupească), ființele vii și chiar regnul abiotic. În acest sens Sfîntul Grigore zice :

*«Între ființele sensibile unele au suflet, altele nu au. Vreau să spun că cele care au suflet se împărtășesc de viață, celelalte nu. Iar, dintre cele sensibile, unele sînt înzestrate cu rațiune, altele sînt lipsite de rațiune»*<sup>9</sup>.

Altfel spus, realitatea, după Sfîntul Grigore, se împarte în două mari categorii (lumea inteligibilă și lumea sensibilă), fiecare prezentînd caractere contrare față de cealaltă. Din prima categorie fac parte realitățile personale : Dumnezeu, îngerii și oamenii, aceștia din urmă datorită faptului că sînt ființe cu suflet rațional. Cu toate că sufletul este realitate spirituală, după episcopul Nyssei, el nu poate exista înainte sau separat de trup. Din lumea sensibilă fac parte toate existențele neînsuflețite, tot ceea ce are sensibilitate și participă la viață, precum și omul în calitate de ființă rațională, dar înzestrată cu trup.

Observăm în această primă împărțire că din lumea sensibilă fac parte regnul animal și abiotic (participă la existență dar nu la viață), plantele (care au viață dar nu și afectivitate), animalele (care au viață și afectivitate), dar nu și rațiune) și omul, care rezumă într-un fel în sine toate nivelele de existență ale lumii sensibile (adică el există, are viață și afectivitate), în plus, el are și rațiune, ceea ce-i dă un loc aparte în universul sensibil. El are un loc aparte între cele inteligibile.

Pe lângă această împărțire de inspirație aristotelică, Sfîntul Grigore ne-a lăsat, alta, scoasă din Revelație. Este vorba de împărțirea realității în *creată și necreată*.

*«Se afirmă, spune Sfîntul Grigore, că dintre ființe, o parte există prin creație, alta înainte de creație. S-a crezut de asemenea că natura divină este necreată»*<sup>10</sup>.

Într-una din ultimele sale opere — Comentariul la Cîntarea Cîntărilor —, episcopul Nyssei, revenind la cosmologie, ne-a lăsat o sinteză a împărțirii de inspirație biblică și a celei de inspirație filosofică. Dăm mai jos textul spre exemplificare.

8. Ch. Kannengieser, *Philon et les Pères sur la double création de l'homme*, în «Philon d'Alexandrie», Paris, 1967, p. 288. Philon din Alexandria, *De opificio mundi*, 20, 24—25.

9. *De an. et res.*, 46, 60 A ; Cf. *De hom. op.*, VIII, 44, 145 B, S. C. 6, 109.

10. *C. Eun.* I, 45, 364 C ; Jaeger, I, 133, 27—30.

«Natura ființelor, spune Sfântul Grigore, după o împărțire generală, are două părți. Pe de o parte există ființa sensibilă și materială, pe de altă parte, ființa inteligibilă și nematerială. Noi numim «sensibil» tot ceea ce este sesizat prin simțuri și «inteligibil» tot ceea ce depășește posibilitatea de înțelegere cu ajutorul simțurilor. Dintre acestea, realitatea inteligibilă este infinită și nedeterminată, cealaltă este însă determinată de anumite limite. Într-adevăr, materia este determinată prin cantitate și calitate, prin volum, formă, prin suprafață și prin configurație. Aceste atribute definesc ceea ce cunoaștem, așa încît cel care examinează materia nu va putea să-și reprezinte nimic în afara acestor categorii. Dar, natura inteligibilă și imaterială, care nu este deci circumscrisă de ceva, este dincolo de orice limită și nu este determinată de nimic. Natura inteligibilă la rîndul său este împărțită în următoarele părți: una este necreată și creatoare a tuturor ființelor. Ea este pentru eternitate identică cu sine însăși, rămînînd totdeauna constantă cu ea însăși; ea este dincolo de orice adaos în ceea ce privește binele și de orice diminuare, neavînd nevoie să i se adauge vreun bine. Cealaltă, care a fost adusă la existență prin creație, rămîne totdeauna orientată spre cauza primă și prin participarea la Cel care o conține (τοῦ περιέχοντος) ea rămîne mereu în existență. Într-o oarecare măsură ea se găsește într-un proces continuu de creație, schimbîndu-se spre ceea ce este superior prin creșterea întru bine. De aceea, nu vom putea vedea în ea vreo limită nici să circumscriem între limite precis determinate progresul său întru perfecțiune. Dar starea sa de perfecțiune, oricît de mare și perfectă ar părea, este todeauna începutul unei stări superioare»<sup>11</sup>.

Sfântul Grigore afirmă așadar separația netă dintre natura sensibilă și cea inteligibilă. Natura sensibilă este înțeleasă pornindu-se de la nivelul senzorial al procesului nostru de cunoaștere. Este maniera de cunoaștere a «științei lucrurilor». Natura sensibilă este deci limitată de înseși categoriile pe care rațiunea umană i le impune, rațiune care, plecînd de la cunoașterea senzorială a lucrurilor, nu poate concepe ceea ce există dincolo de simțuri. Totuși, existența lumii sensibile depinde de natura inteligibilă. Menținerea în existență a lumii sensibile este garantată de participarea la natura inteligibilă. Separate din punct de vedere ontologic, cele două naturi se găsesc așadar, după Sfântul Grigore, într-un raport ca totul special, *raportul de participare*. Pentru că natura inteligibilă este infinită, participarea lumii sensibile la natura inteligibilă este și ea infinită. De aici consecința participării: 1) calitatea de a fi într-o stare de schimbare și structurare continuă, ceea ce echivalează cu starea de a fi într-un proces de creație continuă și 2) progresul indefinit întru bine și chiar imposibilitatea omului de a cunoaște limita progresului calitativ al lumii sensibile. Cu toate că lumea sensibilă se află într-un progres continuu (am putea spune nelimitat), pe măsura participării la inteligibil, estimarea progresului lumii sensibile nu se face în afara categoriilor de spațiu, timp, calitate, structură etc., care de

11. *In Cant.*, VI, 44, 815 CD; Langerbeck, 173, 7—174, 13; Cf. Ref. conf. Eun., 45, 933 AB; Jaeger II, 246, 14—247, 4.

fiecare dată când sînt aplicate la obiectul de cunoscut îl limitează într-un anume fel.

Fie că este vorba de îngeri, de oameni sau de restul celor care fac parte din lumea creată, toți și toate, după Sfîntul Grigore își găsesc originea și perspectiva lor în ființa care «conține» tot universul creat, fără ca ea să fie «prinsă» în limitele creaturalului. Este natura necreată dar creatoare. Ea a creat lumea inteligibilă spirituală și materială (îngerii și oamenii) și lumea sensibilă. «Natură inteligibilă» înseamnă «ființă personală», este capabilă să creeze ființe personale sau alte ființe precum și existențe (animale, plante sau regnul mineral) fără să amestece din natura sa ceva în aceste creaturi (așa cum vedem în diversele mitologii antice), dar conținându-le pe toate în sine și făcînd ca toate să participe la ea.

Omul, ființă deodată inteligibilă și sensibilă, ocupă un loc cu totul special între cele ce există.

Pentru a înțelege mai bine locul său, este necesar să precizăm pe scurt modul în care Sfîntul Grigore înțelege pe Creator (adică pe Dumnezeu) și lumea creată.

### 1. Concepția despre Dumnezeu a Sfîntului Grigore

Dumnezeu este principiul de bază al oricărei existențe<sup>12</sup>. El este «natură și slavă». Din punct de vedere al naturii Sale, El este dincolo de lumea creată, nici un amestec ontologic nefiind posibil între El și ea<sup>13</sup>, prin slava Lui însă pătrunde și conține toate.

Universul este conceput de Sfîntul Grigore într-un progres continuu întru Dumnezeu, cu toate acestea nici o confesie nu este posibilă între natura divină și lume. Diferența fundamentală între Dumnezeu și lume constă în natura fiecăruia. Convingerea că între Dumnezeu și lume există o diferență de ordin ontologic, nu permite să pătrundă în gîndirea Sfîntului Grigore de Nyssa nici o idee panteistă. Dimpotrivă, sînt excluse atît panteismul idealist al lui Platon (unde lumea este produsul amestecului ideilor și spațiului, amestec care face din lume un «dumnezeu»), cît și panteismul stoician, unde divinitatea se pierde în materialitatea lumii, divinitate care, la rîndul său, este materială<sup>14</sup>.

Diferența ontologică între Dumnezeu și lume are consecințe directe în afara gnoseologiei. Avînd în vedere acest lucru, vorbind ca filozof despre Dumnezeu, Sfîntul Grigore utilizează totdeauna un limbaj negativ. A cunoaște ceva din Dumnezeu, înseamnă a nu-ți face nici o idee despre El pornind de la modul obișnuit de cunoaștere. Măreția naturii divine este cunoscută în faptul că ea depășește orice imaginație și orice încercare de cuprindere<sup>15</sup>. Dumnezeu este imaterial<sup>16</sup>, invizibil, de neatîns, nemărginit, fără cantitate și fără volum, mai presus de timp și

12. J. Bayer, *Gregors von Nyssa Gottes Begriff*, Giessen, 1935, p. 29.

13. Ref. conf. Eun., 45, 933 A; Jaeger I, 246, 14—16.

14. Cf. W. Windelband, *Platon*, Stuttgart, 1920, p. 88; la Diac. Prof. N. Balca, *Istoria filosofiei antice*, București, 1982, p. 246—247.

15. *In cant.*, XII, 44, 1028; Langerbeck, 357, 10—13.

16. *Ibidem*, VI, 44, 885 C, Langerbeck, 173, 15—174, 10. Cf. *De mort.* 46, 509 D; G. Heil, 41, 20—24; C. Eun. I, 45, 301 D, Jaeger, I, 77, 19—20.

de spațiu<sup>17</sup>, fără formă, nesensibil prin modul obișnuit de a sesiza realitatea, imuabil și identic totdeauna cu sine însuși<sup>18</sup>. El nu are nici început, nici sfârșit, nici limită<sup>19</sup>. Dacă natura creată poate fi măsurată, măsura naturii divine este aceea de a nu avea vreo limită<sup>20</sup>.

Doi din termenii filosofiei utilizați de episcopul Nyssei sînt mai frecvenți. Este vorba de τὸ ἄπειρον și τὸ ἄνω ὄν<sup>21</sup>. În paragrafele următoare vom expune modul în care Sfîntul Grigore înțelege acești doi termeni utilizați în referire la Dumnezeu.

## 2. Τὸ ἄπειρον și cunoașterea lui Dumnezeu

Natura divină, după Sfîntul Grigore (care preia termenul de la filosofia antică) este nedeterminată, nedefinită (ἄπειρον). Termenul ἄπειρον are foarte adînci rădăcini în gîndirea filosofică. Originea sa urcă pînă la Anaximandru (547 î.d.Hr.). Pentru aceasta τὸ ἄπειρον este principiul tuturor lucrurilor, materia neorganizată a lumii. Este o materie subtilă, invizibilă, care țîșnind în mod spontan din omogenitatea sa originală a produs elementele contrare (frigul, căldura, umiditatea, uscăciunea etc.) din care au apărut lumea și toate celelalte. Τὸ ἄπειρον este nemuritor, stabil și tînar pentru eternitate<sup>22</sup>.

Platon consideră că monada este infinită (ἄπειρον); ea nu are nici început, nici sfârșit, nici mijloc, nici figură. Ea nu este nicăieri, nici în sine, nici în altcineva decît sinea proprie<sup>23</sup>, este unitatea ireductibilă la vreo definiție, se găsește în însăși interiorul său, există ca realitate infinită dar care nu pare a fi diferită din punct de vedere al naturii de restul celor ce există. Înțeles în sens extensiv, τὸ ἄπειρον poate fi socotit ca o prelungire a universului în indefinit. Ar fi deci o realitate în care concretul se îmbină cu abstractul. Văzut din punct de vedere al unității același termen indică o abstracțiune la care se ajunge printr-un demers rațional, pornindu-se de la datul lumii concrete.

Pentru Aristotel, τὸ ἄπειρον nu există ca stare, el este totdeauna în potență, ca și materia și nu ca un lucru în sine, cum ar fi cazul cu lucrurile limitate.

«Nu este ceva dincolo de care nu ar mai fi nimic, ci ceva în afară de care totdeauna există ceva. Este deci, acea realitate în afară de care putem totdeauna să luăm ceva nou, în ceea ce privește cantitatea. Infinitul, ca și materia, este interiorul a ceva care-l învăluie, iar ceea ce învăluie este formă»<sup>24</sup>, este conținutul formei sau materia formei. Tocmai nedeterminatul este totdeauna gîndit într-o formă. Fiind o existență

17. De an. et res., 46, 124 B.

18. De vita Moysis, II, 44, 333 B; Musurillo, 40, 13—25; S. C. I, 38, Cf. Ref. conf. Eun. 45, 469 B; Jaeger II, 315, 9—11.

19. C. Eun., I, 45, 368 AB; Jaeger, I, 136, 14—20.

20. Ref. Conf. Eun., 45, 933 AB; Jaeger, I, 246, 22—25.

21. Ibidem, eodem loco.

22. Cf. Diels-Krantz, Die Fragmenten der Vorsokratiker, 10 ed., 1960, II, 9, la N. Balca, op. cit., pp. 21—22.

23. Platon, Parmenides, X, 137, d. e. — 138 a.

24. Aristotel, Fizica, III, 6, 206 b-207 ab.

în potență, τὸ ἄπειρον, după Aristotel, este, deci, o *existență determinabilă*.

Pentru toți filosofilor mai sus numiți, τὸ ἄπειρον nu este străin de lumea materială. Lumea materială face parte din el, fără ca el să poată fi redus la vreo definiție. Este o realitate care depășește limitele pronunțate la un moment dat de către rațiune.

La Sfântul Grigore τὸ ἄπειρον este un simplu concept<sup>25</sup> care nu poate spune în realitate nimic despre realitatea transcendentă la care se referă. El sugerează totdeauna că Dumnezeu nu numai că depășește lumea, dar că El este altul față de lumea limitată prin categoriile de spațiu și timp, de formă și de conținut, de volum și de greutate, de mic sau de mare etc. Tocmai pentru aceasta dimensiunile, structurile și chiar calitățile lumii nu numai că nu spun nimic despre ceea ce numim «infiniul divin», dar ele nu pot nici măcar să servească drept analogie, dată fiind diferența de natură între lume și Dumnezeu. La episcopul Nyssei, așadar, τὸ ἄπειρον este conceptul prin care se sugerează că natura divină este de nedefinit, inefabilă și de neînțeles<sup>26</sup>. Teologic vorbind, τὸ ἄπειρον nu este o realitate pe care am putea-o defini prin negarea calităților lumii, dimpotrivă, el sugerează o realitate simțită ca forță pozitivă. Nu se manifestă ca *mysterium tremendum* nici numai ca *mysterium fascinans*, ci ca *mysterium ens*.

«Dumnezeu este deasupra planului contrariilor posibile; El este perfecțiunea binelui. Nimic nu ar putea să-l limiteze... Infiniul lui Dumnezeu nu este așa, plecându-se de la raportarea la o altă realitate, ci stabilit în propria-i natură, el scapă oricărei limite»<sup>27</sup>.

Τὸ ἄπειρον nu este, așadar, numele lui Dumnezeu ca realitate dincolo de limitele lumii, nici numele unei realități nedeterminate care urmează să fie definită printr-un nume propriu. Orice nume este o limitare. Dumnezeu, realitate inefabilă și dincolo de orice înțelegere<sup>28</sup>, nu poate fi prins în limitele cuvântului. Slavă dincolo de orice slavă, Dumnezeu este dincolo de orice demers al gândirii, mai presus de creație și mai presus de înțelegere<sup>29</sup>.

«Cum ar putea deci inteligența noastră să înțeleagă natura care nu are vreo dimensiune, ea (rațiunea) care progresează prin demonstrații discursive?»<sup>30</sup>, se întreabă episcopul Nyssei!

Orice abordare rațională a lui Dumnezeu este așadar imposibilă datorită diferenței de natură între Dumnezeu și lume. Nici *via negativa*, nici *via eminentiae*, nici *via analogiae* omul nu ar putea să ajungă la

25. Ekk. Mühlenberg, op. cit., (nota 3), p. 198.

26. Cf. Paulus Gregorius, *The human presence. An orthodox view of nature*, Geneva, 1978, p. 57.

27. *In Eccl.*, VII, 44, 728 D; Donough & Alexander, 411, 3—5, 453, 10—20.

28. Cf. *Or. Cat.* XIV, 45 D; Meridier, 1, 76.

29. Cf. *In Eccl.*, VII, 44, 729 D; Donough & Alexander, 413, 10—414—9; *De Vita Moysis*, II, 44, 377 B, Musurillo, 87, 16—17; S. C. 1, 82.

30. *In Eccl.*, 729 C; Donough & Alexander, 412, 16—20; Cf. *Quod non sint tres dei*, 45, 132 A; Jaeger, III, 35, 10—15; *In Cant.* XII, 44, 1028 B; Langerbeck, 357, 10—13; *Ibid.*, III 44, 820 D-821 A; Langerbeck, 87, 2—6.

vreo înțelegere a naturii divine plecând de la natura lumii. «Cel mai elementar presupus filosofic al lui Platon și Aristotel, spune Ek. Mühlenberg, este eronat, căci nu există nici o realitate care să înglobeze deodată pe Dumnezeu și cosmosul<sup>31</sup>. Făcând distincție netă între necreat și creat, sensibil și inteligibil, Sfântul Grigore exclude orice continuitate ontologică între sensibil și inteligibil, orice emanationism, precum și orice înlănțuire de concepte, pornindu-se de la sensibil pentru a înțelege pe Dumnezeu.

Infinitate prezentă peste tot, Dumnezeu lasă rațiunii posibilitatea să recunoască faptul că *El este* (ὅτι ἐστὶ)<sup>32</sup> dar și să recunoască faptul că El este altul decât natura celor ce pot fi cunoscute rațional<sup>33</sup>.

Natura divină își este suficientă ei înseși. Infinitatea și eternitatea Sa nu pot fi circumscrise de celelalte existențe. Mai mult, conceptele de «etern» și de «infinite», raportate la natura divină nu lasă să se înțeleagă că ele ar putea fi înțelese așa cum sînt înțelese cînd sînt raportate la alte concepții și realități. Dumnezeu nu este nici în vreun loc, nici în timp, dar într-un mod inefabil, *El este* atît în timp cît și în spațiu, fiind în același timp deasupra lor. Natura divină nu poate fi contemplată decât prin credință, neputînd fi măsurată cu ajutorul anilor.

«*Natura divină, spune Sfântul Grigore, nu trece cu timpul, ci ființează prin sine și întărită în ea însăși* (ἐν ἑαυτῇ καθιδρυμένη); *nu o putem gândi în comparație cu trecutul sau cu viitorul și nimic nu există în afara ei... Ea este natura prin care toate au fost constituite și la care fiecare participînd rămîne în existență*»<sup>34</sup>.

Dacă în cunoașterea «infinitei» naturii divine se pleacă de la conceptele cu care gîndirea discursivă este obișnuită, Sfântul Grigore constată că orice caracteristică a naturii divine scapă efortului intelectual de a cunoaște. Ea este deasupra oricărui lucru care ar putea-o defini sau caracteriza. Natura divină nu poate nici să fie cunoscută rațional, nici descrisă prin concepte. Și aceasta pentru că, după Sfântul Grigore, «creatura nu poate prin efortul inteligenței sale să iasă din ea însăși, ci ea rămîne ca și cum ar fi închisă în propriile-i limite, vîzîndu-se pe ea însăși în ceea ce pare că vede — chiar dacă și-ar imagina că a atins ceva din cele ce-i sînt superioare. Pentru rațiune, a contempla ceea ce este dincolo de posibilitățile ei, nu are nici un sens. Tocmai pentru aceasta ea se forțează, în cunoașterea celor ce există, să depășească τὸ διάστημα, fără ca să se depășească. Într-adevăr, în orice

31. Ek. Mühlenberg, *op. cit.*, (nota 2), p. 144.

32. *In Cant.*, XI, 44, 1009 D; Langerbeck, 333, 1; C. Eun. XII, 45, 916 A, Jaeger II, 230, 13—14.

33. Cf. *In Cant.* VI, 44; 893 B; Langerbeck, 182, 15—20; Aceasta este natura în care au fost create toate și la care participînd există fiecare; dincolo de orice început, ea nu-și arată semnele propriei naturi; o cunoaștem totuși în recunoașterea că ea nu poate fi înțeleasă. C. Eun., 45, 368 B; Jaeger, I, 137, 1—10; Cînd cugetarea ajunge la ceea ce este dincolo de cugetare, este timpul să tăcem și să păstrăm minunea acestei puteri în taina conștiinței. *In Eccl.*, VII, 44, 729 CD-732 A; Donough & Alexander, 412, 10—414, 12.

34. C. Eun., I, 45, 368 A; Jaeger, II, 36, 14—22.

obiect pe care-l cuprinde, ea descoperă în același timp τὸ διάστημα, inerentă naturii sale. Acest διάστημα nu este altceva decât Creația»<sup>35</sup>.

Sfântul Grigore are considerație pentru strădania firească a rațiunii umane de a cunoaște tot ceea ce omul întâlnește, dar nu poate să nu recunoască imposibilitatea ei de a cunoaște ceea ce este necreat, imposibilitate ridicată de calitatea naturii ei. În orice ar întreprinde, rațiunea se întâlnește totdeauna într-un anumit fel cu ea însăși. Sfântul Grigore folosește termenul de διάστημα care caracterizează în gândirea sa natura creată. Τὸ διάστημα indică modul naturii create de a fi și de a se comporta: natură care există prin trecerea dintr-o stare și dintr-o formă în alta, natură în care se cugetă într-o manieră discursivă, mod de a fi unde măsura o dă spațiul și timpul, nu ca forme transcendente, ci ca eliberări ale unei gândiri care-și arată fragmentar funcționalitatea. Conceptul de διάστημα indică la Sfântul Grigore, pe de o parte natura existentă în spațiu și timp, pe de altă parte, toată creația văzută și nevăzută (care nu poate fi de altfel gândită decât în spațiu și timp).

Dat fiind faptul că rațiunea nu poate înțelege infinitul naturii divine, Sfântul Grigore ajunge la concluzia că orice gândire discursivă trebuie să tacă în fața lui Dumnezeu.

*«Nu se măsoară ceea ce este fără cantitate, nu se vede ceea ce este invizibil, nu cîntărim ceea ce nu are corp, nu estimăm prin comparație cu altceva ceea ce este infinit (ἄπειρον) la ceea ce nu poate fi comparat cu altceva nu pot fi aplicate noțiunile de «mai mult» sau de «mai puțin»*<sup>36</sup>.

Noțiunile de «mai mult» și de «mai puțin» sînt proprii naturii create și cu atît mai mult omului, acestuia ele precizînd, după Sfântul Grigore, și gradul de participare la bine și la ființă. În Dumnezeu, natura inteligibilă necreată, contemplăm sursa și principiul, generozitatea oricărui bine pe care-l percepem în lumea sensibilă și în lumea inteligibilă creată (îngeri și oameni), fără ca el să fie limitat nici de una, nici de alta<sup>37</sup>.

Sfântul Grigore nu poate fi socotit un agnostic, dimpotrivă, el este sensibil la faptul că noțiunea de «ἄπειρον» nu spune nimic în ceea ce privește natura divină, fiind unul din conceptele pe care inteligența discursivă le dă la ceea ce ea poate percepe din prezența divină. Numele pe care noi le dăm lui Dumnezeu sau cele pe care Scriptura însăși ni le oferă, nu indică altceva decât ceea ce se află în jurul lui Dumnezeu (τὰ περὶ τὸν θεόν), pe El neputînd să-L înțelegem cu mintea sau să-l exprimăm prin cuvînt»<sup>38</sup>. Mai mult încă, «prin numele pe care le dăm lui Dumnezeu, spune Sfântul Grigore, nu spunem ceea ce este El, căci ființa

35. *Ibidem*, 368 B; Jaeger, I, 137, 1—10.

36. Ceea ce afirmăm despre Dumnezeu este umbra «aripilor» lui Dumnezeu, nici măcar umbra. Iar «aripile» nu sînt altceva decât virtuțile, puterile Lui. *In Psalm.*, XIV, 44, 585 CD; Donough & Alexander, 155, 17—156, 11. Natura divină este departe de toate semnele pe care le putem găsi în lumea creată pentru a defini necreatul. *C. Eun.*, VIII, 45, 793 D; Jaeger, II, 210, 1—8; *In suam ordinationem*, 46, 552 B.

37. Cf. *C. Eun.*, I, 45, 333 BD; Jaeger, I, 106, 2—11.

38. *Ibidem*, XII, 45, 945 BC; Jaeger I, 257, 4—25.



Celui Care există cu adevărat este inefabilă, ci ceea ce El face pentru noi»<sup>39</sup>.

Cu alte cuvinte, Sfântul Grigore neagă pretenția filosofică după care am putea defini natura divină. Cu toate acestea, el nu desconsideră calea afirmativă în cunoașterea lui Dumnezeu, ci tentativa de a-L conceptualiza fără să se facă atenție la alteritatea tainică, la viața misterului dumnezeiesc, viață care scapă oricărui concept. Orice concept și orice nume sînt deci realități «confectionate» în urma contactului cu o oarecare realitate. Conceptul și numele vizează existențialul lucrurilor și modalitatea în care este perceput modul de a fi al realității sau mai precis, conceptele și numele sînt elaborarea rațiunii umane în urma contactului pe care omul îl are cu realitatea și nu ceea ce face ca o anumită realitate să fie ceea ce este. A pretinde că numele și conceptele spun ceva cu privire la natura divină, nu este altceva decît eroare. În acest sens, Sfântul Grigore de Nyssa spune :

«orice concept format prin raționament cu scopul de a ajunge și a contura natura divină nu reușește decît să fasoneze un idol al lui Dumnezeu, nu a-L face cunoscut»<sup>40</sup>.

Sfântul Grigore are o cu totul altă înțelegere a noțiunii de «cunoaștere». El nu crede că rațiunea poate cunoaște totul. El spune că omul, cu toate că poate cunoaște pe *cum* al lumii<sup>41</sup>, structura sa existențială, el nu poate cunoaște totuși rațiunea naturii lumii (*ὁ λόγος τῆς οὐσίας*)<sup>42</sup>, care de altfel este sinonim cu rațiunea ei de a fi. Transferînd problematica în domeniul psihologiei, Sfântul Grigore spune că noi cunoaștem manifestările sufletului nostru, dar nu esența acestuia<sup>43</sup>. Prin urmare, omul nu poate cunoaște nici sufletul său, nici lumea în rațiunea lor ultimă, adică structura lor intimă și esența lor, cu atît mai puțin natura lui Dumnezeu, care este nu numai altul decît ceea ce s-ar putea cunoaște în mod rațional, dar totdeauna altul față de orice natură creată.

Baza oricărei cunoașteri este existențială; orice cunoaștere vine dintr-o luare de cunoștință, dintr-o experiență a realității, pentru aceea că vizează totdeauna aspectul existențial și nicidecum natura obiectului cunoașterii. Făcînd distincție între natura și energiile divine, Sfântul Grigore preia pe Sfântul Pavel spunînd că «Cel ce este invizibil prin natură, se face vizibil prin energiile sale»<sup>44</sup>.

Denumirile și conceptele sînt elaborări mentale ale experienței acestor energii. Fiînd formulate în urma contactului cu aceste energii conceptele și numele date lui Dumnezeu nu sînt false, dar ele nu pot spune

39. Numele date lui Dumnezeu sînt numele energiilor Sale. C. Eun., XII, 45, 960 BC; Jaeger, I, 268, 18—269, 14; 957 D; Jaeger, I, 267, 15—25.

40. *De vita Moysis*, II, 44; 377 B; Musurillo, 88, 1—5, S. C. 1, 822; Cf. N. Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sf. Grigore de Nyssa*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 1, p. 84.

41. Cf. C. Eun., X, 933 D; Jaeger, I, 247, 27—248, 3; 945 C; Jaeger, I, 257, 14—25; *In Cant.*, XI 44, 1009 D; Langerbeck, 335, 1—236, 2.

42. C. Eun., X, 45, 949 B; Jaeger I, 260, 10—13. Numai Dumnezeu cunoaște rațiunea creației. *Ibidem*, 937 A; Jaeger, I, 249, 1—250, 1; 933, B; Jaeger, I, 247, 7—10.

43. *De an. et res.*, 46, 288 C.

44. *De beat.*, VI, 44, 1269 A (I Tim. 6, 9; Rom. 1, 14); Cf. VI. Lossky, *Vision de Dieu*, Delachaux & Niestlé, 1962, p. 21.

nimic referitor la ființa lui Dumnezeu. Noțiunea de *ἄπειρον* (infini), fără ca ea să spună ceva despre natura lui Dumnezeu, se formează după Sfântul Grigore în contactul intim pe care omul, în calitate de ființă rațională, îl are cu Dumnezeu prin energiile sale. Conceptul de *ἄπειρον* elaborat în cadrul acestei experiențe nu indică la Sfântul Grigore o realitate neutră, ci o prezență vie care ne solicită și care este angajată direct în experiența pe care noi o avem. Această prezență nu este totuși esența Celui a cărui experiență o avem. În timp ce cunoașterea naturii divine scapă posibilităților rațiunii, nefiind accesibilă nici vederii, nici auzului, nici activității obișnuite a inteligenței, prezența dinamică a naturii divine atinge pe om în întregime, solicitându-l și lăsându-se cunoscut pe măsură ce omul se lansează în experiența trăită a acestei prezențe. Sfântul Grigore este convins de faptul că nu putem închide realitatea vie a lui Dumnezeu<sup>45</sup> în noțiunile noastre și nici să reducem la nivelul definițiilor omești contactul mereu nou cu divinul. Aceste definiții în ultimă analiză vor limita propria noastră libertate fără ca să spună ceva despre infinitatea naturii divine.

Conceptul de *ἄπειρον*, prin urmare, departe de a zice ceva despre natura divină, indică infinitul experienței prezenței energetice a lui Dumnezeu pe care omul poate s-o aibă. Adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu nu este posibilă decât în intimitatea care se stabilește prin credință între om și Dumnezeu. «Orice inteligență este neputincioasă când este vorba de înțelegerea naturii divine și orice discurs interpretativ apare ca un vîrf de ac care nu este co-extensiv cîmpului de desfășurare a cugetării. De aceea, textul spune că trebuie ca sufletul, condus de gîndurile sale spre cunoașterea celor de nepătruns cu mintea, să introducă în sine, numai prin credință, natura care este dincolo de orice minte»<sup>46</sup>.

Sfântul Grigore subliniază în acest text dorința firească a sufletului de infinit, dar constată și limita *de facto* a oricărei experiențe. Numai prin credință natura transcendentă poate fi «coborîță» în suflet. În procesul de cunoaștere prin credință însă, nu se mai poate vorbi de subiect și de obiect al cunoașterii. Credința nu este o cale de cunoaștere a unui obiect de către un subiect. Ea este procesul de cunoaștere care garantează cea mai largă libertate a celor două realități dintre care nici una nu este redusă la nivel de obiect. Credința este modul de cunoaștere a două realități personale. În credință (cunoaștere care implică legătura existențială și personală a doi parteneri), cu toate că structurile și naturile celor doi rămîn ceea ce au fost înainte, distanța dintre ele este depășită în deschiderea personală a uneia față de cealaltă. În credință, cunoașterea (nefiind elaborare intelectuală, ci viață comună, relație trăită cu un altul) este indefinită pentru că indefinită este experiența personală în iubirea pentru Dumnezeu. În *Comentariul la Cîntarea Cîntărilor*, Sfântul Grigore precizează modul acestui gen de cunoaștere :

45. Cel care gîndește că Dumnezeu este ceva determinat, trece pe lingă cel ce este prin natura Lui, pentru a înțelege ceea ce activitatea subiectivă a minții ia drept ființă ceea ce nu are viață. *De Vita Moysis*, II, 44, 404 B; Musurillo, 115, 4—9; S. C. 1, 107.

46. *In Cant.*, III, 44, 821; Langerbeck, 87, 2—16; Cf. *C. Eun.*, I, 45, 368 A; Jaeger I, 136, 14—32.

«Eu L-am căutat într-adevăr pe patul meu noaptea (spune sufletul îndrăgostit de Dumnezeu), spre a ști care este ființa Lui, unde începe și unde se sfârșește și în ce constă ființa Lui. Dar nu l-am găsit. L-am chemat prin atâtea denumiri cite am putut găsi pentru a zice pe nume Celui pe care nu-L putem numi, dar prin nici un nume nu am putut ajunge la Cel pe care-L căutam. Căci cum am putea ajunge la Cel care este mai presus de orice nume, dându-i un nume? Tocmai pentru aceasta Mireasa spune: «L-am chemat, dar El nu m-a ascultat. Atunci eu am înțeles că măreția Lui, slava Lui și sfințenia Lui sînt fără de margini»<sup>47</sup>.

Numele și conceptele ne lasă departe de cunoașterea autentică a lui Dumnezeu, ea este posibilă, după Sfîntul Grigore, numai în și prin credință și iubire, «dincolo de zgomotul numelor»<sup>48</sup>, dar nu în afara atmosferei create de Duhul Sfînt<sup>49</sup>.

Conceptul antic de *ἄπειρον* la Sfîntul Grigore nu este așadar identic cu sensul lui din filosofia greacă, dar nici lipsit de sens. Este un concept. El indică experiența indefinită a contactului pe care omul îl are cu prezența unui Dumnezeu persoană.

### 3. Τὸ ὄντως ὄν — modul de-a fi al lui Dumnezeu

Un alt termen cu care Sfîntul Grigore numește pe Dumnezeu este τὸ ὄντως ὄν. Este un termen pe care-l întîlnim la Platon, dar nu este exclus ca acesta să-l fi luat din tradiția iudaică. Sfîntul Grigore acuză adesea filosofii greci de a fi impropriat ideii existente deja în Biblie. După Sfînta Scriptură, Dumnezeu se definește ca *Ființă*. «Eu sînt Cel ce sînt» (ὁ ὄν) (Exod 3, 14). Toată concepția despre existența a Sfîntului Grigore se mișcă, putem spune, în jurul conceptului de τὸ ὄν sau τὸ ὄντως ὄν. La Sfîntul Grigore, Ontologia este identică cu Teologia.

«Noi gîndim, spune episcopul Nisei, că trebuie să credem aceasta: numai Dumnezeu este cu adevărat (τὸ θεῖον εἶναι ὡς ἀληθῶς), este Cel pe care-L înțelegem drept ființă eternă și infinită; tot ceea ce putem gîndi despre El este totdeauna la fel»<sup>50</sup>. Eternitatea, infinitatea, identitatea ca natura lui (deci invariabilitatea) sînt, potrivit acestui text, trei din notele care ar putea indica ceva despre Ființa care există cu adevărat. Intervalul și temporalitatea neexistînd în natura divină, este imposibil, așadar, să se vorbească cu privire la ea de vreo succesiune, modificare sau schimbare. «Nu există Dumnezeu înainte de Dumnezeu, spune Sfîntul Grigore, nici după Dumnezeu nu există Dumnezeu; după Dumnezeu este creația și dincolo de Dumnezeu există neantul, dar neantul nu este Dumnezeu. Mai mult, dincolo de Dumnezeu este Dumnezeu însuși, nefiind întru nimic limitat în veșnica lui fericire»<sup>51</sup>.

47. In Cant., VI, 44, 892 D — 893 A; Langerbeck, 181, 182.

48. Ref. Conf. Eun., 45, 1089 D — 1092 A; Jaeger, 383, 12—384, 2.

49. Cf. In S. Stephanum, I, 46, 717 BC.

50. C. Eun., VIII, 45, 768 C, 769 A; Jaeger, II, 186, 12—25. Dumnezeu, ființă absolută, nu are nevoie de nimic și nici nu-i lipsește ceva din ceea ce trebuie să aibă, ref. Conf. Eun. 45, 1096 D; Jaeger I, 388, 14—19.

51. C. Eun. V, 45, 864 B, Jaeger, II, 110, 15—25.

Realitate în sine, Realitate primordială, Dumnezeu nu depinde de nimeni și de nimic, ci este Ființa care-și are existența în sine (τὸ ὄν ὁ τῆ αὐτοῦ φύσει τὸ εἶναι ἔχει) <sup>52</sup>. Fără formă, fără diversitate <sup>53</sup>, simplu <sup>54</sup>, ființă căreia nimic nu îi lipsește, natura divină este totdeauna identică cu sine. Pentru această Ființă deplină, Sfântul Grigore folosește numele de τὸ ὄντως ὄν <sup>55</sup>. Nume de inspirație platonice <sup>56</sup>, τὸ ὄντως ὄν devenise una din noțiunile comune în mediul filosofic de tradiție platonice. La Sfântul Grigore de Nissa noțiunea aceasta a suferit transformări semantice față de ceea ce ea semnifică la Platon, Filon și Plotin.

Realitatea adevărată pentru episcopul Nissei nu este o *monadă*, mai mult sau mai puțin distinctă de lume (Platon), nici o *ființă neutră* care ar produce universal prin emanație. Ca ființă, τὸ ὄντως ὄν este, la Sfântul Grigore, viață și izvor de viață, principiu activ, conștient și liber, subiect care acționează. Numai subiectul, persoana, prin ceea ce este, este liberă, independentă și inepuizabilă în manifestările sale. În acest sens constatăm că la episcopul Nissei întâlnim și formularea masculină a expresiei «Ființă adevărată» (ὁ ὄντως ὄν, ὁ ἀεὶ ὄν, ὁ ὄν, ὁ ἀληθῆς ὄν) <sup>57</sup>, care amintește de formularea Septuagintei (Exod 3, 14). Sfântul Grigore utilizează amândouă formulările (neutră și masculină) fără să precizeze existența vreunei diferențe de sens între una și alta, dar înțelegând totdeauna formularea de proveniență filosofică în sensul celei din Biblie. Felul în care se exprimă Biblia indică faptul că Ființa adevărată și ultimă este o ființă personală. Este o persoană care se revelează și care stabilește raporturi cu oamenii.

Expresiile *μυστήριον ἄδουτον* <sup>58</sup> și *ἀπαθῆς* <sup>59</sup>, utilizate pentru exprimarea naturii divine și desăvîrșirea sa morală au o mare importanță în sensul că indică existența personală a Ființei adevărate. Jerôme Gaith consideră că aceste două expresii «exprimă cea mai înaltă culme a libertății morale» <sup>60</sup>.

52. *De Vita Moysis*, II, 44, 233 A; Musurillo, 40, 10—11; S.C.L., 38.

53. *De mort.* 46, 509 D; Jaeger & Langerbeck, 41, 25—42. 3. Cf. *De beat.*, III, 44, 1225 B; *In Cant.*, V, 44, 843 C; Langerbeck, 157, 14—21.

54. *Ep.* XV, 46, 465 C; *Pasquali*, 48, 1—49, 16.

55. Cf. *De Vita Moysis*, II, 44, 33 BC; Musurillo, 40, 10—41, 2; S. C. 1, 38—39; *In Eccl.*, VII, 44, 724 D; 729 A; Donough & Alexander, 406, 5—7, 411, 10—14.

56. *Timaios*, 38 C; *Phaed.* 247 D, *Sophistes*, 260 C. Filon numea pe Dumnezeu τὸ πρὸς ἀληθειαν ὄν (*De Abrachamo*, 80), dar numele adevărat al lui Dumnezeu este ὄν (*Ibid.*, 1, 1, 121). Filon numește pe Dumnezeu și τὸ εἶνα ὄντως ὄντα θεὸν (*De cherub.*, 27). La Plotin numele lui Dumnezeu era τὸ ὄντως ὄν (*Eun.* IV, 7, 9), dar și ἡ ἀληθῆς οὐσία (*Eun.*, V, 5, 9). τὸ ὄν care este același cu νοῦς (*Eun.*, V, 9, 5) și cu τὸ εἶν (*Eun.*, V, 4, 5). Clement din Alexandria numește pe Dumnezeu αὐτὸ τὸ ὄν (*Stromate*, VI, 91, 325 C). Origen păstrează denumirea din Biblie. În Comentariul la Rugăciunea Domnească el numește pe Dumnezeu ὄν (492 C). La Sf. Grigore de Nazianz, Dumnezeu este ὄν (*Or.* XXX, 15, 125 C). Putem spune că denumirea de τὸ ὄντως ὄν, utilizată de episcopul Nissei era curent utilizată în vremea lui, originea termenului putând fi găsită atât la Platon cit și în Sf. Scriptură.

57. *In Eccl.*, VIII, 44, 740 A; Donough & Alexander, 423, 5; *In Psalm*, XIII, 44, 565 B; Donough & Alexander, 137, 78.

58. *De Vita Moysis*, II, 44, 372 A; Musurillo, 80, 21, S.C. 1, 75.

59. *De or. Dom.*, II, 44, 1128 D.

60. J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nisse*, Paris, 1953, p. 29.

În timp ce cuvîntul *μυστήριον* conservă conținutul său păgîn (care exprimă puritatea morală și transcendența Celui spre care încercăm să ne apropiem), cuvîntul *ἄδυτον* (Sfînta Sfintelor) «marchează, mai mult decît celălalt, aspectul moral al acestei transcendențe, dat fiind faptul că Sfînta Sfintelor la evrei, ca și la creștini, reprezintă locul cel mai curat, cel mai sfînt și cel mai tainic»<sup>61</sup>.

Sfîntul Grigore afirmă totdeauna că Dumnezeu este *ἀπαθής* și că viața divină nu e dominată de nici o patimă<sup>62</sup>. El nu înțelege prin aceasta nici imobilitate absolută (ca la Aristotel), nici ataraxie sau indiferență (ca la stoici), dimpotrivă, dinamismul vieții și al activității interioare dumnezeiești<sup>63</sup>. Viața divină nu numai că nu este supusă patimilor, dar ea este chiar mai puternică decît orice afect care ar putea s-o domine : nici iubirea infinită, nici bunătatea fără margini nu domină libertatea naturii divine. Fiind persoană, Ființa cea adevărată, Dumnezeu, nu este dominată de nici una din facultățile propriiei naturi.

Dumnezeu, după Sfîntul Grigore, este «plenitudine de pathos curat», El este plenitudine a fericirii, a frumuseții, plenitudine de viață eternă dar este întotdeauna și în mod constant plin de solitudine pentru creația Sa. Pathosul divin de care vorbește Sfîntul Grigore nu vine din vreo necesitate, ci din «prea plinul» iubirii, din atotputernicia Sa și din calitatea Sa de ființă eternă. «Pathosul la ființele spirituale, spune Sfîntul Grigore, este nepătimirea»<sup>64</sup>. Indicînd o realitate capabilă de atitudini morale, cuvintele *μυστήριον* și *ἀπαθής* indică o transcendență personală. Și numai în această perspectivă afirmațiile «Dumnezeu este Frumusețe» (frumusețe care nu are de altfel nimic comun cu frumosul în sensul estetic al cuvîntului, ci care constă în fericirea inefabilă a unei ființe perfecte)<sup>65</sup>, «iubire» și «izvor de iubire»<sup>66</sup> își găsesc sensul lor plinar în teologia episcopului Nissei.

În «Dialog despre suflet și înviere», Sfîntul Grigore avea să spună că viața implică bunătate și iubire și că finalitatea cunoașterii este iubirea sau că iubirea este sinonimă cu cunoașterea adevărată. Viața nu este, așadar, o formulare abstractă sau o simplă constatare. Dumnezeu este viață pentru că El este Iubire și El este Iubire pentru că El este Viață. «Viața naturii divine, spune Sfîntul Grigore, este iubire (*ἀγάπη ἐστὶ*) pentru că frumosul sub toate aspectele sale este demn de iubit de cei ce-l cunosc. Or, Dumnezeu se cunoaște pe sine Însuși și în acest caz cunoașterea este iubire»<sup>67</sup>.

Natura divină «este iubire pentru că se cunoaște pe ea însăși». Iubirea și cunoașterea, așadar, sînt identice. Iubirea implică însă alteritatea, cunoașterea este fructul raporturilor stabilite între două alterități, mai mult chiar, al raporturilor de iubire. Raportul și iubirea nu ar fi putut fi posibile, dacă Dumnezeu ar fi fost o monadă. Sfîntul Grigore declară fără echivoc constatarea că «filosofia din afară» (așa numind el filosofia greacă) suferă de reducționism.

61. *Ibidem*, p. 30.

62. *De professione christiana*, 46, 241 D; Jaeger, VIII, 134, 14, 17.

63. J. Gaith, *op. cit.* (nota 60), p. 30.

64. *In Cant.*, I, 44, 772 AB; Langerbeck, 32, 9—12.

65. Cf. *De hom. op.*, V, 45, 137 A; S. C. 6, 90.

66. *Ibidem*, 137 C; S.C. 6, 97.

67. *De an. et res.*, 46, 96 C.

«*Ea (filosofia) învață pe de o parte existența lui Dumnezeu, dar pe de altă parte îl concepe ca fiind material (critică cartea stoicilor); ea mărturisește că El este Creator, dar adaugă că El ar avea nevoie de materie pentru a crea lumea (critică îndreptată contra platonismului); îi atribuie bunătațe și putere, dar îl supune sub multe aspecte la constrângerea Destinului (critica fatalismului antic și a doctrinei stoice a Destinului)*»<sup>68</sup>.

Efortul Sfântului Grigore de a exprima într-un mod ortodox concepția sa despre Dumnezeu a fost dus într-un scop apologetic. După el, Dumnezeu creștin nu este nici cel al filosofilor, nici cel al ereticilor. Modul în care Sfântul Grigore concepe existența lui Dumnezeu este foarte important pentru modul în care el vede raporturile pe care Dumnezeu le stabilește cu lumea. Modul de a fi al Ființei adevărate a fost revelat, după Sfântul Grigore, de Persoana Mîntuitorului. Iisus Hristos, Revelația culminantă a lui Dumnezeu, lasă de-o parte toate numele pe care oamenii le-au dat sau ar putea să le dea Ființei absolute — Dumnezeu. Numele pe care Mîntuitorul îl dă naturii divine este *Iubire* (I Ioan 4, 8), nume pe care Sfântul Grigore îl preia în Comentariul la *Cîntarea Cîntărilor*<sup>69</sup>. Iubirea implică deodată alteritatea, dar și reciprocitatea. A fi prin natură iubire, înseamnă a nu fi *monadă*. Iubirea înseamnă a fi unul în altul. Iar Mîntuitorul, observă Sfântul Grigore, ne invită la acest gen de iubire. În iubire, în comuniune, care de altfel este, după Sfântul Grigore, numirea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, putem înțelege în ce constă misterul Ființei adevărate.

Dacă este posibilă vreo analogie între Dumnezeu și lumea creată, aceasta nu este decît cea mijlocită, de iubire. În iubire cunoașterea intelectuală se îmbină sau devine una și aceeași cu cunoașterea existențială. Diversitatea de natură devine unitate numai în și prin iubire. Este o unitate pentru că aici (în iubire) este păstrată diferența de natură, deci specificitatea fiecăruia, este primit totodată deschiderea și oferirea de sine a celui alt. În iubire înțelegem că Ființa adevărată «este și nu este o una» (ὅπερ καὶ ἔν καὶ οὐκ ἔν)<sup>70</sup>. Este o expresie utilizată de Sfântul Grigore împotriva lui Eunomiu. Episcopul Nisei vrea să spună că Dumnezeu este Unul, din punct de vedere al naturii Sale, dar întreit după ipostaze. El este, așadar, și nu este o monadă. Persoanele divine («persoană» și «ipostază» fiind sinonime la capadocieni) nu separă natura divină<sup>71</sup>, dar unitatea naturii divine nu exclude existența Persoanelor într-un Dumnezeu care se definește prin expresiile «Eu sînt Cel ce sînt» și «Iubire». Cu toate că din punct de vedere filosofic, putem atribui nume negative lui Dumnezeu, încercînd a-L defini, Ființa adevărată, după Sfântul Grigore, nu

68. De *Vita Moysis*, II, 44, 337; Musurillo, 44, 10—20; S.C. 1, 42.

69. In *Cant.* XII, 44, 1037 C; Langerbeck, 370, 10—14.

70. Cf. C. *Eun.* II, 45, 469 AB; Jaeger, II, 314, 19—315, 9.

71. Numele θεός indică natura lui Dumnezeu și nu doar o anume persoană a Sfinței Treimi. Quod tres dii non sint, 45. Cuvîntul ἀπόστασις la Sf. Grigore este sinonim cu numele πρόσσωπον. Ex *communibus nominibus*, 45, 185 C. Jaeger VIII, 33, 1—3. Alteori, Sf. Grigore utilizează numele de άτομον (individ), cu sensul de persoană sau ipostas. *Ibidem*, 177 D. Sf. Grigore, ca toți Părinții orientali, de altfel, nu poate concepe natura separată de persoană. Quod tres dii non sint, 45, 125 D, Jaeger, III, 1, 48, 13—20; Or. cat., XXXIX, 45, 100 A; Meridies, 3, 185, Cf. M. G. Castro, *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Friburg, im. Br., 1938, p. 73.

este un numinos obscur, nici o esență negativă față de natura lumii, nici o realitate singulară, ci o Treime de Persoane.

Deodată Unitate și Treime, τὸ ὄντως ὄν, este conceput de episcopul Nyssei ca o *subsistență subiectivă* (sens făcut mai clar de termenul ὑπόστασις), *comuniune și comunicabilitate* (sensuri indicate mai clar de cuvântul πρόσωπον). Unitate de natură și comuniune de Persoane, plinătate în diferență (deci existență care nu este definită decât paradoxal), τὸ ὄντως ὄν la episcopul Nyssei, nefiind sinonim cu același concept utilizat de Platon, Filon și Plotin este numele Sfintei Treimi.

Sfântul Grigore nu folosește expresia τὸ ὄντως ὄν când vorbește doar de Tatăl, cu toate că El este principiul ființei divine, ci numai atunci când vorbește de Dumnezeu ca existență Treimică. Τὸ ὄντως ὄν este, indică o Treime de Persoane care se împart fără să se separe și se unesc fără să se confunde (ἀδιόστατος μερίζομενον, ἀσυγχυτός ἐνοούμενον)<sup>72</sup>. Comuniune de Persoane, Ființa adevărată acționează conform cu ceea ce este: «după cum este, tot așa și acționează»<sup>73</sup>, spune Sfântul Grigore.

Plenitudine de viață și de existență, Dumnezeu este cunoscut deoptrivă ca Bunătate. Binele este valoarea care implică și care determină relații. În acest sens «Binele cel mai înainte de toate și în sensul cel mai propriu este Dumnezeu, a cărui natură este Bunătatea»<sup>74</sup>. Dumnezeu, din punct de vedere al existenței Sale nu este dator nimănui, nici măcar propriei Sale bunătăți, El nu primește nimic din ceea ce se găsește «în afara» Sa. Cum «în afara» Ființei absolute nu există decât neantul, «în afara» Binelui absolut nu există altceva decât răul, a cărui existență consistă în inexistență, oricât de paradoxal ar putea părea aceasta. Ființa absolută, este Ființa bună»<sup>75</sup>.

Binele, după Sfântul Grigore, este identic cu Ființa absolută sau Ființa absolută este Binele. Binele se identifică așadar, cu Dumnezeu, fără să se treacă cu vederea apofatismul în ceea ce privește numele dat lui Dumnezeu: «plenitudine a binelui, Dumnezeu este dincolo de orice idee de bine și dincolo de orice putere... neavînd nevoie de nimic din cele ce sînt considerate a fi bune»<sup>76</sup>. Potrivit cunoașterii afirmative, Dumnezeu este prin natura Sa tot ceea ce natura noastră poate concepe ca bine. Însă, din punct de vedere al apofatismului creștin (foarte drag Sfântului Grigore), El depășește toate gândurile și posibilitățile de înțelegere a prezenței Lui<sup>77</sup>.

Binele lumii nu poate fi deci confundat cu Binele cel adevărat, care este Bine prin natura Lui, nu prin participare. Ca Dumnezeu, Binele subsistă într-un alt mod decât binele lumii, acesta din urmă fiind efectul prezenței dinamice a celuilalt. «Viața divină», spune Sfântul Grigore, acționează prin iubire; ea este bună prin natura sa și iubește prin natura sa

72. Cf. C. Eun., II, 4, 465 B; Jaeger, II, 315, 1—9.

73. In Psalm., VIII, 44, 468 C; Donough & Alexander, 53, 19—20.

74. De Vita Moysis, II, 44, 301 A. Musurillo, 4, 5—6, S. C. 1, 3. Cf. De an. et res. 46, 89 B.

75. Cf. Ibidem, 93 B.

76. Ibidem, 93 A.

77. De hom. op., XVI, 44, 184 B; Cf. C. Eun., IX, 45, 808 D — 809 A; Jaeger, II, 222, 2—13; Ref. Conf. Eun., 45, 933 AB; Jaeger, II, 247, 29—248, 3.

ceea ce este bun ; ea nu are limită în bunătatea ei, iar întru bine nu există margine» <sup>78</sup>.

Orice bine al lumii este o lucrare a Sfintei Treimi «care pornește din Tatăl prin Fiul și se împlinește în Duhul Sfânt» <sup>79</sup>. Lumea există și este bună pentru că este creată capabilă să se împărtășească de bunătatea lui Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Grigore spune :

*«Ceea ce este propriu Dumnezeirii este faptul că nu-i lipsește nimic din ceea ce constituie binele, în timp ce creatura nu este bună decât prin participare la mai bine. Nu numai că ea a început să existe, dar începe totdeauna să existe întru bine prin progresul întru mai bine. Tocmai pentru aceasta ea nu este limitată prin ceea ce a atins la un moment dat, ci datorită acestei participări, creația în ansamblul ei devine ea însăși principiu propriului progres, așa încît, după cuvîntul Sfîntului Pavel, ea nu încetează niciodată să tindă spre ceea ce este înainte și să uite ceea ce este înapoi.»* <sup>80</sup>.

Filosofia greacă postula un Dumnezeu real, dar incomunicabil (Platon), un Dumnezeu care în comunicarea de sine își pierdea orice transcendență (stoicii), sau un Absolut care se diviza în diadă, și în multiplicitatea lumii sensibile (Plotin). Dumnezeu, la Sfântul Grigore, ca de altfel în toată tradiția patristică, este experiat și prezentat drept comunicabilitate absolută. Experierea Lui însă este *comuniune* și *participare*. Imutabilitatea și identitatea de sine a lui Dumnezeu nu se pierd în comunicarea Lui. Și aceasta datorită înțelegerii că Dumnezeu este ființă personală și nu ființă conceptual-abstractă. Existența adevărată, la Sfântul Grigore, se definește drept ființă relațională, în dublu sens : pe de o parte, prin Revelație știm că putem înțelege ceva despre Dumnezeu numai într-un act de iubire, iubire care înseamnă relație personală ; pe de altă parte, lumea vine în existență, se menține și progresează în existență prin participare la Ființa absolută, deci în relație cu Aceasta, relație care este stabilită în faptul creației de însuși Dumnezeu. *Τὸ ὄντως ὄν* este deci, la Sfântul Grigore, un *ὄν* și *ὁ ἄει ὄν* — Ființă eternă, relațională și participabilă. Ființă deschisă comuniunii, ființă nu numai personală, ci tripersonală.

*«Înainte oricărei creaturi, și înainte oricărui timp, înainte oricărei reprezentări, spune Sfântul Grigore, este Tatăl, totdeauna Tatăl și Fiul ; în Tatăl cu Fiul este Duhul Sfânt.»* <sup>81</sup>.

Datorită identității de natură, tot binele Tatălui este binele Fiului și al Sfîntului Duh, în Sfînta Treime neexistînd nici o diferență în ceea ce privește înălțimea slavei <sup>82</sup>.

Între Persoanele Sfintei Treimi nu putem concepe, așadar, vreo rup-tură sau separație, ca și cînd Tatăl ar fi înțeles fără Fiul sau Sfîntul Duh

78. *De an. et res.*, 46, 96 C.

79. *Quod tres dii non sint*, 45, 125 C ; Jaeger, VIII, 1, 48, 1—5 ; Cf. *Ep. XXIV*, 46, 1092 A ; *Pasquali*, 77, 1—10, 78, 20—30.

80. *C. Eun.*, VIII, 45, 797 A ; Jaeger, 212, 4—15 ; Cf. *In Cant.*, VI, 44, 888 A ; Langerbeck, 174, 15—775, 2.

81. *Adv. Pnevmatomachos*, 12, 45, 1316 B ; *Ep. XXXIV*, 46, 1095 A.

82. *Ep. XXIV*, 46, 1095 A ; *Pasquali*, 78, 20—79, 6.



ar fi separat de Fiul, ci între ei se contemplă o comuniune și o distincție de negrăit și de neînțeles, specificitatea Ipostazelor neseperând unitatea și continuitatea nesfârșită a naturii, ceea ce le distinge neseperându-le de uzul comun al atributelor naturii<sup>83</sup>.

Plinătatea de existență, armonie inefabilă, comuniune de nespūs, distincție în unitate, iubire fără limită, putere creatoare, τὸ ὄντως ὄν — Sfânta Treime —, după Sfântul Grigore, este izvorul creator de existență și de viață pentru orice creatură. În felul acesta și conceptul de ἀπειρον capătă noi puteri de expresie : τὸ ἀπειρον este un concept care pe de o parte indică faptul că Dumnezeu este infinit și nedeterminat, pe de altă parte, fiind un concept creat în procesul de experiență a prezenței lui Dumnezeu, sugerează infinitatea și nedeterminarea iubirii și vieții intratrinitare.

Dumnezeu este infinit și nedeterminat, nu atât pentru imposibilitatea eforturilor ființei create de a-L cuprinde, ci fiind un concept creat în procesul de trăire a prezenței lui Dumnezeu sugerează infinitatea și nedeterminarea iubirii și vieții intratrinitare.

#### 4. Lumea

Lumea, după Sfântul Grigore, este o realitate creată care apare și se menține în existență participând la Dumnezeu. Ea se împarte în două : lumea de deasupra universului (ὁ ἰκέρκοσμος) și lumea dinăuntrul universului (ὁ ἐγκόσμιος). Lumea de deasupra universului este lumea îngerilor. Ea este invizibilă, în timp ce cealaltă este vizibilă<sup>84</sup>. Atât una cât și cealaltă din cele două lumi găesc izvorul și forța existenței lor în natura necreată<sup>85</sup>, dar creatoare. Dacă lumea îngerilor este invizibilă, cealaltă este cunoscută prin calitățile ei materiale, diferențele ei constatându-le prin noțiunile de «mai mult» și de «mai puțin». Lumea invizibilă, creată înaintea lumii vizibile a fost înzestrată cu putere de Creatorul ei ca să mențină și să conducă «sfera terestră»<sup>86</sup>. Sfântul Grigore nu se angajează să descrie lumea îngerilor, cum o va face mai târziu Pseudo Dionisie, el se limitează să spună că : «Natura îngerească netrupească este invizibilă. Ea locuiește în ținuturile de dincolo de univers și de dincolo de ceruri (ὑπερκόσμιος, καὶ ὑπερουρανόσις) — întrucât acest loc este potrivit cu natura ei. Natură inteligibilă, natura îngerilor este ușoară, curată și fără vreo pată ; ea se mișcă cu ușurință ; ea are un corp ceresc (τὸ ἰπουράνιο σῶμα) ușor și delicat ; ea se află totdeauna în mișcare»<sup>87</sup>.

Acest text aduce un element nou în ceea ce privește modul de a înțelege natura îngerilor. După Sfântul Grigore, așadar, îngerii sînt ființe netrupești comparate cu trupurile omenești, dar spiritualitatea lor nu este identică cu cea a lui Dumnezeu. Ei sînt duhuri dar de altă natură decît

83. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Ep. XXXVIII*, 32, 332 A ; 332 D — 333 A. Această epistolă a fost atribuită în colecția Migne episcopului Vasile. Critica modernă a demonstrat că este a Sfântului Grigore de Nissa ; a se vedea în acest sens : R. Hübner, *Gregor von Nyssa als Verfasser der zog. Ep. 38 des Basiliius*. Zum unterschiedlichen Verständnis des οὐσία bei den Kappadozischen Brüdern, în «Epepektasis», pp. 463—490.

84. Cf. *De infant.* 46, 172 D-173 A.

85. Cf. *C. Eun.*, I, 45, 333 BD. Jaeger I, 106, 1—7.

86. *Or. Cat.*, VI, 28 A, Meridier, 5, 37.

87. *De infant.*, 46, 173 AB ; Cf. *De or. Dom.*, IV, 44, 1165 BC.

natura divină. Îngerii nu fac deci parte din sfera divinului. După episcopul Nissei, îngerii sînt deodată *trupești și netrupești* (este vorba de un corp asemănător corpului omenesc). Sfîntul Grigore nu explică ce înțelege el prin *corporalitatea îngerilor*, dar el îi înțelege ca fiind realități personale care cu toate că nu au un corp ca al nostru, au o anumită «corporalitate» care le precizează calitatea de ființe create. Îngerii nu sînt omniprezenți; ubiquitatea rămîne un atribut exclusiv al naturii divine. Faptul că îngerii, după Sfîntul Grigore, locuiesc într-un anumit loc, arată că ei nu sînt dincolo de noțiunile de spațiu și timp<sup>88</sup>. Din acest punct de vedere, îngerii ca și oamenii fac parte din natura care se află ἐν τῷ διασποράτι, dar existența lor în spațiu și timp este alta decît cea a oamenilor. Lumea îngerilor, cu toate că are o altă natură decît natura divină, nu se confundă cu natura aceasta<sup>89</sup>, ci ea face parte din lumea creată. Ca și universul, natura lor a fost creată *ex nihilo*. «*Tot ceea ce este vizibil și primește un nume nu există prin sine, nu este necreat, spune Sfîntul Grigore, ci Dumnezeu este Cel care i-a dat existență*»<sup>90</sup>.

Atît lumea de deasupra universului, cît și cea care este cuprinsă în limitele acestuia, spune Sfîntul Grigore în «Introducerea la Psalmi», constituie cele două părți ale «*țimbalului*» lumii create.

Fidel tradiției creștine, Sfîntul Grigore afirmă creația *ex nihilo*. Aceasta întîmpină însă obiecțiile aduse fie de manihei (care nu puteau să-și explice în această perspectivă existența răului în univers), fie de curentele platonizante (care nu puteau concepe un Demiurg care n-ar fi avut nevoie de materie pentru crearea universului), fie de stoici (al căror dumnezeu material se confunda cu lumea). «*Dacă vom crede că materia își are existența în Dumnezeu, trebuie ca într-un mod inexplicabil ea să fie în Dumnezeu (...). Dar dacă ea este în Dumnezeu, cum ar mai fi imaterial cel care o conține?... Pentru aceasta trebuie să conchidem că: sau Dumnezeu este în mod necesar material, pentru că materia își trage originea din El, sau, dacă vrem să evităm această concluzie, trebuie să presupunem că El ia din afara Lui materia de care El are nevoie pentru formarea Universului. Prin urmare, dacă natura ar fi în afara lui Dumnezeu, ar trebui să se accepte un principiu în afara Lui, care să-i fie co-etern și care să nu aibă început. Se ajunge deci să se opună co-existența a două principii fără început și fără origine, cel prin al cărui meșteșug este constituită lumea și cel asupra căruia celălalt exercită arta sa*»<sup>91</sup>.

Dacă materia își trage originea de la Dumnezeu prin emanație și nu printr-un act creator, atunci sau materia va fi spirituală sau Dumnezeu va fi o formă materială care s-ar confunda cu materia. Este perspectiva oferită de platonism și stoicism. Cosmologia antică nu este altceva decît o ontoteologie. Concepția pe care episcopul Nissei o are despre Dumnezeu și despre lume, îl face să se distanțeze în mod spectacular de cosmologia filosofiei grecești, cu toate că a utilizat mult această filosofie. Analizînd

88. Cf. *Or. cat.*, VI, 45, 25 CD.

89. Noțiunea de hiperkosmos indică lumea îngerilor. Dar este și un loc. Aceasta constituie o diferență față de Dumnezeu care nu este localizabil. J. Danielou, *L'Etre et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970, p. 79.

90. Cf. *Ref. Conf. Eun.*, 45, 1005 AB; Jaeger, I, 302, 15—23.

91. *De hom. op.*, XXIII, 44, 212 AB; S. C. 6, 192.

lumea materială, Sfântul Grigore nu poate trece cu vederea subtilitatea structurării ei și urmele pe care Ființa adevărată le-a lăsat în ea. Sfântul Grigore nu idealizează însă materia<sup>92</sup>, ci vorbește despre ea totdeauna în așa fel încît se poate recunoaște faptul că el se află totdeauna în albia gândirii și vieții creștine. Analizînd materia, Sfântul Grigore, o apropie foarte mult de spirit, fără însă să confunde pe Dumnezeu cu materia sau să-L piardă pe Dumnezeu (redus la un fel de suflet al lumii) în materie.

În cosmologia Sfântului Grigore găsim o nouă confruntare între filosofia greacă și tradiția iudeo-creștină. Materia departe de a se pierde în infinitatea lumii ideale, în toată structura ei poartă urmele Dumnezeului creator și se găsește totdeauna «sub controlul» Lui. În acest sens, Sfântul Grigore spune: «Nu va fi paradoxal să se spună că toată lumea, fie cea care se găsește înăuntrul Universului, cit și cea care se află dincolo de lumea vizibilă, s-a constituit prin puterea lui Dumnezeu, acțiunea voinței lui Dumnezeu, devenind substanță potrivit cu ceea ce fusese decis»<sup>93</sup>.

Lumea, așadar, după episcopul Nisei, este un act de putere și de voință. Este produsul unui act personal. Concepția că Dumnezeu este o ființă personală, permite ideea de creație printr-un act de voință care nu aduce vreo schimbare în natura lui Dumnezeu și care exclude ideea de *producere* a ființelor prin emanație, ca în filosofia greacă<sup>94</sup>. Act de putere și de voință, lumea este și dovada unui act de înțelepciune. Ființă personală dar și existență ultimă, Dumnezeu nu este dominat în acțiunile Sale de propriile-I puteri pentru că «în natura divină puterea este unită cu planul lui Dumnezeu, iar planul lui Dumnezeu devine măsură a puterii divine. Iar ceea ce Dumnezeu voințește este înțelept. Propriu înțelepciunii este faptul de a nu ignora nimic din modul în care toate, luate fiecare în parte, au fost create. Puterea lui Dumnezeu coexistă cu cunoașterea, așa încît era deja cunoscut ceea ce urma să fie creat; forța creatoare a înțelepciunii și a voinței au colaborat (în creație), ducînd împreună la înfăptuirea a ceea ce fusese deja gîndit, nelăsînd nimic în necunoaștere, lucrarea apare, voința fiind unită strîns și nedespărțit cu cunoașterea. Planul lui (Dumnezeu) este putere și (Dumnezeu) voință modul după care vor fi create toate, oferă și principiile după care creaturile se mențin în existență»<sup>95</sup>.

Sfântul Grigore a scris aceste rînduri în 380, în «Hexaameron», lucrare unde el corectează și aprofundează cosmologia Sfântului Vasile. Am putea

92. Cf. H. F. Cherniss, *The Platonisme of Gregory of Nyssa*, Berkeley, 1935 (nota 6), p. 25. A se vedea Introducerea la Tratatul «Despre crearea omului», semnată de J. Daniélou în traducerea franceză a acestui tratat, făcută de J. Laplace. S.C., 6, Paris, 1943, nota 1, p. 195.

93. *Or. cat.*, XXIV, 45, 64 C; Meridier, 2, 112; *De an. et res.* 46, 121 CD, 124 AB.

94. R. Gillet spune că episcopul Nisei se deosebește din acest punct de vedere de filosofilor antici care nu s-au ridicat la ideea de creație pentru că nu cunoșteau voința ca facultate independentă de intelect. R. Gillet, *L'homme divinisateur cosmique*, în «*Studia Patristica*», VI, Berlin, 1962, p. 62. Noi considerăm că nu face separație între facultățile sufletului. Nu putem separa voința de intelect. Motivul pentru care anticii nu s-au ridicat la ideea de creație este faptul că niciodată nu au conceput pe Dumnezeu ca ființă personală. Pentru aceasta lumea apare printr-un act de creație în care este afirmată forța personală a lui Dumnezeu (cu voință și intelect la un loc) și nu prin emanație ca la antici.

95. *In Hexaameron*, 44, 69 AB.

spune că acest text arată creația lumii din perspectivă divină. Unitatea de natură în Dumnezeu se exprimă în unitatea de acțiune. Din perspectiva lui Dumnezeu, actul creației este simultan (simultaneitate arătată în textul citat de verbele compuse cu particula «*συν*» sau de adverbele «*ὁμόν, ἅμα, συλλήβδην*») fără să existe vreun interval temporar între planul și actul creator propriu-zis lui Dumnezeu. «*Dumnezeu, spune Sfântul Grigore, a instituit împreună și deodată (συλλήβδην) principiile (τὰς ἀρχάς), cauzele τὰς αἰτίας și puterile tuturor ființelor ; în primul elan al voinței Lui, esența acestora a constituit cerul, eterul, focul, aerul, marea, pământul, animalele, plantele — care toate erau văzute deja de ochiul dumnezeiesc și care au fost aduse la vedere prin forța Logosului*»<sup>96</sup>.

Originea lumii nu constă într-un anumit principiu, ci într-o anumită structurare a esenței stihilor lumii, care, toate, fuseseră prevăzute și create de Dumnezeu. Materia, în esența ei, nu are ceva de la sine ; ea nu are nici o consistență fără să o raportăm la Existența absolută a lui Dumnezeu, raportare care nu implică, precum în filosofia antică, continuitatea de natură între Dumnezeu și lume. Sfântul Grigore spune în acest sens :

„*Noi nu am rînduit credința noastră privind materia, printre opiniile nedemonstrabile, credința care face să depindă existența materiei de Ființa absolut spirituală și nematerială. Noi vom spune că materia în totalitatea ei nu este constituită decît dintr-o structurare de calități (συνδρομή ποιότητων) pe care nu le putem separa una cîte una fără să nu facem materia de neînțeles pentru rațiune. Pe de altă parte, fiecare calitate ar putea fi izolată de substratul care o poartă. Or, rațiunea este un mod de cunoaștere spirituală care nu are nimic trupestc... Dar dacă înțelegerea fiecăreia dintre aceste calități este un act al inteligenței și dacă Dumnezeirea este deopotrivă în natura Lui, ceva ce aparține domeniului inteligibilului, este evident că aceste calități nu sînt altceva decît principii pur spirituale care-și au proveniența printr-o natură netrupească în vederea constituirii celor ce există trupestce. Natura spirituală face [să existe forțe spirituale și structurarea acestora face să existe materia]*»<sup>97</sup>.

Materia este constituită așadar dintr-o serie de calități sintetizate într-un întreg, care la rîndul lui nu mai poate exista ca atare dacă vreuna dintre aceste calități ar lipsi. Materia n-ar mai fi ceea ce este. Cu toate acestea din punct de vedere intelectual fiecare calitate poate fi observată în ansamblul celorlalte. Această manieră de investigare este adecvată procesului de cunoaștere autentică a materiei. Este o înțelegere rațională și spirituală. Natură spiritual-inteligibilă este și Dumnezeu. «*Calitățile*» din care este structurată materia nu sînt abstracțiuni, ci realități spirituale, înțelese numai printr-o abordare spiritual-duhovnicească a lumii materiale. Sînt principii spirituale originare de o ființă spirituală, structurarea lor prin voința aceleiași ființe spirituale dînd naștere materiei.

96. *Ibidem*, 72 B.

97. *De hom. op.*, XXIV, 44, 212 D, 213 B, S. C. 6, 195.

În *Hexaemeron*, Sfântul Grigore spune că Dumnezeu a instituit prin voința Sa înțeleaptă și atotputernică tot ceea ce constituie materia: principiile care, în ele însele, nu sînt decît rațiuni, *sensuri înalte* și că, acestea separate unele de altele fac numai să existe ceea ce noi numim *materie*. Nici unuia dintre aceste principii separat de celelalte nu poate să i se atribuie numele de *materie*. «Materia se naște numai cînd acestea se întîlnesc unele cu altele»<sup>98</sup>. În lucrarea *Dialog despre suflet și înviere* Sfântul Grigore spune că fiecare dintre acestea este logos<sup>99</sup>.

Concepția că materia nu este un principiu etern, ci o structură de calitate spirituală se găsește și în cosmologia Sfântului Vasile. Originea ei este însă la Plotin<sup>100</sup> care fundamenta concepția sa pe Platon. În *Timaios* Platon considera că materia este produsul amestecului dintre idei și spațiu. Pentru Plotin în compoziția lumii sensibile intrau și *calitățile*. Acestea însă nu erau substratul ultim al lumii sensibile. După Plotin calitățile se amestecă cu materia (nu o constituie) și în acest fel ia naștere lumea sensibilă. Origen a insistat asupra faptului că nu putem considera lumea sensibilă fără început pentru că prin actul creator al lui Dumnezeu există calitățile<sup>101</sup>. În felul acesta marele teolog alexandrin respingea teoria platonice după care materia ar fi fără început și principiu material utilizat de Dumnezeu pentru crearea lumii, el păstra totuși ideea că materia ar fi coeternă cu Dumnezeu. Este consecința faptului că el considera creația ca operă a naturii și nu a voinței sau a facultăților personale ale lui Dumnezeu. Raționamentul său era simplu: «creația este o operă a naturii divine, natura lui Dumnezeu este bună și ea este bună dintotdeauna. Pentru că bunătatea lui Dumnezeu avea dintotdeauna nevoie de un obiect, obiectul a fost creatura. Prin urmare, și creatura trebuie să existe dintotdeauna»<sup>102</sup>.

Sfântul Grigore reduce materia la calitățile spirituale<sup>103</sup> care, cu toate acestea, nu sînt veșnice. Atît materia cît și principiile primordiale primesc existență, nu din natura lui Dumnezeu, ci printr-un act de hotărîre personală cînd și cînd vrea El aceasta<sup>104</sup>. După Sfântul Grigore voința lui Dumnezeu este de ajuns în actul de creare a lumii materiale, neavînd nevoie de nici o colaborare și de nici o materie primordială. «Principiile», «cauzele» și «elementele» formative — rațiuni și sensuri înalte la episcopul Nissei — se găsesc la baza lumii materiale, fără ca

98. *In Hexaemeron*, 44, 69 C.

99. *De an. et res.*, 46, 125 BC.

100. Pentru Plotin materia este neființă. Și ea va rămîne totdeauna acest lucru. Este o fantomă (*Enn.* II, 5, 5). Substanța sensibilă este formată dintr-o grămadă de calități și de materie — materia este o umbră (*Enn.*, VI, 3, 8). Plotin, spre deosebire de Platon (în *Timaios*) înlocuiește ideea cu calitatea.

101. Origen consideră că chiar dacă filosofii mai vechi au socotit materia ca produsul calităților (sau ideilor) — uscatul, umedul, caldul și frigul, apa și uscatul — toți au mărturisit că acestea au fost create de Dumnezeu. *De principiis*, IV, 4, 7, în M. Harl, G. Dorival, A. le Boulluec, *Origène, Traité des principes*, Paris, 1976, p. 245.

102. J. Meyendorf, *Initiation à la Théologie byzantine*, Ed. du-Cerf, Paris, 1975, p. 178; Idem, *Création in the History of Orthodox Theology*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», 27 (1983), nr. 1, p. 28.

103. J. F. Callahan, *Cappadocien Cosmology*, în «Dumbarton Oaks Papers», 5, (1958), p. 42.

104. *De an. et res.*, 46, 124 B; Cf. C. Eun., XII, 45, 952 B; Jaeger, I, 262, 1—3; *Ibidem*, Jaeger, II, 7, 18—21 (în Migne nu există).

ele să fie totuși ultima ei motivație și fără ca rațiunea de a fi a lumii materiale să se limiteze la ele. Rațiunea de existență a lumii se află în Dumnezeu. El creează lumea prin voința Sa. În *Viața Sfântului Grigore Taumaturgul*, episcopul Nissei spune că «voința Atotputernicului este ca o materie, ca o formă și chiar un principiu pentru cosmos și pentru toate cele ce există înăuntrul lui și dincolo de el»<sup>105</sup>. Voința lui Dumnezeu a creat totul printr-un act dincolo de spațiu și timp, dar lumea din momentul creației se desfășoară în mod succesiv, spațiul și timpul fiind caracteristice ei esențiale.

Sfântul Grigore consideră că expresia ἐν ἀρχῇ din Septuaginta înseamnă «în rezumat». De aici, el trage concluzia că Scriptura învață că Dumnezeu a creat în rezumat lumea din prima mișcare a voinței Lui, apoi elementele constitutive lumii s-au desfășurat într-o succesiune și ordine (conform înțelepciunii lui Dumnezeu care-și făcea prezența în ele) concretizându-se prin timp atunci când li se cuvenea să apară<sup>106</sup>. Existența creată, lumea, chiar în «rezumatul» primordial purta *semnele* creaturii, ea avea adică imprimată în sine categoriile de spațiu și timp.

Potrivit concepției Sfântului Grigore, când privim creația din perspectiva revelației, din perspectiva divină, putem spune că lumea a fost creată o dată pentru totdeauna, cu toate acestea din perspectivă umană succesiunea fenomenelor și mișcarea celor create, prin istorie, par totdeauna noi și universul pare să se creeze continuu. Dumnezeu creează așadar continuu (ἀδιασπάτως) Neînțelegerea dublei perspective din care episcopul Nyssei vedea creația și existența lumii a făcut să se spună că Sfântul Grigore a idealizat creația<sup>107</sup>, sau că el vorbește de o creație ideală dincolo de timp și una reală în timp.

Este adevărat că explicația Sfântului Grigore este influențată de Platon, dar el se distinge de acesta prin elementele pe care le-a găsit în tradiția Bisericii și în mesajul Revelației. Pentru el, prin urmare, actul creator este unul, cum unică este și creația, dar aceasta poate fi analizată fie în lumina Revelației supranaturale, fie în urma observării înlănțuirii fizice a fenomenelor. Gîndirea naturală, analizînd lucrurile așa cum apar în istorie, ne dă o anumită înțelegere a lor, dar, în lumina Revelației, aceleași lucruri capătă semnificații noi.

În cosmologia episcopului Nyssei οἱ λόγοι, τὰ ψηλά νοήματα și αἱ ἐννοιαὶ nu sînt ipostaziate (ca la Platon), în sensul c-ar exista prin sine și în afara lui Dumnezeu. Acestea, nu numai că dau calitate materiei, făcînd-o *cosmos sensibil*, ci sînt calități și elemente constitutive ale materiei înseși, și ale universului, ele începînd să existe cînd Dumnezeu vrea și așa după cum El vrea. Aceste elemente spirituale («sensuri» și «rațiuni înalte») poartă în sine *urmele* Logosului creator, nefiînd realități ontologic-autonome. Tocmai pentru aceasta ele nu pot fi înțelese dacă vom rămîne la nivelul simțurilor,

105. P.G., 46, 920 A.

106. In *Hexaemeron*, 44, 72 C; 76 B; Filon, *De opificio mundi*, 28, 65, 67. Aceasta nu înseamnă că lumea a fost creată suficientă sieși. Ca la Platon (*Timaios*, 332—334 C).

107. H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942, pp. 20—21; H. F. Cherniss, *op. cit.*, pp. 25—30. Ath. Kokkinakes, *Γρηγόριον Νύσσης. Ἀπάντα τα ἔργα Δογματικά*, I, Tesalonic, 1979, p. 56.

ci printr-un efort intelectual duhovnicesc, pornind de la *sinteza lor*, materia propriu-zisă. Pentru că nu pot exista în afara Duhului creator al lui Dumnezeu, elementele componente ale lumii nu pot fi înțelese autentic decât printr-o experiență duhovnicească, printr-un demers spiritual și în perspectiva Duhului creator.

Exprimînd punctul său de vedere în ceea ce privește cosmogonia, episcopul Nyssei nu are pretenția că rezolvă aporiile lumii antice, ci încearcă să explice creația lumii plecînd de la referatul biblic, utilizînd totuși posibilitățile oferite de filosofia și știința vremii sale. Sfîntul Grigore este conștient că răspunsul adevărat dat întrebării privind crearea universului se găsește numai în taina lui Dumnezeu. Ceea ce el încearcă, este să orienteze spre Spiritul, spre Inteligența, spre Logosul creator al lui Dumnezeu orice demers rațional de înțelegere a originii lumii.

Cosmologia Sfîntului Grigore lasă așadar, să se înțeleagă următoarele :

a) Existența lumii materiale nu este independentă de spiritul creator, nici nu este dependentă de vreun substrat ideal, constituit de elementele ei constitutive. *Calitățile* nu sînt numai cele care informează materia, ci ele o constituie, neexistînd nimic în afară de ele. Dacă, forțînd termenii, vom vorbi de un «substrat» al lumii materiale, acesta este puterea creatoare a voinței lui Dumnezeu : totul, după episcopul Nyssei, există în potență în primul elan creator al lui Dumnezeu și nu ca lucruri în sine separate de voința Lui. Materia este o structurare de calități, motivul atît al creării cît și al structurării acestor calități este bunătatea lui Dumnezeu<sup>108</sup>. Condiția existenței lumii materiale este structurarea calităților, principiilor și «rațiunilor» în același act creator<sup>109</sup>, atunci cînd Dumnezeu a decis, cum a decis și cum a vrut să acționeze. Anterior actului creator al lui Dumnezeu nu putem așadar vorbi nici de existența materiei, nici de-a vreunui element care să intre mai tîrziu în componența lumii materiale.

b) Cunoaștem elementele din care lumea este compusă ( *ἐννοιαί, οὐλὰ νοήματα, λόγοι*) printr-o analiză intelectual-duhovnicescă și nu rămînînd la nivelul constatării senzoriale. «Totul a fost creat de o Inteligență, spune un teolog contemporan, comentînd cosmologia episcopului Nyssei, pentru ființe inteligente. La originea naturilor, fie spirituale,

108. *Ibidem*, XVI, 44, 184 A, S. C. 6, 156.

109. Toate există în potență în primul elan creator al lui Dumnezeu, ca și cum o anumită putere seminală ar fi pusă ca bază pentru apariția universului, fără ca ființele individuale să existe deja. (In *Hexaem.*, 44, 77 D). Este un text pe care, constată M. Alexandre (*L'exégèse de Gen. I, 1—2, dans l'Hexaemeron de Grégoire de Nysse, deux approches du problème de la matière*, în Gr. v. N. u. Ph., pp. 159—186) arată influența exercitată de cosmologia lui Aristotel asupra cosmologiei episcopului Nyssei. Episcopul Nyssei ar profesa în acest text o dublă cosmologie. După părerea noastră, textul nu presupune preexistența materiei înaintea actului creator al lui Dumnezeu. Sf. Grigore ia poziție clară față de această teorie, considerînd-o drept o absurditate (*De an. et res.*, 46, 121 A). Voința lui Dumnezeu este ca un fundament al materiei (*Ibid.*, 124 B). În Viața Sfîntului Grigore Taumaturgul spune că voința lui Dumnezeu este ca o materie, ca o formă și chiar ca un principiu al lumii și al tuturor ființelor din lume și de deasupra lumii (46.920 A).

fie materiale, există o natură de alt ordin, există nematerialitatea unui principiu spiritual... iar cele existente nu sînt altceva decît dovada existenței spiritului»<sup>110</sup>.

Lumea materială după Sfîntul Grigore este o existență înzestrată cu un sens precis; ea are un mesaj pe care-l descoperim numai printr-un exercițiu intelectual, printr-o asceză a spiritului, nefiind înțeles la nivelul simțurilor<sup>111</sup>. A rămîne la nivelul simțurilor în procesul de cunoaștere și de evaluare a lumii materiale înseamnă a o dezbrăca de adevărata ei realitate, adică de faptul că ea este purtătoarea unui sens duhovnicesc. Evaluată doar la nivelul formelor ei, lumea materială nu este decît un mare spectacol de aparențe. Înseamnă a rămîne *în jocul* transformărilor succesive, joc care nu are consistență, cu toate că în el se constituie totdeauna forme noi. A cunoaște realitatea și valoarea lumii, înseamnă a *depăși jocul* și a ajunge la *νόημα* și la *λόγος*, adică la rațiunea existenței ei care nu este alta decît intenționalitatea creatoare a lui Dumnezeu. Valoarea și sensul lumii nu se află decît în întîlnirea cu Dumnezeu.

După Sfîntul Grigore, prin urmare, orientarea morală a omului și modul de abordare a lumii determină atît înțelegerea lumii cît și propria stare existențială a omului. Dezbrăcată de mesajul ei spiritual, lumea va deveni pentru om o realitate lipsită de sens. Cel care se alipește de această lume lipsită de sensul ei transcendent (evaluată după cum se vede și nu în relația pe care ea îl semnifică) se alipește de neant. Cum păcatul este *oprire* la formele frumoase și apetisante, este actul prin care primii oameni pierd sensul realității lumii.

## 5. Lumea, realitate în mișcare

Chemată de la neexistență la existență, lumea, de la originea ei, se află în mișcare<sup>112</sup>. Mișcarea este legea existenței sale<sup>113</sup>. Sfîntul Grigore sesizează două feluri de mișcare în lumea creată: mișcarea spațială (*κίνησις*) și mișcarea calitativă, adică o mișcare care aduce transformări ale formei și structurii lumii (*μεταβολή, ἀλλοίωσις*), amîndouă mișcărilor prezentîndu-se în timp. «Creația se prezintă în extensiune spațială. Toată creația înfățișîndu-se într-o succesiune regulată (*τάξεω ἀκολουθία*) este măsurată printr-o extensiune a eonurilor (cicluri și niveluri existențiale n.n.). Și chiar dacă cineva se va înălța cu duhul străbătînd succesiunea eonurilor, pînă la principiul lucrurilor, cercetarea sa va fi circumscrișă de succesiunea eonurilor»<sup>114</sup>.

110. R. Gillet, *art. cit.* (nota 94), p. 71. Constituirea materiei din realități raționale neagă din capul locului caracterul ontologic obiectiv al elementelor. Materia nu este în sine ceva, ci aceluși cum al unei armonii unice care constituie forma realităților. Hr. Yannaras, *τὸ πρόσωπον καὶ τὸ ὄραμα*, Atena, 1976, p. 123.

111. *De hom. op.*, II, 44, 133 A; S. C. 6, 90—91.

112. Mișcarea este condiția existenței materiei. *De hom. op.*, XVI, 44, 184 C; S. C. 6, 156—157; Cf. *Or. cat.*, VI, 45, 57 D — 60 A, Meridier, 7, 39—41.

113. *De hom. op.*, XIII, 44, 154 AP; S. C. 6, 135, 138; Cf. *De vita Moysis*, II, 44, 382; A. Musurillo, 833, 19—22; S. C. 1, 32.

114. *C. Eun.*, XII, 45, 1064 CD; Jaeger, I, 360, 17—311, 3; Cf. *De hom. op.*, VIII, 145 B; S. C. 6, 109.



Deși limitată în raport cu Dumnezeu, lumea se află într-o continuă desfășurare, dezvoltare și extensiune. Orice tentativă de a cunoaște limitele extensiunii ei este sortită eșecului, cu toate că în calitatea ei de natură creată ea nu-și va depăși niciodată limitele puse ei de Creator.

Mișcarea calitativă a lumii, după Sfântul Grigore, este ciclică, producându-se prin schimburile reciproce dintre elementele care constituie lumea. Tot ceea ce apare în lume nu este, după Sfântul Grigore, nimic altceva decât rezultatul stabilității și transformării <sup>115</sup>.

„Toate elementele lumii au o înclinare reciprocă unele pentru altele și dincolo de caracteristicile lor deosebite, cele existente în lume tind unele spre altele și transformarea elementelor unele într-altele nu ne va părea că «schioapătă», dimpotrivă, legea lor de existență le înlanțuie într-o ordine care vădește schimbarea unuia într-altul ca pe o restaurare progresivă plecându-se de la ceea ce exista de la început» <sup>116</sup>.

Mișcarea lumii implică, așadar, o ordine internă, ea este deodată spațială, calitativă și evolutivă. Între elementele constituive lumii există o omogenitate și simpatie. Transformările calitative sînt posibile prin atracția reciprocă a elementelor și în limitele a ceea ce elementele erau la origine.

«Chiar în lumea sensibilă, în ciuda opoziției adînci existente între elementele ei componente, prin înțelepciunea care conduce universul a fost chibzuit un acord care pune în echilibru contrariile. În felul acesta s-a realizat o anumită armonie interioară a întregii creații fără ca vreun dezacord natural să întrerupă continuitatea acordului» <sup>117</sup>.

Orice schimbare calitativă (τροπή, ἀλλοίωσις, μεταβολή) și orice desfășurare succesivă (ἀκολουθία) a elementelor lumii se înscriu într-o armonie generală, care, la rîndul ei nu este altceva decât devenirea continuă a universului în cadrul limitelor fixate de Creator. Repausul și mișcarea, atracția și respingeră reciprocă a elementelor fac parte din condițiile și modul existenței universului. Creația lumii așa cum este văzută actualmente s-a realizat prin structurarea din ce în ce mai complexă a principiilor de bază. Că este așa, ne-o arată referatul biblic unde aghiograful descrie cum a împlinit Dumnezeu procesul de creație a universului spre ființa cea mai complexă și mai de valoare — care este omul — prin trecerea elementelor lumii în noi forme și grade de existență, totdeauna mai complexe unul față de altul, pornind totdeauna de la cel mai simplu spre cel mai complex (Dumnezeu după crearea elementelor primordiale trece la constituirea regnului mineral, celui vegetal, celui animal și în cele din urmă a omului).

Sfântul Grigore are intuiția mișcării evolutive a lumii, cu toate că nu dispune pentru epoca lui nici de posibilități adecvate unei investigații științifice, nici de un vocabular adecvat pentru exprimarea intui-

115. In *Hexaem.* 44, 108 AB; Cf. *De hom. op.*, I, 44, 128 D-129 A.

116. In *Hexaem.* 44, 113 A; cf. *De hom. op.*, I, 44, 129 D, S, C, 6; In *Psalm.*, III, 44, 440 D; Donough & Alexander, 51, 5—10. Conceptul de συνδρομή τῶν ποιότητων se găsește în centrul filosofiei posidoniene. Cf. *De hom. op.* II, 44, 129, SC I, Paris, 1943 p. 86.

117. *Or. Cat.*, VI, 45, 25 C; Meridier, 3, 35—37.

ției lui. Pornind așadar de la referatul creației expus la începutul Genezei, episcopul Nyssei scrie :

«Pentru că toate cele create de Dumnezeu sînt bune foarte (*καλὰ λίαν ἐστὶ*), spun că trebuie să se observe în fiecare dintre acestea desăvîrșirea Binelui. Pentru că adverbul *λίαν* («extrem de», «foarte») arată clar prin sensul său absolut continuitatea în desăvîrșire. Căci, după cum în geneza ființelor oricît de multe deosebiri am vedea între neamurile acestora, spunem că fiecare este proporționat după rațiunea universală care dă valoare celor ce există; tot așa spune că acestea sînt bune foarte. Desigur că această laudă și valoare nu sînt atribuite vreunui aspect sau vreunei forme care ni se arată. De altfel, nici miriapodul, nici broasca testoașă, nici cele ce apar în mîlul putrezit al mlaștinilor nu sînt bune foarte. «Ochiul» dumnezeiesc însă, neprivind la fața lucrurilor nu limitează binele la vreo culoare frumoasă sau la vreo formă frumoasă, ci în faptul că fiecare, așa cum este, are în sine natura întregă. Nu în faptul că nu este bou calul este cal sau invers, ci natura (fiecăruia) se păstrează pe ea însăși în fiecare creatură, dat fiind că ea a primit facultăți specifice fiecărui mod de existență, avînd putere nu spre distrugere, ci spre dănuire. Prin urmare, cu toate că elementele se deosebesc unele de altele, avîndu-se în vedere ceea ce este fiecare, fiecare este bun foarte, căci, în ceea ce este, fiecare element este desăvîrșit în bine»<sup>118</sup>.

Lumea, ca realitate creată de Dumnezeu, este bună foarte. Sfîntul Grigore scoate în evidență cîteva aspecte ale afirmației de mai sus, și anume: la prima vedere, constatăm o mulțime de diferențe între cele ce există, de multe ori chiar contradicții între o formă și alta de existență, avîndu-se în vedere însă că toate creaturile se armonizează cu un sens general, toate sînt *bune foarte*. Bunătatea fiecărui element nu rezidă în aspectul său exterior, ci în structura lui originală care-i dă o anumită identitate și un sens specific lui. Fiecare element component al lumii (pămînt, apă, aer etc.), fiecare ființă (bou, cal, miriapod etc.) sînt bune prin ceea ce sînt, neavînd nevoie de vreun element străin spre a deveni bune. După Sfîntul Grigore natura fiecărui element este întregă în fiecare element. Așadar, atît la nivel global, cît și la nivel individual lumea creată este bună. Episcopul Nyssei nu vorbește de o bunătate statică. Deși integră în fiecare element, natura fiecăruia deține în sine puterea și chemarea la continuarea în desăvîrșire. Sfîntul Grigore înțelege aceasta din faptul că Biblia folosește expresia *λίαν καλόν*, adverbul *λίαν* exprimînd continuitatea în desăvîrșire. Nu se poate vorbi de o bunătate statică a lumii. Elementele lumii, păstrîndu-și identitatea, sînt chemate să progreseze în bunătate. E vorba desigur, de un evoluționism, de un progres la care lumea, creată bună, este chemată. Nu vrem să spunem că progresul existențial și evoluția lumii intuite de episcopul Nyssei sînt sinonime noțiunii de «evoluție» așa cum a fost ea înțeleasă în secolul trecut. Elementele componente ale lumii, ființele lumii, au vocația și forța de a evolua și de a crește în desăvîrșire, dar nu în afară de Dumnezeu, ci în cadrul a ceea ce fiecare reprezintă, fără

118. In Hexaem. 44, 92 CD.

ca vreun element să-și piardă identitatea devenind altceva în procesul de evoluție. Episcopul Nyssei afirmă un «meliorism» în cadrul speciei, fără să excludă creația lumii pe paliere de existență, paliere solidare între ele în ordinea creației și existenței celor create.

*«Pământul este bun nu pentru că el nu este aer, spune Sfântul Grigore, ci își conservă propriile calități prin forța naturală pusă în el de Dumnezeu. Aerul este bun, dar nu în faptul că nu este pământ, ci pentru faptul că el deține în sine în mod natural puteri care-i sînt suficiente spre a rămîne ceea ce este. Apa este deopotrivă foarte bună, la fel și focul, atîta vreme cît fiecare este întreg din punct de vedere al propriilor calități și se păstrează pentru totdeauna, prin forța voinței lui Dumnezeu, în propriile-i limite»*<sup>119</sup>.

Din acest citat constatăm pe de o parte că, episcopul Nyssei afirmă mișcarea și evoluția perpetuă a lumii, pe de altă parte stabilitatea și identitatea elementelor în drumul lor spre desăvîrșire, datorită puterii lui Dumnezeu care acționează la nivelul fiecărui element component al lumii.

Trei sînt motivele pentru care, după Sfântul Grigore de Nyssa, lumea creată se află în mișcare, în devenire și în transformare continuă.

a) Cel dintîi este constituția fizică a lumii ca realitate creată :

*«Toate lucrurile care au fost aduse din neexistență la existență, de către natura necreată, pentru că ele și-au început deodată existența prin schimbare, înaintează totdeauna printr-un proces de transformare»*<sup>120</sup>, spune Sfântul Grigore.

b) Al doilea motiv este dat de necesitatea existenței unei armonii universale. Lumea este rod al comuniunii și iubirii trinitare. Se cuvine așadar ca ea să poarte marca comuniunii și perihorezei trinitare. Prin afinitatea creaturilor unele pentru altele «puterea dumnezeiască amestecînd în natura care nu se mișcă variabilitatea internă și în natura invariabilă mișcarea spațială, apropiere ca într-o singură familie pe una și pe cealaltă natură prin schimbul reciproc al caracterelor acestora»<sup>121</sup>. De remarcat faptul că, pentru episcopul Nyssei, potrivit nivelului științei epocii, pămîntul este nemișcat, cu toate că are în el germele variabilității interioare, în timp ce fermentul, cerul invariabil în sine, se mișcă din punct de vedere spațial. Dacă din punct de vedere calitativ cerul nu se schimbă, el se schimbă din punct de vedere al poziției sale față de un punct fix ; dimpotrivă, pămîntul neschimbîndu-se din punct de vedere spațial se schimbă din punct de vedere calitativ. Armonia dintre cer și pămînt este dată în întîlnirea celor două genuri de mișcare în vederea progresului, dat fiind faptul că după Sfântul Grigore, principiul progresului este dat de alternarea repausului și mișcării.

c) Al treilea motiv este de ordin teologic. Este măsura luată de Dumnezeu pentru a feri omul să cadă în idolatrie. După Sfântul Grigore statornicia, neschimbabilitatea și imutabilitatea sînt atribute divine. «In-

119. *Ibidem*, 92 D.

120. *Or. cat.*, VIII, 45, 40 CD ; Meridier, 19, 62 ; *Ibidem*, XXI, 45, 57 D ; Meridier, I, 102. Nimic din ceea ce este creat nu este invariabil, *In Hexaem*, 44, 108 AB.

121. Cf. *De hom. op.*, I, 44, 129 D-132 A ; S. C. 6, 90 ; *Or. cat.*, VI, 45, 25 C ; Meridier, 3, 35, 37.

telepciunea divină a pus invariabilitatea în natura care se află totdeauna în mișcare, și în natura care se află totdeauna în repaus variabilitatea : fără îndoială a acționat așa ca nu cumva omul, văzînd în vreuna din cele create atributul divin al invariabilității și imutabilității să ajungă să ia drept Dumnezeu creatura»<sup>122</sup>. «Ceea ce Moise, în lumina revelației, îmi pare a fi înțeles atunci, spune Sfîntul Grigore, este exact ideea ca nimic din cele ce cad sub simțuri sau din cele ce sînt înțelese prin cugetare, să nu fie considerat că există cu adevărat, ci numai Ființa transcendentă și creatoare a universului de care depinde totul. Căci spre oricare din cele existente s-ar îndrepta cugetarea, în nici una rațiunea nu va vedea acea suficiență prin care să fie posibilă existența în afara participării la ființă. Dar cel ce este neschimbabil, care nu este obiect nici al creșterii, nici al micșorării, care nu are nevoie de vreo schimbare, fie în bine, fie în rău, cel care-și este suficient lui însuși, care singur merită să fie dorit, din care toate se împărtășesc fără să sufere vreo mișcare din cauza acestei împărtășiri, iată într-adevăr pe Cel care există cu adevărat»<sup>123</sup>.

Cu toate că lumea are în sine o serie de pături puse în ea de Dumnezeu, ea nu este o existență suficientă sieși, independentă și existînd paralel cu Dumnezeu potrivit numai legilor existente în ea, ci în ceea ce are ea mai profund, lumea depinde de participarea la Ființa cea adevărată. Autonomia lumii nu poate fi găsită decît în ordinea transcendentului. Profund cunoscător al gîndirii antice, Sfîntul Grigore se folosește de ea<sup>124</sup> cu scopul însă de a face mai accesibilă contemporanilor credința sa religioasă. Lumea, lucrare a lui Dumnezeu — realitate spirituală și personală — poartă în sine «urmele» Creatorului ei : raționalitatea și motivarea spirituală a existenței sale. Este o concepție care aduce aminte de alții (Platon, Plotin, Origen), dar care are o serie de intuiții ce o apropie de modul în care o serie de oameni de știință din vremea noastră au înțeles lumea<sup>125</sup>. «Lumea sensibilă nu este străină de lumea inteligibilă... Toate calitățile lumii sensibile sînt inteligibile, spirituale»<sup>126</sup>. Scopul lumii nu se găsește în sine, ea a fost creată pentru om, iar omul pentru Dumnezeu. Sub influența lui Platon, episcopul Nyssei afirmă că lumea sensibilă constituie pentru om o scară ce duce la Dumnezeu<sup>127</sup>.

Ideea pe care o găsim la Sfîntul Grigore, potrivit căreia universul se dezvoltă evolutiv, pornind de la un «rezumat» este genială. Ea ne amintește de teoria modernă a expansiunii universului atît de studiată în

122. *De hom. op.*, I, 44, 132 A, 129 D, S. C. 6, 90.

123. *De Vita Moysis*, II, 44, 333 AB; Musurillo, 40, 12—25, S. C. 1, 38—39.

124. Cf. J. Danielou face o excelentă prezentare a surselor de inspirație ale Sfîntului Grigore de Nyssa, în *L'être et le temps...*, p. 18—115.

125. Toate conceptele cu care definim obiectele fizice cu care noi sîntem obișnuiți... devin neputincioase și problematice dacă încercăm să le aplicăm celor mai mici particule. W. Hiesenberg, «Legea naturii și structura materiei», în *Pași peste graniță* — Ed. politică, 1977, p. 238—240.

126. L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1986, p. 425.

127. Cf. *De virginitate*, 46, 346 BC; Cavarnos, 292, 10—15.

ultimii cincizeci de ani. Ideea că universul se află într-un proces de continuă desăvârșire este la fel o intuiție care poate găsi corespondențe în preocupările științifice moderne.

## 6. Lumea și prezența lui Dumnezeu în ea

Universul, operă a comuniunii creatoare existentă în Dumnezeu întreit în Persoane, deține de la Creator chemarea spre desăvârșire, deschiderea spre transcendent. Fiecare persoană umană este un infinit de manifestări. Comuniunea Persoanelor Sfintei Treimi este o comuniune nu numai de manifestări, ci și de posibilități. Chemarea prin care Dumnezeu aduce universul din neexistență la existență, este o chemare la viață. Datorită acestei chemări, universul a început să existe și stă în existență mișcându-se spre sursa chemării sale, păstrând totdeauna caracteristicile lumii create. Mișcarea și existența universului au un început, prin urmare ele vor avea cu siguranță și un sfârșit. «Am învățat, spune episcopul Nyssei, că cerul și pământul nu sînt din eternitate și că nu vor exista așa pentru eternitate. Este evident că cele ce există au fost approximate de un anumit principiu și că ele vor avea cu siguranță o anumită limită»<sup>128</sup>. Mișcarea lumii nu este urmarea căderii în păcat, cum vedem la Platon și Origen, dimpotrivă, ea este înscrisă de Dumnezeu în creaturile sale, ca singura modalitate de existență a acestora și una din condițiile ajungerii creaturii la odihna comuniunii cu Dumnezeul-comuniune.

Continuitatea în existență a universului aflat în mișcare și punerea în armonie a elementelor din care acesta este constituit sînt posibile datorită puterii creatoare și proniatoare a lui Dumnezeu. «Totul, spune Sfîntul Grigore, rămîne în existență datorită puterii Ființei adevărate care este în sine Bunătate»<sup>129</sup>.

Dincolo de diferența de natură între Dumnezeu și creație, puterea lui Dumnezeu se face simțită prin toate lucrurile. La nivel omnesc este un fapt general recunoscut că în orice lucrare, autorul este oarecum prezent. Relația între Dumnezeu și lume nu este numai cea pe care o cunoaștem între orice artist și opera sa, ci și relația dintre Cel care există cu adevărat, dintotdeauna, pentru totdeauna și care menține în existență lucrarea. Sa printr-o prezență activă a lui în aceasta din urmă. «Dumnezeirea, spune Sfîntul Grigore, se află deopotrivă în toate și pătrunde deopotrivă toată creația; într-adevăr, nu rămîne nimic în ființă dacă este separat de Ființă, dar natura divină atinge toate în egală măsură, cuprinzînd în sine totul prin forța ei de cuprindere»<sup>130</sup>. «Într-adevăr, puterea și energia care supraviețuiește cele exis-

128. Cf. C. Eun., VIII, 45, 797 CD; Jaeger, II, 209, 19—210, 8.

129. In Eccl. VII, 44, 725 A; Donough & Alexander, 406, 15—407, 5.

130. De perfectione christiana, 46, 248 A; Jaeger, VIII, 138, 24—139, 4.

tente sînt însăși Dumnezeirea»<sup>131</sup>. «Cel care este pretutindeni prin puterea Sa se află în toate fără să fie absent din cineva»<sup>132</sup>. «Dumnezeu a dat și dă mereu ființelor puterea devenirii și perseverenței întru ființă»<sup>133</sup>, toată creatura fiind bună datorită participării la Binele transcendent»<sup>134</sup>.

În textele citate mai sus regăsim ideea platonice de περιέχον, dar aici nu este vorba pur și simplu de o îmbrățișare de dinafară, ci în același timp, observă W. Jaeger, de o forță supranaturală care pătrunde fiecare ființă a lumii și care conduce toate ființele la unitate<sup>135</sup>. Această forță pătrunde și conduce totul. Ea îmbrățișează dar totodată umple toate fără ca ea să fie circumscrisă de natura celor în care se află. Este un fel de imanență a prezenței divine în cele create. Forța interioară a acestora este dată chiar de prezența lui Dumnezeu în ele. Legătura dintre Dumnezeu și lume există, cu toate că diferența ontologică între creat și necreat persistă. Puterea proniatoare se află oarecum în interiorul lumii. Ea nu este un intermediar separat de Dumnezeu, o grație creată, ci Dumnezeu însuși, prin puterea (δύναμις) și energia (ἐνέργεια) Lui, putere și energie neseperate de natura personală. Pentru acest motiv episcopul Nyssei afirmă că «natura divină atinge toate», fără să fie susceptibil de panteism.

În calitatea de Creator și Proniator al lumii, Dumnezeu se găsește totdeauna în creația Sa, prin energiile Sale, intrînd în relație cu creațiile Sale. El le cuprinde, într-un anume fel, dincolo de spațiu și de timp. Acesta este paradoxul vieții intratrinitare și al modului de contact cu lumea.

Din ceea ce am expus mai sus, putem înțelege că simțămîntul profund religios pe care Sf. Grigore l-a avut cu privire la lume arată că: deși separat de lume din punct de vedere ontologic, Dumnezeu comunică cu lumea; Dumnezeu se oferă și cheamă, lumea deține în sine o putere dinamică (oferită de Dumnezeu) care o orientează spre Dumnezeu. Lumea se împărtășește din viața divină datorită contactului cu Dumnezeu care este Persoană. Lumea — fruct al puterii și al iubirii lui Dumnezeu — are un sens teologal. Lumea, în cele mai profunde structuri și motivații ale ei, se află în relație cu Dumnezeu. Ea poate însă să se separe de Dumnezeu prin voința rău orientată a ființelor inteligente create în această lume.

131. Cf. *In Psalms*, VI, 44, 425 C; Donough & Alexander, 40, 20; *In Christi Resurrectionem*, I, 46, 616 A.

132. *De an. et res.*, 46, 44 B.

133. Cf. *In Eccl.* VIII, 44; 725 B, Donough & Alexander, 406, 16—407, 15; *C. Eun.* XII, 45, 895 A, Jaeger, II, 406, 10—15; *Or. cat.*, XXV, 45, 65 D; Meridier, 1, 19.

134. *De fide*, 45, 141 C; Jaeger, VIII, 66, 2—5.

135. Cf. W. Jaeger, *Die Theologie des frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, p. 14; Idem, *Gregors von Nyssa's Lehre von Heiligen Geistern*, ed. H. Dorries, Leiden, 1960, 103.

## CARACTERUL COMUNITAR AL CHIPULUI LUI DUMNEZEU DIN OM \*

Drd. CRISTESCU VASILE

Societatea românească se confruntă astăzi cu fenomene negative ce nasc adevărate crize sufletești în rîndul membrilor ei. Mijloacele de informare încearcă să le denunțe și să găsească soluții clare, pentru o rezolvare, neputînd totuși să determine o transformare a lor.

Fenomenele în cauză au însă la bază confuzii adînci cu privire la sensul și valoarea existenței umane. Numai fazele extreme, patologice, la care pot ajunge aceste fenomene pot dovedi amploarea confuziei adusă de ele. O transformare reală a acestora nu se poate împlini decît prin lucrarea intensă a Bisericii, deoarece numai ea este «stilul și temelia adevărului» (1 Tim. 3, 15), descoperit de Tatăl prin Fiul în Duhul Sfînt.

Avînd prezentă în ea Treimea Sfîntă și nedespărțită, are totodată adevărul deplin arătat lumii : existența prin și în comuniune. Membrii ei, ca chipuri ale lui Dumnezeu cel în Treime, trăiesc toți — prin relația cu El — «într-un cuget» (Fapte 1, 14) același sens al existenței lor : sensul comunitar. Numai în Biserică se poate afla adevărata structură comunitară a existenței umane. Numai Biserica poate oferi preocupărilor actuale o doctrină clară despre om și mijloacele necesare actualizării acesteia, sau altfel spus numai prin ea se pot depăși stările anormale intrate în viața actuală a societății.

Una din expresiile concrete ale acestor stări anormale este individualismul. Definiția lui este încă confuză și insuficient precizată. În sensul strict al cuvîntului, individualismul se opune universalismului ; este ruptura persoanei umane cu universalul. Un astfel de individualism conduce la distrugerea omului deoarece libertatea implicată în el este izolată, separată de lume. Orice izolare, orice îndepărtare de lume conduce însă la subordonarea față de lume deoarece tot ceea ce ne este îndepărtat și străin reprezintă pentru noi necesitatea obligatorie<sup>1</sup>.

Pentru individualist lumea este totdeauna o greutate care apasă asupra lui. Se poate spune că în individualismul extrem lumea este respinsă în afara individualității umane. În realitate este însă negată condiția cosmică a omului. Individualismul nu vrea să cunoască în om conținutul universal. În el omul dorește cu putere să se elibereze de lume dar nu ajunge decît la subordonare deoarece separarea interioară de univers are ca rezultat necesar dependența exterioară.

«Individualismul, spune N. Berdiaev, poate să fie simptomul crizei universale, dar el rămîne încă în perioada antecreatoare a lumii și voința care se manifestă în el este o non-libertate»<sup>2</sup>.

\* Lucrare de seminar întocmită și susținută în cadrul cursurilor de pregătire pentru doctoratul în Teologie, la Catedra de Teologie dogmatică și simbolică sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. N. Berdiaev, *Le sens de la création*, trad. de L. J. Cain, Paris, 1955, p. 201.

2. Ibidem, p. 202.

O astfel de formă a existenței umane stă la baza fărâmițării sociale actuale, a pulverizării noastre în grupuri izolate și menținute în granițele artificiale, în care nu se urmărește decât autoafirmarea în sine. Acest antiuniversalism distrugător este caracteristic nu numai schismei individualităților, ci și schisma grupărilor (sectelor). Eroarea sectarismului constă în neînțelegerea responsabilității individuale a fiecăruia. Secta vrea să se salveze singură pe ea însăși, nu vrea să se salveze împreună cu lumea.

Psihologia aceasta, a sectei, nu este creștină în esența ei. Ea nu are nimic din universalitatea și din iubirea creștină față de lume. Ea nu are în vedere faptul că Hristos este Mîntuitorul nu numai al unui singur om, ci al lumii întregi.

Conștiința creștină nu poate să se împace nici cu individualismul, nici cu sectarismul. Amîndouă tendințele îi sînt tot atît de contrarii, chiar dacă vin de la un individ izolat sau de la un grup. Sectarismul este mult mai periculos deoarece creează iluzia de universalism, iluzia de a se smulge din izolarea individuală. Secta este o falsă asemănare a Bisericii și a comuniunii.

În ea se formează o falsă asemănare de organism. Pentru creștinism izolarea este mai ușor de recuperat decât sectarismul. Aceasta cu atît mai mult cu cît individualitatea poate fi condusă spre depășirea condițiilor izolării și a crizei sale, a formelor învechite ale unicătății sale. Secta, în schimb, nu are realitate și nu posedă valoare proprie.

Tot lipsă de valoare se întilnește și în neovitalismul infiltrat în viața poporului român ca o confuzie gravă a sensului spiritual al iubirii, a păstrării sănătății prin echilibru energiilor naturale, a descoperirii comuniunii în structura chipului lui Dumnezeu din om.

Vitalismul îl determină pe om să-și piardă adevărata libertate spirituală ce i-o conferă credința, edificarea personală aflată în ea, pentru a deveni sclavul propriului său trup, victima fatalei sale disocieri<sup>3</sup>. Cauza apariției acestui neo-păgînism — după expresia lui Visser't Hooft, unul din pionierii mișcării ecumenice — constă în dualismul dintre suflet și trup pătruns în creștinismul și cultura apuseană prin intermediul filierei augustinene<sup>4</sup>.

Din cauza relației externe dintre suflet și trup s-a ajuns, în cultura occidentală, fie la reprimarea trupului și a patimilor lui în numele unui puritanism maniheist, fie la explozia senzualității și erotismului nestăpînit. Creștinismul răsăritean a depășit aceste caractere antinomice datorită viziunii sale deosebite despre structura umană: cînd se vorbește de om se are în vedere calitatea lui, de persoană, chip al lui Dumnezeu în care opoziția între suflet și trup își pierde sensul<sup>5</sup> dispărînd în unitatea chipului.

Condiția de persoană aparține fiecărei ființe umane în virtutea unei relații singulare și unice cu Dumnezeu. Acest moment personal

3. Pr. Prof. D. Popescu, *Omul între secularizare și transfigurare*, în «Nouvelles de l'Église Orthodoxe Roumaine», an XXII (1991).

4. Idem, *Are mișcata ecumenică un viitor?*, în «Mitropolia Ardealului», XXXII (1987), nr. 5, p. 9.

5. Ch. Schütz și R. Sarach, *L'homme comme personne*, în «Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut», vol. 7, Paris, 1971, p. 123.



în antropologie, descoperit prin gândirea creștină, pune în evidență un raport de analogie : după cum Dumnezeu care l-a creat pe om după chipul Său este personal, tot astfel omul nu este în mod unic «natura»<sup>6</sup>.

Unicitatea lui este dată pe de o parte în modul de existență în care se reflectează și se determină pe el însuși<sup>7</sup>. Modul de existență care definește însă deplin unicitatea omului este subliniat în formula Sinodului de la Calcedon. Distincția stabilită de sinod între cei doi termeni : *prosopon* și *ipostas* este de importanță majoră. *Prosopon* este aspectul psihologic al unei ființe întoarsă spre propria sa lume interioară. *Ipostasul* are aspectul ființei deschise, care se transcende în relația cu Dumnezeu<sup>8</sup>. Misterul celui de-al doilea aspect constă în caracterul de deschidere, de depășire de sine însuși spre altul, văzut ca realitate vie în care se reflectă cu adevărat.

Acest aspect al chipului lui Dumnezeu din om este, după Lossky, repercusiunea teologiei trinitare în antropologia creștină<sup>9</sup>. Chipul dumnezeiesc în om este un chip al Treimii. În el vedem reproducerea misterului trinitar și de aceea omul reflectă în sine structura și viața acestui mister.

Amintind cuvintele de la Facere 1, 27, V. L. Lossky spune : «Misterul singularului și pluralului în om reflectă misterul singularului și pluralului în Dumnezeu ; așa cum principiul personal în Dumnezeu cere ca natura cea una să se exprime în diversitatea persoanelor, la fel în omul creat după chipul lui Dumnezeu. Natura umană nu poate exista în posesiunea unei monade ; ea cere nu singurătatea, ci comuniunea, sau diversitatea cea bună a iubirii»<sup>10</sup>.

Din Sfânta Treime îi vine astfel chipului dumnezeiesc din om caracterul dialogic, comunicativ. Numai având înaintea structura comunitară proprie Sfintei Treimi, adevărul despre o ființă nu este «conceput» decât în «oglină» și traversând «oglină» altei ființe. Remarcabilă în acest sens rămîne explicația Sfântului Atanasie cel Mare cu privire la noțiunea de chip (*εἰκὼν*) pe care o referă la Dumnezeu : Hristos este icoana Tatălui pentru că Tatăl se vede în El<sup>11</sup>.

Având acest model comunitar creștinismul răsăritean a subliniat realitatea proprie chipului dumnezeiesc din om depășind noțiunea de individualitate. Aceasta din urmă este explicată prin referința la rup-tura între ființă și comuniune. Deoarece ființa este anterioară comuniunii, lumea stă într-o existență fragmentată în care ființele sînt particulare înainte de a putea fi în relație unele cu altele : «Individualitatea se descoperă prin deosebirile sale de celelalte individualități»<sup>12</sup>.

6. VI. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 136.

7. Sfântul Grigore de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P.G. t. 46, col. 57 B.

8. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 70.

9. VI. Lossky, *op. cit.*, p. 118.

10. Idem, *Théologie Dogmatique*, în «*Messenger*», nr. 48 (1964), p. 224.

11. Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvînt împotriva arienilor*, I, 20—21, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae în colecția «*Părinți și Scriitori bisericești*», nr. 15, București, 1987, pp. 180—182.

12. M. Buber, *Je et Tu*, trad. de G. Bianquis, Paris, 1938, p. 97.

Chipul cuprinde simultan două realități aparent contradictorii la prima vedere : particularitatea și comuniunea. A fi «chip» al lui Dumnezeu este fundamental diferit de a fi individ, deoarece chipul nu poate fi conceput în el însuși, ci numai în relația sa. Esența lui constă în faptul că este o revelație a adevărului ființei nu ca «substanță» sau «natură», ci ca «mod de existență»<sup>13</sup>.

Aceasta este înțelegerea profundă a Părinților capadocieni care vine să arate că omul ca ipostas arată un aspect deosebit : prin și în comuniune «chipul» afirmă identitatea și particularitatea sa proprie. Astfel chipul este orizontul în care se descoperă adevărul despre ființă, nu ca simplă natură, subiect de individualizare și combinare, ci ca chip unic (εἶκόν) al totalității și «catolicității» ființei<sup>14</sup>.

De aceea misterul omului ca «chip» al lui Dumnezeu constă în faptul că în el alteritatea și comuniunea nu sînt contradictorii, ci coincid unul cu altul. Comuniunea nu conduce la dizolvarea diversității ființelor în vastul ocean al ființei, ci la afirmarea alterității lor în și prin iubire. Diferența între acest adevăr și cel referitor la «natura în sine» stă în faptul că în timp ce al doilea este supus fragmentării, individualizării, iubirea nu suferă un proces asemănător. Astfel în contextul comuniunii, opusul alterității este divizarea<sup>15</sup>.

Această identificare a alterității cu unitatea este incompatibilă cu starea omului ca individ cu tendința sa evidentă de a domina și a poseda ființa. Ființa umană lăsată în ea însăși nu poate să fie o persoană. Singura posibilitate ca să existe o adevărată persoană este ca ființa să coincidă cu comuniunea<sup>16</sup>. Se poate spune deci că ființa omului este constituită prin comuniune. De aceea în chipul dumnezeiesc din om viața și iubirea coincid.

Comuniunea este relațională și ceea ce se descoperă prin ea este prezența altui subiect care este o forță. Această prezență și forță implică realități inseparabile. În primul rînd o reală reciprocitate, sentimentul de a fi primit<sup>17</sup>, de a intra în relație.

13. Sfîntul Vasile cel Mare, *Epistola 38*, 2, P.G. t. 45, col. 337. Cu privire la cele două aspecte — particularitate și comuniune — cuprinse în om ca chip al lui Dumnezeu P. Florensky spune : «Persoana nu poate să aibă valoare absolută decît într-o comuniune de valoare absolută, încît nu s-ar putea spune că persoana ajunge înaintea comuniunii, nici aceasta înaintea aceleia. Primatul persoanei și primatul comuniunii, care se exclud una cu alta în privința rațiunii, sînt date în viața eclesială ca fapt, împreună. Și dacă în nașterea uneia sau alteia nu putem să concepem egalitatea ontologică a valorii lor, sîntem cu atît mai puțin capabili să le concepem ca neavînd valoare egală în realitatea împlinirii lor. Viața spirituală a persoanei este inseparabilă de comuniunea sa prealabilă cu alții, iar comuniunea însăși este de neînțeles în afara unei vieți spirituale deja existente» (P. Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité*, trad. de C. Andronikof, Lausanne, 1975, p. 270).

14. J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Geneva, 1981, p. 94.

15. *Ibidem*, p. 95.

16. *Ibidem*, Sfînta Treime oferă ea însăși singura posibilitate a unei asemenea identificări a ființei cu comuniunea. Schimbarea viziunii despre structura umană — văzută acum ca structură comunitară, proprie chipului — în legătură cu teologia trinitară a fost subliniată de Părinții capadocieni.

17. M. Buber, *op. cit.*, p. 159.

În al doilea rînd nespusa confirmare care ne este dată despre sensul vieții. Cineva nu poate arăta acest sens pe care l-a primit decît prin modul unic al existenței și al vieții sale. Dar cel care se mulțumește «să trăiască interior» atitudinea sa, care nu o împlinește decît în sine este străin sensului adevărat al relației.

În afara comuniunii caracteristică chipului dumnezeiesc din om se ajunge la pierderea unicității existenței umane. Omul devine o ființă asemănătoare celorlalte ființe, fără «identitate», fără față. Singură prezența altuia transformă complet situația personală. În întîlnirea unui alt subiect trebuie să ne transformăm pe noi înșine, să facem față trebuinței de comunicare care, de acum înainte, ne interzice repaosul în evidențele noastre.

Intervenția altui subiect introduce o revoluție în intimitatea înșăși a persoanei. Altul nu este numai cineva-altul, ci o nouă atitudine posibilă de la eu la eu<sup>18</sup>. Altul corespunde unei alte existențe care comunică cu a noastră, putînd să-i aducă resursele pe care cea din urmă nu le găsea în ea înșăși, și s-o stimuleze la ieșirea din cercul strîmt care o închide.

Prezența unui alt subiect ne forțează să actualizăm ceea ce este descoperit prin iubire în ființa noastră comună. Aceasta este o vocație necesară ambelor persoane într-o relație. Întîlnirea unui alt subiect este totdeauna o recunoaștere, o afirmare prin interpunerea acestuia, a ființei noastre proprii, însă eliberată, explicitată.

Prezența unei alte existențe introduce astfel o ușurare: este prezența unei voci, constituită ca răspuns sau ecou la chemarea noastră. O astfel de prezență ne ajută să ne cunoaștem de fapt pe noi înșine. Noi ne vedem mai întîi după cum altul ne vede și ne vrea. Judecata de relație primează aici judecătii de existență; noi sîntem ceea ce privirea altuia ne face<sup>19</sup>.

Pe de altă parte, noi înțelegem pe altul în totalitatea activității sale și nu numai în cuvintele, în justificările pe care le poate da. Datorită acestei dualități de puncte de vedere, cunoașterea altuia este mult mai bogată decît cunoașterea de sine, mult mai fecundă. Experiența altuia atrage atenția noastră asupra unor aspecte din noi înșine, care, fără acestea, ar rămîne în umbră.

O conștiință singură, izolată nu cunoaște nici schimb, nici întrebare, nici răspuns și este lipsită de cunoaștere de sine chiar. Ființa umană izolată nu este decît o reprezentare-limită; ea nu există în fapt<sup>20</sup>. De aceea, starea concretă a pierderii comuniunii este resimțită ca o adevărată pierdere de ființă. «A fi» înseamnă «a fi în comun», nu numai între subiecte empirice, ci între existențe. Din acest motiv comunicarea ne atinge profund ajungînd la ultima stare a noastră. Numai în ea eul este cu alt eu într-un raport de creație reciprocă<sup>21</sup>. În hotărîrea sa el a renunțat la ființa sa izolată pentru a sesiza ființa eului

18. G. Gusdorf, *La découverte de soi*, Paris, 1948, p. 410.

19. *Ibidem*, p. 217.

20. K. Jaspers, *Philosophie. Orientation dans le monde. Eclaircissement de l'existence. Métaphisique*, trad. de J. Hersch, Paris, 1986, p. 309.

21. *Ibidem*, p. 311.

în comunicare : *Quantum a te poteris exire, tantum in me poteris transire.*

Această deschidere înseamnă pentru eu actualizare reală de sine. De aceea procesul actualizării prin deschiderea de sine nu se implică în izolare, ci numai cu altul. În mișcarea de sine nu există încă reciprocitate. Starea imediată atinsă în această micare se implică în mișcarea vitală și dispare cu ea sau este numai virtuală și trebuie să se manifeste. Fără conținut orice contact imediat rămâne gol<sup>22</sup>.

Simpla comunitate vitală între oameni, viața comună fără activitate în lume, bucuria comună împărțită în jocuri, aduc o satisfacție specifică momentului în care se trăiesc. Dar aceasta nu este suficient deoarece comuniunea este transpusă într-o situație nouă, însă pe un plan pur interior și cultivată ca atare. În aceasta iubirea se epuizează. Comuniunea este iubire adevărată dar nu iubire oarbă, indiferentă la calitatea subiectului spre care se îndreaptă. Este iubire luptătoare care se vrea lucidă. Este lupta pe care o persoană o duce pentru modul de existență în comuniune atât pentru sine cât și pentru altul.

În această «luptă», deosebită de lupta pentru viață, care poate folosi orice mijloc, este întâlnit un aspect specific numai ei : deschiderea totală. Se caută transparența reciprocă nu numai în conținut, ci și în metode. «Fiecare pătrunde în sine cu altul»<sup>23</sup>. Într-o astfel de comuniune fiecare pune totul la dispoziția altuia. V. L. Lossky spune că o ființă personală este capabilă să iubească pe cineva mai mult decât propria sa natură, mai mult decât propria sa viață<sup>24</sup>.

În fața iubirii de sine prin care omul încearcă să supraviețuiască, iubirea apare ca o modalitate eshatologică de a fi<sup>25</sup>. Prin deposeziunea sa paradoxală, iubirea contestă liberul arbitru care pretinde să furnizeze naturii binele la care aspiră. Ea singură (iubirea) poate să transforme liberul nostru arbitru care ne închide prin posesiunea de sine într-o existență individuală, și de aceea numai ea poate să ne trezească la vocația noastră ipostatică.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că singură iubirea arată pe om ca chip al lui Dumnezeu : «Ea singură, propriu-zis, arată pe om ca chipul lui Dumnezeu, supunînd cu înțelepciune rațiunii ceea ce depinde de noi (de socotința noastră), iar rațiunea nesupunînd-o la ceea ce depinde de noi (liberului nostru arbitru). Căci convinge socotința noastră să procedeze potrivit firii, neopunîndu-se rațiunii firii...»<sup>26</sup>. Astfel iubirea este opusă păcatului deoarece în el «natura intră în conflict cu ea însăși» (πρὸς ἑαυτὴν διάστασις)<sup>27</sup>, cuprinzînd dispoziția voinței contrarării naturii.

22. *Ibidem*, p. 319.

23. *Ibidem*, p. 317.

24. V. Lossky, *Théologie Dogmatique*, p. 228.

25. J. Miguel Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 178.

26. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistola a doua. Despre iubire*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în colecția «Părinți și Scriitori Bisericești», nr. 81, București, 1990, p. 29.

27. *Idem*, *Expositio orationis dominicae*, P. G., t. 90, col. 893 B.

Aceasta se observă în forma accentuată a egoismului numită în limbajul patristic *φιλαυτία*, ce reprezintă o adevărată egomanie deoarece omul este prieten cu sine împotriva lui însuși (*καθ' ἑαυτοῦ γινόμενος φιλαυτός*)<sup>28</sup>. Caracterul din urmă se arată în pasivitatea negativă, fără apărare — în care se află sufletul prin păcat — în fața unei fatalități invadatoare a senzualității.

Diminuarea activității este însă resimțită dureros de om în calitate de chip sau persoană: «Orice diminuare a unei stări naturale de a fi sau de activitate, spune Karl Rahner, nu devine suferință decât atunci când natura micșorată este aceea a unei persoane»<sup>29</sup>. O astfel de diminuare, și implicit suferință, este legată de faptul scufundării persoanei în propria sa natură, a respingerii activității spirituale ca opusă vieții, naturii, așa cum se observă în vitalism.

Sexualitatea înfundă omul în categoria perisabilă a naturii impersonale, nemaifăcând posibilă edificarea personală. Setea de unire caracteristică omului îl antrenează în curentul genetic al naturii<sup>30</sup>, conducându-l nu la o unire, ci la dizolvare.

Vitalismul poartă în el însuși propria sa profanare, germenul dezintegrării, opus principiului unității. Iluzia unirii pe care o anunță este însoțită totdeauna de o reacție, de o întoarcere, de o divizare. Pe de altă parte energia antrenată în acest sens nu mai are un caracter creator, fiind legată în plus de pierderea personalității în specie. Numai transfigurarea acestei energii prin iubire creatoare — așa cum se întâmplă în creștinism — poate depăși necesitatea naturală, necesitate care duce treptat la renunțarea față de orice expresie a sufletului (*epohé*)<sup>31</sup>. Iubirea creatoare este singura ce poate stimula o astfel de expresie făcută vizibil pe fața celui iubit, este drumul care conduce la descoperirea secretului unei fețe, a înțelegerii persoanei pînă la profunzimea ființei sale. Fața altuia nu mai constituie un mijloc

28. Idem, *Questiones ad Thalassium*, P. G., t. 90, col. 257 B; vezi și I. Hausher, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité, selon Saint Maxime Le Confesseur*, în «*Orientalia christiana*», nr. 137, Roma, 1952, pp. 57—83. Păcatul produce adevărate tulburări de personalitate. Astfel în fenomenul dedublării există o mulțime de aspecte ale aceluiași eu. De fapt dedublarea persoanei este mai mult patologia lui «noi», eșecul comuniunii, decât al «euului», a cărui integritate nu rezistă de altfel niciodată la solitudine. Eul se vede închis într-o închisoare formată din oglinzi care trimit la infinit unica imagine multiplicată. Este absența flagrantă a «altuia», a unui «*vis-à-vis*». Cel ce se dedublează își părăsește locul său ontologic. Omul trebuie să aibă propriul său loc «fundamentul său existențial sau phenomena bene fondata, pentru a fi real» (P. Evdokimov, *Gogol et Dostoievsky ou la descente aux enfers*, Paris, 1961, p. 193). L. Binswanger arată că există cazuri anormale în care subiectul nu poate să facă experiența înțelegerii sale în sensul deplin al cuvîntului, ca eu, după cum nu poate mai mult să facă experiența înțelegerii unui alter ego. După cum le lipsește luarea de poziție consecventă spre ei înșiși, le lipsește de asemenea luarea de poziție consecventă spre alții» (*Mélancolie et manie. Etudes phénoménologiques*, trad. de J. Michel Azorin și Y. Totoyan, Paris, 1987, p. 107).

29. K. Rahner, *Eléments de Théologie spirituelle*, Paris, 1963, p. 78.

30. N. Berdiaev, *op. cit.*, p. 250.

31. P. Florensky, *op. cit.*, p. 29.

de interpretare conformă tendințelor instinctuale, ci locul unei epifanii, care ne face să trecem de la «teama de altul la teama pentru altul»<sup>32</sup>.

Entuziasmul încercat în această întâlnire nu este irațional; el constituie sfârșitul gândirii solitare sau interioare, începutul unei adevărate experiențe a noului<sup>33</sup>. Fața altuia depășește în orice moment imaginea plastică pe care o lasă ideea măsurii noastre. Ea aduce o noțiune de adevăr care nu este dezvăluirea unui neutru impersonal, ci o expresie: manifestarea feței este deja discurs<sup>34</sup>. Persoana altuia ne este prezentă înainte de descoperirea existenței noastre separate: «Omul trăiește mai mult în alții decât în el însuși, mai mult în comunitate decât în individualitatea sa»<sup>35</sup>. În alt eu pe care-l iubește, fiecare se vede ca pe sine însuși și înțelege substanța sa cea mai intimă, alt eu al său care nu este de altfel distinctiv de al său.

Convingerea de existența altuia este legată atât de intim de esența persoanei încât ea se bucură de o prioritate în raport și cu afirmarea lumii exterioare și formarea conștiinței de sine: «Tu-ul (die Duheit) este categoria existențială fundamentală a gândirii umane»<sup>36</sup>. Din eul altuia primim confirmarea persoanei noastre, și aceasta se face evidentă mai ales în procesul iubirii: «Cel care are un prieten, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, are un alt sine (ἄλλον ἑαυτον ἔχει)»<sup>37</sup>.

Într-un alt comentariu la Epistola I către Tesaloniceni a Sfântului Apostol Pavel, același Sfânt Părinte arată că «iubitul, pentru cel care iubește, este același lucru ca el însuși. Propriu iubirii este ca iubitul și iubitul să constituie nu două persoane deosebite, ci un singur om» (ἕνα τινά ἀνθρωπον)<sup>38</sup>.

Această unitate vie nu constă în supunerea unei persoane prin alta, nici chiar în supunerea conștiință a uneia față de alta. Nu se poate spune, cu atât mai mult, că aceasta este o concesie, o predare. Este precis o unitate. Unul simte, dorește, gândește și vorbește nu pentru că a fost asemenea și celălalt, ci pentru că amândoi simt cu același sentiment, doresc cu aceeași voință, gândesc în același spirit, vorbesc cu o singură voce. Fiecare trăiește din altul, sau mai bine-zis viața unuia sau altuia curge dintr-un centru comun, unul în sine, într-o lucrare creatoare. De aceea toate manifestările sînt armonioase prin ele-însele, și nu printr-o tensiune a sentimentului, voinței, gândirii, nici printr-o

32. O. Mongin, *La peur du vide*, Paris, 1991, p. 92. O asemenea iubire este deschidere și depășire a instinctului căci instinctul reprezintă o ieșire din sine-insuși dar se dizolvă într-o altă realitate individuală, asemănându-se mai mult cu un egoism colectiv decât cu o iubire (K. Rahner, *Mission et grâce au service des hommes*, vol. III, Paris, 1965, p. 289).

33. E. Levinas, *Totalité et infini*, Paris, 1961, p. 20.

Întîlnirea nu ușurează numai un schimb integral între eu și tu; ea creează un univers de experiență care nu are realitate în afara acestei întîlniri (M. Nédoncelle, *La Reciprocité des Consciences*, Paris, 1942, p. 48).

34. E. Levinas, *op. cit.*, p. 37. Sfântul Macarie cel Mare spune că omul spiritual devine în întregime față iar fața sa în întregime vedere (O. Clement, *Questions sur l'homme*, 1986, p. 67.).

35. M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aulsatze*. 3 durches. Aufl., Berna, 1955, p. 125.

36. Idem, *Die Wissenstformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, p. 53—54.

37. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia a doua la Epistola 1 către Tesaloniceni* 4, P.G., t. 62, col. 406.

38. Idem, *Omilia 33 la Epistola 1 către Corinteni*, P.G., t. 61, col. 280.

formulă verbală produsă ca principiu de unitate : «O formulă sau un sistem de formule, care ar stabili un program, spune P. Florensky, ar constitui o asociație de oameni asemănători, o alianță homiusionă, și nicidecum o unitate consubstanțială în sensul propriu, homousiană»<sup>39</sup>.

Aceasta — după cum arată Sfântul Grigorie de Nazianz — «provine din Treime, deoarece unitatea și pacea interioară îi sînt proprii în mod esențial»<sup>40</sup>. Transparența eului vis-à-vis de el însuși nu poate fi atinsă decît printr-o interacțiune vie a persoanelor care se iubesc.

Arătînd puterea tainică pe care creștinii o primeau din faptul că trăiau împreună, Sfântul Ignatie Teoforul scria Efesenilor : «Cînd vă adunați des, sînt nimicite puterile satanei, iar prin unirea credinței voastre se risipește prăpădul lui»<sup>41</sup>.

Se poate vedea clar de aici că aspectul comunitar al iubirii nu trebuie limitat la gîndirea abstractă, ci cere în mod necesar manifestări concrete, pînă la o «unire» strînsă. Din acest motiv, același Sfînt Părinte scria Sfîntului Policarp, episcop de Smirna : «Osteniți-vă unii împreună cu alții, luptați împreună, alergați împreună, dormiți și deșteptați-vă ca economi, ca stăpîni și slujitori ai lui Dumnezeu»<sup>42</sup>.

Sfîntul Vasile cel Mare vede în această unire o nevoie organică : «Nimic nu este mai propriu naturii noastre decît să fim în comuniune unii cu alții, să avem nevoie unii de alții, să iubim pe cei care sînt de același gen» (ἀγαπήν τὸ ὁμόχολον)<sup>43</sup>.

A fi împreună, a co-exista este necesar în viața cotidiană. Factorul «co» privește viața de iubire, în care apropierea concretă ia o formă particulară : «co» primește o valoare gnoseologică<sup>44</sup>.

Solipsismul, caz particular al egocentrismului constă în a nu atribui realitate decît eului propriu și a nu vedea în alții decît reprezentări, în a nu le recunoaște decît o realitate diminuată și secundară : aceștia nu sînt considerați decît în perspectiva eului însuși, ca mărturisitori ai valorii sale sau instrumente ale interesului său ; ei nu există decît «în raport cu el». În ochii lui, ceilalți oameni au o exis-

39. P. Florensky, *op. cit.*, p. 278.

40. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea 23 ; Despre pace*, III, P.G., t. 35, col. 1162 C-1163 A.

41. Sfîntul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efesenii*, XIII, 1, trad. de Pr. D. Fecioru, în colecția «Părinți și Scriitori bisericești», nr. 1, București, 1979, p. 161.

42. Idem, *Epistola către Sfîntul Policarp al Smirnei*, VI, 1, în colecția cit., p. 180. Într-un mod asemănător starețul Teodor din mănăstirea Svir făcea recomandările următoare : «Părinților ! În numele Domnului, nu vă separați unii de alții, deoarece în timpurile noastre nefericite nu se pot găsi nicidecum persoane cu care s-ar putea schimba un cuvînt în conștiință» (*Description historique de l'Optina poustin*, 1902, p. 71). Fericitul Ieronim cînd vorbește de chemarea ucenicilor de către Mîntuitorul, vede în trimiterea lor cîte doi motivul iubirii, unificării, viețuirii împreună : «Ucenicii lui Hristos au fost chemați și trimiși cîte doi, deoarece iubirea nu tine de unul singur. De aceea se spune : Vai celor care rămîn singuri (Bini vocantur et bini mittantur discipuli Christi, quoniam caritas non consistit cum uno. Unde dicitur : Vae solis !)» (*Commentariu la Marcu*, 2, la P. Florensky, *op. cit.*, p. 275).

43. Sfîntul Vasile cel Mare, *Regulile mari*, III, 1, P.G., t. 31, col. 917 A.

44. P. Florensky, *op. cit.*, p. 284.

tentă, dar o «existență de umbră», o existență care în modalitatea sa nu este decît relativă la acest eu, la «realitatea» lui.

Omul este astfel tentat să facă din propriul eu punctul de plecare și sosire a oricărei atitudini relaționale. S. Bulgakov spune că o astfel de tentație se desfășoară pe trei niveluri :

Prima treaptă, cea mai elementară, este de a se distanța de orice relație, de a trăi la un nivel subrelațional <sup>45</sup>.

A doua constă în a trăi relația dar de a o limita la singurul fond al configurației umane.

A treia este de a valoriza relația centrînd-o asupra propriului său individ ca punct de referință ultimă.

Aceste stadii corespund în fond aceleiași atitudini de bază. Tentația care pune în cauză dimensiunea interioară a omului nu îl atinge pe acesta direct în inima orientării sale spirituale, ci prin mijlocirea legăturilor sale cu lumea. Progresiv ea îl conduce spre luarea «cu-noștinței de sine», ca ultimul centru.

Aflat într-un univers ambiguu al lucrurilor, ce cuprind o dimensiune de atragere, omul tinde disperat să găsească o orientare sau o deschidere. Omul-creator de relație devine omul-prizonier al energiilor naturale <sup>46</sup>. Omul este însă o relație deschisă dată și orientată, chiar dacă în complexitatea sa poate face ca relația să ajungă exclusiv la sine : «Esența sa constă în faptul de a nu exista și trăi decît efectuînd acte intenționale. Cu toate acestea omul nu este subiectul unei intenționalități pur raționale. Un astfel de subiect este numai un subiect «logic», calificativ atribuit nu datorită naturii actelor sale, ci corespunzînd nevoii de a admite o ființă al cărei predicat îl este.

Chiar conștiința de sine rămîne impersonală dacă este supusă unei restricții asemănătoare. O ființă care se gîndește pe ea însăși nu este o persoană. «Conștiința de sine» nu este încă persoana, dacă într-o astfel de conștiință nu este inclusă iubirea. A reduce persoana la o simplă activitate — *cogitare* — (*Verkunftperson*), înseamnă a depersonaliza. Astfel forma esențială a existenței omului este cea a dialogului. Heidegger spune că singur limbajul «conferă în general posibilitatea de a rămîne în sînul unui existent revelat» <sup>47</sup>.

În sensul propriu al cuvîntului nu se poate vorbi cu sine însuși, ci numai cu altul. Conștiința altuia nu ne este dată însă imediat. Trebuie să se deschidă prin formele de manifestare exterioară ; în măsura în care acest aspect este imposibil, altul ca subiect ne rămîne închis <sup>48</sup>. Experiența aproapei nu se face decît prin conștiința primitoare ce constă nu în a privi spectacolul unei umanități angajate în lupta sa, la care am rămîne exteriori, cum spunea cu falsă seninătate, Lucrețiu <sup>49</sup>.

45. S. Bulgakov, *Le Verbe incarné*, Paris, 1946, p. 76.

46. *Ibidem*.

47. M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 1937, p. 7.

48. R. Guardini, *Le monde et la personne*, Paris, 1939, p. 167.

49. G. Bastide, *Méditations pour une éthique de la personne*, Paris, 1953, p. 144.

Cu privire la structura «Eu-Tu» elaborată de M. Buber, J. Zizioulas remarcă faptul că aici comuniunea nu este arătată într-o modalitate decisivă. O asemenea constatare face și E. Levinas : «Relația Eu-Tu păstrează la Buber un caracter formal : ea poate să unească pe om cu lucrurile tot ca pe om cu om. Formalismul Eu-Tu nu determină nici o structură concretă» (*Op. cit.*, p. 40).



Conștiința primitoare, dimpotrivă, își face ale sale încercările altora. Adevărata relație nu este reală decît dacă se naște din intensitatea personalizată a legăturilor creatoare. Omul descoperă prin relația cu altul o convergență în intensitatea ineputabilă și inexplicabilă a eului personal<sup>50</sup>. El ia cunoștință de o referință care nu poate fi explicată<sup>51</sup> prin relația cu lucrurile. Comunicarea între două subiecte este un dar făcut de Dumnezeu în care se descoperă ca Persoană deschisă comuniunii. Totodată El le luminează înțînirea lor, ducînd-o la adevărata destinație, dîndu-i astfel un sens.

Sensul acesta se află tot în El, ca Adevăr personal absolut. Din El primim puterea să comunicăm adevărul iubirii divine arătată nouă în Fiul Său. Oscar Wilde ignora o astfel de realitate cînd afirma că orice adevăr comunicat altuia micșorează credința pe care o avem în el. Sînt cuvintele unui om care se complace în sine însuși, care nu are destulă putere să se stabilească într-un adevăr care-l depășește<sup>52</sup>. Un astfel de adevăr este modalitatea nouă a existenței noastre în care îi acordăm de acum înainte altuia un loc în universul nostru.

Aceasta constituie prima expresie a omului ca chip al lui Dumnezeu : capacitatea de a fi relație.

Pentru aceasta omul trebuie, printr-o continuă negare a individualității sale posesive, printr-o cheneză de dăruire totală, de iubire, să refere toate lucrurile la modelul suprem de dăruire și iubire al Persoanelor Sfintei Treimi.

Din acest model, omul cunoaște că avînd caracter ipostatic, nu este o realitate specifică trasă din natură, nu este un principiu de individualism. Dimpotrivă, varietatea ipostatică a oamenilor naște o perihoreză, o mișcare de iubire în care fiecare își deschide caracterul propriu în comuniunea cu ceilalți. Dinamismul acestei mișcări are astfel la bază iubirea constitutivă chipului dumnezeiesc într-o mare măsură : «Nimic nu este atît de mult în chipul dumnezeiesc ca dumnezeiasca iubire, spune Sfințitul Maxim Mărturisitorul, nici atît de tainic și de înalt lucrător spre îndumnezeirea oamenilor»<sup>53</sup>.

50. S. Bulgakov, *L'Echelle de Jacob*, Paris, 1929, p. 14.

51. Idem, *Kosmodicee. Östliches Christentum. Dokumente. «Philosophie»*, München, 1925, p. 215 : «Das Ich existiert einfach nicht ohne diese Tiefe, ohne diese nächtliche Finsternis, aus der unaufhörlich Gestalten des Seins, immer neue Möglichkeiten heraufsteigen. Diese erfassbare und untrennbare Verbindung des Selbstbewusstseins des Ichs mit seiner Natur und seinem Inhalt, die durch nichts weiter begründet werden kann, macht das Wesen des persönlichen Geistes, seinen Charakter, sein hypostatische Wesenheit aus, ohne die es nicht existiert».

52. L. Lavelle, *La conscience de soi*, Paris, 1938, p. 184. Vezi J. Zizioulas, *op. cit.*, p. 502 : «Deoarece Hristos Adevărul nu este numai revelat, ci totodată trăit în existența noastră ca comuniune într-o comunitate, adevărul ținește din mijlocul nostru».

53. Sfințitul Maxim Mărturisitorul, *Epistola a doua. Despre iubire*, în colecția cit., p. 27. R. Guardini spune că și în personalismul modern este afirmată persoana ca o ființă care este în mișcare; după acest personalism ea n-ar exista decît într-un «cu» în starea de act și nu poate fi înțeleasă decît în participarea la raportul de simpatie. Această modalitate de a concepe se opune alteia care asimilează persoana și individul, deci tratează persoana ca simplu obiect. În fond amîndouă concepțiile depind dialectic una de alta și amîndouă distrug realitatea persoanei. Ea este nu numai «act», ci totodată «formă». Persoana nu începe să existe în înțînirea cu altă persoană, ci numai se

Puterea iubirii, spune același Sfânt Părinte, «adună pe cele divizate și face pe om iarăși o singură rațiune și un singur mod de viață și aduce la egalitate și netezește toată inegalitatea și deosebirea susținută în toți prin socotințe proprii. Mai mult, ea mișcă în chip convenit spre o inegalitate laudabilă, întrucât fiecare atrage cu voia pe aproapele la sine (în locul său) așa de mult și-l cinstește cu atât mai mult pe acela ca pe sine, cu cât mai înainte îl respingea și râvnea să fie el înaintea aceluia. Și se desface pe sine pentru el, prin rațiunile înțelese individual prin propria socotință, și de socotința sa și se adună în unica simplitate și identitate prin care nimeni nu este despărțit de ceea ce e comun, ci fiecare e al fiecăruia și toți ai tuturor și mai degrabă ai lui Dumnezeu decât unii ai altora»<sup>54</sup>.

Referindu-se la același proces al iubirii, ca forță unificatoare a oamenilor, P. Florensky spune: «Natura metafizică a iubirii constă în depășirea supralogică a identității goale eu-eu și în ieșirea din sine-însuși. Aceasta se produce când puterea dumnezeiască care rupe legăturile asei-tății umane și finite, se scurge spre altul și-l pătrunde. Ieșind din sine-însuși într-un altul, într-un non-eu, eul devine acest non-eu, devine consubstanțial fratelui; consubstanțial, *homousios* și nu numai asemănător prin substanță *homiousios*»<sup>55</sup>.

Mai departe Florensky analizează acest aspect astfel: «Ridicându-se deasupra legii identității, logică și lipsită de conținut, identificându-se cu fratele iubit, eul devine prin aceasta în mod liber un non-eu sau, pentru a folosi limbajul imnelor sfinte, «se goleşte», «se smerește»... (Filipeni 2, 7): adică renunță la atributele sale necesare, date, proprii, și la legile naturale ale activității interioare după legea egoismului ontologic sau a identității; în numele normei unei alte ființe, eul părăsește visurile sale, norma ființei sale proprii și se supune în mod voit unui nou chip, pentru a se include în eul unei alte ființe care, pentru el, este un non-eu. Astfel acest non-eu impersonal devine o persoană, un alter ego; adică tu.

Totodată prin această «sărăcire» sau «golire» a eului, prin această «dezbrăcare» sau «chenoză», se produce invers o restabilire a eului în norma ființei care îi este proprie; de altfel, această normă nu este numai dată, este justificată, adică nu este numai actuală într-un loc și un moment dat, ci primește o importanță universală și veșnică.

De altfel, prin mijlocul coborîrii sale, chipul sau forma ființei mele găsește o «salvare», este răscumpărată din puterea de afirmare păcătoasă de sine, este eliberată de păcatul existenței solipsiste de care vorbeau gânditorii Greciei»<sup>56</sup>.

Experiența aceasta are ca izvor actul suprem al iubirii Mintuitorului Hristos — început prin întrupare — prin care ipostasul dumnezeiesc al Lui se face și ipostas al umanității. «Eul său nu rămîne numai Eul divin, ci se face și «eu» uman pentru orice «tu» dintre oameni»<sup>57</sup>. Fiul luînd

---

actualizează. Cu siguranță ea depinde de existența altor persoane. Ea nu are sens deplin decât dacă există alte persoane cu care poate să efectueze întîlnirea (*Op. cit.*, pp. 148—149). Vezi și E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1962.

54. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Epistola a doua*, în colecția cit., p. 31—32.

55. P. Florensky, *op. cit.*, p. 65.

56. *Ibidem*.

57. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987, p. 161.

însă în ipostasul Său umanitatea noastră, se face ca purtător al ei Fiul Tatălui. Aflându-se în legătură cu noi prin firea omenească comună, ne face și pe noi împreună fiii cu Sine ai Tatălui, ținând numai de noi să actualizăm această calitate dată nouă. Prin aceasta «dialogul lui cu noi devine un dialog al comuniunii continue de putere transformatoare, de maximă și veșnică ridicare spirituală a noastră în comuniunea cu Dumnezeu»<sup>58</sup>.

Dar Fiul având în umanitatea Sa pe Duhul Sfânt, prin aceasta trece Duhul și la noi. Punerea noastră în relație cu Tatăl în Fiul prin Duhul Sfânt ne descoperă Treimea ca o comuniune a iubirii, izvoritoare de iubire față de noi. Sfânta Treime se comunică făpturii<sup>59</sup>.

Din această comunicare se vine persoanelor umane puterea de a comunica iubirea lor altor persoane. Cu cât sînt mai unite persoanele prin iubire, cu atît rămîn mai neconfundate, după modelul Persoanelor dumnezeiești<sup>60</sup>. Constituția însăși a omului se arată ca expresie, ca manifestare a misterului divin al iubirii și comunicare a lui prin «universul condensat» — care este persoana sa — «universului în extensiune» care-l înconjoară.

Această expresie se face concretă în Biserică, locaș în care Sfinții Părinți văd chipul creațiunii cosmice și al omului<sup>61</sup>. În acest locaș ce are pe Hristos drept cap din care iradiază iubirea infinită, Duhul, ca «dătător de viață» deschide ființa noastră ca să devină relațională.

Această deschidere începe prin botez. Ca moarte și înviere în Hristos, botezul constituie trecerea decisivă a existenței de la «adevărul» ființei individualizate la adevărul ființei personale<sup>62</sup>. De aceea aspectul învierii prin botez nu este altceva decît încorporarea în comunitate. Pentru aceasta este cerută o nouă naștere (*ἀναγέννησις*) deoarece nașterea prin procreare obișnuită este pentru ființă o cauză de individualizare și deci o naștere de ființe destinate morții. Viața veșnică cere nașterea nouă, a botezului, ca naștere «din Duhul», după cum nașterea proprie a lui Hristos a fost «din Duhul», pentru ca fiecare botezat să poată deveni el însuși «Hristos»<sup>63</sup>, adică o ființă de comuniune, de viață adevărată.

Botezul ca renaștere, este astfel un act constitutiv al ipostasului. Individualizarea existenței umane care implică distanța, declinul și moartea este transformată în existență de comuniune și deci de viață veșnică pentru om. O astfel de existență, constituită prin botez, este numită de J. Zizioulas «ipostas eclesial»<sup>64</sup>.

Caracteristica acestui ipostas este posibilitatea de a iubi fără exclusivism prin constituția sa (ipostatică), prin faptul că noua sa naștere în matricea Bisericii a făcut pe om membru al unui organism relațional

58. *Ibidem*, p. 163.

59. Pr. Asist. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele cclui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ccurile ei în teologia contemporană*. Teză de doctorat în teologie, în «*Ortodoxia*», XXIV (1972), nr. 3, p. 338.

60. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Omul și Dumnezeu*, în «*Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*», Craiova, 1991, p. 205.

61. Idem, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 13.

62. J. Zizioulas, *op. cit.*, p. 101.

63. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XXI*, 1, P.G., t. 33, col. 1087 A.

64. J. Zizioulas, *op. cit.*, p. 45.

transcendind orice exclusivism. La acest mod de existență omul nu poate ajunge decât în interiorul Bisericii.

Catolicitatea, ca însușire a Bisericii, permite persoanei să devină ipostas, fără să decadă în individ. Ipostasul eclesial este credința în nemurirea omului ca persoană, ca iubire și libertate. Ipostasul acesta este legat de eshatologie, de rezultatul final al existenței umane <sup>65</sup>.

Ca persoană adevărată el nu provine dintr-o evoluție istorică a genului uman. Starea la care ajunge așteptarea și nădejdea identității eclesiale, a acestui ipostas paradoxal — ale cărui rădăcini se situează în viitor și ramurile în prezent implicând depășirea necesității ontologice și a exclusivismului — constituie o experiență oferită prin Euharistie.

Înțeleasă în sensul său primar, Euharistia este înainte de toate o adunare (συναξίς), o comunitate în interiorul căreia omul «există» nu numai «biologic», ci ca membru al unui Trup care depășește orice exclusivism. Euharistia este singurul spațiu istoric al existenței umane în care cuvintele «tată», «frate» pierd exclusivismul lor biologic dictat de natură și face cunoscută relația de iubire liberă.

În ipostasul eclesial creația și creaturile sînt iubite și «ipostaziate» în raport cu el. Trupul, la rîndul lui, ca expresie ipostatică a persoanei umane <sup>66</sup> se eliberează de individualism și egocentrism și exprimă comuniunea prin excelență : trupul Bisericii, trupul lui Hristos. Se dovedește astfel prin experiență că trupul nu este un concept negativ și exclusiv în sine, dimpotrivă, un concept de iubire și de comuniune.

Prin ipostasul eclesial trupul transcende nu numai individualismul și separarea de celelalte ființe, ci propria dezintegrare, adică moartea. Ca trup al comuniunii, el este eliberat de legile naturii sale biologice. Existența eclesială a omului îl face ca să fie «ipostaziat» după modelul euharistic, constituind astfel o garanție a «inceputurilor» victoriei finale a omului asupra morții.

Aceasta va fi victoria persoanei, nu a naturii ; altfel spus victoria omului nu în autosuficiența sa, ci în unirea sa cu Dumnezeu, în definitiv victoria lui Hristos asupra morții prin unirea ipostatică.

Prin aceasta din urmă, Dumnezeu, făcîndu-se om «nu ne-a iubit pe noi numai ca pe Sine, ci mai presus de Sine» <sup>67</sup>, și tot din iubire «S-a predat cu voia morții, mai mult ca pe Sine» <sup>68</sup>.

În felul acesta a arătat că cel desăvîrșit în iubire nu cunoaște diferența între ceea ce îi este propriu și ceea ce este propriu altuia, răspunzîndu-și reciproc «cu simțirile aceleiași afecțiuni iubitoare» <sup>69</sup>. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune că «Hristos a înviat astfel în oameni lumina legii iubirii» <sup>70</sup>.

Prin ea omul își păstrează dispoziția interioară (ενδιάθετος) <sup>71</sup> constantă, căutînd să prezinte aceleași atitudini față de toți, în mod egal.

65. *Ibidem*, p. 50.

66. *Ibidem*, p. 54.

67. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Epistola 44*, în colecția cit., p. 172.

68. *Ibidem*.

69. *Ibidem*, p. 173.

70. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Epistola 42*, P.G., t. 91, col. 637 B.

71. Sfîntul Grigore de Nyssa, *De anima et resurrectione*, t. 46, col. 93 C.

Prin deschiderea proprie dispoziției iubitoare (ή αγαπητική σχέση), Sfântul Grigorie de Nyssa spune că se ajunge la unirea (τήν ανάκρασιν) cu cel iubit (τὸ ἀγαπώμενον)<sup>72</sup>. În această unire se poate vedea de fapt că ipostazele umane sînt expresia aceluiași chip al lui Dumnezeu deoarece, spune Sfântul Grigorie, «chipul se află nu într-o parte a naturii, nici într-un membru, ci natura în totalitatea sa este chipul lui Dumnezeu»<sup>73</sup>.

De aceea între purtătorii aceleiași naturi trebuie să se stabilească relații de iubire reciprocă care să topească multitudinea mădularelor în unitatea chipului: «Dacă nu este prezentă această iubire, se schimbă toată întipărirea chipului»<sup>74</sup>. Aceasta înseamnă că lipsa iubirii este refuzul de a face ca ființa să depindă de comuniune, să se realizeze prin persoane, constituindu-se înaintea acesteia (comuniunii), a relației, ceea ce duce la slăbirea sau schimbarea întipăririi caracterului comunitar al ei în calitate de chip al lui Dumnezeu.

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că iubirea este puterea care întărește în persoane unitatea firii în ea însăși și cu Dumnezeu care a creat-o: «Iubirea convinge socotința noastră să procedeze potrivit firii, neopunîndu-se rațiunii firii, prin care toți precum avem o unică fire, așa putem avea o unică socotință și o unică voință cu Dumnezeu și între noi, neavînd nici o distanță de Dumnezeu și între noi... Căci la început înșelătorul diavol l-a înșelat pe om prin răutatea vicleniei, imbiîndu-i momeala plăcerii, înfățișată ca iubire de sine. Iar prin aceasta l-a despărțit pe om de Dumnezeu și pe noi întreolaltă, făcîndu-ne prin alegerea socotinței să părăsim cugetul drept și să împărțim în modul acesta firea, tăînd-o în multe opinii și chipuri: «Căci s-a folosit pentru aceasta de puterile noastre și a impus ca sprijin al stăruinței răului, în toți, lipsa de acord a socotinței lor»<sup>75</sup>.

Lipsa iubirii duce astfel la sfișierea unității ființei prin socotințe individualiste, cum spune Sfântul Maxim. Dimpotrivă ființa trăită în comuniune se îmbogățește pe măsura numărului persoanelor aflate în relație și mai ales în această comuniune. Aceasta vine să arate că realitatea omului ca chip viu al lui Dumnezeu se descoperă numai în relațiile cu alte chipuri în care fiecare trăiește valoarea ce îi vine de la Dumnezeu, Creatorul lui, dar și insuficiența în afara comuniunii. Numai în comuniunea interpersonală se poate descoperi omul ca chip al comuniunii treimice și ca participare la ea.

## CONCLUZII :

1. Există astăzi vizibile fenomene negative apărute în viața noastră ca o confuzie gravă a adevăratului sens al existenței umane. Există însă și convingerea că numai lucrarea sfințitoare a Bisericii poate produce o reală transformare a lor. Numai Biserica păstrează în sine adevărata structură comunitară proprie vieții, fiindcă în ea s-a revelat deplin Sfînta Treime ca structură a vieții comunitare.

72. Idem, *Omilia VIII, In ecclesiasten*, P.G., t. 44, col. 737 — 740 A.

73. Idem, *De hominis opificio*, P.G., t. 44, col. 135 C.

74. *Ibidem*, col. 137 C.

75. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Epistola a doua*, în colecția cit., p. 29—30.

De aceea ei îi revine și misiunea de a lupta împotriva individualismului și vitalismului infiltrate în starea actuală a societății. Din punct de vedere creștin individualismul este negația caracterului comunitar propriu chipului lui Dumnezeu și totodată a vocației spre neconținută transcendere. Izolarea în care îl implică pe om conduce la subordonarea sa față de lume deoarece separarea omului de univers are ca consecință necesară dependența exterioară față de el.

2. Tot negație a structurii comunitare proprie omului creat după chipul lui Dumnezeu se află și în schisma sectelor (grupărilor). Psihologia sectei nu este creștină în esența ei deoarece nu înțelege responsabilitatea fiecărui membru. Secta este o falsă asemănare a comuniunii, a ideii de organism.

Un fenomen negativ cu implicații deosebit de grave pentru starea de comuniune și sănătatea sufletească îl constituie totodată vitalismul. Acesta este expresia confuziei sensului spiritual al iubirii, a descoperirii comuniunii în structura chipului lui Dumnezeu din om. Cauza acestuia constă în separarea dintre suflet și trup prezentă în creștinismul și cultura apuseană. Singura realitate care-l păstrează în să pe om în mediul normal al relațiilor cu alte subiecte este realitatea sa ca ființă creată după chipul lui Dumnezeu adică persoana. În ea se află misterul singularului și al pluralului ca o reflectare a singularului și pluralului în Dumnezeu. Aceasta deoarece ființa ei este constituită în și prin comuniune.

3. Omul creat după chipul lui Dumnezeu cuprinde în sine două realități aparent contradictorii : particularitatea și comuniunea. Chipul este orizontul în care se descoperă adevărul despre ființă nu ca simplă natură, subiect de individualizare, ci «mod de existență» în care alteritatea și comuniunea coincid.

Ceea ce se descoperă în comuniune este prezența altui subiect. Aceasta implică realități inseparabile : o reală reciprocitate, confirmarea sensului vieții etc. Intervenția altui subiect introduce o revoluție în intimitatea persoanei. Altul corespunde cu o altă existență care comunică cu existența noastră, putînd s-o stimuleze la ieșire din propriul cerc care o închide. Numai în comunicare subiectul este într-un raport de creație reciprocă cu alt subiect.

4. Această relație are la bază iubirea prin care se ajunge la o deschidere totală a subiectelor, la o transparență reciprocă a lor. Numai iubirea poate să ne trezească la vocația ipostatică și de aceea ea arată propriu-zis pe om ca chip al lui Dumnezeu. Germenul alterării unității din iubire îl constituie însă vitalismul. Acesta înfundă pe om în categoria perisabilă a naturii nemaifăcînd posibilă edificarea personală. De aceea starea aceasta se poate depăși numai în împlinirea omului ca persoană responsabilă de sine și de celelalte subiecte. Numai prin comuniunea reciprocă și responsabilă se ajunge la unitatea de simțire și gândire a subiectelor așa cum se arată în scrierile Sfinților Părinți din primele veacuri.

Dimpotrivă solipsismul nu atribuie realitate decît eului nevăzînd în alții decît simple reprezentări, întrerupînd astfel relația sa cu alte ființe.

5. Numai printr-o cheneză a acestui eu se produce o restabilire a lui în starea ființei care îi este proprie. Experiența aceasta are la bază actul suprem al Mântuitorului Hristos arătat în întrupare. Prin aceasta omul este pus în relație cu Persoanele Sfintei Treimi. Experiența aceasta el o trăiește în Biserică. Numai aici Duhul Sfânt deschide prin botez ființa noastră ca să devină relațională. Botezul constituie trecerea existenței de la starea de ființă individuală la cea de ființă personală.

Caracteristica acestui mod de existență este posibilitatea de a iubi fără exclusivism prin propria sa constituție. Depășirea exclusivismului este însă o experiență oferită prin Euharistie. Aceasta este o comunitate în interiorul căreia omul există ca membru al unui Trup întrînd într-o relație de iubire liberă cu celelalte subiecte. În deschiderea proprie iubirii personale se descoperă ca purtătoare a aceleiași naturi și tot în ea se află puterea care întărește în ele unitatea firii. Aceasta arată că numai în relația cu alte chipuri se deschide structura comunitară proprie chipului lui Dumnezeu din om.

# PUNCTE DE VEDERE

## CREAȚIA LITERARĂ DE INSPIRAȚIE CREȘTINĂ ORTODOXA

Prof. CORINA VLAD DIACONESCU  
Secretară a Societății Femeilor Ortodoxe Române

Biserica ortodoxă, cea mai veche, mai stabilă și mai cuprinzătoare instituție spirituală a românilor de pretutindeni, a avut în decursul timpului o influență decisivă asupra celor mai variate domenii ale creației noastre folclorice, literare, artistice și filozofice. Îndeosebi dezvoltarea unor arte atât de diferite : literatura, muzica, miniatura, pictura, sculptura în lemn și în piatră, arhitectura, orfevrăria, tiparul, nu poate fi înțeleasă fără o raportare consecventă și nuanțată la învățăturile Sfintei Scripturi și la Sfânta Tradiție a Bisericii noastre strămoșești.

Între acestea, literatura — însumând ansamblul operelor artistice din cele-mai vechi timpuri și pînă azi, al căror mijloc de exprimare este limba — ocupă un loc cu totul deosebit.

Momente semnificative din istoria Bisericii incluzînd numeroși martiri, sfinți, ierarhi, monahi sau credincioși, aspecte ale învățaturii de credință creștină ortodoxă, ale teologiei morale, secvențe și fresce ale marilor încercări la care a fost supusă Biserica strămoșească și poporul dreptcredincios român au constituit temele unor creații literare de o mare varietate și de o înaltă ținută estetică <sup>1</sup>.

În acest sens folclorul literar românesc — înaintea altor domenii spirituale — include numeroase creații lirice dedicate marilor sărbători bisericești, o bogată zestre de «legende sfinte», cum li s-a spus, variate creații din domeniul teatrului popular (legate îndeosebi de sărbătoarea Crăciunului), un inepuizabil tezaur paremiologic avînd ca sursă *Sfînta Scriptură*, *Sfînta Tradiție*, scrierile Sfinților Părinți și experiența trăirii creștine, întărită prin secole și milenii de la o generație la alta <sup>2</sup>.

1. Pentru orientarea în problemele generale ale istoriei literaturii române pot fi utilizate următoarele lucrări de sinteză : N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, Postlată, și bibliografii finale de Dan Simonescu, Prefață de Dan Zamfirescu, Editura Minerva, București, 1980 ; G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*. Ediția a II-a revăzută și adăugită. Ediție și prefață de Al. Piru, Editura Minerva, București, 1982 ; I. C. Chișimiu, Al. Dima (coordonatori), *Dicționar cronologic, Literatura română*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1979 ; George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. 1, Editura științifică, București, 1969 ; Șerban Cioculescu, Vladimir Streinu, Tudor Vianu, *Istoria literaturii române moderne*, Editura didactică și pedagogică, București, 1971 ; Al. Piru, *Istoria literaturii române de la origini pînă la 1830*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1977 ; Ion Rotaru, *O istorie a literaturii române*, vol. I, II, III, Editura Minerva, București, 1970, 1972, 1987.

2. Gheorghe Vrabie, *Folclorul, obiect, principii, metodă, categorii*, Editura Academiei, București, 1970 ; *Despre folclorul ca datină și obicei. Poezia colindelor și Literatura sentențioasă și enigmatică*, în Partea a III-a, *Genuri, categorii*, pag. 165—302.



Creația noastră literară de inspirație creștină își are începuturile în chiar momentul evanghelizării cetăților și satelor dintre Dunăre și Mare de către Sfântul Andrei «cel întâi chemat» între Apostoli.

Tradiția că Scythia (Minor) — Dacia Pontică (Dobrogea de azi) — a fost evanghelizată de Sfântul Apostol Andrei, tradiție consemnată în numeroase scrieri patristice și de istorie bisericească, respectiv în opera marelui teolog alexandrin Origen († 254), în creația episcopului Eusebiu de Cezareea († 340), în Doctrina siriacă a Apostolilor, într-una din omiliile lui Pseudo Atanasie, în scrierile lui Hippolyt Romanul, în Sinaxarul Bisericii Constantinopolitane, în textele rămase de la monahul Epifanie și în alte scrieri, își găsește pe de o parte o confirmare categorică în Epistola către Coloseni a Sfântului Apostol Pavel (Col. 3, 11), care spune că prin propovăduirea cuvântului Domnului «*nu mai este (...) barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Hristos*», iar pe de altă parte în excepționala varietate a creațiilor lirice (îndeosebi colinde), a legendelor și datinilor populare românești legate de sărbătoarea Sfântului Andrei<sup>3</sup>. Aceste creații sînt răspîndite în toate ținuturile locuite de români dar cu deosebire în Dobrogea și în zona de pe ambele maluri de la vărsarea Prutului în Dunăre.

În unele dintre aceste creații se spune că Sfântul Andrei îi apără de pericole pe călătorii porniți la drumuri lungi, pe stăpînii de turme și pe stăpînii de cîmpuri însămînțate cu grîu. În altele se stăruie asupra faptului că Sfântul Apostol Andrei îndepărtează duhurile necurate, strigoii și îndeosebi haitele de lupi pornite să facă stricăciuni în turme.

O întinsă zestre de creații folclorice stăruia asupra puterii Sfântului Apostol Andrei de îmblnzitor al lupilor.

În legătură cu acest aspect e demn de menționat faptul că dacii s-au numit mai întâi *daoi* (*daos* însemnînd în limba dacă *lup*). Un oraș numit *Daous-dava*, aflat în Moesia Inferior, între Dunăre și Haemus, însemna pur și simplu, *satul lupilor*. Numele dacilor (derivat din *daoi-lupi*) reflectă o concepție arhaică strîns legată de dimensiunea mitică și războinică a istoriei lor. Simbolismul stindardului dac — înfățișînd un lup — este și el strîns legat tocmai de această concepție<sup>4</sup>.

La această concepție se referă și legendele populare românești despre puterea Sfântului Apostol Andrei de a-i îmblnzi pe lupi. Legendele transfigurează epic și simbolic un moment istoric și spiritual de o excepțională semnificație. Este momentul cînd locuitorii dintre Dunăre și Mare (lupii războinici ai dacilor) încep să se transforme spiritual sub influența operei misionare a Sfântului Apostol Andrei și a ucenicilor săi. Sinaxarul Bisericii Constantinopolitane consemnează, de altfel, faptul că Sfântul Apostol Andrei a hirotonisit episcop la Odessos (sau Odessos) în Moesia Inferior pe ucenicul său Amplias (sau

3. Epifanie Nrocel episcopul Buzăului, *Pagini din istoria veche a creștinismului la români, Mărturii ale continuității poporului nostru*, Editura Episcopiei Buzăului, 1986, capitolul *Sfântul Apostol Andrei în tradiția românilor, mărturie a vechimii creștinismului și a continuității noastre*, pag. 19—46.

4. Mircea Eliad, *De la Zamolxis la Ghenghis-Han, Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura științifică și enciclopedică, București, 1980, Capitolul I, *Dacii și lupii*, pag. 21—37.

Apian); este, probabil, cel amintit de Sfântul Apostol Pavel în Epistola sa către Romani (16, 8). Este firesc să ne gândim la faptul că urmașii în credință ai Sfântului Apostol Andrei și ai episcopului de la Odysos și-au continuat misiunea și în alte ținuturi ale strămoșilor noștri<sup>5</sup>.

Străvechile legende despre rolul Sfântului Andrei în viața poporului român au fost consemnate, între mulți alții, de istoricul iluminist german Johann Christian von Engel (1770—1814), care semnala existența unor narațiuni populare despre prezența Apostolului în zona Bran-Muscel din Carpații Meridionali și în special în satele de pe lângă mănăstirea Nămăiești de la izvorul râului Argeș<sup>6</sup>. Reputați folcloriști ca Tudor Pamfile, C. Rădulescu-Codin, Simion Florea Marian, Dobre Ștefănescu, preot Ioan I. Răuțescu, Adrian Fochi, Dumitru Golovan și alții<sup>7</sup> au consemnat și ei variate aspecte ale prezenței sfântului Andrei în creațiile populare românești.

În secolul trecut și în secolul nostru creația folclorică dedicată Sfântului Apostol Andrei a servit drept sursă de inspirație unor scriitori clasici ca Vasile Alecsandri (în poezie) și Vasile Voiculescu (în proză).

În perioada daco-romană numeroase elemente ale credinței creștine pătrund în cuprinsul unor epitafuri — inscripții funerare cu caracter liric, în care, într-o formă concentrată se aduceau elogii celor decedați, subliniindu-li-se meritele ca într-un panegiric. Din cele peste 3.500 de texte epigrafice găsite pe teritoriul de astăzi al României, aproximativ 15 sînt compuneri versificate. S-au păstrat însă și compuneri epigrafice în proză.

Un astfel de epitaf redactat în proză, în limba greacă, la începutul secolului al IV-lea, aflat în prezent la Muzeul de istorie din Constanța (sub numărul de inventar 2.055) are o demnă ținută literară. El a fost ridicat de creștinii Bassianus și Ianuaria în amintirea fiului lor Lillas decedat la șase ani<sup>8</sup>.

Un nivel artistic literar incomparabil mai înalt decît în aceste concentrate compuneri epigrafice se află însă în creațiile cu caracter biografic dedicate creștinilor care și-au dat viața pentru apărarea credinței lor. Aceste creații, cunoscute sub numele de acte martirice, sînt o specie a literaturii epice, caracteristice pentru faza de trecere de la Antichitate la Evul Mediu, respectiv pentru perioada în care creștinismul cucerește, în ciuda celor mai cumplite prigoane, toate straturile societății și noi teritorii.

Actul martiric are, de regulă, o mică întindere. Fiecare act martiric reprezintă o mărturie despre viața, aspirațiile spirituale, experiența tră-

5. Epifanie Norocel episcopul Buzăului, *op. cit.*, pag. 21.

6. Idem, pag. 35; Despre preocupările lui Johann Christian von Engel în domeniul istoriei românilor vezi: Ion Hurdubețiu, *Die Deutschen über die Herkunft der Rumänen*, Mit einem Vorwort von Akademiemitglied Constantin C. Giurescu, Kriterion Verlag, Bukarest, 1977, pag. 52—55.

7. Epifanie Norocel episcopul Buzăului, *op. cit.*, pag. 29—45.

8. *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV—XIII descoperite în România*, Culese, traduse în românește, însoțite de indici și comentate de Emilian Popescu, Prefață de D. M. Pippidi, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1976, pag. 52—53.

irii religioase, anchetele la care a fost supus și moartea la care a fost condamnat un creștin care nu s-a dezis de credința sa nici chiar sub prigoanele cele mai cumplite. De cele mai multe ori actul martiric este scris în forma literară consacrată a unei epistole (lat. *epistola*) în proză. Datorită unor scriitori antici de mare prestigiu ca Horațiu (*Epistole*) sau Ovidiu (*Epistulae ex Ponto*) specia cunoscuse în Antichitate o largă răspândire. Sub forma de epistole erau realizate compuneri didactice sau lirice cu caracter filozofic, etic, științific, religios etc. Adresându-se unei persoane reale sau imaginare epistolele conțineau dizertații riguros argumentate pe o temă dată.

Continuând aceste tradiții, utilizând epistola ca pe o instituție literară de mare prestigiu, creștinii i-au dat o funcție nouă, conformă cu idealurile lor religioase. Actele martirice concepute ca epistole sînt biografii exemplare și au drept caracteristică principală *autenticitatea* relatării. Ele au o formulă inițială de salut, un conținut plin de date precise despre viața creștinului martirizat și un final solemn, apoteotic, menit să sublinieze aspirația creștinilor spre viața veșnică. Uneori actele martirice sînt copii obținute de creștini de la autoritățile care dăduseră condamnările la moarte. Nu puteau să compună acte martirice decît aceia care cunoșteau bine faptele celui evocat. Aceștia erau, în multe cazuri, martori ai chinurilor la care fusese supus un membru al comunității lor. De aceea valoarea documentară și istorică a actelor martirice este excepțională<sup>9</sup>.

Istoria Bisericii Ortodoxe Române și istoria literaturii noastre consemnează la loc de cinste existența unor importante acte martirice scrise în perioada daco-romană, respectiv în secolele III—IV.

Cel mai vechi text descoperit pînă acum, care narează suferințele unor creștini pe teritoriul României de azi este *Actul martiric al sfinților Epictet și Astion*. Pentru credința lor creștină ei au fost uciși în ziua de 8 iunie, probabil în anul 290, pe timpul împăratului Dioclețian (285—305) în cetatea Halmyris (azi comuna Dunavățul de Jos) din Dobrogea, pe malul lacului Razelm, nu departe de brațul Sfintul Gheorghe al Dunării<sup>10</sup>.

*Martiriul Sfintului Irineu, episcop de Sirmium* (ucis la 6 aprilie 304), o creație literară de o mare valoare istorică pentru cunoașterea modului în care creștinismul a contribuit la sinteza etnică și lingvistică daco-romană pe ambele maluri ale Dunării în regiunea Pannoniei Inferior (Secunda)<sup>11</sup>, *Martiriul Sfintului Dasius* (ucis la 20 noiembrie 304, la Durostor pe Dunăre, reședința provinciei romane Moesia Inferior)<sup>12</sup>, *Martiriul Sfintului Emilian de la Durostor* (ucis la 18 iulie 362)<sup>13</sup>, *Mar-*

9. *Actele martirice*, Carte tipărită cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Iustin Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

10. Prof. dr. Emilian Popescu, *Știința martiri Epictet și Astion*, în vol. *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pag. 151—159.

11. *Actele martirice*, ediția citată, pag. 207—228.

12. *Ibidem*, pag. 241—255.

13. *Ibidem*, pag. 299—310.

tiriul Sfântului Sava de la Buzău (ucis la 12 aprilie 372)<sup>14</sup> sînt de asemenea creații semnificative pentru literatura noastră din perioada prigoanelor creștine. Valoarea estetică a acestor creații este rezultatul concentrării epice, al preciziei cu care sînt portretizate personajele, al dinamismului acțiunii, al detaliilor de epocă pline de pitoresc dar mai ales al tensiunii dramatice a evenimentelor narate încheiate în moarte și în actul suprem al mărturisirii credinței creștine. Nu întîmplător unele acte martirice au intrat ulterior în conținutul culegerilor de povestiri educative numite *Viețile sfinților*, multiplicate la noi în numeroase copii manuscrise și în diferite ediții tipărite în tot cursul epocii feudale iar ulterior în epoca modernă și contemporană.

O înaltă valoare literară au scrierile autorilor bisericești din epoca străromână<sup>15</sup>. O parte din acești autori — Sfîntul Teotim I Filosoful, episcop de Tomis (392—403), episcopul Ioan de Tomis (a păstorit înainte de 448), episcopul Teotim al II-lea de Tomis (a păstorit în anul 458), episcopul Valentinian de Tomis (înainte de 519 — după 553), cărora li se adaugă teologii din gruparea «monahilor sciți» de la începutul secolului al VI-lea (cel mai cunoscut dintre ei este Ioan Maxențiu), cît și unele personalități de valoare universală ca Sfîntul Ioan Casian (cca. 360—453), Dionysius Exiguus (circa 470 — circa 545) și Leontius Bysarintinus (485—542) — ilustrează Școala literară de la Tomis, cea mai veche mișcare intelectuală de mare amploare și durată din istoria culturii noastre.

Istoria Bisericii Ortodoxe Române, istoria literaturii române și istoria literaturii europene rețin la loc de cinste scrierile care compun vasta operă a Sfîntului Ioan Casian — *Conlationes XXIV (24 de convorbiri)*, *De institutis coenobiorum (Despre așezămintele mănăstirești)* și *De incarnatione Domini contra Nestorium (Despre întruparea Domnului contra lui Nestorie)*. Sînt opere care s-au bucurat de o întinsă și stăruitoare răspîndire în cuprinsul literaturii latine a Evului Mediu precum și în cuprinsul literaturilor galo-romană, bizantină, franceză, română, germană, olandeză, elvețiană, spaniolă, engleză, rusă, sîrbă etc., prin numeroase ediții manuscrise sau tipărite ca și prin numeroasele comentarii care le-au fost dedicate<sup>16</sup>. Scrierile Sfîntului Ioan Casian au provocat și întreținut în cultura europeană un amplu curent

14. *Ibidem*, pag. 311—328; Vezi și Epifanie Norocel episcopul Buzăului, *Sfîntul Sava de la Buzău*, în vol. citat, pag. 216—240.

15. Preot prof. Dr. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979; Dr. Nestor Vornicescu mitropolitul Olteniei, *Primele scrieri patristice în literatura noastră. Sec. IV—XVI*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984; Mihail Diaconescu, *O nouă sinteză despre literatura străromână*, în rev. «Argeș», Pitești, Anul XX, Nr. 6(166), iunie 1985, pag. 8 și 15; Mihail Diaconescu, *Primele manifestări literare autohtone în context european și noile probleme ale periodizării în literatura română*, în rev. «Noi Tracii», Roma, Anul XVIII, Nr. 179, septembrie 1989, pag. 6—17; Mihail Diaconescu, *Școala literară de la Tomis*, în rev. «Tomis», Constanța, Anul XXVI, Nr. 1(251), ianuarie 1991, pag. 13—14.

16. Sfîntul Ioan Casian, *Scrieri alese, Așezămintele mănăstirești și Convorbiri duhovnicești*, Traducere de prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, Prefață, studiu introductiv și note de Prof. Nicolae Chițescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990.

de gândire în care accentul principal cade pe principiul smereniei evanghelice. Ele au influențat în mod deosebit operele unor cugetători ca englezul Alcuin (Albinus Flaccus, 730 sau 735—804), Petrus Damiani (1007—1072), Toma de Aquino (1225—1274), promotorul unității organice dintre teologie și filosofie, Ignatius de Loyola (1491—1556), maica Tereza de Avila (1515—1582), Francisc de Sales (1567—1622) și ale multor alora. În secolul nostru, asistăm la o reînviere a interesului profund pe care opera Sfântului Ioan Casian l-a provocat și întreținut de-a lungul timpului<sup>17</sup>.

De un universal prestigiu s-au bucurat și scrierile lui Dionysius Exiguus. Traducerile sale din greacă în latină (a tradus din Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Chiril al Alexandriei și din patriarhul Proclu) însoțite de substanțiale prefețe au contribuit la consolidarea învățaturii dogmatice ortodoxe în rîndurile clerului apusean.

Tot lui Dionysius Exiguus i se datoresc importante scrieri de drept canonic: cele două «ediții» versiuni ale *Canoanelor* Sinoadelor ecumenice (de la Niceea, Constantinopole, Efes și Calcedon) precum și ale așa numitelor *Decrete pontificale*. Sînt opere care au marcat profund istoria dreptului bisericesc și istoria universală a dreptului.

Aceeași importanță universală o au lucrările pe care Dionysius Exiguus le-a dedicat calculelor pascale — *Liber de paschate*, *Argumenta paschalia*, *Epistola prima de ratione paschae*, *Epistola secunda de ratione paschae*. Pe baza lor a fost realizat actualul sistem de numărare a anilor. Era creștină (sau era lui Dionysius, cum i se mai spune) începe numărarea anilor cu nașterea Mîntuitorului nostru Iisus Hristos. Sistemul de numărare a anilor conceput de Dionysius Exiguus s-a impus în lumea întregă<sup>18</sup>.

Cel mai profund cugetător produs de Școala literară de la Tomis a fost Leontius Bysantinus. Familia sa era din Zaldapa, o importantă cetate de lângă Callatis. Aceleași familii i-a aparținut și generalul Vitalianus de la Zaldapa, conducătorul unei răscoale de excepționale proporții a daco-romanilor ortodocși de la Dunărea de Jos contra împăratului monofizit Flavius Anastasius (491—518). În toate scrierile sale Leontinus Bysantinus a exprimat atitudinile dogmatice ortodoxe pe care le-au apărât ierarhii și scriitorii bisericești de la Tomis și din Scythia Minor<sup>19</sup>.

Operele scrise de Leontius Bysantinus în limba greacă (autorul a trăit o bună parte din anii vieții sale la Constantinopole, de aici și numele de Bysantinus) sînt: *Trei cărți contra nestorienilor și eutihienilor*, *Com-*

17. Despre valoarea universală a scrierilor Sf. Ioan Casian vezi și: Mihail Diaconescu, *Un daco-roman în cetele sfinților: Ioan Casian și marea sa operă*, I, II, III, IV, «Adevărul literar și artistic», București, Anul I, Nr. 38, 21—27 octombrie 1990, pag. 3; nr. 39, 28 oct. — 3 noiembrie 1990, pag. 3; nr. 40, 4—10 noiembrie 1990, pag. 3; și nr. 41, 11—16 noiembrie 1990, pag. 4.

18. Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, pag. 268—280; Dr. Nestor Vornicescu mitropolitul Olteniei, *op. cit.*, pag. 66—73.

19. Ioan I. Russu, *Elemente traco-getice în Imperiul Roman și în Byzantium (veacurile III-IV)*, *Contribuții la istoria și romanizarea tracilor*, Cu două hărți, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1976, *Capitolele Vitalianus*, pag. 84—89; și *Leontius Bysantinus*, pag. 89—90.

baterea argumentelor aduse de Sever, Treizeci de capitole contra lui Sever, precum și tratatul polemic *Contra fraudelor apolinariste*<sup>20</sup>.

Leontius Bysantinus a dat o strălucită formulare teologică unirii ipostatice prezente în persoana divino-umană a Mintuitorului. Lui îi aparține și conceptul de enipostaziere (prelurarea firii umane în ipostazul Logosului)<sup>21</sup>.

Alți autori de înalt prestigiu care au ilustrat literatura noastră în epoca străromână au fost Sfântul Niceta episcop de Remesiana circa 340–420) și Laurentius de Novae (începutul secolului al V-lea).

Sfântul Niceta a desfășurat o susținută acțiune de convertire la creștinism în Dacia Ripensis, pe ambele maluri ale Dunării și în Dacia Mediteranea. De aceea, scrierile sale au caracter preponderent catehetic. Scrieri precum *Libelli instructionis* (*Cărticele de învățătură*), *De vigiliis servorum Dei* (*Despre privegherea robilor lui Dumnezeu*), *De psalmodiae bono* (*Despre foloasele cântării de psalmi*) și *De diversis appellationibus* (*Despre diversele numiri ale lui Hristos*) au servit acțiunilor sale misionare<sup>22</sup>.

Sfântul Niceta este autorul unuia din cele mai răspândite imnuri creștine — utilizat stăruiitor atât în Biserica noastră cât și în alte biserici din întreaga lume — *Te Deum laudamus*, o capodoperă a creației lirice scrisă în proză ritmică.

Iată acest imn în originalul latin și în traducere :

- |   |  |
|---|--|
| 1. <i>Te Deum laudamus Te Dominum</i>                           | 11. <i>Patrem immensae maiestatis</i>  |
| <i>confitemur</i>   | 12. <i>Venerandum Tuum verum unigenitium</i>                                       |
| 2. <i>Te aeternum Patrem omnis terra</i>                        | <i>Filium</i>  |
| <i>veneratur</i>  | 13. <i>Sanctum quoque paraclitum Spiritum</i>                                      |
| 3. <i>Tibi omnes angeli Tibi caeli et universae potestates</i>  | 14. <i>Tu rex gloriae Christe</i>  |
| 4. <i>Tibi cherubin et seraphin incessabili voce proclamant</i> | 15. <i>Tu Patris sempiternus es Filius</i>   |
| 5. <i>Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus sabaoth</i>        | 16. <i>Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti virginis uterum</i>      |
| 6. <i>Pleni sunt caeli et terra maiestatis gloriae Tuac</i>     | 17. <i>Tu devicto mortis acuelo aperuisti credentibus regna caelorum</i>           |
| 7. <i>Te gloriosus apostolorum chorus</i>                       | 18. <i>Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris</i>                               |
| 8. <i>Te prophetarum laudabilis numerus</i>                     | 19. <i>Judex crederis esse venturus</i>  |
| 9. <i>Te martyrur candidatus laudat exercitus</i>               | 20. <i>Te ergo quaesumus tuis famulis subveni quos pretioso sanguine redemisti</i> |
| 10. <i>Te per orbem terrarum sancta confitetur ecclesia</i>     | 21. <i>Aeterna cum sanctis tuis gloria munerari</i>                                |

20. Dr. Nestor Vornicescu mitropolitul Olteniei, *op. cit.*, pag. 75–78.

21. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Unirea ipostatică explicată de Leonțiu din Bizanț*, în vol. *Studii patristice*, Aspecte din vechea literatură creștină, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1984, pag. 269–279.

22. Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, pag. 93–174; Dr. Nestor Vornicescu, *op. cit.*, pag. 82–93; Șt. C. Alexe, *Foloasele cântării bisericești în comun după Sfântul Niceta de Remesiana*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», București, Anul LXXV (1957), Nr. 1–2; Idem, *Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolul IV și V*, în rev. «Studii teologice», București, Anul XXI (1969), Nr. 7–8.

22. *Salnum populum Tuum Domine et benedic hereditati tuae*
23. *Et rege eos eet extolle illos usqque in aeternum.*
24. *Per singulos dies benedicimus Te*
25. *Et laudamus nomen tuum in saeculum et in saeculum*
26. *Dignare Domine die isto sine peccato nos custodire*
27. *Miserere nostri Domine miserere nostri*
28. *Fiat misericordia tua Domine super nos quem ad modum speravimus in Te*
29. *In Te Domine speravi non confundar in aeternum.*
1. *Pe Tine, Dumnezeule, Te lăudăm, pe Tine, Doamne, Te mărturisim,*
2. *Pe tine, veșnicule Părinte tot pământul Te cinstește.*
3. *Ție toți îngerii, Ție cerurile și toate puterile*
4. *Ție Heruvimii și Seratimii cu neîncetat glas îți strigă :*
5. *Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Dumnezeul Savaot !*
6. *Pline sînt cerurile și pămîntul de mărimea slavei Tale ;*
7. *Pe tine Te laudă ceata slăvită a Apostolilor,*
8. *Mulțimea vrednică de laudă a proorocilor,*
9. *Oștirea îmbrăcată în alb a mucenicilor*
10. *Pe tine slînta Biserică Te mărturisește pe întregul pămînt :*
11. *Tată al nesfîrșitei mării,*
12. *Pe adevăratul Fiul Tău, unul Născut, care trebuie cinstit*
13. *Și pe Sfîntul Duh Mîngîietorul ;*
14. *Tu, Hristoase, împărat al slavei ;*
15. *Tu ești Fiul veșnic al Tatălui ;*
16. *Tu, care aveai să Te intruzezi în om pentru a-l mîntui, nu Te-ai în-iricoșat de pîntecele Fecioarei ;*
17. *Tu, după ce ai învins acul morții, ai deschis credincioșilor împărăția cerurilor ;*
18. *Tu stai de-a dreapta lui Dumnezeu în slava Tatălui ;*
19. *Credem că vei veni Judecător ;*
20. *Așadar Te rugăm vino în ajutorul robilor Tăi pe care i-ai răscumpărat cu prețiosul Tău sînge ;*
21. *Dăruiește-le slavă cu slinții Tăi ;*
22. *Mîntuiește, Doamne, poporul Tău și binecuvîntează moștenirea Ta ;*
23. *Și condu-i pe ei și îi înalță pînă în veac.*
24. *În fiecare zi Te binecuvîntăm*
25. *Și lăudăm numele Tău în veac și în veacul veacului*
26. *Invrednicește-ne, Doamne, în ziua aceasta, fără păcat să ne păzim ;*
27. *Miluieste-ne pe noi, Doamne, miluiește-ne pe noi ;*
28. *Fie, Doamne, mila Ta peste noi precum am nădăjduit în Tine ;*
29. *În Tine, Doamne, am nădăjduit, să nu mă rușinezi în veac !»*
- (textele sînt reproduse după Dr. Nestor Vornicescu, mitropolitul Olteniei, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, Sec. IV—XVI, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984, pag. 92—93).

Episcopului Laurențiu de Novae i se atribuie două omilii — *De poenitentia* (Despre pocăință) și *De eleemosyna* (Despre milostenie) — avînd aceeași orientare catehetică și practică misionară ca a scrierilor Sfîntului Niceta. Ca misionar în satele și cetățile geților — Laurențiu de Novae a contribuit la răspîndirea valorilor creștine și la consolidarea ortodoxiei poporului nostru<sup>23</sup>.

În epoca străromână au activat de asemenea o seamă de scriitori bisericești eterodocși (arieni) precum Ulfila, Auxențiu de Durostorum,

23. Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, pag. 175—184; Dr. Nestor Vornicescu, mitropolitul Olteniei, *op. cit.*, pag. 79—81.

Maximin și Palladiu de Ratiaria. Scrierile lor, ilustrând o orientare eretică, nu se ridică la înălțimea cugetării teologice a unor scriitori de valoare universală ca Sfântul Ioan Casian, Dionysius Exiguus, Leontius Bysantinus sau Sfântul Niceta de Remesia. Ele oferă totuși unele date istorice, lingvistice și biografice demne de a fi reținute. Cert este faptul că împreună cu scrierile ortodoxe ele arată bogăția și amploarea creației noastre literare în epoca străromână<sup>24</sup>.

După anul 602, când limesul Dunării se prăbușește, pe de o parte, datorită unor conflicte interne în Imperiu, pe de altă parte, ca urmare a presiunii unor migratori avari, slavi și de alte neamuri, literatura noastră cunoaște o perioadă de decădere.

În perioada secolelor VII—IX viața creștină în ținuturile de la Carpați, Dunăre și Marea Neagră a continuat în forme mult mai modeste. Bisericele de lemn de prin sate, în care slujeau preoți, micile mănăstiri, sihaștrii care trăiau prin schituri sau prin alte locuri de retragere și reculegere au ținut însă vie flacăra credinței noastre ortodoxe.

La finele secolului al IX-lea și începutul secolului al X-lea existența unor voievodate (ducate) românești precum cele conduse de Gelu Românul, Menumorut și Glad au favorizat organizarea bisericească și, implicit, practicarea scrisului și cititului precum și existența unui oarecare număr de știutori de carte datori să utilizeze textele destinate cultului. Preocupările legate de scris și de carte sînt continuate în primul rînd prin preoți și monahi. În plus putem presupune că pe lângă formațiunile politice (voievodatele sau ducatele) au existat și episcopii, posesoare ale unor cărți religioase.

Sigur este faptul că Biserica românească din sudul Dunării în secolele X—XIII, viața bisericească a românilor din Transilvania în secolele IX—XIII, viața bisericească din Dobrogea în secolele VI—XIV precum și viața bisericească a românilor din teritoriile extracarpatiche în secolele XII—XIII, pentru care există numeroase date istorice, a fost principalul factor al vieții noastre spirituale și, implicit, de promovare a scrisului și lecturii într-o epocă de nestatornicie și de mari dezastre datorate în primul rînd migratorilor.

Faptul că în această perioadă preocupările legate de scris și de lectura cărților sfinte a continuat este atestat în variate moduri. Arhiepiscopia Justiniana Prima, fondată la 14 aprilie 535 de către împăratul Justinian prin Novela XI, se îngrijea și de credincioșii creștini daco-romani din stînga Dunării. Ea reprezintă cea mai veche atestare documentară de organizare bisericească din fosta Dacie Traiană. Arhiepiscopia va fi desființată abia în secolul al VIII-lea, respectiv în anul 731 de către împăratul Leon I Isaurul, episcopiile sufragane trecînd sub jurisdicția directă a patriarhiei de Constantinopole. Cărțile sfinte erau citite în bisericile din stînga Dunării de pe actualul teritoriu al României, care intrau sub jurisdicția arhiepiscopiei Justiniana Prima<sup>25</sup>.

24. Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, pag. 197—216.

25. I. D. Suci, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Precuvîntare de Nicolae Mitropolit Banatului, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1977, Cap. *Continuitatea vieții creștine a populației daco-romane în Banat. Arhiepiscopia Justiniana Pri-*



Utilizarea scrisului și lecturii pe actualul teritoriu românesc este atestată și de inscripțiile de la Murfatlar de la finele secolului X și începutul secolului XI — unele în alfabet slav (chirilic și glagolitic) iar altele în rune germanice <sup>26</sup>.

De la finele secolului XII și începutul secolului XIII datează un *Triod-Penticostar* în slavonă. Este un manuscris copiat la noi în țară. Este păstrat în prezent la Sibiu. Tot din această perioadă datează un *Fragment de Apostol*, scris, probabil, în Moldova pe pergament și decorat cu ornamente grafice.

Din secolul al XIII-lea sînt *Apostolul*, copiat — o parte în Țara Românească de pisarul Ștefan iar alta — în Moldova, precum și *Mineiul* de la Neamț — un vechi text slavon copiat în Țara Românească dar păstrat în Moldova (au fost conservate din el doar două file scrise pe pergament) <sup>27</sup>.

Existența scrierilor în limba slavonă pe teritoriul patriei noastre se explică prin faptul că în această perioadă românii trăiau înconjurați din toate părțile de masa migratorilor slavi. Păstrîndu-și neabătută ortodoxia originară, biserica românilor a stat în continuare sub jurisdicția ierarhiei constantinopolitane, care, din rațiuni politice, a admis și slavona ca limbă de cult. În consecință în bisericile românești ale acestei perioade, precum și ulterior după întemeierea Țării Românești (1324) și a Moldovei (1359), în biserică vor fi utilizate ca limbi de cult atît greaca cît și slavona. Mai mult chiar — românii vor realiza opere teologice, istorice și literare de o mare valoare în aceste limbi <sup>28</sup>. Așa sînt imnurile scrise în slavonă și numite *Pripealele sărbătorilor alese* (de la slavonescul *pripeati* — a repeta, a relua un refren sau o idee principală dintr-un imn cîntat), opera monahului Filotei de la Cozia, fost mare logofăt al lui Mircea cel Mare și menționat ca atare într-un hrisov din 8 ianuarie 1392. E demn de menționat faptul că *Pripealele* lui Filotei de la Cozia au circulat și în Serbia, Bulgaria și Rusia și au fost tipărite în *Molitvoslovul* apărut la Veneția în 1547. Ele au fost de asemenea reproduse în diversele *Psaltiri și Catavasii* care au circulat în Țările Române în copii manuscrise sau în volume tipărite <sup>29</sup>.

De altfel, în lunga perioadă a secolelor XIII-XVII mănăstirile — prin știutorii lor de carte, copisti, bibliotecile, școlile, scriptoriile și îndeosebi

*ma. Castrul episcopal al Timișului. Începuturile vieții monahale*, pag. 33—49; Vezi și I. D. Suci, Radu Constantinescu, *Documente privilegiate la istoria mitropoliei Banatului*, Precuvîntare de Nicolae Mitropolitul Banatului, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1980, Documentele 1 și 2, pag. 19—21.

26. N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, postfață și bibliografie finale de Dan Simonescu, Prefață Dan Zamfirescu, Editura Minerva, București, capitolele *Orientalul bizantino-slav*, pag. 9—22; *Întrearea românilor în cultura bizantino-slavă*, pag. 23—28; *Cultura slavă în țările noastre. Sulle românești în limba slavă*, pag. 46—79; Vezi și G. Mihăilă, *Dicționar al limbii române vechi (sfîrșitul sec. X — începutul sec. XVI)*, Editura enciclopedică română, București, 1974, Cap. *Pătrunderea scrierii slave la nordul Dunării. Slavona românească*, pag. 12—13.

27. I. C. Chițimia, Al. Dima (coordonatori), *Literatura română, Dicționar cronologic*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1979, pag. 9—23.

28. G. Mihăilă, *op. cit.*, pag. 10—62.

29. Al. Piru, *Istoria literaturii române de la origini pînă la 1830*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1977, capitolul *Filotei*, pag. 15.

prin autorii originali și artiștii care au viețuit în ele au fost cele mai importante focare de cultură ale timpului. Biserica Ortodoxă Română a fost atunci, ca și în alte timpuri, cetatea ocrotitoare și acoperământul sfânt al unor realizări care au marcat profund și definitiv profilul spiritual al poporului nostru.

Monahii, preoții și ierarhii n-au înmulțit și n-au compus numai lucrări de inspirație religioasă. Literatura, istoria, filosofia, muzica, dreptul, matematica, medicina, lexicografia, numeroase alte științe și arte ale timpului au fost cultivate asiduu între zidurile mănăstirilor<sup>30</sup>. O bună parte din aceste realizări spirituale au circulat nu numai în Țările Române ci și în tot Răsăritul ortodox. Unele din ele au pătruns și în alte spații de cultură — occidentale (catolice iar mai târziu — protestante) sau orientale (creștine și necreștine). Important este faptul că toate aceste creații de valoare universală sînt integral structurate de spiritul ortodoxiei, de valorile specifice ale Sfintei noastre Tradiții.

Profund semnificative pentru valorile ortodoxiei sînt creații precum *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, o capodoperă a literaturii noastre în limba slavonă<sup>31</sup>, cronicile scrise de asemenea în slavonă, de Macarie episcopul Romanului (1531—1550, 1551—1555), Eftimie monahul de la Căpriană și Azarie, egumenul mănăstirii Golia din Iași<sup>32</sup>, precum și alte scrieri originale cu caracter teologic, literar și juridic.

Biserica a încurajat și a patronat sub diferite forme introducerea limbii române în cult, începînd din secolul al XVI-lea, dezvoltarea tiparului, educația științifică și moral-religioasă în instituțiile școlare de pe lângă mănăstiri<sup>33</sup>.

Întregul secol al XVII-lea, «secolul de aur» al literaturii române vechi, cum i s-a spus adesea, stă, sub aspect literar și, în general, cultural, sub semnul acțiunilor binefăcătoare ale Bisericii și cu deosebire al unor înalți ierarhi, străluciți oameni de cultură precum mitropolitul Atanasie Crimca al Moldovei (1608—1617 și 1619—1629), celebru caligraf, miniaturist și imnograf; mitropolitul Varlaam al Moldovei (1632—1653), scriitor, cugetător și traducător religios; mitropolitul Petru Movilă, strălucit teolog, autorul *Mărturisirii ortodoxe*, organizatorul Sinodului pan-ortodox de la Iași (1642); mitropolitul Dosoftei al Moldovei (1671—1674), primul nostru mare poet prin a sa *Psaltirea pre versuri tocmită* (Uniev, 1673); Sfîntul Ilie Iorest Mărturisitorul, mitropolitul Ardealului (1640—

30. N. Cartoian, op. cit., Cap. *Mănăstirile, locare de cultură* pag. 23—45.

31. *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Text ales și stabilit de Florica Moșil și Dan Zamfirescu, Cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, Studiu introductiv și note de Dan Zamfirescu și G. Mihăilă, Editura Minerva, București, 1971; Dan Zamfirescu, *Neagoe Basarab și învățăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate*, Editura Minerva, 1973.

32. N. Cartoian, op. cit., cap. *Cronicarii călugări*, pag. 62—78; Al. Piru, op. cit., pag. 27—30; G. Ivașcu, *Istoria literaturii române*, Editura științifică, București, 1969, pag. 83—90.

33. P. P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1965; Vezi și Acad. Ștefan Pascu (redactor responsabil), *Istoria învățămîntului din România*, vol. I, *De la origini pînă la 1821*, Editura didactică și pedagogică, București, 1983, Cap. II *Dezvoltarea instrucției și educației pe teritoriul României de la încheierea procesului de formare a poporului român pînă la începuturile învățămîntului modern*, pag. 64—229.

1643), patronul volumului *Evanghelia cu învățătură*, apărut în 1641 la Alba Iulia; mitropolitul Simion Ștefan, al Ardealului (1643—1656) prin a cărui purtare de grijă a fost tipărit celebrul *Noul Testament* de la Bălgrad (1648); Sfântul Sava Brancovici Mărturisitorul, mitropolitul Ardealului (1656—1680), apărătorul dirz al ortodoxiei contra prigoanei calviniste, inițiatorul unor importante măsuri legate de oficierea cultului în limba română, de disciplina preoților și de înlăturarea superstițiilor; mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei (1668—1672; 1679—1708), care a păstorit în epoca marilor domnitori și ctitori de cultură românească Șerban Cantacuzino și Constantin Brincoveanu, când a fost tipărită *Biblia* de la București (1688), operă monumentală, realizată prin contribuțiile succesive ale mai multor generații de cărturari din toate cele trei țări românești, apărător dirz și el, al ortodoxiei românești din Transilvania; mitropolitul Varlaam al Ungrovlahiei (1672—1679), mare ctitor de lăcașuri sfinte și fondator al unei tipografii la București<sup>34</sup>.

În secolul următor, cea mai importantă personalitate bisericească, patron al unor importante realizări culturale și totodată scriitor de strălucită vocație a fost mitropolitul Antim Ivireanul al Ungrovlahiei (1708—1716). Ca tipograf, xilograf, desenator, pictor, caligraf, traducător și compilator, Antim Ivireanul a dat lucrări de o înaltă valoare artistică și intelectuală<sup>35</sup>. Capodopera sa literară este culegerea de predici ținute la București și Tîrgoviște intitulată *Didahii*. Numeroase pasaje lirice apar în aceste predici<sup>36</sup>. Într-unul din aceste pasaje (aflat în *Cazanie la Adormirea preasfintei Născătoare de Dumnezeu*) găsim în cele mai frumoase laude din câte s-au adus pînă acum Sfintei Fecioare Maria în limba română. El ne amintește de imnul *Acatist* :

*«Aleasă este cu adevărat ca soarele, pentru că este încununată cu toate razele darurilor dumnezeiești și strălucește mai virtos întru celelalte lumini ale ceriului; aleasă este și frumoasă ca luna, pentru că lumina sfințeniei sale stinge celelalte stele; și pentru marea și minunata strălucire, de toate șireagurile stelelor celor de taină se cinstește ca o împărăteasă; aleasă este ca revărsatul zorilor, pentru că ea a izgonit noaptea și toată întunecimea păcatului și au adus în lume ziua cea purtătoare de viață; aleasă este, că este izvor, care cu curgerile cereștilor bunătăți adapă sfînta Biserică și tot sufletul creștinesc; aleasă este, că este chiparos, care cu nălțime covârșește ceriurile, și pentru mirosul cel din fire s-a arătat departe de toată stricăciunea; aleasă este, că este*

34. Autorii secolului al XVII-lea, clerici și laici, sînt prezentați pe larg în diferite istorii literare: N. Cartoian, *op. cit.*, Cap. *De la Matei Basarab și Vasile Lupu pînă la Șerban Cantacuzino și D. Cantemir*, pag. 157—219; G. Ivașcu, *op. cit.*, Partea a doua *De la o cultură medievală spre o cultură națională*, pag. 115—162 și Partea a treia, *Clasicii literaturii române vechi*, pag. 163—241; Al. Piru, *op. cit.*, Cap. *Secolul al XVII-lea*, pag. 69—208; Ion Rotaru, *Literatura română veche*, Editura didactică și pedagogică, București, 1981, Capitolele *Epoca lui Matei Basarab și Vasile Lupu*, pag. 93—124, *Mitropolitul Dosoftei*, pag. 149—159 și *Biblia de la București*, pag. 169—175.

35. Mircea Păcurariu, *Importanța mitropolitului Antim Ivireanul pentru biserică și cultura românească*, *Mitropolia Banatului*, Anul XVI (1966), Nr. 7—9, pag. 493—515.

36. Antim Ivireanul, *Opere*, Ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Strempele, Editura Minerva, București, 1972.

crin, că măcar de-au și născut între mărăcini, mărăcinii nenorocirii cei de obște, nu și-a pierdut niciodată podoaba albiciunii; aleasă este, că este nor care n-au ispitit nici o grăime a păcatului; mai aleasă este pentru că este fecioară mai înainte de naștere, fecioară în naștere, fecioară și după naștere; și este o adîncime neprepută e bunătăților și o icoană însufletită a frumuseților celor cerești. Este o grădină incuiată din care au ieșit floarea cea neveștejită; și o fîntînă pecetluită din care au curs izvorul vieții, Hristos»<sup>37</sup>.

O consecvență ținută dogmatică ortodoxă au însă nu numai scrierile literare ale clericilor — monahi, preoți și ierarhi — ci și ale laicilor. Exemplul cel mai elocvent este dat de opera domnitorului Dimitrie Cantemir (1673—1723), scriitor, istoric, arheolog, orientalist, muzician, filosof, etnograf, geograf și, fapt deosebit de semnificativ, cugetător religios preocupat de principiile teologiei morale și teologiei dogmatice.

În volumul *Divanul sau Gilceava înțeleptului cu lumea sau Giudețul sufletului cu trupul*, tipărit la Iași în 1698 (cu texte paralele — originalul autorului și traducerea greacă) este discutată în forma dialogată problema raporturilor dintre om și lume. Umanismul și raționalismul lui Cantemir direcționează demonstrațiile acestei scrieri cu caracter didactic-religios.

Problemele revelației, înțelese în conformitate cu teologia dogmatică ortodoxă, sînt prezentate de Cantemir în scrierea filosofică *Sacrosantae scientiae indepugnabilis imago* (*Imaginea de nezugrăvit a științei sacre*) lucrare dedicată problemelor generale ale gnoseologiei.

În *Loco obscura in catechisi quae ab anonimo authore idioma edita et «Pervoe ucenie otrokom» intitulata est* (*Locuri obscure în catehismul publicat de un autor anonim în limba slavonă și intitulat «Pervoe ucenie otrokom»*) Cantemir expune limpede importante principii ale teologiei dogmatice ortodoxe confruntate cu învățătura Reformei<sup>38</sup>.

În *Historia Moldo-Vlahica*, respectiv în *Capitolul 12*, Dimitrie Cantemir prezintă, între altele, unele momente din istoria creștinismului daco-roman<sup>39</sup> și, în mod special, marea răscoală condusă de Vitalianus de la Zaldapa (Scythia Minor) și desfășurată în numele ortodoxiei contra împăratului eretic monofizit Flavius Anastasius (419—518 d.Hr.).

După cum se știe, Vitalianus de la Zaldapa aparține familiei care l-a dat și pe Leontius Bysantinus, unul din cei mai mari teologi daco-romani din Scythia Minor, autor reprezentativ pentru literatura noastră în epoca străromână. Atît cercetările cît și înțelegerea actuală a rolului excepțional pe care Scythia Minor l-a avut în istoria noastră și implicit, în istoria vieții spirituale din epoca străromână, au un imbold important în opera lui Dimitrie Cantemir.

37. *Ibidem*, pag. 19—20.

38. Prezentări ample ale operei lui Dimitrie Cantemir din perspectiva istoriei literare se află în lucrările de sinteză menționate, respectiv în: Al. Piru, *op. cit.*, pag. 268—310; G. Ivașcu, *op. cit.*, Cap. *Un savant de renume european: Dimitrie Cantemir*, pag. 242—256; Ion Rotaru, *Literatura română veche*, ediția citată, cap. *Dimitrie Cantemir*, pag. 294—352.

39. Despre modul în care D. Cantemir discută unele aspecte ale creștinismului daco-roman vezi și: Epifanie Norocel episcopul Buzăului, *op. cit.*, cap. *Creștinismul la români după Dimitrie Cantemir*, pag. 241—251.

Tragica dezbinare a Bisericii Ortodoxe românești din Transilvania în 1698—1701, prin uneltirile viclene și necinstite ale curții imperiale de la Viena, nu i-a putut face pe cei mai importanți dintre reprezentanții ei pe plan cultural: Inochentie Micu, Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior, să se detașeze de tradiția religioasă a neamului nostru. Faptul că vlădica Inochentie Micu împreună cu clerul și credincioșii săi și-au dat seama că uniatismul n-a adus românilor nici un folos, că a produs, din contră, doar dezbinări și necazuri între frați, că au amenințat de mai multe ori curtea de la Viena și pe papa Benedict al XIV-lea că de nu vor fi satisfăcute doleanțele politice, economice și culturale ale românilor, uniția va fi definitiv nimicită, spune destul despre țelurile naționale și politice ale celor implicați în apariția Bisericii greco-catolice. E semnificativ faptul că marii teologi blăjeni — Samuil Micu și Petru Maior — au cerut cu fermitate menținerea doctrinei, cultului și organizării Bisericii noastre strămoșești împotriva și ferm diverselor tendințe de înnoire catolicizantă.

Prin activitatea unor scriitori premoderni ca medicul și teoreticianul literar Ioan Piuariu Molnar<sup>40</sup>, profesorul, traducătorul și autorul de manuale Constantin Diaconovici Loga<sup>41</sup> sau preotul, profesorul și fabulistul Dimitrie Țichindeal<sup>42</sup>, importante principii din tezaurul dogmatic al Bisericii Ortodoxe Române au fost puse în serviciul reformelor instituționale care au consolidat evoluția națiunii noastre în secolul trecut. Acțiunea acestora și a altor intelectuali în Ardeal, Banat, Crișana și Maramureș comunica în planul înalt al convingerilor și idealurilor cu inițiativele și realizările unor scriitori clerici precum mitropolitul Iacov Putneanul al Moldovei (1750—1760), arhimandritul Vartolomei Măzărănuș eumen al mănăstirii Putna, mitropolitul Iacov Stamati al Moldovei (1792—1803), episcopul Amfilohie al Hotinului (1767—1770), episcopul Chesarie Halepliu al Rîmnicului (1773—1780), episcopul Filaret al Rîmnicului (1780—1792), ajuns pentru puțin timp și mitropolit al Ungrovlahiei (1792—1793), Dionisie Eclesiarhul, protosinghelul și ieroschimonaahul Naum Rîmniceanu, cărturari cu o intensă și multilaterală activitate în domeniul creațiilor originale, al traducerilor, al tiparului, al educației generale, al luptei pentru independență națională și progres social<sup>43</sup>.

Marii organizatori ai instituțiilor școlare românești moderne: arhidiaconul Gheorghe Lazăr, profesor de teologie ortodoxă la Sibiu și re-

40. Mircea Popa, *Ioan Piuariu Molnar*, Editura Dacia, Cluj, Napoca, 1976; Mircea Păcurariu, *Un fost student român la Viena*, Ioan Piuariu Molnar, în *Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena*, 1966.

41. Constantin Diaconovici-Loga, *Gramatica românească pentru îndreptarea tinerilor*, ediție îngrijită și prefață de Olimpia Șerban și Eugen Dorcescu, Editura Facla, Timișoara, 1973; Toma G. Bulat, *Constantin Diaconovici-Loga, Un profesor bănățean la principele Țării Românești, în 1842*, în rev. «Mitropolia Banatului», Timișoara, Anul X (1960), Nr. 1—2; Toma G. Bulat, *Încă ceva despre Constantin Diaconovici-Loga*, «Mitropolia Banatului», Timișoara, Anul XII (1962), Nr. 7—8.

42. Dimitrie Țichindeal, *Fabule și moralnice învățături*, Ediție îngrijită și prefață de Virgil Vintilescu, Editura Facla, Timișoara, 1975.

43. O bună prezentare a acestor clerici din perspectiva istoriei literare se află la Al. Piru, *op. cit.*, pag. 537—558.

formatorul învățămîntului nostru superior, prin activitatea pe care a desfășurat-o la București, ieromonahul Eufrosin Poteca, ajuns egumen la mănăstirea Motru, traducătorul și pedagogul de înalt prestigiu Grigore Pleșoianu sînt în egală măsură reprezentanții unui curent de gîndire care afirmă răsplat înnoirea învățămîntului pe baza teologiei morale ortodoxe și totodată scriitori reprezentativi pentru literatura noastră în secolul trecut.

Tot în secolul trecut a creat poetul țăran, muzicianul și miniaturistul Picu Pătruț (1818—1872), eclesiarh al bisericii din Siliștea Sibiului.

*Stihos adică vers*, opera sa capitală, însumînd 474 poeme, imnuri și cîntări (1400 pagini, nepublicate integral) este fundamental lirică. Ea cuprinde creații pe teme biblice, evocări ale marilor sărbători calendaristice, ale sfinților și ale principiilor morale creștine.

«Vasta operă a lui Picu Pătruț, scria doamna Zoe Dumitrescu Bușulenga, reprezintă o tentativă de realizare și răspîndire în cuvînt și imagine a unei mari părți din cultura românească tradițională, preponderent moral-religioasă din punct de vedere al conținutului, în formă populară. Și întreagă această operă în versuri are caracterul unei sinteze care strînge laolaltă cuceririle poeziei de la începuturile ei populare pînă la Dosoftei și Anton Pann»<sup>44</sup>.

O adevărată revigorare a spiritului religios, a valorilor istorice și a tradițiilor specifice ale poporului nostru găsim în tot cuprinsul literaturii romantice. Exemplele în acest sens sînt excepțional de numeroase și la îndemîna oricui. E demn însă de a fi subliniate în mod deosebit sensurile creștine profunde din opera unor mari scriitori ca Nicolae Bălcescu, Ion Heliade Rădulescu<sup>45</sup> și, mai presus de toate, Mihai Eminescu<sup>46</sup>.

El este, între altele, autorul acestei poezii de preamărire a Sfintei Fecioare Maria o capodoperă lirică, adevărat imn acatist (reamintindu-ne de mitropolitul Antim Ivireanu) în cel mai curat duh al Sfintei Tradiții a Bisericii noastre Ortodoxe :

#### RUGĂCIUNE

*Crăiasă alegîndu-te,  
Ingenunchem rugîndu-te  
Înalță-ne, ne mîntuie  
Din valul ce ne bîntuie ;  
Fii scut de întărire  
Și zid de mîntuire,  
Privirea-ți adorată  
Asupra-ne coboară  
O maică, precurată  
Și pururea fecioară, Marie,*

*Noi, ce din mila sîntului  
Umbră iacem pămîntului,  
Rugămu-ne îndurărilor  
Lucealărului mărilor :  
Ascultă-a noastre plîngerii,  
Regină peste îngeri,  
Din neguri te arată,  
Lumină dulce, clară,  
O, maică pîca curată  
Și pururea fecioară, Marie».*

44. Picu Pătruț, *Miniaturi și poezie*. Evocări de Zoe Dumitrescu Bușulenga și Vasile Drăguț, Studii introductiv de Octavian O. Ghibu și Crișan Mircioiu. Ediție îngrijită, tabel cronologic și Note de Octavian O. Ghibu, pag. 10.

45. Șerban Cioculescu, Vladimir Streinu, *Istoria literaturii române moderne*, Editura didactică și pedagogică, București, 1971, Cap. I. Heliade Rădulescu, pag. 26—34 și N. Bălcescu, pag. 54—63.

46. Petru Rezus, *Mihai Eminescu*, Editura Cartea Românească, București, 1983.

Contribuția decisivă a Bisericii Ortodoxe Române la realizarea valorilor culturale care ne reprezintă, Tradiția sa Sfântă și îndeosebi istoria sa ca parte a istoriei întregului popor român îi erau bine cunoscute poetului. Pentru el Biserica Ortodoxă este «*mama neamului românesc*». Marii domnitori ai neamului nostru — Mircea cel Mare, Ștefan cel Mare, Matei Basarab și alții — ctitori ai unora dintre cele mai frumoase biserici și mănăstiri din istoria artei naționale, apărători, eroi ai ortodoxiei și ai întregii creștinătăți — au fost preamăriți de poet în variate moduri.

Sensurile creștine ale operei lirice a lui Mihai Eminescu sînt variate și profunde. În numeroase creații invocarea valorilor pe care ortodoxia le-a impus în istoria românilor de pretutindeni ocupă un loc deosebit de important.

Autorii lirici care la cumpăna dintre secolul al XIX-lea și secolul al XX-lea au ilustrat spiritul eminescian au cultivat și ei, în variate moduri, tematica religioasă creștină. Între aceștia, un loc deosebit au Alexandru Vlahuță și Șt. O. Iosif.

Tot în această perioadă s-a impus opera literară a preotului, teologului, profesorului universitar și marelui prozator Gala Galaction (1879—1961).

Intreaga sa operă este structurată pe învățătura evanghelică a iubirii de oameni (*agape*). Învățătura despre iubirea de oameni dă ființă eticii și imperativelor morale creștine. În unele capodopere narative ca *De la noi la Cladova* sau în romane ca *Roxana* (1931), *Papucii lui Mahmud* (1932), *Doctorul Taifun* (1933) desfășurările epice susțin impresionante parabole morale aflate sub semnul unui înalt sentiment al datoriei creștine.

Confruntarea cu ispitele, cu asaltul păcatului, cu sfișierile lăuntrice trăite chinuitor de intens sînt în proza lui Gala Galaction tot atîtea semne ale lucrării diavolești. În raport cu aceste ispite apare capacitatea omului de a se domina, de a zdrobi perfidia diabolică, de a trăi în demnitate și libertate.

Învățătura creștină morală e prezentă în mod discret în toată proza lui Gala Galaction. Tensiunea dramatică a întâmplărilor, senzualitatea pagină, freamătul de viață se convertesc încet în învățături religioase pline de înțelesuri cuprinzătoare. O teologie profundă și o rafinată artă literară conlucrează în realizarea unei proze de mare originalitate și de o înaltă ținută etică și estetică. Sugestii ale folclorului, ale istoriei și ale unei profunde înțelegeri a psihologiei umane conferă și ele trăsături caracteristice unor capodopere ca *Gloria Constantini*, *Moara lui Căliifar* (în care tema pactului cu Diavolul capătă accente tragice), *Coșca rădvanului*.

Gala Galaction a desfășurat o vastă activitate publicistică pe teme literare, bisericesti și morale la publicații ca *Viața românească*, *Literatură și artă română*, *Dimineața*, *Adevărul literar și artistic* etc.

În 1938 Gala Galaction s-a alăturat preotului Vasile Radu contribuind la o nouă versiune românească a *Bibliei*. Însușirile sale de erudit teolog și de scriitor de strălucită vocație, capabil să domine aspecte ale

limbii române, au asigurat acestei versiuni calității deosebite sub aspectul fidelității față de original<sup>47</sup>.

În cadrul mișcării literare constituite în jurul revistei *Sămănătorul* (înființată de Al. Vlahuță și G. Coșbuc în 1904 și avându-l ca teoretician principal pe N. Iorga) valorile religioase, istorice, tradiționale, folclorice, instituționale, morale și etnografice ale poporului nostru au constituit principalul obiect al preocupărilor artistice.

Iorga a condus *Sămănătorul* între 1902—1906. Ulterior el va continua programul *Sămănătorului* într-o publicație proprie — *Neamul românesc literar*. Au fost însă și alte publicații — *Lucaefărul*, *Ramuri*, *Junimea literară*, *Făt-Frumos*, *Paloda literară* — care au aderat deschis, în variate forme, la ideologia *Sămănătorului*<sup>48</sup>.

În strînsă legătură cu atmosfera spirituală întreținută de aceste publicații se va constitui ideologia literară a poetului Octavian Goga. Ca fiu al unui preot ortodox din Rășinari, Goga a realizat o creație lirică plină de sensuri și motive religioase, de evocări sacre, de înfiorată smerenie față de tot ceea ce înseamnă viața spirituală a satului românesc. Elementul religios din poezia sa este în egală măsură tradiție, trăire personală, speculație metafizică, teologie dogmatică ortodoxă, sentiment atotputernic al unei vocații de proroc al întregului neam românesc și cu deosebire al conaționalilor săi din Ardeal<sup>49</sup>.

Ideile promovate la *Sămănătorul* au rodit din plin în perioada interbelică îndeosebi în activitatea revistei *Gîndirea* (Cluj, București, 1924—1944). Este, desigur, semnificativ faptul că scriitorii de la *Gîndirea* sînt numiți în mod curent și *ortodoxiști*. Curentul ortodoxist a fost promovat însă nu numai la *Gîndirea* ci și la alte publicații ca *Ramuri*, *Datina*, *Darul vremii*, *Gînd românesc*, *Meșterul Manole*, *Linia dreaptă*, realizînd laolaltă cea mai amplă și mai viguroasă mișcare literară din România de după Marea noastră unire, proclamată la 1 decembrie 1918.

Scriitori de înalt prestigiu, mari clasici ai literaturii române ca Nichifor Crainic, Lucian Blaga, Ion Pilat, Vasile Voiculescu, Adrian Maniu au ilustrat literatura ortodoxistă promovată de revista *Gîndirea*. Problemele specificului național, ale culturii de inspirație ortodoxă, ale autohtonismului și ale culturii noastre în epoca marilor realizări tehnice și științifice din veacul al XX-lea, ale trăirii religioase au constituit un obiect principal al dezbaterilor întreprinse în paginile *Gîndirii*.

Ortodoxismul ca doctrină și curent literar a beneficiat de asemenea de numeroasele contribuții teoretice produse în epocă de cugetători ca Nae Ionescu, Mircea Eliade, Radu Dragnea, Vasile Băncilă, Mircea Vulcănescu precum și de creația lirică a unor autori ca Aron Cotruș, Radu Gyr, Sandu Tudor, D. Ciurezu și alții.

Ortodoxismul gîndirist a direcționat propășirea literaturii și spiritualității noastre încurajînd totodată contactele, schimburile de idei și competiția cu alte culturi în cadrul unei perspective de largă cuprindere europeană și universală. Atenți la valorile noastre folclorice și

47. Constantin Ciopraga, *Literatura română între 1900 și 1918*, Editura Junimea, 1970, cap. *Gala Galaction*, pag. 465—484.

48. *Ibidem*, cap. *Sămănătorismul, curent de «rezistență»*, pag. 56—68.

49. *Ibidem*, cap. *Octavian Goga*, pag. 218—233.



etnografice, moștenire a substratului geto-dac, a «fondului nostru nelatin», cum l-a numit Blaga, autorii ortodoxiști au fost în egală măsură deschiși spre valorile literaturii române din diverse epoci și totodată spre cele mai variate experiențe artistice europene<sup>50</sup>.

Deosebit de semnificativ este modul în care ideologia ortodoxistă a *Gîndirii* s-a concretizat în creațiile autorilor lirici grupați în jurul revistei.

Nichifor Crainic (1889—1972), eminent profesor de mistică, își structurează creația lirică pornind în egală măsură de la învățăturile sfinte ale Evangheliei și de la creștinismul prezent în practicile și datinile poporului român. «*Poezia lui, poate fi considerată (...) ca expresia spiritualității concrete a acestui popor. Însuși titlul unuia din volumele sale de poezii exprimă această calitate a poeziei sale: Iisus în țara mea.*

*S-ar putea spune că Nichifor Crainic este poetul nostru creștin prin excelență, cum este Paul Claudel poetul creștin francez prin excelență, sau Rainer Maria Rilke poetul creștin german prin excelență»<sup>51</sup>.*

Relația dintre poetul creștin și generațiile care l-au precedat, dintre el și locurile în care s-a născut și s-a format sufletește, dintre frumusețea firii și harul divin revărsat peste lume dar mai ales dintre Dumnezeu afirmat ca Persoană al cărui Fiu s-a jertfit pentru noi și setea noastră nestinsă de El a fost întruchipată de Nichifor Crainic în variate moduri, în poezii de o înaltă ținută estetică. Semnificativă în acest sens este capodopera *Cîntecul potirului*, un pastel realizat în tonuri vii, contrastante, și totodată o evocare înfiorată a momentului cutremurător al cuminecării cu trupul și sîngele Mîntuitorului. Iată această poezie în care munca și credința întregii țărănime prefigurează Sfînta Euharistie :

*«Cînd holda tăiată de seceri fu gata,  
Bunicul și tata  
Lăsară o chită de spice-n picioare  
Legînd-o cucernic cu fir de cicoare ;  
Iar spicele-n soare sclipeau mătăsos  
Să-nchipele barba lui Domnu' Hristos.*

*Din coarda de viță ce-nfășură crama  
Bunica și mama  
Mi-au rupt un ciorchine, spunîndu-i povestea ;  
Copile, grăiră, broboanele acestea  
Sînt lacrimi de mamă vărsate prinos  
La caznele Domnului nostru Hristos.*

*Cînd pîinea-n cuptor semăna cu arama,  
Bunica și mama  
Scofînd-o sfielnic cu semnele crucii,  
Purtau parcă moaște cinstite și lucii  
Că pîinea, dînd abur cu dulce miros,  
Părea că e fața lui Domnu' Hristos.*

*Apoi cînd culesul de struguri fu gata,  
Bunicu și tata  
În joc de călcîie zdrobind nestemate  
Ce lasă ca rana șiroaie-nspumate,  
Copile, grăiră, e must sîngeros  
Din inima Domnului nostru Hristos.*

50. Deși s-a scris mult despre *Gîndirea* (volume, eseuri, studii, ample capitole de istorie literară), curentul literar promovat de revistă n-a fost evaluat încă în datele sale reale. Rămîne ca istoria literară să interpreteze fenomenul ortodoxist într-o perspectivă conformă cu realitatea.

51. Preot profesor doctor Dumitru Stănișoae, *Poezia creștină a lui Nichifor Crainic*, în volumul: Nichifor Crainic, *Șoim peste prăpastie. Versuri inedite din tempelele Ajudului*, Editura Roza vînturilor, București, 1990, pag. 7.

*Podgorii bogate și lanuri mănoase,  
Pământul acesta Iisuse Hristoase,  
E raial în care ne-a vrut Dumnezeu.*

*Privește-te-n vie și vezi-te-n grîne  
Și sîngeră-n struguri și frîngete-n plîne,  
Tu, viața de-a purturi a neamului meu».*

În scrierea teoretică *Nostalgia Paradisului*, o lucrare de estetică dedicată originilor și sensului divin al artelor, în *Puncte cardinale în haos*, o culegere de eseuri despre misiunea salvatoare a creștinismului în timpurile noastre, precum și în vasta sa operă de gazetă, Nichifor Crainic s-a afirmat ca un cugetător creștin cu o înțelegere profundă a teologiei dogmatice ortodoxe.

Cu Lucian Blaga (1895—1961), fiul preotului ortodox Isidor Blaga din Lancrăm (Alba), doctrina de la *Gîndirea* înscrie un nou moment de strălucită izbîndă în domeniul lirismului și al cugetării filosofice.

Lumina, element esențial al teologiei creștine simbolice, este pentru poet substanța lumii întregi. Văzut în această perspectivă, cosmosul este diafan, transparent, o succesiune infinită de miracole nebănuite. Înfiorarea și extazul sint stările firești ale eroului liric în fața luminii și a frumuseții eterne<sup>52</sup>.

Între operele filosofice ale lui Lucian Blaga un loc aparte au *Trilogia culturii (Orizont și stil, Spațiul mioritic, Geneza metaforei și sensul culturii)*.

În captiolele *Spiritualități bipolare, Transcendentul care coboară și Perspectiva sofianică* din *Spațiul mioritic* Blaga dă o interpretare «stilistică» a ortodoxiei din perspectiva concepției sale în domeniul filosofiei culturii. Faptul că în atmosfera spirituală ortodoxă accentul cade consecvent pe tot ceea ce este organic, firesc, în raporturile cu natura și cu semenii, pe comuniunea și comunicarea dintre sufletul însetat de absolut și tainele lumii, pe liniștea interioară a credinciosului, pe existența spațiului receptacol, gata să primească transcendentul care coboară, este afirmat în perspectiva sofianică, într-o demonstrație de larg orizont istoric, artistic, folcloric și filosofic<sup>53</sup>.

Tradiționalistă și ortodoxistă este, de asemenea, cea mai reprezentativă latură a poeziei lui Ion Pilat (1891—1945), care în volume de versuri ca *Pe Argeș în sus, Grădina între ziduri, Biserica de altă dată, Limpezimi* și altele realizează o rafinată translație lirică de la «casa amintirii» spre valorile spirituale specifice ale satului și ale întregului neam românesc.

Ca un vechi iconar, Ion Pilat autohtonizează evenimentele biblice evocate în *Evangelii* stilizînd imaginile, esențializînd detaliile, oferînd sugestia unei trăiri profunde și echilibrate, într-o atmosferă de liniște, armonie și de «idilic ortodox» (expresia este a lui G. Călinescu)<sup>54</sup>.

52. O caracterizare succintă dar pătrunzătoare a poeziei lui Lucian Blaga a dat George Gană, în vol. *Scriitori români*, în *Mic dicționar*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1978, pag. 74—80.

53. Lucian Blaga, *Trilogia culturii, Orizont și stil, Spațiul mioritic, Geneza metaforei și sensul culturii*, Editura pentru literatură universală, București, 1969, Capitolele *Spiritualități bipolare, Transcendentul care coboară și Perspectiva sofianică*, pag. 132—181.

54. Ion Rotaru, *O istorie a literaturii române*, vol. II, *De la 1900 pînă la cel de al doilea război mondial*, Editura Minerva, București, 1972, pag. 481—499.

Strîns legată de experiența trăirii religioase este și opera lirică epică și dramatică a lui Vasile Voiculescu (1884—1963). Teologia morală i-a oferit scriitorului un mare număr de teme — mila, orgoliul, suferința, dăruirea de sine, solidaritatea umană, sacrificiul — pe care le-a prezentat în subiecte epice caracterizate prin tensiunea evenimentelor, prin patosul înfruntării dintre personaje și prin aspirația spre puritate și divinitate<sup>55</sup>.

Aspirația spre înălțare și desăvîrșire duhovnicească îl animă pe eroul liric al celor mai reprezentative creații lirice de inspirație creștină ale lui Vasile Voiculescu.

În volume ca *Poezii*, *Poeme cu îngeri*, *Urcuș*, *Întrezăriri*, realitatea e transfigurată de puterile divine. Omul care trăiește în cuprinsul acestei realități e mereu străbătut de dorința răscolitoare de a se elibera de tot ceea ce este efemer și impur, supus stricăciunii. I se asociază și dorința de comunicare cu Divinitatea ca în poezia *Sufletul*, o alegorie lirică din volumul *Poeme cu îngeri* (1927).

«Sînt porumbelul călător al lumii... Fe ape moarte rătăcesc ca orbul,  
Zvirlit de însăși voia mîinii tale E mil adînc pe piscuri . . . Și mă-nec.  
Din arca vieții pe tărîmul humii, Din hoit în hoit alerg la fel cu corbul  
Mă uit și numai ape văd în cale. N-am unde sta, îngăduie-mi să plec.

De atuncea filfii fără de-ncetare Sînt porumbelul tău ursit de soartă  
Potopul încă nu și-a tras zăporul Să nu-mi mai uite cuibul niciodată :  
Și n-a crescut măslinul sfînt pe care Ascuns, instinctul nesmintit îl poartă  
Să-mi odihnesc măcar o clipă zborul. Cît de tîrziu, la cuib, prin lumea toată.

Bat vînturi mari pe sus, dar vînturi line,  
Iubirea bîntuie ca la-nceput . . .  
Din trist surghiun, din lumi de hoituri pline,  
Îngăduie-mi să mă întorc la tine  
Și făr' de ramura ce mi-ai oerut . . .»

Un sens religios profund, asociat cu neliniștea problematizărilor existențiale, cu îndoiala asupra puterii individuale de percepție a lumii, cu setea de împlinire spirituală și artistică se află în amplul ciclu al Psalmilor din vasta operă lirică a lui Tudor Arghezi (1880—1967)<sup>56</sup>.

Evoluția conștiinței literare a poetului a fost adînc marcată de perioada în care s-a aflat ca novice la mănăstirea Cernica (1899) și apoi ca diacon (1900) pe lângă catedrala Mitropoliei din București. Studiile neîncheiate și experiențele intelectuale în Elveția, ca și călătoriile în Franța (între 1905—1910) au dat noi dimensiuni problematizărilor spirituale cu care Arghezi a fost confruntat.

Ciclu *Psalmilor* comunică liric în forme poetice originale de o mare expresivitate, un sentiment copleșitor al păcatului, al sfîșierii lăuntrice și totodată al aspirației spre mîntuire. Zbaterea continuă între sacru și profan capătă accente de un dramatism cutremurător, rar întrerupte de îm-

55. *Ibidem*, pag. 450—517.

56. Tudor Arghezi, *Versuri*, Editura Minerva, București, 1988, Repere istorico-literare alcătuite de Mircea Scarlat.

păcarea în sine. Biografia sufletească a eroului liric apare astfel plină de umbre și lumini, de sentimentul nimicniciei dar și de adâncimi mistice. Vocea patetică sau vocea șoptită, vocea puternică sau vocea stinsă trece mereu de la tenebre la lumina necreată, de la disperare la liniștea mediativă.

Iată un astfel de *Psalm*, în care firea plină de semne, taine și minuni dă noi îmbolduri aspirației poetului spre Dumnezeu.

«Ruga mea e fără cuvinte  
Și cîntul, Doamne, mi-e fără glas.  
Nu-ți cer nimic. Nimic ți-aduc aminte.  
Din veșnicia la nu sînt măcar un ceas.

Nici rugăciunea, poate, nu mi-e rugăciune,  
Nici omul meu nu-i, poate, omenească.  
Ard către tine încet, ca un tăciune,  
Te caut mult, te-nchipui, te gîndesc.

Ochiul mi-e viu, puterea mi-e întregă  
Și te scrutez prin albul tău veșmînt  
Pentru ca mintea mea să poată să-nțelegă  
Ne-nngenunchiată firii de pămînt.

Săgeata nopții zilnic vîrflu-și rupe  
Și zilnic se-ntregește cu metal.  
Sufletul meu deschis ca șapte cupe,  
Așteaptă o ivire de cristal,  
Pe un ștergar cu brîie de lumină.

Spune, tu, Noapte, martor de smarald,  
În care, anume, floare și tulpină,  
Dospește suculețul Său cald ?

Gătită masa pentru cină,  
Rămîne pusă de la prînz.  
Sînt, Doamne, mprejmuit ca o grădină,  
În care paște-un mînz».

După cum se știe Muntele Măslinilor, de care amintește *Sfînta Scriptură*, adăpostea la poalele lui satul Betania (de unde erau Lazăr și surorile lui), nu departe de Ierusalim. Pe acest munte, care se mai numește și al Eleonului, Domnul S-a înălțat la cer în fața ucenicilor Săi, la patruzeci de zile după înviere. Învățătura Bisericii subliniază faptul că înălțarea Domnului este garanția înălțării la cer a credincioșilor care viețuiesc în Hristos. Înălțarea spirituală, adică unirea sufletului cu Dumnezeu este urmată de înălțarea cu trupul, după învierea din morți. Lucrarea lui Dumnezeu implică o permanentă chemare a oamenilor către mîntuire. Prin mîntuire oamenii ajung părtași ai slavei lui Dumnezeu.

Arghezi, cunoscînd, desigur, semnificațiile pe care evocarea Muntelui Măslinilor le are, exprimă, în poezia sa, aspirația omenească spre desăvîrșire, spre mîntuire, spre eliberare de tot ceea ce este impur în viața noastră. Muntele ca «hotar al marilor mistere» este un ideal și totodată un semn al puterii divine :

«Munte-ndreptat cu piscul în Tărie  
Și neclintit în visul de azur,  
Bătut de-a mării veche dușmănic.  
Cu bici de lanțuri împrejur,  
Pîndit să crească peste tine  
Șesul turtit, flămînd de înălțime,  
Și să te-ajungă praful care vine  
Stîrnit de turme și deslme ;  
Munte, cădelniți de izvoare  
Altar de șoimi, sălaş de sori,

Care nu suferi floarea trecătoare  
Să te îmbete cu miros de flori —  
Tu, în hotarul marilor mistere,  
Ești ca un semn de-a pururea putere,  
Al vieții noastre cea fără de leac,  
Impresuratule de astre !  
Sufletul nostru șubred și sărac,  
Nu știe de izvor și roadă.  
Nădejdea-ne pribeagă între noi  
Își lasă urmă slabă, ca o roată  
Cu spițele de aur în noroi».

O valoare literară de excepție are activitatea de eseist desfășurată în perioada interbelică de logicianul și filosoful Nae Ionescu (1894—1940), profesor la Universitatea din București, părintele spiritual al unei strălucite pleiade de cugetători și savanți de înalt prestigiu precum Mircea Eliade, Vasile Băncilă, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica și mulți alții<sup>57</sup>.

O bună parte din eseurile și articolele publicate de Nae Ionescu în presa timpului (în ziarul *Cuvîntul* la rubrica săptămînală *Duminica*, în revista *Gîndirea* și în revista teologică *Predania*) au fost adunate de Mircea Eliade și republicate în volumul *Roza vînturilor* (1933)<sup>58</sup>.

Lectura acestui volum evidențiază pregnant și variat legătura indestructibilă dintre cugetarea lui Nae Ionescu și teologia dogmatică ortodoxă sub semnul căreia se realizează, de altfel, întregul său demers teoretic. Modul în care filosoful a vorbit despre Cuvînt ca Logos divin, despre Biserica lui Hristos ca singurul stîlp și dreptar al adevărului, concepția sa despre istoria logicii ca tipologie a spiritului uman, ca parte a teoriei cunoașterii și ca o introducere la o metafizică teistă bazată pe scrierile Sfinților Părinți; faptul că el a vorbit despre o «logică ortodoxă», capabilă să evidențieze efortul minții ca parte a aspirației firii întregi către Dumnezeu, despre «îndreptarea minții» ca posibilitate realizată doar prin rugăciune și prin lucrarea harului divin, numeroase alte aspecte ale operei sale arată îndestul perspectiva dogmatică ortodoxă în care Nae Ionescu s-a situat consecvent. La cursurile sale, ca și în eseurile lui, el a vorbit despre *ortodoxism, sfințenie, erezii, despre drama mîntuirii și primatul spiritualului, despre suflul mistic, mărturisirea credinței noastre ortodoxe* și despre numeroase alte probleme pe care filosofia creștină practică de el le pune în prim plan. Fiecare din eseurile sale se înfățișează ca o suită de cugetări în care înfruntările de opinii dau textului o excepțională tensiune a ideilor. Stilul său e direct, simplu, ascetic, s-ar putea spune, aspru uneori, acaparant și revelator totdeauna.

Nae Ionescu a găsit în eseul literar o formă de asamblare a unor cugetări și impresii strict subiective, rezultat al unei permanente neliniști spirituale și al unei situări critice consecvente, forma de comunicare cea mai potrivită cu semenii. Această latură a activității sale, îi asigură, de altfel un loc important în istoria eseisticii literare românești alături de autori ca Lucian Blaga, Mircea Eliade, G. Călinescu și alții.

Mircea Eliade, unul din cei mai cunoscuți discipoli spirituali ai lui Nae Ionescu, istoric al religiilor, filosof, prozator și eseist, a fost într-o bună măsură și un interpret al valorilor ortodoxiei. În numeroase articole, studii, eseuri și lucrări de sinteză el a subliniat importanța orto-

57. Despre personalitatea filosofului a scris Vasile Băncilă în portretul intitulat *Nae Ionescu*, apărut în vol. Nae Ionescu, *Istoria logicei, al doilea curs, 1929—1930*, Monitorul oficial și imprimeriile statului, Imprimeria națională, București, 1941, pag. V—XXXV; Volumul a fost republicat de Librăria românilor din exil, Paris, 1989; Despre activitatea de logician a filosofului a scris Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura didactică și pedagogică, București, 1975, Cap. Nae Ionescu, pag. 1095—1098.

58. Nae Ionescu, *Roza vînturilor*, 1926—1933, Culegere îngrijită de Mircea Eliade, București, Editura «Cultura Națională», f.a. Volumul a reapărut la Editura «Roza vînturilor», București, 1990.

doxiei în realizarea identității naționale a românilor, valoarea sa ca sursă spirituală și echilibru pentru orice conștiință însetată de absolut, situația sa de axă centrală în Univers și în noi înșine. Eseul *Ortodoxia* este unul dintre cele mai frumoase și mai înălțătoare din cîte s-au scris în acest sens în cultura noastră și în întreaga lume<sup>59</sup>. Mircea Eliade afirmă: «E nevoie de o serie întreagă de experiențe sufletești pentru a căpăta acea stare de spirit care e ortodoxia. Conștiința, funcționînd pe toate planurile și cu toate ramificațiile, își găsește firesc echilibrul în ortodoxie. Nu trebuie să precipităm «convertirea». Ea se va împlini, așa cum se împlinesc pomii — cînd sufletul se va fi îmbogățit îndeajuns, suferind îndeajuns.

Ortodoxia e, pentru noi, Creștinismul autentic, care trebuie actualizat în proaspete și calde fapte sufletești. Trebuie să fim creștini — pentru a găsi un sens vieții, sens care să întreaacă simpla umanitate și să cuprindă din acel suc al metafizicii, care singur ne orientează. Creștinismul ne luminează o axă centrală în Univers și în noi înșine. Acele conștiințe care trăiesc efectiv o viață sufletească nu pot îndepărta sentimentul tragic al existenței decît prin creștinism. În dreapta și în stînga — nu e decît gol. Alunecăm în gol și sfirșim roși de disperare, chinuți de o problematică filosofică, greșit pusă, sau oprindu-se pe poziții sceptice, sau evadînd într-un păgînism senzual care nu poate dărui nici încai uitarea.

Firește, vorbesc aici despre acele puține conștiințe de elită, care înțeleg să-și valorifice viața și să viețuiască după un tîlc metafizic. Conștiințe care sufereau tragica izolare în fața unui destin orb, înainte de Hristos. Dar Hristos a coborît asupra lumii mîntuirea. Apariția lui înseamnă pentru noi axa centrală, nucleul de viață, de elan, de dragoste, de creație. Hristos dovedește realitatea transcendentului și posibilitatea de a-l ajunge prin experiența religioasă. Omul nu mai e singur cu soarta. Acele suflete, nefericite, care se ridică deasupra fiziologiei și a instituțiilor civile — nu mai sînt în primejdia disperării. Cunoașterea lui Hristos — deși de esență pur mistică, înfăptuindu-se pe plan mistic — transfigurează conștiința, o îmbogățește cu roade dulci, zemoase. Cel care cunoaște (iubește) pe Hristos e un om cu măduva spinală întreagă. Creștinul înțelege viața, fapt de o considerabilă însemnătate, ce întrece cu mult comorile științei și ale filosofiei. Creștinismul stăpînește sensul vieții, care nu e un sens tragic. Sau, în orice caz, de un tragic omenesc (...)

Tragicul vieții creștine e fecund. Pentru că pe acest dualism dureros carne-đuh se întemeiază cel mai mare bine al umanității: personalitatea. Eu cred că numai un creștin poate avea o personalitate, care, pentru mine înseamnă: echilibrare într-o sinteză originală a celor două tendințe pozitive.

Viața creștină înseamnă siguranța valorii sufletești și a permanenței acestei valori. Așadar optimism, încredere, drum drept, rodnicie»<sup>60</sup>.

59. Mircea Eliade, *Profetism românesc, 1, Itinerariu spiritual, Scrisori către un provincial, Destinul culturii românești*, Editura Roza vînturilor, București, 1990; Mircea Eliade, *Profetism românesc, 2, România în eternitate*, Editura Roza vînturilor, București, 1990.

60. Mircea Eliade, *Ortodoxie, în culegerea Profetism românesc, 1, Editura Roza vînturilor, București, 1990, pag. 58—59.*

Tot în perioada interbelică a fost realizată cea mai întinsă parte a vastei opere epice a lui Mihail Sadoveanu (1880—1961).

Redactor în tinerețe la *Sămănătorul* (începînd din 1904) Sadoveanu și-a scris primele volume în strînsă legătură cu ideologia revistei. Ulterior el s-a afirmat ca un autor excepțional de fecund.

Romane ca *Neamul Șoimăreștilor* (1912—1913), *Zodia Cancerului* (1929), *Nunta domniței Ruxanda* (1932), *Creanga de aur* (1933), *Frații Jderi* (*Ucenicia lui Ionuț*, 1935 ; *Izvorul alb*, 1936 ; *Oamenii mării sale*, 1942) și multe altele, la care se adaugă un mare număr de nuvele și povestiri, prezintă epic o lume românească, în cea mai mare parte de o mare frumusețe morală, trăind după datini ancestrale pregnant creștine, într-o relație indestructibilă cu Dumnezeu și cu natura.

În această lume, valorile creștine, mănăstirile, credincioșii din cele mai variate straturi sociale, sfintele sărbători ale hramurilor, monahii, preoții de sat, schivnicii, ieromonahii și ierarhii Bisericii noastre sînt înfățișați în ipostaze de o excepțională varietate. Înțelepciunea, mila și dragostea de aproapele — considerate valori creștine supreme — îi caracterizează pe cei mai mulți dintre eroii sadovenieni care trăiesc după legea creștină și după sfintele noastre tradiții. Există în toată opera sadoveniană un adevărat cult al bunătății, al comuniunii cu ceilalți oameni în duhul învățaturii creștine. Indiferent că include scrieri pe teme istorice, rurale, provinciale, memorialistice sau peisagiste, creațiile sadoveniene impun în prim plan oameni însetați de adevăr și dreptate, de nevoia profundă de a viețui în armonie cu semenii lor și cu firea întreagă. Legea naturală, nescrisă, legea scrisă și legea harului, care-i îndeamnă pe oameni la bunăînvoire comunică în toate actele eroilor sadovenieni care și-au găsit împăcare cu lumea și cu ei înșiși. Adevărul, sfințenia, dreptatea și comuniunea cu Dumnezeu este la acești eroi mai presus de ei înșiși.

Chiar și atunci cînd unii dintre eroii sadovenieni sînt zugrăviți cu chipuri asaltate de ispite întunecate, de minie, de ură sau de minciuna în care trăiesc, de păcate de tot felul, unele din ele nespuse de grele, aspirația lor spre eliberare de rău este puternic reliefată. Dimensiunea morală este, astfel, caracteristică operei sadoveniene.

Prin tematică, prin semnificațiile lor etice și prin eroii pozitivi pe care i-a înfățișat, scrierile sadoveniene relevă aspecte definitorii ale existenței noastre creștine, istorice și naționale.

După cel de al doilea război mondial literatura de inspirație religioasă a continuat marile tradiții ortodoxiste impunînd noi valori.

În acest sens, la loc de frunte, trebuie subliniată creația preotului, teologului, istoricului literar, profesorului, prozatorului și poetului Petru Rezuș.

Cunoscător profund, pe de o parte — al învățaturii ortodoxe, al scrierilor sfinților părinți, al eclesiologiei și teologiei morale, iar pe deasupra al istoriei românești, al folclorului și al istoriei noastre literare în domeniul căreia a publicat două lucrări fundamentale — *Ion Creangă. Mit și adevăr* (1981)<sup>61</sup> și *Mihai Eminescu* (1983)<sup>62</sup> —, părintele Petru Rezuș

61. Petru Rezuș, *Ion Creangă, mit și adevăr*, Editura Cartea românească, București, 1981.

62. Petru Rezuș, *Mihai Eminescu*, Editura Cartea Românească, București, 1983.

se remarcă și ca autor al unei originale creații lirice de o înaltă ținută estetică, și cu fond religios-moral.

O parte din această creație lirică a fost publicată în volumul *Pe aripi* (1987)<sup>63</sup>. Bucuria ca izvor al stării doxologice, rugăciunea, trecerea timpului ca drum al urcușului spre desăvârșire, sentimentul eternității sînt teme lirice dominante în acest volum.

Alte poezii au fost risipite de autor în numeroase publicații literare, culturale și bisericești. În toate găsim același sentiment de comuniune cu Dumnezeu exprimat în versuri de o cuceritoare prospețime și de o profundă vibrație lirică, precum, de pildă, ne dezvăluie în poezia *Rugă* :

«Întoarce-Ți, Doamne, fața-n miez de zi / iar la lăptura mea ce-i curgătoare ; / învață-mă pe lume a mai fi / și cum în taina clipelor se moare. / Sloboade teama din amfora plină / a inimii și liniștea în dar / mi-o-ntinde ca merindea de lumină / pe o năframă și, într-un pahar, / rubinul cel din struguri slărîmași. / Dă-mi un loiaș, în seara mea cea lină, și amintește-mi-i pe-ai mei uitați, / frați și surori, împărăția în tină. / Tăcerea lor tu rupe-o în bucăți / și dă-mi fărîmîtura lor și mic, ca s-o păstrez la-nalte judecări / ce după somnul lung va fi să fie. / Cerșind iertarea-n tainicul amurg, / perind întreaga viață dinainte, văzînd icoanțele, pe rînd, cum curg... / Dac-am greșit, grămada de cuvinte / Tu spulber-o, ca să rămînă crini, / și adună-mă din așchii și din cioburi, să-mi simt, de greul meu, umerii plini / și sufletul golit pe veci de volburi»<sup>64</sup>.

O creație lirică de excepțională valoare, de mare profunzime spirituală și de o mare varietate tematică a realizat prin ani maica Teodosia (Zorica) Lațcu (1917—1990)<sup>65</sup>.

Intellectuală de larg orizont, posedînd o cunoaștere temeinică a liricii europene, a literaturilor clasice și a operelor părinților și scriitorilor bisericești, lingvistă de prestigiu (a lucrat la marelui Dicționar al limbii române elaborat de Academie), maica Teodora (Zorica) Lațcu (avînd metanie la mănăstirea din Vladimirești—Tecuci, unde este și înmormîntată) a tradus din Origen (*Lucrări exegetice la Vechiul Testament*<sup>66</sup>, *Exegeze la Noul Testament*, *Despre rugăciune*, *Filocalia*<sup>67</sup>, *Contra lui Celsus*<sup>68</sup>) și Sfîntul Grigorie din Nyssa.

63. Petru Rezuș, *Pe aripi*, Editura Cartea Românească, București, 1987.

64. Petru Rezuș, *Rugă*, «Telegraful Român», Sibiu, Nr. 9—10 și 11—12, 1987, pag. 3.

65. Arhimandrit Teofil Părăian, *Monahia Teodosia (Zorica) Lațcu*, «Telegraful» Român, Sibiu, Anul 138, Nr. 35—36, 20 septembrie 1990, pag. 3.

66. Origen, *Scrieri alese*, Partea întâi, *Din lucrările exegetice la Vechiul Testament*, carte tipărită cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Iustin Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Studiu introductiv și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981.

67. Origen, *Scrieri alese*, Partea a doua, *Exegeze la Noul Testament*, *Despre rugăciune*, *Filocalia*, carte tipărită cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Iustin Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Studiu introductiv și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

68. Origen, *Scrieri alese*, Partea a patra, *Contra lui Celsus*, carte tipărită cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Iustin Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române,



Maica Teodosia (Zorica) Lațcu a stat în bună măsură sub influența venerabilului duhovnic Arsenie Boca, ieromonah de la Mănăstirea Brîncoveanu de la Sîmbăta de Sus, care i-a fost îndrumător sufletec.

Volumele de versuri ale maicii Teodosia (Zorica) Lațcu — *Insula Albă* (1944), *Osana Luminii* (1948) și *Poemele Iubirii* (1949) — la care se adaugă poeziile publicate prin ani în *Telegraful Român* și altele au o mare varietate tematică. Dominante sînt poeziile religioase, cele de inspirație clasică și cele de inspirație folclorică.

Maica Teodosia (Zorica) Lațcu ne-a dat în *Filă de acatist* una din cele mai frumoase evocări lirice ale Sfintei Fecioare Maria din literatura noastră. Tradițiile preamăririi literare a Sfintei Fecioare Maria —, Maica Domnului (Antim Ivireanu, Mihai Eminescu, mulți alți poeți) și gingășia imaginilor artistice comunică în această creație imnică plină de metafore suave și de un copleșitor sentiment al bucuriei pe care o poate da venerația sacră :

«Bucură-te leagăn alb de iasomie,  
Către care-n roiuri fluturii coboară ;  
Bucură-te raza stelei din vecie,  
Șipot care curge, lin, cu apa vie ;  
Bucură-te, Maică, Pururea Fecioară.

Bucură-te floare fără de prihană,  
Spicul cel de aur, veșnic plin de hrană,  
Mirul care vindeci orice fel de rană ;  
Bucură-te, Maică, Pururea Fecioară.

Bucură-te brazdă plină de rodire,  
Munte sfînt în care s-a-ngropat iubire,  
Clopot de chemare, cîntec de mărirc.  
Bucură-te Maică, Pururea Fecioară,  
Blîndă fericire.

Bucură-te, mărul vieții care-nvie,  
Pomul greu de roadă-n plină primăvară  
Bucură-te, iarăși, țărîm de bucurie  
Dintru care curge miere aurie.  
Bucură-te Maică, Pururea Fecioară,  
Sfînta mea Marie»<sup>69</sup>.

Indestructibil legată de istoria Bisericii noastre strămoșești, de Sfînta Tradiție și de întregul tezaur de învățătură ortodoxă este și ampla creație epică a romancierului Mihail Diaconescu (născut în 1937 la Priboeni, județul Argeș, ca fiu al unui preot și învățător de țară)<sup>70</sup>.

Calitatea sa de scriitor creștin e demonstrată de romanele *Culorile singelui* (1973), *Adevărul retorului Lucaci* (1977), *Marele cîntec* (1980), *Umbrele nopții* (1980), *Călătoria spre zei* (1982), *Speranța* (1984), *Depăr-*

Studiu introductiv, traducere și note de Pr. prof. T. Bodogae, Colaboratori Prof. N. Chirică, Teodosia Lațcu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984.

69. Zorica Lațcu (Monahia Teodosia), *Filă de acatist*, «Telegraful Român», Sibiu, Anul 137, Nr. 35—36 și 37—38 din 15 septembrie 1989, pag. 6.

70. O caracterizare de ansamblu a valorilor creștine prezente în proza lui Mihail Diaconescu a realizat Preot Gheorghe Bogdan în studiul *Epoci de cultură și valori spirituale în creația romancierului Mihail Diaconescu*, *Almanahul Vestitorul*, 5, Pe anii 1989—1990, Editat de Arhiepiscopia Ortodoxă Română pentru Europa Centrală și Occidentală, Paris, 1989, pag. 88—98; vezi și Preot Gheorghe Bogdan, *Kulturepochen und geistige Werte im literarischen Schaffen des Romanschriftstellers Mihail Diaconescu*, în «Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena», vol. XXVIII, Pe anul 1989, Editat de Parohia Ortodoxă Română din Viena, 1010 Wien, Löwelstrasse 8, pag. 74—83; Vezi de asemenea: Ilie Barangă, *Contribuții bibliografice la studiul operei lui Mihail Diaconescu*, Extras din «Buletinul științific» al Facultății de învățămînt pedagogic, Pitești, 1983.

*tarea și timpul* (1986) și *Sacrificiul* (1988). Ele fac parte dintr-o construcție literară de mare amploare, unitară în varietate, pe care, pornind de la filosofii Fichte și Hegel, romancierul a numit-o «o fenomenologie narativă a spiritului românesc».

Problematica romanelor sale este deosebit de semnificativă pentru calitatea de scriitor creștin a lui Mihail Diaconescu, comparat adeseori cu Dostoievski pentru consecvența cu care a dat sens epic unor înalte principii ale teologiei morale și teologiei dogmatice ortodoxe.

*Culorile singelui* are ca eroi principali pe zugravul de biserici și iconarul Pârvu Pârvulescu Mutu (1657—1735), marele clasic al picturii noastre din epoca brîncovenească, intrat în monahism spre sfîrșitul vieții la schitul de la Roboaia și pe mitropolitul martir Antim Ivireanul. Romanul include în desfășurarea epică o nuanțată teologie a icoanei ca modalitate de comunicare vizuală a realității divine invizibile, de primire în sufletele noastre a misterului lui Dumnezeu revelat ca semn de meditație și contemplație <sup>71</sup>.

*Adevărul retorului Lucaci* are ca erou principal pe monahul Lucaci de la Putna. El ne-a lăsat *Pravila ritorului Lucaci* (1581), cel mai vechi manuscris juridic românesc. Romanul evocă atmosfera de înaltă cultură și de dirză apărare a ortodoxiei în mănăstirile noastre, într-o epocă în care Moldova a avut parte de doi domnitori protestanți (Despot Vodă și Iancu Vodă Sasu).

*Marele cîntec* include între personajele sale de prim plan pe Sfîntul Sava Brancovici Mărturisitorul, mitropolitul Ardealului, martir al credinței noastre strămoșești. Este prima și, deocamdată, singura evocare literară de amploare a marelui ierarh <sup>72</sup>.

În *Umbrele nopții*, eroul principal, un sculptor contemporan rupt de lumea originilor, se regăsește sufletește în atmosfera tradițională a satului în lucrul la o mănăstire, unde contribuie din plin la renovarea ei, și, mai ales, în cultul creștin strămoșesc al morților, pe care îl redescoperă cu înfiorare și cu o participare sufletească totală.

*Călătoria spre zei* este o evocare a Daciei spirituale. Înalta trăire religioasă a strămoșilor noștri, ca premisă a încreștinării lor, apare sub variate aspecte narative <sup>73</sup>.

71. Prof. Vasile P. Boholțeanu, *Recenzii*, «Mitropolia Olteniei», Craiova, Anul XXVII, Nr. 3—4, martie-aprilie, pag. 321—322; Vezi și Diacon Valentin Bogdan, *Pictorul Pârvu Mutu înfățișat de Mihail Diaconescu în romanul său «Culorile singelui»*, «Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena, Anul XXIII (1984)», pag. 124—125.

72. Cristofor Dancu, *Recenzii*, «Biserica Ortodoxă Română», București, Anul XCIX, Nr. 3—4, martie-aprilie, 1981, pag. 470—474; Diacon Valentin Bogdan, *Recenzii*, «Mitropolia Olteniei», Craiova, Anul XXXV, Nr. 7—8, iulie-august 1983, pag. 573—574; Diacon V. Nechita, *Recenzii*, «Mitropolia Moldovei și Sucevei», Iași, Anul LVII, Nr. 1—3, ianuarie-martie 1981, pag. 167—168; Preot Dr. Gheorghe I. Drăgulin, *Recenzii*, «Biserica Ortodoxă Română», București, Anul CVI, Nr. 7—8, iulie-august 1988, pag. 159—163.

73. Preot Prof. Dr. Dumitru Radu, *Recenzii*, «Biserica Ortodoxă Română», București, Anul CII, Nr. 1—2, ianuarie-februarie 1984, pag. 145—150; Vezi și Diacon V. Nechita, *Recenzii*, «Mitropolia Moldovei și Sucevei», Iași, Anul LIX, Nr. 10—12, octombrie-decembrie 1983, pag. 690—692; Vezi de asemenea: Valentin Bogdan, *Spiritualitatea Daciei*, «Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena», volumul XXV, pe anul 1986, pag. 157—162.

*Speranța* își desfășoară acțiunea în epoca romantică, în Moldova principelui Grigore Alexandru Ghica al X-lea (1849—1856), cînd se pregătea Unirea Principatelor<sup>74</sup>. Între personajele romanului îi întîlnim evocați cu respect și admirație pe eruditul Dionisie Romano, viitorul episcop al Buzăului, pe teologul Neofit Scriban, predicatorul catedralei mitropolitane din Iași, devenit apoi episcopul Argeșului. Unul dintre momentele cheie ale romanului — întîlnirea domnitorului Ghica cu monahul Dionisie — este susținut narativ de o revelatoare dezbateră pe tema credinței ca mod de viață, ca realitatea soteriologică și normă etică.

Mult mai ample și mai stăruitoare sînt dezbaterile teologice în romanul *Depărtarea și timpul*, al cărui erou principal este învățatul Dionisie Smeritul (*Exiguus*) din epoca străromână<sup>75</sup>. Înfruntarea dintre ortodoxie și ereziile timpului (este perioada în care mai ales monofizitismul tindea să se infiltreze în unele orașe) ocupă un loc dominant în roman. Capitolele sale refac cu mare acribie documentară, pe de o parte atmosfera de înaltă trăire spirituală instituită de primele Sinoade ecumenice, pe de altă parte etapele dramatice ale desăvîrșirii sufletești ale eroului principal.

Teologia capitolului în care sînt dezbătute în manieră epistolară raporturile dintre dragoste și cunoaștere, dintre admirație, contemplație și venerație, dintre dragostea trupească și dragostea în sens creștin (*eros* și *agape*) dă întreaga măsură a caracterului profund religios al acestui roman semnificativ în cel mai înalt grad pentru proza lui Mihail Diaconescu.

*Sacrificiul* include și el evocările unor înalți ierarhi ai Bisericii noastre : episcopul Roman Ciorogariu, episcopul și viitorul patriarh Miron Cristea, mitropolitul Vasile Mangra. Întregul roman este dominat de simbolul creștin al jertfei ca noțiune fundamentală în vocabularul cultic și ritual biblic utilizată în teologia liturgică și spirituală<sup>76</sup>.

74. Mihai Rădulescu, *Recenzii*, «Biserica Ortodoxă Română», București, Anul CIII, Nr. 1—2, ianuarie-februarie 1985, pag. 167—168; Diacon Valentin Bogdan, *Recenzii*, «Mitropolia Olteniei», Craiova, Anul XXXVII, Nr. 9—10, septembrie-octombrie 1985, pag. 746—747; Preot V. Nechita, *Recenzii*, «Mitropolia Moldovei și Sucevei», Iași, Anul LXII, Nr. 3—4, martie-aprilie 1986, pag. 284—286.

75. Antonie Plămădeală, *Semnalăm... Semnalăm*, «Telegraful Român», Sibiu, Anul 134, nr. 11—12, 15 martie 1986, pag. 4; Preot Gheorghe I. Drăgulin, *Recenzii*, «Mitropolia Olteniei», Craiova, Anul XXXIX, Nr. 3 (mai-iunie), 1987, pag. 139—142; Preot Gheorghe Bogdan, *Dionysius Exiguus — erou literar în proza lui Mihail Diaconescu*, «Almanahul Vestitorul», vol. 4, pe anul 1987—1988, Editat de Arhiepiscopia Ortodoxă Română pentru Europa Centrală și Occidentală, Paris, 1988, pag. 355—358; Preot V. Nechita, *Recenzii*, «Telegraful Român», Sibiu, anul 136, Nr. 5—6 și 7—8, 1—15 februarie 1988, pag. 7; Cristofor Dancu, *Note bibliografice*, «Studii teologice», Scia a II-a, București, anul XLI, Nr. 3, mai-iunie 1989, pag. 97—98; Preot Gheorghe I. Drăgulin, *Recenzii*, «Biserica Ortodoxă Română», București, Anul CVII, Nr. 5—6, mai-iunie 1989, pag. 206—208.

76. Preot Gheorghe I. Drăgulin, și prof. Aug. Gh. Drăgulin, *Recenzii și note bibliografice*, «Glasul Bisericii», București, anul XLII, Nr. 6, noiembrie-decembrie 1988, pag. 208—214; Preot Dorel Octavian Rusu, *O carte simbol*, în «Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic. Editat de Episcopia Ortodoxă Română, Oradea, vol. VI, 1989, pag. 134—135; Diacon Dr. Teodor Savu, *Episcopul Roman Ciorogariu — erou literar*, în «Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic», Editat de Episcopia Ortodoxă Română, Oradea, vol. VI, 1989, pag. 134—135; Preot D. D. Sandu, *Recenzii*, «Biserica Ortodoxă Română», București, Anul CVII, Nr. 7—10, iulie-octombrie 1989, pag. 227—233; Preot Gheorghe I. Drăgulin, *Prezentări bibliografice*, «Altarul Banatului», Timișoara, Anul I (40), Nr. 1—2, ianuarie-februarie 1990, pag. 129—132.

În toate aceste romane problema teologico-morală și filosofică a opțiunii ocupă un loc central. Drama alegerii provoacă numeroase conflicte sufletești și de conștiință consumate la nivelul unei înalte trăiri adînc cugetătoare.

Fapt semnificativ : alături de criticii, istoricii literari, psihologii, istoricii, sociologii și lingviștii preocupați de stilistică, despre proza lui Mihail Diaconescu au scris numeroase personalități bisericești : ierarhi, teologi, preoți, monahi și ieromonahi. Printre aceste personalități se numără I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, Pr. Dr. Gheorghe I. Drăgulin, Pr. Gheorghe Bogdan și mulți alții.

În numeroase cazuri (respectiv în articole, mărturii de autor, interviuri acordate, eseuri) Mihail Diaconescu a mărturisit atît sensul kenotic al creației sale românești, înțeleasă drept diaconie artistică și caligogie creștină, cît și admirația profundă pe care o are față de vasta operă de teolog a Părintelui Prof. Dumitru Stăniloae, sub a cărui influență binefăcătoare se află, de fapt, aspecte esențiale ale întregii sale opere.

Este și acesta unul din motivele pentru care părintele Dr. Gheorghe I. Drăgulin scria în *Mitropolia Olteniei* că Mihail Diaconescu este un scriitor dăruit «*cu harisma unui subtil teolog*»<sup>77</sup>.

Un scriitor creștin reprezentativ pentru literatura română contemporană este și poetul Ioan Alexandru (născut la 25 decembrie 1941 în comuna Topa Mică, județul Cluj, într-o familie de țărani)<sup>78</sup>.

De la poezia inocentă și aspră, plină de neliniște și vitalitate, de elanuri vizionare a primelor volume (*Cum să vă spun*, 1964, *Viața deocamdată*, 1965 ; *Infernul discutabil*, 1966 ; *Vămile pustiei*, 1969) el a trecut treptat la un lirism grav, meditativ, la evocările înfiorate ale sacrului, la prezența sa tutelară și harismatică, la o lungă serie de simboluri capabile să semnifice realitatea profundă a lumii.

În volume ca *Imnele bucuriei*, *Imnele Transilvaniei*, *Imnele Moldovei*, *Imnele Țării Românești*, *Imnele iubirii*, *Imnele Putnei* și *Imnele Maramureșului* (apărute între 1973 și 1988) găsim un ton ritualic, o solemnitate sacerdotală. Lirismul este acum epifanic și eshatologic, expresie a unei profunde asimilări creatoare și a unei trăiri autentice a tezaurului de credință al Bisericii noastre și al teologiei dogmatice ortodoxe.

Pentru Ioan Alexandru imnul este specia lirică deosebit de aptă să comunice viziunea sa despre lume, comuniunea cu divinitatea, cu Sfînta tradiție, cu valorile folclorului autohton și cu istoria românilor de pretutindeni. Dealtfel, în numeroase articole și eseuri, el a elogiat stăruitor creația imnică a unor poeți creștini de valoare universală precum Sf. Efreem Sirul și Sf. Roman Melodul.

Intuiția sacralității autohtone se transformă astfel în doxologie, într-un cîntec înalt, plin de avînt și de imagini serafice, în aspirația răs-

77. Preot Gheorghe I. Drăgulin, *Recenzii*, «Mitropolia Olteniei», Craiova, Anul XXXIX, Nr. 3, mai-iunie 1987, pag. 142.

78. O evaluare a întregii creații lirice a lui Ioan Alexandru din perspectiva teologiei dogmatice ortodoxe și a unor înalte exigențe estetice a realizat Mihail Diaconescu în eseu *Istoria transfigurată liric*, «Lucefărul», București, Anul XXXII, Nr. 28 (1418), sîmbătă 15 iulie 1989, pag. 1 și 7; vezi și Ion Rotaru, *O istorie a literaturii române*, vol. III, 1944—1984, Editura Minerva, București, 1987, pag. 344—354.

colitoare de a comunica liric modul în care lucrarea Logosului transfigurează întreaga realitate autohtonă. Este aceeași viziune pe care o comunică opera unor poeți ca Nichifor Crainic, Lucian Blaga, Vasile Voiculescu, Aron Cotruș, Sandu Tudor, D. Ciurezu.

În numeroase poezii, Ioan Alexandru transfigurează liric momente din Evanghelii, din istoria creștinismului, din propovăduirea Cuvîntului în lume. Totul este spus firesc, într-un cîntec blînd, monodic parcă, plin de încredere în oameni și de sentimentul unei supreme împliniri sufletești. Așa, de pildă, în *Înviere* :

*«Nu mai este moartea la putere ;  
Giulgiuri rămase goale în mormînt,  
Pămîntul sfîșiat de înviere  
E vindecat de celălalt «pămînt»*

*De-acum, viețuirea-i libertate ;  
Frica de moarte a dispărut ;  
Străvezi, umilă vietate,  
Paradisul care te-a-ncăput.*

*E atît de sigur, că nu mai este moarte,  
Că voi pleca de-aici fără să mor  
Mă-ntorc la tine, mamă, de departe,  
Cu fiul tău la chip nemuritor».*

În numeroase creații, Ioan Alexandru evocă liric principii fundamentale ale învățaturii creștine, asociindu-le unei percepții a lumii întregi, a existenței înseși. Astfel de poezii sînt în egală măsură religioase, filosofice și imnice, expresie a unei cuprinzătoare viziuni cosmice. Iată principiul creștin *agape* transfigurat în poezia *Iubire* :

*«Nu e moarte unde e iubire ;  
Vremuie iubirea și-apoi,  
Cînd se-aprinde din neprihănire,  
Așează paradisul între noi*

*În iubire timpul nu se curmă,  
Nu te-ndepărtezi de ce-i iubit ;  
De se pare că rămîi în urmă,  
Eternitatea numai te-a umbrît.*

*Nu există timpuri în iubire,  
Ci prezent etern nădăjduitor ;  
Toate se strămută-n unduire,  
Se-ntorc columbe peste apa lor.*

*Se strîng timpuri în iubire,  
Pătimiri și patimi au trecut  
Și rămîne totul izbăvire...  
Mormîntu-i gol oricît de zăvorît».*

În alte creații Ioan Alexandru evocă liric pe protopărinții neamului omenesc, pe patriarhii, regii, proorocii și eroii biblici (Adam, Avraam, Moise, Iov, Saul, Iona, Iosif și alții), pe sfinții și martirii neamului românesc (Ioan Casian, Zotic, Atal, Camasis, Filip, Nicodim de la Tismana, Ioan Valahul, Constantin Brîncoveanu, glorificat în zeci de inmuri, Antim Ivireanul și alții), pe marii domnitori ai istoriei noastre.

Evocări de o cuceritoare prospețime lirică sînt dedicate și străvechilor așezăminte mînăstirești — Rîmeți, Voroneț, Putna, Agapia, Hurez, Cozia precum și altor locuri intrate în conștiința românilor de pretutindeni ca simboluri sfinte ale existenței noastre istorice și religioase.

Unele din aceste creații sînt dedicate unor cunoscute personalități bisericesti de azi : P.S. episcop Justinian Chira Maramureșanul, P.C. Arhimandrit Bartolomeu V. Anania, P.C. Pr. Ilie Cleopa, P.C. Pr. Constantin Galeriu, P.C. Pr. Ioanichie Bălan, Maica Ierusalima Ghibu, P.S. episcop

Calinic Argatu, P. C. Diacon și teolog Ion Caraza și alții, strins legați de evoluția sufletească și de conștiință a poetului.

Prin modul cum transfigurează artistic credința creștină, învățătura ortodoxă, trecutul poporului român și al Bisericii sale, datinile satului natal și valorile patriei, Ioan Alexandru este un poet profund tradiționalist. Prin asimilarea creatoare a liricii românești și europene din diversele etape ale evoluției sale și, mai ales, prin deschiderea consecventă spre cele mai noi experiențe ale poeziei actuale, Ioan Alexandru este un poet modern, inovator, reprezentativ pentru literatura română de azi și dintotdeauna.

După creația plină de sensuri și simboluri creștine a unor autori ca Vasile Voiculescu și Ioan Luca, al doilea moment important din evoluția dramaturgiei românești de inspirație ortodoxă este reprezentat de opera Părintelui Arhimandrit Bartolomeu V. Anania (născut la 17 martie 1921 în satul Glăvile, județul Vilcea). El s-a afirmat însă nu numai ca dramaturg ci și ca eseist, cu o activitate bogată, risipită în numeroase publicații, memorialist (în volumul *Rotonda plopilor aprinși*, 1983), ca poet de strălucită vocație (culmea cea mai înaltă a acestei laturi a activității sale este reprezentată de volumul *File de acatist*, 1981), editor și autor al unor importante inițiative cultural-bisericești.

Volumul *File de acatist* are următoarea dedicație: «*Celui între sfinți fiului nostru Ioan Valahul, mărturisitor al dreptei credințe, martirizat în Constantinopol la 12 mai 1662...*»<sup>79</sup>. El a fost conceput în două mari părți — *Iluminatul* și *Luminătorul*, secționare și acestea în mai multe *trepte și stări*, în conformitate cu vechile structuri ale cîntării imnice ortodoxe.

Motivarea cîntării pe care i-a dedicat-o Sfintului martir Ioan Valahul Mărturisitorul se află în *Starea întâia* plină de expresia unui lirism viguros în care sugestiile stilistice ale vechilor cărți bisericești se amestecă cu cele ale folclorului și cu înfiorarea specifică rugăciunii :

«*Pasărea zbură din codru, creanga-n urmă se alină,  
Numai Duhul Sfînt rămase împleticit în lumină.  
Dă-i rostirii mele suflet și, de șapte ori cruciș  
Invierea fulgerîndu-i, fă-mi-o ardere la cină,  
Imn și cronică și bocet și dulceață și tăiș,  
Prunc să laud în cuvinte și să-l cînt pe sub cuvinte  
Bucură-te mucenice, noue Ioane, slînte».*

Piese de teatru reprezentative ale părintelui arhimandrit Valeriu Anania sînt *Mioriția*, *Meșterul Manole*, *Greul pămîntului* și *Du-te vreme, vino vreme*. Ele transfigurează literar mituri și legende fundamentale din folclorul nostru, în construcții dramatice capabile să simbolizeze importante principii morale. Teologia, folclorul, mitologia, istoria și valorile noastre etnografice conlucrează în zămislirea unor creații parabole despre soarta unor oameni-simboluri a căror evoluție stă sub semnul unei înalte trăiri spirituale.

79. Valeriu Anania, *File de acatist*, Versuri, cu șase desene în peniță de Vlăicu Ionescu, Editura Institutului Biblic, București, 1981, pag. 6.

P.C. Sa, Părintele Arhimandrit Bartolomeu (Valeriu) Anania este cel mai important dramaturg creștin din literatura română de azi. El este totodată unul din cei mai importanți autori din istoria dramaturgiei noastre.

Urmînd unor străvechi modele ale literaturii creștine din țara noastră Părintele Protosinghel Ioanichie Bălan a dat în *Convorbiri duhovnicești* (I—1984 ; II—1988) o operă capitală pentru înțelegerea înaltei trăiri spirituale practicate în mănăstirile, schiturile și sihăstriile românești. Ca ieromonah, trăitor el însuși al înaltelor virtuți ale vieții creștine monastice, la sfînta mănăstire Bistrița (Neamț) din obștea căreia face parte și ca istoric al vieții monahale, Părintele Protosinghel Ioanichie Bălan a realizat și alte lucrări dedicate acestei teme, cum sînt : *Vetre de sihăstrie românească. Secolele IV—XX* (1982), *Mărturii românești la Locurile Sfinte* (1986) și *Patericul românesc, ce cuprinde viața și cuvintele unor cvivoși părinți ce s-au nevoit în mănăstirile românești. Secolele IV—XX* (Ediția I-a — 1980 ; Ediția a doua — 1990). Ele se numără printre cele mai importante scrieri despre viața așezămintelor mănăstirești ortodoxe din cîte au fost realizate în timpul nostru.

În *Convorbiri duhovnicești* Părintele Protosinghel Ioanichie Bălan reia structura și organizarea unor opere literare de înalt prestigiu precum *Conlationes XXIV* de Ioan Casian sau *Divanul sau Gilceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul* de Dimitrie Cantemir.

Dialogurile inițiate și consemnate în scris de Părintele Ioanichie Bălan sînt grupate în ample secțiuni — *Convorbiri cu dascăli de teologie ortodoxă, Convorbiri cu părinți din Moldova, Convorbiri cu părinți din Muntenia și Oltenia, Convorbiri cu părinți din Transilvania*. Ele se constituie laolaltă într-o mărturie impresionantă despre viețile trăite la noi în duhul, adevărul și frumusețea Ortodoxiei.

Fără să urmărească efecte literar-artistice, aceste convorbiri, de o pilduitoare ținută creștină, au, prin căldura destăinuirii, prin vibrația lirică a dialogului și prin dimensiunea eshatologică a temelor abordate, o înaltă semnificație soteriologică, emoțională și literară. Autenticitatea *Convorbirilor duhovnicești* este cea mai importantă calitate estetică a acestei opere.

În legătură cu modul în care s-a realizat această calitate e demn de a fi menționată mărturisirea autorului care, în *Introducerea* la volumul al II-lea al scrierii sale, afirma despre participarea la dialog : «Unii au acceptat să colaboreze cu ușurință, ca pentru Hristos. Alții mai greu, din smerenie. Iar alții au ales să plece la Hristos cît mai anonimi, iubind mai mult rugăciunea și liniștea, decît cuvîntul. Însă toți sînt de mare preț, toți sînt străbătuți de aceeași evlavie sfîntă, de aceeași dragoste evanghelică pentru Hristos și pentru oameni, dorind să ajute cu ce pot la mîntuirea altora. Iubirea evanghelică și rîvna mărturisirii lui Hristos în lume formează temelia acestei cărți. Ea nu dă porunci, ci numai sfaturi duhovnicești pentru cei care doresc să le urmeze.

Cititorul nu va găsi în această carte teme ideologice expuse sistematic sau probleme de morală speciale. Ea se rezumă să redea liber și deschis unele sfaturi, îndemnuri părintești, evocări despre înaintași, recomandări

pentru viitor și propuneri pentru o mai bună sporire duhovnicească. Majoritatea colaboratorilor nu fac altceva decât își mărturisesc propria lor viață și experiență duhovnicească»<sup>80</sup>.

**Concluzii.** Creația literară de inspirație creștină este o componentă deosebit de importantă a culturii și artei bisericești. Istoria Bisericii Ortodoxe Române, ca disciplină teologică și istorică preocupată să cerceteze critic și să înfățișeze sistematic viața creștină a poporului nostru, reține un mare număr de autori și de opere literare create în spiritul Sfintelor Scripturi și al Sfintei noastre Tradiții.

Încă de la începuturile creștinismului, respectiv din perioada activității misionare a Sfântului Apostol Andrei în Dacia Pontică (Scythia Minor), folclorul nostru literar a păstrat numeroase obiceiuri, credințe și colinde care amintesc de trecerea sa prin ținutul dintre Dunăre și Mar

Epoca străromână adaugă acestor tradiții folclorice un număr important de creații literare culte. Unele din ele au circulat în întreaga lume creștină constituind o parte din contribuția poporului român la tezaurul culturii universale.

Operele literare străromâne de valoare universală au o înaltă ținută creștin-ortodoxă.

În perioada migrațiilor, Biserica a menținut vie preocuparea poporului nostru pentru scris, citit și pentru cărțile sfinte. Chiar și în aceste condiții, deosebit de grele, ea a rămas cea mai importantă instituție spirituală a românilor.

În perioada feudală, când limbile de cult în Biserica noastră erau greaca și slavona, o seamă de autori români au creat opere teologice și literare originale de o mare valoare artistică.

Secolul al XVII-lea, «secolul de aur» al literaturii române vechi, cum a fost numit, a impus posterității numeroase personalități bisericești care au fost în egală măsură străluciți oameni de cultură, mari cititori ai unor realizări spirituale și mari scriitori. Printre aceștia, la loc de frunte se situează mitropoliții Varlaam și Dosoftei ai Moldovei, creatori care, prin operele lor, s-au impus ca reprezentativi în arta cuvântului în cultura noastră.

La cumpăna secolelor XVII și XVIII, cei mai importanți autori din literatura noastră au fost domnitorul Moldovei Dimitrie Cantemir și mitropolitul Antim Ivireanul din Țara Românească. Unele din preocupările și temele operelor lor vor fi reluate în creațiile literare ale urmașilor.

Secolul al XVIII-lea, dominat de aspirațiile intelectualilor pentru «luminarea» celor mulți ca și romantismul secolului al XIX-lea, însumează un mare număr de creații literare de inspirație creștină.

Între acestea, la loc de frunte se află creațiile lirice ale lui Mihai Eminescu, pentru care Biserica Ortodoxă este «mama neamului românesc».

La începutul secolului al XX-lea, prin scriitori ca Al. Vlahuță, Șt. O. Iosif, promotori ai «sămănătorismului», și Octavian Goga, unul din cei mai mari poeți ai neamului nostru, creația literară de inspirație creștin ortodoxă își adaugă noi opere, noi valori.

80. Protosinghel Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, vol. II, carte tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Eftimie Episcopul Romanului și Hușilor, Editată de Episcopia Romanului și Hușilor, 1988, Introducere, pag. 7—8.



Tot în prima parte a secolului al XX-lea a activat nuvelistul și romancierul Gala Galaction, autorul a numeroase opere în care dominante sînt temele ispitei și ale eliberării de păcat prin succesive acte de voință, într-o luptă sufletească de mare dramatism.

Tradițiile «sămănătoriste» vor fi continuate de marii clasici ai literaturii române, din perioada interbelică — Nichifor Crainic, Lucian Blaga, Ion Pillat, Vasile Voiculescu și alții, promotori ai curentului literar și artistic ortodoxist. Asimilînd creator cele mai noi și mai îndrăznețe experiențe artistice din literatura română și europeană, ei au rămas atașați tradițiilor creștine, istorice și folclorice românești, pe care le-au transformat artistic în opere literare de o excepțională valoare. În domeniul bugetării și eseisticii creștine s-au afirmat acum publiciști iluștri ca Nae Ionescu și Mircea Eliade.

Fără să aparțină vreunei grupări sau tendințe anume, Tudor Arghezi se înscrie și el în cuprinsul larg al literaturii de inspirație religioasă, înțelese prin capodoperele lirice intitulate *Psalmi*.

Preocupări religioase sînt prezente și în creația scriitorilor contemporani formați sub influența marilor autori ortodoksiști din perioada interbelică : Pr. Petru Rezuș, Maica Teodosia (Zorica) Lațcu, Mihail Diaconescu, Ioan Alexandru, Pr. Valeriu Anania.

Creația literară de inspirație creștină este o permanență a istoriei Bisericii Ortodoxe Române. Cei mai importanți scriitori români, personalități reprezentative pentru literatura și cultura noastră, au interpretat artistic în variate moduri tezaurul de învățătură al Bisericii Ortodoxe. Fără componența ei creștin-ortodoxă literatura română nu poate fi pe deplin înțeleasă, nici evaluată la justa ei valoare.

Specii literare atît de diferite — precum imnul, eseul, dialogul, acatistul, tratatul, cateheza, predica, panegiricul, nuvela, romanul, drama și altele — au fost cultivate stăruitor de-a lungul timpului, ca mijloc de exprimare a legăturii autorilor cu Dumnezeu și cu cititorii.

Prin numărul mare de autori de înalt prestigiu și de opere clasice pe care le-a impus de-a lungul timpului, creația literară de inspirație creștină ortodoxă este o parte definitorie a culturii române.

## LE PÉCHÉ CONTRE LE SAINT ESPRIT

Pr. Constantin GALERIU

Le Sauveur prononce cette sentence pleine de gravité : «Tout péché, tout blasphème, sera pardonné aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas pardonné. Si quelqu'un dit une parole contre le Fils de l'Homme, cela lui sera pardonné ; mais s'il parle contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera pardonné ni en ce monde, ni dans le monde à venir» (Mt. 12, 31—32). Notre conscience se voit ainsi confrontée à cette question troublante : «en quoi consiste ce péché contre l'esprit, contre l'Esprit Saint» qui ne sera pardonné ni en ce monde, ni dans le monde à venir ?

Mais, devant un tel témoignage divin, nous devons nous demander d'abord qu'est-ce que le pardon dans sa réalité profonde, que signifie-t-il ? Certes, dans le sens évangélique des paroles du Sauveur, le pardon n'est

pas un simple acte juridique, une décision en vertu de laquelle ma culpabilité ne m'est plus imputée, mais qui me laisse dans le même état déchu qu'auparavant. Le pardon dans le sens divin signifie *guérison*. Lorsque quatre hommes amènent à Jésus un paralysé et le Seigneur lui dit : « Mon fils, tes péchés sont pardonnés ! », les scribes raisonnaient en leurs coeurs : « Pourquoi cet homme parle-t-il ainsi ? Il blasphème. Qui peut pardonner les péchés, sinon Dieu seul ? » Connaissant aussitôt en son esprit qu'ils raisonnaient ainsi en eux-mêmes, Jésus leur dit : « Pourquoi tenez-vous ces raisonnements en vos coeurs ? Qu'y a-t-il de plus facile, de dire au paralysé : « Tes péchés sont pardonnés » ou bien de dire « Lève-toi, prend ton brancard et marche ? ». Eh bien, afin que vous sachiez que le Fils de l'Homme a autorité pour pardonner les péchés sur la terre, Il dit au paralysé : « Lève-toi, prends ton brancard et va dans ta maison ». Et l'homme se leva aussitôt » (Mc. 2, 3—12). Ainsi, le pardon signifie, profondément et pleinement, guérison. Mais, comprise dans une telle plénitude, en tant que guérison de la nature même, elle entraîne, par son apparition même une autre question : « est-ce que la guérison est-elle possible sans nous, sans notre volonté et notre participation à la grâce divine ? Le pardon conçu comme un simple acte d'absolution juridique, effaçant la culpabilité et la punition, peut ne pas impliquer la coopération du coupable, du malade et même le laisser en proie à ses péchés et à ses souffrances. Tandis que le pardon en tant que guérison ne peut nullement s'accomplir sans notre coopération avec la grâce du Saint Esprit : autrement dit, en termes dogmatiques, il ne peut s'accomplir sans notre collaboration, « car nous travaillons ensemble à l'oeuvre de Dieu » (I Co. 3, 9)... C'est un tel pardon que le Sauveur accorde, toujours.

Réfléchissant maintenant à la signification de la sentence divine, selon le sens du pardon, il est à remarquer que l'on nous dit d'abord : « Quiconque dira une parole contre le Fils de l'Homme, cela lui sera pardonné... » (Lc. 12, 10). Il ne peut être qu'ainsi, puisque le Fils de l'Homme qui est le Fils de Dieu fait homme, est l'incarnation de l'amour et du pardon infini. C'est justement pour pardonner, pour révéler l'amour divin absolu, qu'Il est venu et S'est sacrifié. Même sur la croix, Il pardonne et meurt les bras ouverts, « en embrassant le monde », comme dit Saint Athanase le Grand. Il est pour nous l'incarnation même de l'amour et du pardon divin.

Mais, le salut, en tant que pardon et guérison, restauration de la nature, est un acte qui exige coopération pour s'accomplir, un dialogue entre Dieu et Sa créature. Moi, je te pardonne, dit le Christ. Mais, si toi-même tu ne te pardonnes pas, si tu ne veux pas recevoir la grâce, si tu ne veux pas entrer en dialogue, répondre, t'ouvrir — c'est que tu ne veux pas le pardon, la guérison. Le mal que tu me fais à Moi, je te le pardonne, c'est de Moi que cela dépend, veut nous dire le Sauveur. Et c'est ce qu'Il fait, jusqu'à l'expression ultime de la haine des créatures, pardonnant sur la Croix ceux qui l'ont crucifié.

Mais le mal que tu te fais à toi-même et qui agit au-dedans de toi, qui pourrait te le pardonner à ton insu, sans ta propre volonté de t'en délivrer, sans ta conscience et ta liberté ? Et comment t'en délivrer, comment échapper au mal qui est en toi, sans la grâce, sans l'Esprit Saint

«par lequel toute âme vit... ?». Et, sachant que «ceux-là sont fils de Dieu, qui sont conduits par l'Esprit de Dieu» (Rm. 8, 14), nous savons qu'en effet c'est l'Esprit Saint, qui procède du Père, en union ineffable avec le Fils, qui nous remplit de la vie réelle de la Très Sainte Trinité.

Dans ce sens Le Livre de la Genèse précise que Dieu a dit : «Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance... Et le Seigneur Dieu modela l'homme avec de la poussière prise du sol ; Il insuffla dans ses narines l'haleine de vie et l'homme devint une âme vivante» (Gen. 1, 26 ; 2, 7) — âme vivante portant l'image divine, l'image du Fils et animé par la grâce du Saint Esprit, par le souffle de vie qu'il avait reçu. Ce souffle vivificateur de l'Esprit Saint serait renouvelé de manière parfaite par le Christ, le jour de Sa résurrection, quand Il souffla sur Ses disciples en leur disant : «Recevez l'Esprit Saint» (Jn. 20, 22) ; en ce sens, Saint Chyrrille d'Alexandrie dit que «nous avons non seulement la grâce, mais l'Esprit Lui-même, qui demeure en nous» (P.G. vol. 76, coll. 757 A).

Le fait que l'homme a reçu la grâce divine dans l'acte même de la création atteste d'emblée notre condition divino-humaine. C'est ce même statut que confirme les Pères aussi. Dans le Patérikon est écrit, à propos d'Abba Pamvo : «De même que Moïse avait pris l'icône de la gloire d'Adam quand son visage s'est glorifié, de même le visage d'Abba Pamvo resplendissait comme l'éclair et il était pareil à un empereur assis sur son trône» (Ed. Roumaine, Rm. Vilcea, 1930, p. 193).

De même Adam, l'homme, fut d'emblée participant de la lumière divine, créé comme personne et doué d'esprit par la grâce de l'Esprit Saint en tant qu'être spirituel. La grâce divine est constitutive à notre condition humaine. La présence de l'Esprit Saint en nous est la garantie de notre nature humaine, de la sauvegarde de l'image de Dieu en nous et de notre croissance dans l'infinie ressemblance à Dieu.

Le péché, par la tentation et l'obéissance à la parole du serpent, a écarté Adam de l'obéissance et de la communion avec Dieu par l'Esprit Saint. Cela a eu pour conséquence la chute du royaume de l'esprit, de «l'âme vivante» illuminée par la grâce, jusqu'au niveau de la sensualité pervertie, du règne de la chair sur l'esprit, de la domination des sens sur les desseins rationnels aboutissant des vêtements de la grâce, aux «vêtements de peau» (Gen. 3, 21). Selon une expression saisissante du Saint Grégoire Palamas, Adam a «émigré» du Jardin de l'Eden, de la vie dans l'Esprit Saint, au pays étranger du règne malin du serpent et des passions charnelles, «du côté et à l'ombre de la mort». Entraîné par cette désobéissance tragique et ce permanent «progrès» négatif de la chute, l'homme prendra connaissance de la sentence divine : «Le Seigneur dit : mon Esprit ne dirigera pas toujours l'homme étant donné ses erreurs : il n'est que chair...» (Gen. 6, 3).

Mais la chute d'Adam n'est pas irrémédiable. Son péché trouve son origine dans la révolte des esprits angéliques, comme par contagion. C'est Lucifer celui qui a initié et commis le péché contre le Saint Esprit, en assumant, par orgueil et haine, une chute abyssale. Le Sauveur nous révèle : «Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair» (Lc. 10, 18).

Mais Adam est conscient de sa chute. Le premier signe, c'est que «leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils surent qu'ils étaient nus... Ils ont peur, ils se cachent. Ils entendent la voix du Seigneur et ils lui répondent» (Gen. 3, 7—10). La conscience de la chute est vive et la Providence divine est en synergie avec l'aspiration de l'homme au salut. «L'Esprit Saint vient sur tous les justes et les prophètes, dit Saint Cyrille de Jérusalem, sur Enos, Enoch, Noé et les autres, sur Abraham, Isaac et Jacob. Même Pharaon a compris que Joseph est habité par l'Esprit de Dieu» (Catéchèse 16, 27). Et une prière de l'office du Saint Baptême invoque : «ceux qui étaient sous la Loi, Tu les a remplis d'Esprit Saint et ceux qui sont dans la grâce Tu les rends parfaits». C'est à ce sens que David prie : «Ne me reprends pas Ton Esprit Saint» (Ps. 50, 12) et s'exclame «Où m'en aller pour être loin de Ton esprit, où m'enfuir pour être loin de Ta face ?» (Ps. 138, 7). La nature humaine authentique ne peut toucher à la plénitude que par la grâce, dans l'Esprit Saint. Mais la plénitude ne sera qu'en Christ ; c'est pour Lui qu'Esaië annonce : «L'Esprit du Seigneur Dieu est sur moi : le Seigneur a fait de moi un Messie, Il m'a envoyé porter joyeux message aux humiliés, panser ceux qui ont le coeur brisé, proclamer aux captifs la délivrance, aux prisonniers la liberté ; proclamer l'année de la faveur du Seigneur» (Es. 61, 1). Jésus Christ, le Fils de Dieu fait chair de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie, est en même temps la *révélation de la Trinité et la révélation de l'homme* dans sa plénitude ; la révélation de l'homme dans sa condition parfaite, divino-humaine. En Lui, l'Eden devient Royaume de Dieu et, triomphant de la triple tentation du démon, à laquelle Adam avait été soumis lui aussi, Il le chasse, en affirmant : «C'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons et alors le Règne de Dieu vient de vous atteindre» (Mt. 12, 28). Le Christ, dans le Saint Esprit, délivre le monde des oeuvres du Malin. En chassant les démons, les adversaires de l'Esprit Saint, Il guérit toute maladie humaine, apaise les forces de la nature, arrachant à la mort ses victimes, comme une anticipation à Sa propre résurrection. Dans cette plénitude de l'existence, «Jésus exulta sous l'action de l'Esprit Saint et dit : Je Te loue, Pere, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélée aux tout petits» (Lc. 10, 21). Aux tout petits, aux innocents, aux âmes pures. C'est à eux que le Christ révéla Sa divinité et ce n'est que dans le Saint Esprit que nous aussi, nous découvrons Dieu en Christ. «Nul ne peut dire «Jésus est Seigneur» si ce n'est par l'Esprit Saint» (I Co. 12, 3).

C'est ainsi que nous pouvons comprendre, une fois de plus, le caractère tragique du péché contre l'Esprit Saint, le tragique de ces pharisiens qui pouvaient dire au sujet du Christ : «celui-là ne chasse les démons que par Bézélzéboul, le chef des démons» (Mt. 12, 24). Saint Basile le Grand stygmatisait ce péché, expliquant : «Celui qui attribue au Malin les oeuvres et les fruits de l'Esprit Saint, celui-là blasphème contre l'Esprit Saint». C'est pour de telles âmes malheureuses que Jésus allait dire, avec une tristesse infinie, ces paroles : «si quelqu'un parle contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera pardonné ni en ce monde, ni dans le monde à venir» (Mt. 12, 32).

Saint Jean Chrysostome explique : «Les Juifs ne connaissaient pas encore le Christ, tandis qu'ils avaient du Saint Esprit une ample connaissance : c'est Lui qui inspirait aux prophètes leurs oracles. ...D'où la pensée de Jésus peut ainsi se traduire : que vous ne me connaissez pas, je l'accepte ; mais vous n'ignorez pas assurément que chasser les démons, guérir les malades, c'est l'oeuvre du Saint Esprit. Vous ne m'outragez donc pas moi seul ; vous outragez encore l'Esprit Saint ; et voilà pourquoi vous serez impitoyablement punis dans cette vie et dans l'autre» (Homélie XLI sur Saint Matthieu ; éd. J. Bareille, Paris, 1868, p. 247). Une telle distorsion de l'esprit est effrayante ; plus grave même que l'inversion déplorée par Esaïe : «Malheur à ceux qui déclarent bien le mal et mal le bien» (5, 20), parce que, dans ce cas, la haine, l'adversité s'adressent directement à la personne du Christ qui était présent ; garder dans la mémoire sacrée les actes divins, visiblement accomplis dans l'Esprit Saint, contempler face à face de tels actes accomplis par le Christ et investir le diable de la qualité d'auteur de ces actes — un tel état te transfère en réalité de la vocation de la ressemblance à Dieu à la ressemblance à Lucifer — l'initiateur du péché contre le Saint Esprit et du péché par excellence !

Mais ce péché n'est pas uniquement contre l'Esprit Saint, mais aussi contre l'homme. Le Sauveur dit que «si quelqu'un parle contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera pardonné ni en ce monde, ni dans le monde à venir». Il s'agit donc là d'une plaie inguérissable de l'âme humaine, tant que ce blasphème demeure. Tout péché provoque une blessure dans l'être. Le péché est une maladie de l'esprit, observent les Saints Pères. Le péché est contraire à la nature, il est «anti-nature». Par le Christ, nous avons été définitivement «fondés» (I Co. 3, 11) dans notre propre nature, dans le sens que Sa divino-humanité constitue la loi de notre existence et de notre vie. La Pentecôte incessamment actualisée dans les Sacrements de l'Eglise — Baptême, Chrismation, Eucharistie... — confirme chaque chrétien dans ce statut de la Grâce. L'Esprit de Dieu s'unit à notre esprit, de sorte que ceux parvenus au niveau de la sainteté «ont l'Esprit Saint, à la place de leur âme», selon la parole de Pierre Damascène, «par l'Esprit Saint je deviens esprit». Il enracine en nous Ses dons : de sagesse, de discernement, de conseil, de vaillance, de connaissance et de crainte du Seigneur (Esaïe 11, 2—3 ; I Co. 12, 8) et fait fleurir en nous «amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi» (Ga. 5, 22—23). Il «devient tout pour nous — nourriture, vêtement éclatant qui anéantit les démons, lumière sans crépuscule, soleil sans couchant» (Saint Syméon le Nouveau Théologien). Tous ces biens constituent réellement notre être, et notre existence dans la vérité et la beauté ineffables, notre identité et liberté bien sûr. Le Seigneur est Esprit et là où est l'Esprit du Seigneur est la Liberté (II Co. 3, 19). C'est ainsi que nous pouvons comprendre les saints ; nous citons notamment le témoignage de Saint Séraphim de Sarov, selon lequel «le but de la vie chrétienne est l'acquisition du Saint Esprit». Les saints, leur vie — l'expression la plus élevée de la condition humaine, sont justement le témoignage et

la preuve de l'oeuvre du Saint Esprit. Alors, de cette réalité de la grâce, il faut comprendre que le péché contre l'Esprit Saint est en même temps — pour l'homme un péché contre soi-même, contre sa propre nature et contre sa vocation plénière, contre son identité devant Dieu et devant ses semblables. Et c'est la plus grave maladie de l'existence humaine. C'est pour cette raison que, dans la tradition de l'Eglise ce péché a été rapporté aux trois vertus théologiques : la foi, l'espérance et l'amour. Donc, en tant que reniement de Dieu : apostasie, athéisme, anéantissement du statut propre ; en tant que désespoir mené jusqu'au suicide : le cas de Judas étant l'exemple le plus tragique ; en tant que dénaturation de l'amour qui devient orgueil, adoration de soi. Saint Jean Climaque dit ces paroles profondes : «l'orgueilleux n'a plus besoin de démons parce qu'il est devenu son propre démon»... Mais, cette tragédie humaine, ne se révèle-t-elle pas dans certains phénomènes très graves du monde moderne et contemporain, surtout à partir de l'époque de la Renaissance ? On sait que les tendances fondamentales caractéristiques à cette époque-là furent les suivantes :

1. une aspiration passionnée de l'individu à la glorification de son propre «moi», se constituant en ce que l'on nomma l'autonomie de pensée, de la raison humaine et qui allait devenir, ultérieurement, chez Immanuel Kant, «l'autonomie» de la volonté, d'où découleront l'autonomie sociale, politique etc.

2. une quête passionnée d'un nouveau contenu spirituel de la vie. Ayant comme point de départ la réaction de l'individu de la Renaissance contre l'idée d'autorité spirituelle que représentait la Révélation surnaturelle et l'Eglise, ce «nouveau contenu spirituel» a été cherché et trouvé dans la redécouverte de l'Antiquité classique. Plus précisément, de l'Antiquité païenne, dans ses différentes manifestations : conceptions de vie, philosophie, littérature, poésie, peinture, architecture, historiographie, linguistique. La passion pour l'Antiquité était si phrénétique qu'il manqua de peu, dit Paulsen, de considérer «le monde des dieux païens comme l'unique digne d'être adoré». Nature, vérité, beauté, plénitude, liberté — tout cela a été intégré à l'idée du véritable humanisme. Reprenant le syntagme de Prothagoras, «l'homme en tant que mesure de toutes choses», les hommes de la Renaissance découvraient l'homme authentique dans un monde où un Diogène allant en plein jour la lampe allumée au coeur de la cité ne pouvait pas le trouver. Et cela après que Dieu-l'homme, Jésus Christ s'était révélé au monde. Quoique certains intellectuels byzantins platonisants, comme par exemple Gémistos Pléthon, Bessarion, ont contribué aux idées de la Renaissance, un tel phénomène historique ne s'est pas produit dans l'Orient orthodoxe, à Byzance, et on n'a eu rien à perdre. Comme remarque Paul Lemerle, «à Byzance, par la Révélation, l'homme était enlevé à cette terre et, à l'image du Christ de l'Ascension» (transporté hors du réel), mais transporté en l'Esprit Saint (Le premier humanisme byzantin, p. 306).

Les conséquences d'un tel humanisme paganisant ne se feront pas attendre. La réforme protestante allait exacerber l'individualisme, engendrant d'autres confessions et une multitude de groupements et de

dénominations néoprotestantes. Vers la fin du XVI-e siècle et aux cours des siècles suivants, par le Déisme est élaborée «une religion philosophique et naturelle», surtout en Angleterre et en France, où l'on refuse la Révélation surnaturelle et l'intervention de Dieu dans l'histoire. C'est toujours en France et toujours en opposition à la Révélation que l'on cultive le rationalisme, surtout par Voltaire, Diderot. Le XIX-e siècle est dominé par le positivisme. Toutes ces conceptions et tous ces courants, considérés humanistes et cultivant plus ou moins ouvertement l'athéisme, vont aboutir aux totalitarismes du XX-e siècle, le plus inhumain et le plus sanglant siècle de toute l'histoire de l'humanité. Une analyse succincte dénonce, dans toutes les structures de cet humanisme athée, les formes extrêmes du péché contre le Saint Esprit. A la place de Dieu on a postulé la nature. A la place de l'esprit, l'existence a été fondée sur la matière. A la place de la création, l'évolution autonome. A la place de la foi et de la Révélation, les idéologies. Bien que l'on ait parti de l'individualisme, on aboutit au règne de la masse qui écrase l'individu, la personne ; à la place de la charité, ont été légitimées la lutte des classes et la haine. Dans certains pays communistes on parlait de «la haine sacrée». A la place de Dieu-l'Homme s'est installé en fin de compte le dictateur — l'homme-dieu sans Dieu.

Une analyse plus poussée saisit la relation indissoluble entre athéisme et dictature. Comment dominer autrement des esprits individualistes, dominés par l'orgueil luciférien, sinon en leur imposant par la force la dictature ?

C'est aussi sous cet aspect — en nous rappelant la parole du Sauveur : «le blasphème contre l'Esprit ne sera pas pardonné», que l'on peut comprendre combien grave, est ce péché (contre l'Esprit Saint), contre l'esprit en général. C'est d'ailleurs le péché contre lequel le Sauveur nous prévient une fois de plus : «Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme. Craignez bien plutôt celui qui peut faire périr âme et corps dans la géhenne» (Mt. 10, 28). Ne nous révèle-t-Il pas là tous les tueurs d'âmes, tueurs de l'esprit incluant à côté des dictateurs tant de collaborateurs de ceux-ci, ou bien les athées militants qui, par leurs écrits et par leurs actes ont tué et continuent de tuer non pas seulement la génération leur contemporaine, mais d'autres encore, générations après générations empoisonnées par leurs idées des siècles durant sinon des millénaires ? Et bien sûr, tuer signifie l'acte destructeur physique proprement-dit, mais aussi l'acte destructeur spirituel-moral, sous toutes ses formes dégradantes : la drogue, la pornographie, la prostitution etc., tout autant de formes terribles d'assassinat de l'esprit, qui ont, toutes, leur origine dans la révolte luciférienne contre l'Esprit Saint, contre la Divinité.

A présent, nous nous trouvons à un carrefour historique pareil à celui, des XIV—XV-e siècles, de la Renaissance, ayant réussi, avec de grands sacrifices, à nous échapper aux divers totalitarismes du siècle.

Nous cherchons la vérité fondamentale et vivante de l'homme. Quelle sorte d'humanisme allons-nous choisir ? Le même qu'avant, dans sa dimension mutilée et tragique ? Ceux qui l'ont cultivé jusqu'à présent auraient dû répondre à la grande question : y a-t-il dans toute l'his-

toire un modèle parfait d'humanité, parmi les fils des hommes, sans aucune tâche sur ses mains ou sur sa conscience ? Et, en toute honnêteté, il faut reconnaître qu'un tel exemplaire humain n'existe pas. L'histoire passé et présente a définitivement prouvé. Et cela, parce que le modèle de l'homme n'est pas simplement humain, mais divino-humain ; ce n'est pas, simplement, l'homme, mais Dieu-l'Homme, Jésus Christ. C'est en nous fondant sur Lui, sur le Christ, la pierre angulaire, que nous devons édifier la nouvelle Europe Est-Ouest, unie.

### OPTIONS FONDAMENTALES DANS LE DIALOGUE FIDÈLES-SOCIÉTÉ \*

Les transformations survenues en Europe centrale et orientale en l'an de grâce 1989 nous étonnent. Mais en vérité, tout le XX-e siècle est une époque de transformations et de mutations radicales et je me bornerai à n'en relever que quelques-unes seulement, qui concernent directement notre vocation et notre mission spirituelle : Dans le domaine des sciences naturelles, le transfert du centre de gravité de la matière à l'esprit. Dans la révolution technico-scientifique, l'accent est mis sur la personne créatrice de valeurs, à l'image du Créateur. Dans la philosophie : l'existentialisme, le personalisme et d'autres courants spiritualistes ont entraîné l'homme au cœur de la vie et, — conjugués aux facteurs socio-politiques — ont déterminé le thème si pressant et si complexe des droits de l'homme. Dans l'histoire des religions, le sacré, le divin est reconnu comme facteur fondamental, constitutif de la conscience humaine et non plus comme « opium des peuples ». Dans le monde chrétien et des religions en général, des dialogues se nouent et des organismes oecuméniques sont constitués en vue de l'unification des consciences à partir de Dieu et de « l'homo religiosus ».

Tous ces changements historiques ont eu et ont lieu dans tout le monde ; rien ne saurait les arrêter. A une époque où les communications et les médias sont devenus tellement sophistiqués, aucun « rideau de fer » ne peut plus constituer une barrière absolue. Tous ces facteurs ont contribué à l'impact avec les régimes totalitaires. L'heure des changements dans ces régions devait inévitablement sonner. C'était une nécessité imposée aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur. De l'intérieur, elle était imposée par la crise, une crise globale, non seulement économique, mais plus profonde, une crise à la fois spirituelle et morale. Les systèmes totalitaires de l'Europe de l'Est, marqués par le matérialisme et l'athéisme, ont très souvent provoqué chez l'individu un vide spirituel tragique, dont les conséquences principales ont été la *crise d'identité de*

---

\* Conférence du père Constantin Galeriu : « Le temps des changements » (Donnée à l'occasion d'un congrès en été 1990 à l'Abbaye bénédictine Ampleforth York sur le thème : les fidèles, la société et l'Etat dans les pays de l'Europe occidentale et orientale).



la personne humaine et la perte du sens de l'existence. La crise d'identité, si aiguë à notre époque, et non seulement dans les pays-fiefs du totalitarisme, prouve que l'homme est à la recherche d'une définition perdue. La crise de sens, en corrélation avec celle d'identité, révèle un déracinement par rapport à la Vérité ultime de l'existence et constitue la crise fondamentale du monde. Le philosophe personnaliste Jean Lacroix fait cette remarque profonde : « Dieu est le sens du monde, et le monde est Son langage ». On comprend que l'édification de la société, du monde, implique — comme d'ailleurs toute action humaine authentique — ces trois facteurs essentiels : spirituel, moral, économique, dans cet ordre hiérarchique, puisqu'à la base doit être considéré le facteur spirituel, conjugué au facteur moral, tous les deux ensemble soutenant le facteur économique. Autrement dit, il faut commencer par l'édification de la personne humaine selon sa vocation et sa mission. Car, avant tout, c'est la personne humaine qui est en crise. L'assainissement moral et le redressement économique, ne sont possibles que par la restauration intégrale de l'homme, qui aujourd'hui perçoit de plus en plus faiblement la voix du Créateur, pareil à un enfant qui, héritant et bénéficiant de la fortune de ses parents, les renie et vit dans un monde désacralisé. C'est dans cette dérive, cet éloignement de sa vocation et de sa responsabilité devant Dieu et devant le monde que réside l'origine de la crise. Voilà le point à partir duquel les fidèles doivent entroner et instituer le dialogue avec la société et avec l'Etat dans le nouveau contexte créé par ces changements.

Dans cet ordre d'idées, il est à mentionner que l'expérience culminante des totalitarismes du XX-è siècle représente en fait l'boutissement d'un processus historique qui a commencé avec l'humanisme de la Renaissance — lequel conférait à l'homme le droit d'être « mesure de toute chose » —, en passant par le « rationalisme » du « siècle des Lumières », puis par le positivisme et aboutissant au matérialisme athée du XIX-è siècle. Toutes ces nuances et formes de manifestations intellectuelles et culturelles, préparent, expliquent et déclenchent la crise du XX-e siècle, crise touchant à l'absolu, vécue comme une « fin de l'histoire », « une fin du monde ». Il est à remarquer qu'à l'Est, dans les Etat totalitaires, le matérialisme en tant qu'idéal s'est imposé paradoxalement comme un idéal — un idéal utopique, bien sûr — plutôt qu'un fait existentiel pragmatique. Les politiciens gauchistes de l'Etat l'ont embrassé comme tel, comme solution salvatrice, dans le contexte des phénomènes de crise survenus dans la vie et l'activité des institutions traditionnelles.

La réplique de Dzerjinsky, le fondateur de la Tchéka, donnée au philosophe chrétien Berdiaev est plus qu'éloquente à ce propos. Convoqué à une sorte d'interrogatoire, le philosophe lui expliqua, 45 minutes durant, les raisons religieuses, philosophiques et morales de son hostilité à l'égard du communisme, en l'assurant en même temps qu'il n'était pas un homme politique. Dzerjinsky — dit Berdiaev — « m'écoula attentivement, en ne m'interrompant que rarement par quelques remarques. A un certain moment, il me dit : On peut être matérialiste en théorie et idéaliste dans la vie et vice versa » (N. Berdiaev, *Essai*

*d'autobiographie spirituelle*, Ed. Buchet-Chastel, Paris, 1979, p. 301). Cette réplique nous aide à mieux comprendre le totalitarisme dans la forme expérimentée à l'Est, qui, passant au delà d'une structure anthropologique donnée, un fond spiritualiste qu'avouait Dzerjinsky, avait tenté de transformer l'homme, de recréer Adam, le plus souvent de la manière la plus brutale et inhumaine. Car comment pourrait-on expliquer autrement ces formes épouvantables des années 50 de transformation ontologique de la condition humaine par des méthodes comme «le lavage de cerveau» ou «la rééducation», les sujets humains étant contraints de renier ce qu'ils avaient de plus sacré». Dieu, dans le cas des croyants, ou bien la famille, la femme aimée, les amis, leur passé, jusqu'à la dernière miette de dignité et de support moral dont ils auraient pu s'accrocher et reconstituer leur personnalité. Et cela par des tortures physiques et psychiques inimaginables, qui occuperaient les premières places dans une anthologie des crimes les plus abominables. Ensuite, le «rééduqué», transformé à l'image et à la ressemblance de l'homme déshumanisé, devenait à son tour rééducateur, de victime il devenait bourreau, tortionnaire de ses frères et de ses compagnons de souffrance. Il ne faut pas oublier que dans cette expérience, le mal touche la limite extrême de ses possibilités, d'où l'homme ne peut être sauvé que par «la Réalité ultime du monde», c'est-à-dire par Dieu.

C'est pour ces raisons qu'une analyse pertinente et quasi compréhensive des structures de cette période historique impose au chercheur chrétien de découvrir l'origine de ces distorsions tragiques. C'est le moment de relever et de mettre en lumière pour être analysée une série d'erreurs fondamentales qui, du point de vue religieux, ont engendré la crise, erreurs qui sont précisément des thèmes essentiels de dialogue entre les fidèles et la société.

La nature a été substituée à Dieu. A la place de l'esprit, on a postulé la matière comme base de l'existence. Au lieu de l'acte créateur divin, on a élaboré le concept hybride de l'évolution, éludant la relation complémentaire entre création et évolution, cette dernière impliquant la liberté de la créature. A la personne humaine créatrice de valeurs, on superposa la masse, qui écrase la personne. A la place de la liberté, fut instaurée la dictature ; à la place de l'amour, principe divin de l'existence de la vie, fut cultivée la haine, élevée en rang de principe : le conflit, en tant que moteur du devenir. Dieu-Homme fut remplacé par le Dictateur : l'homme-dieu-sans-Dieu, comme dit l'Apôtre : «le dieu de ce monde a aveuglé l'intelligence des incrédules, afin qu'ils ne perçoivent pas l'illumination de l'Evangile de la gloire du Christ, Lui qui est l'image de Dieu» (2 Co. 4, 4). Tout cela a dégradé la condition humaine jusqu'à sa dénaturation. Certes, dans cet éloignement de la vérité, le premier à souffrir est Dieu, notre Père, compatissant et plein de miséricorde : Il souffre de notre souffrance, de notre misère, de notre chute. Toutes ces erreurs ont entraîné, la ruine de l'homme, la ruine de notre société.

Réfléchissons-y un peu. Quand la nature est instituée à la place de Dieu, l'homme s'identifie selon son opinion à un produit de la

nature, ce qui est bien différent de la définition que donne la Révélation, selon laquelle l'homme est créé à l'image de l'Auteur de la nature (pour nous, en effet, la véritable identité de l'homme c'est d'être créé à l'image de Dieu et en vue d'une infinie ressemblance avec Lui). Examinons en une conséquence empirique : Si l'homme avait respecté dans l'esprit de la Révélation, la nature selon le rôle que Dieu a «donné à Adam lorsqu'il fut placé dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder» (Gn 2, 15), la crise écologique actuelle ne se serait pas produite et même elle n'aurait pas été possible ! C'est un rôle que — il faut bien le souligner — l'homme reçut de la part de Dieu et non pas de la nature (qui ne lui aurait jamais pu conférer une telle conscience et un tel privilège). En revanche, l'homme sans Dieu, substitué à Dieu, s'arroge, orgueilleux et irresponsable, la mission non seulement de changer la nature, comme on clamait dans les pays totalitaires vers les années 50, mais aussi parfois de la détruire, avec désinvolture et avec l'illusion ambitieuse de la créer de nouveau et de se créer soi-même, comme on l'a déjà dit.

De même, postulant la matière à la place de l'esprit en tant que fondement de l'existence, on institue à la base de l'édifice de l'univers la force aveugle et le hasard. De là, la crise de sens si fréquemment évoquée aujourd'hui dans le monde scientifique. A ce sujet, il est à relever à présent un changement radical dans les sciences de la nature — comme remarquait Thomas Kuhn — ou l'on a passé d'une «conception mécaniciste... qui a dominé notre époque et notre culture, à une vision où la conscience occupe la position ontologique fondamentale» (*The structure of scientific revolution*, Chicago, 1970). Et le même savant attire l'attention sur le fait que «cette vision inerte et mécanique du monde, provenant de la physique dans derniers siècles, définit un certain paradigme ou conception profondément imprimée tant dans notre pensée que dans nos institutions scolaires et d'instruction».

Concernant la place et les droits de l'esprit, dans la structure du cerveau par exemple, il suffit de citer l'affirmation du docteur Sperry, lauréat du Prix Nobel : «Les conceptions actuelles quant à la relation entre l'esprit et le cerveau témoignent d'une rupture radicale par rapport à la doctrine matérialiste et behavioriste, qui a dominé la neurologie plusieurs décennies. Au lieu de renoncer à l'étude de la conscience ou de l'ignorer, la nouvelle interprétation reconnaît pleinement le primat du phénomène intérieur de la conscience en tant que réalité causale» (*Changing priorities*, Annual review of neurosciences, 1989,

Les autres spéculations réductionnistes, pseudo-scientifiques — l'évolution, l'idéologie, la dictature, le primat des masses, le fait de cultiver la haine — impliquant les différentes formes de la désintégration de la communauté humaine par des luttes fratricides, ont contribué, elles aussi, à ce processus historique, offrant le spectacle tragique de la crise de notre époque.

Parties intégrantes du système marxiste, ces conceptions attestent sans aucun doute qu'il est faux de vouloir faire porter la responsabilité de l'échec à des leaders inopportuns, inadéquats qui auraient passé et compromis le système, bon en soi, mais qu'au contraire, c'est bien

le système (de pensée) qui a faussé et altéré les pauvres gens. C'est le système qui a dégradé les caractères et les personnes humaines. Le système sans Dieu, donc sans référence et responsabilité devant l'Autorité absolue et les valeurs suprêmes, a promu aux premiers rangs de pauvres gens qui, sous la terreur de l'idéologie, ont imposé l'arbitraire, la relativisation des critères et des standards moraux, qui ont institué et ont cultivé les formes de dégradation de la nature. On peut dire que nous sommes tous des victimes du système totalitaire, les oppresseurs comme les opprimés. Je me rappelle qu'au camp de travail du Canal, je travaillais auprès d'un pasteur réformé de Cluj, avec lequel je communiquais spirituellement dans la fraternité profonde en Christ. A un certain moment, nous nous sommes dit «Combien vrai et récl... est le fait que nous deux nous sommes libres alors que ceux qui nous surveillent l'arme à la main sont des esclaves!». Alors, c'est donc à nous tous qui avons à être guéris de nous sentir solidaires dans cette guérison, ayant reconnu la nécessité du remède approprié. Un tel langage est nécessaire entre ceux qui confessent leur foi et la société en général.

Comment croyons-nous qu'il sera possible de sortir de cette crise où nous sommes? La conscience chrétienne envisage en premier lieu à cette quête du sens la solution que nous offre Dieu Lui-même. Le Sauveur nous communique le message du salut à partir de cette exigence: «Convertissez-vous!», en grec: «métañoïté!» L'Apôtre Saint Paul souligne lui aussi le rôle de la métañoïa, le retournement intérieur, le changement de la pensée. La métañoïa, est essentiellement nécessaire justement par rapport aux erreurs signalées auparavant et au retour à un mode authentique de panser et de regarder, le monde, un monde divin, aux raisons imprimées par le Créateur dans l'être humain. Les prophètes demandaient eux aussi: «Retournez vers Moi et Moi, je Me retournerai vers vous? Il est nécessaire donc ce changement radical de la pensée, au niveau ontologique, éthique, existentiel, au niveau spirituel et de là, au niveau moral. Ce changement signifie avant tout nous re-centrer dans la Sainte Trinité. Celui qui nous révèle l'unicité en même temps que l'unité: l'unicité de la personne et l'unité de l'essence, de l'essence assumée et révélée de manière personnelle. Du point de vue chrétien, nous comprenons que la Sainte Trinité est l'icône salvatrice du monde, dans le sens où nous disons: les Trois le Père, le Fils et le Saint Esprit sont Trois et sont Un; et alors, soyons un nous aussi.

Ce changement, cette conversion totale de tout notre être est essentielle parce que et nous le constatons à tout moment et encore de nos jours — la liberté obtenue par les révolutions, lorsqu'elles demeurent centrées sur l'homme, mène à une véritable explosion d'affirmations individuelles, concrétisée dans l'apparition d'une multitude de formations politiques et d'organismes sociaux, souhaitant chacun affirmer leur propre identité, mais souvent trop subjectivement. Dans ce contexte se manifeste un pluralisme d'options non seulement des plus diverses mais aussi adverses, qui engendrent des tensions, des contradictions et même — ce qui est encore plus grave — la peur réciproque débouchant sur le risque de la violence.

L'erreur de pensée se prolonge dans ses conséquences. Nous cultivons jusqu'à ses limites extrêmes la philosophie de l'individualité et

dans ce tumulte nous oublions ce qui nous unit. Et nous nous consomons dans la séparation, la division, en oubliant que l'acte créateur ne peut s'accomplir qu'en union, en communion. C'est pourquoi, l'Eglise, sans faire de la politique, a le devoir de servir la société, d'offrir le vrai modèle, le paradigme de la vie sociale qui est, comme on l'a déjà dit, la Sainte Trinité.

Mais Dieu ne nous a pas laissé contempler seulement à une distance infinie le mystère de la révélation des Personnes de la Très Sainte Trinité dans l'unicité de chacun et dans leur unité, Il nous a révélé de manière vivante la réalité de Sa présence, la présence de la Trinité dans la Personne divino-humaine du Fils Incarné Jésus-Christ, notre modèle suprême. Notre Sauveur Jésus-Christ, Dieu-Homme, est en effet en même temps Personne — la deuxième Personne de la Très Sainte Trinité — et le Révélateur de la Trinité, «de la Lumière aux Trois éclats», comme dit Saint Syméon le Nouveau Théologien. En Lui est incluse la divinité en même temps que l'humanité, l'unicité de la personne et unité de la divinité, ainsi que l'unité de la création, du l'existence entière.

La tragédie des tragédies, notamment ces temps derniers celle des totalitarismes, des dictatures, fut le remplacement de l'archétype du modèle que nous a donné Dieu le Père, selon lequel nous avons été créés, par des modèles humains — les dictateurs, les hommes-dieux-sans Dieu. Bien que de tels dictateurs gouvernaient les masses en leur nom, prétendant personnifier la masse comme Moi commun, en réalité ils se sont avérés être les individualistes les plus extrémistes dans l'exclusion. Or, théologiquement parlant, l'individualisme égocentrique, on entre en quelque sorte dans la famille du Malin. Dieu est oublié, L'homme institue d'abord comme centre ontologique et existentiel, puis une personne ou un groupe minoritaire s'impose, comme instance suprême de décision, sur un peuple ou sur une majorité. Et ceux-ci s'imposent, certes, par la tyrannie, la terreur, parce que c'est un fait contre nature ! Il y a une relation profonde entre l'oubli, le reniement de Dieu et la dictature. «L'essence du péché, de la chute — remarque un théologien orthodoxe, le Père Justin Popovitch — est toujours la même : quelqu'un veut devenir bon par lui-même ; quelqu'un veut devenir parfait par lui-même ; quelqu'un veut devenir Dieu par lui-même... Ne rien vouloir d'autre que soi-même» (p. 150). Nous sommes tous préoccupés par l'humanisme, par ce que représente authentiquement notre condition humaine et sa réalisation. Mais, à cet effet, notre besoin fondamental est d'avoir un modèle d'humanité, modèle qui réunisse tant la perfection que ce que nous appelons «vinculum unitatis» (le lien de la communion).

Or, objectivement parlant, quel est l'homme qui, dans toute l'histoire, pourrait offrir un modèle absolu parmi les hommes ? Qui parmi les hommes pourrait dire : «Qui de vous me convaincra de pécher ?» (In. 8, 46). A-t-il jamais existé un tel homme ?

C'est pour cela que nous devons dire : notre modèle n'est pas simplement humain, mais divino-humain. Ce n'est pas l'homme tout simplement, mais Dieu-Homme. Et, par conséquent «la lutte pour le Dieu-Homme est essentiellement une lutte pour l'homme» (Justin Popovitch, p. 133).

Séparément et sans l'inspiration de Dieu, les dictateurs n'ont jamais pu s'approprier les aspirations des peuples qu'ils devaient servir. Jésus-Christ, Lui, porte en Soi l'infini de la Vie divine, en tant que Dieu, et l'infini de la vie humaine, en tant qu'homme, se révèle à nous comme «la Personne commune de l'humanité» — selon l'expression de Saint Cyrille d'Alexandrie. Il est la plénitude, le plérôme. Il est un avec le Père et en même temps un avec nous tous. Justement parce qu'il est exempt du péché qui répare, Il est un avec nous tous et pour nous tous. Il est l'incarnation et la révélation de l'amour. Il n'y a que l'amour qui peut nous sauver tous.

Or, la première condition pour sortir de la crise, c'est de réaliser la personne humaine à l'image de la Personne divino-humaine du Christ. C'est de restaurer et réédifier les consciences, ayant le Christ comme source de la grâce, comme modèle, comme icône et comme force d'accomplissement. C'est la construction de la personne humaine porteuse du divin et de l'humain, porteuse des valeurs absolues et des aspirations de l'humanité, consciente des erreurs du passé et des impératifs du présent, qui trace clairement la voie de l'édification de l'homme en liberté et vérité. Et surtout en amour. Dans ce monde encore marqué par la prolifération des adversités et de la peur, tout doit s'édifier dans l'esprit de l'Amour. Il faut invoquer incessamment l'Esprit Saint, Celui qui «repand l'amour de Dieu dans nos cœurs» (Rm 5, 5).

Nous devons donc apprendre l'amour — surtout maintenant, quand, après la révolution, nous sommes tellement divisés. Il ne suffit plus de proclamer l'amour, il faut l'approfondir jusqu'à son essence ultime, autant qu'il est humainement possible, car «la mesure de l'amour c'est d'être sans mesure» et ses tréfonds sont en Dieu. Tout d'abord, un chrétien authentique doit se poser la question : Comment puis-je aimer mon adversaire ? ou, franchement, comme dit le Sauveur, mon ennemi ? C'est là que s'ouvre fondamentalement le sens du commandement du Sauveur : «Aimez vos ennemis !». Essentiellement, je dois apprendre, sans équivoque, la définition de l'homme selon les Ecritures. Or, l'homme a été créé à l'image de Dieu en vue d'une infinie ressemblance avec Lui. Mais Dieu est Amour. Donc, l'image de Dieu dans l'homme, outre l'affirmation habituelle de la théologie dogmatique qu'elle est conscience et liberté, elle est, encore plus profondément, AMOUR.

El alors, conscience, liberté, amour : c'est mon identité profonde, essentielle. Et moi, je dois veiller à cette *identité* comme à mon propre salut, et la garder inaltérée. En obéissant au commandement du Sauveur «Aimez vos ennemis !» (Mt 4, 43), je comprends que l'observation de ce commandement n'est possible que si je garde mon identité ontologique. Alors, le problème se pose de cette manière : si à la méchanceté de mon ennemi je répons avec méchanceté, je sors de ma définition, je trahis mon identité et, ce qui est bien plus grave, je me laisse contaminer par la méchanceté de mon ennemi, je deviens son esclave. Et même davantage, je suis coupable aussi devant Dieu puisqu'au lieu de contribuer à éteindre le feu démoniaque de la haine, je prolonge son agonie spirituelle. Au contraire, si à la méchanceté de mon ennemi, je répons avec amour, je garde alors ma définition, mon identité. En même temps, je compte sur le fait que jusqu'à la fin, l'amour divin

nous inspirera tous, que nous nous contaminerons réciproquement ; ainsi, je nourris l'espoir que, jusqu'à la fin, mon ennemi, mon semblable, sera sauvé lui aussi.

Evidemment, je n'ignore pas la réalité du mal présent dans mon ennemi ; mal, présent en moi aussi, d'ailleurs. Mais, je distingue entre le mal et l'homme hanté par le mal : je hais le mal, mais j'aime l'homme. Et quelle que fût son attitude, allant jusqu'à la violence, je n'ai à craindre, pour ma part, qu'un seul mal que peut me faire mon ennemi, à savoir celui dont parlait le Sauveur, «de faire périr l'âme» (Mt 10, 28) ; or, cela signifie justement de me laisser contaminer par son mal et de répondre au mal par le mal.

La Révolution de Roumanie a mis en lumière justement ce fond secret, indestructible, de l'Image divine en nous, de l'Amour. Les jeunes qui ont déclanchée cette révolution s'étaient pas laissés endoctriner dans l'athéisme, annihilés dans leur être intérieur. Car le sacrifice, le martyr constitue l'expression la plus profondément révélatrice du divin dans l'homme et l'expression la plus haute de l'amour. La capacité de sacrifice a animé ces jeunes dans ce moment crucial de la renaissance de la nation. Le sacrifice de soi tient à l'essence de la religion, de la révélation de l'Évangile. L'Église se fonde sur le sacrifice et nous sommes conscients que la Révolution, se fondant sur le sacrifice, a un fondement authentique.

C'est avec une émotion sacrée que nous regardions nos jeunes allant devant la force aveugle avec des cierges et des fleurs, avec des petites croix à leur cou et répétant : Dieu est avec nous. C'est ce fond spirituel indestructible que nous nous efforçons de cultiver aujourd'hui.

En conclusion, les épreuves et les souffrances que la société humaine a connue et connaît encore, où une vision relativiste et des solutions relatives n'ont fait que déclancher des crises en chaîne, nous imposent, à nous qui confessons une croyance religieuse, d'affirmer ce qui suit comme autant de thèses vitales, options fondamentales dans le dialogue avec le monde :

— La responsabilité de l'homme pour lui-même et pour la nature doit être posée devant l'autorité absolue du Créateur. *Tout autre responsabilité ignorant Dieu s'est avérée être irresponsable.*

— Pour les fidèles, il est absolument nécessaire de parvenir à un consensus dans la manière de concevoir, de connaître Dieu, pour ne plus arriver à ce dont le Christ Lui-même nous avertissait : «L'heure viendra où celui qui vous fera périr croira présenter un sacrifice à Dieu. Ils agiront ainsi pour n'avoir connu ni le Père ni Moi» (Jn 16, 2—3). Sommes-nous aujourd'hui capables de reconnaître la révélation du Nouveau Testament : «Dieu est Amour» (In. 4, 8) ?

— Tout aussi inévitablement nécessaire est *une définition de l'homme* généralement acceptable. Et, étant donné que, selon la révélation biblique, l'homme a été créé à l'image de Dieu et en vue d'une infinie ressemblance avec Lui, nous considérons qu'une définition de l'homme *image et ressemblance du Dieu-Amour*, image que Jésus-Christ Notre Seigneur a d'ailleurs Lui-même révélée, est la solution salvatrice qui doit servir de point de départ pour tout dialogue en vue de la réédification de ce monde.

## L'ATTRIBUTION DU NOM

ÉTUDE LITURGIQUE DE LA TRADITION ORTHODOXE  
(RESUMÉ)

Archim. GEORGIOS CHRYSSOSTOMOU, Mr. Th.

Les noms sont des éléments nécessaires pour la communication humaine. Dieu, après la Création, a nommé le premier homme et celui-ci sa femme, comme tous les animaux dans le jardin de l'Eden. Après la chute Dieu aussi a appelé les hommes par leur noms et ce nom accompagne désormais l'homme pendant toute sa vie terrestre comme celle de l'éternité.

Dieu lui-même est connu à travers ses noms. Le désir insistant de l'homme de mieux connaître Dieu a favorisé l'invention de plusieurs noms pour le désigner. Cette tendance s'est accentuée surtout à l'époque de l'Idolâtrie. Par contre, à partir de l'apparition du Christianisme elle a eu tendance à disparaître. Les Pères de l'Eglise ont enseigné qu'aucun nom ne peut exprimer vraiment la Substance divine et le mystère de l'existence de Dieu.

Les noms sont caractéristiques de l'existence humaine et ils sont liés à la personnalité des hommes. Chaque personne porte un nom. L'écoute d'un nom précis rappelle automatiquement la personne qui le porte. On peut dire que le nom est synonyme de la personne. En effet, il existe des noms très fréquents et préférables qui appartiennent aux Saints, à savoir ceux à qui l'Eglise rend un culte public en les entourant d'honneurs et en les proposant comme modèles. En outre, certains noms sont tout à fait inutilisables à cause des personnes qui les ont portées. Les noms de Judas, Arius, Nestorius etc. sont devenus des synonymes du mal.

Le Christianisme en connaissant cette importance et sa dimension potentielle a appliqué une procédure spéciale pour l'attribution des noms à ses membres, notamment aux enfants. Il faut en chercher les origines dans la tradition païenne et judaïque. Comme dans nombre d'autres cas le Christianisme a emprunté le cadre existant en le renouvelant de l'intérieur. En effet, les Païens et les Juifs donnaient un nom à leurs enfants le huitième jour après la naissance. D'une part les Païens croyaient que le chiffre huit — avec tous ses multiples et sous-multiples — était une image de la perfection. On peut trouver cette conception dans l'enseignement de la philosophie pythagorienne. D'autre part, les Juifs faisaient coïncider l'attribution du nom avec la circoncision qui prenait place ce jour-là. On voit, par exemple, que Jésus-Christ a reçu son nom de cette manière. Il faut ajouter que le rituel liturgique chrétien s'est enrichi au cours du temps à l'écoute de la tradition judaïque.

Plus précisément, l'Eglise Orthodoxe a conservé cette habitude en lui donnant un contenu entièrement nouveau qui est en accord avec son enseignement sur le huitième jour, enseignement selon lequel ce jour est symbole de la résurrection du Christ et image du siècle à venir. Les six jours, pendant lesquels Dieu a créé le monde «très bon», avec le septième, qui est le jour pendant lequel il s'est reposé «de toute



son oeuvre» sont le symbole de la Création et du monde. Mais le temps ne s'arrête pas là. Il s'étend vers l'éternité. Cette éternité est exprimée par le huitième jour que symbolise le Dimanche qui est le jour où on fête la résurrection du Christ. Ainsi le Dimanche, premier et huitième jour, est à la fois le point de départ et de fin d'un cycle temporel et celui d'une ouverture vers l'avenir éternel.

On peut donc comprendre pourquoi l'Église a choisi le huitième jour après la naissance pour l'attribution du nom aux enfants. L'espace qui intervient de la naissance jusqu'au baptême est semblable à une route. Au bout de cette route se trouve le baptême qui est signe du royaume du ciel et qui éclaire toute la route prébaptismale, sur laquelle il y a trois étapes. L'Église a institué trois bénédictions prébaptismales : le premier jour, le huitième et le quarantième après la naissance. Les sacrements correspondants constituent la préparation du baptême. En particulier, avec le sacrement du huitième jour s'effectue un déplacement d'intérêt de la mère (sacrement du premier jour) vers l'enfant. C'est dans ce sacrement que le nom est donné aux enfants. L'Église affirme ainsi l'individualité de l'homme et reconnaît la grande valeur de son existence, comme l'unicité de sa personne. De plus, avec le même sacrement, elle veut tracer la voie qui mène au baptême, c'est à dire au royaume du ciel. En effet, il y a une ressemblance terminologique considérable entre le baptême et le sacrement du huitième jour.

Pour ce qui est de la chronologie, le sacrement du huitième jour est le plus ancien de tous les sacrements prébaptismaux, étant donné qu'il est apparu au 8-ème siècle : le premier euchologue qui le mentionne date de ce siècle.

Selon les instructions qui concernent le sacrement : «le huitième jour après la naissance, le nouveau-né est apporté à l'église par la nourrice (maïa) pour recevoir le nom. Le prêtre devant le portail de l'église dit sur eux la prière habituelle et le signe sur le front, sur la bouche et sur la poitrine...».

Malgré ce sacrement spécial, on a l'habitude de donner le nom lors de la catéchèse juste avant le baptême, ce qui n'est pas officiellement prévu par l'ordre ecclésiastique. Certes, il y a des éléments communs entre le baptême et le sacrement du huitième jour, qui permettent une liaison logique. Mais le baptême, ainsi que le sacrement du quarantième jour, présupposent néanmoins le nom comme déjà donné. L'application correcte des règles du sacrement mettrait un terme à la confusion qui est créée et remettrait les choses en place.

L'attribution du nom se rencontre aussi dans d'autres circonstances liturgiques : tonsure monacale, ordination etc. de même que dans la superstition populaire, par exemple, quand une maladie survient. Mais dans tous ces cas on parle plutôt d'un changement du nom, qui intervient pour souligner le changement correspondant de conduite, d'attitudes et de perspectives. Ainsi le moine nouveau est-il appelé à changer, avec son nom, toute sa vie, en essayant d'imiter la vie du Saint, dont il porte le nom depuis le jour de sa tonsure.

On constate — finalement — que l'attribution du nom occupe une position très particulière dans le rituel liturgique orthodoxe. L'Église reconnaît le petit enfant comme personnalité, lui donne un nom et le

bénit à la fois avec le signe de Croix au nom du Christ en priant : «... Et accorde Seigneur que ton saint Nom demeure en lui sans jamais être renié...».

Université de Thessalonique, 1989

## IN MEMORIAM

### Preotul Profesor DR. MIRCEA CHIALDA

În prag de iarnă a trecut la cele veșnice, în ziua de 8 dec., orele 11,00, a.c., una din personalitățile marcante ale învățămîntului teologic universitar al Bisericii Ortodoxe Române, Pr. Prof. D. Mircea Chialda. De mai bine de 46 de ani a slujit cu multă dăruire și putere de muncă altarul sfînt al învățămîntului teologic universitar, instruind zeci de promoții de studenți teologi care să slujească Bisericii noastre strămoșești cu demnitate, responsabilitate și dragoste nețărmurită față de Dumnezeu și față de semenii.

Regretatul nostru părinte duhovnicesc și mare dascăl în cunoașterea profundă a mesajului Descoperirii dumnezeiești a sădit în sufletele tinerilor teologi dragostea de a lucra în ogorul Domnului cu multă vigoare spirituală și pricepere în vederea conducerii credincioșilor pe drumul mîntuirii și al propășirii lor pe plan duhovnicesc. În ultimul deceniu, sănătatea distinsului nostru dascăl era din ce în ce mai fragilă din cauza anilor ce se înregistrau pe răbojul vieții sale, vîrstă care ne amintește de cuvintele psalmistului: «anii noștri s-au socotit ca pînza unui păianjen. zilele anilor noștri sînt șaptezeci de ani; iar de vor fi în putere optzeci de ani și ce este mai mult decît aceștia osteneală și durere» (Ps. 89, 10—11). Mai puțin de 2 ar mai fi trebuit ca să ajungă la frumoasa vîrstă de optzeci de ani, însă puterea sa fizică i-a fost mult diminuată din toamna anului 1985 cînd, după o spitalizare la spitalul Berceni a fost transferat și a continuat tratamentul la Institutul de Geriatrie din București, tratament benefic, care a dus la însănătoșirea sa și la revenirea în sînul familiei.

La acest ceas al durerii cuvintele mele nu reprezintă decît expresia imperfectă a simțămîntelor de recunoștință și prețuire, un act de pioasă omagiere a unei vieți și opere pilduitoare, a celui ce a fost dascălul meu.

Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, fost titular al Catedrei de Studiul Vechiului Testament și Limba ebraică, la Institutul teologic din București, s-a născut la 30 iunie 1913 într-o frumoasă așezare transilvăneană Voivodenii Mici, dintr-o familie de preot. Școala primară a urmat-o în com. Avrig, jud. Sibiu, între anii 1918—1923. De această localitate ardelenescă în care a slujit tatăl său ca preot pînă la sfîrșitul vieții sale, în anul 1965, se leagă cei mai frumoși ani ai copilăriei sale. Între anii 1923—1930 a urmat cursurile secundare la liceul «Gh. Lazăr» din Sibiu și după obținerea diplomei de bacalaureat, s-a înscris la concursul de admitere la Academia Teologică Andreiană din aceeași localitate, intrucît dorea să continue firul tradiției preotești din familia sa. La această Academie va urma cursurile numai un an, deoarece în toamna anului 1931 s-a înscris la Facultatea de Teologie din Cernăuți pe care a absolvit-o în anul 1935. În luna octombrie a aceluiași an, a susținut teza de licență cu subiectul: «*Pregătirea omenirii pentru venirea Mîntuitorului*», lucrare alcătuită sub îndrumarea Preotului Prof. Dr. Vasile Tarnavski. După licență, a urmat cursurile de doctorat între anii 1935—1938 la Cernăuți și la 20 iunie 1938 i s-a conferit titlul de doctor în teologie pe baza tezei intitulată: «*Definiții dogmatice în sinoadele particulare*», elaborată sub conducerea profesorului Vasile Loichiță, operă rămasă în manuscris.

În urma concursului susținut în anul 1938, va fi numit, începînd cu data de 1 oct. a aceluiași an, profesor suplinitor la Catedra de Vechiul Testament și Limba ebraică de la Academia Teologică din Caransebeș. Peste trei ani va fi numit profesor titular provizoriu, iar de la 1 dec. 1944 va fi definitivat ca profesor titular la aceeași catedră, unde va preda pînă la 31 dec. 1949 cînd Ministerul Cultelor l-a repartizat ca profesor la Centrul de îndrumare a clerului din Iași, pentru ca, în anul următor, să fie încadrat drept conferențiar pe lângă catedra Studiul Vechiului Testament de la Institutul teologic de grad Universitar din București, funcție pe care a îndeplinit-o pînă în anul 1952, cînd va fi numit lector la lectoratul de Limbă ebraică pînă în anul 1956; între anii 1956—1959, a fost încadrat ca asistent la Secția biblică. De la 1 dec. 1959 va fi numit profesor suplinitor la Catedra Studiul biblic al Vechiului Testament și Noului Testament de la cursurile de magisteriu și titular al aceleiași Catedre începînd cu data de 1 ian. 1965, iar apoi titularizat și la cursurile de licență începînd cu data de 1 sept. 1970. Din toamna anului 1971 va suplini timp de 3 ani și catedra vacantă de Studiul Noului Testament.

Ca titular al Catedrei de Studiul Vechiului Testament și Limba ebraică de la cursurile de licență și doctorat a funcționat pînă în anul 1983, după care va activa în anul universitar 1983—1984 ca profesor consultant pentru cursurile de doctorat, Secția biblică.

Pe lângă îndatoririle de la catedră, regretatul nostru profesor a îndeplinit la Institutul teologic și funcții administrative. Între 1 nov. 1971 — 30 sept. 1973 a fost numit prorector și de la 1 oct. 1973 și pînă în anul 1979 rector al Institutului teologic.

Pentru bogata sa activitate didactică și ținînd seama de funcțiile sale administrative de prorector și rector, conducerea Institutului nostru, la propunerea Consiliului profesoral, a făcut cunoscută autorității bisericești hotărîrea la împlinirea vârstei de 70 ani să fie sărbătorit în mod festiv în ultima decadă a lunii oct. 1983. Momentul jubiliar propus de Consiliul profesoral nu a mai avut loc.

Chipul dascălului de elită este aureolat de cel al preotului adevărat, taină pe care a primit-o după ce s-a căsătorit în anul 1939, cu domnișoara Elvira Neherniac, născută în anul 1913, la Arbore, jud. Suceava. Viitoarea sa soție cu care va împărtăși bucuriile, realizările și asperitățile vieții era tot o intelectuală, funcționînd mai întîi la Camera de comerț și apoi ca profesoară la Institutul de Petrol, Gaze și geologie din București. Dumnezeu a binecuvîntat în anul 1945 căsătoria lor cu un fiu, Alexandru, care a urmat Arhitectura.

Doctorul în teologie și profesor la Academia teologică din Caransebeș va fi hirotonit ca diacon pe seama catedralei din același oraș, în luna octombrie 1939. În anul 1944 va fi hirotesit protodiacon de către Episcopia Ortodoxă Română a Caransebeșului, ceremonial care se va repeta în anul 1950 cînd a fost ridicat la rangul de protodiacon stavrofor în catedrala Patriarhală. După 20 de ani de diaconie (1959), va fi hirotonit preot pe seama Bisericii Sf. Ecaterina, Paraclisul Institutului Teologic. În semn de prețuire pentru activitatea preotească, conducerea superioară bisericească i-a conferit Crucea patriarhală și rangul de iconom stavrofor, la 22 februarie 1961.

Profilul său teologico-științific îl confirmă lucrările elaborate într-o manieră științifică riguroasă și expunere logică și sistematică, bazată pe Sfînta Scriptură, scrierile Sfîntilor Părinți și literatura de specialitate. Ținînd seama de ordinea lor cronologică, primul studiu a apărut în anul 1939 la Caransebeș și se intitulează «Sacrificiul mielului pascal» (Anuarul Academiei Teologice 1919—1939), a doua lu-

crare este un studiu de exegeză biblică despre Ebed-Iahve (Isaia cap. 40, 55) care se întinde pe 59 pagini și a fost publicat, ca și primul, în Anuarul Academiei teologice din Caransebeș în anul 1940. Cunoscînd originalul ebraic, ca profesor de limbă ebraică, rectorul a analizat și a elucidat sensul textelor din cartea profetului Isaia despre Ebed-Iahve. Aici sînt infirmate opiniile teologilor raționaliști care resping caracterul mesianic al textelor din profetaia lui Isaia, Evangheistul Vechiului Testament, cel ce l-a numit pe Mesia Robul Domnului, adică Slujitorul lui Dumnezeu. Un an mai tîrziu (1941), va publica cea mai întinsă lucrare cu titlul: «Sacrificiile Vechiului Testament» (Caransebeș, 518 p.). Bogăția și varietatea datelor acestui Studiu sînt un ghid prețios în cunoașterea antichităților sfinte ale Vechiului Testament, ceea ce situează lucrarea în rîndul celor mai valoroase de acest fel în toată Ortodoxia.

În lucrarea «Anul jubiliar al evreilor» (Caransebeș, 1943, 29 p.), autorul scoate în evidență valoarea religios-morală și socială a sărbătorii anului al 50-lea, cînd avea loc eliberarea sclavilor și retrocedarea pămîntului către vechiul proprietar.

În revista «Foaia diecezană» din Caransebeș regretatul nostru dascăl a contribuit cu cîteva articole de specialitate: «Regula de ȧur», «Valoarea Vechiului Testament», «Îndrumător spre Hristos».

Pentru istoria și teologia biblică deosebit de valoroasă este lucrarea «Melchisedec, preotul rege din Salem» (Caransebeș, 1946, 26 p.), în care autorul a subliniat aspectul hristocentric al Vechiului Testament, precum și legătura firească dintre cele două Testamente, preotul-rege din Salem prefigurînd pe Mîntuitorul Hristos.

La începutul carierei sale universitare, Părintele Profesor Mîrcea Chialdă a avut o bogată activitate publicistică, tipăriind în paginile revistei «Altarul Banatului», între anii 1944—1947 studii și articole care se referă la «Legea lui Dumnezeu în Psalmul 119» (Caransebeș, 1944), «Patimile și jertfa Mîntuitorului după Vechiul Testament» (Caransebeș, nr. 5—6, 1944), «Doctrina V. Testament despre nemurire» (Caransebeș, nr. 9—10, 1944); «Profetul Maleahi despre preoții V. Testament» (Caransebeș, 1947). La această revistă a mai publicat și cîteva recenzii la cărțile de specialitate. Fiind de strictă specialitate, din lucrările publicate în anul 1949, așa cum subliniază autorul, n-a fost nici una epurată.

Părintele profesor a continuat activitatea sa de cercetare științifică și publicistică la Institutul teologic din București, semnînd studii cu caracter moral-social cum sînt «Creștinism și patriotism» (în «Studii teologice» 1—2/1953), și «Învățături moral-sociale în Proverbele lui Solomon» (St. teologice 1—2, 1955) și «Învățături moral-sociale după Decalog» (St. teologice, 9—10, 1956). Într-un studiu critic și cu multe detalii a abordat problema «Cărilor anaghinoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă Română» (Ortodoxia nr. 4, 1963).

Un aport deosebit în contextul contactelor ecumenice îl au articolele intitulate «Încercările de apropiere între Biserica Ortodoxă și Biserica Vechilor catolici» (Ortodoxia nr. 3, 1966) și «Învățătura despre Filioque» în Biserica Vechilor catolici (Ortodoxia nr. 3, 1967), apoi «Preacinstirea Maicii Domnului (Studii teologice 5—6, 1981), «Raportul dintre Vechiul și Noul Testament» (B.O.R. 5—6, 1981), «Cinstirea Îngerilor» (Îndrumări misionare), București, 1986, «Cinstirea sfinților și cinstirea sfințelor icoane». Un amplu și riguros studiu se referă la «Contribuția Bisericii Ortodoxe Române la cucerirea independenței de stat a României» (St. teologice, nr. 5—8, 1977).

Opera regretatului nostru profesor se situează la vîrfurile valorilor teologice ortodoxe și ea rămîne pentru noi cel mai prețios dar de cultură teologică ortodoxă

odărlit într-un mediu poluat de ateism și de marginalizare a învățămîntului teologic, farul călăuzitor în promovarea și păstrarea dreptei credințe ca să nu fie umbră de rațiuni filosofice deșarte și de ideologii nedrepte. Prin viața și scrierile sale, a devenit pentru noi o pildă vie de a urma binele, dreptatea, munca cinstită, iubirea frățească, calități ce trebuie să înnobileze mintea și inima păstorului spiritual al Bisericii noastre strămoșești. Pentru toate ostenele sale închină învățămîntului universitar și slujirii cu dragoste și cu demnitate a Bisericii, cu smerenie rugăm pe Dumnezeu cel iubitor de oameni ca să-l așeze între aleșii Săi.

În memoria celui ce a fost și profesorul de Limbă Ebraică Mircea Chialda, dedicăm în semn de prețuire, împreună cu Pr. Prof. Dumitru Abrudan, prodecanul Facultății de Teologie din Sibiu, Manualul de *Limbă Ebraică biblică*, care va apare în curînd și pentru prima dată în Tipografia Patriarhiei Române și cu binecuvîntarea Prea Fericitului Patriarh Teoctist.

Slujba de prohodire a regretatului nostru părinte duhovnicesc și dascăl a fost oficiată de P. S. Episcop dr. Damaschin Severineanu, înconjurat de un sobor de preoți: Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, decanul Facultății de Teologie, P. C. Pr. Prof. Dr. Alexandru Ciurea, P. C. Pr. Prof. dr. Nicolae Necula, P. C. Pr. dr. Nicu Moldoveanu, P. C. Pr. dr. Vasile Mihoc, P. C. Pr. dr. Alexandru Stan, P. C. Pr. Conf. Ștefan Sandu, P. C. Pr. Asist. Justinian Cîrstoiu, P. C. Pr. Asist. Pîtea Dumitru și diac. Prof. Emilian Cornițescu.

Necrologul a fost rostit de P. C. Diac. Prof. Emilian Cornițescu, iar P. S. Episcop Dr. Damaschin Severineanu, a transmis, în numele Prea Fericitului Patriarh Teoctist, condoleanțe familiei.

Diac. Prof. EMILIAN CORNIȚESCU

### Profesorul CHIRIL POPESCU, 1897—1992

La 24 ianuarie 1992 a adormit întru Domnul, unul dintre cei mai devotați slujitori ai muzicii psaltice românești, strălucitul profesor și muzician CHIRIL POPESCU (1897—1992).

Totalitatea virtuților pe care le-a întruchipat ca slujitor al Bisericii și patriei fac din personalitatea sa un simbol. Prin înaltul său profesionalism, prin demnitatea de român, prin etica ireproșabilă și prin modestia înegalabilă, profesorul Chiril Popescu face parte din rîndul acelor muzicieni care, prin tot ceea ce a realizat în domeniul creației și interpretării, are caracter de unicitate.

Format la școala unor mari creatori și interpreți ai muzicii psaltice românești — Ghelasio Arhimandritul, Ioan Zmeu ș.a. — profesorul Chiril Popescu a fost el însuși un creator și interpret, fiind în epocă unica figură a iluștrilor dascăli de formație clasică în care se regăsea, în egală măsură, compozitorul, interpretul și pedagogul consacrat — pînă la dăruire — muzicii tradiționale, prin intermediul căreia a slujit lui Dumnezeu și oamenilor.

Încă din anii tinereții, după înalte studii de specialitate, a funcționat ca protopsalt la Catedrala episcopală de la Curtea de Argeș, precum și ca profesor de muzică la Școala de cîntăreți din localitate, continuînd activitatea dascălului său, Ioan Zmeu, căreia i-a dat noi dimensiuni. Mai tirziu, dedicîndu-se în exclusivitate învățămîntului, profesorul Chiril Popescu a devenit personalitatea de prim rang a învățămîntului psaltic seminarial și universitar și, oriunde a funcționat a făurit o adevărată tradiție în domeniul creației, didacticii și interpretării muzicii străbune.

Desfășurându-și activitatea în centre cu frumoasă tradiție în domeniul muzicii bizantine — Curtea de Argeș, mănăstirea Turnu, județul Vâlcea ș.a. — din anul 1949, când învățământul teologic a trecut sub îndrumarea directă a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Chiril Popescu a fost încadrat la Seminarul teologic de la Mănăstirea Coșuna din Craiova. Atunci, la începuturile ei, această instituție de învățământ «era smerită, săracă, chiar lipsită de strictul necesar». Între minunații ei dascăli care au venit, au văzut și au rămas ca să-i dureze viitorul era și profesorul de muzică psaltică Chiril Popescu.

Pentru a aprecia munca sa jertfelnică — împreună cu a celorlalți dascăli — nu voi da curs propriilor amintiri, prinse pe pelicula conștiinței cu ochii adolescențului de acum patru decenii și mai bine spre a nu fi bănuț de subiectivism, ci voi aminti cele scrise de un alt venerabil dascăl, aflat atunci la vârsta deplinei maturității: «În 1949, când am bătut la poarta mănăstirii — impropriu zis, că aproape nu era poartă, ci o leasă de lanțuri, prinse din loc în loc cu cuie ruginite — am găsit numai biserica, reparată în 1929 de Comisia Monumentelor Istorice, un început de casă cu etaj pe partea de nord-est, fntina din curte cu două găleți și ele vechi, prinse în margine de un gard și o mică grădină cu câțiva pomi. O stivă mare de cărămidă arsă, acoperită cu paie, era așezată pe locul unde se află azi clasele anului I și II (în locul acestor clase în prezent sînt birourile administrative și Cancelaria Seminarului n.n.) și ținea loc de gard, pe o lungime de aproape 10 metri... Profesorii locuiau provizoriu cu toții într-o singură cameră mai spațioasă. Între ei se număra: Chiril Popescu, profesor de muzică psaltică, Ion Gh. Crăciun, profesor de științe religioase și Anton Popelea, profesor de agricultură, secretarul și casierul școlii. Ca monahi, eu și Părintele Director, Arhimandritul Teofil Niculescu, stăteam «în chilii separate». Toți acești dascăli, cu excepția Arhimandritului Ioasa Ganea, care și relatează, au trecut rînd pe rînd în lumea dreptilor, dar sînt permanent cu noi și-i păstrăm în suflet ca pe o comoară, imaginea chipurilor lor mîngîindu-ne astăzi cu amintirile: Problema încadrării școlii cu dascăli necesari, atunci, la începuturi, n-a fost ușoară, în primele luni de la începerea cursurilor, la catedra de muzică psaltică s-au perindat mai multe persoane: Preotul Ioan Iordache, Arhidiaconul Nichita Lăcătușu din Craiova și profesorul Constantin Popescu din Rîmnicu-Vâlcea; mai mult de o săptămînă-două n-a stat nici unul... La începutul lunii aprilie 1949, odată cu sosirea primăverii, a venit al patrulea: Chiril Popescu. După cum ne obișnuisem, nu ne așteptam să rămînă nici acesta mai mult dar n-a fost așa.

Spre marea noastră bucurie, nu a mai plecat și ne-a fost un vrednic dascăl, un prieten și adevărat părinte, care ne-a certat dar ne-a și mîngîiat cu cuvîntul și cu fapta.

Activitatea zilnică a profesorului Chiril Popescu se desfășura în trei etape distincte: seara și dimineața, la slujba de la biserică, la orele de curs și la programul de meditație. Nelipsit de la fiecare, lucrînd cu fiecare elev, cu metodele adecvate, după specificul activității și al personalității elevului, bunul nostru dascăl ne-a picurat în suflet cultul muncii și al dragostei față de muzica străbună. Despre toate acestea vorbesc și nenumărate documente din arhiva Seminarului: «Activitatea școlară a Domnului Chiril Popescu este cu totul excepțională, lucrînd cu elevii școlii nu numai în orele de curs, ci și în afară de acestea numai și numai de a-i face să-și însușească cunoștințele ambelor muzici cît mai temelnic și a fi cu totul folositori atît Bisericii, cît și societății după absolvire. În fiecare zi este nelipsit dintre elevii de la biserică, atît dimineața cît și după amiază, supravegîndu-i neconștient și cîntînd cu fiecare în parte pentru a-i

deprinde și cu cîntarea practică, făcînd o completare a cunoștințelor și deprinderilor însușite la catedră. În fiecare duminică și sărbătoare ia parte la serviciul divin al Utreniei, iar în timpul Sfintei Liturghii conduce corul școlii, pe patru voci, cor organizat prin munca depusă de domnia sa nu numai în cele două ore de ansamblu săptămînal, ci și în afară de acestea, cînd elevii sînt liberi».

Pregătirea temeinică a elevilor în domeniul muzicii, mai ales a celei psaltice, precum și aprecierile unanime din partea organelor de control, a forurilor superioare și a conducerii școlii, au contribuit la promovarea profesorului Chiril Popescu în învățămîntul teologic universitar. Astfel, în anul 1954 a fost numit asistent la Conferința de Muzică bisericească, Ritual și Tipic de la Institutul teologic din București. Aici a muncit cu aceeași dragoste și devotament. Totodată și-a adus o valoroasă contribuție la opera de uniformizare și transcriere a muzicii psaltice pe ambele notații, neumatică și guidonică, din anul 1964 fiind cooptat în comisia de lucru, alături de maestrul Nicolae Lungu și preot prof. dr. Ene Praniște. În această calitate a realizat două lucrări muzicale foarte importante, necesare atât serviciului liturgic, cît și învățămîntului seminarial și universitar: Cîntările Penticostarului, lucrare tipărită în anul 1981, și Cîntările Triodului, lucrare al cărei manuscris se află de mai mulți ani la Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române în vederea editării. Opera sa componistică o parte se află încă în manuscris, iar o parte se găsește tipărită în revistele noastre bisericești sau în îndrumătoarele pastorale. Este arhicunoscută lucrarea sa «Pentru Tine, Doamne», care datorită frumuseții conținutului literar și în aceeași măsură muzicii — un neîntrecut model de simbioză prozodică, o sfințită rugăciune — răsună în fiecare duminică și sărbătoare în bisericile ortodoxe din Muntenia pînă în Transilvania și Banat și din Oltenia pînă în Moldova; numai această lucrare muzicală și este suficient de grăitoare pentru talentul și travaliul componistic al celui ce a fost și va rămîne, muzicianul Chiril Popescu.

Legat sufletește de instituția de învățămînt care i-a adus cele mai mari satisfacții morale, de directorul său de atunci, Arhimandritul Theofil Niculescu și de unii din ucenicii săi, profesorul Chiril Popescu a dăruit Seminarului teologic din Craiova încă din anul 1982 întreaga sa bibliotecă muzicală, iar în 1984 a vizitat pentru ultima dată această instituție de învățămînt.

Credincios idealului său artistic și creștinesc, a cîntat cu aceeași dăruire și frumusețe pînă în ultimul timp, duminică de duminică și în fiecare sărbătoare, fiind nelipsit din strana bisericii din Șoseaua Giurgiului din București. În ultimii ani și-a mîngîiat bătrînețile alături de minunata sa soție, învățătoarea Aurelia Popescu, iar după trecerea acesteia în lumea dreptilor, la puțin timp după aceasta — nemaiputînd suporta singurătatea — a adormit întru Domnul, modest și cu aceeași demnitate care l-a însoțit toată viața.

În ultimele clipe ale vieții avînd la căpătîiul suferinței doar pe preotul Mihail Tița, instituția de învățămînt pe care a slujit-o în ultima perioadă a activității, a aflat destul de tîrziu despre trecerea întru Domnul a unuia din dascălii săi valoroși și, pentru a-i cinsti memoria, la începutul lunii martie a oficiat un parastas la paraclisul bisericii Sfînta Ecaterina din strada cu același nume din București.

Alăturîndu-ne celor care l-au admirat, respectat și iubit, rugăm pe bunul Dumnezeu, «în corturile dreptilor să-l așeze, în sinurile lui Avraam să-l odihnească și cu dreptii să-l numere, iar pe noi să ne milulască, ca un bun și iubitor de oameni».

# RECENZII

Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și Administrație bisericească*, vol. II, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, 472 p.

Și prin cel de al doilea volum de *Drept canonic ortodox* — cu cele două părți ale sale, judicios și sugestiv intitulate: «Activitatea Bisericii» și «Raporturile Bisericii», și prezentate într-o largă perspectivă ecleziologică — canonică și ecumenică — Arhid. Prof. Ioan Floca oferă canoniștilor, teologilor, istoricilor și cercetătorilor, în general, un prețios și util izvor de informație documentară și un indispensabil instrument de referință. Operă științifică de maturitate — rezultat al unei munci didactice și de cercetare îndelungate —, cel de-al doilea volum de *Drept canonic ortodox* are darul nu numai să umple o lacună în literatura românească de specialitate, dar și să impună o gândire autentică a unei școli canonice românești de certă vocație europeană.

Deși inițial s-a vrut un manual pentru uzul studenților, în cadrul Catedrei de *Drept canonic* din Institutul Teologic, cel de al doilea volum al acestui manual este, de fapt, de asemenea, un adevărat tratat de specialitate, care oferă Bisericii românești, și Bisericii Ortodoxe în general, pagini autentice de ecleziologie, teologie canonică și doctrină canonică. De altfel, acest tratat va constitui și pentru teologii și istoricii ortodocși o lucrare de referință și de îndrumare privind organizarea Bisericii și îndeosebi doctrina ei canonică.

Cititorul avizat își poate da lesne seama că autorul a urmărit să ofere, prin lucrarea sa și un îndrumător canonic — pastoral, cu ajutorul căruia să se familiarizeze preoțimea noastră cu tradiția și doctrina canonică ortodoxă. De altfel, însuși autorul precizează — relevând importanța cunoașterii doctrinei canonice — că și «Slintul și Marele Sinod» va trebui să analizeze atât «textul canoanelor», cât și «princiipiile care intră în cuprinsul doctrinei canonice» (p. 219).

Necesitatea evidentă și urgentă a cunoașterii temeinice a doctrinei canonice o impun cu prisosință și realitățile din viața Bisericii noastre. Este suficient să răsfoim presa bisericească (a se vedea, de pildă, «Vestitorul Ortodoxiei Românești»), pentru a ne da seama de importanța tratatului de *Drept bisericesc*, publicat de Arhid. Prof. Ioan Floca, pentru familiarizarea preoțimii noastre, și, în deosebi, a cadrelor din *Administrația bisericească superioară*, (consilieri, inspecți și protopopi) cu spiritul doctrinei canonice. Într-adevăr, în presa noastră bisericească se fac trimiteri la canoane, se redă textul lor fără însă a se face referire la doctrina canonică ortodoxă. Or, este necesar a se distinge clar între litera și spiritul legii, între textul canonului și doctrina canonică. Evident, această lacună s-a datorat, în parte, și lipsei unui manual de specialitate, ca cel acum publicat, care să servească ca izvor de informație, documentare și referință canonică. Dar, cu ajutorul lui Dumnezeu, și această lipsă este acum înlăturată în chip fericit prin osîrda titularului Catedrei de *Drept bisericesc* de la Facultatea de Teologie din Sibiu, care și-a înscris rodnică-i activitate pe făgașul creației de excepție în acest domeniu a dascălului nostru, regretatul preot profesor Liviu Stan.

Pentru a exemplifica rolul și importanța cunoașterii doctrinei canonice, voi supune atenției binevoitoare a cititorilor revistei noastre doar câteva afirmații și precizări doctrinare făcute cu competență de autorul acestei lucrări. De pildă, Prea Cucernicia Sa, Părintele Arhid. I. Floca precizează că potrivit doctrinei canonice ortodoxe, este contrar însăși naturii sacre a puterii bisericești, care se conferă prin Taina Hirotoniei, de a pretinde «ca acestei puteri existente printr-un act cu caracter divin să i se aducă o completare printr-un act omenesc, care i-ar condiționa existența și lucrarea. Este, de asemenea, chiar o blasfemie — relevă autorul — să se pretindă că, prin practica conferirii formale, printr-un act deosebit, a jurisdicției, aceasta poate fi constituită sau determinată în conținutul ei



în mod independent de starea herică a aceluia căruia i se conferă, căci niciodată un prezbiter nu poate primi jurisdicție sau putere episcopală și, de asemenea, niciodată vreun diacon nu poate primi jurisdicție sau putere presbiterială ori episcopală. Prin asemenea acte — conchidea P. C. Sa — s-ar altera și chiar s-ar șterge sau măcar s-ar încerca acest lucru, în privința caracterului divin al stării pe care o creează Hirotonia și al puterii pe care o cuprinde aceasta» (p. 10). O importantă precizare aduce autorul și în privința noțiunii de «jurisdicție». Într-adevăr, dacă organelor individuale de conducere din Biserică (episcop, preot) li se oferă oficiul printr-un act care specifică conținutul și limita drepturilor și inductorilor lor (gramată sau singhelie), în schimb, nici unui sinod sau nici unui alt organ colectiv de conducere a Bisericii nu i se conferă jurisdicția prin vreun act formal de tipul gramatei sau a singheliei, «deși jurisdicția organelor sinodale în Biserică este mult superioară jurisdicției organelor individuale» (p. 10). Pe linia aceleiași gândiri canonice autentice ortodoxe, autorul precizează că nici caterisirea nu înseamnă «luarea harului și nici măcar anatema, în cazul că aceste pedepse nu se pronunță pentru erezie, ci pentru alte fărâdelegi grave» (p. 50). Referitor la administrarea Sfintei Taine a Hirotoniei, autorul aduce unele precizări prețioase și privind starea civilă a clerului după hirotonie sau căsătorie. Or, după cum se știe, până în prezent, în practica bisericească această problemă nu a fost nici bine înțeleasă și nici soluționată întotdeauna în spiritul doctrinei canonice ortodoxe înverdate de autor, ci se invocau canoane, practici sau obiceiuri desuete privind interzicerea căsătoriei clerului după hirotonie. Or, rânduiala potrivit căreia se interzice căsătoria clerului după hirotonie, «este de natură juridică și, ca atare, de la ea se poate acorda dispensă...», lămurirea acestei chestiuni — precizează Părintele Profesor Ioan Floca — este de importanță deosebită pentru problema căsătoriei a doua a clerului, împotriva căreia cele mai frecvente obiecții s-au formulat din eroarea care se face, socotindu-se Hirotonia un impediment de natură dogmatică, la primirea Sfintei Taine a Cununiei» (p. 59). Ca un corectiv de stringență actualitate pentru activitatea pastoral-canonice a slujitorilor Bisericii noastre rămân și restricțiile în materie de drepturi civile și politice ale monahilor, care au fost adesea necunoscute sau ignorate chiar de monahi sau ierarhi. În această privință, autorul scrie că, potrivit tradiției și practicii canonice ortodoxe, monahilor le este interzis «a se ocupa cu orice treburi lumești, civile, politice, militare sau de alt fel...», să fie martori în chestiuni de judecată civilă, să fie tutori, să fie nași la botez sau la cununie, precum și să săvârșească Sfânta Taină a Cununiei, în caz că au Hirotonia întru presbiter, opreliște ce s-a extins într-o vreme chiar și la episcopi, avându-se în vedere starea lor monahală» (p. 134). În fine, reținem și afirmația că cele două Biserici — Ortodoxă și Romano-catolică — «și recunosc reciproc Tainele — chiar și atunci când fac unele rezerve» (p. 333).

Acest al doilea volum de Drept canonic ortodox ne oferă și pagini antologice de istorie bisericească, care vin să corecteze și să situeze raportul dintre Stat și Biserică în cadrul învățăturii ortodoxe autentice (p. 279—307). De pildă, autorul îne să precizeze că în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiție și în Sfintele Canoane nu se face vreo referire la Stat. Într-adevăr, în Sfânta Scriptură se vorbește doar despre stăpînirea pe care o reprezintă Statul în genere și despre atitudinea pe care trebuie să o aibă Biserica față de această stăpînire (Matei 22, 21; Luca 20, 25; Romani 13, 1—5; I Petru 2, 13—14, 17; I Timotei 2, 1—2; Ioan 19, 11). În textele scripturistice nu se face referire nici la raporturile Bisericii cu Statul, ci doar la atitudinea creștinilor față de Cezar și, deci, față de stăpînire, în general (p. 280). Prin aceste precizări de rigoare, autorul a adus *ipso facto* corectivele necesare unor afirmații gratuite făcute de unii bibliciști, moralisti și istorici bisericești, care nu au surprins procesul de instituționalizare a raporturilor dintre Stat și Biserică în toată dimensiunea sa ecleziologică.

Îndrumătorul canonic întocmit de Părintele Profesor Liviu Stan — cu care se încheie omagial acest al doilea volum de Drept canonic ortodox — constituie nu numai un prețios auxiliar hermeneutic pentru studenții teologi la Catedra de Drept canonic — și în genere pentru preoțimea Bisericii noastre —, ci și o chintesență a doctrinei canonice ortodoxe privind temele abordate de autor în ambele volume ale tratatului său de Drept canonic ortodox.

Pentru ediția a doua — care este de dorit și se va impune cu siguranță —, ne îngăduim să supunem atenției autorului spre îndreptare doar câteva mici inadvertențe care s-au strecurat în cuprinsul volumului al doilea. De pildă, la pagina 185, se afirmă că în Biserica greacă (Patriarhia de Constantinopol) s-au făcut doar două canonizări, ori, pînă în prezent, s-au făcut deja încă vreo zece. De asemenea, la pagina 328 se afirmă că la Muntele Athos sînt 50 (!) de călugări români... De asemenea, ar fi de dorit ca, în viitoarea ediție, Bibliografia selectivă să se reducă doar la lucrări de strictă specialitate, evitîndu-se astfel menționarea unor lucrări al căror conținut nu răspunde întotdeauna problematicii conținutului celor două volume de Drept canonic redactate, de altfel, cu mare acribie și înaltă competență.

În calitatea sa de discipol direct și apropiat al marelui profesor și erudit canonist, Pr. Liviu Stan, autorul a moștenit și gîndirea, metoda și stilul de creație ale maestrului său. Așa se și explică faptul că paginile celor două volume trimit la aceeași sursă originală, pe care autorul a știut în mod infailibil să o prelucreze și să o adapteze la realitățile de astăzi ale problematicii canonice ortodoxe și ecumenice.

În peisajul editorial teologic românesc, apariția celui de al doilea volum de *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească* se înscrie ca un eveniment remarcabil ale cărui consecințe benefice se vor răsfrînge și peste decenii în viața Bisericii noastre. Atît de imperios necesar, și de mult timp așteptat de clerul și credincioșii Bisericii noastre strămoșești, tratatul (ultimul manual de Drept bisericesc fusese redactat cu 50 ani în urmă) de *Drept canonic ortodox* redactat și publicat de Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca este un dar prețios oferit pe altarul legii binelui comun și propășirii Bisericii Ortodoxe Române (Pr. Prof. Dr. NICOLAE V. DURĂ).



# ETUDES THEOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THEOLOGIQUES  
DU PATRIARCAT ROUMAIN  
XLIV ANNEE, No. 1—2, JANVIER—AVRIL, 1992

## SOMMAIRE

	<u>Pag.</u>
<b>ETUDES ET ARTICLES</b>	
Le P. Prof. Dr. Ion Bria, <i>L'Orthodoxie et son importance aujourd'hui</i> . . . . .	3
Le P. Archidiacre Dr. Ioan Floca, <i>La parenté comme empêchement à la conclusion d'un mariage et à la célébration des noces</i> . . . . .	17
Le P. Dr. Sabin Verzan, <i>Les Saintes Ecritures, argument, source et réflexion dans la peinture ecclésiastique</i> . . . . .	32
George Apostolu, candidat au doctorat, <i>Les bonnes oeuvres dans la perfection morale du chrétien</i> . . . . .	48
Le P. Assistant Dr. Vasile Răducă, <i>Théodicée et cosmologie chez Saint Grégoire de Nysse</i> . . . . .	62
Vasile Cristescu, candidat au doctorat, <i>Le caractère communautaire de l'image de Dieu dans l'homme</i> . . . . .	93
<b>POINTS DE VUE</b>	
<i>La création littéraire d'inspiration chrétienne orthodoxe</i> , par le Prof. Corina Vlad Diaconescu . . . . .	110
<i>Le péché contre le Saint Esprit</i> , conférence donnée par le P. Prof. Dr. Constantin Galeriu, lors du Congrès sur le thème: «Les fidèles, la société et l'Etat dans les pays de l'Europe centrale et orientale», au cours de l'été de l'an 1990, à l'Abée bénédictine Ampleforth, York — Angleterre . . . . .	143
<i>Options fondamentales dans le dialogue entre les fidèles et la société</i> , conférence donnée par le P. Prof. Dr. Constantin Galeriu, à l'occasion du Congrès susmentionné . . . . .	150
<i>L'attribution du nom. Etude liturgique de la tradition orthodoxe (Résumé)</i> , par l'Archim. Georgios Chrysostomou . . . . .	158
<i>In memoriam: Le prêtre professeur Dr. Mircea Chialda</i> , nécrologe rédigée par le P. Diacre Prof. Dr. Emilian Cornițescu . . . . .	160
<i>Le professeur Chiril Popescu</i> , nécrologe rédigée par un disciple . . . . .	163
<b>COMPTES RENDUS DES REVUES ET LIVRES REÇUS</b>	
Le P. Archidiacre Prof. Dr. Ioan Floca, <i>Droit canon orthodoxe. Législation et administration ecclésiastiques</i> , compte rendu par le P. Prof. Dr. Nicolae Dură . . . . .	166

ON PEUT S'ABONNER À LA REVUE «ETUDES THEOLOGIQUES» PAR :  
ROMPRESFILATELIA — Sectorul export-import presă. P.O. Box — 12—201,  
telex : 10376 p.r.s.i.r. București, Calea Griviței nr. 64—66.



---

**Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).**

•

**Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.**

•

**Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa : Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul IV, București, cont 49.8.01.000 — Banca Națională a României, Filiala sectorului IV, cu mențiunea : pentru «Studii teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.**

---