

SUBIECTE

• REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ •

*Revista
Nr. 3*



NICHIFOR CRAINIC, <i>Ortodoxia — concepția noastră de viață</i>	3
SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, <i>Despre Întruparea Unuia-Născut și că Hristos unul este și Domn după Scripturi</i>	12
NATALIA MANOILESCU DINU, <i>Sfântul Duh în spiritualitatea ortodoxă</i>	46
Ierodiaconul GABRIEL, <i>Aducerea aminte de moarte</i>	107
Prof. dr. EMILIAN POPESCU, <i>A fost reprezentat teritoriul românesc la Sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea (787) de către episcopul Ursus?</i>	122
Pr. dr. GHEORGHE I. DRĂGULIN, <i>Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Teromonahul Dionisie cel Mic (Exiguus)</i>	125
RADU PEDA, <i>Patru meditații despre discursul teologic</i>	130
Pr. ION IONESCU, <i>Nicolaus Olahus (Nicolae Românul) (1493—1568)</i>	135
FLORIN FRUNZĂ, <i>Cunoaștere în dreapta credință</i>	145

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL XLV, Nr. 3—4, MAI—AUGUST 1993

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.*

Redactor : AURELIAN MARINESCU

COLABORATORI :

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

ORTODOXIA CONCEPȚIA NOASTRĂ DE VIAȚĂ *

NICHIFOR CRAINIC

A poseda o concepție de viață e un privilegiu al spiritului omenesc. Mineralele există fără să o aibă. Plantele există și trăiesc fără să o bănuiască. Animalele există, trăiesc și au un suflet fără capacitatea de a o zămisli. Toate aceste regnuri ale naturii create există în virtutea unor legi care le guvernează, fără să le ceară asentimentul sau truda de a le înțelege. Planta și animalul se dezvoltă în cuprinsul unor forme ideal-prestabilite pe care le împlinesc fără deliberare, ca o mână care umple degetele unei mânuși. Nimic din ceea ce numim act de rațiune s-au de voință personală nu intervine să modifice sau să abată aceste existențe de la rânduiala lor firească.

A concepe viața e un privilegiu al spiritului omenesc și acest privilegiu însemnează totdeodată și putința de a o modifica după felul conceput. Cugetând viața, spiritul omenesc are și libertatea de a o modela în proporția puterilor naturii noastre.

Om superior sau popor superior se dovedește acela care e în stare de o mai înaltă concepție de viață, realizată în manifestările sale istorice.

După care criteriu însă putem să judecăm dacă o concepție e superioară sau inferioară? Căci atunci când zicem inferior, ne gândim la o limită de jos pe care voim s-o întrecem; iar când zicem superior, ne gândim la o limită de sus, pe care voim s-o atingem.

Fără îndoială că limita de jos e nivelul vieții animale, pe care spiritul nostru vrea să-l depășească. Însăși libertatea lui îl situează deasupra determinismului biologic. În ce privește însă limita de sus, pe care năzuie s-o atingă spiritul, ea variază în decursul istoriei omenesti și ne-ar fi cu neputință s-o precizăm numai cu ajutorul minții noastre, fiindcă nu ne-am înțelege niciodată. Unii ar putea susține că nivelul cel mai înalt de viață l-au atins Indienii. Alții ar putea susține că l-au atins Egiptenii. Cei mai mulți, desigur, că l-au atins Grecii sau Romanii. Niciodată nu am putea fi însă de acord care din aceste apariții istorice înfățișează cu adevărat limita de sus, de vreme ce ne-ar lipsi o măsurătoare la care să le raportăm.

În realitate, nici una. Și putem să o afirmăm cu siguranță prin simplul fapt că noi suntem creștini. Cei care poartă numele lui Iisus Hristos posedă totdeodată un criteriu sigur de măsurare și clasificare a felurilor concepții de viață apărute în istoria omenirii. Pentru noi,

* Lucrare publicată în anul 1937, la Sibiu, în col. «Popasuri duhovnicești».

creștinii, apariția lui Iisus Hristos în lume, adică întruparea Fiului lui Dumnezeu în Fiul Omului, însemnează totdeodată suprema concepție de viață. În Iisus Hristos ni se descoperă măsura tuturor lucrurilor și a tuturor valorilor din această lume. Precum El e centrul timpului, de la care numărăm anii spre începutul lumii și spre sfârșitul ei, tot astfel e măsura la care raportăm nivelurile de viață atinse înainte de El sau după El.

Concepția de viață însă, manifestată în persoana istorică a lui Iisus Hristos, deosebită de toate celelalte care au precedat-o în istorie, nu e o creație a spiritului omenesc, ci o descoperire a dragostei lui Dumnezeu către oameni. Prin Iisus Hristos înțelegem că limita de sus, pe care o putem atinge concepând viața și trăind-o, e cu totul alta decât cele mai înalte idei la care s-a putut ridica lumea păgână.

Cele mai înalte concepții de viață, pe care le-a imaginat omul din afară de creștinism și pe care și le-a pus ca model în față, sunt zeii diferitelor religii naturale. Raportând însă aceste modele de viață la criteriul nostru de judecată, Iisus Hristos, înțelegem fără multă greutate în ce constă atât măreția, cât și mizeria spiritului omenesc, care le-a conceput. Căci în zeii imaginați de feluritele religii păgâne este fără îndoială o măreție. Și această măreție constă din aspirația omului după o viață superioară, ridicată cu mult deasupra limitei animale. Dar este și o mizerie indiscutabilă și aceasta o înțelegem imediat ce raportăm aceste modele la modelul nostru de viață: Iisus Hristos.

Un cetățean roman din vremea imperiului putea să înțeleagă această măreție a spiritului omenesc contemplând zeii colecționați din largul lumii în templul lui Agrippa, dar nu putea înțelege mizeria lui fiindcă cetățeanul roman, el însuși nu avea o concepție de viață superioară acestor zeități. Creștinul însă, ridicat pe culmea vieții de Mântuitorul, cuprinde cu ochiul minții atât măreția, cât și mizeria spiritului omenesc. Pentru el, privilegiul de a făuri o concepție de viață ridică pe om deasupra regnului animal, dar valoarea acestei concepții, concretizate în imaginile zeilor, arată cât de relativă și cât de limitată e în realitate puterea spiritului omenesc, privită în sine.

Sunt pline muzeele Europei de zeitățile credințelor de altădată, e plină istoria filosofiei de sistemele care au încercat să le explice. Creștinul parcurge toate aceste galerii de lucruri moarte cu sentimentul tragediei în care s-au ruinat toate aceste sublime încercări ale spiritului omenesc de a clădi o concepție de viață valabilă pentru totdeauna. Concluzia pe care o tragem din priveliștea acestor măreții în ruină e că spiritul omenesc, capabil să dorească o viață desăvârșită, nu e totuși capabil să o conceapă prin singurele lui puteri. Nici o religie naturală și nici un filosof nu ne-au putut dărui modelul universal al acestei vieți desăvârșite.

Modelul vieții desăvârșite, nici un muritor nu ni-l poate da. Dar aspirația către desăvârșire, care biciuiește spiritul omenesc de-a lungul istoriei, n-ar avea nici un sens dacă desăvârșirea s-ar găsi în lumea noastră pământească. Desăvârșirea presupune o evadare din condiția omenească, o depășire a noastră peste noi înșine. Din acest punct de ve-

dere, profund îndreptățite ne apar toate încercările spiritului omenesc de a imagina o icoană a desăvârșirii și de a proiecta această icoană în zeități, adică în ficțiuni care plutesc dincolo de ordinea lumii noastre omenești. Zeii religiunilor naturale și ideile filosofilor ne duc la concluzia că omul, chiar în afară de creștinism, socotește viața desăvârșită nu de ordin omenesc, ci de ordin dumnezeiesc. Și dacă el a aspirat către ea, și dacă toate încercările lui de a o realiza s-au ruinat în tragedie chiar atunci când omul acesta s-a chemat Plato sau Aristotel, desăvârșirea nu putea veni decât din ordinea supranaturală de unde omul însuși o chema.

Întruparea lui Dumnezeu în chipul Mântuitorului Iisus Hristos corespunde în istorie celei mai înalte tensiuni, celei mai înalte încordări a spiritului omenesc după desăvârșire. Sublima filosofie a lui Plato îndeosebi și nu mai puțin al lui Aristotel sunt parcă două brațe ale omenirii, ridicate în supremă implorare către cer. E un moment culminant, când, atinsă parcă de antenele spiritului uman și înduioșată de disperarea lui, Divinitatea își deschide cerul și coboară pe pământ în neprihănită întrupare din Duhul Sfânt și din Maria Fecioara.

Făgăduit prin prooroci, Iisus Hristos ne descoperă în persoana Sa divin — umană perfecțiune, a cărei absență tortura omenirea, pe care spiritul o căuta și n-o putea găsi. Cărțile sfinte ne spun că El a venit «la plinirea vremii». Ce poate să însemneze această expresie de «plinire a vremii» decât stadiul de luciditate la care ajunsese conștiința omenirii despre imperfecțiunea și mizeria condiției omenești și despre necesitatea perfecțiunii divine care singură s-o poată salva din această condiție? Plato a rămas până azi cel mai mare filosof al lumii; dar teoria sa despre Ideile divine, ce plutesc în azurul inaccesibil al cerului, și despre lucrurile de aici de jos, care sunt umbre trecătoare și își au rațiunea de a fi în Ideile eterne, nu putea să-și găsească o confirmare aievea și o corectare decât în persoana Mântuitorului întrupat, în care Dumnezeu în chip de om ia asupra desăvârșirii Sale nedesăvârșirile neamului omenesc pentru a le împlini.

Creștinismul, a cărui apariție doboară falsele imagini ale zeilor și absoarbe în substanța lui lamura cugetării filosofice, nu e totuși un sistem de filosofie, fiindcă nu e o elaborare a rațiunii noastre. El e înainte de toate persoana istorică a Mântuitorului. El e înainte de toate perfecțiunea dumnezeiască descoperită nouă în această sfântă persoană, adică din ideea vagă așa cum o bănuiau și o presimțeau religiunile și filosofiele antice, sau din ideal, devenită viață în carne și în Duh. Am putea spune că toată învățătura pe care ne-a dat-o Mântuitorul nu e decât o lămurire a persoanei Sale, misterioasă și neamestecată îmbinare de omenesc și de dumnezeiesc, și o chemare pentru a lua ca model această persoană și pentru a o urma în viața noastră. Prin El, cea mai înaltă și mai abstractă idee, aceea de Dumnezeu, devine putere vie și comunicabilă omenirii întregi.

Caracterul acesta concret și istoric de viață a omului în Dumnezeu și a lui Dumnezeu în om, cu puterea de a se comunica oricui, deosebește creștinismul de orice sistem de filosofie. Într-un sistem de filosofie, ideile ce ni se înfățișează ca adevăruri sunt înveșmântate în formule

abstracte, care sunt accesibile unui cerc restrâns de oameni. Comunicabilitatea acestor idei se reduce la o gimnastică mintală a celor care vor să le înțeleagă. Dar viața propriu-zisă a acestui cerc restrâns câștigă prea puțin sau aproape nimic din această gimnastică mintală. Mai ales dacă luăm în seamă că ceea ce ne înfățișează un filosof ca adevăr vin alți filosofi și tăgăduiesc. Creștinismul nu este o asemenea filosofie fiindcă el nu ne înfățișează adevărul ca o idee opusă altor idei ; el e încarnat în viața unică și sublimă a persoanei Mântuitorului, care devine calea, adică modelul nostru de urmat în viață. Nu ne spune Hristos că El a venit ca lumea să aibă viață și încă mai multă decât înainte de El ? Dar viața nu se comunică unui cerc restrâns, ca ideile filosofice ; ea se comunică tuturor ființelor din lume.

Iisus Hristos e accesibil tuturor. Și atunci când noi zicem : «Ortodoxia, concepția noastră de viață», nu înțelegem altceva decât că Iisus Hristos e modelul universal al vieții în Dumnezeu. Câți în Hristos ne-am botezat, în Hristos ne-am îmbrăcat. Aceasta înseamnă voința de a ne face una cu El. Pruncul trecut prin baia botezului a devenit neprihănit asemenea cu pruncul Iisus din ieslea Bethleemului. Tinerii, care se cunună, nuntesc împreună cu El și se veselesc împreună cu El ca la nunta din Cana Galileii. Păcătoșii cari își frâng inima în căință cad la picioarele Lui și-L roagă de iertare. Credincioșii care se apropie de Sfântul Potir prânzesc cu pâinea și cu vinul, pe care El li-l dă în veșnica Cină de Taină a ființei Lui mistice. Frumusețile acestei lumi le admirăm prin ochii Lui, care ne-a arătat splendoarea crinilor câmpului. Când întâlnim pe cei săraci, pe cei bolnavi, pe cei flămânzi și pe oricare dintre nenorocii lumii, îl întâlnim pe El care ne-a spus că Se simte una cu ei. Durerile noastre proprii le îndurăm împreună cu El, fiindcă nimeni în această viață nu e scutit de Golgota răstignirii. Îngrozitoarea moarte devine ușoară dacă știm să intrăm cu El în mormânt. Căci El, fiind însuși Dumnezeu, a biruit mormântul și a înviat a treia zi. Identificându-ne cu voința Lui, nu avem nici un motiv de îndoială că vom birui moartea, fiindcă învierea Lui nu este o idee oarecare, ci un fapt istoric, pe care se întemeiază creștinismul întreg. Atingându-ne de ființa Mântuitorului, adică îmbrățișându-L prin actul de credință în El, devenim părtași la puterea dumnezeiască, ce lucrează asupra lumii.

Ortodoxia ne învață că prin Hristos ni s-a dat harul dumnezeiesc, adică energia spirituală cu care punându-ne în permanent acord putem să ne transformăm viața, ridicând-o pe culmile desăvârșirii. Modelul acestei desăvârșiri, după care au suspinat în singurătatea lor geniile omenirii din afară de creștinism, noi îl avem în persoana Mântuitorului. Pentru a-l realiza însă în viața noastră nu sunt de ajuns puterile pur omenești. E nevoie de ajutorul lui Dumnezeu, de colaborarea Lui tainică și permanentă. Apostolul Petru trăise în imediata apropiere a Mântuitorului, sorbise cuvintele muzelor Lui, recunoscuse că El e Fiul lui Dumnezeu și-I declarase că-I iubește. Și totuși în momentele de groază ale Patimilor Domnului, Apostolul Petru e cel care tremură din toate fibrele neputinței omenești, și de trei ori se leapadă de El ca și cum nu L-ar fi cunoscut. Dar același om slăbănog la fire, când ajunge în ziua

Cincizecimii și simte cum se toarnă în ființa lui energia de flacără a Duhului Sfânt, devine atletul neînfricoșat al lui Hristos, care ia lumea în piept pentru a propaga cuvântul mântuirii. Noua putere, care lucrează acum în el, întărindu-l slăbiciunea și transformându-i șovăiala în certitudine de piatră e harul lui Dumnezeu făgăduit de Iisus Hristos.

Asemenea lui Petru suntem cu toții : slabi în singurătatea noastră plină de groază, tari în zalele de aur ale harului dumnezeiesc. Fără puterea harului, Ortodoxia nu se poate concepe. Iar harul, care mântuie de păcat și sfințește viața, adică o desăvârșește după chipul dumnezeiesc al lui Iisus Hristos, nu e o iluzie și nici o idee abstractă, ci însăși realitatea spirituală prin care progresează în bine lumea în care trăim. Ce sunt oare toți sfinții creștinismului, pe cari îi venerăm și-i luăm patroni ai vieții noastre și mijlocitori în lumea de dincolo, decât mărturisirile de foc ale harului, care a lucrat în ei ? Prin puterea miraculoasă ce se desface din ființa lor omenească, prin minunile pe care le săvârșesc, prin culmile de frumusețe morală, pe care le-au urcat, prin mărturisirile pe care mulți dintre ei le-au scris, sfinții proclamă de-alungul istoriei creștinismului existența harului, pe care l-au experimentat și care lucrează asupra sufletelor precum lumina soarelui lucrează asupra lumii fizice.

Cei care vă îndoiiți de existența harului, gândiți-vă că Universul, în care pământul nostru nu e decât o notă din sublima lui armonie, nu s-a putut crea singur din nimic cum își imaginează unii cosmologi ; că ordinea acestui Univers nu s-a alcătuit din sânul oarbei întâmplări ; gândiți-vă că viața vie nu e produsul generației spontane, cum a crezut o clipă știința europeană, care, ca să ne dovedească lucrul acesta, ar fi trebuit să ne creeze măcar un pic de viață în laborator. Lumea și viața sunt existențe în sine, dar mintea normală, obișnuită să-și explice efectele prin cauze generatoare, ar înnebuni când ar ajunge la concluzia absurdă că lumea și viața își sunt și cauze și efecte în același timp. E imposibil să concepem un lucru fără un autor din afară de el, precum e imposibil să concepem că acel autor a făcut un lucru cum e Universul sau cum e viața, pentru a-l abandona apoi în zădărnicia fără scop. Doctrina revelată a creștinismului ne învață că Universul cu viața din el e opera lui Dumnezeu și că existența lui mai departe se desfășoară sub vigilența Duhului dumnezeiesc. Niciodată vreun muritor n-a izbutit să ne explice cum s-a creat lumea și nu va ajunge niciodată să o poată face pe calea științifică. Metoda științifică este o experiență obiectivă și dacă ea ar pretinde că a surprins secretul primordial al lumii s-ar obliga prin aceasta să refacă această lume sub ochii noștri. După însuși referatul Bibliei, omul n-a asistat la creația lumii fiindcă nu exista. Prin urmare nici un martor omenesc nu ne poate vorbi de ea. Creația e opera lui Dumnezeu în Treime și numai autorul ei ne-a putut vorbi de ea. De aceea ideea de creațiune, care e un principiu fundamental al doctrinei creștine, e o idee revelată nouă oamenilor de Dumnezeu. Arătându-ni-Se ca autor al ei și înfățișându-ne-o ca pe un efect al bunătății Sale, mintea noastră normală poate fi satisfăcută, contemplând grandiosul efect al Universului în cauza lui dumnezeiască. Poeții și artiștii

tuturor timpurilor glorifică frumusețea lumii, lămurind în ea reflexul puterii și al strălucirii dumnezeiești.

Înțelepciunea creștină ne descoperă mai departe că lumea s-a făcut prin Cuvântul lui Dumnezeu, adică prin Fiul lui Dumnezeu sau prin Logos, cum îl numește evanghelistul Ioan. Iar Logosul nu e altceva decât Acela care a luat apoi chip de om în persoana istorică a lui Iisus Hristos. Faptul istoric al întrupării Lui nu-l putem înțelege dacă pierdem din vedere apariția păcatului în lume. Hristos a venit ca să mântuie lumea de păcat. Ce e păcatul în doctrina creștină? E călcarea voiei lui Dumnezeu din partea omului ruperea lui din armonia primordială în care a fost așezat prin creație. Lumea, adică Universul văzut al formelor materiale și Universul nevăzut al spiritelor pure, este expresia bunătății lui Dumnezeu. Ea a fost creată pentru ca să se bucure de bunătatea dumnezeiască. Ființa ei, dată în toate lucrurile care o alcătuiesc, de la mineral până la înger, e o ființă împărțită. Viața tuturor făpturilor participă la bucuria în Dumnezeu după gradul de ființă pe care îl au și după capacitatea cu care a fost înzestrată fiecare. Acest grad de ființă și această capacitate de participare e principiul ierarhiei după care e constituită lumea creaturală. Omul ocupă în această ierarhie un loc central. Prin trup aparține lumii fizice, prin suflet aparține lumii spirituale. În marele cosmos el e un microcosmos, cum îl numește învățatul teolog al Bisericii noastre, Ioan Damaschin. Ființele spirituale ale creației, făcute după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, sunt libere, adică posedă voință proprie. Îngerii sunt liberi, omul e liber. Păstrarea lor în armonia primordială a bucuriei de viață e lăsată la libera lor voie. Bucuria de a trăi în lumina dumnezeiască sau cu termenul legendar în Paradis, e cu atât mai mare cu cât e un act de consimțire, în virtutea libertății spirituale. Tot astfel suferința prăbușirii din armonia paradisiacă va fi cu atât mai mare cu cât ea va fi tot un act liber. O parte din îngeri s-a prăbușit din armonia cerească prin trufie. Omul s-a prăbușit călcând de bunăvoie rânduiala stabilită de Dumnezeu. Dacă armonia paradisiacă a lumii primordiale e opera lui Dumnezeu prin Cuvântul, răul care înveinează lumea își are izvorul în păcatul primului om. O piatră a căzut în lac; dar căderea ei nu privește numai piatra, ci se repercutează asupra lacului întreg, pe care îl tulbură până la maluri.

În noua situație a căderii din armonia paradisiacă, omul suferă. El constată în propriile-i mădulare răul, durerea, moartea. Și le constată în toată lumea înconjurătoare. Păcatul lui se răsfrânge asupra lumii întregi și lumea întreagă suferă împreună cu el. Fiindcă omul ca microcosmos, cu alte cuvinte ca rezumat al stihilor din care e alcătuită lumea, face ca răul din el să se repercuteze asupra lumii din afară. Istoria omenirii căzută e în cea mai mare parte istoria păcatului în desfășurare. Ea pare imaginea răsturnată în dezordine a Paradisului.

Două sentimente puternice sporesc tristețea și durerea omului căzut: sentimentul rămănerii pe dinafară din armonia superioară a lumii spirituale și refuzul de-a accepta integral condiția de mizerie în care își ispășește pedeapsa.

Formele de religii, pe care le imaginează, sistemele de filosofie pe care le clădește, operele de artă pe care le făurește, n-au parcă altă

semnificație decât ridicarea unui simbolic Turn al lui Babel către Paradisul din care a fost alungat. Ceea ce e cu deosebire interesant în istoria culturii omenesti e că legenda Paradisului pierdut se găsește la toate neamurile, în toate timpurile. Cu alte cuvinte, ideea de perfecțiune și aspirația către ea nu s-a stins în sufletul căzut în păcat. Tragedia omului e însă incapacitatea lui de a se ridica prin propriile-i puteri la binele pe care îl dorește, la desăvârșirea vieții din care s-a prăbușit.

Durerea din lume nu e o realitate alături de viață, ci golul din această viață rămas pe urma Paradisului pierdut.

Întruparea Mântuitorului și ispășirea păcatului omenesc prin crucificare deschid din nou poarta Paradisului spiritual. Prin Logos s-a creat armonia primordială a lumii, prin Logosul întrupat se va restabili. Creștinismul e a doua creație a lumii. Organul prin care se revarsă din nou în viață energiile harului dumnezeiesc e Biserica. Ușa ei e poarta re-deschisă a Paradisului.

Ce însemnează oare Biserica lui Hristos și cum își îndeplinește ea funcțiunea de sfințire a vieții noastre? Pentru a răspunde la această întrebare, eu îmi voi îngădui să reamintesc aici, în câteva linii, admirabila viziune despre Biserică a unui mare scriitor din vremea clasică a creștinismului : Dionisie Areopagitul.

Dacă toate câte s-au făcut, prin Cuvântul s-au făcut, și dacă toate câte s-au refăcut, prin Cuvântul întrupat s-au refăcut, care este rostul Bisericii întemeiate de Mântuitorul ?

Dionisie identifică Biserica cu însăși opera de rezidire a lumii săvârșită de Mântuitorul. Biserica e însăși ordinea în care se întocmește făptura eliberată din păcat și restabilită în armonie cu Dumnezeu. Făptura toată, atât cea nevăzută cât și cea văzută, e constituită ierarhic, de la ființele superioare ale îngerilor, la oameni, la animale, la plante și până la minerale. Toate aceste lucruri create de Dumnezeu participă în felul lor la bunătatea lui. Mineralele participă prin faptul că există, plantele prin faptul că au viață, animalele prin faptul că au suflet, oamenii prin faptul că au spirit, îngerii prin faptul că sunt spirite pure, fără corp. Varietatea aceasta nesfârșită a lucrurilor din lume își regăsește unitatea și armonia prin iubirea lui Dumnezeu, care le ține în rânduiala marelui tot al făpturii. Biserica lui Hristos, ca așezământ prin care Dumnezeu inundă lumea cu lumina iubirii, se confundă astfel cu marea tot al făpturii. Am putea zice că ea e sistemul de organizare a vieții cosmice reînnoite prin har.

Ființa ei constă din două serii de ierarhii, — una corespunzând lumii nevăzute, alta corespunzând lumii văzute.

Ierarhia cerească a lumii nevăzute e organizarea îngerilor în trei ordine mari, fiecare la rândul său constând din trei subdiviziuni. În total sunt nouă ranguri de îngeri.

Ierarhia lumii văzute e organizarea oamenilor după modelul celei cerești. Ea ni se înfățișează cu două ordine principale, constând fiecare din trei subdiviziuni.

Întâiul ordin e cel bisericesc în sensul obișnuit. El constă din cele trei trepte ale preoției : episcopii, preoții și diaconii. Al doilea ordin e

al credincioșilor și constă din trei categorii : începătorii, progreseții și cei desăvârșiți în viața creștină.

Capul ierarhiilor e Iisus Hristos, care le conduce și le organizează bunul mers. Fiecare ierarhie, cerească sau pământească, imită pe Dumnezeu sau urmează voia Lui. Și cum Dumnezeu în ființa Sa misterioasă și inaccesibilă nouă e puritate, e lumină și desăvârșire, funcțiile pe care le îndeplinesc ierarhiile sunt acelea de a purifica, de a ilumina și de a desăvârși. Din treaptă în treaptă, începând de sus în jos, de la supraordonați la subordonați, se transmit darurile primite de la Dumnezeu și se îndeplinesc slujbele de purificare, de iluminare sau de desăvârșire. În dinamismul acestei acțiuni de sfințire sau de îndumnezeire a lumii, membrii fiecărei trepte sunt purificați, iluminați și desăvârșiți de cei din treapta superioară și, la rândul lor, îndeplinesc aceeași întreită slujbă asupra celor din treapta imediat inferioară.

În ierarhia bisericească, diaconii purifică pe mirenii inițiați în credință, preoții luminează pe cei progreseți, episcopii desăvârșesc pe cei înaintați.

Ierarhia pământească se deosebește de ierarhia cerească prin faptul că acolo sus, în domeniul spiritelor pure nu se administrează sfintele Taine. Ele, fiind simboluri materiale sub care se transmit credincioșilor harurile nevăzute, sunt necesare numai în lumea noastră alcătuită din spirit și din materie. Ierarhia de jos însă e alcătuită după chipul celei de sus nu numai în ce privește slujbele de transmitere a harurilor purificatoare, iluminatoare și desăvârșitoare, dar și în ce privește adorarea lui Dumnezeu. Cultul lui Dumnezeu e o liturghie îngerească în ceruri și o liturghie simultană pe pământ.

Sublimă în frumusețea ei, viziunea aceasta a cosmosului organizat în Biserică ne înfățișează ierarhiile ca o cascadă prin care se revarsă asupra lumii iubirea și harurile lui Dumnezeu și în același timp ca un organism ideal prin care adorarea făpturilor se ridică spre Dumnezeu. Căci armonia lumii, restabilită de Mântuitorul, constă din iubirea reciprocă dintre Dumnezeu și făptură și din iubirea reciprocă dintre făpturi și făpturi, înfrățite peste diversitatea lor în unitatea divină.

Concepția panbisericească a lui Dionisie Areopagitul o vedem transpusă în lăcașurile noastre de rugăciune. Sus, în locul cel mai înalt al clădirii, domină chipul zugrăvit al Mântuitorului. Imediat sub el e zugrăvită așa-numita «liturghie îngerească» simbolizând ierarhia din ceruri, iar jos în altar ierarhia bisericească săvârșește liturghia la care participă poporul. Transmiterea harurilor și rugăciunea cultică se fac în sentimentul de solidaritate al întregii făpturi văzute și nevăzute. Nu numai omul participă la taina sfințirii vieții, ci natura întregă cu viețuitoarele și lucrurile din ea. Dacă tulburarea și dizarmonia au intrat în lume prin păcatul omului, mântuirea și sfințirea lui se repercutează ca o expiație și ca o bucurie pentru toată făptura. Concepția acestei solidarități cosmice o vedem concretizată în *Molitvelnicul* nostru ortodox, care cuprinde rugăciuni pentru sfințirea tuturor ființelor și a lucrurilor. În lumina ei, Biserica Ortodoxă apare ca un filtru uriaș, prin care omul

și natura se curăță de zgura păcatului și se luminează pentru a se desăvârși.

Acest organism spiritual, vast cât lumea, având în cap pe Hristos Pantocratorul și membre toate făpturile rânduite în trepte ierarhice, nu prevede nicăieri un scaun special pentru sfântul părinte de la Roma. Hristos e actualitatea veșnică a Bisericii, iar un vicar, adică un locțiitor, ar însemna absența sau concediul lui Hristos din ea. O asemenea erezie și o asemenea trufie nu-și au locul în concepția noastră ortodoxă, unde membrii aceleiași trepte ierarhice sunt egali prin sarcina harică iar nu prin drept de moștenire istorică sau de stăpânire asupra lumii.

Ierarhiile, de la cele pur spirituale până la cele pământești, se disting îndeosebi prin aceste sarcini pe care superiorii le au față de inferiori. Cu cât e treapta mai înaltă, cu atât sarcina e mai mare, față de subordonați. A purifica, a ilumina și a desăvârși pe cei de sub tine însemnează a te face sluga lor, după cuvântul lui Hristos.

Afară de acestea, ideea de ierarhie, socotită ca însăși constituția spirituală a lumii, corespunde adevărului elementar că în natura creată nu există uniformitate, ci o nesfârșită varietate. Fiecare lucru e ceva aparte și participă la bucuria de a trăi și de a adora pe Dumnezeu după capacitatea variată cu care a fost înzestrat prin creație. Egalitatea, fraternitatea și libertatea, în sensul material și anarhic, cum le-a înțeles revoluția franceză, sau uniformitatea, pe care vrea s-o realizeze comunismul, sunt utopii, adică lucruri ce nu corespund cu nimic din constituția ierarhică a lumii. În creștinism, egalitatea îi îndreptățește pe toți la mântuire; fraternitatea îi obligă pe cei puternici față de cei slabi, pe cei bogați față de cei săraci, pe superiori față de inferiori și tot astfel de jos în sus; iar libertatea, adică voința proprie, e însuși principiul prin care aderăm la încadrarea noastră în ierarhia spirituală primind sarcinile și îndatoririle necesare mântuirii și desăvârșirii. Viața în ierarhie se întemeiază pe consimțământul dragostei, iar consimțământ fără libertate nu există.

Ortodoxia îmbrățișează în mod egal pe oameni, oricare ar fi dotația și capacitatea lor naturală. Pentru ea nu există clase sociale, sau categorii preferate în dauna altora. Greșeala altor formațiuni religioase de a se sprijini pe anumite clase împotriva altora e străină de spiritul Bisericii noastre.

Tot atât de actuală și de greșit înțeleasă e chestiunea raportului dintre ortodoxie și naționalism. E adevărat că în Biserica lui Hristos nu există «elin sau iudeu» pentru că toate neamurile pământului au loc în organismul ei spiritual de proporții cosmice. Dar această universalitate în spirit distruge ea oare particularismul formelor naturale pe care îl îmbracă viața în infinita ei varietate? Dacă admitem că universalitatea spirituală a ortodoxiei pretinde o uniformizare în domeniul natural al făpturilor, ar trebui să credem că Dumnezeu, care a creat lumea în varietate și a dotat cu capacitate deosebită fiecare lucru, s-ar întoarce acum împotriva zidirii sale. Ceea ce este o absurditate. Ortodoxia urmărește unitatea în spirit și pentru a ajunge la această țintă, pornește de la varietatea naturală a lumii. Ucenicii Domnului pornind la apostolat,

n-au făcut-o cu gândul de a reduce neamurile la vreun fel de esperanto universal, ci harul Domnului le-a dat darul de a grăi limbile tuturor neamurilor la care mergeau. Catolicismul impunând popoarelor una și aceeași limbă, cea latină, desconsideră sensul minunii din ziua coborării Duhului Sfânt. Ortodoxia se conformează sensului acestei minuni, respectând graiul și individualitatea etnică a fiecărui neam. Națiunile, prin urmare, sunt unități variate ale naturii create și ele intră ca atare în organismul ierarhic al Bisericii. Dionisie Areopagitul, vorbind de atribuțiile îngerilor, ne învață că fiecare cetate și fiecare națiune își are arhanghelul ei călăuzitor. Cu alte cuvinte, unitățile naturale ale neamurilor participă ca atare la viața ierarhică a spiritualității creștine.

Ortodoxia în organizarea ei pământească, oglindește perfect acest spirit al doctrinei când își modelează formele locale pe trupul național. Sunt atâtea Biserici câte națiuni ca tot atâtea fragmente locale ale Bisericii ecumenice sau cosmice. În toate aceste unități locale sunt valabile aceleași ierarhii, aceleași funcții harice ale lor, aceleași dogmă, același crez în mântuire. Catolicismul, făcând din scaunul vicarului unicul său centru, universalizează ceea ce e local, pe când Ortodoxia localizează ceea ce e universal. Căci capul Bisericii noastre nu e un vicar oarecare, ci însuși Hristos Pantocratorul. Iar Hristos ca fire dumnezeiască, e prezent pretutindeni, e pretutindeni și în orice loc centrul și focarul vieții noastre.

INTRODUCERE LA DIALOGUL SFÂNTULUI CHIRIL AL ALEXANDRIEI : DESPRE ÎNTRUPAREA UNUIA-NĂSCUT

Tema abordată de dialogul a cărui traducere o dau în continuare este enunțată chiar în titlu : Întruparea Fiului lui Dumnezeu și faptul că Hristos este unul, adică o singură persoană, și nu două cum ajunseră să afirme antiohienii.

În legătură cu titlul, am preferat redarea lui *ἐνανθρωπήσας* prin «întrupare», deși la fel de bine, și poate chiar mai bine, ar fi fost să-l redau prin «înomenire», termen care începe să se consacre în ultima vreme și în teologia românească. Totuși, în latină titlul a fost redat prin «De Incarnatione Unigeniti». Tot legat de terminologie trebuie să precizez că am tradus *θεότης* prin «dumnezeire, natura (firea) dumnezeiască», și *ἀνθρωπότης* prin «omenitate, natura (firea) omenească» (evitând vocabula «umanitate» care în românește nu înseamnă «natură umană», ci «totalitatea oamenilor, omenire, colectivitate umană; umanitarism»¹). Referitor la alți termeni grecești, a se vedea notele respective.

Datarea dialogului. Ceea ce m-a frapat în timpul traducerii a fost absența termenului *Θεοτόκος* ca și a expresiei *μία φύσις Θεοῦ λόγος σεσαρκωμένη* din dialog. Această absență deloc neglijabilă mă face să plasez dialogul înaintea începerii disputei cu Nestorie, întrucât după această

1. Conform *Dicționarului explicativ al limbii române*, Editura Academiei 1975, p. 993.

dată este imposibil de admis că Sf. Chiril nu ar fi folosit termenul Θεωτόκος — un termen cheie de altfel — în abordarea unui subiect precum cel din dialogul de față. Și ținând cont și de faptul că Nestorie a ajuns patriarh la Constantinopol la 10 mai 428, dialogul trebuie plasat fie înainte de această dată, fie curând după ea (deoarece e posibil ca Nestorie să nu fi început să-și predice erezia imediat după instalare, și, în plus în acea vreme veștile nu circulau chiar atât de rapid; apoi, e de asemenea posibil ca Sf. Chiril să nu fi reacționat imediat la aflarea ereziei, așteptând o eventuală retractare a ei). Luând în considerare și faptul cert că prima luare de poziție oficială a Sfântului Chiril împotriva lui Nestorie este scrisoarea pascală din primăvara lui 429, urmată de **Epistola către monahi**, dialogul **Despre Întruparea Unuia-Născut** poate fi plasat cel mai târziu în primele luni ale lui 429 sau la sfârșitul lui 428. Cel mai devreme poate fi situat la puțin timp după moartea patriarhului Atticus al Constantinopolului (+ 10 oct 425)². Așadar, **Despre Întruparea Unuia-Născut** a fost compus cândva între 10 octombrie 425 și primele luni ale anului 429.

O altă problemă ar fi cea a marilor similitudini existente între dialogul de față și tratatul **De recta fide ad Theodosium**, adresat împăratului. Cele mai mari autorități în materie chiriliană par să se fi pus deja de acord că **Despre Întruparea...** ar fi o ediție remaniată a lui **De recta fide...**³. Totuși, alții opinează că prioritar ar fi **Despre Întruparea...**⁴. G.M. de Durand se aliază și el acestei din urmă păreri, motivând că ar fi imposibil ca după ce în **De recta fide...** Sf. Chiril a folosit Θεωτόκος, , în **Despre Întruparea...** să nu-l mai fi reluat⁵.

Traducerea dialogului am făcut-o după textul grecesc publicat în colecția «Sources Chrétiennes» (prescurtat SC), vol. 97 (Les Éditions du Cerf, Paris, 1964), folosind două dicționare: **Dictionnaire grec-français** par M.A. Bailly (11-ème édition revue, Hachette, Paris (1926) și **A Lexicon abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon** (Oxford, 1958). Citatele din Sfânta Scriptură care apar în dialogul Sfântului Chiril le-am confruntat cu textul critic din **Novum Testamentum Graece et Latine** (Editio vicesima secunda, editori Erwin Nestle et Kurt Aland, United Bible Societies, London) și cu textul românesc al **Bibliei** (ediția 1982).

LUCIAN TURCESCU

2. G. M. de Durand, *Introduction à Cyrille d'Alexandrie, Deux dialogues christologiques* (in «Sources Chrétiennes», nr. 97, Paris, 1964) situează, de fapt, toate dialogurile chirilienne puțin după această dată, spunând că Sf. Chiril însuși le datează prin acest eveniment (p. 13, n. 1).

3. J. Mahe, *Cyrille d'Alexandrie (Saint)* in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. III, c. 249 c și P. E. Pusey, E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (prescurtat ACO), I, 1, 1, preface, p. XVII, n. 1; apud G. M. de Durand, *op. cit.*, p. 43, n. 2.

4. A. Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, vol. I, Edinburgh, 1861, p. 55; J. Kunze, *Marcus Eremita. Ein neuer Zeuge für das altkirchlichen Taufbekenntnis*, Leipzig, 1895, p. 97, n. 1; apud G. M. de Durand, *op. cit.*, p. 43, n. 2.

5. G. M. de Durand, *op. cit.*, p. 47.

SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI : DESPRE ÎNTRUPAREA UNUIA-NĂSCUT ȘI CĂ HRISTOS UNUL ESTE ȘI DOMN DUPĂ SCRIPTURI

A — Ți se pare deci că dialogul nostru despre dumnezeirea Unuia-Născut a fost măsurat la proporții convenabile și i s-a acordat o grijă suficientă ?

B — Da, desigur.

A — Nici o probă, oricât de subtilă aş presupune-o, nu lipsește acolo, cel puțin așa mi se pare. Dar tu, Hermias¹, ce zici de aceasta ?

B — N-aș putea decât să laud cu plăcere pe cel care are dreptate și finețe [mai mare].

A — Să, lăsăm deoparte acestea fără a mai întârzia asupra lor ; vrei să vorbim despre Întruparea Unuia-Născut ? Și să discernem cu toată claritatea posibilă ceea ce are legătură cu această taină, cel puțin atât cât e posibil celor care văd în oglindă și în ghicitură și care cunosc în parte (I Cor. 13, 12), după măsura darului «dat lor de către Duhul» (Efes. 4, 7), după cum scrie și dumnezeiescul Pavel.

B — Bine zici. «Căci nimeni nu zice Domnul Iisus, dacă nu este în Duhul Sfânt» și nimeni nu zice : Ananema fie Iisus (I Cor. 12, 3), dacă nu este în Belzebul. Totuși, deoarece tu crezi că trebuie să aprinzi cenușa în acest subiect, și astfel să suporti și să depășești sarcina aceasta grea, vei trage un profit ; însă eu voi avea în primul rând de câștigat. Căci ar fi o mare plăcere pentru mine să învăț, cu privire la Hristos, o doctrină exactă, nefalsificată și curată de orice reproș. Căci unii s-au lăsat amețiți de diferite păreri, desfigurând profețiile Vechiului și ale Noului Testament.

A — Pe de-o parte, dragă prietene nu e nimic pe care să nu-l fi încercat acești nebuni ; pe de altă parte, ei sunt gata să se arunce în

1. Nu știm despre acest personaj decât ceea ce ne spune despre el începutul primului *Dialog despre Treime* (660 A — 661 D). El este prezentat ca un bătrân friguros (în Egipt?), căruia îi place meditația teologică. S-ar putea crede în ficțiunea literară, însă n-ar fi acesta modul în care Sf. Chiril îi vorbește de el celui căruia îi este dedicată această lucrare, Nemesinus : este vorba, în mod evident, de o relație comună care face parte din acest cerc de prieteni în mijlocul căruia episcopul de Alexandria pare să-și fi elaborat doctrina sa (Palladie, care îi dă replica în *De Adoratione* și care vorbește și în *Gl. in Ex.* 388 A, trebuie să fi fost de asemenea unul dintre ei). Nu există nici un motiv de a vedea în acest Hermias pe autorul cu același nume care a compus o mică lucrare apologetică submediocră, *Satira Filosoilor de altă* ; această scriere (cf. PG 6, 1163-1180) trebuie să fi fost mult anterioară. Cele trei scrisori pe care Isidor Pelusiotul le adresează unui oarecare Hermias (numit o dată «gramaticul» : lib. III, Ep. 350, cf. P.G 78, 1005 B ; a se vedea și lib. IV, Ep. 201 și 214, 1288 C-D și 1308 C) nu sunt decât bilete nesemnificative. (GMD : aceasta este sigla cu care voi menționa de aici înainte notele traducătorului francez al dialogului, G. M. de Durand ; la notele mele nu voi face nici o mențiune).

adâncurile iadului» (Prov. 9, 18), după cum s-a scris, și în mrejele morții, «neștiind nici cele ce spun nici cele pentru care dau adevărire» (I Tim. 1, 7). Însă, ai putea să expui, bunule, care sunt refrenele lor, ale fiecăruia, și basmele lor orgolioase ?

B — Desigur : unii au îndrăznit să declare că Cuvântul [născut] din Dumnezeu S-a arătat sub aparențele unui om și că nu a avut trup [luat] din Fecioară. Ei proferează minciuna unui mister pur aparent. Alții, pretextând că ei roșesc dacă apar ca închinându-se unui om, refuzând să încununeze de slavă cerească un trup pământesc, bolnavi de prea multă ignoranță, dintr-o falsă și perversă evlavie, spun că Cuvântul născut din Dumnezeu Tatăl S-a transformat într-o ființă² din oase, nervi și carne ; de nașterea lui Emanuel din Fecioară rād nefericiții și descriu ca necuviincioasă această economie atât de bună și demnă de Dumnezeu. Alții au crezut că Dumnezeu Cuvântul, Cel împreună-veșnic cu Tatăl, este născut târziu și a început să existe atunci când începutul nașterii Lui după trup a fost hotărît de voința divină. Alții sunt duși la un asemenea grad de nebunie și lipsă de evlavie, încât declară că Cuvântul lui Dumnezeu este lipsit de ipostas. Că ar fi pur și simplu un cuvânt care primește existență în om numai prin pronunțarea a ceea ce s-a gândit. Aceștia sunt Marcel și Fotin. Alții cred că Unul-Născut S-a făcut într-adevăr om, că S-a făcut trup, dar nu [cred] că trupul asumat este pe deplin animat de către un suflet rațional și că are o minte ca a noastră. Imaginându-și că pecetluiesc o unitate deplină între Cuvântul lui Dumnezeu și templul care provine din Sfânta Fecioară ei spun că Cuvântul a locuit în acest templu, că Și-a apropiat trupul asumat și că a jucat rolul sufletului rațional și intelectual³. Alții se ocupă de doctrine opuse acestora și contrazic aceste păreri ; ei afirmă cu tărie că Emanuel este constituit și compus din Cuvântul lui Dumnezeu și dintr-un suflet rațional și un trup, altfel spus, dintr-o natură umană deplină. Însă ei n-au păstrat în acest subiect o doctrină sănătoasă și ireproșabilă. Căci îl împart în două pe unicul Hristos și, introducând între cele două elemente o separație brutală, le prezintă practic pe fiecare dintre ele ca existând separat : unul fiind, susțin ei, om complet născut din Fecioară, altul Cuvântul din Dumnezeu Tatăl. Distingând natura Cuvântului de cea a trupului, și rămânând doar la această distincție, nu sânt satisfăcuți. De fapt, n-ar fi nici o greșeală împotriva doctrinei adevărate, fiindcă natura trupului și cu cea a lui Dumnezeu nu sunt una și aceeași. Însă, ei îl pun pe unul aparte în calitate de om, îl numesc pe celălalt

2. Am redat aici φύσις prin «ființă».

3. Sf. Chiril utilizează aici cele două calitative, λογική (rațional) și νοερά (intelectual), pentru sufletul de care apolinarisții vor să-l dezbrace pe Hristos. În toate celelalte locuri din *Despre Întruparea Unuia-Născut* el nu mai folosește decât λογική și la fel în toate scrierile sale de dinainte de 428, cu o singură excepție aproape (cf. *Gl. în Gen. VI, 297 C*; *Hom. P. VIII, 573 B*), și în marile lucrări antinestoriene. Mai târziu, dimpotrivă, el se va servi în exclusivitate de νοερά și νοερός. Această folosire stăruitoare a lui λογική ar putea fi un indiciu că, deși cunoștea global apolinarismul, Sf. Chiril n-a fost multă vreme preocupat să insiste asupra punctului nevralgic al ereziei sub forma sa ultimă: substituirea de către Cuvânt a noșului omenesc în Hristos (GMD).

Dumnezeu, Fiu cu adevărat și prin natură, și cu aceasta vor să fie creștini! Și iată, într-adevăr cuvintele lor, din anumite elucubrații pe care le-au compus despre acest subiect: «Unul», au îndrăznit să spună, «este Fiu adevărat prin natură și Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl, celălalt este fiu prin omonimia cu Fiul». Și mai departe, conform celorlalte: «Cuvântul lui Dumnezeu nu este trup, ci El a asumat un om. Căci Unul-Născut este în sens propriu și prin El însuși Fiul lui Dumnezeu, Cel care le-a creat pe toate; omul pe care Și l-a asumat, nefiind Domn prin natură, este numit, din cauza adevăratului Fiu al lui Dumnezeu Care l-a asumat, cu același nume ca și Acesta. Căci, pe de o parte fraza: Nimeni nu-L cunoaște pe Fiul, fără numai Tatăl (Mt. 11, 27), se referă la Fiul [născut] cu adevărat și prin natură din Tatăl. Pe de altă parte, cele spuse de [Arhanghelul] Gavriil: Nu te teme, Marie, căci ai aflat har de la Dumnezeu și, iată, vei lua în pântece și vei naște fiu și vei chema numele lui Iisus (Lc. 1, 30—31), se aplică omului». Iată, deci, ce gândesc aceștia. Noi, însă, nu gândim astfel. Cum așa? Fiindcă discursul ereticilor nu ne va convinge deloc să abandonăm drumul cel drept și să ne angajăm pe cel strâmb care nu duce la un scop. Însă, tu, continuă și încearcă să-mi expui o doctrină de cea mai pură calitate, fiindcă sunt gata să ascult și să mă instruiesc.

A — Este o sarcină dificilă și o povară de-a dreptul greu de purtat. Oare nu știi, prietene, că cel ce s-ar decide să răspundă pe larg fiecăruia dintre ei și ar fi capabil să reziste unui examen serios, va cheltui pentru aceasta un timp incalculabil și cu greu va reuși — cu prețul unui efort penibil și dificil — [să-și atingă scopul]?

B — E adevărat.

A — Să lăsăm deoparte deci, dacă ți se pare, orice discuție vehementă și lungă despre nimicuri și să ne lansăm într-o examinare scurtă și atentă a fiecăruia; haide să discutăm, mai înainte de toate, despre docheți. «Vă rătăciți neștiind Scripturile», [ne vor spune ei], nici «marea taină a credinței»⁴, adică pe Hristos, «Cel care 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). Cred că adversarii noștri trebuie să arunce piatra infamiei asupra celor vechi și să-i numească mincinoși pe cei care au inițiat lumea [la creștinism]⁵, cei cărora Hristos însuși le-a zis: «Mergând, învățați toate neamurile» (Mt. 28, 19). Dacă totuși se tem să facă acest lucru, atunci trebuie să se decidă să gândească corect cu privire la Hristos, să-și ia adio de la absurditățile lor, să se alipească cu tărie de Sfintele Scripturi și, avântându-se pe drumul cel drept al sfinților, să meargă spre adevărul însuși. Căci, după părerea mea, care altul ar fi misterul credinței pentru noi, dacă nu Cuvântul însuși al lui Dumnezeu Tatăl, Care S-a arătat în trup? Căci a fost născut de către Sfânta Fecioară, chip de rob luând. Și a fost văzut de către îngeri, care Îi slăvesc nașterea zi-

4. Am redat τὸ μυστήριον τῆς εὐσεβείας prin «taina credinței», în acord cu ediția românească (din 1982) a Bibliiei.

5. Adică pe Apostoli.

când : «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, întru oameni bunăvoire» (Lc. 2, 14). În plus, îngerii indicând păstorilor pe Cuvântul lui Dumnezeu, Care pentru noi S-a arătat în trup, le spun : «Căci, iată, vi S-a născut astăzi Mântuitor, Care este Hristos Domnul, în cetatea lui David. Și acesta vă va fi semnul : Veți găsi un prunc înfășat, culcat în iesle» (Lc. 2, 11—12). Această naștere din Fecioară și această arătare în trup, cum să nu fie vorbe goale, cum să nu fie ne-bunie și trăncăneală să califici drept aparență această iconomie atât de consistentă și evidentă ? Dacă aceasta n-ar fi decât umbră și aparență, și nu întrupare adevărată, atunci nici Fecioara nu a născut, nici Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl nu Și-a asumat «sămânța lui Avraam» (Evr. 2, 16—17), nu S-a făcut asemănător fraților [Săi]. Fiindcă natura noastră nu este umbră sau aparență, ci suntem în trupuri pipăibile și vizibile, îmbrăcate cu această carne pământească, și care se lasă învinse de stricăciune⁶ și de patimi. Deci, dacă Cuvântul nu S-a făcut trup, El nu «poate să le ajute celor ce sunt ispitiți, prin ceea ce a pățimit, fiind El însuși ispitit» (Evr. 2, 18). Căci o umbră n-ar putea să pătimească. Astfel, totul împreună cu noi se reîntoarce în neant. Ce spate să mai dea încă pentru noi ? Sau ce obraz să mai întindă celor ce-L lovesc, pentru a rezista palmelor evreilor ? Despre cel care nu s-a arătat în trup, cum se poate gândi că a avut mâini și picioare străpunse de cuie ? Sau în ce parte, spune-mi, împungând cu sulița soldații lui Pilat, au făcut pe cei ce urmăreau să vadă scumpul sânge curgând amestecat cu apă (In. 19, 34) ? Și dacă e necesar să vorbim și dincolo de acestea : Hristos n-a murit pentru noi, nici n-a înviat. Admițând, într-adevăr aceasta, credința a fost abandonată, crucea — mântuirea și viața lumii — este eliminată, iar speranța celor care au adormit în credință este total spulberată. Aceasta este și concluzia care-i apare și fericitului Pavel : «Căci v-am dat, spune el, mai întâi de toate, ceea ce și eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi, și că a fost îngropat și că a înviat a treia zi, după Scripturi ; și că S-a arătat lui Chefa, apoi celor doisprezece ; în urmă S-a arătat deodată la peste cinci sute de frați, dintre care cei mai mulți trăiesc până azi, iar unii au și adormit. După aceea S-a arătat lui Iacob, apoi tuturor apostolilor ; iar la urma tuturor, ca unui născut înainte de vreme, zice, mi S-a arătat și mie» (I Cor. 15, 3—8). Și iarăși, mai departe : «Iar dacă se propovăduiește că Hristos a înviat din morți, cum zic unii dintre voi că nu este înviere a morților ? Dacă nu este înviere a morților, nici Hristos n-a înviat. Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră. Ne aflăm încă și martori mincinoși ai lui Dumnezeu pentru că am mărturisit împotriva lui Dumnezeu că a înviat pe Hristos, pe Care nu L-a înviat, dacă, deci, morții nu înviază» (I Cor. 15, 12—15). Căci, spune-mi, cum ar putea o umbră să moară ? Cum, deci, L-a înviat Tatăl pe Hristos, dacă Acesta nu era decât o umbră și o aparență, greu de prins în legăturile morții ? Să îndepărtăm, deci, boala acelora ! De altfel, să luăm cuvintele lor ca fabulație și elucubrații ale unei reflecții necredincioase. Căci despre

6. ἡ φθορα, -ās înseamnă «stricăciune», «corupție».

astfel de oameni ne-a prezis ucenicul Mântuitorului scriind că «mulți prooroci mincinoși au ieșit în lume. În aceasta se cunoaște Duhul lui Dumnezeu: orice duh care mărturisește că Iisus Hristos a venit în trup este de la Dumnezeu, și orice duh care nu mărturisește pe Iisus nu este de la Dumnezeu. Ci acesta este [duhul] lui Antihrist, despre care ați auzit că vine, și acum este chiar în lume» (I In. 4, 1—3). Căci dacă nu S-a făcut om, atunci nici nu S-a urcat în trup către Tatăl și Dumnezeu Care este în ceruri și nici nu s-ar mai întoarce din cer asemănător nouă, adică om și în trup. Ceea ce am spus și se pare exact?

B — Da, întru totul.

A — Că alții gândesc și susțin, cu o nonșalanță fără margini, că Cuvântul născut din Dumnezeu a disprețuit nașterea din Sfânta Fecioară, că a refuzat natura noastră și a preferat să și-o procure din trupul de pământ, aceasta este o atitudine a celor care hulesc iconomia care ați auzit că vine, și acum este chiar în lume» (I In. 4, 1—3). Căci Creatorul a toate, Cuvântul lui Dumnezeu, plin de milă, S-a golit pe Sine pentru noi, «născându-Se om, născându-se din femeie» (cf. Filip. 2, 7; Gal. 4, 4), pentru ca de vreme ce «pruncii — adică noi — s-au făcut părtași sângelui și trupului, în același fel și El S-a împărtășit de acestea, ca să surpe prin moartea Sa pe cel ce are stăpânirea morții, adică pe diavol, și să izbăvească pe aceia pe care frica morții îi ținea în robie toată viața» (Evr. 2, 14—15). Căci așa a zis Sfânta Scriptură. Aceștia arată nepotrivirea unui astfel de plan atât de excelent și de nobil și critică planurile Înțelepciunii [divine], ca și cum ar putea să gândească mai bine. Nu trebuie, spun ei, să ironizăm nașterea din femeie și în dureri a Unuia-Născut, ci mai degrabă să gândim că natura Cuvântului s-a transformat în acest trup⁷ stricăcios și născut din pământ. Ei imaginează o schimbare a Celui ce nu cunoaște schimbare. Deoarece natura lui Dumnezeu este fixată în bunurile Sale proprii, și statornicia ei în cele ce sunt este neclintită. Fiindcă natura venită la existență în timp este supusă schimbării, și nimic nu va rămâne în afara rațiunii admise și adevărate. Căci ceea ce a avut sub toate aspectele un început al existenței are oarecum semănată în sine necesitatea schimbării. Dumnezeu, însă, Care este dincolo de orice înțelegere, a Cărui existență este deasupra [oricărei] deveniri și stricăciuni, este [totodată] superior și [oricărei] schimbări. Și precum prin noțiunea de natură proprie, cred că El S-a preainălțat și transcende orice ființă supusă devenirii, și aceasta de o manieră incomensurabilă, tot așa, chiar dacă Se unește cu natura noastră care a fost creată prin El, iarăși va depăși suferința, necunoscând ceea ce a născut nedreptatea⁸.

7. Aici, Sf. Chiril folosește *σῶμα* în loc de *σάρξ*.

8. Adică necunoscând păcatul, în sensul că Hristos nu putea să păcătuiască, natura Lui umană fiind unită cu cea divină și fiind menținută în bine datorită neschimbabilității acesteia din urmă. Problema celor două voințe în Hristos — cea divină și cea umană — nu se pusese încă în vremea Sfântului Chiril, însă el o anticipează prin aceste afirmații și dă soluția ortodoxă pe care o va formula mai detaliat Sf. Maxim Mărturisitorul, două secole mai târziu.

Deci, dumnezeirea este fixată cu fermitate în bine, iar creatura în schimbare, în transformare și având la ușă alterarea. Iar aceasta o știa foarte bine profetul Ieremia atunci când, cu cea mai avizată dintre filozofii, se adresa lui Dumnezeu zicând: «Tu rămâi în veci, iar noi pierim fără încetare» (Bar. 3, 3). Căci dumnezeirea rămâne veșnic așezată pe scaunul ei, stăpânind și conducând toate, nefiind dominată de nici o ispită. Noi, având natura mobilă și ușor de dus către schimbare și transformare, «pierim fără încetare», adică în fiecare clipă și timp suntem coruptibili și schimbători. În consecință, nici dumnezeirea nu va fi vreodată expusă pierderii stabilității proprii sub [impulsul] încercărilor, nici natura coruptibilă și schimbătoare, adică cea creată, nu-și va întări stabilitatea prin esență, iar creatura nu se va bucura de bunurile naturii dumnezeiești ca de ale sale proprii. Căci se va auzi cu judecată: «Ce ai pe care să nu-l fi primit?» (I Cor. 4, 7). Fiindcă natura Cuvântului este total imuabilă și neschimbătoare, pe câtă vreme natura creată este total schimbătoare, iar aceasta se observă cu ușurință în cântecul inspirat de Duhul al fericitului David: «Cerurile vor pieri, iar Tu vei rămâne și toți ca o haină se vor învechi și ca un veșmânt îi vei schimba și se vor schimba. Dar Tu același ești, și anii Tăi nu se vor împușina» (Ps. 101, 27—28). De aceea, cum a rămas același Cuvântul lui Dumnezeu, dacă totuși este exact să spui că, părăsind neschimbabilitatea și netulburarea Sa, a coborât în ceea ce nu era, asumându-și o natură de carne și o ființă coruptibilă? Oare nu este aceasta trăncăneală și chiar nebunie?

B — Desigur.

A — Însă este timpul să ne împotrivim prostiilor aceloră, spunând prostii și mai mari: n-ar fi lipsit de rațiune ca însuși trupul [provenit] din pământ să se poată ridica într-o zi până la natura dumnezeirii și să se transforme în substanța ființei care este deasupra tuturor [ființelor]. Căci dacă însăși natura dumnezeirii s-a transformat, conform aberației aceloră, în natura trupului, nimic nu mai poate împiedica trupul să se înalțe deasupra naturii sale proprii, pe de o parte, și să se transforme în dumnezeire și în ființa supremă, pe de altă parte. Însă noi nu vom acorda nici un credit imprudentelor acelor oameni, ci mai mult ne vom atașa de dumnezeieștile Scripturii. Or, profetul zice: «Iată Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu și vor chema numele lui Emanuel» (Is. 7, 14). Iar fericitul Gavriil pecetluiește prezicerea și explică Fecioarei acțiunea hotărâtă sus [în ceruri]: «Nu te teme, Marie, spune el, căci iată vei lua în pântece și vei naște Fiu și vei chema numele lui Iisus» (Lc. 1, 30—31). Noi credem că Emanuel S-a născut într-adevăr din femeie și nu vom respinge ca pe o lăudăroșenie ceea ce constituie strălucirea și mândria propriei noastre naturi, pentru că noi gândim corect.

B — Spui foarte bine. Unul-Născut S-a așezat nu pe natura Sa proprie — căci aceasta nu ar fi îmbunătățit pe cele ale noastre —, nici pe cea a îngerilor, «ci pe sămânța lui Avraam» (Evr. 2, 16), după cum s-a scris. Căci așa, și nu altfel, a fost salvată rasa căzută în stricăciune.

A — Și ce? Nu este și aici, Hermias, subiect de uimire pentru aceștia?

B — Despre ce vorbești tu ?

A — Ei nu numai că merg la pierzanie, neluând aminte la Scriptura cea inspirată de Dumnezeu, dar își și supun mintea unor duhuri ale rătăcirii. De aceea sunt atinși de sfaturi rele și de o prostie puerilă, încât își imaginează că Creatorul veacurilor, Dumnezeu Cuvântul Cel împreună-veșnic cu Dumnezeu Tatăl a început să existe o dată cu existența trupului Său și că este născut târziu Cel care este dincolo de timp și de toți vecii. Ca și când în ultimele momente ale Întrupării, și cu mare greutate, Dumnezeu a devenit Tată și a fondat în același timp în ființă și în existență templul din Fecioara și pe Cel prin care și în care sunt toate. Oare nu au ajuns la culmea rezelor cei care se interesează de această infamă poveste băbească și care și-au umplut mintea cu această curată prostie ? Cu adevărat «mormânt deschis este gâtlejul lor ; viclenii vorbit-au cu limbile lor ; venin de viperă este sub buzele lor ; gura lor este plină de blestem și amărăciune» (Rom. 3, 13—14 — Ps. 5, 9 ; 139, 3 ; 9, 27).

B — De acord, căci cuvântul psalmistului este exact.

A — Oare nu este necesar ca Cel prin care sunt toate să existe înaintea tuturor ?

B — Bine zici.

A — Ce ar putea ei să facă, de vreme ce Ioan scrie : «La început era Cuvântul, și Cuvântul era la Dumnezeu, și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut ; și fără El nimic nu s-a făcut» (In. 1, 1—3). Și încă : «Ce era la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit, și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul 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» (I In. 1, 1—3). Hristos însuși își declară în fața iudeilor vechimea îndepărtată a propriei Sale existențe, atunci când aceștia l-au spus : «Încă nu ai cincizeci de ani și l-ai văzut pe Avraam» (In. 8, 57), și la rândul lor au auzit cu claritate : «Amin, amin zic vouă : Mai înainte de Avraam, Eu sunt» (In. 8, 58). Cel căruia «eram» i se aplică singur [fără complement] — și pentru care se folosește un «eu sunt» rostit cu claritate — cine ar putea să-i atribuiască un început al devenirii ? Sau cum s-ar putea accepta că Cel ce este dintru început dincolo de orice înțelegere ar fi fost chemat la existență la un moment dat ? Dacă cineva ar vrea să se opună cu mai multă ușurință [învățăturilor] acestor oameni, nu i-ar fi greu, folosind textele Scripturii inspirate de Dumnezeu, să respingă stupiditățile lor. Însă, de cele care suferă de o boală atât de evidentă și de o urățenie atât de mare, nu cred că merită să ne preocupăm pentru a le respinge.

B — Bine zici.

A — Deci, să ne îndreptăm împotriva unei erori înrudită cu cea pe care tocmai am condamnat-o. Fiindcă unii alterează frumusețea adevărului tot așa cum falsifică bani, «ridicându-și la înălțime fruntea lor și grăind nedreptate împotriva lui Dumnezeu» (Ps. 74, 5), după cum s-a scris. Ei își imaginează pe Unul-Născut fără existență reală și fără sub-

zistență proprie, și neexistând în sine ca ipostas, ci pur și simplu ca o vorbă și ca un cuvânt proferat de Dumnezeu, și care, după cum spun nenorociții aceștia, ar fi locuit într-un om. Compunându-L astfel pe Iisus, ei spun că a fost mai sfânt decât toți sfinții, nu însă și Dumnezeu. Deci, cum și ucenicul Mântuitorului a încredințat: «Cine este minciunosul, dacă nu cel care tăgăduiește că Iisus este Hristosul? Acesta este Antihristul, cel care tăgăduiește pe Tatăl și pe Fiul. Oricine tăgăduiește pe Fiul nu are nici pe Tatăl; cine mărturisește pe Fiul are și pe Tatăl» (I In. 2, 22—23). Căci fiecare dintre Cei doi Îl face cunoscut pe celălalt, și fiecare Se lasă cunoscut în celălalt, atât de către noi înșine cât și de către sfinții îngeri. Nimeni nu s-ar frământa de ceea ce este un Tată, dacă nu ar accepta mintal un Fiu care subzistă și care a fost născut. Și reciproc, nimeni nu s-ar frământa de ceea ce este Fiul, dacă nu ar înțelege cu claritate că Tatăl a născut. Deci, cred cu necesitate și afirm cu tărie că dacă Fiul nu are o existență reală, atunci nimeni nu L-ar putea gândi pe Tatăl conform cu ceea ce este adevărat⁹. Căci unde poate fi un Tată, dacă el nu a născut cu adevărat? Sau chiar dacă a născut ceva ce nu are subzistență, sau pe scurt nu există, nașterea nu va fi decât neant. De aceea, tot ce nu subzistă este egal cu neantul; mai mult, este un neant pur. Prin urmare, Dumnezeu va fi Tată al neantului.

Însă, bravilor, — așa spune eu cel puțin exegeților de felul acestora — nu sunt decât baliverne vulgare preocupările voastre. Sau cel puțin răspundeți-mi la ceea ce vă întreb: ce are atât de distins iubirea lui Dumnezeu Tatăl față de noi? Chiar dacă L-a dat pe Fiul pentru noi, pe Fiul Cel fără subzistență — conform vouă —, El n-a dat pentru noi decât neantul. Și Cuvântul nu S-a făcut trup, nici n-a mai suportat prețioasa cruce, nici n-a mai abolit puterea morții și nici n-a mai înviat. Dacă nu este decât neant și lipsit de existență, cum susțineți voi, cum ar fi trecut El prin toate acestea? A înșelat, deci, cuvântul Sfintei Scripturi pe cei care au crezut, iar fermitatea credinței este nimicită.

B — Să nu fie!

A — Și ce? Nu ne-a indicat revelația divină¹⁰ că Fiul există în formă de Dumnezeu, că El este chipul și întipărirea¹¹ Celui care L-a zămislit (cf. Filip. 2, 6)?

B — Da, desigur.

A — Iar chipurile nu sunt ca modelul [lor]?¹²

B — Cum să nu fie?

A — Deci, dacă chipul nu ar fi înzestrat cu existență și nici întipărirea nu ar fi concepută ca existând prin sine, ei vor trebui cu

9. Am redat κατά τὸ ἀληθές prin «conform cu ceea ce este adevărat»; traducătorul francez al dialogului a redat expresia prin «în categoria realului».

10. ὁ θεῖος λόγος.

11. Am tradus ὁ χαρακτῆρ prin «întipărirea», părându-mi-se mai potrivit decât «amprenta».

12. În Comentariul la Sf. Ioan, II, 373 C - 379A/230 a - 233 c, Chiril recunoaște că există diverse categorii de chipuri și încearcă să le enumere pe toate cele care reproduc modelul lor într-o manieră degradată, deși dovedește că Fiul nu poate fi decât un Chip substanțial, egal cu Tatăl, reprezentându-L perfect pe Cel care L-a zămislit (GMD).

necesitate logică ¹³ să admită că și cel a cărui întipărire este nu are subzistență și că lipsa de frumusețe a chipului revine în întregime asupra modelului. Nu-i așa ?

B — Da, desigur.

A — Apoi, spune-mi : Filip, fiind un ucenic cu mult zel al lui Hristos, cerea să vadă pe Tatăl Care este și subzistă, atunci când spune : «Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl și ne este de ajuns» (In. 14, 8), sau pe unul care nu avea nici ființă, nici subzistență ?

B — Pe cel ce există, evident.

A — Dacă, totuși, Fiul este nimicul, întrucât nu are subzistență — conform obrăzniciei neînfrânate a aceluia —, de ce ni Se prezintă pe Sine însuși ca chipul care-L face cu exactitate cunoscut pe Tatăl, atunci când zice : «De atâta vreme sunt cu voi și nu M-ai cunoscut, Filipe ? Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl. Nu crezi tu că Eu sunt întru Tatăl, și Tatăl este întru Mine ?» (In. 14, 9—10). «Eu și Tatăl una suntem» (In. 10, 30). Nu cred că îl poate cineva observa pe cel care subzistă în cel ce nu subzistă, și nici nu poate considera ca deplin identice ceea ce nu are existență cu ceea ce are. Cum va fi deci Tatăl în Fiul și Fiul, la rândul Său, în Tatăl ? Sau nu e adevărat să spui că dacă Fiul nu are existență proprie, însuși Tatăl ar fi amenințat, având în Sine neantul și fiind conceput ca existând în neant ? Căci ceea ce nu are deloc existență nu poate fi gândit decât ca neant.

B — Această argumentație nu e lipsită de grosolanie, fiindcă e atinsă de o așa mare absurditate. Totuși, aceasta este părerea șocantă stabilă de către adversarii noștri.

A — Poate că cineva s-ar năpusti, pe bună dreptate, să întrebe în ce mod a creat Tatăl ființele în Fiul care nu are existență. Dacă cineva s-ar întreba dacă este mai bine pentru ființe să existe sau să nu existe, cum ai răspunde ?

B — Aș spune că este mai bine să existe. Căci Creatorul, Care dă existență celor care nu sunt, a primit titlul de «foarte bun» și chiar așa este.

A — Bine zici. Așa este natura lucrurilor. Așadar, făptura este într-o situație mai bună decât Cel prin care toate au fost chemate la ființă : Unul, se spune că nu are subzistență, celelalte subzistă și li se atribuie existență.

B — Îndepărtează hula ! «Căci Cuvântul lui Dumnezeu este viu și lucrător» (Evr. 4, 12), după cum s-a scris. Mai mult, El a spus și : «Eu sunt viața» (In. 14, 6).

A — Însă nu se poate concepe că este Viața cel care nu subzistă. Este Viață după fire, fiindcă El n-ar putea să mintă. Deci, a spune că Cuvântul Cel născut din Tatăl nu subzistă, este o minciună sfruntată și o elucubrație de întărâtat mîntea unui smintit.

B — Absolut. Căci El însuși i-a spus lui Moise : «Eu sunt Cel ce sunt» (Ieș. 3, 14). Cel ce este cu adevărat, cum ar putea fi conceput la un moment dat ca nefiind sănătos și nevătămat în propriul Său ipostas ?

13. ἐκ λογικῆς ἀνάγκης.

A — În consecință, nu remarcăm, pe bună dreptate, cea mai profundă ignoranță la cei care discută astfel de chestiuni?

B — Da, desigur.

A — Mai mult, nu-i vom aproba nici pe alții, o Hermias, noi care am fost fără rezerve instruiți să iubim urmărirea a ceea ce este adevărat.

B — Care alții?

A — Cei care spun că trupul unit cu Cuvântul este lipsit de suflet rațional. Deoarece trupul cu care ei îl îmbracă pe Cuvântul, aducându-l în lume, este înzestrat doar cu mișcare¹⁴ vitală și sensibilă; lucrarea sufletului și a minții, ei le atribuie Unuia-Născut. Căci se tem, nu știu de ce, să mărturisească că Cuvântul S-a unit cu un om complet din punctul de vedere al conceptului de omenitate, adică [un om] înzestrat cu suflet și trup. Ei nu pun mare bază pe tradiția credinței celei originare și foarte vechi, considerând că trebuie să se atașeze doar voinței lor proprii și raționamentelor omenesti, și cugetând «mai mult decât trebuie să cugete» (Rom. 12, 3).

B — Și care este rațiunea lor pentru o astfel de opinie?

A — Îți voi spune. Noi afirmăm că «Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni» (I Tim. 2, 5), după Scripturi, este compus din omenitatea cea asemenea nouă și perfect conformă definiției proprii, și din Fiul Cel născut din Dumnezeu după natură, adică din Unul-Născut. Pe de altă parte, afirmăm cu tărie că între naturi inegale și diferite s-a realizat o apropiere și un concurs¹⁵ inefabil până la unire. Noi recunoaștem totuși un singur Hristos, un singur Domn și un singur Fiu, Care este, în realitate și în minte, Dumnezeu și om. Noi ne-am

14. Manuscrisul B (*Codex mediceus Laurentianus Plut. V*, cod 35) din secolul al XIV-lea conține *ζένωσις* în loc de *ζένησις*, dar acest cuvânt este pus sub semnul întrebării și de traducătorul francez al dialogului, neputând fi vorba de o «golire vitală». Probabil că s-a strecurat o greșeală de transcriere a celui care ne-a transmis acest manuscris.

15. În legătură cu *σύνωδος* (apropiere), *συνδρομή* (concurs) și alte cuvinte similare, J. Liébaert explică (*Doctrine christologique*, p. 201—202): «Trebuie remarcat că acești termeni diferiți sunt în general folosiți de către Sf. Chiril într-un sens activ: unire, concurs, întâlnire, nu a Cuvântului și a trupului, ci a Cuvântului în (προς, eis) trup: Chiril nu așază, cum ar face-o un teolog difizit, cele două elemente pe același plan, și aceste expresii sunt la el practic un alt mod de a afirma asumarea trupului». Pasajul de față se situează evident în această minoritate de cazuri în care naturile divine și umană apar «așezate pe același plan». Tot astfel este și folosirea celor două cuvinte în dezvoltarea antiapolaristă: cf. 689 c, 690 a, 695 b; dimpotrivă, 693 b și 692 a urmează regula «generală»; 701 este nedeterminat. Liébaert (p. 201, n. 7 și 8) semnalează alte două texte dinainte de 428 care prezintă cele două elemente pe același plan, orizontal: *Gl. in Lev.* 560 C pentru *συνδρομή* și *Hom. P.* VIII, 572 A pentru *σύνωδος*. După 428 se regăsește aceeași oscilație a sensului: *Contra Nest.* II, 104 C și 109 C (ACO I, 1, 6, p. 50 și p. 52, 1.32) descriu o apropiere pe orizontală, II, 65 A și III, 157 C (p. 34, 1.35 și p. 72, 1, 5) mai degrabă decât o asumare și o apropiere «pe verticală». *Anatema-tisma* a III-a conține *σύνωδος*, însă fără altă precizare. Prima epistolă către Succensus (*Ep.* 45, 232 D) vorbește din nou despre «concursul celor două naturi», mai mult sau mai puțin situate pe același plan. Ne putem întreba, de altfel, dacă, prin el însuși, faptul de a situa cele două elemente «pe același plan» înainte de unire previne cu siguranță o concepție monofizită, *synousiastă* — combinare, amestec — a ceea ce are loc după unire. Exemplul din dialogul de față nu este deloc concludent (GMD).

obișnuit să păstrăm totala indisolubilitate a unirii, crezând că același este Unul-Născut și Întâiul-Născut¹⁶: Unul-Născut în calitate de Cuvânt al lui Dumnezeu Tatăl, și născut din ființa Lui, Întâiul-Născut ca Cel ce S-a făcut om «între mulți frați» (cf. Rom. 8, 29). Căci precum Unul este Dumnezeu Tatăl din Care sunt toate, tot așa este un singur Domn Iisus Hristos prin Care sunt toate, chiar dacă S-a făcut trup, adică om.

B — E foarte corect ceea ce ai spus.

A — Însă, [părerile] aceluia nu coincid deloc cu părerile noastre despre acest subiect. Fiindcă și ei acceptă în unanimitate că Hristos Iisus este unul — și aici gândesc bine — și resping ca nelegiuită orice separare în două a lui Emanuel. Totuși, ei dezbracă trupul de sufletul omenesc și rațional, afirmând că Cuvântul lui Dumnezeu S-a unit cu acest [trup]. Și au găsit, după părerea lor, un argument convingător pentru aceasta. Elementele, spun ei, care, combinându-se concurează la formarea unei ființe unice complete sunt considerate ca parțiale și incomplete, pe când ceea ce este complet prin sine și în propria sa natură nu are nevoie de combinarea părților. De aceea, spun ei, trebuie respinsă pe bună dreptate [ideea] că templul cel unit strâns cu Cuvântul S-ar prezenta ca om complet, în scopul de a conserva intact și exact conceptul de sinteză care trebuie gândit ca găsindu-se în mod just în Hristos. Căci dacă, adaugă ei, îl compunem pe Emanuel dintr-un om complet și din Cuvântul Cel care este din Tatăl, riscul nu e mic sau, mai degrabă, el apare de aici înainte ca inevitabil: va trebui — chiar fără să vrem — să concepem și să afirmăm doi fii și, la rândul lor, doi hristoși.

B — Și ce vom răspunde noi acestora?

A — Mai întâi, nu se cuvine să împovărăm cu atâtea exactitudini, care depășesc măsura, tradiția credinței, atât de vechi, ajunsă până la noi de Sfinții Apostoli înșiși; nici să supunem la cercetări atât de înalte cele ce depășesc mintea, nici să intervenim ca arbitri care, fără dovezi, spun că cutare lucru e bun, că cutare ar trebui să fie altfel și atunci ar fi cu adevărat mai bun. Să-I lase mai degrabă lui Dumnezeu Celui atotînțelept cale liberă în planurile Sale și să nu le acordăm cinste celor care pun la încercare cu aroganță ceea ce lui Dumnezeu I s-a părut bun. Fiindcă Îl vom auzi spunând cu claritate: «Căci gândurile Mele nu sunt ca gândurile voastre, și căile Mele ca ale voastre.

16. Tema Unuia-Născut care este în același timp și Întâi-Născut este dezvoltată foarte amplu în 700 a—d; ea este în mod egal utilizată în cele două *Omilii pascale* anti-dualiste dinainte de 428 (VIII, 527 B; XI, 664 B). Se pare că ea a servit deja contra valentinienilor care și ei reprezentau o formă de dualism hristologic: cf. Clement Alexandrinul, *Extrase din Theodot*, 7, 3—5, p. 68—71 a ediției Sagnard (SC, 23), cu nota 4 (care apără atribuirea lui Clement mai degrabă decât lui Theodot); ed. Staehlin, *Die griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten* — Prescurtat GCS —, t. III, p. 108. Ea este de asemenea foarte frecvent exploatată în controversa ariană: cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie*, IV, P.G. 45, 637, C; Didim (?), *De Trinitate*, III, P.G. 39, 836 C, Sf. Atanasie profită de ea pentru a stabili o discuție, dacă nu o diviziune: Hristos este Unul-Născut și Întâiul-Născut πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο (*Or.*, c. Ar., II, 62, PG 26, 280 A; discuția umple paragrafele 61 la 64). Sf. Chiril se inspiră foarte mult din acest text în *Theos.*, XXV, 401 C-408 A, însă el n-a reluat formula. Cf. și *Dial. de Trin.*, I, 693 A—C; IV, 885 A—892 A; VI, 1065 D (GMD).

Și cât de departe este cerul de pământ, așa de departe este calea Mea de căile voastre și cugetele Mele de cugetele voastre» (Is. 55, 8—9).

Apoi, ceea ce li se pare lor a fi o descoperire înțeleaptă va fi condamnat ca fiind ceva cu totul învechit și prostesc. Dacă cineva s-ar hotărî să dezbrace templul acela divin de sufletul rațional, apropierea nu se va realiza între două [elemente] incomplete; nici pomeneală. Toată lumea e de acord ca în raport cu omul întreg, înțelegându-l ca fiind format din trup și suflet, trupul singur și luat în sine nu este decât o parte. Însă, Dumnezeu Cuvântul nu ar putea fi conceput ca parte, nici ca incomplet, o prieteni! Fiindcă El este complet desăvârșit în propria Sa natură. Deci, unde există unire de [două elemente] imperfecte într-o ființă desăvârșită, dacă această unire se realizează între Cuvântul Care este întreg și trupul incomplet, luat în considerare în raport cu omul întreg care realizează complet conceptul naturii sale?

De altfel, nici nu ne închinăm la doi fii, însă nici nu vorbim de doi hristoși, chiar dacă credem că concursul în unitatea dintre un om complet și Dumnezeu Cuvântul s-a realizat în Emanuel. În soluția pe care ei o socotesc bună, și unde nu se vorbește decât de trupul singur și de Cuvântul Cel născut din Dumnezeu Tatăl, nimic nu-i va convinge să pună trupul deoparte, pe Unul-Născut deoparte, și să mărturisească o dualitate de hristoși, ci ei îl acceptă ca Emanuel pe unul Domn Iisus Hristos — și aici au știut să gândească foarte corect. Tot așa, chiar admitând că un om complet, adică [dotat] cu suflet și trup, s-a acordat, ca să zicem așa, și s-a unit într-un mod inefabil și dincolo de înțelegere cu Dumnezeu Cuvântul, nu concepem o dualitate de Fii, ci unul singur și același, Dumnezeu prin natura Sa, născut din însăși ființa lui Dumnezeu Tatăl, făcut om în clipele cele de pe urmă ale veacului, născut din Sfânta Fecioară și adorat de noi înșine și de către sfinții îngeri, după Scripturi (cf. Evr. 1, 1—2; Ps. 96, 7).

B — Ce spunem, deci, dacă ei pretind că lucrul de care avem nevoie era venirea între noi a Unuia-Născut (cf. Bar. 3, 38) și că Acesta, voină să fie văzut de către cei de pe pământ, să trăiască printre oameni și să ne învețe calea existenței evanghelice¹⁷, a îmbrăcat, conform iconomiei Sale, trupul cel asemenea nouă? Pentru că, fără îndoială, dumnezeirea nu poate fi văzută după propria ei fire.

A — Vor fi prinși în flagrant delict că nu cunosc scopul Întrupării și că n-au înțeles nimic din marea taină a credinței. Dacă luând un trup — altfel spus, devenind om — Unul-Născut n-ar fi avut alt scop decât de a se face văzut de către cei de pe pământ (cf. I Tim. 3, 16), fără să aducă nimic altceva naturii umane, n-ar fi mai bine și mai înțelept să ne raliem și noi înșine părerii docheților care, dezbrăcându-L pe Cuvântul de o carne și un trup făcut din pământ, pe de-o parte compun o fabulă, nenorociții, despre apariția Lui terestră cu trăsăturile unui om, iar pe de altă parte mărturisesc cu claritate că El este autorul celor mai mari bunuri posibile? Sau nu vei spune

17. Am preferat să traduc τῆς εὐαγγελικῆς πολιτείας τὴν ὁδόν prin «calea existenței evanghelice», și nu a «cetății evanghelice».

că e mai bine, dacă Cuvântul din Dumnezeu nu este de nici un folos naturii umane făcându-Se trup, să Se debaraseze de impuritatea trupului: El Și-a dat o dată aparența de a folosi un trup pământesc și a atins astfel scopul propus?

B — Care este rațiunea venirii Sale printre noi sau care este modul Întrupării Sale, pentru ce s-a săvârșit ea? Aceasta aș vrea eu să învăț de la tine.

A — Mergi, dragul meu, lămurește-te în Științele sacre și fixează-ți bine ochiul cugetului pe cuvintele sfinților Apostoli și reflectează cu claritate la ceea ce cauți! Așa ne-a spus înțeleptul Pavel, în el vorbind Hristos: «Deci, de vreme ce pruncii s-au făcut părtași sângelui și trupului, în același fel și El S-a împărțășit de acestea, ca să surpe prin moartea Sa pe cel ce are stăpânirea morții, adică pe diavolul, și să izbăvească pe aceia pe care frica morții îi ținea în robie toată viața» (Evr. 2, 14—15). Iar în alt loc ne expune în detaliu, spunând: «Pentru că ceea ce era cu neputință Legii — fiind slabă prin trup —, a săvârșit Dumnezeu, trimițând pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului și pentru păcat, a osândit păcatul în trup, pentru ca îndreptarea din Lege să se împlinească în noi, care nu umblăm după trup, ci după duh» (Rom. 8, 3—4). Din acest moment nu este oare foarte clar și evident pentru oricine că Unul-Născut S-a făcut ca noi, adică om complet, ca să izbăvească trupul nostru cel pământesc de stricăciunea care s-a introdus în el, coborându-Se, datorită economiei unirii, până la o viață guvernată de aceleași legi? Pe de altă parte, apropiindu-Și sufletul omenesc, l-a făcut pe acesta să devină mai puternic decât păcatul, impregnându-l, ca de o vopsea, de stabilitatea și imuabilitatea naturii Sale.

B — Cred că lucrul este evident, pentru că el poartă în sine ceea ce îi este asemănător sau, mai bine zis, rațiunea cea adevărată.

A — Precum, deci, trupul, pentru că a devenit al Cuvântului Care dă viață tuturor, înfrânge puterea morții și a stricăciunii, la fel cred că sufletul, devenit al Celui ce nu știe să greșească, are de acum înainte cu tărie o așezare imuabilă în mod absolut în bine; el este incomparabil mai puternic decât vechiul nostru tiran, păcatul. Fiindcă Hristos este Primul Om «Care n-a săvârșit păcat, nici nu s-a aflat viclesug în gura Lui» (I Pt. 2, 22; Is. 53, 9); El S-a constituit ca sorginte și premisă a celor care sunt transformați în vederea vieții celei noi în Duhul; de acum înainte, El va transmite ca în participare și după har la întreaga rasă omenească, atât incoruptibilitatea trupului cât și sprijinul și fermitatea din partea dumnezeirii. Și fiind conștient de aceasta, dumnezeiescul Pavel scrie: «Și după cum am purtat chipul celui pământesc, să purtăm și chipul Celui ceresc» (I Cor. 15, 49). Prin «chipul celui pământesc» el înțelege înclinarea către păcat și moartea care, din această cauză, a fost aruncată asupra noastră. Prin «chipul celui ceresc», adică al lui Hristos, înțelege fermitatea în sfințenie și reînnoirea care ne face să revenim de la moarte și corupție la incoruptibilitate și la viață. Noi afirmăm, deci că Cuvântul întreg S-a unit cu omul întreg. E imposibil să nu fi scotit vrednică de nici o rațiune [partea] care este mai bună în noi, adică sufletul, lăsând

doar trupului pedepsele datorate venirii Sale printre noi. Taina iconomiei s-a împlinit perfect prin cele două: Cuvântul a avut nevoie de trupul propriu, pe de o parte, ca de un instrument în vederea lucrărilor trupului, a slăbiciunilor fizice și a tot ceea ce nu era blamabil; de sufletul propriu, pe de altă parte, pentru afectele¹⁸ omenești ireproșabile. Se spune într-adevăr că îi era foame, că a suferit oboselile lungilor călătorii, frica, groaza, tristețea, agonia și moartea pe cruce. Căci, nefiind constrâns de nimeni, Și-a pus sufletul Său pentru noi (I In. 3, 16), «ca să stăpânească și peste vii și peste morți» (Rom. 14, 9). Din propriul Său trup, El a plătit pentru trupul tuturor un preț cu adevărat echitabil; din sufletul Său a făcut răscumpărarea tuturor sufletelor, chiar dacă a reprimat viața¹⁹, deși, ca Dumnezeu, El era viață prin natură. Și aceasta este ceea ce spune și dumnezeiescul Petru: «Bărbați frați, cuvine-se a vorbi cu îndrăznire către voi despre strămoșul David, că a murit și s-a îngropat, iar mormântul lui este la noi până în ziua de azi. Deci el, fiind prooroc și știind că Dumnezeu i S-a jurat cu jurământ să așeze pe tronul-i din rodul coapselor lui, mai înainte văzând a vorbit despre învierea lui Hristos: că n-a fost lăsat în iad sufletul Lui și nici trupul Lui n-a văzut putreziciunea» (Fapte 2, 29—31). Căci este nepermis să se afirme că trupul cel unit cu Cuvântul ar fi stăpânit în continuu de stricăciune și că sufletul cel dumnezeiesc ar fi fost reținut de porțile iadului. De fapt, [sufletul Lui] «n-a fost lăsat în iad», după cum a spus și dumnezeiescul Petru. Într-adevăr, despre natura care absolut inexpugnabilă și de necuprins de către moarte, adică natura dumnezeiască a Unuia-Născut. [Petru] nu zice că a fost readusă din adâncurile subpământene. Fiindcă n-am avea de ce să ne mirăm că Cuvântul din Dumnezeu nu a rămas în iad, El Care, prin lucrarea și prin natura Sa divină, într-un mod extraordinar și inexprimabil, umple tot și locuiește în toate: dumnezeirea este mai presus de orice localizare, descriere sau mărime măsurabilă, nefiind conținută de nimic. Paradoxal este că nici o ființă nu poate să nu fie surprinsă că un trup trăiește din nou, el care era coruptibil prin natură: aceasta pentru că era unit cu Cuvântul Cel incoruptibil. De partea Sa, sufletul divin, căruia i-a revenit concursul și unirea, a coborât în iad și, folosindu-se de puterea și de autoritatea care aparțin lui Dumnezeu, S-a arătat și duhurilor care erau acolo. Mai mult, a spus «celor robiți: Ieșiți, și celor care sunt în întuneric: Veniți la lumină!» (Is. 49, 9). Mi se pare că este aproape ceea ce spune și dumnezeiescul Petru despre Cuvântul lui Dumnezeu și despre sufletul care a devenit al Său, potrivit iconomiei unirii: «Căci este mai bine, dacă așa este voia lui Dumnezeu, să pătimiți făcând cele bune, decât făcând cele rele. Pentru că și Hristos a suferit o dată moartea pentru păcatele noastre, El, Cel drept pentru cei nedreți, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu duhul, cu care — zice — S-a coborât și a propovăduit și duhurilor ținute în închisoare, care fuseseră neascultătoare altădată» (I Petru

18. τὸ πάθος înseamnă «stare agitată, patimă (în sensul de păcat)», dar pluralul πάθη desemnează toate necesitățile fiziologice, afectele.

19. Prin înviere.

3, 17—20). Fără îndoială că ei nu ar putea spune că dumnezeirea Unuia-Născut a coborât în iad goală și prin ea însăși, pentru a propovădui duhurilor de acolo, dumnezeirea fiind absolut invizibilă; fiindcă natura divină este sub toate aspectele mai presus de tot ceea ce se vede. Nici nu vom fi de acord că printr-o înșelătorie, ea [dumnezeirea] și-ar fi dat ei însăși aparența și forma unui suflet; trebuie îndepărtată de peste tot [ideea de] aparență. Însă, precum a trăit cu trupul Său printre cei care sunt încă în trup, tot așa a propovăduit și sufletelor din iad, purtând asupra Sa ca un veșmânt sufletul cu care S-a unit.

Și fără îndoială, modul unirii este adânc, cu adevărat inexprimabil și de neînțeles pentru cugetele noastre; totuși se cuvine să reflectăm la aceasta: a cerceta indiscret cele ce nu sunt de competența noastră atrage pedeapsa; este absolut nesăbuit să supui probelor pe cele ce sunt mai presus de minte și să încerci să concepi pe cele ce nu se pot concepe. Sau nu știi că acest mister profund, care transcende mintea noastră, îl cinștim printr-o credință fără căutări? Întrebarea lipsită de inteligență: «Cum pot să fie acestea?» (cf. In. 3, 9) să i-o lăsăm lui Nicodim și celor asemenea lui; fără îndoială, noi vom primi cele proorocite prin Duhul cel dumnezeiesc și vom crede în Hristos Care spune: «Amin, amin zic vouă, că noi ceea ce știm vorbim, și ceea ce am văzut mărturisim» (In. 3, 11).

B — Bine zici.

A — Departe de mine orice trăncăneală, mit inconsistent, părere falsă sau înșelătorie de fraze frumos cizelate. Să ne ținem departe de tot ceea ce e de natură să dăuneze, chiar dacă adversarii noștri practică discursuri pe cât de iscusite pe atât de amare, asurzindu-ne cu ele. Căci taina noastră cea dumnezeiască «nu stă în cuvinte de înduplecare a înțelepciunii omenesti, ci în adevărarea Duhului» (I Cor. 2, 4).

Deci, Unul-Născut, fiind Dumnezeu și Domn al tuturor, după Scripturi, S-a arătat nouă. A fost văzut pe pământ, i-a luminat pe cei care erau în întuneric, făcându-Se om nu în aparență, să nu fie! — ar fi o nebunie să gândești sau să spui aceasta; anume că El S-ar fi schimbat în trup prin mutare și transformare — Cuvântul lui Dumnezeu nu cunoaște schimbare și rămâne veșnic identic cu Sine și același —, însă nici că existența Lui ar fi contemporană cu cea a trupului — căci El este Creatorul veacurilor —, nici că El ar fi fost într-un om precum un cuvânt fără subzistență, ca o simplă vorbă — Cel ce a chemat la naștere și la existență pe cele ce nu existau, preexistea cu necesitate. Căci El este viața, apărută din Viața care este Dumnezeu Tatăl, Care atât pentru minte cât și în realitate există în ipostasul Său propriu. El nici nu S-a mscat pur și simplu într-un trup lipsit de suflet rațional; S-a născut într-adevăr dintr-o femeie, și S-a arătat om, El, Dumnezeu Cuvântul, Care trăiește, există și este împreună-veșnic cu Dumnezeu Tatăl, chip de rob luând; fiind complet atât în dumnezeire cât și în natura umană, constituit într-un singur Hristos, Domn și Fiu nu doar printr-o simplă [juxtapunere] a dumnezeirii și a unui

trup, ci printr-o unire paradoxală a două elemente complete²⁰ — mă refer la dumnezeire și la omenitate — într-o singură și aceeași ființă.

B — Prin urmare, pe cine a născut Sfânta Fecioară? Omul sau pe Cuvântul Cel din Dumnezeu?

A — Iată, aceasta este rătăcirea, greșala împotriva a ceea ce se cuvine și a ceea ce este adevărat. Să nu-mi divizezi și să nu mi-L separi pe Emanuel într-un om aparte și într-un Dumnezeu Cuvântul; să nu ne reprezinti o ființă cu două fețe²¹. Ca nu cumva să ne reproșeze cineva pe bună dreptate că am adoptat, în loc de a gândi corect, o poziție condamnată de Sfânta Scriptură. Căci iată ce a spus unul dintre ucenicii lui Hristos: «Voi, însă, iubitorilor, aduceți-vă aminte de cuvintele zise mai dinainte de către apostolii Domnului nostru Iisus Hristos, că ei vă spuneau: În vremea de pe urmă vor fi batjocoritori, umblând potrivit cu poftete lor nelegiuite. Aceștia sunt cei care fac dezbinări, [oameni] firești, care nu au Duhul» (Id. 17—19).

B — Deci nu trebuie introdusă nici un fel de diviziune?

A — Sigur că nu. Și mai ales afirmând două ființe după unire și concepându-le pe fiecare dintre ele aparte. Trebuie, deci, știut că mintea sesizează o oarecare diferență între naturi — căci dumnezeirea și omenitatea nu sunt unul și același lucru —, dar, în același timp cu conceptele despre acestea, [mintea] va admite și concursul celor două elemente în unire. Astfel, ca Dumnezeu El S-a născut din Dumnezeu Tatăl, iar ca om din Fecioară. Căci [despre] Cuvântul Care [și-a luat] strălucirea din Dumnezeu Tatăl, într-un mod inefabil și mai presus de înțelegere, se afirmă că a fost născut de către o femeie, [deoarece] coborând în natura umană, El S-a constituit tocmai în ceea ce nu era [El]; nu ca să rămână golit, ci ca să se creadă că este Dumnezeu chiar și atunci când S-a manifestat pe pământ într-o formă exterioară²² ca a noastră; nu locuind într-un om, ci devenind El însuși om după natură, deși și-a păstrat slava proprie [dumnezeiască]. Aceste două elemente atât de îndepărtate de orice consubstanțialitate și separate printr-o diferență incomensurabilă, dumnezeirea și omenitatea, și dumnezeiescul Pavel le unește într-unul singur datorită iconomiei, indicând prin aceasta că din două este constituit unicul Hristos. Fiu și Dumnezeu: «Pavel, zice, rob al lui Iisus Hristos, chemat de El apostol, rânduit pentru [vestirea] Evangheliei lui Dumnezeu, pe care a făgăduit-o mai înainte prin proorocii Săi, în Sfintele Scripturi, despre Fiul Său, Cel născut din sămânța lui David după trup, Care a fost rânduit Fiul lui Dumnezeu întru putere, după Duhul sfințeniei» (Rom. 1, 1—4). Iată cum afirmă cu claritate «rânduit pentru [vestirea] Evangheliei lui Dumnezeu», deși scrie în mod deschis: «Căci nu ne propovăduim pe

20. Aici, pentru a desemna *unirea*, Sf Chiril folosește participiul συνδοόμενος (de la verbul συνδέω — a lega, a uni).

21. Am tradus διπρόσωπον prin «cu două fețe»; traducătorul francez preferă expresia «cu dublă personalitate».

22. τὸ εἶδος înseamnă «aspect, formă exterioară», dar nu una aparentă, ci una reală.

noi înșine, ci pe Hristos Iisus, «Domnul» (II Cor. 4, 5). Și iarăși: «Ființă am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit pe cruce» (I Cor. 2, 2). Deși Il numește Fiu al lui Dumnezeu, [Pavel] spune și că El S-a născut din sămânța lui David și susține cu fermitate că El a fost rânduit Fiu al lui Dumnezeu. Spune-mi, deci, cum este Dumnezeu Cel născut din sămânța lui David? Fiul Cel mai înainte de veci și veșnic, deoarece a ieșit de la Dumnezeu Tatăl, cum a putut fi El rânduit Fiul lui Dumnezeu, ca și cum n-ar fi făcut altceva decât să vină la existență? Căci El însuși a spus despre Sine: «Domnul Mi-a zis: Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut» (Ps. 2, 7); și totuși, cuvântul «astăzi» ne indică mereu nu momentul trecut, ci pe cel prezent.

B — Acestea mă puseseră într-o mare încurcătură și aș spune că și mulți alții au avut cu siguranță greutăți în a le putea înțelege și stinge.

A — Pentru cei care pun deoparte și separă, există într-adevăr ceva dificil și insurmontabil; pentru cei care, dimpotrivă, pecetluiesc unitatea în Emanuel, cunoașterea nefalsificată a sfintelor dogme este aproape atinsă și împlinită. Căci Fiul Cel împreună-veșnic cu Cel care L-a zămislit și anterior tuturor veacurilor, atunci când a coborât în natura umană, fără a-Și pierde calitatea de a fi Dumnezeu, ci adăugându-i elementul uman, poate fi pe bună dreptate conceptul ca născut din sămânța lui David și având o naștere umană foarte recentă. Fiindcă ceea ce Și-a asociat nu-I este străin, ci cu adevărat propriu. De aceea este socotit ca unul cu El, exact așa cum s-ar putea considera compusul uman: acesta a fost construit din elemente diferite ca natură — mă refer la suflet și la trup —, însă ansamblul celor două este conceput ca un om unic. După cum ființa vie în integralitatea ei este numită uneori numai de la trup sau, numind sufletul, ne gândim la ansamblul celor două, în același mod admitem această [formulare] și pentru Hristos²³. Fiindcă nu există decât un singur Fiu și un singur Domn Iisus Hristos și înainte de trup și de când S-a manifestat ca om. Și nu-L vom nega pe Stăpânul Care ne-a răscumpărat, chiar dacă L-am putea desemna prin [slăbiciunile] Sale omenesti și prin măsurile golirii Sale.

B — Nu prea înțeleg; aș vrea să mă înveți într-un mod clar.

A — Domnul nostru Iisus Hristos, vorbind în fața iudeilor, a zis: «Dacă ați fi fiii lui Avraam, ați face faptele lui Avraam. Dar voi acum căutați să Mă ucideți pe Mine, Omul Care v-am spus adevărul [pe care l-am auzit de la Dumnezeu]²⁴. Avraam n-a făcut aceasta» (In. 8, 39—40). Și Pavel scrie despre El: «Ei, în zilele trupului Său, a adus, cu strigăt și cu lacrimi, cereri și rugăciuni către Cel ce putea să-L mântuiască din moarte și auzit a fost pentru evlavia Sa și, deși era Fiu, a învățat ascultarea din cele ce a pățimit» (Evr. 5, 7—8). Oare

23. Analogia frecventă pe care o face Sf. Chiril în unirea celor două firi în persoana Mântuitorului cu unirea dintre suflet și trup în cadrul ființei umane nu a fost reținută de Biserica (cf. Preot Prof. D. Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în «*Orthodoxia*», an III (1951), nr. 2—3, p. 333).

24. Pasaj lipsă din *textul Sfântului Chiril*.

Îl vom socoti pe Hristos un simplu om care n-a fost în nici un fel mai presus decât noi?

B — Nicidecum!

A — Vom admite, oare, că înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu (cf. I Cor. 1, 24) au coborât la o asemenea slăbiciune încât să se teamă de moarte și să ceară de la Tatăl să-L scape? Și vom răpi noi lui Emanuel privilegiul de a fi Viața prin natură? Sau, dimpotrivă, vom face lucrare vrednică de laudă întorcând asupra naturii [Sale] umane și a măsurii unei naturi asemenea nouă cuvinte puțin onorabile, și vom putea să ne dăm seama de slava Lui care este deasupra acestei lumi, fiind datorată dumnezeirii Sale, deși înțelegem că același este totodată Dumnezeu și om, sau, mai degrabă, Dumnezeu făcut om?

B — Fă-mă să înțeleg cum.

A — Să vină, deci, în mijlocul nostru Pavel cel foarte încercat, strigând acestea și zicând: «Înțelepciunea o propovăduim la cei desăvârșiți, dar nu înțelepciunea acestui veac, nici a stăpânilor acestei lumi, care sunt pieritori; ci propovăduim înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă (...), pe care nici unul dintre stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o. Căci dacă ar fi cunoscut-o, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei» (I Cor. 2, 6—8). Și încă: «Care, fiind strălucirea slavei și chipul ipostasului²⁵ Lui și Care ține toate cu Cuvântul puterii Sale, după ce a săvârșit prin El însuși curățirea păcatelor noastre, a șezut de-a dreapta slavei întru cele prea înalte, făcându-Se cu atât mai presus de îngeri cu cât a moștenit un nume mai deosebit decât ei» (Evr. 1, 3—4). Și într-adevăr, a fi și a Se numi «Domnul slavei» nu înseamnă a se situa foarte sus și dincolo de orice ființă creată și supusă devenirii? Și trec peste cele omenești, fiindcă ele sunt foarte mici. Dar să numim îngerii, aș spune, să enumerăm Stăpânirile, Tronurile și Domniile, să ne amintim de Serafimii cei de sus și vom recunoaște că ei rămân mult în urma acestei slave atât de înalte — dacă nu cumva avem mintea stricată. Pentru că acest privilegiu este — o declar — nobil, și el trebuie să fie oferit doar naturii care stăpânește peste întreg universul. Cum, deci, Cel răstignit pe cruce ar putea să devină Domnul slavei? Strălucirea Tatălui, chipul ipostasului, Cel ce susține toate prin cuvântul puterii Sale, se spune că a devenit superior îngerilor îndată ce Și-a asumat — cred eu — o condiție mult inferioară celei a lor, manifestându-Se ca om. Fiindcă s-a scris că: «Pe Cel micșorat cu puțin față de îngeri, pe Iisus, Îl vedem încununat cu slavă și cu cinste, din cauza morții pe care a suferit-o» (Evr. 2, 9). Oare Îl vom scoate afară pe Cuvântul, Cel născut din Dumnezeu Tatăl, din transcendența care li revine în mod ființial, din exact asemănare cu acest [Tată], chiar dacă Îl vedem inferior în slavă îngerilor, datorită smereniei creată de iconomie?

B — Desigur că nu! Fiindcă nu trebuie, cred eu, să îndepărtăm complet pe Cuvântul Cel din Dumnezeu de [slăbiciunile] omenești după unirea Sa cu trupul, nici să privăm natura umană de slava cuvenită lui Dumnezeu, dacă o concepem și o exprimăm ca fiind [cu-

25. τῆς ὑποστάσεως.

prinsă] în Hristos. Cu excepția celor care vor întreba, știi tu ce: Dar cine este cu adevărat Hristos Iisus? Omul născut din Fecioară sau Cuvântul Cel din Dumnezeu?

A — Fără îndoială că ar fi o prostie să ne întindem peste măsură pentru a răspunde unor trâncăneli necugetate. Cred, deci, că este periculos și culpabil să tai în două și să așezi pe om deoparte și pe Cuvântul de alta, iconomia neadmițând acest lucru, iar Scriptura inspirată de Dumnezeu proclamând că Hristos este unul. Eu cel puțin afirm că nici Cuvântul din Dumnezeu separat de natura umană, nici templul cel născut dintr-o femeie neunit cu Cuvântul nu trebuie numite Hristos Iisus. Fiindcă prin Hristos se înțelege Cuvântul lui Dumnezeu unit cu natura umană printr-o unire inefabilă conformă iconomiei. Superior naturii umane ca Dumnezeu și Fiul prin natură, ca om El se așază puțin sub slava demnă de Dumnezeu. De aceea, El a spus când: «Cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl. Eu și Tatăl una suntem» (In. 14, 9; 10, 30), când, dimpotrivă: «Tatăl Meu este mai mare decât Mine» (In. 14, 28). Nu că ar fi mai mic decât Tatăl, fiindcă are aceeași ființă [cu El] și li este egal din orice alt punct de vedere, însă El zice că este inferior din cauza a ceea ce este omenesc în El. Sfintele Scripturi îl propovăduiesc când ca om întreg, fără ca — conform iconomiei — să vorbească despre dumnezeirea Lui, când ca Dumnezeu, păstrând tăcerea asupra omenității Lui. Și El nu este nedreptățit în nici un fel, datorită împreunării²⁶ celor două elemente într-o unitate.

B — Ce vrei să spui? Nu prea înțeleg.

A — Evreul din evrei, din seminția lui Veniamin (cf. Filip. 3, 5), cel chemat apostol, le trimite o epistolă celor îndreptați prin credință, care și-au omorât mădularele trupului, adică desfrânarea, patima, pofa cea rea și lăcomia (cf. Col. 3, 5): «Căci voi ați murit și viața voastră este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu» (Col. 3, 3). Hristos însuși a zis despre ucenicii Lui: «Părinte Sfinte, păzește-i în numele Tău pe cei pe care Mi i-ai dat, ca să fie una precum suntem și Noi. Când eram cu ei [în lume]²⁷, Eu îi păzeam în numele Tău pe cei pe care Mi i-ai dat, și i-am păzit și n-a pierit nici unul dintre ei, decât fiul pierzării, ca să se împlinească Scriptura. Iar acum vin la Tine și acestea le grăiesc în lume, ca să fie deplină bucuria Mea în ei» (In. 17, 11—13). Înțelegi, deci, cum este El descris, se pare, în aceste pasaje, plecând doar de la omenitatea cea asemenea nouă.

B — E foarte corect ceea ce spui.

A — Să nu credem nici că S-a ascuns sau că este absent din lume, fiindcă a spus într-adevăr cu claritate: «Amin, amin zic vouă că unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor» (Mt. 18, 20). Și iarăși: «Iată, Eu sunt cu voi, în toate zilele, până la sfârșitul veacului» (Mt. 28, 20). De altfel, îl poți vedea și pe preasfântul Pavel neglijând adesea faptul că trebuie să-L propovăduiască pe Hristos și ca om: «Pavel, spune el, apostol nu de la

26. ὅλα τῆς σὺμβασιν.

27. Lipsă la Sf. Chiril.

oameni, nici prin vreun om, ci prin Iisus Hristos» (Gal. 1, 1). Și din nou, după acestea: «Vă fac cunoscut, zice, că Evanghelia cea binevestită de mine nu este după om. Pentru că nici eu n-am primit-o de la om, nici n-am învățat-o, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos» (Gal. 1, 11—12). În altă parte mai spune: «Chiar dacă am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem» (II Cor. 5, 16). Cine este, deci, Iisus Hristos, Cel care a făcut să strălucească până la Pavel această revelație divină atât de infailibilă și de inefabilă a tainelor Lui însuși? Nu este, oare, Cuvântul Care S-a făcut trup și Care, pentru noi, n-a disprețuit să Se nască dintr-o femeie?

B — Desigur. Căci îmi amintesc cele spuse de fericitul Gavriil către Sfânta Fecioară: «Nu te teme, Marie (...); căci iată vei lua în pântece și vei naște fiu și vei chema numele Lui Iisus» (Lc. 1, 30—31). Acesta este un nume nou, mi se pare, pe care Tatăl îl dă Cuvântului prin glasul îngerului. Fiindcă astfel L-a proclamat mai înainte cuvântul Profetic: «Și-L vor chema pe El cu nume nou, pe care îl va rosti Domnul» (cf. Is. 62, 2).

A — Deci, când Fiul Unul-Născut, Cel împreună-veșnic cu Tatăl și anterior tuturor veacurilor, S-a făcut om în clipele de pe urmă ale veacului, S-a născut dintr-o femeie și a fost rânduit Fiu (cf. Gal. 4, 4), a fost numit și Întâiul-Născut «între mulți frați» (cf. Rom. 8, 29). Tot atunci, Cel care era Tată prin natură l-a fixat numele, folosindu-Se, ca să spunem așa, de legile paternității. Ne-ar bucura foarte mult dacă ai înțeles sensul iconomiei.

B — Prin urmare, același este și Unul-Născut și Întâiul-Născut.

A — Cât despre tine însuși, nici nu te gânde, dragul meu, că este altfel. Desigur că Unul-Născut, ca Dumnezeu, este, conform iconomiei unirii, Întâiul-Născut dintre noi și «între mulți frați» ca om. Pentru ca și noi, în El și datorită Lui, să fim fii ai lui Dumnezeu atât prin natură cât și prin har. Prin natură, în El și numai în El; prin participare și după har, noi [înșine] prin El, în Duhul. Deci, după cum calitatea de Unul Născut devine în Hristos proprie umanității, datorită unirii acesteia cu Cuvântul conform împreunării iconomice, tot așa devine proprie Cuvântului calitatea de a fi între mulți frați și de a fi Întâiul-Născut datorită unirii cu trupul. Rămânând statornic Dumnezeu, fiind veșnic mai presus de [orice] schimbare, El nu Se depărtează de slava care Li este proprie. De aceea ni s-a poruncit atât nouă cât și mulțimii sfinte și preafericite de duhuri cerești să-L adorăm. Era, fără îndoială, mai convenabil să refuze închinarea și să ezite a cinsti umila condiție omenească vizibilă, pentru că, în vederea îndepărtării oricărei aparențe de a se fi înșelat, ei nu consideră demn să l se dea slavă Celui care pentru noi S-a făcut asemenea nouă. Fiindcă taina lui Hristos era încă invizibilă pentru noi, Duhul fiind Cel care L-a revelat lor și care nu a lăsat pe cei sfințiți să rămână necredincioși. De aceea spune dumnezeiescul Pavel: «Când aduce în lume pe Cel întâi născut, El zice: Și să se închine Lui toți îngerii lui Dumnezeu» (Evr. 1, 6). Fiindcă Cel ce transcende, prin proprietatea naturii Sale, lumea întregă și Se găsește în afara ei ca Dumnezeu, a intrat în ea ca om, manifestându-Se ca o parte a universului.

El n-a decăzut însă, din această cauză, din slava dumnezeiască : căci poate fi adorat ca Unul-Născut, deși este numit Întâiul-Născut, titlu care este în mod evident foarte potrivit dimensiunilor naturii omenestii.

B — Deci, ne vom închina lui Emanuel ca om ?

A — Să nu fie ! Aceasta ar fi deja delir, pierdere de vreme și ră-tăcire. Fiindcă nu ne-am deosebi cu nimic de cei care au slujit făpturii în locul Creatorului și Făcătorului, «cei care au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună» (Cf. Rom. 1, 25), după cum s-a scris. Dacă ne imaginăm de aceeași speță cu aceștia, vom auzi cu siguranță o dată cu ei : «Zicând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni. Și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nesticăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor» (Rom. 1, 22—23). Căci, oare, nu vom fi și noi înșine identici în fapte și în gândire cu aceia pe care tocmai i-am amintit, schimbând slava lui Dumnezeu în minciună [și] în asemănarea chipului omului celui stricăcios și îndreptându-ne închinarea către Emanuel ca simplu om și ca unul dintre noi ?

B — Da, desigur.

A — Și ce ? Oare nu a fost rânduită și mulțimea cea cerească de îngerii printre cei care au ajuns la o astfel de nebunie ?

B — Ba bine că nu.

A — Cred că este inevitabil să atribuim acuzația de ră-tăcire și turmei neamurilor ; și prejudiciul vechilor acuzații va fi dificil de ridicat. Fiindcă ele se înșală, cred, acum, nu mai puțin ca altădată, și nu au știut să găsească drumul drept de urmat. S-ar părea că fericitul Pavel s-a adresat lor în mod inutil, spunându-le : «Dar atunci, necunoscând pe Dumnezeu, slujați celor ce din fire nu sunt dumnezei. Acum, însă, după ce ați cunoscut pe Dumnezeu, sau mai degrabă după, ce ați fost cunoscuți de Dumnezeu, cum vă întoarceți iarăși la elementele cele slabe și sărace, cărora iarăși voiți să le slujiți ca mai înainte ?» (Gal. 4, 8—9). Căci ce Dumnezeu au cunoscut ei atunci, dacă Hristosul în care au crezut nu este Dumnezeu prin natură ? Iar dacă au slujit unui om, ei sunt [încă] prinși în lațurile vechii greșeli. Sau nu e adevărat ceea ce spun ?

B — Da, desigur.

A — Vezi, deci, că din niște raționamente care constring suntem obligați, practic împotriva voinței noastre, să ne închinăm — în mod înțelept — Fiului, ca fiind Dumnezeu după fire, chiar și atunci când Se arată sub forma cea asemenea nouă. Concursul [celor două naturi] într-o unitate este suficient pentru a face să dispară orice bănuială care ne sâcăia din întâmplare în privința omenității.

B — Ce vrei să spui ?

A — De vreme ce natura Cuvântului a asumat o natură umană individuală, [Hristos] nu va fi o simplă natură umană. Mai mult, supunându-și prin propria-I slavă ceea ce a asumat, [El] își păstrează fără schimbare și cu statornicie strălucirea cuvenită lui Dumnezeu. Acestea gândind, ucenicii I se închinau, zicând : «Cu adevărat Tu ești Fiul lui

Dumnezeu» (Mt. 14, 33). Totuși, ei Îl vedeau mergând pe picioare și într-un trup asemănător cu al nostru; însă El trecea în mod miraculos și pe creasta valurilor, fiindcă este Dumnezeu.

B — Și atunci cine era cel care i-a spus femeii din Samaria: «Voi vă închinați căruia nu știți, noi ne închinăm căruia știm» (In. 4, 22)? Apoi, cum ar putea fi adorat cel care se așază în rând cu cei care adoră?

A — Mai întâi, dragă prietene, tu accentuezi foarte des acest cuvântul «Cine», descoperit, nu știu cum, de niște oameni neinteligenți. Hristos nu este în nici un fel împărțit (cf. I Cor, 1, 13). Cel care i-a vorbit femeii era unul și singurul Domn Iisus Hristos, compus într-un mod inexprimabil din natura umană care adoră și din dumnezeirea adorată, după cum, fără îndoială, s-ar putea spune și în alt mod despre El. În măsura în care El este Dumnezeu, poate fi gândit ca fiind Domnul slavei; în măsura în care S-a făcut om, care își ia slava sa de la Dumnezeu prin participare. El cerea această slavă zicând: «Tată, proslăvește pe Fiul Tău» (In. 17, 1). Însă, «este un Domn, o credință, un botez» (Ef. 4, 5), după cum s-a scris. După cum este o singură credință cea în Iisus Hristos, tot așa și botezul este într-adevăr unul, deși noi am fost botezați și credem în Tatăl și în Fiul și în Duhul Sfânt, în același mod și pentru același motiv eu cred că este unică închinarea la Tatăl și la Fiul întrupat și la Duhul Sfânt. Fiindcă Unul-Născut nu va fi în nici un fel de la închinarea pe care I-o datorăm noi înșine și sfinții îngeri pentru faptul că S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi (cf. In. 1, 14) și S-a comportat ca Întâiul-Născut între mulți frați (cf. Rom. 8, 29). Apoi, ce s-ar face cuvântul credinței în El, nu merită să examinăm aceasta? Nu vor spune, presupun, măcar cei care țin să gândească drept, că noi am crezut doar în Cuvântul Cel născut din Dumnezeu, dezbrăcându-L pe acesta de trup. La rîndul nostru nu vom pierde ocazia să spunem aceasta, chiar dacă nu am afirmat-o mai înainte.

B — Ce, adică?

A — Că nu este o ființă asemănătoare nouă, nici un om care să fie obiect al credinței, ci Dumnezeu prin natură și cu adevărat [arătat] sub chipul lui Hristos. Să se ia împreună cuvintele mele și ceea ce spune înțeleptul Pavel: «Căci nu ne propovăduim pe noi înșine, ci pe Hristos Iisus, Domnul, iar noi înșine suntem slujitorii voștri pentru Hristos. Fiindcă Dumnezeu, Care a zis: «Strălucescă, din întuneric, lumina», El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucescă cunoștința slavei lui Dumnezeu pe fața lui Hristos» (II Cor. 4, 5—6). Iată ce este clar și vizibil: strălucirea cunoștinței lui Dumnezeu Tatăl a strălucit pe fața lui Hristos. De aceea El a și spus: «Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl» (In. 14, 9), «Eu și Tatăl una suntem» (In. 10, 30).

Totuși, pecetea divină nu este trupească, ci ea constă în puterea și slava care sunt foarte demne de Dumnezeu. Acestea erau intacte în Hristos. El a considerat demn să Se facă cunoscut prin acestea și prin transcendența acelor [Sale] și a vrut să înalțe mintea auditorilor. Săi pînă, la contemplarea Lui însuși, în ciuda trupului vizibil care Îl micșora. «Dacă nu fac lucrările Tatălui Meu, să nu credeți în Mine. Iar

dacă le fac, chiar dacă nu credeți în Mine, credeți în lucrările Mele» (In. 10, 37—38). După părerea mea, Hristos vorbea în acel moment știind că faptele Lui nu sunt deloc inutile. Căci unii credeau că nu este Dumnezeu prin natură Cel ce S-a întrupat pentru noi, ci pur și simplu un om asemenea nouă, și, de aceea, este inadmisibil să-i acorzi încredere. [Hristos] a tăiat cu necesitate temerea și ezitarea lor și a orientat credința către natura dumnezeirii Sale, așa cum este ea în persoana²⁸ Tatălui. Și fără a atribui nimic micșorării care-L face asemenea nouă, a zis : «Cel ce crede în Mine nu crede în Mine, ci în Cel care M-a trimis pe Mine. Și cine Mă vede pe Mine îl vede pe Cel care M-a trimis» (In. 12, 44—45). Însă aceasta e totuna cu a spune : O, voi care vă supuneți cuvintelor Mele, nu vă faceți despre Mine o părere meschină și vulgară ; să știți că, dimpotrivă, punându-vă credința în Mine însumi, deși Mă vedeți în trup, nu veți fi crezut într-un simplu om, ci în însuși Tatăl prin Mine, Fiul, Care sunt egal și fără schimbare asemănător Lui în toate, Care, întrupându-Mă pentru voi, Mi-am apropiat veșmântul smerit al omenității, însă am păstrat întru totul neștirbită egalitatea de fire și de lucrare cu El în identitatea slavei.

B — Așa se pare.

A — Îți poți da seama și pe altă cale că El nu respinge credința ci o acceptă, fără a face vreo tăietură în două sau vreo deosebire în propria Sa persoană, chiar dacă S-a făcut trup. Căci atunci când l-a vindecat complet pe orbul din naștere și a plantat în el dulceața neobișnuită a luminii, a fost cu adevărat admirat de toți. Însă, cel care a fost eliberat de năpastă a fost judecat de către iudei și L-a mărturisit pe Cel care l-a vindecat. Hristos, însă, întâlnindu-l din întâmplare pe acesta, i-a zis : «Crezi în Fiul lui Dumnezeu ?», iar acesta strigând «Cine este, Doamne, ca să cred în El ?». Hristos i-a replicat, zicând : «L-ai și văzut, și Cel ce-ți vorbește ție, Acela este». Iar acela i-a zis : «Cred, Doamne. Și s-a închinat Lui» (In. 9, 35—39). Totuși, nu este evident pentru oricine că natura divină și supremă este complet invizibilă ? «Căci pe Dumnezeu nu L-a văzut nimeni vreodată» (In. 1, 18), după cum este scris. Prin urmare, dacă Cuvântul din Dumnezeu Tatăl ar fi îndepărtat de la Sine însuși elementul uman ca pe o aparență și ar fi socotit just să se creadă în El gol și singur [doar ca Dumnezeu, nu și ca om ; n. tr.], de ce nu a recomandat mai degrabă situația raționamentului prin analogie²⁹ asupra naturii lui Dumnezeu, decât să Se prezinte

28. ἐν πρόσωπῳ.

29. Un pasaj din *Comentariul la Sf. Ioan* (III, 420 B/259 e — 260 a) ilustrează bine forța acestui ἀναλογίᾳ: inefabila natură divină, ni se explică acolo, nu poate fi sesizată de către noi decât prin ceea ce operează sau realizează. De unde și îndemnul Sfântului Pavel de a urca prin analogie (ἀνάλογως εἶναι) de la frumusețea și măreția creaturilor la contemplarea Creatorului. În același fel, Hristos invocă mărturia lucrărilor Sale și atestă că în El îl vedem pe Tatăl Lui (urmează două citate reluate mereu de Sf. Chiril, In. 10, 37—38 și 14, 9). Cf. și *in Is.*, III, 3, 752 D și 5, 816 A. Totuși, ἀνάλογως nu are un sens atât de precis și tehnic încât să poată fi folosit numai referitor la raționamentul prin care urcăm de la creaturi la Creator : *in Io.*, IX, 193 A—B/770 b—d se servește de acesta pentru a conchide din acțiunea și existența personală a Fiului pe aceea a Tatălui (urmează citatele din In. 10, 20 și 14, 9) (GMD).

în mod trupesc, spunând, ca și cum ochii înșiși puteau să-L perceapă ca fiind de față : «L-ai și văzut, și Cel ce-ți vorbește ție Acela este». Sau vom spune că nu Și-a indicat trupul ?

B — Desigur că nu [vom spune aceasta].

A — Apoi, cum putea trupul acesta să-I aparțină, dacă nu gândim aceasta în funcție de unire, ca fiind El însuși ceea ce Și-a apropiat ? Ar fi exact același lucru ca și în cazul nostru : căci ar însemna să dai o indicație fragmentară și incompletă despre omul care suntem — omul compus din suflet și trup —, dacă l-ai indica numai prin trup.

B — Sunt de acord, fiindcă ceea ce spui este corect.

A — Și înțeleptul Ioan a scris undeva : «Iisus a mai făcut înaintea ucenicilor Săi multe alte minuni care nu sunt scrise în cartea aceasta. Iar acestea s-au scris ca voi să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu, și, crezând, să aveți viață în numele Lui» (In. 20, 30—31). Nu ne-am putea mira mai puțin când vom auzi pe dumnezeiescul Petru adresându-se iudeilor clar și deschis : «Mai mari ai norodului și bătrâni, pentru că noi suntem astăzi cercetați pentru facere de bine unui om bolnav, prin cine a fost vindecat, cunoscut să vă fie vouă tuturor și la tot poporul lui Israel, că în numele lui Iisus Hristos din Nazaret, pe Care voi L-ați răstignit, dar pe Care Dumnezeu L-a înviat din morți ; întru Acela stă acesta sănătos în fața voastră» (Fapte 4, 8—10). Și mai departe iarăși : «Întru nimeni altul nu este mântuirea ; căci nu este sub cer nici un alt nume dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi» (Fapte 4, 12). Deci, cine este cel care a suferit moartea, a înviat întru slavă și este din Nazaret, dacă nu Iisus Hristos, adică Cel care mai înainte de toți vecii S-a născut din Tatăl într-un mod inexprimabil, iar în clipele cele de pe urmă ale acestui veac, la extremitatea lui, [S-a născut] și trupește dintr-o femeie ? Cel care acceptă credința în El își va câștiga un privilegiu ales ; va fi numit fiu al lui Dumnezeu : «Fiindcă, s-a spus, tuturor celor ce L-au primit, [celor ce cred în numele Lui]³⁰, le-a dat puterea ca să se facă copii ai lui Dumnezeu, care nu din sânziuri, nici din pofta trupească, nici din pofta bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut» (In. 1, 12—13). «Pentru ca El să fie cel dintâi născut întru toate» (Col. 1, 18), după cum s-a scris, S-a născut din femeie.

Și după ce S-a făcut premisa făpturii regenerate, readusă la Dumnezeu prin sfințire. S-a arătat mai înainte tuturor celorlalți ca născut din Duhul. A trecut peste unirea dintre un bărbat și o femeie, necondamnând ca rușinos și dezonorant ceea ce este firesc — căci căsătoria este onorabilă, iar Creatorul i-a făcut pe ei de la început parte bărbătească și parte femeiească (cf. Evr. 13, 4 ; Mt. 19, 4) —, ci a pus de acum înainte pe cele omenești în raport cu ceva mult mai mare și incomparabil superior ; El a vrut ca de acum înainte să fim tratați ca născuți din Duhul, nu din bărbați. Și cel puțin zice : «Tatăl al vostru să nu numiți pe nimeni pe pământ ; căci unul este Tatăl vostru, Cel ceresc, și voi toți sunteți frați» (Mt. 23, 9, 8). Prin urmare, nu ți se reproșează ni-

30. Pasaj lipsă în textul Sfântului Chiril.

mic pentru faptul de a crede în El, ci mai degrabă ești socotit demn de [a primi] iertarea greșelilor. Căci iată ce scrie din nou alesul Pavel : «Știind însă că omul nu se îndreptează din faptele Legii, ci numai prin credința în Iisus Hristos, am crezut și noi în Hristos Iisus» (Gal. 2, 16). Nu voi ezita deloc să revin la ceea ce am spus deja mai înainte și să repet că prin Hristos Iisus nu se înțelege Cuvântul lui Dumnezeu luat gol și în Sine, ci atunci când [Acesta] Și-a asumat natura umană și S-a împletit³¹ cu trupul. Când a fost văzut în această stare și Se afla într-o formă asemănătoare nouă, Tatăl le-a înfățișat sfinților Apostoli o voce care venea din cer și spunea astfel : «Acesta este Fiul Meu Cel iubit intru Care am binevoit ; de El să ascultați !» (Mt. 17, 5). Fii atent că El nu zice : în Acesta este Fiul Meu, ca să nu fie conceput parțial, ca o ființă inclusă în alta, ci ca unul și același, conform economiei uniunii. Că este deplasat și foarte periculos să te opui acestora, ne va convinge Ioan scriind : «Că aceasta este mărturia lui Dumnezeu : că a mărturisit despre Fiul Său. Cel ce crede în Fiul lui Dumnezeu are mărturia lui Dumnezeu în el. Cine nu crede în Dumnezeu, L-a făcut mincinos, fiindcă nu a crezut în mărturia pe care Dumnezeu a mărturisit-o despre Fiul Său» (I In. 5, 9—10). Și mărturia este că : Acesta, cu trupul Său și sub chipul robului, este indivizibil și propriu-zis adevăratul Meu Fiul. Dar ce ? Primirea preamăritului har prin sfântul botez, faptul de a ne fi făcut să trăim în El, participarea la Dumnezeu prin sfințirea în Duhul, [toate acestea] nu vom fi de acord că sunt împlinite de către Iisus Hristos ?

B — Fără îndoială. Îmi voi fi reamintit într-adevăr ce spunea Ioan : «Cel ce vine după mine este mai puternic decât mine, și eu nu sunt vrednic să-I duc încălțăminte. Acela vă va boteza cu Duhul Sfânt și cu foc» (Mt. 3, 11).

A — Vom spune, deci, dragul meu, că puțința de a boteza cu Duhul Sfânt și cu foc este lucrarea unei naturi umane conforme cu a noastră ?

B — Cum s-ar putea întâmpla așa ceva ?

A — Și totuși, vorbind despre un bărbat care nu este încă de față și care nu a fost încă văzut, Ioan declară că Acesta botează cu foc și cu Duhul Sfânt ; nu ca un sclav sau ca un subordonat, insuflând celor ce se botează un duh care nu este al său, ci ca Dumnezeu după fire, dând cu puterea cea cerească ceea ce vine din El și îi aparține, prin care și pecetea divină s-a însemnat în noi. Căci noi suntem transformați după chipul dumnezeiesc existent în Iisus Hristos nu în sensul că am suferi o nouă modelare trupească — căci ar trebui să fim prea simpli să ne imaginăm așa ceva —, ci prin participarea la Duhul Sfânt ne vom umple noi înșine cu însuși Hristos în așa măsură încât să strigăm bucurându-ne de El : «Să se bucure sufletul meu în Domnul ; căci m-a îmbrăcat cu haina mântuirii și cu veșmântul veseliei» (Is. 61, 10). «Fi-

31. Înaintea lui ἐνεπλάκη (s-a împletit), *De recta fide ad Theodosium* (I 188 c/32 e ACO I, 1, p. 66, l. 4) ἀδελφῆ ἀσυγγύτως (fără confuzie), evident pentru a îndepărta orice interpretare a Cuvântului în sens syncrisiast.

indcă, zice, câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat» (Gal. 3, 27).

B — Deci, într-un om ne-am botezat? Și vom spune că acesta-i adevărul?

A — Păstrează liniștea, omule! Ce faci tu, cobori până la pământ speranța noastră? Căci nu ne-am botezat într-un simplu om, ci în Dumnezeu făcut om. Care iartă pedeapsa și vechile greșeli ale celor ce cred în El. Și dumnezeiescul Petru a zis, adresându-se iudeilor: «Po-căiți-vă, deci, și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos (...) și veți primi darul Duhului Sfânt» (Fapte 2, 38). Fiindcă îl dez-leagă de păcat pe cel ce se atașează de El, apoi îl unge cu Duhul Său, Duh pe Care Îl trimite El, în calitate de Cuvânt al lui Dumnezeu Ta-tăl, și pe Care Îl face să țâșnească din propria Sa natură³², dar — pu-nând lucrul în comun cu iconomia după trup, în vederea unirii cu el — pe Care Îl suflă și ca om, într-o manieră trupească. Fiindcă a suflat peste Apostoli, zicând: «Luați Duh Sfânt» (In. 20, 22); și după cuvântul lui Ioan, «El nu dă Duhul cu măsură» (In. 3, 34), ci Îl trimite de la Sine însuși, exact ca și Tatăl. Pe dumnezeiescul Pavel cel puțin îl vedem că nu face nici o distincție în această privință, atribuind Duhul când lui Dumnezeu Tatăl, când Fiului. Căci iată ce scrie: «Voi, însă, nu sunteți în carne ci în Duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acesta nu este al Lui. Iar dacă Hristos este în voi, trupul este mort pentru păcat, însă Duhul, viață, pentru dreptate» (Rom. 8, 9—10).

B — Deci, am stabilit că: Duhul este propriu Fiului, dar nu numai pentru că este Cuvântul Care S-a arătat de la Tatăl, ci chiar și pentru faptul că putem să înțelegem că S-a făcut om ca noi.

A — Este propriu pentru că vine din Tatăl în Cuvântul Care a luat ființă din El prin nașterea consubstanțială, chiar dacă se spune că L-a primit atunci când S-a născut om — ființă care, prin natura ei, este lipsită de proprietățile dumnezeirii. Tot așa, chiar dacă Cuvântul este viața tuturor, datorită nașterii Sale inexprimabile din Tatăl Cel viu, se spune că primește viața ca și noi. Totuși, pe de o parte, vezi că i-a acordat propriului Său trup slava de a lucra într-un mod dumnezeiesc, în timp ce, pe de altă parte, își apropiază cele ale trupului și, într-o anumită manieră, conform iconomiei unirii, le atribuie propriei Sale naturi.

B — Cum așa?

A — Nu spui tu că se cuvine mai mult Celui ce este după fire Cu-vântul din Dumnezeu Tatăl să vină de sus din cer și să poată da viață tuturor ființelor cărora I-ar place să le insufle viață?

B — Așa spun.

A — Și ce? Faptul de a crea, cum face Dumnezeu, spune-mi, vei admite că e ceva omenesc?

32. Nu este vorba aici despre doctrina «Filioque», întrucât natura este comună celor trei persoane divine: Fiul contribuie doar alături de Tatăl la trimiterea Du-hului Sfânt în lume (deși Tatăl Îl și porcește pe Acesta din urmă), după cum și Duhul Sfânt contribuie alături de Tatăl la Întruparea Fiului.

B — Eu ? Nu !

A — Cum ne dă, deci, viața, în calitate de Dumnezeu, și aceasta nu doar prin participare la Duhul Sfânt, ci și oferindu-ne ca merinde trupul pe care Și l-a asumat³³ ? Căci a zis : «Amin, amin zic vouă, dacă nu veți mânca trupul Fiului omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi» (In. 6, 53). O dată, când iudeii L-au acoperit de injurii, au încercat, nu știu cum, să-i atribuie fericitului Moise superioritatea, spunându-I pe față : «Părinții noștri au mâncat mană în pustie, după cum s-a scris : Le-a dat să mănânce pâine din cer (In. 6, 31). Ce minune faci tu ca (...) să credem în Tine?» (In. 6, 30). Ce săvârșești Tu, Care [apoi că] ne-ai adus trupul Tău din înaltul cerului ? Iar El spune : «Amin, amin zic vouă, nu Moise v-a dat vouă pâinea cea adevărată din cer (...) Fiindcă pâinea lui Dumnezeu este cea care se coboară din cer și care dă lumii viață» (In. 6, 32—33). Și din nou, aproape arătându-li-Se cu degetul pe Sine însuși în trup, zice : «Eu sânt pâinea cea vie care s-a pogorât din cer. Dacă cineva mănâncă din pâinea aceasta, viu va fi în veci. Și pâinea pe care o voi da pentru viața lumii este trupul Meu. Cine mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine, și Eu întru el. După cum Tatăl. Care este viu, M-a trimis pe Mine, și Eu viez pentru Tatăl, tot așa, cine Mă mănâncă pe Mine, va trăi prin Mine» (In. 4, 51, 56—57). Totuși, nu este mai exact să spui că trupul Său nu a coborât din ceruri, ci era din Fecioară, potrivit Scripturilor ? Pe de altă parte, Cuvântul nu se poate mânca. Însă, El adună pe cele două într-una, amestecând — ca să spun așa — unele cu altele proprietățile firilor, după cum se poate vedea de nenumărate ori în cuvintele Sale. Lui Nicodim care, fără a sesiza taina, vocifera în ignoranță : «Cum poate fi aceasta ?», [Domnul] îi răspunde : «Dacă v-am spus cele pământești și nu credeți, cum veți crede de vă voi spune cele cerești ? Și nimeni nu s-a suit în cer, afară de Cel ce S-a pogorât din cer, Fiul

33. Predilecția Sfântului Chiril pentru abordarea soteriologică a problemelor apare cu un relief special în dezvoltările sale despre Euharistie (cf. și *Că Unul e Hristos*, 777 d, SC 97) : această Taină este considerată în funcția sa dătătoare de viață. Plecând de la acest dat, va trebui schițată o explicație : unirea trupului cu Cuvântul Care l-a apropiat, îl face capabil să comunice viața. Cu totul alta este maniera de a proceda adoptată de antiohieni (poate în cursul luptei, de altfel, deoarece textele lor referitoare la acest subiect sunt relativ târzii) : pentru ei, chestiunea nu este în primul rând de finalitate, ci de structură. Din ce este constituită Euharistia ? Ei răspund : dintr-un element spiritual și din altul material, fiecare păstrându-și natura sa (astfel încât, se pare, deși optica nu este în întregime aceeași, acești teologi ajung să excludă ceea ce se va numi mai târziu transsubstanțierea). Apoi ei aplică prin analogie această schemă la Întrupare. «Pâinea mistică», declară Eutherius de Tyane (*Coniutationes*, ed. Ficker, p. 20—21), «este de aceeași specie, putem constata, ca oricare altă pâine pământească ; totuși, se crede și i se spune trupul lui Hristos. Această pâine, dacă o consideri doar în natura ei, nu este decât simpla pâine pe care o duci cu tine ; dacă crezi în harul Duhului unit cu ea, primești într-adevăr trupul lui Hristos. Și ce ? Fiindcă percepi prin gândire spiritul, prin privire pâinea, există două pâini pentru una pe care o primești tu ? Sau pentru că pâinea este unică și unic trupul, trebuie să nu primești pâinea, sau să negi Duhul pentru a nu avea aerul că primești două trupuri?... Astfel este posibil ca ceva să fie compus din două elemente și să fie totuși unul». Cf. și Teodoret, *Eranistes*, I, 53 C și II, 165 C—D (în PG 83) ; Nestorius, *Livre d'Heraclide*, trad. Nau, p. 29, 51 și 288 (GMD).

omului» (In. 3, 9, 12—13). Și din nou iudeilor bolnavi de aceeași stupiditate, care au preferat, nu știu cum, să-și bată joc de El fiindcă spunea că trupul Său este de-viață-făcător și venit din cer, le spune: «Aceasta vă smintește? Dar dacă ați vedea pe Fiul omului suindu-Se acolo unde era mai înainte?» (In. 6, 61—62). Vom spune oare că Emanuel n-a fost născut de o femeie?

B — Cum să negăm?

A — Atunci unde a fost El mai înainte? Sau cum S-a suit acolo de unde spune El că vine, dacă trupul cu care S-a unit a fost totuși născut de către Sfânta Fecioară? Vom refuza să mărturisim că trupul din pământ nu face nimic — pentru ceea ce este în propria sa fire — ca să poată da viață?

B — E adevărat.

A — Spune-mi, deci, cum dă trupul viață? Sau cum concepi ca venind din cer ceea ce este pământesc?

B — Cred că în virtutea unirii cu Cuvântul Cel viu venit din înaltul cerului.

A — Ai gândit foarte corect și în acord cu sfintele cuvinte. Fiindcă altfel nu ar fi Creator într-un mod dumnezeiesc nici chiar atunci când L-am considera despărțit de trup. Voi lua încă o dată ca susținător al spuselor mele pe dumnezeiescul Pavel care a scris astfel: Mulțumind lui Dumnezeu Tatăl, Care ne-a [în Noul Testament grec: «v-a-»] învrednicit să luăm parte la moștenirea sfinților, întru lumină. El ne-a scos de sub puterea întinericului și ne-a strămutat în împărăția Fiului iubirii Lui, întru Care avem răscumpărarea, iertarea păcatelor. El este chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie Tronuri, fie Domnii, fie Începătorii, fie Stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. Și El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate. El este capul trupului, al Bisericii. El este începutul, Cel întâi născut din morți, pentru ca El să fie Cel dintâi în toate. Căci în El a binevoit [Dumnezeu] să sălășluiască toată plinirea și să împace totul cu Sine prin El, atât pe cele de pe pământ cât și pe cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale» (Col. 1, 12—20). Iată, deci, că Pavel declară din nou și fățiș că toate au fost făcute prin El și pentru El, și că El este mai înainte de toate și că toate subzistă în El; spune că El este Întâiul-Născut din morți, Cel care a împăcat prin sângele Său pe cele din ceruri și pe cele de pe pământ. Ca urmare, cine este cel Întâi-Născut din morți, dacă nu Hristos Iisus, adică Cuvântul în trup și cu trup? Căci Cuvântul, fiind Dumnezeu, nu putea să moară, după cum nici nu putea fi Creatorul universului un om asemenea nouă, decât dacă, pe de o parte, a creat în calitate de Dumnezeu — și dacă după unire nu L-am putea concepe fără trupul Său —, iar, pe de altă parte, pentru că este Întâiul-Născut din morți, după cum s-a arătat, nerespingând din cauza Întrupării faptul că este Dumnezeu. Crezi că e ceva care trebuie criticat în aceasta?

B — Desigur că nu.

A — Și în alte părți poți vedea pe cei inspirați de Dumnezeu ținând aceleași discursuri. Ioan, de exemplu, zice : «Întru început era Cuvântul, și Cuvântul era la Dumnezeu, și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut, și fără El nimic nu s-a făcut» (In. 1, 1—3). Iar Pavel, la rândul lui, zice : «Nu este decât un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate, și un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate» (cf. I Cor. 8, 6). Totuși, dacă după unirea Cuvântului cu trupul exista vreo întrerupere, vreun factor de diferențiere, de separare în doi Fii, de exemplu, după cum ți se pare ție, cum s-ar mai fi făcut toate prin Iisus Hristos ? Or, toate s-au făcut prin El. Este, deci, evident că proprietățile firești au fost păstrate de Cuvântul Care este din Tatăl, chiar și atunci când S-a făcut trup. Este periculos, așadar, să îndrăznești a-L tăia în două. Căci unul este Domnul Iisus Hristos, și Tatăl le-a creat pe toate prin El.

B — E adevărat.

A — De aceea El este în mod dumnezeiesc Creator și de-viață-făcător, fiindcă este viață, compus din cele omenești și din cele ce sunt mai presus de uman, pentru a da ceva ce este între acestea. Căci El este «Mijlocitor între Dumnezeu și oameni» (cf. I Tim. 2, 5), după Scripturi, fiind pe de o parte Dumnezeu prin natură chiar împreună cu trupul, iar pe de altă parte om adevărat ; deci, nu simplu om asemenea nouă, ci rămânând și ceea ce era și înainte de a Se fi făcut trup. Căci s-a scris că : «Iisus Hristos este același ieri, azi și în veci» (Evr. 13, 8). Sau nu vom crede că Emanuel a fost născut de Sfânta Fecioară în clipele de pe urmă ale veacului ?

B — Ba da ; că doar nu vom contrazice Sfintele Scripturi.

A — Însă, spune-mi, dragă prietene, cuvintele «ieri» și «azi» nu semnifică timpul care a trecut deja și pe cel prezent ?

B — [Așa] zic [și eu].

A — Prin urmare, cum ar putea El să fie același în trecut, dacă totuși nu primise încă nașterea cea după trup ?

B — Pentru că Cuvântul era și la început, ca născut din Dumnezeu Tatăl, Cel veșnic și imuabil, și are și El, în propria-I natură, veșnicia și imuabilitatea.

A — Îți aprob părerea ; căci așa este și e foarte corect. Răspunde-mi, deci, la întrebare, bunule prieten !

B — Ce întrebare ?

A — Numele de Iisus Hristos nu este folosit foarte recent pentru Cuvântul, în momentele Întrupării ?

B — Desigur, acest lucru a fost dovedit prin numeroase raționamente³⁴.

A — Îți dai deci seama că despre Hristos Iisus, și nu doar despre Cuvântul, se spune că este același ieri, azi și în veci. Cum ar putea avea natura umană imuabilitate și statornicie în identitate, dacă ea este supusă mișcării, și înainte de orice, mișcării care o face să treacă de la neființă la ființă și la viață ?

34. Sf. Chiril face aluzie fără indoială la 698 b—c și 705 b. El va mai reveni asupra sensului cuvântului «Hristos» la 711 e (GMD).

B — Scriptura cea sfântă s-a îndepărtat deci de adevăr și afirmă preexistența a ceea ce ieri nu era ?

A — Nu am spus așa ceva, nici pomeneală. Hristos Iisus este același ieri, azi și în veci. Nu voi nega deloc vechimea și neschimbabilitatea Cuvântului, chiar dacă S-a făcut trup. Cred, dimpotrivă, că în virtutea unirii cu trupul care îi este propriu, El însuși S-a făcut cunoscut din nou ca fiind «ieri» și ca preexistând. Iar iudeii nebuni au încercat o aversiune față de El și, neacceptînd credința, au pus mîna pe pietre ca să-L bată. Fiindcă au fost uimiți că, deși părea un om asemenea nouă, mărturisirea despre propria Sa vechime mult superioară celei omenești, spunând ca Dumnezeu : «Amin, amin zic vouă, mai înainte să fie Avraam, Eu sunt» (In. 8, 58). Iar ei I-au spus atunci : «N-ai nici cincizeci de ani și ai văzut pe Avraam ?» (In. 8, 57). Iar Ioan spunea : «Cel ce vine după mine a fost înaintea mea, fiindcă mai înainte de mine era» (In. 1, 15). Totuși, știind că Emanuel este un om și dându-I un nume, cum poate [Ioan] să declare că a fost mai înainte lui și anterior Cel care S-a născut mai târziu și după el ?

B — El spune că Acesta a fost mai înainte și anterior din punctul de vedere al slavei, după câte mi-e dat mie să înțeleg.

A — Nu e nevoie de discursuri lungi pentru a te face să înțelegi falsitatea și nebunia unei astfel de idei. Să admitem într-adevăr că acest «înainte» este în sensul de primat al slavei : printr-un raționament identic vom spune că «după» semnifică în mod evident locul al doilea în slavă. Rezultă, după câte se pare, că îl vom presupune — în mod lipsit de inteligență — pe Hristos inferior în slavă lui Ioan și umblînd după el. Căci Ioan a spus : «După mine vine un bărbat» (In. 1, 30).

B — Vai, ce absurditate ! Nu vom putea crede așa dacă vom înțelege corect ceea ce s-a scris în psalmi : «Căci cine va fi asemenea Domnului în nori ? Și cine se va asemăna Domnului între fiii lui Dumnezeu?» (Ps. 88, 7).

A — Așadar, trebuie atribuită Domnului vechimea și împreună cu trupul, fiindcă este Dumnezeu prin natură unit cu trupul și obișnuind să comunice trupului Său bunurile proprii Sale naturi.

B — Spui foarte bine.

A — Dacă vrei îți poți da seama că El este astfel, că aceste afirmații sunt exacte, și din alte mărturii. Într-un loc a spus Dumnezeu, printr-unul dintre sfinții profeți, despre Hristos, Cel născut din sămânța lui David după trup : «Iar tu, Betleeme, casa lui Efrata, deși ești cel mai mic dintre miile lui Iuda, din tine Îmi va ieși Stăpânitor în Israel, iar obârșia Lui este dintru început, din zilele veșniciei» (Mih. 5, 1). Iar despre fiii lui Israel preasfântul Pavel spune : «Toți, întru Moise, au fost botezați în nor și în mare. Și toți au mâncat aceeași mâncare duhovnicească ; și toți au băut aceeași băutură duhovnicească, pentru că beau din piatra duhovnicească ce îi urma ; iar piatra era Hristos» (I Cor. 10, 2—4). Iată deci, în Iisus Hristos — în virtutea iconomiei unirii — suprema vechime proprie Cuvântului. Nu e clar acest cuvânt ? Căci Cel care, ca om este născut dintr-o femeie, este betleemit, ni se spune că

obârșia Lui este de la începutul veacului. Și, într-adevăr, întru început și mai înainte de toți vecii exista Cuvântul Care S-a făcut om, și El era piatra care a astâmpărat setea lui Israel cel însetat cu valuri nesperate și neașteptate. Totuși, după trup și după ceea ce este omenesc [în El] a fost născut în clipele cele de pe urmă și a fost uns de către Dumnezeu Tatăl în vederea misiunii Sale în lume — căci nu pentru un alt motiv, ci pentru acesta a fost numit Hristos. Și piatra era Hristos, după Pavel. Sau vei spune că lucrul este îndoielnic ?

B — Nicidecum.

A — Acestui demers îi va aduce la rândul său și înțeleptul Ioan sprijin și întărire, aproape unind firile și aducând într-o albie comună puterea proprietăților aferente fiecăreia dintre ele. Fiindcă iată ce zice : «Ce era la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții — pentru că viața a fost arătată și noi am văzut-o și mărturisim și vă vestim vouă Viața cea veșnică, care era la Tatăl, și s-a arătat nouă» (I In. 1, 1—2). Iată că Ioan ne spune cu claritate că Cel ce era dintru început a fost văzut și S-a lăsat atins. De fapt, Toma exclamase : «Domnul meu și Dumnezeul meu» (In. 20, 28), după ce atinsese cu degetul coasta trupului și găurile făcute de cuie. Și dumnezeiescul Luca ne spune că sfinții Apostoli au fost martori oculari și slujitori ai Cuvântului (cf. Lc. 1, 2). Cel netrupesc S-a făcut vizibil, și Cel intangibil pipăibil, trupul Său cel pământesc nemai-fiindu-I un veșmânt străin, ci făcându-Și-l templul Său propriu și împreună cu El făcându-Se cunoscut ca Dumnezeu și Domn. Știi că a scris undeva preasfântul Pavel : «Căci nimeni dintre noi nu trăiește pentru sine, și nimeni nu moare pentru sine. Căci dacă trăim, pentru Domnul trăim ; și dacă murim, pentru Domnul murim. Deci fie că trăim, fie că murim, ai Domnului suntem. Căci pentru aceasta a murit și a înviat Hristos, ca să aibă stăpânire și peste cei morți și peste cei vii» (Rom. 14, 7—9). S-a stabilit, deci, că a stăpânit cu adevărat peste cei morți și peste cei vii doar Cel care a murit și a înviat pentru acest motiv, și nu pentru altul.

B — Da, s-a stabilit.

A — Despre cine vom spune, deci, dragul meu, că a suferit moartea și apoi a revenit la viață ?

B — Despre Fiul, evident.

A — Despre Fiul, bine zici, și de aceea te voi lăuda. Însă, aș vrea să-mi dai o informație » Cuvântul Cel din Dumnezeu Tatăl este muritor și supus stricăciunii sau este cu mult mai mult dincolo de moarte și de stricăciune datorită faptului că El este Viața ?

B — Afirm a doua soluție.

A — Atunci cum a fost El «între cei morți și (totuși) slobod» (cf. Ps. 87, 4), după Scripturi ? Căci Cuvântul prin El însuși nu ar putea nicidecum să moară.

B — Pentru că trupul Său era mort, s-a spus că El însuși a suferit moartea.

A — Foarte corect ; fără greșală ! Așadar, nu despărțit de trup, ci mai degrabă cu el și în el a primit slava stăpânirii Cel care a murit în

virtutea legii trupului și a unei naturi asemenea nouă și Care a înviat. Pe de o parte, El a suferit experiența omenească a morții, pe de alta, ne-a arătat lucrarea dumnezeiască a învierii, pentru ca prin amândouă să Se facă cunoscut, asemenea nouă dar totodată mai presus de noi ca Dumnezeu și Domn al tuturor, și pentru ca fiind împreună cu noi să fie văzut asemenea Tatălui. Recunoscându-L astfel, Natanael a declarat : «Rabbi, Tu ești Fiul lui Dumnezeu, Tu ești regele lui Israel» (In. 1, 49). Și El însuși le spune ucenicilor : «Voi Mă numiți pe Mine Domnul și Învățătorul, și bine ziceți, căci sunt» (In. 13, 13). Și confirmând cuvintele prin faptă, El iartă păcatele, dă putere împotriva duhurilor necurate pentru a le scoate afară și pentru a tămădui orice boală și orice neputință din popor (cf. Mt. 10, 1). Nu «în numele lui Iisus Hristos din Nazaret» (cf. Fapte 3, 6) a fost vindecat ologul care ședea lângă Poarta Frumoasă ? Enea a scăpat de o suferință atât de prelungită și de o boală absolut incurabilă, atunci când dumnezeiescul Petru i-a zis : «Enea, Iisus Hristos te vindecă» (Fapte 9, 34).

B — E adevărat.

A — Presați deci, din toate părțile către adevăr, arătându-ne foarte atenți de a urma linia aprobată de Sfintele Scripturi, atașați părerilor Părinților, Cel care este din tulpina lui Iesei, din sămânța lui David, Care S-a născut dintr-o femeie, după trup, Care ca om este sub lege împreună cu noi, iar ca Dumnezeu este mai presus de noi și mai presus de lege, Care pentru noi și împreună cu noi a fost printre morți, Care, superior nouă, este prin El însuși făcător de viață și Viața (însăși), credem că este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, fără să fi dezbrăcat natura umană de dumnezeire și fără a-I lua Cuvântului veșmântul naturii Sale umane după inefabila împletire ; ci mărturisind pe unul și același Fiu Care, pornind de la cele două realități³⁵, S-a manifestat ca ceva realizat în mod negrăit din cele două naturi, arătând unirea la cel mai înalt nivel, și nu vreo schimbare de natură.

Cât de mare este câștigul care le rămâne celor care au astfel de opinii o arată clar ucenicul lui Hristos spunând : «Cel ce mărturisește că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu Dumnezeu rămâne întru el, și el în Dumnezeu» (I In. 4, 15). Și faptul că Iisus Hristos, Cel care este din David după trup, este după fire cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, că în calitatea de Cuvânt S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi (cf. In. 1, 14), îl pecetluiește înțeleptul Ioan, spunând : «Știm că Fiul lui Dumnezeu a venit și ne-a dat nouă pricepere ca să cunoaștem pe adevăratul Dumnezeu. Și noi suntem în Cel ce este adevărat, în Fiul lui, Iisus Hristos. Acesta este Dumnezeul cel adevărat și viața cea veșnică» (I In. 5, 20). Și prin El și împreună cu El, slavă lui Dumnezeu Tatăl împreună și cu Duhul Sfânt în vecii vecilor. Amin.

Traducere și note de LUCIAN TURCESCU

35. ἐκ δύοιν πραγμάτων : din două realități ; τὸ πᾶν, -ατος înseamnă «ceea ce există».

SFÂNTUL DUH ÎN SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ

de NATALIA MANOILESCU DINU *

CUVÂNT ÎNAINTE

Scrierea Nataliei Dinu Manoilescu, intitulată «Sfântul Duh în spiritualitatea ortodoxă», este o lucrare de o remarcabilă importanță prin faptul că subliniază poziția specială a Sfântului Duh în Sfânta Treime și accentuează lucrarea Lui în crearea lumii, în pregătirea ei pentru întruparea Fiului lui Dumnezeu și în contribuția Lui, în opera Lui mântuitoare a oamenilor.

Se vorbea continuu despre lucrarea Sfântului Duh în toate prezentările și lucrările dedicate Sfintei Treimi, dar nu se accentua contribuția Lui în măsura în care se accentua cea a Tatălui și mai ales cea a Fiului.

Scrierea este importantă mai ales pentru punerea în evidență a ceea ce caracterizează Ortodoxia, care se remarcă prin importanța ce o dă Sfântului Duh în progresul omului în legătura cu Dumnezeu și deci în înduhovnicirea și îndumnezeirea omului, subliniate în mod deosebit în Ortodoxie.

Scrierea se folosește de lucrările teologice cele mai remarcabile și mai fidele Ortodoxiei și de aceea din ea respiră cea mai autentică atmosferă ortodoxă.

Socotim de aceea că ea va fi de un real folos în întărirea credinței ortodoxe a cititorilor ei și va pune în evidență legătura mai strânsă dintre Dumnezeu și oameni, care este proprie Ortodoxiei.

Scrierea se distinge și printr-o mare căldură duhovnicească, arătând și prin aceasta că este produsul unei trăiri reale a lui Dumnezeu prin Duhul Sfânt, fapt propriu în mod deosebit Ortodoxiei.

DECEMBRIE 1992

PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE
Membru al Academiei Române

* Natalia Manoilescu Dinu (1920—1992), licențiată a Facultății de Teologie din București promoția 1949, s-a remarcat în timpul studiilor de la prima sa lucrare *Restaurarea tuturor lucrurilor la Origen*, susținută în cadrul catedrei de Patrologie. În 1947 a fost propusă în delegația română pentru Congresul Mondial al Tinereții Creștine, organizat în Suedia de Consiliul Ecumenic al Bisericii. A trecut examenul de licență cu teza *Problema omului în opera Sfântului Grigore de Nyssa* (127 p.), studiu apreciat elogios de întreaga comisie. În anul 1950 a fost admisă la doctoratul în teologie, titlu ce nu i-a fost îngăduit să-l obțină. În paralel cu teologia a urmat **Facultatea de Filosofie** a Universității din București obținând în 1949 licența în Pedagogie.

A debutat în publicistică cu un articol intitulat *Titu Maiorescu* (Rev. «Convorbiri Literare», anul LXXIII, februarie 1940), căruia i-a urmat *Titu Maiorescu, văzut*

și altfel (Rev. «Lumea Nouă», anul IX, ianuarie 1940), iar mai târziu eseul intitulat *Actualitatea lui Keyserling* (Rev. «Gândirea», anul XXIII, nr. 4—5, aprilie—mai 1944, p. 208—215).

Începând cu anul 1958, sub semnătura N. Dinu au apărut următoarele contribuții ale Nataliei Dinu în revistele teologice :

— *Despre Sfânta Maria Magdalena, material omiletic*, în «Glasul Bisericii», G—7, 1958, 2, 623—627.

— *Chipul Maicii Domnului în Evanghelia Sfântului Luca*, în «Glasul Bisericii», nr. 3, martie—aprilie, 1959, p. 234—244.

— *Invățămintele Triodului*, în «Glasul Bisericii», nr. 11—12, noiembrie—decembrie 1961, p. 1067—1072.

— *Penticostarul, oglindă a spiritualității ortodoxe*, în «Mitropolia Olteniei», anul XVI, nr. 7—8, Iulie—august, 1964, p. 546—558.

— *Der Heilige Calinic von Cernica, Gestalt in der sich die rumänische Orthodoxie spiegelt*, în «Orthodoxie Heute», nr. 19, 1967, p. 2—15.

— *Sensurile dogmatice și duhovnicești ale Triodului*, în «Orthodoxia», anul XVI, nr. 4, octombrie—decembrie 1964, p. 526—536.

— *Viața și activitatea Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica*, în «Glasul Bisericii», nr. 3—4, 1968, p. 297—336.

— *Întruparea Cuvântului, rânduită din veșnicie*, în «Biserica Ortodoxă Română», anul XCIX, nr. 1—2, ianuarie—februarie 1981, p. 76—80.

— *Bunavestire*, în «Biserica Ortodoxă Română», anul XCIX, nr. 3—4, martie—aprilie 1981, p. 307—314.

— *Den Heilige Calinic of Cernica*, în «Dansk Ortodoxst Kirkeblad», København, 1969, p. 6—14.

— *The Life and Work of Saint Calinic of Cernica «The Holy Resurrection»*. Wayne-New Jersey (trad. dr. Anca Giurescu), 17 p., iulie 1993.

Natalia Manolescu Dinu și-a consacrat cea mai mare parte a preocupărilor sale teologice studiului și redactării volumului *Iisus Mântuitorul — o interpretare ortodoxă a Evangheliilor* (1123 p.) predat Editurii Mitropoliei Moldovei și Sucevei.

Studiul de față, redactat inițial în limba franceză în vederea publicării lui în «Contacts — Revue française de l'Orthodoxie» sub titlul *La colombe Divine* a fost tradus în românește de autoare, în 1987.

INTRODUCERE

Ortodoxia a păstrat nealterată credința în Sfânta Treime, izvor necesec al spiritualității creștine răsăritene. În timp ce în Occident, sub influența diferitelor curente raționaliste, s-a acordat întâietate unității de substanță a Dumnezeuirii, în Răsărit s-au avut mereu în vedere în primul rând *Persoanele* divine. Cultul fervent închinat unui Dumnezeu treimic, dar și etern personal¹ a fost urmarea firească a acestei concepții. *Persoanele* divine, deși au în comun aceeași substanță, nu se confundă, «Sfânta Treime existând dintru început ca trei centre ipostatice ale Subiectului treimic»². Este vorba de întâietatea existenței asupra esenței.

Sfinții Părinți răsăriteni au pus constant în evidență existența principiului unității, aflat în Tatăl, care implică relații de origine față de El Însuși, ca fiind unicul Izvor al oricărei relații. «Tatăl este izvorul unic al Persoanelor, care primesc simultan de la El aceeași unică natură»³. **Raportându-se la Tatăl, relațiile evidențiază în același timp unitate și diversitate, căci, deși au o substanță comună, Persoanele divine posedă fiecare însușiri personale care le deosebesc.** Astfel, Tatăl fiind cel nenăscut, El este principiul sau izvorul, în timp ce Fiul este *născut* — mai înainte de toți vecii — coexistent și deopotrivă cu Tatăl, iar Sfântul Duh *purcede*, termen care desemnează chipul tainic prin care Sfântul Duh Se trage din veșnicie din Tatăl. Însușirile personale, numite și atribute ipostatice, nu sunt datorate unei deosebiri de esență sau unui minus de demnitate, ci subliniază trăsăturile caracteristice proprii fiecărei Persoane divine. Evident, acești termeni au un caracter apofatic, care exclude orice înțelegere de ordin rațional. Sfântul Ioan Damaschin precizează în acest sens că modul nașterii și al purcederii sunt de neînțeles.

«Pentru Răsărit, relațiile dintre Persoanele Treimii nu sunt de opoziție, nici de separare, ci de diversitate, de reciprocitate, de revelație reciprocă și de comuniune în Tatăl» subliniază Evdokimov⁴. Trebuie deci să se renunțe la orice dialectică de ordin causal și să se opteze pentru o dialectică a Revelației, în care Tatăl este revelat din veșnicie de către Fiul în Duhul Sfânt. Între Cuvânt și Sfântul Duh există o reciprocitate perfectă, ambele Persoane divine descoperindu-L pe Tatăl încontinuu. Dar, în afară de aceasta, între Fiul și Sfântul Duh există o relație personală directă, independentă de aceea de origine, în virtutea căreia Duhul Sfânt, care purcede din Tatăl, Se odihnește în Fiul și îl descoperă Tatălui. Este vorba de o relație de la Persoană la Persoană, care

1. Pr. prof. Dumitru Stăniloae: *Desăvârșirea noastră în Hristos după învățătura Bisericii Ortodoxe*, Rev. Mitropolia Olteniei, 1980, nr. 1—2, p. 94.

2. Paul Evdokimov: *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Les Editions du Cerf, 1977, Paris, p. 74.

3. *Ibidem*, p. 46.

4. *Ibidem*, p. 41.

nu depinde de identitatea de substanță, adică de *deoființime*. Grigorie Cipriotul este cel care a pus în lumină această distincție între purcederea Duhului, care provine din Tatăl, și arătarea Sa îndeplinită prin mijlocirea Fiului. «Este cunoscut că Paracletul însuși strălucește și Se arată din veșnicie prin mijlocirea Fiului, după cum lumina strălucește din soare prin mijlocirea razei..., dar aceasta nu înseamnă că El își trage existența ipostatică prin Fiul sau din Fiul», afirmă el în mod limpede⁵. În acest mod el a stabilit o distincție netă între purcederea ipostatică a Duhului din Tatăl și aceea în vederea arătării din Fiul.

Sfântul Grigorie Palama a subliniat încă un aspect al legăturilor existente între Persoanele divine, arătând că Sfântul Duh exprimă iubirea Tatălui pentru Fiul, care odihnindu-se peste Acesta se reîntoarce către Tatăl ca iubire a Fiului. În acest mod Sfântul Duh revelează «veșnica mișcare a iubirii treimice»⁶, motiv pentru care unii Sfinți Părinți îl identifică cu Iubirea. Sfântul Duh nu este Iubirea, ci doar cel ce dăruiește iubirea, cel care unește pe Tatăl cu Fiul printr-o legătură de veșnică iubire. Această vocație a iubirii va constitui de altfel caracteristica lucrării Paracletului, nu numai în cadrul Sfintei Treimi, ci și în cuprinsul lumii create. Sfântul Grigorie Palama afirmă că «Duhul este bucuria eternă a Tatălui și a Fiului, în care (cei Trei) se bucură împreună»⁷.

Din veșnicie El constituie Ungerea Fiului, căci untdelemnul a fost totdeauna un simbol al bucuriei și Duhul este Bucuria în persoană, după cum subliniază Olivier Clément⁸.

Dată fiind poziția Sfântului Duh în cadrul Sfintei Treimi, se poate afirma că în El «se desăvârșește plenitudinea unității în diversitate, a diversității în unitate»⁹. Sfântul Atanasie spune că în El «Treimea își află desăvârșirea»¹⁰. Învățătura despre «Filioque», proprie Bisericii catolice, diminuează credința în existența monarhiei divine a Tatălui care singură are darul de a păstra diversitatea personală a celor Trei, precum și unitatea firii dumnezeiești, asigurând între natura unică și cele trei Ipostasuri un echilibru perfect. Numai admitând că Sfântul Duh purcede doar din Tatăl se poate mărturisi credința în Treimea simplă, în cuprinsul căreia relațiile de origine exprimă diversitatea absolută a celor Trei¹¹.

Între Fiul și Duhul Sfânt este o perfectă reciprocitate. Sfântul Duh îl revelează pe Fiul din veșnicie, este lumina care strălucește peste El, lucrare care s-a continuat și în cursul vieții pământești a lui Hristos și, deasemenea, după Cincizecime, căci, numai după ce au primit Duhul Sfânt, au început apostolii să mărturisească în mod public dumnezeirea Domnului. Sfântul Duh este mediul în care se vede Hristos, notează

5. Grigorie Cipriotul, apud Evdokimov, *Op. cit.*, p. 59.

6. Paul Evdokimov, *Op. cit.*, p. 63.

7. Sf. Grigorie Palama, apud Evdokimov, *Op. cit.*, p. 59.

8. Olivier Clément, *L'Eglise espace de l'Esprit*, *Rev. Contacts*, 1977, nr. 97, p. 28.

9. *Ibidem*, p. 28.

10. Sf. Athanasie, *Lettres à Sérapion*, *Sources chrétiennes*, nr. 15, p. 129.

11. Vl. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 83.

Părintele Stăniloae¹². Sfântul Duh nu poate fi cunoscut decât prin Hristos, după cum și Hristos este cunoscut prin mijlocirea Paracletului. De aceea orice încercare de a acorda o întâietate Fiului sau Duhului Sfânt alterează caracterul treimic al Divinității și nu ține seamă nici de economia Fiului, nici de aceea a Duhului. Teologia latină, de la Fericitul Augustin încoace, a accentuat noțiunea de natură divină în detrimentul Persoanelor.

Datorită Sfântului Grigorie Palama, purtător de altfel al unei tradiții vechi de o mie de ani, teologia ortodoxă a pus în evidență existența în Dumnezeu a energiilor necreate, al căror izvor se află în Sfânta Treime. Energiile divine reprezintă un alt mod al existenței lui Dumnezeu. Ele sunt manifestări libere și voluntare ale Divinității comune celor trei Persoane divine, prin care Dumnezeu intră în contact cu creațiunea și cu omul. În timp ce esența sau natura divină rămâne pe vecie incognoscibilă pentru om, energiile, care posedă un caracter personal, constituie o trăsătură de unire între om și Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât în energiile sau lucrările divine și nu în ființa sa.

Firea și energiile sunt cele două moduri de existență și de prezență ale lui Dumnezeu în Sine-însuși și în afară de ființa sa¹³. Există deci în Dumnezeu natura, Ipostasurile și energiile, datorită cărora Dumnezeirea devine comunicabilă. Prin mijlocirea energiilor, Dumnezeu strălucește în Iubire, Înțelepciune și Viață. Ideile creatoare, lucrările providențiale și cele harice trebuie atribuite existenței energiilor divine, care descoperă prezența lui Dumnezeu în lume¹⁴.

Deși energiile divine necreate sunt comune tuturor Persoanelor divine, Sfântul Duh este Împărțitorul lor prin excelență, fiind «Ipostasul manifestării, Persoana prin care noi îl cunoaștem pe Dumnezeu cel întreit»¹⁵. Orice energie divină necreată provine din Tatăl, se exprimă în Fiul și purcede în afară din Duhul Sfânt.

Învățătura palamită asupra energiilor divine constituie unul din elementele fundamentale ale teologiei ortodoxe, dată fiind importanța sa privind relațiile dintre Dumnezeu și lumea creată. Concepția asupra lumii, ca și aceea asupra urcușului duhovnicesc, se resimt, în mod neîndoielnic, de însușirea acestei învățături. De aceea, chiar se poate spune că palamismul reprezintă unul din elementele esențiale ale concepției ortodoxe.

Interesul manifestat recent, în anumite medii catolice, pentru opera Sfântului Grigorie Palama este în consecință un semn anticipator care vestește nașterea unei concepții mai apropiate de aceea a Ortodoxiei. Un alt semn, de importanță majoră, purtător de speranță, este întâietatea acordată în zilele noastre, de către teologii catolici, pnevmatologiei, căci adevărata reunire a Bisericii nu se va face decât la umbra Duhului

12. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, Rev. Ortodoxă, 1964, nr. 4, p. 512.

13. Paul Evdokimov, *Op. cit.*, p. 61.

14. Vl. Lossky, *Op. cit.*, p. 62.

15. *Ibidem*, p. 88.

Sfânt. În viața Bisericii, ca și în aceea a fiecărui creștin, echilibrul între hristologie și pnevmatologie, între cultul închinat Fiului și acela închinat Paracletului, este esențial atât pentru menținerea credinței, cât și pentru viața spirituală creștină.

I. FIUL LUI DUMNEZEU ȘI DUHUL SFÂNT

1. Crearea lumii și a omului cu participarea Sfântului Duh

Sfântul Duh a participat dimpreună cu Cuvântul la crearea lumii. La începutul Genezei stă scris: «și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor» (Fac. I, 2). Se poate înțelege aici că este vorba de lucrarea creatoare a Duhului Sfânt, care se exercita asupra materiei informe, căci se cunoaște rolul Său de Ipostas chemat să desăvârșească¹⁶.

Teologia dinainte de Niceea a văzut în Tatăl izvorul existenței, în Fiul Logosul, sensul care structurează și rânduiește toate câte sunt, iar în Sfântul Duh dinamismul care face ca creațiunea să tindă spre plinitudine¹⁷. În această perspectivă se poate afirma că Logosul a imprimat creațiunii caracterul de raționalitate, creând rațiunile lucrurilor, modele exemplare sau arhetipuri după care a zidit universul sensibil. Pare că Duhul care plutea peste ape — eveniment socotit de Bulgakov drept o primă Cincizecime — a insuflat naturii, asupra căreia Se apleca, un puternic dinamism, adevărat elan creator. Dinamica vieții unversale ține ca atare de sfera Sfântului Duh¹⁸. Sfântul Vasile a subliniat că la creere au participat cele trei Persoane divine, fiecare într-un mod propriu: Tatăl a voit, Fiul a creat și Duhul Sfânt a desăvârșit¹⁹.

După Bulgakov, semințele ideale ale ființelor, care sunt opera Fiului, prind viață în lume prin lucrarea Duhului. Din această cauză ele sunt înveșmântate în frumusețe, căci Sfântul Duh este artistul lumii, frumusețea lumii fiind rezultatul lucrării sale²⁰.

Încă de la facerea lumii se observă împreună-lucrarea Porumbelului divin și a Cuvântului, datorită căreia toate s-au zidit, lucrare care se continuă în veacul veacurilor. Duhul, cu aripile întinse deasupra lumii, abia adusă la existență, îi apare unui mistic ortodox asemeni unei mame care își acoperă puii, încălzindu-i cu dragostea sa. În aceeași viziune Fiul apare drept Acela care dă formă și luminează toate cele zidite de El²¹.

Incepând cu facerea lumii, lucrarea Sfântului Duh susține și imprimă mișcarea cosmosului cu ajutorul energiilor divine necreate²².

Sfântul Chiril al Ierusalimului afirmă, întemeindu-se pe tradiție, că Sfântul Duh luminează și dă învățături ierarhiilor angelice. Misiunea pedagogică a Paracletului are în vedere nu numai pe om, ci și ființele

16. P.S. Boulgakov, *Le Paraclet*, Ed. Aubier, Montaigne, Paris, 1946, p. 148.

17. Olivier Clément, *Quelques approches de la théologie et de l'expérience du Saint Esprit dans l'Eglise orthodoxe*, Rev. Contacts, 1979, nr. 107, p. 243.

18. P.S. Boulgakov, *Op. cit.*, p. 190.

19. Sf. Vasile, *La Hexaïmeron*, P.G. vol. 29, col. 44.

20. P.S. Boulgakov, *Op. cit.*, p. 193.

21. Un moine de l'Eglise d'Orient, *La Colombe et l'Agneau*, Ed. de Chevetogne, 1979, p. 11.

22. M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Ed. du Cerf, 1970, p. 255.

cerești. Sfântul Vasile merge mai departe, spunând că armonia puterilor cerești, care Îl slujesc și adoră pe Dumnezeu, nu s-ar putea menține fără participarea Duhului²³. Soliile aduse de îngeri oamenilor foarte frecvente mai ales în perioada care a precedat Întruparea lui Hristos, au fost inspirate de Duhul Sfânt, a cărui prezență pe lângă oameni se făcuse mai puțin simțită după cădere. Prin mijlocirea puterilor *cerești*, Paracletul nu a încetat însă niciodată să-i ocrotească și să-i inspire. Potrivit Sfântului Vasile, Duhul Sfânt a fost acela care i-a descoperit arhanghelului Gabriel taina Întrupării Cuvântului.

Lucrarea comună a Cuvântului și a Sfântului Duh s-a manifestat de asemenea la crearea omului. Cuvintele din Geneză: «Să facem pe om după chipul și asemănarea noastră» (I, 26) indică participarea tuturor Persoanelor divine la actul creației. Narațiunea biblică subliniază că Dumnezeu l-a zidit pe om din țărână și a suflat în fața sa suflarea de viață, astfel încât el a devenit vie (Fac. II, 7), Lossky interpretează acest dat biblic în sensul că în actul creării este implicat harul, sufletul primind în același timp viața și harul. Harul Sfântului Duh constituie adevăratul principiu pe care se întemeiază existența noastră spirituală.

Contribuția Logosului se vedește mai ales în crearea rațiunii, care luminează mintea (νοῦς) și întemeiază judecata, în timp ce Sfântul Duh înzestrea inima cu darul virtuților, precum și cu căldura iubirii divine²⁴. O asemenea separare poate părea artificială, deși ea se întemeiază pe scrierile Sfinților Părinți.

Într-un domeniu atât de delicat nu se pot formula decât ipoteze care încearcă să traducă în limbaj omenesc taine ce depășesc înțelegerea noastră. Experiența misticilor, care deosebesc în ființa lor lucrarea comună a Fiului și a Sfântului Duh, atestă că astfel de afirmații pot avea un temei real. Hristos influențează, spun ei, mai ales intelectul, gândirea, El ne luminează și ne învață, în timp ce Sfântul Duh vorbește voinei și inimii noastre. Este vorba de două lucruri, ce sunt continuu convergente²⁵.

În toate timpurile teologiei au discutat mult cu privire la semnificația chipului divin, după care a fost creat omul. Părerea cea mai răspândită, mai ales printre ortodocși, este că Sfântul Duh, o dată cu insuflarea vieții, i-a dăruit lui Adam harul prin care omul se înrudea cu Dumnezeu și devenea astfel chipul Creatorului său. Lui Olivier Clément i se pare că întrevede aici germenele și făgăduiala Cincizecimii²⁶. Pe de altă parte, Sfântul Chiril din Alexandria afirmă că o ființă, zămislită din pământ, nu ar fi putut deveni după chipul lui Dumnezeu, dacă nu ar fi primit suflarea divină²⁷.

Evdokimov insistă asupra ideii că trebuie renunțat la orice concepție substanțialistă a chipului. Acesta nu este pus în om, ci omul în întregul

23. Sf. Vasile, *De Spiritu Sancto*, P.G. vol. 32, col. 137—140.

24. Calist Patriarhul, *Capete (capitole) care lipsesc în ed. I a Filocaliei de la Veneția*, apud Filocalia, vol. VIII, p. 235.

25. Un moine de l'Eglise d'Orient, *Op. cit.*, p. 32.

26. Olivier Clément, *L'Eglise-espace de l'Esprit*, Rev. Contacts, 1977, nr. 97, p. 29.

27. Sf. Chiril din Alexandria, *La Iov*, XI, 10, P.G. t. 74, col. 941.

său este creat, sculptat, după chipul lui Dumnezeu, adică al Sfintei Treimi²⁸. În fapt chipul divin presupune, în primul rând, întăietatea principiului spiritual în om, înrudirea cu Ziditorul său.

De aici decurge de asemenea existența libertății, strâns legată de chip, un alt dar al Sfântului Duh, considerat de Isaac Sirul ca fiind izvorul a toată libertatea²⁹. Sfântul Ioan Damaschin, ca de altfel cei mai mulți dintre Sfinții Părinți, printre care Sfântul Grigorie de Nyssa, au afirmat că rațiunea, ca și libertatea sunt trăsăturile caracteristice care definesc chipul. Părinții răsăriteni sunt în general înclinați să identifice chipul cu νοῦς sau cu mintea, partea superioară a ființei umane, principiul libertății sale³⁰.

În virtutea existenței chipul divin, Adam se găsea într-o strânsă comuniune cu Fiul și cu Sfântul Duh, comuniune împlinită prin mijlocirea energiilor divine necreate. Ca o urmare a darurilor primite, posedă pe deasupra și puterea creatoare. El este acela care, la porunca lui Dumnezeu, dăruiește nume tuturor dobitoacelor, tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice (Fac. II, 20). Dumnezeu îl îndeamnă, de asemenea, să cultive și să păzească grădina Edenului. În aceste îndemnuri divine apare limpede vocația de creator a omului.

Așa cum fusese creat, Adam nu era totuși desăvârșit. Chipul divin îi fusese dăruit spre a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. Acesta nu era decât un dat inițial, care presupunea un progres continuu. Părinții răsăriteni au insistat asupra faptului că chipul divin conținea în germene făgăduința îndumnezeirii. «Omul este o creatură care a primit porunca să devină dumnezeu» va spune Sfântul Grigorie de Nazianz, iar Sfântul Vasile se va exprima în același mod³¹.

Căderea lui Adam a oprit înaintarea spre desăvârșire a omului, l-a îndepărtat de Creatorul său și a pus în primejdie însăși existența întregii creațiuni, desfigurată de păcat. Apariția morții, care a atins toate ființele, a fost consecința imediată a acesteia.

În ce îl privește pe om, căderea a dus la pierderea harului Sfântului Duh, care ar fi trebuit să-l ajute să atingă asemănarea cu Dumnezeu. Chipul divin nu a fost pierdut, ci doar umbrît, dată fiind prezența păcatului și datorită faptului că legătura strânsă care exista între Sfântul Duh și sufletul omului s-a rupt. Desigur că și după cădere, dimpreună-lucrarea Cuvântului cu Duhul Sfânt a continuat să se mențină față de creațiunea pe care o apără de dezintegrare. Îndepărtându-se de om, Duhul Sfânt nu a încetat totuși să sufle, căci el are «în sine forța suflării neîncetate»³², care are darul de a-l menține pe om în viață. Dar între Duhul Sfânt și sufletul omenesc exista o comuniune desăvârșită, o re-

28. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 87.

29. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfințele nevoițe*, Cuvântul LXII, în *Filocalia*, 1981, vol. 10, p. 322.

30. Vl. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Ed. Montaigne, 1944, p. 198.

31. După Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 1978, vol. 1, p. 397.

32. Pr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, 1979, vol. 8, p. 239.

lație personală directă, care s-a pierdut prin cădere. Totuși, Sfântul Duh a continuat să-i inspire pe dreptii și pe profeții lui Israel, în perioada veterotestamentară, dar această acțiune era sporadică și venită din afară. Nu mai era vorba de o prezență intimă și continuă care să se facă simțită înlăuntrul omului.

Se poate afirma că nici lumea păgână nu a rămas complet străină de suflarea Duhului, nici în credințele sale religioase, precum nici în cultura sa³³. Era însă vorba doar de intuiții trecătoare datorate lucrării Sfântului Duh, care lumina sporadic pe unii aleși, dar în ființa sa launtrică omul era singur, în absența harului.

Încă de la crearea sa, omul a fost în continuare legătură cu Duhul Sfânt, care se afla prin energiile sale la însăși rădăcina ființei și a voinței omului. Căderea a produs o schimbare adâncă în structura omului și, deși chipul nu a fost cu desăvârșire nimic, îndepărtarea de Sfântul Duh a constituit pentru el o pierdere cu multiple urmări.

De aceea, toată perioada cuprinsă între căderea lui Adam și nașterea lui Hristos va fi dominată de așteptarea Mântuitorului, chemat să-l repună pe om în starea de har, pe care o pierduse prin cădere.

Numai Întruparea Fiului lui Dumnezeu și moartea Sa, urmată de înviere, vor avea darul să restaureze natura umană, desfigurată de păcat, și să-i redea Duhul Sfânt, principiu și temelie al vieții spirituale.

2. Sfântul Duh în viața lui Hristos

Întruparea Fiului lui Dumnezeu, vestită încă de la căderea lui Adam și pregătită pe căi tainice de-a lungul perioadei Vechiului Testament, a avut drept scop mântuirea omului și coborârea Sfântului Duh, chemat să-l purifice și să-l sfințească.

Lossky deosebește o perfectă reciprocitate în iconomia celor două Persoane divine, trimise de Tatăl spre a-l mântui pe om³⁴. Sfântul Duh Îl precede pe Fiul în vederea Întrupării. El este acela care de-a lungul a numeroase generații i-a purificat pe strămoșii Sfintei Fecioare, pentru ca părinții ei să poată aduce pe lume o ființă pură și străină de păcat. Lucrarea Sfântului Duh s-a exercitat de asemenea asupra acesteia, căci ea a primit încă de la naștere plenitudinea harului deși nu a fost zămislită fără păcatul originar. În acest mod, Sfânta Maică s-a aflat în situația de a-L putea zămisli pe Iisus. Lucrarea Sfântului Duh a fost condiția virtuală a Întrupării. Rolul Duhului Sfânt este funcțional față de Logos. După Întrupare, rolul lui Hristos va fi la rândul său funcțional prin raport cu Duhul, pe care Îl va trimite apostolilor³⁵.

Totuși, numai după ce a acceptat misiunea vestită ei de arhanghel, a primit Sfânta Fecioară, curățită de orice urmă de păcat, darul de a-L zămisli pe Hristos. Întruparea se îndeplinește prin împreună—lucrarea Fiului și a Sfântului Duh. Sfântul Ioan Damaschin a afirmat, înțemeindu-se pe datele Scripturii și ale Tradiției, că Logosul Și-a format

33. P.S. Boulgakov, *Op. cit.*, p. 230.

34. Vl. Lossky, *A l'image...*, p. 151.

35. *Ibidem*, p. 151.

propriul trup, înzestrat cu suflet rațional și cugetător³⁶. Cuvântul a devenit ipostasul acestui trup, astfel încât natura umană și cea divină au primit un centru unic. Chiar de la zămislire natura umană a lui Hristos a primit harul Sfântului Duh, dar acest proces de sfințire se va continua de-a lungul întregii existențe pământești a Domnului, pentru a culmina cu desăvârșita îndumnezeire. a Sa, care va avea loc după înviere.

Sfânta Fecioară este numită Născătoare de Dumnezeu, deoarece în sânul său au avut loc în același timp crearea naturii umane a lui Iisus, împrărierea sa de către Logos, precum și începutul îndumnezeirii umanității Sale³⁷. Dimpreună-lucrarea Fiului și a Duhului se va continua de-a lungul existenței pământești a lui Hristos, care se va desfășura la umbra Duhului. Duhul Sfânt, prin excelență invizibil, a avut drept misiune să-L descopere pe Iisus muritorilor, ceea ce apare limpede din primele pagini ale Evangheliilor.

Lucrarea Sfântului Duh nu s-a limitat totuși în a descoperi oamenilor dumnezeirea lui Hristos. De-a lungul întregii vieți a lui Iisus, El nu a încetat să-L asiste în clipele grele și a continuat lucrarea Sa de sfințire a naturii umane, începută la Întrupare. La rândul Său, Hristos îl va face cunoscut pe Sfântul Duh oamenilor, dezvăluind câteva din însușirile Sale esențiale, înainte de a-L trimite peste capetele apostolilor.

Încă de la nașterea lui Iisus se constată prezența Duhului Sfânt care îl va descoperi ingerilor, chemați să vestească păstorilor vestea cea bună. Slava, de care vorbește evanghelistul (Luca II, 5) este tocmai semnul prezenței Duhului, căci Cel ce dăruiește harul este de asemenea numit Duhul Slavei (I Petru, IV, 14).

Aducerea lui Iisus prunc la templu s-a îndeplinit tot la umbra Duhului Sfânt, care apare adesea invocat în cursul relatării acestui episod. Despre dreptul Simeon, care a dezvăluit mesianitatea pruncului și sensul chemării sale, se spune că «Duhul Sfânt era asupra lui» (Luca II, 25). În timpul lungii perioade petrecute de Iisus la Nazaret, perioadă despre care nu cunoaștem aproape nimic, este de presupus că sfințirea firii umane din Iisus, începută la Întrupare, s-a continuat prin mijlocirea energiilor divine necreate, al căror izvor se găsea atît în natura divină a lui Hristos, cât și în Sfântul Duh, Împărțitorul harului. Pătrunderea energiilor divine până în adâncurile firii umane a lui Hristos o umplea cu Duhul Sfânt făcând astfel posibilă restaurarea omului. Anii petrecuți în taină la Nazaret au fost aceia în care a avut loc lentă prefacere a firii omenești din Iisus, îndeplinită sub acțiunea sfințitoare a Sfântului Duh. Geneza personalității Sfântului Ioan Botezătorul nu se explică decît tot prin prezența Duhului Sfânt, de care va fi umplut, potrivit mărturiei Sfântului Luca, încă din pântecul maicii sale (Luca I, 15). Acela chemat să-L descopere pe Hristos lui Israel și să-L boteze, trebuia să fie mînat și luminat de Sfântul Duh. El însuși va mărturisi că pogorîrea Duhului peste capul lui Iisus fusese semnul

36. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1943, p. 178.

37. *Ibidem*, p. 215.

prin care Acela care îl trimisese îl vestise că va trebui să-L recunoască pe Hristos. Sfântul Ioan spune despre sine că nu este decît un glas. Glasul, care vorbește prin el și vestește sosirea lui Mesia, este Duhul Sfânt.

În clipa când Iisus a fost botezat de Sfântul Ioan, Duhul Sfânt a coborât peste El în chip de porumbel. Trebuie subliniat că aceasta este singura formă însuflețită sub care Duhul a apărut vreodată oamenilor³⁸ și care sugerează blîndețe și puritate. Există deci o corespondență tainică între Sfântul Duh și forma sub care S-a manifestat.

Coborârea Duhului peste Iisus a avut mai multe finalități. Ea a reprezentat, pe de o parte, ungera plenară a omului Iisus. Duhul a coborât în chip direct peste El și S-a unit cu firea Sa omenească, prin mijlocirea energiilor divine, consacrându-L astfel în vederea misiunii Sale. Sfântul Chiril al Alexandriei insistă asupra faptului că odihna Duhului asupra lui Hristos a avut drept urmare să-i redea omului harul pierdut prin cădere.

Trebuie subliniat că numai după această consacrare a început Iisus să predice, primele sale cuvinte cu care s-a adresat locuitorilor din Nazaret fiind luat din cartea profetului Isaia: «Duhul Domnului este peste mine» (Luca IV, 18).

În același timp, odihna Duhului peste Persoana Dumnezeuului întrupat a avut drept scop să descopere oamenilor dumnezeirea Sa. Acesta este adevăratul sens al cuvîntului «Epifanie», care înseamnă arătare, revelație. Odihna Duhului peste Fiul, care constituie una din caracteristicile relațiilor dintre cele două Persoane divine în planul vieții intratrinitare și care are drept scop să-L pună pe Fiul în plină lumină, să-L arate, se continuă astfel și în plan temporal. Hristos va fi cunoscut în Sfântul Duh și prin Sfântul Duh.

În ce-L privește pe Iisus, coborârea Duhului a mai avut încă o finalitate: ea l-a confirmat Fiului iubirea Tatălui. Duhul este Acela care îi unește pe Tatăl cu Fiul prin iubire — și a îndeplinit înfierea cerească a omului Iisus³⁹. Hristos se naște din Fecioara Maria, prin lucrarea Duhului Sfânt și tot prin El primește ca om înfierea cerească. Este semnificativ că Tatăl L-a recunoscut drept Fiu numai după coborârea Sfântului Duh. Cuvîntul este Fiul Tatălui din veșnicie, dar ca om El nu dobîndește acest har decît după ce Duhul Sfânt S-a pogorât asupra Lui. Unirea desăvârșită a celor două firi — care totuși vor rămîne distincte pe vecie — s-a realizat așadar la umbra Duhului Sfânt.

Numai începînd cu acest eveniment unic și tainic, adică de la Botez încoace, a început Iisus să vorbească poporului despre vestea cea bună. Tot sub inspirația Sfântului Duh a descoperit Sfântul Ioan Botezătorul caracterul jertfelnic al misiunii lui Mesia, pe care îl va numi «Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii» (Ioan I, 29). Luminat de Sfântul Duh, el a descoperit esența însăși a misiunii Dumnezeuului întrupat, care va fi jertfit pentru păcatele oamenilor. Porum-

38. Un moine de l'Eglise d'Orient, *Op. cit.*, p. 29.

39. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, Rev. Studii Teologice, 1966, nr. 9—10, p. 542.

belul L-a revelat pe Miel. Sfântul Ioan a fost vestitorul misiunii împletite a Duhului cu aceea a Logosului, trimisul Porumbelului și al Mielului ⁴⁰.

Înainte de a începe să propovăduiască, Iisus a trebuit să dea o cumplită luptă cu ispititorul, care încerca să împiedice mântuirea omului. Tot Sfântul Duh L-a dus pe Iisus în pustiu, unde trebuia să dea lupta hotărâtoare, în vederea mântuirii neamului omenesc. Pentru a redobândi slava pe care o avusese din veșnicie și a-l elibera pe om de păcatul care îl supusese forțelor răului, Hristos trebuia să-l învingă pe dușmanul neamului omenesc. Această încercare nu putea fi evitată, căci ea constituia o etapă esențială pe calea mântuirii.

Biruința lui Hristos asupra lui Satan a reprezentat începutul restaurării naturii umane întinate de cădere, și întărirea voinței omenești în lupta împotriva păcatului. Este cu neputință să nu întrevădem în această lucrare prezența Duhului Sfânt, a cărui misiune constă tocmai în a influența voința omului.

Se poate, de altfel, afirma că în timpul grelelor încercări care au durat, se pare, patruzeci de zile, Iisus a fost continuu susținut și asistat de Sfântul Duh, care întărea voința Sa omenească și risipea amăgirile înșelătoare, înfățișate Lui de diavol. Duhul Sfânt are un rol foarte important în lupta împotriva forțelor demonice, după cum vom avea prilejul să subliniem în repetate rânduri. Și tot Sfântul Duh este Cel care a menținut vie legătura de iubire ce îl unea pe Fiul cu Tatăl, cea mai de seamă armă a lui Iisus în lupta din care a ieșit biruitor.

De-a lungul întregii Sale vieți pământești, Iisus Se va găsi la umbra Duhului Sfânt, atât atunci când va propovădui, ca și atunci când va săvârși minuni.

În Evanghelii există totuși câteva momente privilegiate, când Hristos a vorbit despre Sfântul Duh într-un mod mai mult sau mai puțin direct, descoperind câteva aspecte ale lucrării Sale tainice. În discuția avută de Iisus cu Nicodim, cu prilejul primei șederi la Ierusalim, îndată după botez, i-a arătat acestuia că pentru a intra în Împărăția lui Dumnezeu trebuie să te naști din apă și din Duh (Ioan II, 5). Este pentru prima dată că Domnul vorbește de Împărăție, noțiune tainică, pe care nu o va defini niciodată, dar care se va contura încetul cu încetul de-a lungul cuvântărilor sale. Ținând seamă de cuvintele rostite de Iisus în multe rânduri, ca și de evenimentele relatate de Evanghelie, pare că termenul de Împărăție desemnează noul eon, care va cuprinde, la sfârșitul veacurilor, omenirea răscumpărată prin moartea Mielului, precum și cosmosul transfigurat de către energiile divine necreate.

Deși ea constituie realitatea ultimă, Împărăția ia naștere în cuprinsul istoriei, o dată cu moartea și învierea lui Hristos. Înfrângerea diavolului, precum și prezența Duhului Sfânt, ce se manifestă prin energiile Sale, sunt semnele precursorare care indică ivirea Împărăției. Totuși, de-a lungul întregii durate istorice, ea va continua să rămână ascunsă, prezentă numai în sufletele sfințite de har.

40. Un moine de l'Eglise d'Orient, *Op. cit.*, p. 10.

Apare însă întrebarea : care este poziția Impărăției față de Biserică? În timp ce Impărăția ține de etapa eshatologică, Biserica se inserează în istorie, deși prin dimensiunea sa divină ea aparține de asemenea și lumii de dincolo. Se poate spune că Biserica, întemeiată prin jertfa lui Hristos și prin venirea Paracletului, constituie realitatea teandrică menită să grăbească instaurarea Impărăției. În mediul haric, reprezentat de Biserică, începe să se infiripeze, încă din lumea aceasta, noul eon, care la sfârșitul veacurilor va primi la sânul său Biserica, precum și toată creațiunea transfigurată.

În discuția cu Nicodim, Iisus a avut în vedere taina botezului, prin care omul devine membru al Bisericii și este astfel pregătit pentru a face parte din Impărăție. Pentru a atinge acest scop, primirea Duhului Sfânt este condiția primordială, căci Paracletul este Cel care va restaura chipul divin, întunecat de păcat, și tot El îl va sfinți pe omul lăuntric și îl va uni cu Hristos.

Totuși venirea Sfântului Duh, chemat să creeze un om nou, sfințit de har, nu ar fi putut avea loc, dacă Hristos nu ar fi murit pe cruce, curățind astfel natura umană de păcat. La începutul propovăduirii Sale, Iisus nu vorbește însă direct de moartea Sa ispășitoare, ci stăruie doar asupra însemnătății primirii Duhului, făuritorul renașterii noastre spirituale. Pentru a risipi nedumerirea lui Nicodim, care nu pare înclinat să înțeleagă tainele descoperite lui, Domnul adaugă : «Vântul suflă unde voiește, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce. Astfel este cu oricine e născut din Duhul». (Ioan III, 8).

Trebuie subliniat, în primul rând, că Iisus asemuiește Duhul cu suflarea vântului. Este o analogie cu caracter realist. La Cincizecime, pogorârea Duhului va fi precedată de un vânt repede. În Scriptură prezența Sfântului Duh este înfățișată cel mai des prin imagini de mișcare, prin zbor, prin apă curgătoare, care toate sugerează cel mai bine dinamismul lucrării sale⁴¹. Duhul Sfânt presupune o mișcare continuă, tinzând spre plenitudine. De aceea viața spirituală se află într-o permanentă devenire. În orice om Duhul Sfânt imprimă o aspirație infinită spre nemurire, spre bine etc.⁴². Dar trăsătura esențială pe care Domnul o pune aici în lumină este libertatea totală a Duhului, care nu suferă nici o limitare. De aici neputința omului de a discerne în ce sens se va orienta lucrarea Paracletului, nici de a cunoaște cine va fi sfințit de har.

Samarinencii întâlnită lângă puțul lui Iacov, Iisus îi va vorbi din nou, într-un chip tainic, de lucrarea sfințitoare a Duhului. Cel care va bea din apa dăruită de El, nu va mai înseta în veac, căci această apă se va face în el «izvor de apă curgătoare spre viața veșnică» (Ioan IV, 14). Este limpede că Hristos are aici în vedere darul Sfântului Duh, menit să șteargă păcatele și să potolească setea de Dumnezeu, care rămăsese ascunsă în fiecare suflet, chiar după cădere. Un an mai târziu, la sărbătoarea corturilor, Iisus va reînnoi această făgăduială, aproape în aceiași termeni : «Cel ce crede în Mine», va

41. Olivier Clément, *L'Eglise, espace...*, p. 30.

42. Olivier Clément, *A propos de l'Esprit Saint*, Rev. Contacts, 1974, nr. 85, p. 86.

spune El, «râuri de apă vie vor curge din pântecele lui» (Ioan VII, 38). Sfântul Ioan evanghelistul confirmă de altfel că această profeție avea în vedere coborârea Duhului Sfânt: «aceasta a zis-o despre Duhul pe care aveau să-L primească cei ce cred în El» (VII, 39). Pentru a sugera bogăția, abundența inepuizabilă a darurilor Sfântului Duh, Mântuitorul recurge de data aceasta la imaginea râurilor ce vor izvorî din sânul acelora care vor fi primit harul.

Viața pe care ne-o împărtășește Hristos este însăși viața Duhului «căci numai în Iisus Il întâlnim în mod deplin pe Sfântul Duh»⁴³. În ajunul Patimilor, Domnul va stăruii și mai mult asupra legăturii care îl unește cu Mângâietorul, dar, încă de la începutul misiunii sale, El a arătat că unul din scopurile chemării Sale era de a reda omului pe Duhul Sfânt, în vederea mântuirii.

Sfântul Duh va avea darul de a-l repune pe om într-o relație de dependență filială față de Tatăl căci, după cum spune Sfântul Pavel, creștinii nu mai sunt robi, deoarece Dumnezeu a trimis «Duhul Fiului Său» (Gal. IV, 6) în inimile lor. Iisus îi învață pe ucenici să-L numească pe Dumnezeu Tată, tocmai deoarece ei vor primi harul Sfântului Duh, care îi va preface în fii ai Tatălui ceresc.

Schimbarea la Față, de pe muntele Tabor, constituie încă unul din momentele hotărâtoare din viața lui Iisus, când Și-a descoperit dumnezeirea înainte de a suferi moartea pe cruce. Apostolii L-au putut privi, într-o fărâamă de clipă, pe Hristos în slavă, astfel cum va apărea după ce va fi biruit moartea. Trupul Său muritor a strălucit atunci în lumina veșnică a dumnezeirii Sale⁴⁴.

Transfigurarea firii omenеști din Hristos a fost posibilă datorită energiilor necreate care au îndumnezeit-o, energii al căror izvor se găsea atât în propria Sa natură divină, unită ipostatic cu cea omenеască, cât și în Duhul Sfânt. Apare din nou legătura strânsă dintre Fiul și Duhul, Sfințitorul firii umane din Iisus și Cel care a contribuit la arătarea dumnezeirii Sale.

Un alt episod, relatat de Evangheliu, pune în lumină una din însușirile esențiale ale Mângâietorului. Este vorba de întoarcerea celor șaptezeci și doi de ucenici care vin să-I vestească Domnului reușita misiunii lor, spunând că și demonii li se supun în numele lui Iisus. La această veste, El «S-a bucurat în Duhul Sfânt» (Luca X, 21) și a înălțat către Dumnezeu o rugăciune în care Il slăvea pe Tatăl și li mulțumea pentru bunăvoința Sa. Această rugăciune constituie una din cele mai spontane manifestări ale iubirii Fiului pentru Tatăl Său ceresc⁴⁵. Trebuie subliniat că Iisus a tresărit de bucurie în Duhul Sfânt. Fiul este unit cu Duhul în actul de adorare a Tatălui. De asemenea El nu poate resimți o bucurie decât împreună cu Duhul, căci orice bucurie spirituală este legată de prezența Duhului.

Pentru Sfântul Grigorie Palama Duhul Sfânt este bucuria Tatălui și a Fiului⁴⁶. Sfântul Duh este Persoana divină care are darul de a

43. Un moine de l'Eglise d'Orient, *Op. cit.*, p. 28.

44. Vl. Lossky, *Théologie mystique...*, p. 221.

45. M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc*, Paris, 1927, p. 306.

46. Sf. Grigorie Palama (*Cap. phys.* 37, P.G.t. 150, col. 1144—45).

descoperi iubirea reciprocă dintre Tatăl și Fiul și, prin această vocație, El este Dăruitorul bucuriei. Misiunea Sa constă în a face ca bucuria pe care o dăruiește să fie o bucurie participată, resimțită în comun de cele trei Persoane divine⁴⁷. Tot Sfântul Duh este Cel care revarsă bucuria în sufletele dreptilor, prin mijlocirea harului.

De aceea bucuria este semnul prezenței Duhului într-un suflet, pe când absența bucuriei trădează o stare de uscăciune spirituală, proprie sufletului lipsit de darul Mângâietorului.

Tertulian, vorbind de Duhul Sfânt, Îl numește «cel vesel»⁴⁸. Pare că darul bucuriei este una din principalele binefaceri pe care ni le aduce Paracletul. Sfântul Pavel, de asemenea, încercând să definească eonul viitor spunea: «Împărăția lui Dumnezeu nu este mâncare și băutură, ci dreptate și pace și bucurie în Duhul Sfânt» (Rom. XIV, 17). Numai în Împărăția cerurilor, bucuria dăruită de Paraclet credincioșilor va atinge plenitudinea.

În clipa când îi învăța pe ucenici rugăciunea «Tatăl nostru», Iisus le-a spus că darul Sfântului Duh nu va fi niciodată refuzat celui care îl cere. Este rugăciunea care va fi întotdeauna îndeplinită: «Dacă voi, răi fiind, știți să dați fiilor voștri daruri bune, cu cât mai mult Tatăl vostru Cel din ceruri va da Duh Sfânt celor care cer de la El» (Luca XI, 13). Tatăl, care nu respinge niciodată o rugă fierbinte, cu atât mai mult le va dăruia Duhul Sfânt celor care Îl cer, căci simplul fapt de a-L dori denotă o sete spirituală.

Trebuie observat, însă, că prezența Sfântului Duh în suflet este legată de aceea a Fiului și a Tatălui. Duhul nu vine niciodată singur, iar acela care Îl primește se găsește de asemenea în strânsă legătură cu Hristos, căci Duhul nu poate fi nicicând despărțit de Fiul. Sfântul Chiril al Alexandriei a arătat că deoarece Fiul sălășluiește în noi, prin Duhul Sfânt, putem spune că suntem chemați la filiația divină⁴⁹. Tatăl ne va primi deci ca fii adoptivi, în virtutea prezenței Duhului în sufletul nostru.

Un alt episod din viața Domnului, care a revelat încă una din trăsăturile esențiale ale lucrării Paracletului, a fost vindecarea demonizatului orb și mut. Cu acest prilej, fariseii au îndrăznit să-L acuze pe Iisus că izgonește demonii cu ajutorul lui Beelzebut, căpetenia demonilor. După ce a respins cumplita hulă, Domnul a adăugat: «Dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu» (Matei XII, 28). Este o afirmație de o însemnătate capitală. El descoperă aici rolul Sfântului Duh în lupta dusă împotriva forțelor demonice, care încearcă să-i înrobească pe oameni.

Acela pe care, în ultima Sa cuvântare, Îl va numi «Mângâietorul» apare aici în ipostaza de apărător al omului. Lucrarea Sa nu se rezumă, deci, numai la a întări și sfinți pe aleși, ci posedă de asemenea un caracter combativ atunci când se opune instigărilor demonice.

47. Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 319.

48. Tertulian, *Despre rugăciune* (De Oratione), în vol. *Apologeti de limbă latină*, Ed. Inst. Bibl. și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 236.

49. Sf. Chiril al Alexandriei, *De Sancta Trinitate dialogus*, III, P.G.t. 75, col. 853.

Duhul Adevărului trebuie ca prin însăși vocația Sa să-l combată pe acela numit de Iisus «tatăl minciunii» (Ioan VIII, 44). El înfruntă, pe temeiul misiunii Sale, orientată spre împlinire și plenitudine, forțele malefice care tind spre distrugerea și nimicirea oricărei ființe. Pe toate planurile lucrarea Duhului Sfânt urmărește să o anuleze pe aceea a demonilor și să-l susțină pe om în clipa când este ispitit de spiritul rău. Din cuvintele lui Iisus mai rezultă și că semnul care indică apropiata ivire a Împărăției este biruința asupra demonilor dobândită de Hristos cu ajutorul Duhului Sfânt.

În Evanghelia sa, Luca a folosit în locul cuvântului «Duhul» prin care Iisus afirma că a izgonit demonii, cuvântul «deget»: «Iar dacă Eu cu degetul lui Dumnezeu scot pe demoni...» (Luca XI, 20). Sfinții Părinți — și printre ei îndeosebi Sfântul Vasile și Calist Patriarhul — au socotit că degetul lui Dumnezeu nu putea fi decât Sfântul Duh. Numirea de «deget» I se potrivește într-adevăr Aceluia a cărui misiune are drept scop să reveleze, să inspire, să atragă atenția. «Degetul este simbolul lucrării arătătoare»⁵⁰. El a descoperit profeților tainele viitorului și tot El ne arată calea de urmat.

Când, în altă împrejurare, fariseii vor îndrăzni din nou să-L acuze pe Iisus că ar avea un duh necurat, El va face o nouă revelație cu privire la Sfântul Duh: «Cine va huli împotriva Duhului Sfânt nu are iertare în veac, ci este vinovat de osânda veșnică». (Marcu III, 29). Este o afirmație extrem de gravă, mai ales dacă ținem seamă de versiunea lui Matei și a lui Luca, mai dezvoltate: «Celui care va zice cuvânt împotriva Fiului Omului, se va ierta lui, dar celui care va zice împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta lui, nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie». (Matei XII, 32). Acest verset a constituit de totdeauna o piatră de încercare pentru exegeți, căci la prima vedere s-ar părea că Hristos ar fi mai prejos de Duhul Sfânt. Ținând însă seamă de misiunea Duhului, care constă în a revela dumnezeirea Fiului, în a deschide inimile pentru primirea Evangheliei, hula împotriva Sfântului Duh echivalează cu negarea a însăși existenței Sfintei Treimi. Acela care Îl va jigni pe Iisus, ca om, neștiind că este Fiul lui Dumnezeu, va putea fi iertat. Dar acela care se va ridica împotriva Duhului Sfânt, respingând chemarea Sa, va nega în acest mod însăși dumnezeirea Fiului și, ca atare, va pune la îndoială chiar existența Sfintei Treimi. Revolta împotriva Duhului atinge însuși temeiul Dumnezeirii treimice.

Păcatul împotriva Duhului Sfânt poate îmbrăca diferite forme. Orice încercare de răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, de contestare a prezenței Sale atât în lume, cât și în sufletul omului, constituie un păcat împotriva Sfântului Duh. De asemenea, orice întinare a chipului divin, propriu fiecărui suflet, îndeplinită fie printr-un păcat personal, fie împingându-l pe aproapele în ispită, poate fi socotită drept un păcat împotriva Duhului. Să nu uităm că Sfântul Pavel îi îndemna pe efeseni să nu întristeze Duhul cel Sfânt (Efes. IV, 30), căci Mân-

50. Pr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, 1979, vol. 8, p. 263.

găietorul Se măhnește ori de câte ori omul se îndepărtează de Dumnezeu.

Din punct de vedere soteriologic, păcatul împotriva Duhului nu va fi iertat, deoarece el se împotrivesc iconomieii mântuirii, Sfântul Duh fiind Împărțitorul energiilor divine, menite să actualizeze mântuirea⁵¹.

3. La umbra Paracletului : Moartea și Învierea Domnului

În ajunul Patimilor, în cuvântarea rostită pentru a-i întări pe ucenici înaintea greii despărțiri, a vorbit Iisus, în modul cel mai clar, despre Sfântul Duh și despre misiunea Acestuia. Bulgakov a comparat această cuvântare cu o simfonie, a cărei temă principală este trimiterea Duhului, temă care, combinându-se cu alte motive secundare, dă naștere la multiple variațiuni, a căror dominantă rămâne mereu taina celei de a treia Persoane divine⁵².

Mântuitorul îi îndeamnă pe ucenici să păzească poruncile Sale, dovedind astfel iubirea pe care I-o poartă, în timp ce El le făgăduiește să-L roage pe Tatăl să le trimită un alt Mângâietor, care să fie cu ei în veac. Este prima dată că rostește numele de Mângâietor, termen care, aplicat Duhului Sfânt, implică o adevărată teologie.

Cuvântul «Paraclet», însemnează în greacă «avocat», «apărător», dar și «Mângâietor», tălmăcire pentru care au optat Sfinții Părinți și traducătorii Noului Testament și care este cea mai potrivită pentru a sugera misiunea Sfântului Duh. Toate aceste denumiri se aplică Duhului, căci ele revelează diferitele aspecte ale lucrării Sale în ce-l privește pe om. Acea de Mângâietor este însă cea mai potrivită, dat fiind că ea pune în evidență lucrarea soteriologică îndeplinită de Sfântul Duh. Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că Duhul «vine să mântuiască, să vindece, să învețe, să sfătuiască, să întărească, să mângâie, să lumineze»⁵³. Accentul cade mereu pe ajutorul oferit de Sfântul Duh omului, în vederea mântuirii sale. Sfântul Pavel spune că Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre atunci când ne rugăm, căci nu știm să ne rugăm cum trebuie, de aceea însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite (Rom. VIII, 26). Este o mărturie de o însemnătate capitală, care pune în evidență trăsătura dominantă a lucrării Paracletului.

Léon Bloy, în una din admirabilele sale intuiții, L-a numit pe Sfântul Duh «Domnul lacrimilor», atât pentru că lacrimile sunt semnul prezenței Sale, cât și pentru că El are darul de a șterge lacrimile, de a ne mângâia când suntem îndurerați⁵⁴.

Denumirea de «apărător» sau «avocat» se potrivește de asemenea Duhului, care are drept misiune să ne ocrotească de duhul cel rău și să ne ia apărarea în clipa supremă a Judecării de apoi.

51. Paul Evdokimov, *Présence de l'Esprit...*, p. 94.

52. P. S. Bulgakov, *Op. cit.*, p. 160.

53. Sf. Chiril al Ierusalimului, (*Cateheze*, XVI, P.G., t. 73, col. 941).

54. L. Bloy, *Textes choisis par A. Bégin*, Ed. de la Librairie de l'Université, Fribourg, 1943, p. 295.

Este semnificativ că Iisus vorbește de «un alt Mângâietor», de unde reiese că El însuși este numit Mângâietor. Sfântul Ioan evanghelistul îl numește pe Iisus «Mângâietor» în prima sa epistolă (Ioan II, 1). Lucrarea Fiului nu poate fi despărțită de aceea a Duhului, cu care ea este convergentă. De aceea se poate atribui și lui Hristos misiunea de Mângâietor și apărător, proprie Duhului Sfânt.

În cuvântarea de rămas bun, Iisus merge mai departe și descoperă originea divină a Paracletului: «Iar când va veni Mângâietorul pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl porcede, Acela va mărturisi despre Mine» (Ioan XV, 26). Cuvintele Domnului sunt formale: nu trebuie confundată purcederea Duhului, care are loc din veșnicie și care își găsește originea în Tatăl, cu trimiterea, îndeplinită în timp, lucrare la care ia parte și Tatăl, dat fiind că lucrările sau energiile Sfintei Treimi sunt comune tuturor Persoanelor divine.

Sfântul Duh va fi trimis de Fiul, dar va veni și din propriul Său imbold. El va răspunde la rugăciunea lui Iisus «voi ruga pe Tatăl», Care va dăruia un alt Mângâietor, dar aceasta numai după Înălțare. Bulgakov crede că, de la Înviere și până la Cincizecime, Iisus nu a încetat de a se ruga pentru ca Duhul să coboare asupra credincioșilor și să încununeze astfel lucrarea sa soteriologică⁵⁵. Sfântul Duh va rămâne pe vecie cu ei, le făgăduiește Hristos ucenicilor Săi, și această făgăduială se va îndeplini începând cu Cincizecimea.

Iisus îl mai numește pe Sfântul Duh și «Duhul Adevărului», denumire care de asemenea implică o întreagă doctrină. Din moment ce Hristos este Adevărul ipostaziat — «Eu sunt Calea, Adevărul și Viața» (Ioan XIV, 6) — Duhul, care este chipul Fiului, va poseda adevărul plinar pe care îl va împărtăși celor credincioși, prin mijlocirea energiilor divine. Domnul afirmă în aceeași cuvântare: «Duhul Adevărului vă va călăuzi la tot adevărul» (Ioan XVI, 13). Adevărul, descoperit prin harul Sfântului Duh, îi ajută pe oameni să pătrundă în tainele divine, îi împiedică de a cădea în eroare și le arată calea în vederea mântuirii. Acela care este călăuzit de Sfântul Duh are o înțelegere justă a sensului vieții și dovedește o judecată dreaptă și lipsită de patimi față de slăbiciunile aproapelui. Atitudinea sa respiră echilibru și seninătate. Adevărul spiritual nu poate fi atins în plenitudinea sa decât prin har. Criza filozofică și morală în care se află omul de astăzi indică distanța care îl desparte de Duhul Adevărului. «Fără Duhul toate sunt pline de întuneric și pustii de adevăr» spunea Patriarhul Calist în secolul al XIV-lea⁵⁶.

Iisus nu s-a mărginit să vorbească de venirea Paracletului, ci a și schițat în linii mari în ce va consta misiunea Sa. Lucrarea Sfântului Duh se va desfășura în trei direcții. În primul rând, ea îl va viza pe Hristos, căruia îi va da mărturie și pe care îl va slăvi. După Înălțare și Cincizecime credincioșii îl vor cunoaște pe Hristos prin Duhul Sfânt, care Se odihnește, asemeni unei lumini, peste Iisus, punând

55. P. S. Bulgakov, *Op. cit.*, p. 247.

56. Sf. Calist Patriarhul, *Op. cit.*, p. 349.

în evidență dumnezeirea Sa. Sfântul Duh este lumina spirituală în care se vede Hristos⁵⁷.

În al doilea rând, lucrarea Paracletului va avea în vedere pe ucenici și pe toți cei care vor crede în Hristos, iar în ultimă instanță lumea ostilă față de Dumnezeu. În ce-i privește pe ucenici, Sfântul Duh îi va învăța toate și le va aduce aminte despre toate cele spuse lor de Iisus (Ioan XIV, 26), îi va călăuzi la tot adevărul și cele viitoare le va vesti (XVI, 13). Duhul va avea și darul de a deschide mințile și inimile pentru a le pregăti să primească chemarea lui Hristos. Fără a schimba nimic din învățătura lui Iisus, El o va adânci și adapta potrivit cu diferitele epoci și cu posibilitățile de receptare ale fiecărui credincios.

Lucrarea Duhului are însă și un caracter profetic, căci El va descoperi oamenilor sensul evoluției istorice ca și apropierea Parusiei.

Este mai greu de înțeles poziția Duhului față de lume. Trebuie, în primul rând, să stabilim ce înțelege Iisus prin termenul «dume», atunci când afirmă că lumea nu poate să-L primească pe Duhul, fiindcă «nu-L vede, nici nu-L cunoaște» (Ioan XIV, 17). Noțiunea de «dume» are în Noul Testament un caracter ambiguu, care apare cel mai evident la Sfântul Ioan evanghelistul. La începutul Evangheliei sale, apostolul afirmă: «Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul Născut L-a dat, ca oricine care crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască prin El lumea» (Ioan III, 16, 17). Și tot același apostol scrie în prima sa epistolă: «Știm că suntem din Dumnezeu și lumea întreagă zace sub puterea celui viclean» (Ioan V, 19).

Între aceste două afirmații contradictorii trebuie găsită o modalitate de conciliere. Lumea ca atare nu poate fi rea, căci ea este opera lui Dumnezeu care va fi salvată și sortită transfigurării finale, datorită jertfei lui Hristos. Totuși, în cursul evoluției istorice tot ceea ce din lume s-a îndepărtat de Dumnezeu și a acceptat să graviteze în zone străine de har, deci golate de Duh și în consecință supuse influenței forțelor demonice, a constituit, în mod temporar, domeniul celui viclean.

Această lume este opacă la influența Paracletului și despre ea afirmă Iisus că Duhul «venind, va vădi lumea de păcat, de dreptate și de judecată. De păcat, pentru că ei nu cred în Mine; de dreptate, pentru că Mă duc la Tatăl Meu și nu Mă veți mai vedea; și de judecată, pentru că stăpânul acestei lumi a fost judecat». (Ioan XVI, 8—11).

Păcatul lumii constă așadar în a nu recunoaște dumnezeirea lui Hristos. Este un păcat ce nu va înceta să se ivească până la sfârșitul istoriei, îmbrăcând diferite forme. Paracletul apare aici în ipostaza de apărător al credinței și de biruitor al spiritului celui rău. Acela, care are drept misiune să descopere oamenilor pe Fiul lui Dumnezeu, lucrează spre anihilarea oricărei acțiuni ce tinde spre negarea divinității Sale și a lucrării Sale răscumpărătoare. Este o acțiune cu caracter

57. Pr. Dumitru Stăniloae, *Les relations trinitaires...*, p. 512.

combativ care se va continua de-a lungul întregii istorii. Ea dovedește că același Duh, care mângâie și întărește, arde cu flăcări spirituale orice încercare de răzvrătire împotriva lui Dumnezeu și a Fiului Său. Sfântul Pavel vorbește de sabia Duhului, care, cu ajutorul cuvântului lui Dumnezeu, constituie cea mai de seamă armă în lupta împotriva celui viclean (Efes. VI, 17). Apare aici caracterul intransigent, ostil oricărui compromis, propriu lucrării Sfântului Duh.

Duhul va învinovăți lumea de nedreptate, deoarece ea îl va condamna pe Iisus pe nedrept prin împuternicirii ei, care L-au crezut vinovat, în timp ce El, prin moartea Sa, și-a recăpătat slava pe care a avut-o de la Tatăl din veșnicie.

În fine, tot Sfântul Duh va vesti începutul judecării, căci o dată cu moartea și învierea lui Iisus începe judecata lumii. De la răstignire se intră în perioada eshatologică, care se deschide prin înfrângerea lui Satana. În ziua intrării Sale solemne în Ierusalim, Iisus spusese: «Acum este judecata acestei lumi; acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară». (Ioan XII, 31). Se poate spune, cum afirmă Grelot, că judecata este coextensivă cu istoria, căci ea îmbrățișează toată durata istorică pentru a culmina cu clipa solemnă a Parusiei⁵⁸.

Rugăciunea sacerdotală, prin care Iisus sfârșește cuvântarea sa de rămas bun, are drept obiect coborârea Duhului Sfânt peste ucenici, care le va conferi darul de a vedea slava Lui, pe care a avut-o înainte de întemeierea lumii, după cum a subliniat Sfântul Chiril al Alexandriei. La Ghetsimani, unde Iisus a dat lupta supremă împotriva fricii pricinuite de apropierea Patimilor și a morții, luptă din care a ieșit biruitor prin întărirea voinței omenești, El a fost din nou asistat de Paraclet. Duhul care vine în ajutor slăbiciunii noastre și care Se roagă pentru noi cu suspine negrăite (Rom. VIII, 26, 27) era cu El și Se ruga ca să aibă puterea de a înfrunta cumplita încercare. Prezența Sa aducea o rază de lumină în sufletul tulburat al lui Iisus și îl asigura de iubirea Tatălui, Căruia avea să I Se ofere ca jertfă pentru mântuirea oamenilor.

Iisus moare din iubire pentru omul căzut, dar și pentru a-I arăta Tatălui nemărginita Sa dragoste, care ia forma desăvârșitei ascultări și smerenii. Sfântul Duh nu putea să fie absent, când Fiul murea pe cruce spre a îndeplini voia Tatălui. În Epistola către evrei, Sfântul Pavel spune că Hristos «prin Duhul cel veșnic S-a adus lui Dumnezeu pe Sine, jertfă fără de prihană» (Evr. IX, 14). Sfântul Duh a luat deci parte, într-un mod tainic, la jertfa Fiului. În lucrarea de totală supunere față de Părintele ceresc, Iisus a fost susținut de Paraclet.

Bulgakov, însă, vorbește de chenoza Duhului, care ar fi avut loc în timpul Patimilor, pentru a nu influența voința omenească a lui Hristos⁵⁹. Este de presupus că, deși Paracletul se găsea alături de Iisus, în clipa jertfei supreme, prezența Sa a fost resimțită cu mai puțină intensitate, de către omul Iisus, în timpul acestei dureroase încercări, pentru a îngădui voinței omenești să lupte singură și să în-

58. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Desclée et Cie, Tournai, 1962, p. 306—307.

59. P. S. Bulgakov, *Op. cit.*, p. 243.

vingă. Coborârea Domnului în iad, îndeplinită înainte de Înviere, a avut drept scop să facă posibilă pătrunderea energiilor divine într-o lume străină de Dumnezeu și supusă diavolului. Ștergând prin moartea Sa pe cruce păcatul strămoșesc, Hristos a venit spre a anula starea de lucruri existentă de la căderea lui Adam încoace, potrivit căreia morții vegetau departe de Dumnezeu și supuși influențelor spiritelor rele.

Domnul face să pătrundă lumina și viața acolo unde domneau «întunericul, moartea, singurătatea»⁶⁰. Se umilește coborând până la temelia creației și vestește celor morți că legea pedepsei universale, sub care gemeau neputincioși, a fost abolită și că El întemeiază un nou mod de existență veșnică.

Se poate, credem, afirma că Sfântul Duh Se găsea alături de Hristos în timpul acestei încercări. Prin suflarea Sa, el a ajutat la sfărâ-marea porților iadului și le-a împărțit celor dreپți energiile divine, menite să-i purifice și să-i elibereze de sub stăpânirea Celui Rău.

Învierea Domnului a avut de asemenea loc la umbra Duhului, care a împiedicat procesul firesc de putrezire, atâta timp cât trupul Său se mai găsea în mormânt, și a contribuit la transfigurarea trupului firesc în trup spiritualizat chemat să învingă moartea. De fapt, la biruința împotriva morții au contribuit toate cele trei Persoane divine. Sfântul Petru, în prima sa cuvântare rostită după Pogorârea Duhului Sfânt, a spus că Dumnezeu L-a înviat pe Iisus (Fap. II, 24), iar Sfântul Pavel afirmă același lucru în Epistola către romani (X, 9), în timp ce Sfântul Chiril al Alexandriei scrie că Sfântul Duh și Cuvântul au dăruit trupului lui Iisus puterea de a birui moartea. Energiile împărțite atât de Logos, cât și de Sfântul Duh, au avut darul să îndumnezeiască trupul și firea omenească a lui Hristos. Prin Înviere, Fiul a intrat în plinitudinea puterii Sale pnevmatice, primind de la Tatăl darul de a trimite Duhul. Toată perioada dintre Înviere și Cincizecime are, în consecință, un caracter pnevmatic, fiind dominată de așteptarea Duhului.

Încă din seara de Paști, când Iisus li S-a arătat ucenicilor adunați laolaltă, a suflat asupra lor și le-a spus: «Luați Duh Sfânt; cărora le veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține vor fi ținute». (Ioan XX, 22, 23). Faptul de a trimite Duhul este semnul cel mai evident că Hristos a fost preaslăvit. Totuși, nu este încă vorba de coborârea ipostatică a Paracletului, care va avea loc după cincizeci de zile, ci numai de un dar al Duhului prin care li se conferă apostolilor sacerdoțiu.

Suflarea Domnului îi pregătește pe apostoli să primească puternicul vânt de la Cincizecime. Există o continuitate perfectă între suflarea din ziua de Paști și vântul de la Cincizecime. Trebuie să ne apropiem de Iisus ca să primim de pe buzele Sale pe Sfântul Duh, pe care El ni-L împărțăște⁶¹.

Numai după ce Și-a îndeplinit chemarea de Mare Preot, oferind ca jertfă propria-I viață, a fost Iisus în măsură să instituie noua preo-

60. Clément, Oltvier: *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Ed. Fayard, 1969, p. 198.

61. Un moine de l'Eglise d'Orient, *Op. cit.*, p. 30.

ție, a cărei origine se află în darurile Sfântului Duh. Prin moartea Sa răscumpărătoare, Mântuitorul a instituit o nouă alianță și o nouă preoție, dar Biserica, întemeiată pe jertfa Sa, va fi adusă la existență prin venirea Duhului. Harul, care se află la originea Sfințelilor Taine și a tuturor darurilor, este împărtășit de Duhul Sfânt, a cărui misiune constă în comunicarea energiilor divine necreate.

De aceea Iisus îl îndeamnă pe ucenici să primească darul Sfântului Duh, înainte de a le conferi preoția, care implică puterea de a ierta păcatele. Păcatul lui Adam a fost iertat datorită jertfei de pe cruce, dar pentru ca fiecare om să fie purificat de păcatul strămoșesc și să se bucure de iertarea propriilor greșeli, trebuie să primească personal botezul, iar după o nouă cădere botezul pocăinței în Taina spovedaniei, prin mijlocirea preotului, consacrat de Sfântul Duh. Iertarea păcatelor se îndeplinește astfel prin harul Sfântului Duh. Apare din nou împreună-lucrarea lui Hristos cu Sfântul Duh, căci, atunci când Hristos ne iartă, harul trimis de Duhul Sfânt se coboară asupra noastră. Suflarea din ziua de Paști a constituit preludivul la întemeierea Bisericii. Apostolii au primit atunci, după cum precizează Sfântul Ioan Gură de aur, darul preoției și puterea de a ierta păcatele, nu însă și alte daruri mai deosebite, cum sunt acela al vindecării sau al învierii morților, care le vor fi conferite la Cincizecime⁶².

Numai după Înălțare, când Hristos a revenit cu trupul Său îndumnezeit în sânul Sfintei Treimi, a primit El puterea de a-L trimite pe Sfântul Duh în persoană. Înălțarea constituie ultima etapă a preaslăvirii lui Iisus, îndeplinită tot la umbra Duhului, care Se revărsase în mod plener asupra naturii Sale umane. La înălțare, ca și la înviere au luat parte toate cele trei Persoane divine. Tatăl, L-a înviat pe Hristos din morți și L-a așezat de-a dreapta Sa în cele cerești (Efes. I, 20). Fiul, însă, S-a suit la cer și prin propria Sa putere, căci firea divină din El a revărsat energii sfințitoare asupra naturii Sale umane, făcând astfel posibilă preaslăvirea, care I-a îngăduit intrarea în ceruri.

Prezența firii omenești în sânul Sfintei Treimi a însemnat împăcarea definitivă dintre om și Dumnezeu, a cărei urmare a fost coborârea Sfântului Duh în lume. Evdokimov socotește că Înălțarea Domnului a constituit desăvârșita epicleză, adică invocare a Duhului Sfânt chemat să-l sfințească atât pe om precum și toată creațiunea.

II. CINCIZECIMEA

1. Pogorârea Sfântului Duh

După zece zile de la Înălțare a trimis Iisus pe Sfântul Duh asupra ucenicilor adunați la Ierusalim, lângă care se afla și Sfânta Sa Maică. În ziua de Paști apostolii au primit doar un dar spiritual, pe când acum Duhul coboară în persoană peste fiecare din ei și le împărtășește plenitudinea harului. La Paști primirea Duhului a avut, după părerea lui Lossky, un caracter funcțional, deoarece ea avea în vedere preoția, apostolii fiind consacrați pentru misiunea lor. La Cinci-

62. Sf. Ioan Hrisostom, *In Ioannem*, Hom. LXXXIV, P.G.t. 59, col. 471.

zecime ea are un caracter personal, deoarece limbile de foc se așază pe capul fiecărui apostol în mod separat⁶³. Totuși, cu toată coborârea ipostatică, Duhul rămâne ascuns, El nu Se descoperă. Arătarea Sa personală va aparține, se pare, veacului ce va să vină⁶⁴.

Venirea flăcărilor este precedată de suflarea vântului. Este vorba deci de o coborâre progresivă. Flacăra descoperă, după cum subliniază Gillet, suflarea nevăzută a Logosului. În flăcări are loc reunirea Duhului cu Logosul. Elementul luminos provine de la Hristos, în timp ce arderea de la Sfântul Duh, care are drept misiune să facă vizibilă lumina lui Hristos. Se știe, de altfel, potrivit mărturiei misticilor, că semnul prezenței Duhului este căldura⁶⁵.

S-a subliniat că trimiterea Sfântului Duh marchează preaslăvirea Fiului, dar nu trebuie să uităm că prin cruce se deschide calea Paracletului. Fără răstignirea lui Iisus, care a murit pentru mântuirea noastră, Duhul nu ar fi putut să coboare. Între cruce și Sfântul Duh este o legătură indisolubilă, afirmă Părintele Stăniloae⁶⁶.

Duhul, care continuă să rămână nevăzut, chiar și după Cincizecime, are drept misiune să-L facă vizibil, în mod spiritual, pe Iisus. De aceea sărbătoarea Cincizecimii are un caracter hristic. Este semnificativ că Sfântul Petru, în cuvântarea rostită îndată după ce a primit Duhul Sfânt, nu vorbește de Paraclet, ci de Hristos, a cărui dumnezeire a fost pusă în lumină prin coborârea Duhului.

Prin înălțare s-a suprimat vizibilitatea istorică a lui Iisus, dar Cincizecimea îi restituie lumii prezența Sa interiorizată⁶⁷. În ultima seară, El le-a spus apostolilor: «Încă puțin timp și lumea nu Mă va mai vedea; voi însă Mă veți vedea, pentru că Eu sunt viu și voi veți fi vii. În ziua aceea veți cunoaște că Eu sunt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi» (Ioan XIV, 19, 20). Duhul venind nu îl înlocuiește pe Hristos, căci El nu poate fi despărțit de Hristos; după Cincizecime însă legătura credincioșilor cu Iisus se îndeplinește prin și în Duhul Sfânt⁶⁸.

Paracletul a coborât peste ucenici în timp ce erau toți împreună, iar câte o limbă de foc s-a așezat, separat, pe capul fiecăruia. Duhul comuniunii coboară peste prima comunitate creștină și întemeiază astfel Biserica. Limbile împărțite, după numărul persoanelor prezente, marchează însă aspectul personalist al evenimentului. Mântuirea a fost îndeplinită de Hristos, care a răscumpărat și sfințit natura umană. I-a revenit Sfântului Duh misiunea de a sfinți fiecare persoană în mod individual, după cum a subliniat Lossky⁶⁹. Lucrarea Fiului și aceea a Duhului se completează reciproc. Prima unifică, a doua diversifică.

63. Vl. Lossky, *A l'image...*, p. 204.

64. P. S. Boulgakov, *Op. cit.*, p. 272.

65. Un moine de l'Eglise d'Orient, *Op. cit.*, p. 39—40.

66. Pr. Dumitru Stăniloae, *Crucea în teologia și cultul Bisericii Ortodoxe*, Rev. Ortodoxia, 1975, nr. 3, p. 412.

67. Paul Evdokimov, *Présence de l'Esprit...*, p. 90.

68. *Ibidem*, p. 90.

69. Vl. Lossky, *Théologie mystique...*, p. 163.

Biserica fiind creată pe o temelie dublă, hristică și pnevmatică, realizează o sinteză dialectică între unitate și multiplicitate. De aceea ea prezintă o stabilitate perfectă, dublată de un dinamism nelimitat ⁷⁰.

Intemeiată de Sfântul Duh, a cărui vocație constă în menținerea unei relații de iubire între persoane, Biserica este o entitate cu caracter comunitar. Paracletul, care face posibilă deschiderea unei inimi față de alta, restabilește comuniunea între oameni, respectiv între membrii Bisericii. Chiar din perioada patristică s-a stabilit o paralelă între construirea turnului Babel, cu prilejul căreia au apărut diferitele limbi, devenite un obstacol în calea înțelegerii dintre oameni și darul limbilor primit de ucenici la Cincizecime, menit să-i apropie pe oamenii din toate neamurile. Păcatul și revolta împotriva lui Dumnezeu îi îndepărtase pe oameni unii de alții. Venirea Sfântului Duh, urmare a mântuirii îndeplinite de Hristos, reunifică neamul omenesc și îi apropie între ei pe credincioși.

Biserica este Trupul lui Hristos, unde de la Cincizecime încoace El nu încetează de a-L trimite pe Sfântul Duh. Ca atare, ea constituie un mediu pnevmatic, avându-și rădăcinile în viața divină. Biserica are însă și un aspect instituțional, dat fiind că se înscrie în istorie și posedă un caracter vizibil. Viața veșnică și cea pământească se întrepătrund deci în Biserică.

Prin Coborârea Sa, Duhul restaurează chipul divin, care fusese întunecat de cădere și imprimă din nou omului pecetea arhetipului său ⁷¹. În același timp îi redă harul, prin mijlocirea căruia credinciosul poate participa la viața divină. Începând cu Cincizecimea Biserica va fi păstrătoarea harului, pe care îl va împărtăși prin Sfintele Taine membrilor săi.

Toate Tainele au un caracter epicletic, deoarece se îndeplinesc prin venirea Duhului Sfânt. Epicleza se găsește la baza întregii vieți liturgice, Biserica însă se găsește față de Duhul Sfânt într-o relație de invocare și nu de posesiune. Deși harul este organic legat de viața Bisericii, aceasta trebuie să-L implore continuu pe Hristos să trimită Duhul pentru a sfinți darurile. Prin epicleză Biserica se găsește într-o permanentă tensiune, în vederea unei primiri tot mai abundente a Duhului în așteptarea noului eon. Tainele, centre de transfigurare ale creațiunii, dau naștere la întâlniri mereu reînnoite între Hristos și credincioși, prin mijlocirea Duhului Sfânt ⁷².

Toate Tainele constituie o infuzare de energii divine, al cărei scop final este îndumnezeirea. Există un progres continuu în întâlnirea creștinului cu Hristos, în Duhul, căci Duhul îi face asemeni lui Hristos pe toți cei care participă la viața Bisericii și la Sfintele Taine.

Prin Taine, Biserica pregătește în mod treptat transfigurarea lumii, care nu va fi definitiv realizată decât la Parusie. Cincizecimea începe istoria Bisericii, inaugurează Parusia și anticipează Împărăția, după cum sublinia Evdokimov ⁷³.

70. *Ibidem*, p. 188.

71. M. Lot—Borodine, *Op. cit.*, p. 224.

72. Pr. Dumitru Stăniloae, *Din aspectul sacramental...*, p. 536.

73. Paul Evdokimov, *Présence de l'Esprit...*, p. 91.

Împărăția lui Dumnezeu reprezintă etapa finală când omul și întreaga creațiune se vor reîntoarce la Dumnezeu, după ce vor fi suferit o adevărată mutație. Chiar în mediul energetic, constituit de Biserică, încep să incolțească semințele Împărăției.

Alături de domnia lui Hristos apare, de la Cincizecime încoace, și aceea a Duhului Sfânt ⁷⁴.

Scopul final al lucrării lui Hristos era de a reda omului pe Duhul Sfânt, după cum a subliniat și Sfântul Simeon Noul Teolog: «Acesta era scopul mântuirii îndeplinite de Hristos, pentru ca credincioșii să-L primească pe Sfântul Duh» ⁷⁵.

La Cincizecime s-a revărsat peste ucenici plenitudinea harului și a darurilor, dintre care unele nu le vor aparține decât lor și nu vor fi transmise urmașilor lor, ca acela de a învia morții. Bulgakov crede că profetia este darul de căpetenie conferit de Sfântul Duh la Cincizecime. Profetia însemnează, după el, pnevmatoforia universală a umanității creștine ⁷⁶. Nu trebuie înțeleasă însă noțiunea de profetie în accepția ei îngustă, ci într-un sens mult mai larg. Profet este nu numai acela care prezice viitorul — dar destul de rar — ci acela care descifrează și vestește voia lui Dumnezeu, în virtutea prezenței energiilor divine în sufletul fiecărui creștin ⁷⁷. În acest sens, profetia presupune asimilarea creatoare a adevărilor revelate, împărtășite apoi aproape-lui, în vederea convertirii sale. Creștinul apare deci, de la început, ca fiind investit cu misiunea de a predica Evanghelia.

Energiile divine, dar al Sfântului Duh, au făcut posibilă nașterea omului nou, eliberat de păcatul originar și plămădit de har. Este cea de a doua naștere, de care i-a vorbit Iisus lui Nicodim, condiția indispensabilă pentru a intra în Împărăția lui Dumnezeu. Învățătura despre energiile divine formulată de Sfântul Grigorie Palama, pune în lumină adevărata semnificație a Cincizecimii. Dat fiind că harul conferit ucenicilor este o energie necreată care îl pune pe om în relație directă cu Dumnezeu, abisul ce îl despărțea de Divinitate, după cădere, dispare. Energiile au darul de a sfinți nu numai sufletul, ci și trupul și chiar diferitele elemente ca apa, pâinea sau vinul, care vor constitui materia Sfintelor Taine.

Grație energiilor divine, unii mistici pot atinge încă din această viață un înalt grad de pnevmatizare, care include și trupul lor, fiind mențiți să primească îndumnezeirea în viața viitoare. Dacă nu se admite existența energiilor necreate, Sfintele Taine apar doar ca simple simboluri, lipsite fiind de elementul sfințitor. Este concluzia logică la care a ajuns protestantismul. Menirea Tainelor este tocmai de a pune pe credincios în relație directă cu Sfânta Treime. Este vorba de o participare reală la viața divină, îndeplinită prin mijlocirea energiilor și nu de un simplu ajutor de ordin moral.

74. *Ibidem*, p. 91.

75. Sf. Simeon Noul Teolog, apud Paul Evdokimov în *Présence de l'Esprit...* p. 89.

76. P. S. Boulgakov, *Op. cit.*

77. Paul Evdokimov, *l'Orthodoxie...*, p. 287.

Potrivit învățăturii Sfântului Grigorie Palama energiile divine necreate pătrund în cosmos prin intermediul Sfințelor Taine. Ele trebuie să refacă natura pnevmatoforă — așa cum s-a aflat în prima zi după creație — constituind fermentul de incoruptibilitate împărtășit întregii zidiri în vederea transfigurării finale ⁷⁸.

Această doctrină dă naștere unei viziuni unitare privind omul și cosmosul, viziune care își are rădăcinile în elementul spiritual, fără totuși a-l sacrifica pe cel trupesc.

Este cazul să amintim aici admirabila intuiție a lui Péguy ⁷⁹, care a exprimat în versurile sale credința în sfințirea a tot ce a fost creat, prin mijlocirea harului: «Copacul harului este înrădăcinat adânc și pătrunde în pământ și caută până în străfunduri».

Faptul că în spiritualitatea ortodoxă elementul finit și cel infinit, cel spiritual și cel trupesc se întrepătrund este consecința acestei concepții. Varlaam, reprezentant tipic al scolasticii, care a fost combătut de Sfântul Grigorie Palama, susținea dimpotrivă că elementul ideal și cel spiritual se opun în mod radical materiei, precum și cerul pământului. Această concepție se află la baza dualismului cartezian, care a dus în cele din urmă la materialism.

Ne îngăduim să credem că dacă Biserica romano-catolică nu ar fi respins învățătura ortodoxă asupra energiilor divine necreate, evoluția gândirii moderne ar fi luat poate alt curs, evitând în felul acesta criza spirituală cu care este confruntată lumea în prezent.

Cincizecimea nu este un eveniment încheiat. Ea se va continua până la sfârșitul timpurilor, dat fiind că implică sfințirea progresivă a oamenilor, chemați să devină membri ai Bisericii, precum și treptata transfigurare a întregii creațiuni asupra căreia se revarsă energiile divine, dar al Paracletului.

Mai trebuie subliniat că după Cincizecime lucrarea Sfântului Duh se extinde și dincolo de lumea aceasta și depășește hotarele morții ⁸⁰. Rugăciunile înălțate de Biserică pentru iertarea păcatelor celor morți au drept teme atât răscumpărarea îndeplinită de Hristos, cât și prezența harului Sfântului Duh, a cărui lucrare tămăduitoare se continuă și dincolo de mormânt pentru aceia care au murit creștini. Astfel se explică locul ocupat în slujba de la Cincizecime de rugăciunile pentru morți, zi în care Biserica se roagă pentru toți decedații, chiar și pentru sinucigași. Cincizecimea apare, deci, potrivit expresiei lui Bulgakov, ca un eveniment «care nu are limite nici în profunzime, nici în întindere» ⁸¹.

78. M. Lot-Borodine, *Op. cit.*, p. 217.

79. Ch. Péguy, *Eve*, Ed. Gallimard, Paris, 1942, p. 150.

80. P. S. Boulgakov, *Op. cit.*, p. 338.

81. *Ibidem*, p. 339.

2. MĂRTURII PRIVIND PERSOANA ȘI MISIUNEA PARACLETULUI

Deși de la Cincizecime încoace, viața creștinilor evoluează sub ocrotirea Duhului Sfânt, Persoana Paracletului rămâne ascunsă și constituie o prezență tainică, resimțită numai în inimi. Sfinții Părinți au subliniat că Duhul nu posedă un nume propriu — Dumnezeu treimic este spirit și sfânt — și nici un chip, și totuși prezența Sa este cea mai lăuntrică, cea mai duiosă și mai apropiată de noi⁸².

Toate simbolurile care ni-L descoperă sunt analogii în sensul antic realist al termenului, dat fiind că ele evocă lucrarea tainică a acestei Persoane divine. Ele sugerează fluiditate, influx vital, infuzie a darurilor⁸³ — apa vie, focul, vântul, porumbelul — și ca atare semnifică o mișcare către celălalt, tinzând să depășească distanța și să stabilească o relație. Duhul este, după cum subliniază Olivier Clément, în strânsă legătură cu taina persoanei umane⁸⁴.

Sfântul Duh, al cărui chip ne rămâne necunoscut, ne descoperă dumnezeirea lui Hristos. «Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus decât în Duhul Sfânt» afirmă Sfântul Pavel (I Cor. XII, 3). Și tot Duhul, deși tăcerea este una din însușirile Sale împărtășește cuvântul lui Iisus. El nu vorbește de la Sine, după cum a arătat Hristos (Ioan XVI, 13), dar individualizează conținutul obiectiv al cuvântului divin care, la prima vedere, apare identic pentru toți⁸⁵. Sfântul Duh adaptează cuvântul destinat fiecărui suflet⁸⁶. Lucrarea lui Hristos și cea a Duhului Sfânt sunt deci complementare. Pe când însă Iisus ne vorbește în grai omenesc și se adresează în primul rând rațiunii, Paracletul vorbește în șoaptă înlăuntrul sufletului nostru și Se adresează mai ales inimii.

Hristos a dat dovadă de o neșărmurită iubire jertfelnică față de omul căzut pe care l-a răscumpărat prin Patimile Sale, în timp ce iubirea Paracletului are un caracter creator, dat fiind că scopul Său este formarea de personalități. Lucrarea lui Hristos a avut în vedere eliberarea omului de păcat, regenerarea naturii umane, aceea a Duhului desăvârșește răscumpărarea. Paracletul vine să îmbogățească, să diversifice, să cizeleze, să înfrumusețeze ceea ce a fost mântuit. Misiunea Sa constă în a trezi darurile individuale, vocațiile.

În cartea denumită Faptele Apostolilor descoperim, în modul cel mai pregnant, prezența Duhului Sfânt. Sfântul Ioan Gură de Aur spunea că această scriere constituie «istoria a ceea ce a făcut și a spus celălalt Paraclet». Frecvențele intervenției ale Sfântului Duh în perioada apostolică se explică prin existența unor vase alese care trebuiau întărite în misiunea lor de evanghelizare a lumii păgâne. Sfântul Luca notează cu grijă toate manifestările mai mult sau mai puțin directe ale Duhului Sfânt, care călăuzește pașii apostolilor și îi sfătuiește în clipele hotărâtoare.

82. *Ibidem*, p. 264.

83. M. Lot-Borodine, *Op. cit.*, p. 226.

84. Olivier Clément, *A propos...*, p. 86.

85. Un moine de l'Eglise d'Orient, *Op. cit.*, p. 38.

86. *Ibidem*, p. 38.

Paracletul veghea de asemenea asupra Bisericii care se năștea și «sporea prin mângâierea Duhului Sfânt» (Fap. IX, 31). Acest verset, deosebit de semnificativ descoperă încă una din însușirile lucrării Sfântului Duh, care nu numai că zidea și ocrotea noile comunități, ci și revărsa peste credincioși mângâierile Sale, spre a le da puterea de a înfrunta încercările care aveau să vină.

Când Sfântul Petru, găsindu-se la Iope, se întreba care putea fi semnificația visului pe care îl avusese. Sfântul Duh i Se adresă direct, îndemându-l: «Iată trei bărbați te caută; ci sculându-te, coboară-te și mergi împreună cu ei, de nimic îndoindu-te, fiindcă Eu i-am trimis» (X, 20). Este unul din puținele versete în care Paracletul îi vorbește omului în mod direct și este semnificativ că El are aici în vedere botezul sutașului Corneliu.

Când mai târziu, Sfântul Pavel, însoțit de Timotei, a vrut să continue lucrarea de evanghelizare în Asia Mică, Sfântul Duh, potrivit mărturiei lui Luca, i-a împiedicat și nu le-a îngăduit să intre în Bitinia (XVI, 7). Această interdicție, care ar putea părea ciudată, își găsește explicația în visul avut de Sfântul Pavel, puțin timp după aceasta la Troa, vis în care era chemat să pornească în ajutorul macedonenilor. Apare limpede intenția Duhului Sfânt de a face să ajungă cuvântul Evangheliei la popoarele din Europa. Trebuie observat că cele două intervenții directe ale Sfântului Duh au avut ca scop convertirea păgânilor. Evanghelizarea neamurilor s-a înfăptuit la umbra Duhului Sfânt, lucrare de care Acesta pare să fi fost legat în mod deosebit.

Paracletul i Se adresă de asemenea în mod direct Sfântului Pavel și lui Barnaba sfătuindu-i să plece în misiune. El le vorbește credincioșilor din Antiohia, în timp ce slujeau Domnului, îndemnându-i: «Osebiți-mi pe Barnaba și pe Saul, pentru lucrul la care i-am chemat» (XIII, 2). Este o poruncă limpede, iar Sfântul Luca subliniază faptul afirmând că «mănați de Duhul Sfânt au coborât la Seleucia» (XIII, 4). Ținta misiunii a fost de data aceasta insula Cipru.

Sfântul Duh este tot timpul alături de apostoli, îi întărește și în același timp le descoperă încercările care îi așteaptă. Astfel Sfântul Luca arată că Duhul l-a vestit pe Sfântul Pavel, înainte de reîntorcerea la Ierusalim «că îl așteaptă lanțuri și necazuri» (XX, 23).

Paracletul nu apare însă în Faptele Apostolilor numai în ipostaza de Mângâietor, ci și în aceea de acuzator. Sfântul Pavel «plin fiind de Duh Sfânt» îl ceartă și îl pedepsește pe vrăjitorul Elimas. Și tot el vorbește de sabia Duhului (Efes. VI, 17), imagine ce sugerează caracterul combativ al lucrării Sfântului Duh, care nimicește păcatul și izgonește spiritele rele.

Limbile de foc, chip sub care s-a arătat la Cincizecime, simbolizează întocmai acțiunea ambivalentă a Duhului Sfânt. Focul încălzește, dar în același timp arde. Duhul întărește și mângâie pe credincioși, îi înflăcărează cu o dragoste fierbinte față de Dumnezeu, dar arde păcatul și mistuiește tot ceea ce se opune Dumnezeirii⁸⁷.

87. Olivier Clément, *L'ecclésiologie orthodoxe, comme ecclésiologie de communion*, Rev. Contacts, 1968, nr. 61, p. 33.

În timp ce Faptele Apostolilor ne dezvăluie modul în care lucrează Paracletul, epistolele Sfântului Pavel descoperă câteva însușiri esențiale ale Sfântului Duh, datorită cărora se capătă o imagine mai clară a acestei Persoane divine, al cărei chip rămâne pentru noi o taină. În Epistola către romani, Sfântul Pavel afirmă că «iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfânt, cel dăruit nouă» (Rom. V, 5). Duhul, care în cuprinsul Sfintei Treimi întărește iubirea dintre cele Trei Persoane divine, este de asemenea Cel ce revarsă iubirea lui Dumnezeu și în inimile noastre⁸⁸. Dragostea față de Dumnezeu ia naștere în suflete tot sub acțiunea Sfântului Duh. De fapt este vorba de un proces dublu. Duhul îi împărtășește omului iubirea Tatălui și zămislește totodată înlăuntrul lui o iubire arzătoare pentru Sfânta Treime, ca și pentru aproapele.

Potrivit mărturiei Sfântului Pavel, Sfântul Duh dă dovadă de o duioșie deosebită față de om. Se poate spune că dintre autorii Noului Testament nici unul nu a resimțit cu așa intensitate, ca Sfântul Pavel, prezența plină de sollicitudine a Duhului. El este Acela care «vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite» (Rom. VIII, 26).

Duhul care cunoaște ce urmărește Tatăl cu fiecare din noi, este în măsură să-I ceară ceea ce îi lipsește fiecăruia, pentru a se mântui. Și tot El ne învață să ne rugăm potrivit vocii lui Dumnezeu. Patriarhul Calist spune că rugăciunea este «o adiere sfântă a Duhului ce suflă pururea în cel ce se roagă»⁸⁹.

Fiind mereu lângă noi, Paracletul tremură pentru mântuirea noastră și Se întristează când păcătuim. Tot Sfântul Pavel îi povățuiește pe efeseni: «Să nu întristați Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu» (Efes. IV, 30), pe când Isaia, amintind păcatele lui Israel, spusese că fiii săi «au amărât Duhul cel Sfânt» (XII, 10). Duhul ne ocrotește și ne apără împotriva duhurilor rele, dar, deoarece El respectă libertatea noastră, al cărei inițiator este, lucrează într-un mod discret și abia perceptibil.

Tot El vindecă rănilor păcatului, pune un balsam peste durerile noastre și ne redă frumusețea pierdută. Orice suferință este transfigurată la umbra Paracletului. Dacă Duhul ne sprijină în încercări, El ne dăruiește de asemenea o inimă simțitoare, în stare să participe la suferințele aproapelui. Acela care este luminat de Duhul Sfânt resimte o milă adâncă pentru toate suferințele omenești și arată o imensă îngăduință pentru toate greșelile. Și tot datorită Sfântului Duh, speranța, virtutea cântată de Péguy, prisosește în suflete (Rom. XV, 13) și ne fereste de disperare, ca și de grija ucigătoare.

Paracletul nu este însă numai Dătătorul speranței, ci și al bucuriei. Bucuria spirituală ia naștere în suflet sub acțiunea Duhului Sfânt. «Iar rodul Duhului este dragoste, bucurie, pace, îndelungă răbdare, bunătate, facere de bine, credință, blândețe, înfrânare, curăție». (Gal. V, 22, 23), afirmă Sfântul Pavel. Dragostea pentru aproapele și bucuria sunt deci

88. Un moine de l'Eglise d'Orient, *Op. cit.*, p. 26.

89. Paul, Evdokimov : *Présence de l'Esprit...*, p. 72.

primele semne care indică prezența Duhului într-un suflet. Bucuria spirituală, dar al Duhului, nu împiedică suferința, legată de condiția umană, dar o transfigurează dându-ne puterea să o purtăm.

O altă trăsătură a Sfântului Duh este aceea de a cerceta totul «chiar și adâncurile lui Dumnezeu» (I Cor. II, 10), după mărturia Sfântului Pavel. El fiind ipostasul manifestării, Acela care Îl revelează Tatălui pe Fiul, se poate afirma că Duhul are vocația de a cunoaște și de a face cunoscut și tot El cercetează sufletele și descoperă tainele și vocațiile noastre, care ne sunt uneori necunoscute chiar și nouă. Alt dar al Paracletului constă în a face să sporească în sufletul omului cunoașterea lui Dumnezeu.

Dacă El poate fi numit Duhul cunoaștinței, Părintele Stăniloae subliniază, comentând scrierile Patriarhului Calist, că El poate fi tot atât de bine numit Duhul tainei și al neștiinței mai presus de cunoaștință⁹⁰. Este Duhul tainei, deoarece Persoana Sa rămâne nevăzută, cel puțin în actuala etapă, dar și pentru că ne împărtășește adevăruri care depășesc înțelegerea noastră⁹¹. Este locul să cităm aici sugestivă caracterizare făcută de Olivier Clément: «Duhul este în același timp Suflarea care poartă Cuvântul și tăcerea din inima acestuia»⁹².

În scrierile Sfinților Părinți se găsesc nenumărate mărturii privind lucrarea Sfântului Duh. Sfântul Vasile, pentru a combate pe ereticii care Îi negau dumnezeirea, I-a consacrat un întreg tratat în care expune în mod sistematic învățătura privind pe Duhul Sfânt. «În adevăr, creațiunea nu posedă nici un dar care să nu-i vină de la Duhul»⁹³ afirmă el în chip de concluzie.

Iar Simeon Noul Teolog I-a închinat imne admirabile în care cântă iubirea pe care i-o inspiră Paracletul: «Nimeni nu poate ști cum ești, căci aceasta este cu neputință. Vino cunună niciodată ofilită. Vino Acela pe care păcătosul meu suflet Îl iubește și L-a iubit! Vino singur la mine singurul. Vino Tu care m-ai despărțit de toți și m-ai făcut singuratic în această lume și care Te-ai prefăcut în dorință în mine, care ai vrut ca să Te doresc, Tu, cel absolut inaccesibil. Vino suflarea și viața mea, mângâierea smeritului meu suflet»⁹⁴.

Pentru a exprima darurile inefabile, cu care i-a învrednicit Sfântul Duh, misticii găsesc tot felul de comparații menite să evoce Persoana de necuprins a Paracletului. Astfel, tot Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește de roua care îi răcorește sufletul și «de dulceața Duhului ivită în chip tainic în camera înțelegătoare a sufletului»⁹⁵. S-ar părea că în Cântarea Cântărilor poetul se adresează Duhului, când spune: «Porumbița mea... arată-ți fața ta! Fă-mă glasul să-ți aud! Că glasul tău e dulce și fața ta plăcută». (II, 14). Sfântul Grigorie Sinaitul

90. Pr. Dumitru Stăniloae, Calist Patriarhul, în *Filocalia*, vol. 8, p. 257.

91. Pr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. 8, p. 88.

92. Olivier Clément: *Le visage intérieur*, Ed. Stock, Paris, 1978, p. 88.

93. Sf. Vasile, apud Paul Evdokimov, *Présence de l'Esprit...* p. 93.

94. Sf. Simeon Noul Teolog, apud Vl. Lossky, *Théologie mystique...*, p. 157.

95. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete (capitole) teologice și practice*, *Filocalia*, vol. 6, București, 1977, p. 40, 63.

vorbește de «beția Duhului care ține dorul în mișcare» și se ivește în suflet în clipa extazului⁹⁶, în timp ce Patriarhul Calist compară Duhul cu laptele alb ca lumina, care hrănește pe oamenii ajunși asemenea pruncilor și vrednici să intre în Împărăția cerurilor⁹⁷.

Printre numeroasele trăsături caracteristice, care definesc lucrarea Sfântului Duh, dinamismul și tendința spre desăvârșire, spre plenitudine, apar drept cele mai evidente. Întreaga lucrare a Paracletului, atât în cuprinsul creațiunii cât și în om, tinde spre o realizare plenară. De aici rezultă bucuria proprie oricărui act inspirat de Duhul Sfânt. Acolo unde se află Duhul domnește o concepție optimistă asupra vieții, în timp ce absența Sa dă naștere unei concepții pesimiste asupra existenței, dovadă aceea a lumii de astăzi. Nu trebuie însă să se uite că în etapa actuală Duhul suferă o cheneză, după cum a subliniat Bulgakov⁹⁸, deoarece încearcă să Se adapteze inerției umane și trebuie să înfrunte rezistența pe care omul I-o opune. Este o concesie pe care El o face slăbiciunii noastre, în vederea mântuirii, căci Duhul are darul de a vorbi fiecăruia în limba sa, pentru a Se face mai bine înțeles. Această capacitate de a se adapta dimensiunilor noastre, de a se micșora pentru a ne înălța pe noi, constituie încă una din însușirile Paracletului.

Lucrarea creatoare a Sfântului Duh are drept scop nu numai să mențină lumea, opera lui Dumnezeu, ci și să pregătească a doua venire a lui Hristos și transfigurarea finală. Prin vocația Sa, Duhul Se opune forțelor răului care năzuiesc să distrugă și să nimicească pe om și întreaga zidire.

Întruparea Cuvântului a făcut începutul sfințirii creațiunii. Duhul continuă lucrarea lui Hristos și, datorită Lui, lumea «înghețată», din cauza căderii noastre, se topește la căldura focului Său și regăsește dinamismul original pregătindu-se pentru transfigurarea finală⁹⁹. Tot ceea ce reprezintă în lume și în om o tendință opusă lui Dumnezeu va fi nimic prin suflarea sa dătătoare de viață. Duhul Sfânt năzuiește să ștergă hotarul care desparte profanul de sacru, să contribuie ca tot ceea ce a fost creat de Hristos să fie sfințit și să-și afle loc în lumea transfigurată de la sfârșitul veacurilor.

III. STRUCTURA PNEVMATICĂ A ANTROPOLOGIEI CREȘTINE

1. Sfântul Duh și persoana umană

În zilele noastre este pe cale să se constituie o teologie a persoanei, întemeiată pe pnevmatologia ortodoxă. Se știe că antropologia creștină a evoluat încet și că teologii nu au tras întotdeauna toate concluziile, privind pe om, care rezultau din principalele dogme. Numai pornind de la învățătura despre Sfânta Treime, precum și de la dogma hristologică,

96. Sf. Grigorie Sinaitul, *Capete foarte folositoare, în Filocalia*, vol. 7, București, 1977, p. 107.

97. Calist Patriarhul, *Op. cit.*, p. 265.

98. P. S. Bulgakov, *Op. cit.*, p. 269.

99. Olivier Clément: *Le Christ, terre des vivants, Spiritualité Orientale* nr. 17, Abbaye de Bellefontaine, 1976, p. 122.

poate fi elaborată o doctrină asupra persoanei, adânc înrădăcinată în credința creștină. Unitatea ființială a Sfintei Treimi, precum și multiplicitatea Ipostasurilor divine oferă un punct de plecare pentru a încerca să dezlegăm enigma ființei umane.

În om trebuie să distingem între natură și persoană. Natura este comună tuturor oamenilor, pe când persoana are un caracter de unicitate. Fiecare persoană reprezintă un aspect unic, absolut original al naturii comune tuturor, sublinia Lossky. Și tot el adăuga că taina unei persoane umane, ceea ce o face unică și de neînlocuit nu poate fi definită, nici înțeleasă prin mijlocirea unui concept de ordin rațional¹⁰⁰.

Persoana nu este reductibilă la natura pe care o depășește, conținând-o. Caracterul supranatural al persoanei își găsește temeiul în dogma de la Calcedon, care subliniază unitatea dintre uman și divin în Hristos. Umanitatea sa integrală înglobează vizibilul și invizibilul. Trebuie de asemenea să-l privim pe om în unitatea sa, care implică natura și persoana. Persoana nu se identifică nici cu trupul, nici cu sufletul, nici cu duhul, căci ea se înscrie în altă sferă a realității¹⁰¹. Singura distincție valabilă rămâne aceea între natură și persoană și trebuie subliniat că persoana nu este determinată de natură, ci liberă prin raport cu aceasta¹⁰².

De asemenea nu trebuie să se confunde noțiunile de persoană și de individ. Termenul de individ «exprimă un anumit amestec al persoanei cu elemente care aparțin naturii comune, persoana desemnând dimpotrivă ceea ce o distinge de natură»¹⁰³.

În virtutea existenței chipului divin, după care omul a fost creat, fiecare ființă umană constituie o persoană, dar nu fiecare atinge deplina sa înflorire. Aici apare contribuția Duhului Sfânt, care, prin energiile Sale, pătrunde în om și face ca persoana să se manifeste în toată plenitudinea sa¹⁰⁴.

La baza unei antropologii creștine va trebui să se găsească noțiunea de persoană, care își află fundamentul ontologic în existența Ipostasurilor divine. Începând din Evul Mediu, creștinismul a devenit, după cum remarca Oliver Clément, religia sufletului și nu a persoanei, a nemuririi sufletului și nu a învierii, evoluție care a alterat semnificația profundă a mesajului creștin¹⁰⁵. A repune persoana în drepturile sale, iată misiunea actuală a teologiei, care totuși nu se poate realiza decât în strânsă legătură cu adâncirea pnevmatologiei.

La crearea Sfântul Duh i-a dăruit lui Adam harul care avea drept scop să-l înrudească cu Dumnezeu, prin mijlocirea energiilor, să facă din el o ființă după chipul lui Dumnezeu. În acest mod s-a născut persoana care se găsea într-o relație deosebită și unică față de Dumnezeu, persoană a cărei finalitate era să atingă asemănarea divină. Căderea a

100. Vl. Lossky : *A l'image...*, p. 182.

101. *Ibidem*, p. 105.

102. Olivier Clément : *Questions sur l'homme*, Ed. Stock, Paris, 1972, p. 35—36.

103. Vl. Lossky : *Théologie mystique...*, p. 117.

104. *Ibidem*, p. 116.

105. Olivier Clément : *La révolte de l'Esprit*, Ed. Stook, Paris, 1979, p. 32.

oprit această evoluție, dar între persoană și Duhul Sfânt a continuat să existe o anumită legătură, deoarece, ca și El, ea este «tainică, enigmatică și neseseizabilă»¹⁰⁶, neputând deveni obiect de cunoaștere pur intelectuală. De aceea «nu ne putem apropia de persoana creată decât printr-o antropologie negativă»¹⁰⁷. Orice existență cu adevărat personală este opera Sfântului Duh, care cheamă pe fiecare ființă umană să devină un univers propriu, diferit de toate celelalte, dar totuși în strânsă comuniune cu semenii.

Fără Întruparea Fiului lui Dumnezeu și biruința Sa asupra morții și a păcatului, căderea l-ar fi menținut pe om departe de Dumnezeu și lipsit de har. Natura omenească, desfigurată de păcat, a fost restaurată, în puritatea sa inițială, datorită lucrării mântuitoare a lui Hristos și a devenit capabilă de a primi harul, condiție esențială pentru dezvoltarea persoanei.

După Cincizecime, opera lui Hristos a fost continuată de către Sfântul Duh. De atunci iconomia Duhului Sfânt, deosebită, dar nu despărțită de aceea a Cuvântului întrupat¹⁰⁸, coexistă cu aceea a Fiului care nu încetează să lucreze pentru mântuirea noastră, chiar și după Înălțare. De fapt, cele două iconomii se împletesc, formând iconomia Sfintei Treimi.

Sfântul Atanasie a afirmat, încă din secolul al IV-lea, că Hristos S-a întrupat pentru ca omul să devină pnevmatofor, adică purtător al Duhului Sfânt¹⁰⁹.

De la Cincizecime încoace Sfintele Taine, conferite de Biserică, ne împărtășesc Sfântul Duh și ne unesc cu Hristos. În virtutea prezenței Lui Hristos în Biserică, aceasta este centrul unei continue Cincizecimi care îmbogățește și reînnoiește neîncetat viața credincioșilor prin mijlocirea Tainelor. Prin Taine, omul intră în relație, datorită energiilor necreate, cu toate Persoanele divine și tot ele mențin în Biserică tensiunea către lumea de dincolo, către eshatologie¹¹⁰. Fiecare Taină, dobândită datorită epiclezei, deci intervenției Duhului Sfânt, realizează o revărsare reînnoită a energiilor Paracletului.

Botezul este Taina care reface chipul divin, innegurat datorită căderii, restaurează natura umană și dăruiește darul Sfântului Duh, chemat să înflorească cu ajutorul propriilor noastre strădanii. Apa de la botez, sfințită prin venirea Duhului Sfânt, are darul de a șterge păcatul originar și de a-l elibera pe neofit de puterile demonice care îl înrobeau. Începând cu Botezul și de-a lungul întregii existențe a creștinului se constată că Paracletul nu încetează de a-l ocroti pe om împotriva asalturilor demonilor și de a-l întări în lupta dusă împotriva păcatului. Diadoh al Foticeei a arătat că de la Botez harul Sfântului Duh rămâne în adâncul sufletului, chiar când suntem asaltați de is-

106. Olivier Clément: *Questions...*, p. 36.

107. *Ibidem*, p. 36.

108. Vl. Lossky: *A l'image...*, p. 101.

109. Sf. Athanasie, *De Incarnatione et contra arianos*, 8, P.G., t. 26, col. 996.

110. Pr. Dumitru Stăniloae: *Din aspectul sacramental...*, p. 534.

pite¹¹¹. Iar Dionisie Areopagitul afirmă că Botezul devine «matricea filiației» căci îi redă Tatălui pe copilul său¹¹².

Taina care în Biserica Ortodoxă urmează îndată după săvârșirea Botezului, adică Mirungerea, conferă darurile Sfântului Duh și ca atare este socotită Taina persoanei prin excelență. În timp ce Botezul este Taina unității în Hristos, căci el ne adună pe toți în Trupul Său mistic, constituit de Biserică, Mirungerea, care face să incolțească darurile individuale, este sacramentul care inițiază diversitatea vocațiilor individuale întru Duhul Sfânt¹¹³. Mirungerea întemeiază deci, în Sfântul Duh, existența persoanei și constituie începutul sfințirii.

Strânsa legătură care există în Biserica Ortodoxă între Botez și Mirungere accentuează dimensiunea pneumatică a acestei Taine. Fruntea, organele simțurilor, pieptul, mâinile și picioarele celui botezat sunt unse cu Sfântul Mir pentru ca omul «să învețe să simtă, să gândească, să respire, să lucreze și să umble nu întru moarte, ci întru Duhul Sfânt»¹¹⁴. Trebuie subliniat aici că omul este restaurat și chemat să fie mântuit nu numai în spiritul său, ci și în trupul său. Ritualul acestei Taine indică în mod clar că creștinul este pecetluit de Duhul Sfânt în vederea vieții pământești, dar și în vederea învierii. Sfântul Pavel a afirmat că trupul omenesc este templul Duhului Sfânt, îndemnându-i pe credincioșii să slăvească pe Dumnezeu atât în trupurile cât și în duhurile lor (I Cor. VI, 19, 20). Experiența marilor mistici care se bucură încă din viața aceasta de sfințirea nu numai a duhului, ci și a trupului, constituie o anticipare a transfigurării finale.

Harul primit la Botez și la Mirungere începe să modeleze personalitatea umană, dar este nevoie ca omul să răspundă, căci altminteri darul va rămâne o simplă virtualitate, care va aștepta în zadar să înflorească.

Euharistia, ca și Botezul și Mirungerea, este o Taină de inițiere, care contribuie în a face din omul trupesc un om duhovnicesc. Aceste trei Taine sunt neapărat necesare pentru a face posibilă nașterea persoanei umane în sensul creștin al cuvântului. Euharistia este, după cum se știe, precedată de Taina Pocăinței, care implică mărturisirea păcatelor săvârșite după Botez și ca atare ea constituie un al doilea Botez prin care harul este reînnoit, pentru a șterge păcatele și a permite credinciosului să se împărtășească.

Pocăința, ca și Taina Maslului, care constituie al șaptelea sacrament în Biserica Ortodoxă sunt Taine numite de restaurare. Prin Taina Mărturisirii, credinciosul care a săvârșit un păcat este reintegrat în comuniunea Bisericii și redevine vrednic să se unească cu Hristos. Maslul se săvârșește pentru cei grav bolnavi și are drept scop ușurarea suferințelor lor și întărirea sufletului pentru a-și purta crucea cu seninătate, plecându-se la voia lui Dumnezeu. Dacă bolnavul este chemat

111. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 capete* (trad. după textul latin de Pr. prof dr. Dumitru Stăniloae), *Filocalia*, vol. 1, Sibiu, 1947, p. 370.

112. Apud P. Evdokimov: *Présence de l'Esprit...*, p. 97.

113. Vl. Lossky, *A l'image...*, p. 106.

114. Olivier Clément, *L'Eglise espace...*, p. 37.

la Dumnezeu, cea Taină îl face să moară creștinește, pătruns de credința în înviere. Este de la sine înțeles că aceste două Taine numite de Dillenschneider taine de vindecare¹¹⁵ își află originea în moartea răscumpărătoare a lui Hristos precum și în lucrarea sfințitoare a Paracletului, a cărui misiune constă în a purifica, a vindeca și a mângâia.

Prin Euharistie, credinciosul intră în comuniune cu natura umană îndumnezeită a lui Hristos primind de asemenea darul Sfântului Duh și aceasta, în primul rând, în vederea vieții veșnice. În același timp el participă la moartea și învierea Domnului, actualizate prin lucrarea Duhului Sfânt, care în aceeași Taină descoperă «ivirea sacramentală a Împărăției» potrivit expresiei lui Olivier Clément¹¹⁶. Se observă aici caracterul eshatologic al Euharistiei, al cărei scop final este să-l îndrume pe om spre lumea de dincolo.

Implantat prin Botez în trupul mistic al lui Hristos, creștinul primește prin Euharistie darul de a dezvolta potențele care erau latente în el de la primirea harului. Unindu-se cu Hristos și cu Sfântul Duh el dobândește puterea de a învinge ispitele care continuă să-l încerce, chiar și după Botez, și de a înainta pe calea virtuților.

Sfântul Duh, a cărui vocație constă în a restabili comuniunea dintre oameni, după pilda Sfintei Treimi, lucrează prin mijlocirea Euharistiei, spre a face să sporească dragostea care îi leagă între ei pe credincioși. Euharistia este Taina care îndeplinește unirea plenară a omului cu Hristos și cu Sfântul Duh și în același timp aceea a credincioșilor între ei prin participarea laolaltă la Sfânta Cină. Ea este prin excelență Taina comuniunii frățești, îndeplinită prin suflarea Duhului, a cărui invocare consacră darurile euharistice. Dar, pentru ca Duhul să coboare și să sfințească darurile, ca și celelalte elemente care constituie materia diferitelor Taine, este nevoie ca un membru al Bisericii, posesor al unui har deosebit, adică un preot, să-L invoce după un ritual ce-și are originea în epoca apostolică. Sacerdoțul, instituit de Hristos în ajunul Patimilor și actualizat în seara de Paști, conferă unui credincios darul de a împărtăși harul. Existența Tainei Preoției este condiția îndeplinirii celorlalte Taine, dar ea nu poate fi exercitată în lipsa Tainelor de inițiere, adică a Botezului și a Mirungerii.

Hristos are nevoie de o persoană vizibilă, care să transmită darurile Sale invizibile. Ca atare preotul nu este decât instrumentul Sfântului Duh, îndreptățit prin primirea unui har aparte, să se unească cu Hristos și cu Paracletul. Prin mijlocirea preotului, Duhul Sfânt lucrează în vederea sfințirii omului.

Hristos, Arhierarul suprem și unic, în adevăratul înțeles al cuvântului, Și-a jertfit viața o dată pentru totdeauna, jertfă pe care s-a întemeiat Noua Alianță, făcând posibilă nașterea Bisericii. Toți aceia care primesc darul preoției sunt slujitorii vizibili ai Preoției unice și nevăzute a lui Hristos. Această Taină însă nu devine lucrătoare, ca și

115. C. Dillenschneider, *Le dynamisme de nos sacrements*, Ed. Asatia, Paris, 1964, p. 101.

116. Olivier Clément, *L'Eglise, espace...*, p. 37.

celelalte de altfel, decât prin pogorârea Duhului Sfânt, invocat în momentul epiclezei.

Sfântul Ioan Gură de Aur spunea că «dacă nu ar fi Duhul Sfânt, n-ar fi păstori și învățători în Biserică»¹¹⁷.

În ultima vreme s-a discutat mult în jurul ideii preoției universale. Prin Botez fiecare creștin este încorporat în Biserică și participă în acest mod la Preoția lui Hristos, Capul Trupului mistic, constituit de Biserică. Totuși, așa după cum observă Congar, în Biserică există două linii de participare la Preoția lui Hristos, prima fiind încorporarea bap-tismală și a doua prin mijlocirea Tainei Hirotoniei¹¹⁸.

Toți credincioșii participă la Sfintele Taine și deci la viața harismatică a Bisericii și ca atare se unesc cu Hristos și cu Duhul Sfânt. Totuși numai aceia care au primit Taina Hirotoniei sunt investiți cu darul preoției lucrătoare și ca atare pot administra Sfintele Taine în numele lui Hristos, în timp ce ceilalți credincioși nu posedă decât preoția bap-tismală care le conferă doar darul participării la trupul mistic¹¹⁹.

În Biserica Ortodoxă, Nunta este a șasea Taină, care ca și Hirotonia este de natură să demonstreze că persoana nu se realizează decât în comuniune. Un creștin nu poate considera căsătoria decât din punct de vedere sacramental și nu sociologic, căci ea îndeplinește împăcarea între bărbat și femeie, între eros și persoană¹²⁰.

Începând cu căderea lui Adam, apariția instinctului sexual, ancorat în sfera biologicului, viza supraviețuirea speciei, dar ignora existența persoanei și în consecință tindea spre neființă. Între moarte și sexualitate există o legătură strânsă, aceasta din urmă străduindu-se totuși să elimine moartea, încercare însă sortită eșecului tocmai fiindcă nu ține seama de existența și de unicitatea persoanei.

În căsătorie, instinctul sexual, care îl definește pe individul situat la nivel biologic, este depășit, dorința erotică, cu caracter impersonal, fiind sublimată datorită alegerii unei persoane unice, care devine obiectul unei iubiri, în stare să se jertfească pe sine. În acest mod, omul depășește condiția biologică și atinge planul spiritual. O asemenea taină nu se poate îndeplini decât în sânul Bisericii. Energiile Duhului Sfânt coboară peste miri, constituind «Cincizecimea nupțială» după expresia lui Evdokimov¹²¹. Sfântul Duh le împărtășește soților darul de a face să crească iubirea dintre ei, precum și pe acela al răbdării, de care fiecare soț are nevoie, de-a lungul vieții, spre a arăta înțelegere pentru slăbiciunile celuilalt. Primirea energiilor divine, coborâte peste cei doi soți, are darul să-i reinnoiască, din punct de vedere spiritual și să întărească legătura care îi unește cu Hristos. În căsătoria creștină, Hristos Se apropie de un soț prin mijlocirea celuilalt și contribuie la înaintarea spirituală a fiecăruia. Calea nupțială, ca și cea monahală, dar prin

117. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omil. 14 la Cincizecime*, P.G., 50, 458.

118. J. Congar, *Essai de théologie sur le sacerdoce catholique*, Rev. de Sciences Religieuses, 1951, nr. 25, p. 294.

119. Dillenschneider, *Op. cit.*, p. 49.

120. Olivier Clément, *Questions...*, p. 104—105.

121. Paul Evdokimov, *Présence de L'Esprit...*, p. 98.

modalități diferite, ajută la progresul spiritual al creștinilor, adevăratul scop al căsătoriei, căci nașterea de prunci nu este decât una din urmările sale, dar nu țelul principal.

Stăpânind instinctul sexual și făcând posibilă dezvoltarea integrală a persoanei, căsătoria tinde deci să reducă urmările păcatului originar și pregătește în acest mod, ca și monahismul, venirea noului eon, adică transfigurarea finală.

Chemat deci la o a doua naștere, prin harul conferit la Botez, creștinul înaintează pe calea primejdioasă a vieții, întărit continuu de prezența lui Hristos și de aceea a Sfântului Duh, ale cărui energii, primite prin mijlocirea Tainelor, îl reinnoiesc neîncetat. Duhul Sfânt, artistul divin, se află lângă om de-a lungul întregii sale vieți, spre a face să încoțască în el frumusețea inteligibilă¹²². Hristos ne-a răscumpărat prin moartea Sa mântuitoare. El a restaurat natura umană pângărită de păcat, dar nu poate lua asupra Sa libertatea noastră personală, căci El ne mântuiește în libertate. Misiunea Sfântului Duh constă tocmai în a sfinți libertatea noastră, spre a o orienta înspre Sine, căci libertatea este una din trăsăturile cele mai evidente care îl caracterizează pe Paraclet. Duhul vine să Se ascundă la rădăcina voinței și a libertății omului¹²³, acela care participă la Sfintele Taine și păzește poruncile date de Hristos. În acest mod El creează «libertatea harismatică»¹²⁴, grație căreia omul este eliberat de determinisme și de condiționări. Acela care a primit Duhul Sfânt devine capabil de inițiative creatoare, el face binele, nu spre a asculta de lege, ci sub influența unui impuls interior. Fapta, săvârșită în acest mod, își are originea în adâncurile ființei noastre, iar prin rădăcina voinței noastre suntem în comuniune cu Dumnezeu¹²⁵. Libertatea se lasă deci condusă de Sfântul Duh, fără a fi prin aceasta slăbită, ci dimpotrivă întărită, după cum subliniază Părintele Stăniloae, căci omul nu mai e atunci robul nici unei patimi, fiind călăuzit de iubire și nimic nu se mișcă mai liber ca în iubire¹²⁶. Aceasta este «libertatea împărătească» de care vorbește Olivier Clément, grație căreia omul poate atinge asemănarea divină. Desigur că pentru a ajunge la acest grad de spiritualizare, omul trebuie să-și deschidă inima harului, el trebuie să-și predea viața în mâinile lui Dumnezeu și să aștepte ca Duhul să lucreze în el.

Inima deține un loc central în antropologia dezvoltată de Sfinții Părinți. Potrivit Bibliei, inima constituie centrul metafizic de integrare a facultăților umane, locul luptei spirituale, dar și acela al întâlnirii cu Dumnezeu¹²⁷. Ca atare în inimă natura se deschide către adâncul ireductibil al existenței personale¹²⁸.

122. M. Lot-Borodine, *Op. cit.*, p. 227.

123. P.C. Argenti, *Que peut apporter l'Eglise Orthodoxe à la France au XX-ème siècle*, Rev. Contacts, 1970, nr. 72, p. 289.

124. M. Lot-Borodine, *Op. cit.*, p. 216.

125. P.C. Argenti, *Op. cit.*, p. 290.

126. Pr. Dumitru Stăniloae, apud Calist, *Filocalia*, vol. 10, p. 176.

127. Olivier Clément, *Questions...*, p. 83.

128. *Ibidem*, p. 84.

Tâlcuind Capetele despre rugăciune ale Patriarhului Calist, Părintele Stăniloae subliniază că pe când Logosul hrănește mintea omului, fiind soarele care o luminează și îi conferă darul cunoașterii, Duhul Sfânt hrănește inima și îi dă puțința de a săvârși binele¹²⁹. Aceste două lucrări se află îmbinate în cel pornit pe calea desăvârșirii. De aceea toți marii mistici au aspirat la unirea inimii cu mintea, adică la unirea intelectului cu puterile volitive și afective. Această reunire a minții cu inima se îndeplinește la umbra Paracletului, ea fiind axată pe primulul inimii, centru integrator, care poartă pecetea Duhului Sfânt.

Omul este definit, după Evdokimov, prin conținutul inimii¹³⁰. «Unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta» spune Hristos (Matei VI, 21). Pentru că inima să devină locașul Duhului Sfânt, este nevoie ca ea să fie purificată de către har, secundat, evident, de efortul omnesc. O inimă, cizelată de către Sfântul Duh, se preface într-un adevărat altar, după expresia lui Grigorie Sinaitul¹³¹, căci în ea pătrunde Însuși Hristos o dată cu coborârea Duhului¹³². Sfântul Isaac Sirul stăruie asupra faptului că Duhul Sfânt învață direct inima¹³³.

Între conștiință și inimă există o legătură strânsă. Evdokimov crede că relația omului cu conținutul inimii sale constituie ceea ce se numește conștiința morală¹³⁴. În Epistola către romani, Sfântul Pavel pune în evidență faptul că conștiința este subordonată Duhului Sfânt, afirmând: «Spun adevărul în Hristos, nu mint, martor fiindu-mi conștiința mea în Duhul Sfânt» (Rom. IX, 1). Din faptul că conștiința morală există la orice om normal, evident într-un mod mai mult sau mai puțin pronunțat, rezultă că Duhul Sfânt influențează în mod indirect și pe aceia care nu au fost botezați și care, ca atare, nu fac parte din Biserică. După cum Cuvântul luminează inteligența oricărui om chemat la viață, căci El este lumina lumii, Duhul Sfânt mișcă fiecare inimă, străduindu-se să o orienteze către bine. Aici apare însă libertatea anarhică a celui care nu a primit harul — din păcate destul de des și a acelora care l-au primit la Botez — și care se opune inspirației venite de sus, continuând a fi robul păcatului și neascultând de îndemnul conștiinței.

Sfântul Duh, în schimb, înflăcărează cu o dragoste nemărginită, pentru faptele Sale, inima în care locuiește. Iubirea pe care acesta o resimte față de aproapele său este sporită în comuniune, sub înrăurirea Duhului, dincolo de orice limită și astfel inima de piatră se preface într-o inimă de carne¹³⁵.

În acest mod «persoana devine chipul desăvârșit al lui Dumnezeu dobândind asemănarea»¹³⁶.

129. Pr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. 8, p. 236.

130. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, p. 66.

131. Sf. Grigorie Sinaitul, *Op. cit.*, p. 93.

132. Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia...*, vol. 2, p. 198.

133. Sf. Isaac Sirul, *Op. cit.*, p. 288.

134. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, p. 66.

135. Olivier Clément, *A propos...*, p. 88.

136. Vl. Lossky, *Théologie mystique...*, p. 119.

2. Darurile Paracletului

Progresul spiritual al persoanei umane, îndeplinit sub înrăurirea Duhului Sfânt, se învederează prin darurile care oferă fiecărui creștin posibilitatea de a se realiza potrivit înclinărilor sale. Darurile duhovnicești își află originea în harul primit la Botez și la Mirungere, Taine care întemeiază diversitatea vocațiilor. Ca atare ele «reprezintă înflorirea variată a infinitei bogății a harului»¹³⁷. Harul este unul singur, dar darurile prin care el se manifestă sunt nelimitate.

Apare aici problema delicată privind originea darurilor naturale, proprii oricărui om venit în lume și care nu face neapărat parte din Biserică. Este cu neputință să ne închipuim că Duhul Sfânt, Dătătorul vieții, care adumbrește orice naștere, nu este și Cel ce zămislește darurile naturale menite să singularizeze și să înfrumusețeze fiecare existență omenească. Din moment ce chipul divin continuă să existe, chiar și sub scoarța groasă a păcatului, semn care indică persistența unei anumite legături între omul căzut și Dumnezeu, se poate afirma că toate darurile conferite omului, spre a-l îmbogăți și a-l face compătitor față de semenii săi au originea în Sfântul Duh.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a arătat că Sfântul Duh susține toată existența și mișcă rațiunea naturală din fiecare, pentru ca omul să poată deosebi binele de rău¹³⁸. Istoria ne învață că omul, chiar înainte de venirea lui Hristos, a avut adevărate iluminări, vizibile atât în religiile zise naturale, cât și în filosofie, literatură sau artă. Este vorba de inspirații autentice, de revelații îndeplinite de Duhul Sfânt¹³⁹, care nu a părăsit niciodată total omenirea păcătoasă. Ivirea printre persoane străine de Biserică, a unor ființe capabile să se jertfească pentru aproapele și să-și consacre viața ușurării suferințelor semenilor, constituie de asemenea un argument pentru a socoti că darurile naturale încolțesc sub influența Paracletului. Vocația de creator a fost conferită omului încă din rai, Adam fiind așezat de Dumnezeu în grădina Eden, spre a o cultiva. Chiar și după cădere, omul a continuat să-și exercite darul de creator, dând naștere culturii, care oglindește atât nostalgia paradisului pierdut cât și aspirația spre lumea de dincolo, spre veacul ce va să vină.

Dat fiind că Duhul Sfânt este numit de Sfântul Chiril al Alexandriei Duhul Frumuseții¹⁴⁰ și că El dispune de puterea invincibilă a Frumuseții¹⁴¹, se poate afirma că orice încercare vizând crearea de opere destinate să aducă în lume un palid reflex din Frumusețea divină, să bucure sufletul și să-l înalțe, își găsește originea într-o energie a Paracletului. Olivier Clément folosește o formulă sugestivă pentru a de-

137. *Teologie dogmatică și simbolică* (Manual colectiv), București, 1958, vol. 2, p. 663.

138. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, 1943, vol. 3, p. 48.

139. P.S. Boulgakov, *Op. cit.*, p. 207.

140. Sf. Chiril al Alexandriei, *In Ioannis Evangelium*, Lib. XVI, P.G. t. 73, col. 464.

141. P.S. Boulgakov, *Op. cit.*, p. 269.

fini misiunea omului creator : «el trebuie să creeze frumusețe nu pentru a seduce, ci pentru a trezi la mister»¹⁴².

Teologia nu a insistat încă suficient asupra noțiunii de Frumos și a rolului acesteia în viața omului. Evdokimov este acela care a contribuit cel mai mult până acum la luminarea acestui aspect, însă el însuși socotea drept o misiune a viitorului crearea unei teologii a Frumuseții¹⁴³. Trebuie totuși subliniat că în viața pământească, pângărită de păcat, Frumosul a devenit ambiguu¹⁴⁴.

Deși darul creației este de origine pneumatică, nu toate operele create de om, chiar dacă posedă o valoare din punct de vedere estetic, au imprimată în ele pecetea Inspiratorului lor. Frumosul, devenit autonom, proclamat ca un ideal în sine și în consecință desprins de rădăcinile sale spirituale, poate cădea sub influența a diferiți factori de ordin negativ. Operele artistice, realizate din punct de vedere formal, dar care conțin un germen de moarte și oglindesc lipsa oricărei morale, uneori chiar un spirit de revoltă luciferică, demonstrează îndepărtarea de izvorul divin.

Darurile primite, chiar în stare naturală, deci în afara Bisericii, pot da naștere la unele opere menite să înfrumusețeze viața oamenilor și să trezească în ei sentimente nobile, dar, de asemenea, ele pot fi îngropate, ca și talantul slugii celei leneșe, sau și mai rău pot fi folosite în așa fel încât să-i smintească pe semenii. Aportul uman, modul în care omul înțelege să folosească darul primit și să-și asume vocația, este deci factorul decisiv. Ceea ce contează, în primul rând, este influența pozitivă sau negativă pe care faptele omului, operele sale o pot exercita asupra aproapelui. Acest criteriu este de altfel valabil și pentru a aprecia darurile duhovnicești. Progresul spiritual al semenului este scopul final în vederea căruia sunt conferite toate darurile.

Între darurile naturale și cele duhovnicești există însă o importantă deosebire. În timp ce darurile naturale oglindesc lucrarea Sfântului Duh, care se exercită asupra fiecărui om și creează premisele dezvoltării sale viitoare, darurile duhovnicești își au originea în taina Botezului și a Mirungerii. Ca atare ele sunt roada jertfei lui Hristos, care prin moartea Sa pe cruce l-a răscumpărat pe omul păcătos și l-a făcut apt de a primi harul.

Harul ne unește în același timp cu Hristos și cu Duhul Sfânt, prezența lor comună manifestându-se în fiecare dar duhovnicesc. Darurile naturale, deși conferite tot de Sfântul Duh, pot lua naștere și într-un om nebotezat, care, prin urmare, nu a fost eliberat de păcatul original. Ca atare ele sunt marcate de cădere și reprezintă doar semnul ubicuității Duhului Sfânt. Se poate spune că darurile naturale nu constituie decât un dat, care ar putea fi dezvoltat în sens pozitiv, însă care în nici un caz nu are capacitatea de a uni cu Hristos, nici de a făgădui mântuirea sufletului.

142. Olivier Clément, *Quelques approches...*, p. 262.

143. Paul Evdokimov, *Vision de la Beauté*, Contacts, 1968, nr. 64, p. 312.

144. *Ibidem*, p. 315.

Integritatea darurilor duhovnicești a fost implicată în Pogorârea Duhului de la Cincizecime. În prima Epistolă către corinteni, Sfântul Pavel enumeră șapte daruri, dintre cele mai însemnate și mai răspândite în Biserica primitivă. Lista nu este, evident, exhaustivă, mai ales că el însuși mai adaugă două și anume speranța și dragostea, în capitolul următor al aceleiași epistole, dar numărul șapte simbolizează plenitudinea, integritatea darurilor. Esențial în acest text paulin nu este enumerarea darurilor, ci principiile enunțate, cu acest prilej, de către apostolul neamurilor. «Și toate acestea le lucrează unul și același Duh, împărțind fiecăruia deosebi, după cum voiește» (I Cor. XII, 11). Duhul este acela care împarte darurile menite să întărească legătura dintre cel credincios și Domnul său, să desăvârșească prefacerea omului natural în om duhovnicesc. Paracletul lucrează însă, după «după cum voiește», El cere deci libertatea de a diversifica darurile la infinit, potrivit epocilor și persoanelor cărora li se adresează. Sfântul Pavel mai spune: «Și fiecăruia i se dă arătarea Duhului spre folos» (XII, 7). Deși conferit fiecărei persoane în mod individual, darul vizează progresul spiritual al semenilor, deci în ultimă instanță al Bisericii, ca fiind trupul mistic al lui Hristos. Duhul diversifică, dar și reunește. «Toate mădularele care posedă daruri diferite întregesc prin acestea trupul lui Hristos și, în unire cu Duhul, își transmit unele altora binefacerile acestor daruri, necesare tuturor, făcând astfel ca toți să se bucure de toate darurile», afirmă Sfântul Vasile¹⁴⁵. Experiența harismatică se descoperă deci a fi și eclezială¹⁴⁶.

Totuși darul conferit de Sfântul Duh implică și o participare umană. Temeiul darului îl constituie o energie a Duhului, dar el nu poate deveni activ fără colaborarea omului. Darul presupune sinergia, care implică răspunsul dat de om chemării divine.

Sfântul Maxim subliniază că harul Sfântului Duh conferă fiecare dar în funcție de existența în om a unui organ sau a unei însușiri proprii a-l face activ; astfel, înțelegciunea presupune existența minții, care să o primească, cunoștința aceea a rațiunii etc.¹⁴⁷.

Printre darurile enumerate de Sfântul Pavel sunt două care se găsesc în stadiu embrionar și la omul aflat în stare naturală: înțelegciunea și cunoștința. Apostolul menționează apoi credința, darul vindecărilor, darul facerii de minuni, proorocia, deosebirea duhurilor și în fine darul de a grăi în limbi, ca și acela de a le tâlmăci. Trebuie amintit că glossolalia era un dar propriu epocii apostolice, care de atunci nu mai apare decât extrem de rar în zilele noastre. De aceea, nu trebuie să uităm că, vorbind de darurile duhovnicești, Sfântul Pavel avea în vedere modul în care ele se manifestau în Biserica din Corint. El subliniază îndeosebi orientarea misionară a acestor daruri, căci ele erau conferite mai ales spre a contribui la răspândirea Evangheliei. Este însă nevoie să reamintim că, în ciuda caracterului comunitar al darurilor duhovnicești, fiecare dar este conferit, în primul rând, unei persoane

145. Sf. Vasile, *De Spiritu...*, col. 108.

146. Olivier Clément, *L'Eglise espace...*, p. 43.

147. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Op. cit., p. 312.

unice în vederea mântuirii personale. Roadele fiecărui dar se revarsă apoi asupra semenilor și atunci are loc un schimb reciproc, care constituie caracteristica dominantă a vieții ecleziastice.

Ar fi mai practic să grupăm darurile — repetăm că enumerarea făcută de Sfântul Pavel este doar indicativă și nu exhaustivă — potrivit cu finalitatea lor, astfel înțelepciunea, cunoștința și profetia vizează luminarea aproapelui. Darul vindecărilor are drept scop vindecarea trupescă a semenilor, în timp ce deosebirea duhurilor se înscrie în vocația paternității spirituale, conferită acelorora a căror misiune constă în a converti ucenicii la o viață nouă.

Credința, în fine, se află la originea urcușului duhovnicesc. Sfântul Pavel nu vorbește direct de viața mistică, deși, în scrierile sale, el dă mărturia cea mai convingătoare asupra acesteia, ea constituind unul din darurile cele mai de seamă ale Sfântului Duh. Nădejdea și dragostea, de care vorbește în mod separat, dar pe care le socotește mai presus de celelalte, constituie de asemenea daruri spirituale, menite să desăvârșească persoana. Ca și pentru înțelepciune și cunoștință aceste virtuți se întâlnesc și la omul aflat în stare naturală. Este însă o diferență calitativă între virtuțile existente în stare naturală și acelea care își află originea în har.

Am îndrăzni să mai menționăm un dar care există de asemenea în stare naturală, dar care, transfigurat de har, devine apt pentru a contribui la progresul spiritual și anume contemplarea smerită a naturii.

Este de la sine înțeles că darurile menționate nu pot epuiza multitudinea vocațiilor și a modalităților, prin mijlocirea cărora se exprimă Sfântul Duh și îi cheamă pe oameni să se realizeze în vederea mântuirii personale și a aceleia a semenilor. În stare naturală înțelepciunea implică o atitudine moderată, străină de patimi, o purtare călăuzită de preceptele morale și de idealuri nobile. Darul duhovnicesc al înțelepciunii este străns legat de cunoștință, căci rădăcinile sale își trag seva din solul acesteia. Duhul Adevărului, care este și Duhul Cunoștinței îi conferă omului darul de a cunoaște adevărul. Adevărul spiritual este împărtășit de Duhul¹⁴⁸. Adevărurile comunicate de Sfântul Duh se referă atât la sufletul omenească cât și la sensul vieții și la lucrurile mai presus de fire. La umbra Duhului descoperim adâncurile omenești¹⁴⁹, adică propriul nostru eu, ca și acela al aproapelui și pătrundem, de asemenea, pe cât este cu putință în actuala etapă, sensul tainelor dumnezeiești. Chiar pentru darurile duhovnicești există în lumea de aici o anumită limitare, după cum subliniază însuși Sfântul Pavel: «în parte cunoaștem și în parte proorocim», deoarece «vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură» (I Cor. XIII 9, 12).

Patriarhul Calist afirmă că judecata dreaptă și străină de păcat își are originea în Duhul și că acela care a primit Duhul lui Dumnezeu poate să judece despre toate și să afle adevărul întreg¹⁵⁰. Sfântul Duh ascute judecata și ca urmare luminează inteligența. Un cuvânt împăr-

148. Olivier Clément, *L'ecclésiologie orthodoxe...*, p. 33.

149. P.S. Boulgakov, *Op. cit.*, p. 204.

150. Calist Patriarhul, *Op. cit.*, p. 348.

tășit de El este nedespărțit de o strădanie menită să sfințească inteligența¹⁵¹. De aceea se poate spune că înțelepciunea creștină își trage seva din adevărurile pe care i le descoperă cunoștința de natură pneumatică. Duhul îi dezvăluie omului adevărurile necesare în vederea mântuirii, conferindu-i și darul de a cunoaște și înțelege pe semenii săi. De aceea adevărul, în sensul spiritual al cuvântului, nu poate fi despărțit de har. Înțelepciunea, ca dar al Duhului se întemeiază deci pe adevărurile revelate și presupune un comportament călăuzit de preceptele evanghelice, străin ca atare de influențele de ordin lumesc, precum și o largă înțelegere pentru tot ceea ce îl privește pe om și problemele sale.

Duhul însă nu se mărginește să ne descopere adevărul, ci ne învață cum trebuie să vorbim fraților despre lucrurile cerești. «Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu pe care le și grăim, dar nu în cuvinte învățate ale înțelepciunii omenești, ci în cuvinte învățate ale Duhului Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești» (I Cor. II, 12, 13), afirmă Sfântul Pavel. Tot el adaugă că omul firesc sau natural nu primește cele ale Duhului, pentru că nu poate să le înțeleagă. De aici decurge falsitatea judecăților sale, precum și o viziune deformată a realității. Cunoașterea pe care omul o posedă în stare naturală este deci întunecată de existența păcatului care îl ține departe de Dumnezeu și, în consecință, îi închide accesul la realitățile de ordin spiritual.

Dacă Paracletul poate fi numit Duhul cunoștinței, este tot așa de potrivit să-L numim Duhul tainei, căci El este Acela care dăruiește omului, ajuns pe culmile vieții spirituale, necunoștința care este mai presus de orice cunoaștere¹⁵².

Darul profeției are de asemenea un sens mult mai larg, căci el nu se mărginește la prezicerea viitorului. Bulgakov socotește că profeția nu este un dar special ci calificarea tuturor darurilor posibile¹⁵³. El aparține, în acest sens, oricărui creștin botezat, dar depinde de acesta ca darul conferit în germene la Botez și la Mirungere să fie actualizat. Înțeleasă în acest mod, profeția reprezintă efortul creator al creștinului care aspiră să interpreteze evenimentele la lumina credinței. Ca atare ea este orientată spre istorie, dar și spre lumea de dincolo. Desigur însă că, chiar inspirată de Duhul Sfânt, orice interpretare de acest gen nu poate fi decât parțială în etapa actuală, ca de altfel și cunoașterea noastră.

La Sfântul Pavel profeția are un sens mai restrâns căci el are în vedere o anumită categorie de credincioși. Esențial însă în pasajele care se raportează la aceasta este accentul pus pe luciditatea proorociei. Oponând-o glossolaliei, care, deși inspirată de Duhul Sfânt, era neînțeleșibilă, apostolul acordă întâietate profeției, pentru că ea se adresează direct credincioșilor și le împărtășește anumite adevăruri. Sfântul Pavel stăruie asupra faptului că în profeție mintea (νοῦς) este ac-

151. Olivier Clément, *Quelques approches...*, p. 260.

152. Pr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. 8, p. 237.

153. P.S. Bulgakov, *Op. cit.*, p. 282.

tivă, în timp ce în glossolalie ea este neroditoare (I Cor. XIV, 14). Nu e deci vorba de o activitate inconștientă, ci de un dar care presupune o atenție lucidă și care stimulează creativitatea omului. În ultimă instanță, acest dar, ca și celelalte, contribuie la progresul spiritual al semenilor, cărora li se adresează credinciosul, investit cu darul proorociei. Aceștia înțeleg, în consecință, evenimentele la care asistă și le primesc într-un mod pătruns de duh creștin. La un nivel mai înalt, profeția implică interpretarea cuvântului lui Dumnezeu. Orice încercare de a comenta sau de a explica adevărurile cuprinse în Sfânta Scriptură poartă pecetea inspirației pnevmatice. În principiu, orice creștin, uns de Sfântul Duh, posedă acest dar; este însă evident că o asemenea inspirație presupune o multitudine de trepte, potrivit cu capacitatea credinciosului, precum și cu modul în care el primește harul. Dragostea pentru natură există în stare naturală la mulți oameni străini totuși de har. Influența terapeutică pe care contemplarea acesteia o are adesea asupra ființelor rănite, din punct de vedere sufletesc, dovedește caracterul său pnevmatic. Frumusețea lumii este datorată lucrării Sfântului Duh care se manifestă în ea prin mijlocirea energiilor Sale¹⁵⁴. Totuși, în etapa actuală natura se află încă într-o stare nedesăvârșită¹⁵⁵ și de aceea suspină așteptând transfigurarea finală, așa cum a arătat Sfântul Pavel în Epistola către romani (Rom. VIII, 22).

Darul contemplării este calitativ deosebit de dragostea profană pentru natură, căci el presupune o bucurie estatică dinaintea operei desăvârșite a Creatorului. Posesorul acestui dar nu admiră numai elementele pitorești din natură, ci se reculege în fața frumuseții acesteia, pentru care mulțumește lui Dumnezeu. Sufletul său este înflăcărat de dragoste pentru Acela care a creat toate aceste minuni și el simte nevoia să ingenuncheze și să adore în tăcere, întocmai ca Alioșa aflat în extaz în fața cerului înstelat. Contemplarea naturii constituie de altfel unul din aspectele majore ale spiritualității ortodoxe¹⁵⁶. Ortodoxia a subliniat mereu transparența creatului, prezența energiilor divine necreate la rădăcina sa¹⁵⁷.

Întemeindu-se pe semnificația simbolică a naturii, pe faptul că «cerurile spun slava lui Dumnezeu» (Ps. XIX, 18), Sfinții Părinți, și mai ales Sfântul Maxim Mărturisitorul, au considerat contemplarea naturii, înțeleasă ca descoperire a esențelor spirituale ale lucrurilor, ea fiind una dintre etapele urcușului duhovnicesc, care precede unirea mistică.

Sfântul Simeon Noul Teolog afirmă că omul a primit la creare darul de «văzător al zidirii văzute pentru a fi introdus în cea cunoscută cu mintea»¹⁵⁸.

Prin moartea Sa pe cruce Hristos a exorcizat elementele malefice care pângăreau creațiunea și a descoperit sacralitatea originară a acesteia, aoperită în urma căderii. De aceea Sfântul Maxim spune: «Acela

154. *Ibidem*, p. 194.

155. *Ibidem*, p. 198.

156. Olivier Clément, *Questions...*, p. 16.

157. Olivier Clément, *Le Christ terre...*, p. 89.

158. Sf. Simeon Noul Teolog, *Op. cit.*, p. 52.

care cunoaște taina Crucii și a Mormântului cunoaște sensul (logos) lucrurilor»¹⁵⁹.

Sfințirea liturgică a darurilor se înscrie pe aceeași linie căci, după cum sublinia Sfântul Irineu, în darurile euharistice oferim întreaga natură vizibilă, spre a fi consacrată¹⁶⁰. Ea pregătește în acest mod transfigurarea finală. Caracterul pnevmatic al naturii se descoperă deci și în Tainele Bisericii, implicând purificarea îndeplinită prin asceză. De aceea, contemplația naturală, ca etapă a urcușului duhovnicesc, se situează după curățirea de patimi și dobândirea virtuților. Cosmologia este o gnoză, care ne este dăruită în Hristos prin Duhul Sfânt¹⁶¹. Sfântul Pavel vorbește de asemenea de darul vindecărilor. Este un dar care a fost conferit apostolilor și după ei unor aleși care au atins un anumit grad de spiritualizare. Acest dar se înrudește cu cel mai modest, dar mai frecvent, acela al îngrijirii bolnavilor și ușurării suferințelor semenilor. Toți aceia care în mod dezinteresat își închină viața acestui ideal nobil, însuflețiți de dragoste, atestă posesiunea unui dar spiritual. Acest dar apare desigur și printre aceia care nu sunt botezați.

Ceea ce deosebește totuși darul spiritual de cel natural este tocmai dragostea arătată celui în suferință și, în primul rînd, faptul de a-L vedea în el pe Hristos. Atunci când un om nebotezat simte o dragoste fierbinte pentru aproapele aflat în suferință, putem crede că aceasta este inspirată de Duhul Sfânt care suflă unde voințe.

Virtuțile reprezintă de asemenea daruri spirituale conferite omului de Sfântul Duh, având drept scop desăvârșirea persoanei în vederea mântuirii. Este însă de la sine înțeles că Dumnezeu așteaptă din partea omului un efort menit să asume aceste virtuți. Fără păzirea poruncilor și dorința sinceră de a fugi de păcate și de a îndeplini voia Domnului, nu putem năzui să primim darul virtuților, a cărui naștere este rodul lucrării comune a harului și a libertății umane. Nu vom menționa aici decât virtuțile de care vorbește Sfântul Pavel, așezându-le la temelie progresului spiritual al creștinului și anume: credința, nădejdea și dragostea (I Cor. XIII, 13).

Tot el dă și definiția cea mai completă a credinței: «credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute» (Evr. XI, 1), adăugând: «Fără credință, dar, nu este cu putință să fim plăcuți lui Dumnezeu, căci cine se apropie de Dumnezeu, trebuie să creadă că El este și că se face răsplătitor celor care îl caută» (Evr. XI, 6). Aceste cuvinte par scrise pentru omul de astăzi care caută un sprijin spiritual, pe care, vai, nu îl găsește întotdeauna, deoarece nu crede în existența lui Dumnezeu.

Dacă credința este un dar spiritual, care se află în germene în harul primit la Botez, este nevoie ca, în cursul vieții, creștinul să se străduiască spre a-l dezvolta și a-l întări. Sfântul Ciprian spune: «Câtă credință avem, atât ne împărtășim din harul divin»¹⁶². Credința atrage

159. Sf. Maxim, apud Olivier Clément, *Le Christ...*, p. 85.

160. Sf. Irineu apud Olivier Clément, *Le Christ...*, p. 131.

161. Olivier Clément, *Le Christ...*, p. 84.

162. Sf. Ciprian, *Ad Donatum*, în vol. *Apologeți de limbă latină*, București, 1981, p. 417.

deci harul, în timp ce harul, la rândul său, întărește credința. Este vorba deci de un proces de interdependență, caracteristic pentru viața spirituală. Sfântul Maxim exprimă aceeași idee când afirmă că «fiecare dobândește după măsura credinței lui arătarea lucrării Duhului»¹⁶³ și tot el subliniază că Sfântul Duh nu dăruiește credința «fără convingerea minții și a rațiunii despre cele viitoare și deocamdată nearătate»¹⁶⁴. Credința presupune deci o activitate conștientă și un răspuns afirmativ la chemarea divină. Ea se află ca atare la începutul vieții spirituale și implică, în primul rând, credința în Sfânta Treime, precum și în jertfa răscumpărătoare a lui Hristos. Credința creează nevoia de rugăciune, adică dorința de a intra într-o relație mai directă cu Dumnezeu și, la rândul său, rugăciunea întărește credința. Rugăciunea este de altfel încă un dar al Duhului Sfânt. Patriarhul Calist afirmă că Duhul îl învață pe om cum să se roage — ceea ce de altfel spusese și Sfântul Pavel — și că El suflă o adiere sfântă în cel ce se roagă¹⁶⁵. Numai prin rugăciune credinciosul menține o legătură personală cu Dumnezeu și scapă de cursele diavolului. Rugăciunea este adevărata respirație a sufletului creștin și izvorul din care se revarsă celelalte daruri conferite de Paraclet. Dacă credința în existența lui Dumnezeu se află la temelia progresului spiritual al omului, nădejdea este, potrivit apostolului «ca o ancoră, neclintită și tare» (Evr. VI, 19). Ea constituie un dar deosebit al Duhului, un mare har, așa cum spunea Péguy, căci ea ne împiedică să deznădăjduim, când toate merg prost și ne dă puterea să întrezărim, dincolo de aparențele trecătoare, lumea spirituală spre care aspiră întreaga noastră ființă.

Tot Péguy, acest adevărat mistic, atât de apropiat prin multe trăsături de spiritualitatea ortodoxă, pe care totuși nu a cunoscut-o, scria: «Nădejdea iubește ceea ce va fi în timp și în veșnicie. Ea vede ceea ce nu este încă și va fi în viitor, ea iubește ceea ce nu este încă și va fi»¹⁶⁶. Sfântul Duh, fiind Mângâietorul este firesc ca El să reverse în sufletul nostru nădejdea, balsamul tuturor durerilor. Sfântul Pavel, urează creștinilor din Roma «ca să prisosească în ei nădejdea prin puterea Duhului Sfânt» (Rom. XIII, 13).

Lucrarea Duhului Sfânt fiind orientată către instaurarea Împărăției, tot El ne învață să ținem privirea ațintită spre viitor și să așteptăm a doua venire a lui Hristos, precum și învierea morților și ivirea de «ceruri noi și pământ nou, în care locuiește dreptatea» (II Petru III, 13).

Acela care a primit acest dar nu mai este tulburat la gândul morții, nici de acela al Judecății, deoarece nădăjduiește în îndurarea lui Dumnezeu, numit de Sfântul Pavel «Dumnezeul nădejzii».

Dragostea, după cum a arătat tot Sfântul Pavel, depășește toate celelalte daruri duhovnicești. Diferitele forme ale dragostei, al cărei

163. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia* 3, p. 240.

164. Ibidem, p. 312.

165. Calist Patriarhul, *Op. cit.*, p. 257.

166. Ch. Péguy, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, Ed. Gallimard, Paris, 1929, p. 29.

obiect sunt semenii, se înalță prin suflarea Duhului până la o stare superioară de grație, devenind un dar harismatic, conferit de Duhul iubirii¹⁶⁷. Dragostea se manifestă, în primul rând, față de aproapele nostru, căci așa cum a arătat Sfântul Ioan evanghelistul «Cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu pe care nu l-a văzut, nu poate să-L iubească» (I Ioan IV, 20). Fiind un dar spiritual, dragostea se naște într-un suflet atins de har, și ca atare arzând de dragoste pentru Dumnezeu. Este vorba și aici de un proces de interdependență: dragostea pentru Dumnezeu face să sporească pe aceea pentru aproapele și reciproc orice întâlnire cu semenul descoperă un nou aspect al îndurării divine și ca urmare aprinde inima cu o dragoste sporită față de Providență.

Dragostea insuflată în inimă de Duhul Sfânt nu se mărginește însă la om, ci îmbrățișează întreaga zidire. O inimă simțitoare se înduioșează la vederea tuturor ființelor create, așa cum a arătat marele mistic, care a fost Sfântul Isaac Sirul. În timp ce toate celelalte daruri vor înceta o dată cu transfigurarea finală, căci rațiunea lor de a fi nu va mai exista, numai dragostea nu va avea sfârșit, după cum sublinia Sfântul Pavel. Pe treptele cele mai de sus ale vieții mistice dragostea și cunoașterea se întrepătrund, căci în ultima etapă a urcușului duhovnicesc dragostea dobândește însușiri cognitive. În viața viitoare aleșii vor adora cu o dragoste nemărginită cele trei Persoane divine, cu care se vor uni, prin mijlocirea energiilor divine necreate și astfel iubirea lor va spori neconținut.

Viața creștină, călăuzită de Duhul Sfânt, atinge culmile desăvârșirii în urcușul duhovnicesc, care, pentru oțiva aleși este încununat cu unirea mistică, îndeplinită chiar din viața aceasta. Este o cale pe care pășește doar un număr mic de credincioși, deoarece ea presupune renunțarea la lume și la propria voință, ceea ce la început constituie o jertfă grea. Ea și-a găsit deplina înflorire în monahism, deși de-a lungul veacurilor și unii preoți sau chiar laici au atins asemenea culmi spirituale. Monahul a ales calea cea mai directă pentru a se mântui, păzind întocmai sfaturile evanghelice, adică: castitatea, sărăcia și ascultarea. Optând pentru castitate, monahul aspiră să-l readucă pe om la puritatea originală, anterioară căderii și în acest mod pregătește venirea Împărăției, unde potrivit cuvintelor lui Hristos: «nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu în cer» (Matei XXII, 30). Desigur că nu toți cei intrați în monahism întruchiează încă din lumea aceasta un mod de viață angelic, dar toți aspiră la el, cinul monahal fiind calea cea mai potrivită pentru atingerea acestui tel. De-a lungul unui astfel de drum anevoios, monahul este călăuzit de Duhul Sfânt, a cărui prezență este resimțită cu tot mai multă intensitate, pe măsură ce el înaintează.

Sfinții Părinți ne-au lăsat mărturia experienței lor, o mare parte a acesteia găsindu-se consemnată în Filocalie. Aproape toți au deosebit trei etape esențiale de-a lungul urcușului duhovnicesc, adică curățirea

167. Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, p. 325.

de patimi sau asceza, iluminarea sau contemplarea naturală și unirea mistică.

În prima etapă, aceea a curățirii de patimi, are întâietate efortul omenesc, sprijinit de har. Accentul este pus, în primul rând, pe baza poruncilor și a sfaturilor evanghelice și pe lupta împotriva păcatului și a patimilor care trebuie dezrădăcinate. Rațiunea și voința au un rol de seamă în această etapă, ele fiind călăuzite de Paraclit, a cărui lucrare este mereu împreună cu aceea a lui Hristos. Sfântul Duh întărește credința și purifică simțurile. El întărește, de asemenea, voința noastră, la rădăcina căreia se ascunde¹⁶⁸. Pe măsură ce patimile sunt dezrădăcinate, locul lor este luat de virtuți, roadă a colaborării dintre voința umană și har.

În a doua etapă, aceea a iluminării, numită și contemplare naturală, rațiunea continuă să fie activă, fiind dublată de inspirația pneumatică. Sub influența Duhului Sfânt, omul descifrează sensul ascuns al lucrurilor, descoperă adâncurile spirituale ale creației și se înalță astfel către Dumnezeu.

În fine, în ultima etapă, aceea a unirii mistice, orice activitate a omului încetează, căci el este pe deplin sfințit de Duhul Sfânt, care este, după expresia lui Lossky, marele Mistagog al căii apofatice¹⁶⁹. În această fază, rugăciunea lui Iisus, care implică invocarea sfântului Său nume, unită cu respirația reprezintă un sprijin foarte important, căci ea se constituie ca un sacrament al prezenței divine¹⁷⁰. Mistica ortodoxă acordă o mare însemnătate unirii minții (νοῦς) cu inima. Prin rugăciunea lui Iisus și curățirea inimii, se înfăptuiește unirea minții cu voința și cu sensibilitatea, adică cu inima. Omul redobândește astfel unitatea, pe care o pierduse prin cădere, căci de acum înainte inima călăuzește mintea. Hristos vorbește în inima astfel curățită și inima inteligentă se deschide la adevăr¹⁷¹.

Rugăciunea inimii a fost introdusă de călugării isihăști. Aceștia, întemeindu-se pe o tradiție mai veche din sec. IV—VI, s-au constituit într-o adevărată mișcare de reînnoire spirituală, care urmărea atingerea unei stări de concentrare și de pace lăuntrică, «isihia», ce culmina în contemplarea luminii taborice.

Prin unirea cu Duhul Sfânt, prin mijlocirea energiilor divine, «mintea se face în întregime văzătoare, în chip tainic, a unor mari bunătăți»¹⁷² după cum sublinia Patriarhul Calist. În această stare mintea se găsește într-o relație plină de dragoste cu Dumnezeu, extaz realizat de către Duhul Sfânt. Este vorba însă de o cunoaștere apofatică, după cum a arătat Dionisie Areopagitul. După el «Tainele simple se descoperă dincolo de orice cunoaștere, dincolo chiar de necunoaștere, în întinericul mai mult decât luminos al tăcerii»¹⁷³, căci Dumnezeu este mai presus de orice vedere și cunoaștere. De aceea scopul ultim al urcușu-

168. P.C. Argenti, *Op. cit.*, p. 289.

169. Vl. Lossky, *Théologie mystique...*, p. 237.

170. Olivier Clément, *Questions...*, p. 86.

171. Paul Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, Ed. du Seuil, Paris, 1973, p. 55.

172. Calist Patriarhul, *Op. cit.*, p. 244.

173. Dionisie Areopagitul, apud Evdokimov, *Présence de l'Esprit*, p. 24.

lui duhovnicesc nu este cunoașterea, ci unirea cu Sfânta Treime, adică îndumnezeirea îndeplinită după energii.

«Theosis-ul (Îndumnezeirea) omului constituie doctrina centrală a teologiei ortodoxe răsăritene»¹⁷⁴.

«Cunoașterea divinului în gradul său suprem este o experiență a luminii necreate» afirmă Lossky, raportându-se la experiența mistică a sfinților¹⁷⁵.

«Dumnezeu este Lumină, iar acei pe care îi face vrednici de a-L vedea îl văd ca Lumină», a spus Sfântul Simeon Noul Teolog¹⁷⁶.

Aceluia ajuns pe culmile vieții spirituale, sufletul îi devine transparent pentru Dumnezeu, datorită prezenței Sfântului Duh, care îl luminează, iar Dumnezeu devine și El transparent pentru suflet¹⁷⁷. Dar acela care a atins, încă din viața aceasta, un asemenea grad de sfințenie nu se izolează totuși de semenii săi, ci continuă să-i călăuzească spre Dumnezeu. În Biserica Ortodoxă a existat întotdeauna tradiția paternității spirituale care își are originea în primele secole ale creștinismului. Un părinte spiritual este un organ al Duhului Sfânt căruia Acesta i Se destăinuie¹⁷⁸. Misiunea sa constă în a pune sufletul în legătură directă cu Dumnezeu și a-l sfătui. El este un părinte, în adevăratul sens al cuvântului, deoarece îl face să se nască pentru o viață nouă pe acela care se leagă de el. Toată lucrarea sa se desfășoară la umbra Duhului Sfânt, al cărui purtător este, căci pentru a fi un părinte spiritual trebuie să devină el însuși pnevmatic¹⁷⁹.

Singura făptură omenească, însă, care a primit încă din viața aceasta plenitudinea harului este Sfânta Fecioară¹⁸⁰.

Această minune a fost cu puțință grație lucrării Sfântului Duh care a găsit în Maria o ființă neprihănită și gata să răspundă la chemarea divină. Toți Sfinții Părinți, și îndeosebi Sfântul Grigorie Palama au subliniat că Întruparea Cuvântului nu ar fi putut avea loc fără consimțământul Sfintei Fecioare. Prin răspunsul său : «Iată roaba Domnului ! Fie mie după cuvîntul tău !», ea a acceptat misiunea și a participat într-un mod conștient la mântuirea noastră. Numai după ce a dat acest răspuns, Sfântul Duh a coborât peste ea și a curățit-o de orice urmă a păcatului strămoșesc, făcând-o vrednică să-L zămislească pe Fiul lui Dumnezeu. Lossky subliniază că la Buna Vestire Maica Domnului a primit Duhul Sfânt în scopul de a-și îndeplini misiunea de a-L zămisli în sânul ei pe Dumnezeu întrupat. Din faptul că la Cincizecime Sfânta Fecioară se afla împreună cu apostolii, în clipa cînd Paracletul a coborât peste capetele lor, el trage concluzia că Sfânta Maică a fost în două rânduri sfințită de Du-

174. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Ed. Științifică, București, 1991, p. 214.

175. Vl. Lossky, *Théologie mystique...*, p. 216.

176. Sf. Simeon Noul Teolog, apud Lossky, *Théologie...*, p. 216.

177. Pr. Dumitru Stăniloae, *Le Saint Esprit dans la théologie et la vie de l'Eglise Orthodoxe*, Rev. Contacts 1974, nr. 87, p. 234.

178. Paul Evdokimov, *La paternité spirituelle*, Contacts, 1967, nr. 58, p. 102.

179. *Ibidem*, p. 102.

180. Olivier Clément, *Questions...*, p. 51.

hul Sfânt. Prima împărtășire cu Duhul a avut loc în vederea Întrupării Cuvântului, în timp ce a doua a confirmat sfințirea sa personală¹⁸¹.

Numai după ce a asistat la desăvârșirea lucrării lui Hristos, după ce a suferit cu răbdare și resemnare la picioarele crucii, a atins ea plenitudinea pe care era chemată să o realizeze.

Cuvintele lui Hristos, rostite în clipa când o femeie din popor o lauda pe aceea care Îi dăduse naștere, cuvinte aparent aspre: «fericiți sunt și cei ce ascultă cuvântul lui Dumnezeu și-l păzesc» (Luca XI, 28) își găsesc, datorită acestei interpretări, explicația.

Isus a cinstit astfel sfințenia personală a Sfintei Sale Maici, străduința ei de a păstra în inimă descoperirea primită și de a i se supune cu smerenie, și nu doar faptul de a-L fi zămislit în pântecul său. Maria este preafericită nu numai pentru că a fost Maica Fiului lui Dumnezeu, dar și pentru că a realizat în ființa sa gradul de sfințenie care corespundea misiunii sale¹⁸². De aceea, la Cincizecime El a trimis Duhul Sfânt și peste capul Sfintei Fecioare, desăvârșind astfel sfințirea ei personală. După această nouă revărsare a Duhului, Maica Domnului a dobândit plenitudinea harului, proprie viitorului eon, plenitudine care nu poate fi atinsă decât într-o ființă îndumnezeită¹⁸³.

Ea apare în consecință drept Maica omenirii viitoare, eliberată de păcat și sfințită de harul Sfântului Duh, mai presus de toate cetele puterilor netrupești «mai cinstită decât heruvimii și mai slăvită decât serafimii» așa cum oîntă Biserica¹⁸⁴.

IV. INSTAURAREA ÎMPĂRĂȚIEI

Prin Întruparea Sa și moartea răscumpărătoare, Hristos a mântuit neamul omenesc și i-a deschis calea spre Împărăție. Trinițând pe Sfântul Duh asupra apostolilor, El a creat premisele viitoarei îndumnezeiri a omului și ale sfințirii întregii creațiuni.

Iconomia Fiului nu poate fi, în consecință, despărțită de aceea a Sfântului Duh, ambele alcătuind iconomia Sfintei Treimi, care are drept scop să unească pe toți oamenii cu Dumnezeu¹⁸⁵. Începînd cu Cincizecimea, Sfântul Duh pregătește, în chip lent, mutația care va avea loc la sfârșitul veacurilor. Prezența Sfintelor Taine, și îndeosebi a Euharistiei, constituie premisele îndumnezeirii omului și ale transfigurării finale a cosmosului. Tainele reprezintă fermentul de incoruptibilitate inserat în vasele de lut¹⁸⁶. Rolul lor este de a purifica natura umană și de a-l face pe om pnevmatofor.

Sfințirea creațiunii începe să se îndeplinească în cuprinsul istoriei, sub înrăurirea Duhului Sfânt, care în acest mod «saturează lent cu veș-

181. Vl. Lossky, *A l'Image...*, p. 203—204.

182. *Ibidem*, p. 204.

183. *Ibidem*, p. 198.

184. Olivier Clément, *La vie et l'oeuvre de Paul Evdokimov*, Rev. Contacts, 1971, nr. 73—74, p. 88.

185. Vl. Lossky, *A l'Image...*, p. 107.

186. M. Lot-Borodine, *Op. cit.*, p. 214.

nicie inima lucrurilor» potrivit formulei sugestive folosite de Olivier Clément¹⁸⁷.

Paracletul inspiră și călăuzește omenirea spre a o face hristică¹⁸⁸. Totuși nu trebuie să se uite că paralel cu lucrarea Duhului Sfânt, în istorie se manifestă și forțe malefice ce urmăresc pierderea omului. Scrierile neotestamentare, și în mod deosebit Apocalipsa, descriu lupta dintre forțele binelui și acelea ale răului; aceasta va preceda sfârșitul lumii. Fără îndoială că Sfântul Duh, care prin toată lucrarea sa contribuie la nimicirea acțiunilor diavolului, va veni în ajutorul aleșilor, chemați atunci să înfrunte cumplite încercări. El va da în vileag amăgirile mincinoase create de forțele malefice ce se vor strădui, până în ultima clipă, să-i înșele pe oameni și să-i ducă în ispită.

Sfântul Duh va pregăti în două chipuri instaurarea Împărăției. Prin mijlocirea energiilor divine necreate, prezente în primul rând în Sfintele Taine ale Bisericii, El îl va sfinți treptat pe om și întreaga zidire. Misiunea Sa nu se va mărgini însă la această lucrare, cu caracter ascuns, ci va avea de asemenea și un aspect mai evident, căci, fiind Duhul Adevărului, el va lupta pentru a risipi himerele înșelătoare, ce vor înrobi spiritele oamenilor și va grăbi astfel a doua venire a lui Hristos, adică Parousia.

Apocalipsa se sfârșește cu chemarea adresată lui Hristos de către Duhul și Mireasa, adică de către Biserică, care se reduce la un singur cuvânt «Vino» (Apoc. XXII, 17). Paracletul așteaptă însă a doua venire a lui Hristos, care va însemna începutul transfigurării creațiunii.

Parousia implică totuși și un aspect tulburător, căci ea constituie preludiul Judecării de apoi, precedată la rândul ei de învierea morților. Potrivit Sfintei Scripturi, Duhul Sfânt va fi făuritorul învierii, El care a participat și la Învierea lui Hristos, după cum arată Sfântul Pavel: «Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți va face vii și trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuiește în voi» (Rom. VIII, 11).

Sufletul va păstra ca o pecete neștersă corporalitatea sa latentă¹⁸⁹ și va putea astfel, în clipa hotărâtoare, să regăsească integritatea ființei sale, pentru ca omul să apară dinaintea Judecătorului suprem așa cum a fost creat și cum a trăit în lume. Prin înviere însă omul își va recăștiga identitatea, dar, dat fiind că omul pământesc va deveni om duhovnicesc, el va dobândi dimensiuni, cu alte posibilități. Abolirea timpului, și a tuturor coordonatelor care țin de lumea pământească, va contribui la crearea unui univers de neînchipuit pentru cei ce trăiesc în actualul eon.

Învierea va fi urmată de Judecată, îndeplinită de Hristos, venit pe norii cerului pentru a da sentința supremă. Iisus a spus El Însuși că îngerii vor aduna pe cei aleși din cele patru vânturi (Matei XXIV, 31). Puterile netrupești apar drept solii Domnului, trimiși să-i despartă pe cei dreپți de păcătoși.

187. Olivier Clément, *Questions...*, p. 159.

188. P.S. Boulgakov, *Op. cit.*, p. 337.

189. M. Lot-Borodine, *Op. cit.*, p. 273.

Vorbind de Judecata din urmă, eveniment care marchează cezura dintre timp și veșnicie, Hristos nu a pomenit de contribuția Duhului Sfânt. Totuși dacă socotim drept o axiomă hristologică și pnevmatologică, după expresia lui Bulgakov¹⁹⁰, potrivit căreia orice lucrare a lui Hristos este împreună cu aceea a Duhului Sfânt, se poate afirma că Sfântul Duh va participa împreună cu Mântuitorul la judecarea lumii. Este de presupus că în calitatea sa de Paraclet, El va interveni în favoarea oamenilor spre a le diminua greșelile și spre a le explica scăderile. În același timp, tot El va pedepsi puterile demonice, contribuind la biruința definitivă asupra duhului celui rău.

Rămâne însă întrebarea tulburătoare cu privire la cei ce vor fi așezați la stânga Domnului. Vor fi ei damnați pe veșnicie sau va mai exista pentru ei o licărire de speranță? Totuși, așa cum observa Olivier Clément, dacă apocatastaza nu poate fi admisă ca dogmă, fiecare credincios trebuie să aspire la mântuirea universală și să se roage pentru odihna tuturor sufletelor¹⁹¹.

Biruința asupra morții și asupra forțelor demonice va constitui premisa instaurării definitive a Împărăției, operă la care Sfântul Duh va contribui în chip hotărâtor. În calitatea Sa de Împărțitor al harului divin necreat, El va îndeplini mutația datorită căreia tot ceea ce a fost creat va fi transfigurat, cufundat în Lumina divină, descoperindu-L pe Dumnezeu¹⁹².

De aceea Sfinții Părinți identifică cel mai adesea Împărăția cu Duhul Sfânt. În comentariul său la rugăciunea Tatăl nostru, cererea «vie Împărăția Ta» are în vedere, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, venirea Duhului Sfânt¹⁹³, afirmație întemeiată tocmai pe legătura dintre Paraclet și energiile divine necreate, lucrări dumnezeiești care vor avea un rol de seamă în desăvârșirea mutației finale.

Dacă Sfântul Duh va avea o contribuție majoră în pregătirea noului eon și în lucrarea de transfigurare finală a creațiunii, nu trebuie să se uite că Hristos, în calitatea Sa de Mântuitor și de Pantocrator, va dobândi biruința definitivă asupra forțelor răului, datorită Jertfei Sale răscumpărătoare, făcând astfel posibilă instaurarea Împărăției Tatălui.

După Sfântul Pavel, instaurarea definitivă a Împărăției va avea loc atunci când Hristos va pune pe toți vrăjmașii sub picioarele Sale, ultimul fiind moartea. «Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie totul în toate» (I Cor. XV, 28). În Împărăția Tatălui își va găsi locul întreaga creațiune, restaurată în noua sa formă de existență. Sămânța paradisiacă, care fusese oprită din creștere, datorită căderii lui Adam, va rodi în Împărăție¹⁹⁴.

190. P.S. Bulgakov, *Op. cit.*, p. 337.

191. Olivier Clément, *Questions...*, p. 211.

192. M. Lot-Borodine, *Op. cit.*, p. 276.

193. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tălmăcire a rugăciunii Tatăl nostru*, în *Filocalia*, vol. 2, p. 262.

194. Paul Evdokimov, *L'amour fou...*, p. 121.

Biserica însăși, în etapa istorică, centrul din care se revarsă energiile divine menite să transfigureze lumea și pe om, va fi înglobată în Împărăție și va căpăta o extensiune cosmică, primind la sânul ei tot ceea ce va fi fost salvat și sfințit.

Sfinții Părinți răsăriteni au acordat, în scrierile lor, un loc de seamă învățaturii despre îndumnezeirea omului, socotită a fi treapta cea mai înaltă a pnevmatizării care va putea fi atinsă de o ființă creată. Sfântul Irineu a afirmat primul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să devină dumnezeu. Sfântul Atanasie, precum și Părinții capadocieni, au dezvoltat această învățătură, în timp ce Sfântul Grigorie Palama a schițat modul în care se va îndeplini îndumnezeirea. Făcând o distincție netă între esență și energii, el a subliniat că omul va fi îndumnezit prin participarea la energiile divine necreate. Energiile divine ale Duhului Sfânt vor pătrunde în ființa omenească, pnevmatizînd-o, astfel încât omul va deveni dumnezeu după har, natura sa creată rămânând pentru veșnicie despărțită și distinctă de cea divină, căci este cu neputință unei ființe create să se unească cu Dumnezeu altfel decât prin energiile divine necreate.

Mântuirea va însemna, în faza sa finală și culminantă, îndumnezeirea celor răscumparați de Hristos¹⁹⁵. Sfântul Duh desăvârșește astfel opera lui Hristos împărtășindu-i fiecărei persoane, în mod individual, harul îndumnezeitor. Totul va deveni lumină, totul va fi copleșit de lumina necreată¹⁹⁶, căci «Dumnezeu va fi totul în toate», potrivit cuvintelor apostolului (I Cor. XV, 28). Aleșii vor fi primiți în Împărăția Tatălui, care, după Sfântul Maxim, va reprezenta «desăvârșirea frumuseții inițiale în Frumusețea perfectă»¹⁹⁷. Este totuși de presupus că printre aleși va exista un număr nelimitat de trepte întru perfecțiune. Mântuitorul a spus: «În casa Tatălui meu multe locașuri sunt» (Ioan XIV, 2), iar Sfântul Pavel de asemenea a adăugat: «stea de stea se deosebește în strălucire» (I Cor. XV, 41).

Toată creațiunea va fi transfigurată și își va găsi locul în noua formă de existență constituită de Împărăția Tatălui. În Occident, credința în mântuire a fost lipsită, timp de secole, de semnificația sa cosmică²⁰⁰, în timp ce Ortodoxia a păstrat și transmis credința în mântuirea universală, credință care începe să fie adoptată în prezent și de membrii altor confesiuni.

Printre Sfinții Părinți, Sfântul Simeon Noul Teolog a descris în cuvinte inspirate frumusețea Împărăției, unde își vor afla locul toate formele de viață: «toată zidirea aceasta pământească, văzută și supusă simțurilor, se va preschimba și se va uni cu cele cerești sau cu cele nevăzute și mai presus de simțuri»²⁰¹. «Iar pământul va redobânda frumusețea ne-

195. Vl. Lossky, *A l'image...*, p. 100.

196. Vl. Lossky, *Théologie mystique...*, p. 233.

197. Sf. Maxim, *Mystagogia*, 23, P.G., t. 91, col. 701.

200. Olivier Clément, *Questions...*, p. 155.

201. Sf. Simeon Noul Teolog, *Filocalia*, vol. 6, București, 1977, p. 143.

vestejită, ca o verdeată netrecătoare, înfrumusețată de flori luminoase și de o mare felurime spirituală, în care locuiește, cum s-a spus, dreptatea»²⁰². Toți aleșii vor participa la viața necreată și creatoare a Împărăției²⁰³ și pătrunși până în adâncurile lor de energiile îndumnezeitoare vor adora veșnic Sfânta Treime.

NOTE PRIVITOARE LA PERSONALITĂȚILE CITATE ÎN LUCRARE

1. Pr. Dumitru Stăniloae, s-a născut în com. Vlădeni-Brașov (1903). Studii: Liceul «Șaguna» (1916—1922), Facultatea de teologie din Cernăuți (1922—1927), doctoratul în teologie (1928), specializarea la Atena, München, Berlin și Paris. A fost profesor la Academia teologică din Sibiu (1929), apoi la Institutul teologic din București (1949), titular al catedrei de Teologie dogmatică. Arestat și suspendat din învățământ în 1958 a fost reînțegrat în 1964; în 1991 a devenit membru al Academiei Române. Autor al unei vaste opere care înfățișează componentele esențiale ale teologiei ortodoxe — unele lucrări traduse în limbi străine — precum și tălmăcitor în limba română a 12 volume din Filocalia greacă, Pr. Dumitru Stăniloae este cel mai mare teolog ortodox în viață.

2. Paul Nicolaevici Evdokimov (1901—1970) și-a început studiile teologice la Kiev în 1917. În timpul războiului civil participă în rândurile armatei albe; după exilul la Constantinopol ajunge în 1923 la Paris unde reușește să obțină licența în filosofie la Sorbona și apoi, cu ajutorul unei burse, licența în teologie la Institutul Saint Serge. Lucrarea cu care a obținut titlul de doctor, «l'Orthodoxie», este o operă în care autorul elaborează o sinteză originală a gândirii ortodoxe. Autor a numeroase volume, este printre primii teologi ruși care au scris în limba franceză.

3. Sf. Ioan Damaschin s-a născut în orașul Damasc la începutul celei de a doua jumătăți a veacului VII. Pe la 718, când califul Omar II a pornit o persecuție împotriva creștinilor, a refuzat să se facă mahomedan, și-a împărțit averile săracilor și s-a retras în mănăstirea Sf. Sava de lângă Ierusalim, unde a murit la anul 749. Cea mai vestită operă a lui, pe lângă «Tratatele despre Sf. Icoane», este triologia intitulată «Izvorul cunoștinței». «Ea este expunerea clasică a învățăturii de credință a Bisericii, autoritatea necontestată pe care se vor întemeia în toate timpurile teologii ortodocși» (Pr. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. 4, p. 182—183).

4. Sf. Grigorie Palama (1296—1359), călugăr și hirotonit preot în Muntele Atos, ulterior mitropolit al Salonicului. A combătut în numeroase scrieri pe călugărul apusean Varlaam care, pe la 1335, scrisese trei tratate împotriva isihaștilor. A fost închis în mai multe rânduri de adversarii doctrinei sale privind lumina necreată. La Sinodul din Constantinopol (1347) învățătura privind deosebirea dintre ființa divină și energiile necreate este declarată ortodoxă, iar tezele lui Varlaam sunt condamnate. Învățătura Sfântului Grigorie Palama își are rădăcinile în scrierile Sfinților Părinți din primele secole. Ea constituie una din componentele esențiale ale Ortodoxiei și «fundamentează experiența întâlnirii cu Dumnezeu a credinciosului rugător» (Pr. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. 7, p. 217). Sinodul din 3 aug. 1368 l-a proclamat sfânt pe Grigorie Palama.

5. Olivier Clément, profesor la un liceu din Paris și la Institutul Saint Serge. «Convertit la Ortodoxie la vârsta de 30 de ani, a descoperit prin trăirea lui profundă, dar și prin talentul lui excepțional de gânditor și scriitor, un mod nou de prezentare a creștinismului, și în special a celui ortodox, adecvat cercurilor largi de intelectuali ai timpului nostru. Faptul acesta îi dă un loc unic în scrisul contemporan. El este simultan un strălucit scriitor și un fin analist al dogmelor Ortodoxiei» (Pr. D. Stăniloae, în *Rev. Ortodoxia*, an XXX, nr. 4, 1978).

6. Sf. Atanasie, patriarh al Alexandriei (290—373), autor al unei remarcabile opere doctrinare, a fost cel mai aprig apărător al Ortodoxiei împotriva ereziei ariene. Din această cauză a fost exilat în cinci rânduri din Alexandria de către

202. *Ibidem*, p. 142.

203. M. Lot-Borodine, *Op. cit.*, p. 244.

Impărații: susținători ai arianismului (Constantiu și Valens). Acțiunea lui a fost decisivă pentru înfrângerea acestei erezii în Răsărit. Între anii 346—353 a propagat credința ortodoxă în Etiopia și Arabia, iar în Egipt a încurajat dezvoltarea monahismului.

7. *Vladimir Lossky* (1903—1958), fiul unui filozof rus, exilat în 1922 împreună cu tatăl său; ajuns în Franța a studiat la Sorbona filosofia. În opera lui teologică, axată pe gândirea patristică, Lossky a adâncit taina persoanei umane și a legăturii acesteia cu Sfântul Duh. El a pus într-o lumină nouă mistica ortodoxă, subliniind importanța doctrinei palamite privind energiile necreate.

8. *Fericitul Augustin* (354—430), episcop de Hippona, născut dintr-un tată păgân și o mamă creștină, Sfânta Monica. Studii clasice la Cartagina, după care aderă la manihoeism, profesor de elocință la Roma (383) și apoi la Milano (384). Sub influența Sf. Ambrozie și în urma unei revelații se convertește la creștinism. Revine în Africa este hirotonit preot și apoi episcop de Hippona. Aici desfășoară o intensă activitate ca predicator combătând diferitele erezii. Opera sa imensă e compusă din numeroase tratate, printre care remarcabile «Civitas Dei», interpretare originală a istoriei privită din perspectivă creștină, precum și cunoscutele «Confesiuni» unde descrie devenirea sa întru Hristos.

9. *P.S. Boulgakov* (1871—1944), fost deputat în Duma, la început marxist, apoi convertit la creștinism devine preot, închis în timpul regimului sovietic și în final expulzat în 1922, ajunge în Franța. În 1924, împreună cu prof. Kartacheff, fondează în Paris Institutul Saint Serge unde se formează preoți și teologi ortodocși. Autor al unei importante opere ce valorifică moștenirea patristică el încearcă să elaboreze o doctrină în care «Sophia» divină ocupă un loc central. Învățătura despre «Sophia» este socotită eterodoxă de Biserica.

10. *Sf. Vasile* (330—379), episcop de Cezarea Capadociei, născut într-o familie care a dat Bisericii numeroși sfinți. A făcut studii strălucite la Atena, unde a legat prietenie cu Sf. Grigorie de Nazianz. Ca episcop combate arianismul și prin fermitatea lui se impune împăratului Valens obținând atenuarea persecuțiilor împotriva ortodocșilor. A înțeles un număr de mănăstiri pentru care a alcătuit reguli ce vor sta la baza monahismului răsăritean. Păstor activ și caritabil a fondat la porțile Cezarei un spital «Vasiliada» care va lua proporțiile unui adevărat oraș. Sf. Vasile a lăsat numeroase opere doctrinare și ascetice, în afara foarte bogatei sale corespondențe.

11. *Un moine de l'Eglise d'Orient*, pseudonim al Arhimandritului Lev Gillet (1892—1980). Călugăr catolic, trece în 1928 la Ortodoxie și devine paroh al primei biserici ortodoxe de limba franceză din Paris. În ajunul celui de al doilea război mondial se mută în Anglia și activează în Asociația Sf. Alban și Sf. Sergiu, având drept scop dialogul dintre ortodocși și anglicani. Este autor a numeroase eseuri și cărți în limbile franceză și engleză.

12. *Sf. Chiril*, patriarh al Ierusalimului (către 315—386), a suferit persecuții în timpul împăraților Constantiu și Valens, susținători deschiși ai arianismului, fiind silit să se refugieze în Tars și să-și părăsească de două ori scaunul. Opera cea mai importantă rămasă de la el o constituie «Catehezele», curvântări rostite pentru cei ce urmau să primească botezul, cărora le tâlcuia simbolul credinței (Crezul).

13. *Sf. Chiril al Alexandriei* (c. 380—444), a fost unul dintre cei mai mari teologi și exegeți ai Bisericii răsăritene. El a combătut pe patriarhul Constantinopolului, Nestorie, care învăța că Fecioara Maria nu este decât maica omului Iisus. Sinodul din Efes (431) l-a condamnat pe Nestorie și a proclamat-o pe Maica Domnului Născătoare de Dumnezeu. Autor al unei opere imense alcătuită din tratate, omilii și scrisori.

14. *Sf. Isaac Sirul*, «a cărei identitate nu e încă rezolvată» (Pr. D. Stăniloae), se pare că, judecând după autorii citați în opera lui, ar aparține unei epoci nu prea depărtate de sfârșitul sec. V. Temele de care s-a ocupat intens au fost: a) importanța nevointelor și a greutăților pentru desăvârșirea omului; b) importanța smerenței; c) rolul cunoscător al «simțirii» și d) descrierea insistentă a stării de liniște, strâns legată cu cea a rugăciunii neîntrerupte și a dragostei (*Filocalia*, vol. 10).

15. *Sf. Grigorie de Nyssa* (c. 335—c. 395), frate cu Sf. Vasile cel Mare, la început profesor de retorică, sub influența familiei intră în monahism și zece ani mai târziu devine episcop de Nyssa. La sinodul din Constantinopol (381) se impune

ca apărător al Ortodoxiei împotriva diferențelor erezii. Opera sa vastă cuprinde scrieri exegetice și mistice, precum și cu caracter apologetic și catehetic.

16. *Sf. Grigorie de Nazianz* (c. 330—c. 390), face studii la Atena unde se împrietenește cu Sf. Vasile. Împotriva voinței sale conduce un timp Biserica din Nazianz; în 378 este numit patriarh de Constantinopol unde rostește admirabile omilii asupra Sfintei Treimi datorită cărora a fost supranumit «teologul». Dezgustat de intrigile armenilor împotriva sa demisionează și se retrage în Capadocia, unde a murit. În afară de studiile sale cu caracter teologic Sf. Grigorie de Nazianz este autorul unor poeme în care mărturisește dezamăgirile personale și preamărește pe Dumnezeu.

17. *Tertulian*, Quintus Septimius Florens Tertullianus, născut la Cartagina (c. 155—240 sau 250) păgân învățat — făcuse studii excepționale de literatură, filosofie, juridică — s-a convertit către sfârșitul veacului al II-lea, ca urmare a imprecisiei zguduitoare făcute asupra sa de tăria credinței și de curajul creștinilor. A înfruntat de la primele sale scrieri și printr-o retorică vijelioasă organizarea statală păgână pentru nedreptățile pe care le comătea împotriva creștinilor. Apologet de mare valoare a lăsat o operă considerată unul dintre monumentele elocinței latine. Aceasta este constituită din 31 cărți publicate și 7 pierdute, în marea lor majoritate, cuprinzând probleme de controversă doctrinară și morală.

18. *Léon — Marie Bloy* (1846—1917), prozator și eseist francez. Operă parțial autobiografică, de orientare catolică, expresivă prin vehemența pasiunilor și stilul viguros.

19. *Sf. Ioan Gură de Aur* (c. 345—407), născut în Antiohia, botezat în noaptea Paștilor 368, se inițiază în asceză și în studiul cărților sfinte. Diacon, apoi preot (386), Ioan începe o carieră excepțională de scriitor spiritual și predicator. Știința și elocința lui îi atrag renumele de «Gură de Aur». Episcop al Constantinopolului în 397 a dat o strălucire incomparabilă liturghiei bizantine. Intrat în conflict cu împărăteasa Eudoxia, protectoare a ereticilor adversari ai săi, este exilat în Bitinia, de unde — rechemat de Eudoxia, impresionată de un eveniment tragic — revine în 404 la locuința sa, în regim de închisoare, în timp ce mulțimea încearcă să-l elibereze. Tulburările sângeroase, ce au avut loc, au ca urmare transferarea lui Ioan la 1500 km în nord la poalele Caucazului. În timpul marșului forțat el nu rezistă și moare într-un mic sat unde a fost înhumat. În 1438 rămășițele lui pământești sunt aduse în mod solemn la Constantinopol. Opera lui de exeget al Sfintei Scripturi este considerabilă.

20. *Charles Péguy* (1873—1914), poet, dramaturg și eseist francez. Spirit neliniștit, polemic, inițial adept al socialismului umanitar, evoluează spre naționalism și catolicism și devine adept al intuiționismului bergsonian. Operă dramatică de inspirație patriotică și mistică.

21. *Sf. Simeon Noul Teolog*, s-a născut în 949 la Galata în Paflagonia. În 977 după ce-și reglementează chestiunile familiale, intră în Mănăstirea Studion; un an mai târziu este condus în Mănăstirea Sf. Mamas, unde va fi hirotonit preot în 980. A murit în 1022 într-o mică mănăstire închinată Sf. Marina. Operele Sf. Simeon se împart în patru categorii: Cateheze, Cuvântări teologice, Capete și Imne. «Ceea ce formează o notă mai aparte în preocuparea Sfântului Simeon este accentul deosebit de puternic pus pe simțire, pe conștiință, pe lumină și pe iubire» (Pr. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. 6, p. 11).

22. *Sf. Grigorie Sinaitul* (1255—1346), s-a născut la Kukulos pe țărmul occidental al Asiei Mici și după dese mutări — «motivate, pe de o parte, de nesiguranța din acea vreme din Imperiul bizantin, pe de alta, de voința de a răspândi metoda rugăciunii curate în cât mai multe regiuni, adică de un adevărat misionarism» — în 1335 s-a așezat definitiv în muntele Katakryomenos, în Paroria, unde a murit în 1346. «În ce privește conținutul scrierilor lui, acesta îl arată pe autorul lor nu numai un practician empiric al unei «metode a rugăciunii inimii», cât și un mare exeget al ei» (Pr. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. 7, p. 89).

23. *Diadoh al Foticeei*. Sub numele lui Diadoh al Foticeei e cunoscută o scriere de cuprins duhovnicesc, împărțită într-o sută de capete. Încă din veacul al 7-lea, Sf. Maxim Mărturisitorul și Sofronie din Ierusalim citează din această scriere și îl socotesc ca autor pe Diadoh episcop al Foticeei din Epirul vechi. Din scrierea sa rezultă că acest ierarh a fost un mare ascet și un adânc cunoscător al tainelor vieții mistice (după Pr. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. 1, p. 328).

24. *Dionisie Areopagitul*, pseudonim al unui autor neidentificat care a trăit probabil către sfârșitul sec. V. În scrierile sale a introdus o serie de teme din neoplatonism ce se află la baza teologiei mistice și a subliniat importanța teologiei apofatice pentru cunoașterea misterului divin. Opera sa a exercitat o influență considerabilă asupra scriitorilor mistici, atât din răsărit cât și din apus.

25. *Sf. Maxim Mărturisitorul* s-a născut în anul 580 în Constantinopol. În 610 a fost prim secretar al împăratului Heraclie, dar după 3 sau 4 ani a părăsit postul și a intrat în mănăstirea Chrysopolis (Scutari) de pe țărmul opus al Constantinopolei. După moartea patriarhului Sofronie al Ierusalimului el a fost conducătorul luptei împotriva ereziei monotelite și sufletul mișcării pornite din Africa pentru păstrarea curată a credinței. În 653 este arestat și condamnat la exil, iar în 662 lui și celor doi ucenici ai săi li se taie în fața multimei limba din rădăcină și mâna dreaptă, ca să nu mai poată comunica adevărul nici cu graiul nici în scris. «Scrisul lui este o sinteză grandioasă și personală a marilor curente filosofice ale antichității și a principalelor idei patristice» (Pr. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 2, p. XIII).

26. *Sf. Irineu* (c. 130—c. 208), episcop de Lyon, originar din Asia Mică. Se cunoaște prea puțin asupra vieții și a activității sale pastorale. Adversar luminat al miturilor gnostice, prin opera sa el se înscrie între cei mai vechi și mai remarcabili teologi ai Bisericii apusene.

27. *Sf. Ciprian*, episcop al Cartaginei (c. 200—258). La vârsta de 40 de ani, sub influența preotului Coecilius, se convertește la creștinism, îmbrățișează viața monastică și primește preoția. În 249 avea să fie numit episcop al celei mai mari cetăți a Africii. În scrisoarea lui «Către Donatus» el va relata conversiunea sa, așa cum o va face mult mai târziu Sf. Augustin în «Confesiunile» sale. În timpul prigoanei dezlănțuită de împăratul Deciu este silit să se ascundă și să conducă Biserica din umbră. Scrisorile lui pastorale și scrierile consacrate temelor de teologie practică și de apologetică pun în lumină chipul său de păstor ideal pentru acea epocă.

GLOSAR

Antropologie (gr. *anthropos* — om). Știință care se ocupă cu studiul omului. Antropologia creștină se întemeiază pe hristologie și are drept obiect persoana umană, răscumpărată prin Jertfa lui Hristos.

Apocatastază (gr. *apocatastasis* — restaurare în starea inițială). Credință, ce-și are originea în scrierile lui Origen, potrivit căreia la sfârșitul istoriei lumea va fi restaurată în starea sa inițială dinainte de cădere și toți oamenii se vor mântui. Ea a fost condamnată de către al V-lea Sinod ecumenic de la Constantinopol, din anul 553.

Apofatic (gr. *apophasis* — *apophatikos* — negație prin negație). «Teologia apofatică sau calea negativă este o modalitate de cunoaștere a lui Dumnezeu prin negație»*. Deoarece Dumnezeu rămâne veșnic incognoscibil în ființa Sa, El nu poate fi cunoscut decât prin lucrările sau energiile Sale. Prin negație se exprimă mai adecvat profunzimea misterului divin, care nu poate fi definit prin concepte raționale, ci doar intuit printr-o cunoaștere suprarățională, dobândită în extazul mistic.

Arianism — Erezie susținută de Arie (c. 256 — c. 336) potrivit căreia Fiul nu are o natură identică cu Tatăl. Ca atare, El nu este născut, ci creat și de aceea are un început în timp. Sinodul din Niceea (325) l-a condamnat pe Arie și a stabilit că Fiul este «de o ființă cu Tatăl», iar nașterea Sa din Tatăl este din veșnicie.

Energii (gr. *energeia* — lucrare). Lucrări divine necreate prin care Dumnezeu intră în legătură nemijlocită cu lumea și cu omul. Ele își au originea în firea divină. Invățătura despre energii, specifică Ortodoxiei, a fost dezvoltată de Sfântul Grigorie Palama, care a subliniat distincția netă existentă între ființa divină și energii, învățătura confirmată de sinodul de la Constantinopol din 1347. Ea constituie temelii credinței în transfigurarea întregii creații.

Eon (gr. *aion* — timp, durată). Noul eon se referă la perioada care va urma după Judecata din urmă. În Simbolul credinței este definit drept «veacul ce va să vină». Este vorba de fapt de instaurarea definitivă a Împărăției.

* Pr. prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie ortodoxă*, Edit. Inst. Biblic, București, 1981, p. 38.

Epicleză (gr. epiklesis = invocare). Invocare către Dumnezeu Tatăl, ce are loc în partea centrală a Liturghiei și are drept scop trimiterea Duhului Sfânt peste sfințele daruri, spre a le preface în Trupul și Sângele Mântuitorului. Epicleza are însă o extensie mult mai largă, deoarece orice Taină sau ierurgie este precedată de invocarea Sfântului Duh, a cărui coborâre are darul de a o face lucrătoare.

Esență (gr. ousia = esență, substanță; physis = natură). Esență, substanță, natură, ființă sunt toți termenii ce se referă la unitatea ființială a Persoanelor divine, care alcătuiesc Sfânta Treime.

Eshatologie (gr. eshaton = ultim, final). Învățătura despre realitățile ultime, incluzând evenimentele ce vor avea loc după a doua venire a lui Hristos și anume: învierea morților, Judecata din urmă, precum și înnoirea chipului lumii, adică transfigurarea finală.

Filioque («qui ex Patre Filioque procedit» — care de la Tatăl și de la Fiul procedează). Așa introdus de Biserica din Apus în crezul niceo-constantinopolitan, începând cu sinodul local ținut la Toledo în 589. Din el rezultă că Duhul Sfânt procedează din veșnicie nu numai din Tatăl, ci și din Fiul, o asemenea învățătură diminuând monarhia Tatălui, unicul izvor al ipostasurilor, și rupând astfel echilibrul trinitar. Ea a dat naștere la numeroase polemici între Răsărit și Apus, constituind una din principalele deosebiri de ordin dogmatic dintre Ortodoxie și Catholicism.

Harismă (gr. harisma = dar). Harismele sunt daruri și virtuți personale pe care Sfântul Duh le împărtășește unor credincioși, potrivit cu voia Sa și în funcție de nevoile comunității. Foarte răspândite în Biserica primară, ele nu vor înceta însă să apară până la sfârșitul istoriei. Deținătorii unor astfel de daruri poartă numele de harismatici. Într-o oarecare măsură toți cei ce au primit Botezul sunt harismatici, alcătuind ceea ce se numește «preoția universală».

Iconomie (gr. oikonomia = plan, providență). Planul lui Dumnezeu. În vederea mântuirii omului, îndeplinit prin Jertfa lui Hristos. Noțiunea mai are două accepții. Spre deosebire de teologie, care cuprinde învățătura despre ființa și relația dintre cele trei ipostasuri divine, iconomia se referă la manifestarea lucrării lui Dumnezeu în lume și anume la Întruparea și Jertfa lui Hristos. În fine, în sens mai restrâns, iconomia presupune o atitudine indulgentă manifestată de Biserică față de greșelile credincioșilor și posibilitatea sa, din motive de ordin pastoral, să suspende, în mod temporar, aplicarea unor canoane.

Ipostas (gr. hypostasis = persoană). Termenul desemnează cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, ireductibil deosebite, dar în același timp consubstanțiale, adică deoființă și egale în demnitate. Fiecare ipostas posedă proprietăți personale, care îl disting de celelalte. Ipostasul Logosului divin a asumat natura umană, odată cu Întruparea, devenind astfel unicul centru sau subiect al celor două naturi prezente în Hristos.

Isihasm (gr. hesychia = tăcere, liniște, concentrare interioară). «Mișcare de renaștere spirituală și teologică prin introducerea rugăciunii lui Iisus, ca metodă de a produce o stare de concentrare și de pace lăuntrică»*.

Rugăciunea lui Iisus, sau rugăciunea inimii, se bazează pe textul din Evangheliile: «Doamne Iisuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul» (Luca XVII, 21) și urmărește unirea minții cu inima.

Isihia practică la început de Părinții deșertului a generat la Atos în sec. XII—XIV o mișcare spirituală care s-a răspândit de aici în mănăstirile din Răsăritul ortodox.

Kenoză (gr. kenosis = deșertare, golire, umilire). Starea de supremă umilire la care s-a coborât Fiul lui Dumnezeu prin Întrupare. Aceasta a implicat o acoperire temporară a dumnezeirii Fiului, spre a pune în lumină starea de rob (Filip. II, 6—7) pe care El a asumat-o. Bulgakov menționează și o kenoză a Duhului Sfânt care a avut loc în timpul Patimilor spre a îngădui firii umane din Hristos să ducă singură lupta cu suferința.

Logos (gr. logos = cuvânt, rațiune). În teologia creștină Logosul sau Cuvântul se identifică cu a doua Persoană a Sfintei Treimi, adică cu Fiul Tatălui. El crează lumea din nimic și îi imprimă un caracter rațional, datorită prezenței rațiunii-

* Pr. prof. dr. Ion Bria, *Op. cit.*, p. 220.

lor denumite și *logoi*, modele divine, după care Cuvântul a adus la existență lumea sensibilă.

Monofizism. Erezie hristologică condamnată la Sinodul din Calcedon (451), potrivit căreia în Hristos nu există decât o singură fire și anume cea divină. Sinodul a stabilit că Hristos posedă o singură persoană în două firi: cea divină și cea umană unite în chip neîmpărțit și nedespărțit, fiecare păstrându-și integritatea, și fiind condusă de unicul ipostas divin. Ele vor rămâne astfel pentru eternitate.

Monotelism. Erezie hristologică potrivit căreia în Hristos nu există decât o singură voință și anume cea divină. În consecință activitatea umană este întru totul subordonată voinței divine neposedând nici o inițiativă proprie. Această erezie a fost condamnată de Sinodul din Constantinopol (680—681) care a stabilit că în Hristos există două voințe: aceea divină și aceea umană nedespărțite și neîmpărțite care ascultă de voința divină. Cuvântul întrupat are un singur subiect care voințește și lucrează în două firi, cu două voințe și două energii, adică simultan dumnezeiește și omenește.

Neofit (gr. neophytos = nou convertit). Denumire aplicată păgânilor recent convertiți.

Nous (gr. nous = minte, inteligență, spirit). Termen împrumutat din neoplatonism. În teologia creștină el desemnează sediul inteligenței, al activității raționale, organul cunoașterii spirituale. Unii Sfinți Părinți îl identifică cu chipul divin din om. Scopul ultim al vieții spirituale este reunirea minții cu inima, omul dobândind astfel unitatea pierdută prin cădere.

Paraclet (gr. parakletos = avocat, apărător). Termenul, în accepția creștină, apare prima oară în cuvântarea de rămas bun a Mântuitorului, consemnată de Sfântul Ioan evanghelistul. El se referă la Sfântul Duh și a fost tradus de Sfinții Părinți prin Mângâietor sau Consolator.

Parusie (gr. parousia = prezență). În teologia creștină, termenul se referă la o nouă venire a lui Hristos, ce va avea loc la sfârșitul istoriei, precedând judecata din urmă.

Păcat adamic. strămoșesc sau originar — (lat. peccatum originale, originatum): actul de ruptură a comuniunii de la început, dintre om și Dumnezeu, și consecința acestui fapt. Este cunoscut prin Revelație biblică din Cartea Facerii, cap. 3, ca un eveniment de confruntare și de neascultare a lui Adam față de Dumnezeu, fapt care a afectat starea întregului neam omenesc...

Pneumatofor (gr. pneumatoforos = purtător al Duhului). Termenul provine din grecescul Pnevma, care înseamnă vânt, suflare, iar în teologia creștină desemnează pe Sfântul Duh. Pneumatoforul este credinciosul plin de Duh Sfânt.

Pneumatologia este partea din teologie care se ocupă în mod special de Persoana Duhului Sfânt și de lucrarea Sa.

Soteriologia este capitolul din Dogmatică având ca obiect răscumpărarea omului îndeplinită de Hristos. Termenul își are originea în cuvântul grec Soter, care înseamnă mântuitor.

BIBLIOGRAFIE

1. P. C. Argemti, *Que peut apporter l'Eglise orthodoxe à la France au XX-ème siècle*, Rev. Contacts, nr. 72, 1970.
2. L é o n B l o y, *Textes choisis*, par A. Béguin, Ed. de la Librairie de l'Université, Fribourg, 1943.
3. P. S. B o u l g a k o v, *Le Paraclet*, Ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1946.
4. O l i v i e r C l é m e n t, *L'ecclésiologie orthodoxe, comme ecclésiologie de communion*, Rev. Contacts, nr. 61, 1968.
 - *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Ed. Fayard, Paris, 1969.
 - *La vie et l'oeuvre de Paul Evdokimov*, Rev. Contacts, 1971.
 - *Questions sur l'homme*, Ed. Stock, Paris, 1972.
 - *À propos de l'Esprit Saint*, Rev. Contacts, nr. 85, Paris, 1974.
 - *Le Christ terre des vivants*, Rev. Spiritualité Orientale, nr. 17, Abbaye de Bellefontaine, 1976.
 - *L'Eglise, espace de l'Esprit*, Rev. Contacts, Revue Française de l'Orthodoxie, nr. 97, Paris, 1977.
 - *Le visage intérieur*, Ed. Stock, Paris, 1978.
 - *Le révolte de l'Esprit*, Ed. Stock, Paris, 1979.
 - *Quelques approches de la théologie et de l'expérience du Saint Esprit dans l'Eglise orthodoxe*, Rev. Contacts, nr. 107, Paris, 1979.
5. J. C o n g a r, *Essai de théologie sur le sacerdoce catholique*, Rev. des Sciences Religieuses, nr. 25, 1951.
6. D i a d o h a l F o t i c e e i, *Cuvânt ascetic în 100 capete*, în Filocalia, vol. 1, Sibiu, 1947.
7. C. D i l l e n s c h n e i d e r, *Le dynamisme de nos sacrements*, Ed. Asatia, Paris, 1964.
8. Dionisie Areopagitul, apud P. Evdokimov, *Présence de l'Esprit*, 1977.
9. M i r c e a E l i a d e, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Ed. Științifică, București, 1991.
10. P a u l E v d o k i m o v, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Les Editions du Cerf, Paris, 1977.
 - *L'Orthodoxie*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965.
 - *Vision de la Beauté*, Rev. Contacts, nr. 64, 1968.
 - *L'amour fou de Dieu*, Ed. du Seuil, Paris, 1973.
 - *La paternité spirituelle*, Rev. Contacts, nr. 58, 1967.
11. P. G r e l o t, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Desclée et Cie, Tournai, 1962.
12. M. J. L a g r a n g e, *Evangile selon Saint Luc*, Paris, 1927.
13. M. L o t - B o r o d i n e, *La déification de l'homme*, Ed. du Cerf, Paris, 1970.
14. V l a d i m i r L o s s k y, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1967.
15. G r i g o r i e P a l a m a, *Cap. phys.*, 37, P.G.t. 150.
16. Ch. P é g u y, *Ève*, Ed. Gallimard, Paris, 1942.
17. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în Ortodoxia — Revista Patriarhiei Române, nr. 4, București, 1964.
 - *Din aspectul sacramental al Bisericii*, Rev. Studii Teologice, nr. 9—10, 1966.
 - *Le Saint Esprit dans la théologie et la vie de l'Eglise Orthodoxe*, Rev. Contacts, nr. 87, 1974.
 - *Crucea în teologia și cultul Bisericii Ortodoxe Române*, Rev. Ortodoxia, nr. 3, 1975.
 - *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, 2, 3, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.

- *Desăvârșirea noastră în Hristos după învățătura Bisericii Ortodoxe*, Rev. Mitropolia Olteniei, nr. 1—2, Craiova, 1980.
- *Filocalia* — Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși; vol. 1, Inst. de Arte Grafice «Dacia Traiană», Sibiu, 1947.
- *Filocalia* — vol. 8, Ed. Inst. Bibl. și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.
- *Filocalia*, vol. 10, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981.
18. S f. A t a n a s i e, *De Incarnatione et contra arianos*, VIII, P.G.t. 26.
- S t. A t h a n a s e, *Lettres à Sérapion*, Sources chrétiennes, nr. 15.
- S f. C a l i s t P a t r i a r h u l, *Capete care lipsesc* în Ed. I a *Filocaliei* de la Veneția, în *Filocalia*, vol. 8, 1979.
- S f. C h i r i l d i n A l e x a n d r i a, *La Iov*, XI, P.G.t. 10.
- *De Sancta Trinitate dialogus*, III, P.G.t. 75.
- *In Iohannis Evangelium*, XVI, P.G.t. 73.
- S f. C h i r i l a l I e r u s a l i m u l u i, *Cateheze*, XVI, P.G.t. 73.
- S f. C i p r i a n, *Ad Donatum*, în vol. *Apologeți de limbă latină* (vol. colectiv), Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981.
- G r i g o r i e C i p r i o t u l, *patriarh al Constantinopolei* (1283—1289).
- S f. G r i g o r i e S i n a i t u l, *Capete foarte folositoare*, în *Filocalia*, vol. 7, București, 1977.
- S f. I o a n D a m a s c h i n, *Dogmatica*, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1943.
- S f. I o a n G u r ă d e A u r, *Omilia* 14 la Cincizecime, P.G., t. 50.
- *La Ioan*, Hom. LXXXIV, P.G.t. 59.
- S f. I r i n e u, la Olivier Clément, *Le Christ, terre des vivants*, 1976.
- S f. I s a a c S i r u l, *Cuvinte despre sfințele nevoințe*, în *Filocalia*, vol. 10, București, 1981.
- S f. M a x i m M ă r t u r i s i t o r u l, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, Tipogr. Arhidiecezană, Sibiu, 1948.
- *Scurtă tălmăcire a rugăciunii Tatăl nostru*, în *Filocalia*, vol. 2, Tipogr. Arhidiecezană, Sibiu, 1948.
- *Mystagogia*, 23, P.G., t. 91.
19. T e r t u l i a n, *Despre rugăciune* (De Oratione), în vol. *Apologeți de limbă latină*, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981.
20. U n m o i n e d e l'Eglise d'Orient, *La Colombe et l'Agneau*, Ed. de Chevetogne, 1979.
21. * * * *Teologia dogmatică și simbolică* (Manual pentru Institutele Teologice), Ed. Inst. Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1958.

ADUCEREA AMINTE DE MOARTE *

IERODIACONUL GABRIEL

Trecând odată avă Pimen prin Egipt, a văzut o femeie șezând la un mormânt și plângând cu amar. Și a zis: «De vor veni toate plăcerile lumii acesteia, nu-i vor scoate sufletul din doliu. Așa și călugărul trebuie de-a pururi să aibă plânsul în sine» (Învățăturile Părinților pustiei. Serie alfabetică, Pimen 26, Ed. Ab. Solesmes).

Un frate l-a întrebat pe avă Pimen, zicând: «Ce voi face?». I-a zis lui bătrânul: «Avraam, când a intrat în pământul făgăduinței, mormânt și-a cumpărat sieși și prin mormânt a moștenit pământul». Zis-a fratele: «Ce este mormântul?». I-a zis lui bătrânul: «Locul plângerii și al tânguirii» (Pimen 50, ibidem).

Aceste două învățături ale avei Pimen, surprinzătoare și tulburătoare pentru omul din lume, rezumă ceea ce trebuie să privim ca fundamentul vieții spirituale: aducerea aminte de moarte, numită de asemenea «doliu spiritual». Aducerea aminte de moarte constă în a deveni conștient de propriul sfârșit, de apropiata venire a morții. Aducerea aminte joacă aici rolul de a actualiza un eveniment viitor și vom vedea de-a lungul acestui studiu că ea este asemănătoare anamnezei liturgice din Biserică.

Aceste învățături se adresează, mai înainte de orice, călugărilor și pentru importanța lor Sf. Benedict le-a menționat în Regula sa, recomandând «să avem mereu în fața ochilor moartea care ne pândește» (cap. IV). Dar acest îndemn, în esența lui, se găsește întretesut în întreaga Evanghelie¹ a lui Hristos și nu se adresează numai celor care au părăsit totul pentru a-L urma, dedicându-I-se în castitate și asceză.

Dar cum să înțelegem la adevărata ei valoare această idee înspăimântătoare? Cum să vedem în ea altceva decât o atitudine morbidă, opusă vieții, cu bucuriile, bogăția și frumusețea ei?

N-au fost și nu vor fi niciodată oameni mai plini de viață și mai luminoși decât ascetii, marcați de suferință, dar transfigurați de iubirea lui Dumnezeu. Niciodată omul nu va iubi așa cum se cuvine viața — cum o face călugărul —, necunoscându-i adevăratul preț, bogăția și profunzimea ei. Și tocmai pentru că se aține pe pragurile vieții, călugărul îi atinge străfundurile.

Or, îi este dat oricărui creștin botezat, ca și oricărui om aflat în căutarea lui Dumnezeu, să atingă această profunzime prin rememorarea zilnică a clipei supreme, a morții sale. Paginile care urmează ar vrea să ex-

* Studiu apărut în rev. «PAIX», Message du Monastère Orthodoxe St.-Nicolas de la Dalmerie, nr. 69/1992, pp. 19—42.

1. La Luca 12, 12—21, Hristos ne amintește că orice om este expus morții, care poate surveni oricând, în chip imprevizibil. Apelurile neincetate la convertire și la credința în Iisus pot fi văzute ca tot atâtea referințe la moarte și necesitatea pomenirii ei.

prime în cuvinte ceea ce rămâne, în fond, un mister tulburător și, vai, de necuprins al vieții în Hristos, care este confruntarea cu moartea.

Misterul morții. Înainte de aceasta, ar trebui să decantăm misterul morții. Moartea, cu adevărat, este un mister. Impusă oamenilor de Dumnezeu după cădere, ea nu este decât în mod indirect legată de aceasta, diavolul însuși neavând nici o putere asupra ei. Când Dumnezeu a îngăduit să fie ispitit Iov, lăsându-l pe diavol să-i facă rău, El spune totuși: «Îl dau în puterea ta. Numai de viața lui să nu te atingi!» (Iov 2, 6). Singur Dumnezeu fixează limitele vieții și stabilește ziua în care sufletul și trupul se despart, în așteptarea Învierii, trupul desfăcându-se în cele din care a fost alcătuit, iar sufletul trecând în lumea nevăzută. Pentru orice ființă vie acest moment este necunoscut. Experiența persoanelor care s-au reîntors de pe pragurile morții sau a celor care au ieșit dintr-o comă profundă, care relatează ceea ce ele au «trăit», nu poate constitui o mărturie satisfăcătoare, prin însuși faptul că experiența morții a fost, evident, incompletă. Este sigur însă că separarea sufletului de trup, chiar temporară, căci ea va înceta la învierea de obște, este pentru om o etapă înfricoșătoare, care distruge unitatea profundă a ființei sale. Căci trupul este parte integrantă a omului, creat trup și suflet, capabil de comunicare atât cu lumea văzută cât și cu cea nevăzută.

Paștele morții. Cu tot misterul ei, Tradiția Bisericii prin experiențele spirituale ale sfinților, întredeschide unele orizonturi asupra morții. După Tradiție, sufletul, desprinzându-se de trup, suportă o nouă naștere. Ca și nașterea trupească, această naștere spre o nouă viață este însoțită de suferință. Trezindu-se în lumea nevăzută, sufletul îl întâlnește acolo pe îngerul păzitor, acest înger care ne însoțește de-a lungul vieții și pe care trebuie să-l cerem lui Dumnezeu, în rugăciune, în fiecare zi. În același timp, sufletul întâlnește acolo și forțele diavolești care încearcă să-l răpească și să-l ducă cu ele. S-ar putea spune că aici avem o primă fază a Judecării lui Dumnezeu, în această aptitudine a noastră de a alege între înger și diavol.

În timpul acestei perioade, sufletul rămâne pe pământ și «vizitează» locurile în care a săvârșit fapte bune în timpul vieții pămîntești. Tradiția spune că aceasta durează 40 de zile, de unde obiceiul de a se face paras-tas la 40 de zile după moarte. Apoi sufletul este răpit la cer pentru a-L întâlni pe Hristos și acolo are loc judecata particulară. Sigur că această schemă nu este absolută. Etapele diferă în funcție de viața fiecărei persoane. Numeroși sfinți, mai ales martirii și Părinții pustiei, au cunoscut, după spusele mantorilor, o moarte plină de slavă, în care însuși Hristos a venit în întâmpinarea lor, însoțit de toți sfinții. Alții pot cunoaște diverse stadii de purificare².

2. Dacă Biserica Ortodoxă s-a opus doctrinei catolice despre purgatoriu, pentru caracterul ei legalist și raționalist, ea subscrie totuși din toată inima la ideea unei purificări după moarte. Ea consideră, totuși, moartea ca un mister în care viața sufletului și devenirea lui sunt dependente atât de mijlocirea semenilor, în Biserică, cât și de mila lui Dumnezeu, fără a se putea stabili nici o certitudine dogmatică cu privire la acest subiect.

În schimb, Tradiția acordă o mare importanță rugăciunii pentru morți. Într-adevăr, în afara timpului petrecut pe pământ, omul nu mai poate nici să scadă, nici să adauge ceva vieții sale, celor săvârșite, sau să-și sporească câștigurile spirituale. După moarte, sufletul se vedește a fi la fel de dependent de alții ca și la nașterea trupească. Dar puterea de mijlocire a Bisericii, mai ales în Euharistie, dar și în rugăciunea liturgică pentru morți și în rugăciunea particulară a fiecărui creștin, face ca omul să poată fi eliberat de povara relexor și să primească plata lucrătorilor din ceasul al unsprezecelea, care este un adevărat dar al milei divine. Dacă toate acestea nu pot fi privite drept certitudini dogmatice, trebuie totuși trăite ca speranță pentru cei adormiți.

Moarte și mortalitate. Cu toate acestea, moartea nu se limitează la această primă etapă, a separării sufletului de trup. Trebuie să reluăm distincția făcută de Panayotis Nellas între moarte și *mortalitate*. Moartea, ca sfârșit al vieții, este rânduită de Dumnezeu și întregul univers, după căderea lui Adam, s-a văzut supus domniei dezordinii, pervertirii, triumfului forțelor răului. Moartea este mai întâi de toate încetarea vieții trupului, dar ea este, de asemenea, și semnul pervertirii ordinii vieții care, în sine, a fost creată bună. Prin *mortalitate* trebuie să înțelegem tocmai această pervertire, care marchează începutul domniei păcatului în lume prin făptuirea omului. Căci păcatul nu este numai o încălcare a legii morale : el este, de asemenea, o împotrivire față de viață, prin apariția neantului. Dumnezeu a creat viața bună și luminoasă, dar căderea omului a creat o falie prin care pătrunde continuu neantul, care este despărțirea de El. Prin această falie, moartea, negare a vieții, nu încetează să pătrundă în lume, insinuându-se în toate lucrurile.

Moartea și răul. În ultimă instanță, problema mortalității omului și a lumii se identifică cu cea a răului. Prezența acestuia în creație este semnul domniei morții. Dacă moartea este un mister, nu mai puțin misterios este și răul : căci este imposibil să supunem rațiunii și să exprimăm într-un chip clar și evident ceea ce este cu totul irațional. Eroarea Occidentului creștin, după gnosticism și Fericitul Augustin, care în fapt a introdus o pseudo-gnoză a răului³ —, constă în faptul că a vrut să codifice acest rău, să-l încadreze într-un sistem juridic, stabilind baremuri de reparație morală și condamnare. Or, aceasta este imposibil, pentru că răul este intim legat de moarte, de starea de cădere, atât de prezentă în creație încât se identifică cu însăși esența vieții și nu poate fi distinsă în chip obiectiv. Numai victoria asupra morții poate fi semnul real al sfârșitului răului, al distrugerii sale. Numai viața poate da un răspuns în problema răului, numai iubirea poate combate această împotrivire față de viață.

Problema morții și a răului obsedează spiritul omului de când a fost alungat din Rai. Se poate spune că unei asemenea probleme nu i se va

3. Cf. admirabilului studiu *Creștinismul și problema răului*, de Părintele Michel Fédou, s.j., publicat în *Noua Revistă Teologică*, vol. 113, nr. 6, foarte apropiat de teologia ortodoxă privind acest subiect.

da un răspuns înainte de a doua venire a Domnului, dar scopul ei este de a munci sufletul și a zdrobi conștiința până la a face posibilă întâlnirea cu Hristos în chiar această căutare trudnică a Lui.

Răspunsul dat de Dumnezeu lui Iov. În fapt, Dumnezeu nu-i dă nici un răspuns lui Iov, care cere să i se facă dreptate pentru răul suferit, pentru moartea care lovește totul în jurul său. Dumnezeu nu face decât să-Și descopere slava Sa și să-Și facă auzit glasul. Or, în Vechiul Testament, descoperirea slavei lui Dumnezeu și rostirea Cuvântului Său stau la baza Legii și Profețiilor. Revelarea lui Dumnezeu, culminând în Hristos, nu dă nici un răspuns rațional în problema răului și nu stabilește nici un sistem. Ea nu face decât să opună misterului morții și răului strălucirea slavei lui Dumnezeu. De altfel, Dumnezeu nu este străin de acest mister al morții. Dacă nu-l obiectivează, dacă nu-l simplifică printr-o explicație rațională, în schimb El se implică în profunzimea acestui mister. Domnul a coborât până în străfundurile morții, pentru a face să țâșnească acolo viață. El n-a disprețuit moartea, rămânând închis în transcendența Sa. Trecând dincolo de esența Sa, «S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om. S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce» (Filip. 2, 7—8).

Aici se află în fapt adevăratul răspuns dat de Dumnezeu lui Iov, în acest insuportabil absurd, în această nedreptate, în această suferință din timpul Patimii Sale și chiar dincolo de absurd, în paradoxul Crucii care unește suferința cu slava Învierii. La acest adevăr și, încă mai mult, la această întâlnire a lui Dumnezeu în sânul morții și al suferinței trebuie să ne ducă aducerea aminte de moarte.

Iluzia vieții. Omul din lume spune că iubește viața, dar ceea ce numește el viață nu e decât un amestec înform de adevărată viață și iluzie, unde se agită Ispititorul, amestec inextricabil în care energia vitală cea mai autentică este risipită în dezordine și conflict, unde frumusețea se veștejește, unde nimic nu rămâne statornic în vârtejul unei lumi care și-a pierdut integritatea. Adevărata viață nu există decât în Dumnezeu și ea n-a putut fi redobândită decât prin răscumpărarea adusă de Hristos prin moartea și Învieria Sa. Lumea de aici este o lume decăzută, în care domnește moartea, o lume care a păstrat ceva din frumusețea originală, dar în care s-a produs o sfâșiere în însăși ființa sa.

Acest punct este esențial și cea mai gravă problemă pusă de apariția unei noi religiozități, sintetizată în mișcarea New Age, este tocmai negarea realității căderii omului și a nevoii de răscumpărare a lumii. Trebuie s-o repetăm fără încetare : universul a căzut din starea sa primordială, din frumusețea și armonia originare. Orice ar fi păstrat el din acea frumusețe, în structura sa ca și în modul lui de a fi s-a produs o fractură care absoarbe sau limitează ceea ce este mai bun în creație, ca acele găuri negre descoperite de astrofizică, care aspiră totul, până și lumina, pe care reușesc s-o rețină cu totul.

Omul și moartea. Purtând întregul univers în sine, pe când trebuia să încununeze creația devenind Marele ei Preot, omul a antrenat

astfel și acest univers în căderea ea. De atunci, el poartă această falie în inima sa, ca o rană ascunsă, care se transmite din neam în neam.

Astfel, aducerea aminte de moarte trebuie să înceapă prin a ne așeza pe marginea acestei prăpăstii și a începe să contemplăm propriul neant.

A fi muritor înseamnă a fi limitat, vulnerabil, destinat dispariției. De acest lucru ne fac conștienți, în fiecare zi, suferința, boala, frica. Orice om care a văzut moartea de aproape cunoaște deja ce înseamnă frica fizică pe care ea o provoacă, vulnerabilitatea pe care ne-o descoperim în trup și suflet⁴. Dar a fi muritor înseamnă, de asemenea, să fii slab din punct de vedere moral, să ai defecte, pete întunecate care se opun imaginii frumoase pe care am vrea s-o avem despre noi înșine.

În același timp, moartea își întinde domnia și asupra materiei pe care omul vrea s-o modeleze. De la grădinarul care nu încetează să trudească contra spinilor și pământului, semne ale blestemului pronunțat de Dumnezeu asupra pământului, până la artistul confruntat, adeseori până la moarte sau nebulie, cu îngroșarea firii în încercarea sa de a imprima în materie idealul de frumusețe pe care-l poartă în el ca pe un foc mistuitor, moartea este prezentă ca opoziție la opera constructivă a omului, opunându-se dorinței lui de înfrumusețare și transformare a lumii.

Limitele lumii. Moartea fixează o limită lumii și omului. În ea totul se relativizează. Ecclesiastul, contemplând îndelung acest imperiu al morții, scrie: «Totul merge în același loc; totul a ieșit din pulbere, și totul în pulbere se întoarce» (Eccl. 3, 20). O admirabilă icoană ni-l arată pe Sfântul Sisoe cel Mare stând lângă mormântul lui Alexandru — numit și el «cel Mare», dar la măsura lumii. Ea ne dezvăluie astfel că domnia morții pune capăt oricărei atotputerniciei, oricărei măririi. Nu este bucurie care să nu-și aibă încercătura ei de tristețe, ori plăcere care să nu ducă la durere și la sentimentul de deșertăciune a lumii, nici iubire omenească care să nu piară cu trecerea timpului.

Textul din *Facere* referitor la cădere și la instaurarea morții (cap. 3) lasă clar să se înțeleagă că moartea este o limitare hotărâtă de Dumnezeu pentru ființa umană și creația decăzute. Moartea face astfel imposibilă pentru om găsirea, în creația decăzută, a unui derivativ al setei conștiente sau nu de Dumnezeu, aceeași sete care l-a împins să mănânce, înainte de vreme, din fructul oprit. Nici o realizare umană, nici un nivel atins în creație, nici o experiență nu vor putea înlocui harul divin dat prin răscumpărarea adusă de Hristos, care astâmpără în sfârșit această sete a omului, care vindecă înseși rănilor ființei. Singură experiența morții și confruntarea cu ea îi permit cu adevărat omului să-și dea seama cât de mult are nevoie de această răscumpărare și cât depinde el de Dumnezeu pentru a ajunge la propria împlinire.

4. Faptul de a scăpa de o moarte iminentă, fără răni fizice, poate declanșa traumatisme psihice grave, descrise de medicina militară ca sindromul «sufletului de ghiulea»: ghiuleaua, trecând foarte aproape de un om fără a-l leza fizic, poate să-i cauzeze o gravă cădere psihică.

Ambiguitatea confruntării cu moartea. Amintirea morții ne descoperă ambiguitatea totală a relației omului cu aceasta. Aici se vedește măreția omului, profunzimea sa, în intensitatea puternică a vieții care capătă o «altă» dimensiune, în acest tragic sens al condiției umane. Pe de altă parte — și aceste două aspecte se unesc intim —, moartea exercită asupra omului o fascinație morbidă, o atracție fatală către carne și sânge, către distrugere și neant. Pentru a ilustra această atracție, amintesc pe acei combatanți din primul război mondial, care reveneau pe câmpul de luptă de la Verdun pentru că nu se puteau detașa de amintirile și nostalgia lor, în care se amestecau oroarea și măreția, ura și camaraderia, devotamentul și depășirea de sine în elanuri de bravură și, de asemenea, noroiul, sângele și duhoarea cărnii sfârtecate. O întreagă generație, o întreagă epocă au fost astfel marcate de această viață la limita vieții, de această lungă perioadă petrecută la limita suportabilului, de această pătrundere sălbatică și cumplită a morții în sânul unei lumi civilizate.

Or, aducerea aminte de moarte este o formă de asceză care angajează conștiința creștinului în această ambiguitate cu scopul de a elimina tot ceea ce este morbid și fascinație nesănătoasă și a reține numai măreția care conferă adevărată valoare vieții pe care Dumnezeu i-a dăruit-o. Aducerea aminte de moarte declanșează deci o purificare, o detașare de sine, o pătrundere în profunzimea sufletului. În această coborâre în străfundurile sinelui, la limita extremă a existenței și conștiinței sale, omul este chemat, în măsura în care îi este dat să-și cunoască propriul mister, să se descopere pe sine, să-și sondeze inima. Acolo, omul este de fapt chemat să coboare în propria sa moarte pentru a se uni cu Paștele mântuitor al lui Hristos.

CREDINȚA ÎN MÂNTUITORUL

Tenebrele inimii

«Căci dinăuntru, din inima oamenilor, ies cugetele cele rele, desfrânările, hoțiile, uciderile, adulterul, lăcomiile, vicleniile, înșelăciunea, nerușinarea, pizma, hula, trufia, nebunia...» (Mc. 7, 21—22).

Nici o altă parte a creației nu reflectă mai bine domnia morții ca inima omului. Aici, unde ar trebui să domnească iubirea și setea după viața în Dumnezeu, despărțirea de El, prin iubirea egoistă de sine, a instaurat domnia întunericului. Inima omului este un abis și a-ți aduce aminte de moarte înseamnă a contempla acest abis, a vedea cum se nasc acolo toate relele intenții, care, antrenând voința, încearcă să se realizeze. Unul din puținele merite ale psihanalizei a fost acela că a făcut spiritul modern conștient de această parte întunecată prezentă în inima omului. Cu mult înainte, Părinții pustiei și aceșii experiaseră aceasta zilnic, în truda lor neconținută de purificare și eliberare a sufletului.

Trezvia și setea de viață. Aducerea aminte de moarte nu este o introspecție morbidă și lașă. Nu este vorba aici de o analizare îndelungată, nici de o contemplare sterilă a propriului eu, ci de o păstrare a

spiritului veghetor față de noi înșine, de ferirea fără încetare de patimile, de gândurile care se pot naște în inimă, pentru a «le sfărâma de (piatra care este) Hristos»⁵. A ne aminti de moarte înseamnă a ne aține pe această limită extremă a ființei noastre și a fi conștienți de slăbiciunea și vulnerabilitatea noastră. Omul care stăruie în cercetarea întunecimilor inimii sale, renunțând la orice iluzie și alungând iubirea de sine, descoperă, în final, în această înstrăinare de sine propriul adevăr.

Luând astfel cunoștința de sine, omul, în chip firesc, se revoltă, căci tot ce este în el strigă după viață. Setea de viață, ca și setea de Dumnezeu sunt imprimare în el, de la facere, legate de chipul lui Dumnezeu după care a fost creat și pe care-l poartă în sine.

Iată de ce conștiința mortalității noastre, ca și moartea însăși, sunt o adevărată cruce pentru inima omului. Și totuși această cruce omul trebuie nu numai s-o accepte, dar să și o ducă de bunăvoie, cu luciditate și curaj. Fără această acceptare lucidă a mortalității sale, a mării și a tot ceea ce este întuneric și amăgire în el, nu există viață spirituală. Se poate spune că această înțelegere conștientă a morții este o etapă indispensabilă în înaintarea spre Dumnezeu. Din nefericire, în fața revoltei pe care ea o naște, omul ajunge adesea să se autoînșele, să se refugieze în spatele amăgirilor, care pot lua chipul virtuții și al altruismului, dar care nu sunt decât moduri mai mult sau mai puțin reușite de evadare din sine.

Trezvia spirituală constă în a vădi fără încetare aceste înșelăciuni, concentrându-ne în permanență asupra propriului adevăr, păstrând mereu în minte adevărul de necontestat al apartenenței noastre la o viață decăzută și supusă domniei morții. Dar această trezvie trebuie să fie mereu susținută de dragostea de viață și de iubire. Dacă omul își contemplă propria moarte, nu face aceasta pentru că o dorește și nici pentru a se complăce în această stare, ci pentru a se elibera cu totul, sădind în sine dorirea lui Dumnezeu. Astfel, punctul de plecare al unei vieți duhovnicești demne de acest nume constă în a ne elibera de toate limitările mincinoase ale propriului orgoliu, pentru a lăsa să răsună cu putere în inima noastră strigătul apostolilor aflați în primejdie pe mare : «Învățătorule pierim !».

Viața în Hristos

«Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții» (Rom. 6, 3—4).

Cînd ne întrebăm cum se poate ca aducerea aminte de moarte să nu devină morbidă, cum poate deveni roditoare această scufundare în propriile tenebre, singurul răspuns posibil este cel dat de Sfântul Pavel.

Morbidul constă tocmai în această fascinație autodestructivă în fața morții, moarte iubită pentru ea însăși, ca neant. Psihologia subconștientului scoate la lumină adesea tendințe pe care le putem

5. Regula Sf. Benedict, Prolog.

numi perverse, pentru că ele ne fac să iubim moartea ca aneantizare și să negăm viața într-o nesănătoasă ură de sine.

A plonja în contemplarea propriei morți, acceptând să fii crucificat între iubirea de viață și conștiința propriei dispariții, devine posibil numai pentru că Hristos a murit pe cruce, S-a pogorât la iad și a înviat a treia zi. Dacă noi ne soufundăm în aceste tenebre o facem pentru a-L întâlni acolo pe Hristos, care este peste tot, care a făcut să sară zăvoarele iadului, distrugând în chip virtual moartea. A-ți aduce aminte de moarte înseamnă a muri sieși și lumii acesteia decăzute, pentru a învia în Hristos. Înseamnă a ne uni cu Hristos, lăsându-ne duși de El spre viață, potrivit icoanei Învierii, în care Îl vedem pe Hristos, strălucind în slavă smulgându-l pe Adam și Eva din mormânt și stricăciune. Înseamnă a înțelege, în desfășurarea ei, această trecere la viață prin moarte. Acolo, setea noastră, strigătul nostru de durere se unesc cu setea lui Hristos și cu ultimul lui strigăt pe cruce. Dar, deja, acest strigăt este un strigăt de victorie. Sfântul Macarie spune că Dumnezeu este prezent chiar și în mijlocul iadului. Iar porunca dată de Hristos Sfântului Siluan, în momentul chinului său sufletesc cel mai profund, «Ține-ți sufletul în iad și nu dispera!», nu este în fapt decât invitația de a-L vedea pe El mereu, dincolo de orice disperare a noastră.

Harul Botezului. Botezul ne-a oferit, în chip sigur, harul Duhului care ne unește cu Hristos chiar în acest trup muritor. În botez, și apoi la Mirungere, ni se dăruiește renașterea în Hristos și Duhul Sfânt și salvarea din moarte și din lume⁶. A ne aduce aminte de moarte nu poate fi, deci, decât un act de credință. Căci singură credința în Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, răstignit pe cruce și înviat a treia zi, ne poate face să luăm parte la acest Paște răscumpărător al lui Hristos. Și numai astfel putem învia cu El în lumina Duhului și să primim asigurarea bucuriei Împărăției, în eliberarea de sine. Or, aceasta ne-a fost dată virtual în taina Botezului, ca «mărturie a înfierii, arvună a bunurilor viitoare»⁷, și viața în Hristos are drept scop să facă să rodească această sămânță.

Botezul nu înseamnă nimic dacă nu se ajunge la botezul lacrimilor, spune Sfântul Simeon Noul Teolog. Tainele toate nu înseamnă nimic dacă omul în actele sale de credință nu simte setea de Dumnezeu și nu devine conștient de nevoia de a fi mântuit din neantul propriei morți. A-ți aduce aminte de moarte crezând în Cel înviat este singurul mijloc de a face să lucreze, în adâncul inimii, harul oferit prin taina Botezului. Căci nu noi ne vindecăm, ci, unindu-ne cu Hristos, pe El Îl lăsăm să lucreze în noi în Duhul Sfânt. Din adâncul inimii sale omul strigă spre Dumnezeu, și Dumnezeu îl eliberează din moarte, înviindu-l spre viața de sus. Căci inima nu este numai locul de unde țâșnesc patimile, ci și sălașul Împărăției lui Dumnezeu, locul unde Dumnezeu însuși se face simțit în nesfârșita Sa iubire de oameni.

6. Rugăciune pentru sfințirea apei la Botez și Sfințirea cea mare a apei la Bobotează.

7. Pr. Alexandre Schmemmann, *Din apă și din Duh*, p. 43, DDR, Col. Théophanie.

Învieria, supremul sens al morții. Fără credința în Cel învial, moartea este un abis înspăimântător, și întunecimile ei aduc numai deznađeje. Fără speranța mesianică a unui Răscumpărător, cartea Ecclesiastului nu este decât o scriere de un pesimism nesfârșit. În lumina Învierii înțelegem mai bine această carte a Vechiului Testament, mult prea puțin cunoscută. Autorul ei vrea să amintească fraților evrei, ispitiți de mirajul civilizației lui Alexandru cel Mare, despre decăderea lumii și domnia morții. Universului închis al ordinii elenistice el îi opune o lume decăzută, într-adevăr, dar o lume în devenire. Fără speranța mesianică, această carte înspăimântă prin pesimismul ei. În lumina Învierii, însă, cartea își regăsește profunzimea și limpezimea demne de cele mai importante pasaje din Vechiul Testament. Moartea pe care ea o descrie de o manieră voalată, îngrădirile lumii, invitația de a prefera tristețea unei bucurii artificiale își găsesc semnificația profundă în victoria finală a lui Hristos învial, răsărind victorios din mormânt.

Așa trebuie să fie și în aducerea aminte de moarte : ea nu are sens decât în credința noastră în Cel învial, ea nu poate deveni roditoare decât în așteptarea plină de bucurie a Învierii.

NĂDEJDEA ÎMPĂRĂȚIEI

«Sufletele dreptilor sunt în mâna lui Dumnezeu și chinul nu se va atinge de ele. În ochii celor fără de minte, dreptii sunt morți cu desăvârșire și ieșirea lor din lume li se pare mare nenorocire. Și plecarea lor dintre noi nimicire, dar ei sunt în pace. Chiar dacă în fața oamenilor ei au îndurat suferințe, nădejdea lor este plină de nemurire» (Înț. Sol. 3, 1—4).

Aducerea aminte de moarte nu cuprinde numai conștientizarea permanentă a decăderii noastre și a necesității izbăvirii noastre prin Hristos. Dincolo de mortalitate și cădere, există această nesfârșită speranță în dobândirea Împărăției cerurilor, care ni-l aduce în suflet pe Cel învial, speranță care a stat mult timp în centrul vieții creștinilor și care a marcat profund liturghia. Numai această speranță poate da un sens confruntării noastre cu moartea ; ea singură ne permite să ne aținem pe marginea abisului propriei noastre inimi fără a ne cufunda în nebunia declanșată de fascinația răului.

Astăzi, orizontul spiritual al celor mai mulți creștini se mărginește prea adesea la prezentul imediat. Încetul cu încetul ei sfârșesc prin a trăi, după cum spune Sfântul Pavel în Epistola către Tesaloniceni, «ca cei care nu au nădejde». Câți creștini, sau cel puțin câți din cei care se declară creștini, mai cred în viața de dincolo de moarte ? Pentru câți «creștini», dar, de asemenea, pentru câți clerici și oameni așa-ziși ai Bisericii, Învieria și Înălțarea lui Hristos la cer se limitează doar la o simplă mitologie, acceptată din vârful buzelor, nu fără condescendență, sau pur și simplu ignorată ?

Sfântul Pavel a spus-o însă cu tărie : fără nădejdea Învierii, credința este zadarnică (cf. 1 Cor. 15, 12—18) — admirabil text la care ar trebui să medităm îndelung ! Altfel, credința nu este decât o adeziune ce-

rebrală și superficială, ea ducând cel mai adesea la o viață dezordonată, plină de platitudine și nemulțumire, unde altruismul capătă masca milosteniei, iar activismul și afectarea pietății nu fac decât să ascundă lipsa unei vieți spirituale adevărate.

Așteptarea Învierii

«Căci socotesc că pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi. Pentru că făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu... Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum Și nu numai ea, ci și noi, care avem părga Duhului și noi înșine suspinăm în noi, așteptând răscumpărarea trupului nostru. Căci prin nădejde ne-am mântuit» (Rom. 8, 18—24).

Întreaga viață pământească a unui creștin trebuie îndreptată spre suprema întâlnire cu Hristos, la Judecata de apoi. În această așteptare se găsesc amestecate două sentimente, care se susțin unul pe celălalt: teama și nădejdea. Teamă că trebuie să dăm socoteală de orice faptă rea, și că am putea suporta «învieră osândirii», de care vorbește Hristos în evanghelia Sfântului Ioan (Ioan 5, 29). Dar, de asemenea, nesfârșita nădejde în mila lui Dumnezeu, care ne poate face părtași la «învieră vieții», după care n-a încetat să înseteze omul, de când a fost alungat din Rai.

În fața acestei nădejdi, cum o spune Sfântul Pavel în citatul de mai sus, moartea nu mai are același înțeles, orizontul nu mai este obturat de învârtoșarea lucrurilor, lumea nu mai este închisă în ea însăși, în absurditatea și grozăvia ei. Știind că universul vizibil nu este decât o parte infimă din realitatea creației și că ceea ce trăim noi, aici jos, nu este decât o parte mărginită a existenței la care am fost chemați, cele mai mari orori, cele mai mari suferințe nu mai trebuie să devină surse ale disperării. Dincolo de misterul răului, care domnește în creație, există infinita slavă a lui Dumnezeu, nesfârșita Sa iubire și îndurare. Iar moartea nu este decât o ușă deschisă spre taina lui Dumnezeu. Trebuie să se termine odată cu această viziune maniheică, care se întâlnește încă la mulți creștini cu credință șovăielnică, a egalității dintre rău și bine, dintre diavol și Dumnezeu. Dumnezeu a învins răul o dată pentru totdeauna, și această victorie este, în chip nevăzut, prezentă în Biserică, îndărătul întunericului din lume.

În așteptarea revelației fulgerătoare a acestei victorii în clipa Judecării din urmă, lumea cunoaște o creștere îndelungată și insesizabilă, la care omul ia parte într-o măsură nebănuită, care nu se descoperă tutu-
ror, ci, poate, numai celor care au «ochi să vadă și urechi ca să audă». Chiar și uciderea sălbatică a unui copil poate căpăta un sens inexpri-
mabil și misterios în cadrul acestei înaintări spre Dumnezeu. Dincolo de
oroarea absolută a gestului, cine ar putea să vorbească despre harul pe
care Dumnezeu îl răspândește în lume prin acest sânge nevinovat? Cine
ar putea spune ce chemare anume au acești martiri, cine ar putea vorbi
despre înfrângerea diavolului prin chiar acest sfârșit oribil, în chiar mo-
mentul unei biruințe aparent depline?

Pregătirea pentru moarte. Trăind cu nădejdea dobândirii Împărăției cerurilor, viața devine o lungă pregătire pentru ultimul Paște, trecerea spre Dumnezeu. Nu este nimic morbid în așteptarea acelei zile în care îl vom întâlni pe Dumnezeu față către față. În această așteptare, bătrânețea nu înseamnă numai uzura trupului și slăbirea lui, ea este și semnul că ne-am apropiat de sfârșitul nostru și, deci, și de această întâlnire pe care n-am putea-o exprima în cuvinte.

Teama creștinului în fața sfârșitului s-ar putea compara cu «tracul»: amestec de teamă, bucurie și speranță. N-au cunoscut oare atâți actori, muzicieni sau sportivi această teamă față de ceea ce li s-ar putea întâmpla, teamă care îți răscolește viscerele înainte de a acționa, dar care îți pune în funcțiune toate capacitățile, când a sosit timpul acțiunii? Așa trebuie să se întâmple și cu cel ce crede: spaima de moarte trebuie să fie însoțită de bucurie și de speranța trăirii unui moment sublim și intens, în care se va petrece un lucru neasemuit și plin de măreție. Atunci, problemele care îi fac pe oameni să se agite aici pe pământ devin «deşertăciune și vânare de vânt» (Eccl. 4, 4). Atunci, importantă este numai acea clipă care marchează sfârșitul timpului pe pământ, în care totul doboândește un sens suprem.

Căci moartea nu este numai o tristă plecare din această lume, părăsirea celor iubiți și despărțirea dureroasă a sufletului de trup. Ea este, s-o repetăm mereu, și o nouă naștere. Puținele mărturii pe care Tradiția le păstrează ca pe o comoară ascunsă, lasă totuși să se înțeleagă clar că ea este și o eliberare, un acces la un mod de existență superior și mai profund. Și n-ar merita ea trăită numai pentru că doar astfel noi vom vedea, în sfârșit, chipul lui Hristos față către față, oricât de cutremurătoare ar putea fi această întâlnire?

IUBIREA DE APROAPELE — OFRANDA VIEȚII

Deschiderea inimii în aducerea aminte de moarte. Având în față mereu propria noastră moarte, scrutând neantul existent încă în inima noastră și dându-ne seama de mărginirea noastră, reușim să ne eliberăm de închiderea inimii în egoism. Oricine a experiat în chip profund sentimentul morții, întâlnindu-l acolo pe Hristos, a putut să și contemple nimicnicia lumii și să audă suspinele făpturii în dureri, de care a vorbit atât de bine Sfântul Pavel în Epistola sa către Romani.

Cel care își recunoaște slăbiciunea și o acceptă fără a se complăce în ea nu poate rămâne închisat în sine, în chip egoist. Viziunea sa asupra lucrurilor se lărgeste și el pătrunde în intimitatea suferinței altora și a lumii însăși. Dacă aducându-ne aminte de moarte purtăm în suflete credință și speranță, nu se poate să nu ajungem și la dragoste, această dragoste plină de milă care cuprinde toată făptura, care ne face, cum spune Sfântul Isaac Sirul, să simțim milă pentru cea mai mică ființă aflată în suferință. Când Sfântul Siluan a exclamat: «Neîndurător este Dumnezeu!», i s-a arătat iubirea lui Hristos, el ajungând la o pilduitoare milă față de osândiții la muncile iadului și chiar față de diavoli.

Comuniunea întru moarte. «*De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume, și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit*» (Rom. 5, 12).

Sfântul Pavel o spune clar : toți oamenii sînt uniți între ei prin legătura păcatului și a morții. Într-un sat din Languedoc, strada care duce la cimitir se numește, semnificativ, «strada Egalității». Toți vom avea aceeași soartă, și în fața morții nici unul nu valorează mai mult ca altul. A ne aduce aminte de moarte mai înseamnă, deci, a ne da seama de această apartenență la o ordine decăzută, de această legătură cu toți ceilalți oameni printr-o soartă comună.

În fața propriei noastre neputințe, în fața propriei noastre mortalități, în fața fatalității unui destin comun tuturor, cum l-am mai putea judeca pe semenul nostru ? Cum am putea să nu fim îndurați pentru toți ceilalți, cum n-am putea să dorim, pentru toți, mântuirea ? Cum, în sfârșit, am putea rămâne închiși în noi înșine, când moartea ne oferă această viziune profundă și universală asupra întregii creații ?

Asumarea păcătoșeniei noastre. Cînd Sfîntul Pavel se declară cel dintîi dintre păcătoși, nu trebuie să vedem aici vreo emfază sau grandilocvență, inerente stilului său. O astfel de declarație ar fi pură complezență dacă s-ar face în public, demonstrativ. Ea ar ilustra un comportament care dezvăluie, în fond, aceeași rezervă pe care o exprima Rostand apropo de reproșuri : «Cu vervă, singur, adesea mi le fac / Dar altul să le spună, nu mi-e deloc pe plac».

A te socoti cel din urmă dintre toți nu este rodul unei întunecări a inimii, nici al unei autoflăgerări nesănătoase, ci, dimpotrivă, rodul inspirației directe a Sfîntului Duh. Omul contemplă în sine însuși decăderea întregii făpturi și, simțindu-se vinovat, el înțelege că în propria sa vinovăție este cuprinsă toată nefericirea lumii și că el poartă în sine, în chip misterios, greșelile tuturor. Nu este vorba de o contabilizare a greșelilor, ci de o înțelegere calitativă a lor, de conștientizarea bruscă și fulgerătoare a prezenței răului și morții în propria inimă. Orice persoană poartă în sine deplinătatea naturii umane. Aceasta implică o comuniune cu toți ceilalți oameni, în moarte și în starea de suferință și decădere. Mai mult, și aceasta s-a văzut deja, omul repetă în el întreaga creație. Cele două istorisiri ale creării omului, în Facere, îl arată, în același timp, ca încoronare și punct de plecare al acțiunii creatoare a lui Dumnezeu. Căderea omului a antrenat, astfel, căderea întregii naturi. «Blestemat să fie pămîntul, din pricina ta !» (Fac. 3, 17), îi spune Dumnezeu lui Adam cel căzut.

Aducerea aminte de moarte este deci și o recapitulare a întregii creații, dar nu în felul în care a făcut-o Hristos, noul Adam, Creatorul și Mîntuitorul ei, ci în chipul primului Adam, care-și contemplă vina, semn al domniei morții în lume și cauză a ei.

Oferirea propriei vieți lui Dumnezeu. Așa cum am mai spus, aducerea aminte de moarte nu poate fi rodnică decât dacă se face fără revoltă, dacă se acceptă starea în care ne aflăm, decăderea noastră. Este momentul să spunem mai mult despre acest adevăr. Pentru creștin re-

volta contra morții este inacceptabilă, căci ea este, în ultimă instanță, o revoltă contra lui Dumnezeu. Iov îi cere socoteală lui Dumnezeu pentru nefericirea sa, dar nu se revoltă contra Lui.

Aceasta nu înseamnă, desigur, că creștinul își acceptă în chip pasiv soarta, cu resemnare și fatalism. Dimpotrivă, tocmai în acest domeniu este el mai activ, acțiunile sale fiind însuși motorul lumii. Or, această lucrare a lui este în același timp foarte simplă și extrem de dificilă. Ea constă nu în revoltă, ci în contrariul ei, în *oferirea vieții proprii lui Dumnezeu, făcând, de bunăvoie, din propria moarte — care este inevitabilă și exprimă voința lui Dumnezeu — un dar, o ofrandă lui Dumnezeu*. Nu mai e vorba de a fugi din fața morții, ci de a rezista în fața ei, ca o ființă liberă.

Jertfa lui Hristos. În această rezistență în fața morții nu facem altceva decât să-L imităm pe Hristos. Dacă aducerea aminte de moarte are drept țel să ne facă să luăm parte la Paștele lui Hristos, să ne cuminecăm cu moartea și Învierea Lui, actualizând în inima noastră realitatea tainică a Botezului, această participare nu se poate realiza decât prin imitarea de bunăvoie și conștientă a sacrificiului Lui, al cărui Arhiereu săvârșitor și jertfă a fost. Astfel vom deveni, urmându-L și unindu-ne cu El, preoți slujitori ai jertfei proprii noastre vieți și, prin aceasta, ai întregii creații. Hristos în jertfa Sa a adus ca jertfă întregul cosmos, pentru că El recapitula în Sine creația, atât ca creator cât și ca Logos și Nou Adam. În ceea ce-l privește pe om, el oferă propria stare decăzută și, prin ea, și natura coruptă. Aceasta este *descoperirea fiilor lui Dumnezeu* așteptată de întreaga făptură, de care vorbește Sfântul Pavel.

Preoția împărătească. Acum, când este la modă să se vorbească fără încetare (și adesea fără nici o grijă de felul în care se vorbește) despre preoția împărătească a creștinilor, trebuie să ne reamintim acest adevăr fundamental: noi toți suntem «preoție împărătească, neam sfânt» (I Pt. 2, 9), ca membri ai Bisericii Una, Trupul lui Hristos — Marele Arhiereu, în care Se odihnește deplin Sfântul Duh, transformând-o într-un popor de preoți, profeți și regi în duh. Singurul mijloc de a săvârși această preoție, în afara slujirii clericale, este tocmai acest act de oferire jertfelnică a propriei noastre vieți. Acesta este faimosul cult «logic» (tradus în franceză prin «spiritual») de care vorbește Sfântul Pavel când scrie: «Vă îndemn, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră duhovnicească (în grecește *logikin*, adică conformă cu Logosul)» (Rom. 12, 1).

Dimensiunea liturgică a aducerii aminte de moarte. Totuși această preoție noi o exercităm și în comun, în sânul unicei adunări euharistice. Această adunare implică locuri și roluri diferite, și jertfa se îndeplinește în chip sacramental, (adică) în anamneza liturgică a jertfei unice a lui Hristos pe cruce, prin acte rezervate episcopilor și preoților, asistați de diaconi. Dar îi este dat și întregii adunări să ia parte în chip deplin la această jertfă, unindu-se cu Hristos și oferindu-și propria viață lui Dumnezeu, în comuniune cu întreaga Biserică recapitulată prin preoții

slujitori. Dacă trebuie să avem fără încetare moartea în fața ochilor, dacă în fiecare dimineață noi trebuie să-I mulțumim lui Dumnezeu pentru că ne-a dăruit o nouă zi, nu este loc mai potrivit, nici moment mai favorabil pentru aceasta decât Liturghia, în care este rețrăită și reactualizată întreaga istorie a mântuirii prin Hristos și unde noi putem să înaintăm în chip tainic spre întâlnirea cu El, prin împărtășirea cu Sfintele Taine, cu Trupul și Sângele Său. Noi știm că, cu adevărat, Liturghia reprezintă o anticipare tainică a celei de a doua veniri a lui Hristos. Ceea ce vom vedea în toată strălucirea după moartea noastră și în ziua de apoi ne este oferit, prin credință, în Biserică.

Aducerea aminte de viitor, anticipare a Judecării

«Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască, prin El, lumea. Cel care crede în El nu este judecat, iar cel ce nu crede a și fost judecat, fiindcă nu a crezut în numele Celui Unuia-Născut, Fiul lui Dumnezeu» (Ioan 3, 17—18).

Este ceva paradoxal în aducerea aminte de moarte. Oricine poate spune, pe drept, că aducerea aminte nu se poate referi decât la trecut, în timp ce moartea aparține viitorului. Or, chiar în Liturghie, înainte de înălțarea Sfintelor Daruri, preotul recapitulează toată iconomia lui Hristos, zicând: «Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta», adăugând la sfârșit «și de cea de a doua și slăvită iarăși venire». Această aducere aminte de moarte nu este deci paradoxală decât pentru cei din lume. În Biserică, de-a lungul Liturghiei, istoria este recapitulată în anamneză. Aceasta face ca evenimentele comemorate să devină, în chip tainic și nevăzut prezente, acționând în Biserică care le celebrează și le amintește, fie prin comemorarea trecutului, fie prin anticiparea celor ce vor să fie.

Or, aducerea aminte de moarte este și ea liturgică, în măsura în care ea poate fi o pregustare a întâlnirii cu Hristos. Viața creștinilor, am văzut deja, trebuie trăită ca o pregătire pentru moarte. În Biserică, orice pregătire este și o anticipare, și aceste două aspecte sunt de nedisociat, cum, în chip minunat, scrie Părintele Schmemmann:

«Prin liturghie această dublă natură a Bisericii ne este revelată și comunicată... Fiecare zi, fiecare săptămână, fiecare an sunt astfel transformate în această dublă realitate, în această dublă corelație între ceea ce s-a petrecut și ceea ce nu s-a întâmplat încă. Noi n-am fi putut să ne pregătim pentru Împărăția lui Dumnezeu care va să vină, dacă Împărăția lui Dumnezeu nu ne-ar fi fost deja dată. N-am fi putut niciodată să facem din slăviștul nostru un obiect al iubirii, nădejzii și dorinței, dacă el nu ne-ar fi fost descoperit ca fiind un început plin de slavă și strălucire»⁸.

Astfel, atunci când ne pregătim pentru a muri, când ne temem de Ziua Judecării, o facem pentru că, prin credință, ne-a fost dată deja pregustarea bunurilor Împărăției și de aceea nu este nimic morbid

8. Canonul Învierii, tropar, gl. 4, cântat în dimineața Paștilor și pe toată durata Săptămânii Luminate.

în faptul că creștinul se hrănește fără încetare și din tot sufletul cu această dureroasă bucurie a pregustării, în Sfântul Duh, a nespusei fericiri din Împărăția lui Dumnezeu, grăbindu-ne să-l întâmpinăm pe Hristos prin aducerea aminte de moarte. Prin ea noi mergem în întâmpinarea Lui, «ca în fața Mirelui», dorind să facem din întreaga noastră viață veșmânt neîntinat, și din bucuria noastră, candelă aprinsă din care se revarsă untdelemnul Duhului Sfânt.

Pilda martirilor. Toate acestea se bazează pe experiența martirilor, care au trăit în chip desăvârșit această aducere aminte, acceptare și jertfire a propriei morți și suferințe a lui Dumnezeu. Așa făcând, ei au revărsat asupra lumii un har de nespuse și tainic. Pentru creștinii primelor secole, ca și pentru Tradiția cea mai profundă și cea mai autentică a Bisericii, Paștele martirilor au grăbit venirea lui Hristos, au anticipat-o în propriul lor trup, ei unindu-se cu Domnul în sângele vărsat pentru El așa cum nouă nu ne este dat să cunoaștem.

Așteptarea finală. Totuși acești martiri n-au înviat. Unirea lor cu Dumnezeu nu s-a făcut deplin, căci trupurile lor sunt încă printre noi. Sigur, moaștele lor, care izvorăsc tămăduiri, sunt semne eshatologice care anunță în același timp apropierea Împărăției și faptul că Ea chiar a venit. Dar osemintele lor nu sunt încă acele trupuri pline de slavă pe care le vom îmbrăca toți și care ne vor face să fim «oa îngerii din ceruri» (Mt. 22, 30). Ei, ca și noi, sunt în așteptarea celei de A Doua Veniri, în ziua din urmă.

Sângele lor s-a unit cu tot sângele nevinovat «răspândit pe pământ, de la sângele dreptului Abel până la sângele lui Zaharia, ucis între templu și altar» (Mt. 23, 35). Și tot acest sânge s-a amestecat cu sângele vărsat de Hristos în jertfa Sa unică, sânge de viață dătător, țâșnit din coasta Sa, o dată cu apa, ca semn eshatologic al deplinătății vieții oferite Bisericii. Tot acest sânge continuă să strige spre Dumnezeu de la Abel încoace. Dar acest strigăt nu mai este un apel la răzbunare, și Dumnezeu nu se descoperă ca un răzbunător al lui Iov (Iov 19, 25). El este Mângâietorul lumii. Cu El împreună, cu Sfântul Duh, unit cu Mireasa lui Hristos, creația sfințită prin sângele martirilor nu încetează de a înălța spre Dumnezeu strigătul final din Apocalipsă, care încheie Biblia : «Vino, Doamne Iisuse !»

*Traducere din limba franceză
de MARINELA BOJIN*

**A FOST REPREZENTAT TERITORIUL ROMÂNESC
LA SINODUL AL VII-LEA ECUMENIC DE LA NICEEA (787)
DE CĂTRE EPISCOPUL URSUS ?**

Prof. dr. EMILIAN POPESCU

Această întrebare s-a pus începând din secolul trecut, când literatura istorică românească a luat cunoștință de comentariul pe care marele bizantinolog francez Le Quien l-a făcut, în lucrarea sa clasică dedicată Orientului creștin, unei știri din Sesiunea a IV-a a Sinodului VII ecumenic privitoare la prezența la Sinod a episcopului *Ursus*¹. Acest episcop prezent la dezbateri semnează actele respective cu următoarea titlatură : Οὐρσος ἐπίσκοπος τῆς ἁγίας Ἀβαριτιανῶν ἐκκλησίας = *Ursus Avaritianensium sanctae ecclesiae episcopus*, iar în alt loc : Οὐρσος ἀνάξιτος ἐπίσκοπος = *Ursus humilis episcopus*². Le Quien, frapat de asemănarea de nume dintre Ἀβαριτιανῶν (Avaritianensium) și orașul Abrittus (Raygrat, în Bulgaria de astăzi), a fost înclinat să vadă în Ursus un episcop al acestui oraș și un participant la sinod ca reprezentant al acestei eparhii. Le Quien mai era îndemnat spre această ipoteză și de faptul că Ursus este un nume latin, că ar proveni dintr-o regiune latinofonă și că ar fi semnat la sinod printre episcopii din Thracia³.

Dar ipoteza formulată cu rezervă (*ni fallor*) de Le Quien a fost preluată ca sigură de Petru Maior la începutul secolului trecut⁴. Petru Maior vedea în Ursus *un român din cei de peste Dunăre*. Le Quien a mai fost urmat și de Vasile Pârvan⁵, care era convins că Ursus a fost episcop de Abrittus, exprimându-și totodată speranța că arheologia va aduce o contribuție în acest sens. Pe aceeași linie de gândire au mers Simion Relli⁶ și alții.

Dar aceasta n-a fost singura interpretare dată informației pe care ne-o oferă Actele Sinodului VII ecumenic. În unele lucrări s-a exprimat opinia că termenul Ἀβαριτιανῶν (= Avaritianensium) nu se referă la orașul menționat mai sus (ar fi trebuit să avem în cazul acesta grafia : ἐπίσκοπος τοῦ Ἀβρίθου), ci la «locuitorii din țara avarilor». Ursus ar fi, de pildă, după Constantin C. Giurescu și Dinu C. Giurescu, un episcop român din veacul al VIII-lea, cel dintâi pe care-l înregistrează istoria în

1. Le Quien, *Oriens Christianus*, Parisiis, 1740, vol. I, col. 1211, 1217, 1222.

2. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae, 1792 (ed. nouă Paris-Leipzig, 1901), XIII, 142.

3. Le Quien, *ibidem*.

4. Petru Maior, *Istoria Bisericii Românilor, atât acestor din coace, precum și a celor dincolo de Dunăre*, Buda, 1831, p. 173—174.

5. Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 67—68.

6. Simion Relli, *Istoria vieții bisericești a Românilor*, Cernăuți, 1942, p. 91—94,

nordul Dunării⁷. Deși în lucrările citate mai sus «chestiunea nu părea să fie încă lămurită» și se spera la studii mai amănunțite, care să dovedească temeinicia ipotezei, totuși și alții au mers mai departe pe aceeași linie de gândire. De pildă, Gh. Cotoșman socotea că Ursus, om de limbă latină, a fost episcop în Banat adică în acea parte a vechii Dacii, care era căzută sub stăpânirea avarilor; el și-ar fi avut sediul la Morissena (Cenad), vechea așezare romană, care a devenit apoi centrul politic al hunilor lui Attila și mai târziu al avarilor lui Baian. Cum Ursus n-a putut fi episcop peste avari, care erau păgâni, atunci singura posibilitate ar fi ca el să fi slujit băștinașilor daco-romani, supuși ai lor, singurii creștini care puteau avea în Dacia Traiană din acea epocă o organizare superioară bisericească⁸. Ipoteza aceasta a găsit ecou la numeroși autori⁹.

Astăzi însă opinia că Ursus ar fi reprezentat la sinod episcopia de *Abrittus* ori pe cea a românilor din Banat, supușii avarilor, pare să nu mai poată fi susținută. Bizantinologul francez Jean Darrouzès a dedicat un studiu amplu listelor de participanți la Sinodul al VII-lea ecumenic și printre ei s-a ocupat și de Ursus. El crede că Ursus a reprezentat la sinod Biserica din *Arba* (Rab), adică populația dintr-o insulă din Marea Adriatică. Darrouzès nu cunoaște opiniile exprimate în literatura istorică română în legătură cu Ursus, dar considerăm că el este menționat la sinod într-un grup de episcopii din fostul *Illyricum ecclesiasticum*, ale cărui eparhii fuseseră atașate în anul 732 de împăratul Leon al III-lea (717—742) Patriarhiei de Constantinopol. N-ar fi vorba, deci, de Thracii de o episcopie din fostul vicariat de Thessalonic, supus din punct de vedere bisericesc papei de la Roma¹⁰.

Într-adevăr, dacă cercetăm celelalte nume anterioare și posterioare lui Ursus, vedem că el este încadrat de reprezentanți ai unor episcopii occidentale. Foarte aproape de Ursus este menționat *Laurentius Apsare-*

7. C. C. Giurescu, *Istoria Românilor*, I (din cele mai vechi timpuri până la moartea lui Alexandru cel Bun (1432), București, 1935, p. 208 — C. C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria Românilor*, I, din cele mai vechi timpuri până la întemeierea statelor românești, București, 1974, p. 177.

8. Gh. Cotoșman, *Biserica românească înainte de venirea ungarilor în Europa*, în «Altarul Banatului», 3, 1946, 9—10, p. 229—230; cf. N. Iorga, *Istoria Românilor*, II, p. 57—71, 235—237.

9. Gh. Moisescu, Ștefan Lupșa, Alex. Filipașcu, *Istoria Bisericii Române*, București, 1957, p. 104—105; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1980, vol. I, p. 181—182.

10. Jean Darrouzès, *Listes épiscopales du Concile de Nicée (787)*, *Revue des études byzantines*, 35, 1975, p. 5—76; textul referitor la Ursus este la p. 25.

tianensium, care a reprezentat insula *Apsara-Opsara* (Ozor) din aceeași mare. Ambii reprezintă câte o biserică (ἐκκλησία), determinată printr-un termen etnic: Ἀβαριτιανῶν sau Ἀφαριτιανῶν. Darrouzès își justifică ipoteza prin referirile date despre Arba (Ἄρβη) și Opsara de către împăratul și omul de cultură Constantin al VII-lea Porphyrogenitul (945—959) și care spun că ambele sunt insule locuite în Marea Adriatică, spre deosebire de altele care în vremea lui erau părăsite¹¹. Numele *Arba* este arătat de învățatul R.J.H. Jenkins, comentator al lucrării lui Constantin Porphyrogenitul, ca «insulă și cetate»¹².

Considerațiile lui Darrouzès au meritul de a duce discuția spre o concluzie mai acceptabilă, deși valoarea lor depinde de faptul dacă din punct de vedere filologic, Ἀβαριτιανῶν din Actele Sinodului VII ecumenic a putut deriva din Ἄρβη, grafie dată de Constantin Porphyrogenitul; admitând că împăratul a dat și el numele corect, și că s-a reflectat tot așa în actele sinodale. Oricum, pentru moment, ipoteza lui Darrouzès mi se pare de preferat celor exprimate până acum în literatura istorică română.

11. Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, ed. Gy. Moravcsi, R. J. H. Jenkins, Washington, 1967, p. 138, 285—286.

12. Jenkins, *op. cit.*, vol. II, *Commentary*, London, 1972, p. 112: «The island and city of Arbe, originally Arba, are called Reb in Croat; see H. Krahe, *Die alten illyrischen geographischen Namen*, Heidelberg, 1925, p. 15, 77, 80.

IDENTITATEA LUI DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL CU IEROMONAHUL DIONISIE CEL MIC (EXIGUUS) *

Pr. dr. GHEORGHE I. DRĂGULIN

Problema pseudo-areopagitică preocupă pe învățații de astăzi tot atât de mult ca pe generațiile anterioare. Astfel, pentru câteva decenii, s-a acreditat ipoteza savantului belgian Ernst Honigmann. După opiniile acestuia, vechiul autor căutat ar fi georgianul Petru Iberianul, mort ca episcop de Constantina — Maiouma din Siria la 491. Discutată în amănunt de către critici, concluzia aceasta nu are consistența care i s-a atribuit. O dată cu alte imputări, credința monofizită combatantă a episcopului amintit face ca ipoteza să fie astăzi părăsită, cel puțin din punctul de vedere al teologiei ortodoxe.

În urma unei teze de doctorat cu tema ecleziologiei tratatelor pseudo-areopagitice, noi înșine am preluat aceste cercetări. După o căutare de aproape două decenii, am ajuns la o concluzie care s-ar putea să nu fie atât de neașteptată pe cât pare la prima vedere. Ea este expusă pe larg în volumul nostru intitulat *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu ieromonahul Dionisie cel Mic (Exiguul)*. Cercetare ortodoxă a unei controversate probleme de istorie a culturii bizantine și a celei străromâne (Craiova, 1991, 342 p.).

După părerea exprimată aici, presupusul autor apostolic atât de disputat este, așadar, acest smerit învățat daco-roman. El s-a născut la Tomis. S-a format în țară și într-un centru monahal din Orient, unde se pare că s-a dedicat învățământului filosofic și teologic. Trimisul pontifical la Constantinopol îl recrutează ca interpret de limbile greacă și latină. În această calitate îl aflăm sigur în cancelaria romană din vechea capitală, la anul 496.

După o viață de funcționar papal superior, cu conotațiile unei astfel de activități: canonist, traducător, teolog, pascaliolog, istoric, filosof, se stinge în Italia pe la anul 555. Se știe sigur că, mai înainte, a predat dialectica la Academia Monahală de la Vivarium, din Sicilia. Contemporanii lui, ca și alți învățați până în zilele noastre, îi descriu personalitatea și activitatea ca pe a unui «fondator al Evului Mediu» (Casiodor, Boețiu ș.a.), fără să-l numească astfel.

Pentru corecta înțelegere a ipotezei noastre trebuie să se aibă în vedere o mai bună cunoaștere a complexității personalității lui Dionisie cel Mic, pe care am urmărit-o. Astfel, el nu a fost numai un dascăl și un demnitar superior ci a avut și o operă mai dezvoltată. După câte am putut cerceta, așa-numitele *Dialoguri ale lui Pseudo-Kesarie*, precum și alte

* Comunicare susținută la cel de al 28-lea Congres Internațional de Studii Medievale de la Western Michigan University, în ziua de 6 mai 1993.

scrieri anonime trebuie să-i fie restituite lui, neapărat (vezi rev. : «Studii teologice», nr. 3, 1989). În perioada romană a activității sale, și anume la începuturile ei, poate fi semnalată participarea învățatului de la Tomis la redactarea celebrelor *Apocrife simahiene*.

În cartea noastră, amintită mai sus, am formulat un număr de 22 de argumente, pentru demonstrarea ipotezei pe care o susținem. Am avut în vedere operele canonistului daco-roman, apoi pe ale numiților «Călugări sciți» și uneori pe ale contemporanilor săi din Apus și din Răsărit.

Câteva dintre aceste argumente, îndeosebi din prima categorie, le amintim în comunicarea de față :

1. *Asemănarea preocupărilor de astronomie și, prin aceasta, de calculare a datei Paștelui*. În această privință, Dionisie cel Mic mărturisea în anul 525 : «M-am străduit, îndemnat de rugămintile Voastre, să explic calculul sărbătorii pascale după cum mulți, de vreme îndelungată, mi-au cerut-o». Bineînțeles că se reflectă și aici realitatea epocii, adică strădaniile de reunire a creștinătății din Răsărit și a celei din Apus, ca urmare a încheierii schismei acachiene. Ulterior, când papa Ioan I urma să călătorească la Bizanț, schilierul său din Tomis a trebuit să fie consultat pentru a doua oară în mod oficial. Curia pontificală era preocupată intens de rezolvarea problemei calendaristice. În opinia dionisiană normele alexandrine continuă reglementarea ei corectă, adoptată la Niceea (325). De asemenea, ciclul pascal al învățatului daco-roman începse, în mod revoluționar, cu anul nașterii lui Hristos.

Tradiția autentică și sfântă, de care Pseudo-Areopagitul face atâta caz este scumpă și lui Dionisie cel Mic. Astfel, pentru determinarea începutului lunii pascale, cel din urmă a cercetat doctrina Vechiului Testament, pe Eusebiu al Cezareei, pe unii ierarhi răsăriteni și pe câțiva apuseni din diferite epoci. De asemenea, în colecțiile de canoane pe care le-a întocmit, el acordă reglementărilor de la Niceea o cinste unică.

La rândul lui, Dionisie Pseudo-Areopagitul are *Epistola a VII-a*. În această piesă, el pune în fața evenimentelor din ceasurile Răstignirii pe sofistul păgân Apolofan. Pentru a demonstra că atunci nu a survenit o eclipsă obișnuită ci un fapt minunat, autorul recurge la ceea ce am putea denumi «paradoxuri astronomice». Luna este scoasă din poziția ei obișnuită față de Soare, fiind privită când în faza de lună plină, când în aceea de împreună-călătorie cu Soarele.

Toată această demonstrație de astronomie biblică este luată după Eusebiu al Cezareei. *Istoria bisericească* a acestuia a fost bine cunoscută și apreciată de către învățatul «scit» de la Roma, preocupat decenii în șir de corectarea Pascaliei.

2. *Argumentul cunoașterii și al respectării canoanelor* nu surprinde pe cunoscătorul biografiei lui Dionisie cel Mic. Opera răsăriteană, denumită *Constituțiile apostolice*, a fost tradusă în limba latină încă din veacul al V-lea. În ea sunt surprinse nu numai cele 85 de *Canoane apostolice* pe care acesta le-a transpus pentru uzul romanilor ci se amintesc și unele fapte ale lui Clement Romanul. Sunt reproduse aici totodată două epistole ale sale. În treacăt mai observăm că Pseudo-Areopagitul citează și

el autoritatea «filosofului Clement». Paradigma serviciului divin creștin pe care de asemenea îl reproduce și îl tâlmăcește provine din *Liturghia clementină* extrasă din amintita scriere răsăriteană. Dovada influenței sigure pe care *Constituțiile apostolice* au exercitat-o asupra operei lui Pseudo-Dionisie o constituie, credem noi, *Epistola a VIII-a* a lui.

Amintim acum ideile și personajele comune celor două lucrări creștine citate : — necesitatea rămânerii la treapta vredniciei proprii, pentru a nu se părăsi în mod arbitrar funcția atribuită ;

— preoții nevrednici sub raport moral sunt asimilați cu falșii profeți ;

— modelele pozitive de urmat : Iisus Hristos, Moise ș.a. sunt aceleași ;

— exemplificările negative apar aproape identice : Core, Nadab, Abiud, Scheva, Ozia ;

— citarea unor cazuri comune de femei : Maria, sora lui Moise etc.

— păgânii din vedenia lui Carp, recăzuți în vechea lor credință, apar în ambele opere.

3. Argumentul următor îl constituie *interdicția pentru inferiori să judece pe cei de pe treptele preoțești superioare*. Prin *Epistola a VIII-a pseudo-areopagitică*, monahul Demofil este chemat să pună frâu mâinii din suflet. El nu trebuie să mai înfrunte pe preotul care a acordat dezlegarea păcatelor unui penitent și dreptul acestuia de a participa la comuniunea euharistică. Dionisie Pseudo-Areopagitul conchide în această privință : «Nu este îngăduit după pravilă ca un preot să dea socoteală fie diaconilor, superiorii tăi, fie călugărilor, egali tăi, chiar dacă pare că el nu are evlavie față de cele dumnezeiești sau chiar dacă ești convins că a călcat altă opreliște (...). Nu există nici o îndreptățire, nici spre slava lui Dumnezeu, pentru răsturnarea ordinii Predaniei sfinte».

Ideea «răsturnării» ordinii pe care tradiția a impus-o în viața unei Biserici se regăsește și în prefața teologului daco-roman la versiunea latină a *Tomosului lui Proclu*.

Autorul pretins apostolic continuă să întărească principiul enunțat, al respectării stabilității ierarhice, și prin vedenia lui Carp din aceeași piesă epistolară. Atunci însuși Mântuitorul Hristos a îndemnat la smerenie, la milostivire și la părăsirea poftii de dominare. Mai sunt și alte pasaje pseudo-areopagitice în care se pledează pentru o structură ierarhică rigidă. Față de alte ipoteze explicative ale *Epistolei* în studiu, catolice și protestante, noi ne propunem o interpretare istorico-teologică a ei, în concordanță cu concepția veacului al VI-lea, îndeosebi apusean. Prin *Epistola a VIII-a*, autorul ei — adică Dionisie cel Mic — este de părere ca Simah să rămână în treapta de diacon, iar pe scaunul suprem roman să ajungă fostul protoiereu Laurențiu, de la biserica Sfânta Praxeda. Ne aflăm, așadar, în contextul istoric și bisericesc al Papei Ghelasie. Prin scrierile sale, acesta se străduia atunci să precizeze competența liturgică și pastorală a fiecărei trepte preoțești.

Situația stărilor istorice apuseane amintite se mai regăsesc în obiectele episcopilor din Liguria, din Veneția și din Emilia către Theodoric.

Acesta n-ar avea competența canonică să convoace un for de judecare a Papei Simah, deoarece inferiorii s-ar ridica împotriva superiorilor. Aceeași poziție se mai oglindește în așa-numitul *Rescript al lui Vasile, demnitarul lui Odoacru, precum și în apologia pe care Enodiu de Pavia* l-a făcut pontifului amintit.

O epistolă a lui Avid de Vienna, din Galia veacului al VI-lea, propune — în limitele aceleiași mentalități — ca turma să nu mai înfricoșeze pe păstor, ci să asculte de el.

4. O *combatere voalată a păgânismului roman al veacului al VI-lea* se identifică ușor în cuprinsul *Corpusului pseudo-areopagitic*. În mai multe locuri din el se fac astfel de precizări: «Niciodată n-am polemitizat — după câte știu — nici cu păgânii, nici cu cei de altă credință» (*Epistola a VI-a*).

Și totuși, prima direcție de combatere a păgânismului pe care a întreprins-o o constituie filosofia veche. Poate că însuși mitul Pseudo-Areopagitului pe care l-a cultivat neîntrerupt constituie o «plinire» creștină a căutărilor umane milenare.

În alt loc, sofistului Apolofan i se precizează: «poate nu va socoti lucru înjositor să adâncească în duhul smereniei adevăruri mai presus de înțelepciune ale religiei noastre» (*Epistola a VIII-a*).

Dintre cultele de misterii întâlnite la genialul autor remarcăm «amintirea lui Mithra celui cu întreită formă». Roma a fost centrul mithraismului apusean. Pentru a ajunge să se diferențieze de originile lui asiatice, el a intrat în alianță cu alte zeități: Cibele, Attis ș.a. Se pare că Pseudo-Areopagitul a mai combătut amintitul curent religios și prin vedenia lui Carp în care se vorbește și de «sălașul prăpastiei și al șerpilor». Cât de mult a concurat mithraismul creștinismul roman o aminteste cazul aristocraților din veacul al IV-lea înainte: Simah, Protexat ș.a. Separarea Crăciunului de Bobotează, la Roma și apoi în restul creștinătății, dă mărturie despre aceleași pericole și realități.

Cibele și Attis, zeul frigian al vegetației, sunt de asemenea vizați de către pretinsul ucenic apostolic. Întristările lui Carp, de care s-a mai amintit, o amintesc alături de alte elemente de «hilaria» păgâne.

Indiciile de combatere pseudo-areopagitică a religiei egiptene din Roma concordă cu activitatea învățatului străromân de acolo. Se știe că Dionisie cel Mic a diminuat influența cultului lui Isis prin traducerea latină a *Pocăinței Sfintei Taisia*. Totodată el a combătut mitul ciopârțirii lui Osiris prin *Istoria aflării capului Sfântului Ioan Botezătorul*.

5. *Popularizarea la Roma a începuturilor teologice ale Sfântului Chiril Alexandrinul* constituie alt argument în discuția noastră. Marele patriarh fusese preluat în mod diferențiat în urma Sinodului Ecumenic de la Calcedon. Monofiziții reproșau ortodocșilor acomodarea administrată lui cu poziția Papei Leon I. Li se mai reproșa acestora concepția hristologică diofizită, care nu și-ar afla temeii în gândirea doctorului egiptean. Pentru a combate astfel de interpretări eronate, trebuia reluată teologia *Anatematismelor sale*. În această acțiune s-a distins echipa celebrelor Monahi sciți. Dintre ei, la Roma, Dionisie cel Mic a și realizat un set de traduceri chiriliene, pentru uzul romanilor. El socotea «potrivit în acest timp

în care se studiază credința apostolică a unui învățat atât de mare — des-
tul de bine cunoscută de greci, dar nu și de latini — să se recunoască bine
de către oameni alunecarea nestoriană și să se respingă după cuviință
pentru răutatea ei» (Intr. la *Epistola sinodală*).

Mai amintim golul pe care l-au umplut aceste traduceri la Roma.
Aici opera Sfântului Chiril Alexandrinul îi era aproape necunoscută
chiar lui Leon I. Papa Ghelasie a alcătuit apoi un întreg florilegiu pro-
calcedonian fără ca să includă în el măcar un text din marele teolog răsă-
ritean.

Dimpotrivă *Corpusul pseudoareopagitic* s-a inspirat îndelung din
teologia începuturilor controverselor cu Nestorie. Mântuitorul exercită ar-
hieria Sa prin Întrupare și aceasta presupune o ungere a Duhului Sfânt.
De aceea, fără starea de jertfă, ca a Lui, nu putem afla intrare la Tatăl.

6. *Impunerea la Roma a tradiției bizantine și ierusalimitene despre
adormirea Maicii Domnului.* În Apus au circulat pe această temă nume-
roase apocrife siriace și egiptene, uneori impregnate de gnosticism. Alte
caracteristici ale lor le constituiau tendința asomptionistă, alunecarea
spre miraculos și tendința primațială pe seama Sfântului Apostol Petru.
Spre deosebire de acestea, *Numele divine* perpetuează altă tradiție, răsă-
riteană și ortodoxă.

Textul pseudoareopagitic ține să se știe următoarele :

- Maica Domnului a murit, iar trupul ei nu a putrezit ;
- printre participanții la această slujbă de înmormântare se amîn-
tesc «și Iacob, fratele Domnului, și Petru, cea supremă și străveche
culme a teologilor» ;
- împreună cu ierarhii, apostolii au proslăvit «bunătatea cea atot-
puternică a dumnezeieștii coborâri».

Pentru Dionisie cel Mic, aceste adevăruri erau elemente de cate-
hizare și apoi obișnuințe evlavioase la Tomis, la Constantinopole și în
alte mănăstiri.

În încheierea referatului de față, ne simțim îndreptățiți să afirmăm
că problema pseudoareopagitică nu este de obârșie răsăriteană, cum s-a
afirmat până astăzi, ci romană și străromână. Ea a făcut parte dintre
obiectivele politicii bisericești ale marelui Justinian și ale sfetnicilor săi,
din Constantinopole și de la Roma.

Pentru înțelegerea întregii perspective pe care o propunem în sus-
ținerea identificării Pseudo-Areopagitului cu Dionisius Exiguus, este
necesară parcurgerea celorlalte argumente și condiționări expuse în vo-
lumul nostru amintit.

PATRU MEDITAȚII ASUPRA DISCURSULUI TEOLOGIC *

RADU PREDĂ

1. Despre discursul teologic, se poate vorbi astăzi ca despre o necesitate a înviorării limbajului cultural în general. Discursul teologic nu a încetat să se rotunjească, să-și caute formele și să-și potențeze frumusețile în această jumătate de secol a comunismului. Dar nu a ieșit în cetate, nu s-a urcat, vorba evanghelistului, «pe acoperișurile caselor», rămânând într-o zonă strictă de specialitate, sau pendulând între masa de scris a teologului și biroul de cenzură al Departamentului Cultelor. Totuși, și aici încep paradoxurile pe care le presupune această temă, perioada comunistă a fost cea în care, prin felurite artificii și strategii, au reușit să apară volume fundamentale pentru teologia contemporană. Au apărut cărțile Părintelui Dumitru Stăniloae, seria de volume sub genericul «Arta creștină în România», manuale de teologie și cărți de cult. Aceste apariții, care ar părea foarte firave, numeric, omului de azi, obișnuit cu alte ritmuri, au constituit în perioada comunistă adevărate lupte și victorii din care ne luăm și astăzi puterea.

Evident, în contextul actual, discursul teologic trebuie să treacă din starea de *supraviețuitor* la cea de *luptător*, să nu mai fie doar un instrument *pastoral* ci și unul *misionar*. Se simte o acută nevoie de limbaj teologic capabil să cuprindă răspunsuri la multele întrebări care au început să se nască. Este, într-un cuvânt, o mare foame după «metafora teologică», după cateheza simplă, cuviincioasă, izbăvitoare, după eleganța dar și profunzimea unei prezențe totale a teologului în societate. De aceea, nu cred că va întârzia mult timpul unei renașteri a eseului teologic românesc, renaștere care va porni, și aici e încă un paradox, de la tână generație. Va porni de la ea deoarece ea trăiește, prima, bucuria reîntâlnirii cu Dumnezeu și nu moștenește frica de a vorbi despre El.

2. Există însă anumite limite pe care discursul teologic nu le poate depăși. Nu este vorba despre o cenzură interioară, cât despre un normal instinct de apărare în fața tendinței spiritului secularizant de a atinge totul. Or, în mijlocul confuziilor și al tendințelor de tot felul, discursul teologic rămâne între anumite coordonate care îi dau concretețea și rezistența unui punct de referință. Să nu uităm că locul de unde își trage sevele discursul teologic e spațiul eclezial, mănăstiresc, iar nu cel speculativ, strict intelectual. Sfinții Părinți, cei mai mulți dintre ei posedând

* Folosim expresia «discurs teologic» pentru conotațiile ei ce trimit la modul în care Biserica își expune învățătura de credință, își argumentează atitudinile și invită, nediscursiv, la viața ei liturgică. Nu considerăm meditația teologică, duhovnicească, o specie de discursivitate printre celelalte (discursul liric, dramatic sau epic). Paginile ce urmează au menirea tocmai de a nuanța și detașa discursul teologic de aceste forme, arătându-l în unicitatea și frumusețea lui.

o uimitoare cultură laică, și-au impus un stil, o *ars poetica* menită a *mărturisi* despre Dumnezeu.

Un Sfânt Părinte, ca Sfântul Ioan Gură de Aur de exemplu, nu e un autor ci un *mărturisitor*, el nu are o *operă* ci o *mărturie* iar orgoliul auctorial e înlocuit cu smerenia alesului lui Dumnezeu. Mărturisitorul nu are ceva *nou* de spus ; el nu creează, nu inventează, nu produce. El se face pe sine *spectator activ* al prezenței lui Dumnezeu în lume. El raportează umanității despre această prezență. Neaducând nimic nou, teologul mărturisitor reactualizează, cu oportunitate de sacerdot, de cunoscător imediat al pulsului spiritual, teme și adevăruri, soluții și modele care au fost, prin propovăduirea hristică, deja anunțate. În sensul acesta, demersul teologic e unul compatibil cu anonimul, precum gestul iconic. Cu toate elementele caracterului, ale persoanei sale, scriitorul patristic e astfel, în cele din urmă, mâna pământeană a mesajului dumnezeiesc.

Sfântul Ioan Evanghelistul își încheie Evanghelia astfel : «Sunt încă și alte multe câte a făcut Iisus, care de s-ar fi scris una câte una, mi se pare că n-ar încăpea în lumea aceasta cărțile ce s-ar fi scris» (Ioan 21, 25). Acesta ar putea fi unul din temeiurile demersului teologic, concretizat în cartea teologică. Se scrie scurt, mărturisitor, despre ce a făcut și face Iisus Dumnezeu, în lume și în Biserică. De aici pornesc spre noi gândurile, meditațiile, analizele, autobiografiile, confesiunile, poeziile ce alcătuiesc biblioteca creștină. Și mereu suntem avertizați că nu este totul spus, că nu am aflat și că nu ni s-a revelat totul, deoarece dacă am scrie totul cărțile «n-ar încăpea în lumea aceasta...».

Când scrie, teologul visează mântuirea sa și a aproapelui. El nu se află sub imperiul dorinței de a plăcea sau de a fi cunoscut. Dacă are o țintă, aceea nu este decât a măririi «popularității» lui Dumnezeu.

3. Stă în firea lucrurilor adevărate de a se oferi celuilalt pe măsura lui ; astfel, discursul creștin, în profunzimea și ținta lui spirituală, comportă o treaptă strict teologică, nelipsită de viață, unde cuvintele funcționează nu atât în duh, cât în precizie terminologică ; e o treaptă să-i spunem de catedră. Apoi, există discursul cald, învăluitor, iubitor, al preotului aflat în fața credincioșilor. Aici, cuvintele intră în alt regim ; avându-L în spate pe Hristos cel euharistic iar în față pe fiii duhovnicești, preotul se face pe sine purtător de energie, de putere convingător-liniștitoare ; acest discurs am putea să-l numim catehetic, pastoral. Și, în fine, există și a treia treaptă, a unui discurs teologic aflat în învecinare permanentă cu zona culturală ; în fapt, această formă e una de sinteză, între precizia terminologică, ușor abstractă, și căldura mesajului față către față. În apele acestui fel de a fi, și în teologie și în cultură, cred că se scaldă majoritatea celor care, aflându-se în umbra crucii, colindă în egală măsură și rafturile bibliotecilor. Părintele Bartolomeu Anania, actualul arhiepiscop de Cluj, construia cândva o extraordinară imagine a acestei întâlniri, văzând-o ca pe o biserică pe zidurile căreia sfinții poartă fiecare în mâini câte o carte... Acum doi sau trei ani am

scris un eseu despre biserică și bibliotecă, în care porneam de la realitatea următoare : prima bibliotecă a lumii creștine e biserica, altarul adăpostind Sfânta Evanghelie, Biblia (Cartea Cărților). Dar nu acesta e punctul maxim al adăpostirii ; Cuvântul evanghelic ajunge euharistic în fața noastră prezent. Se instaurează o relație interpersonală. Astfel, cultura creștină nu este numai o «știință», un tărâm fără putință de a fi vizitat de neinițiați, dar nici o copie, o descriere, o cronică fadă a cotidianului, ci o întâlnire, o sinteză cum spuneam. În acest sens, al treilea fel de discurs teologic l-am putea numi misionar, deoarece se străduiește să aducă în câmpul ideologiilor, curentelor, al secularismului, acel relativism creștin, nițel șugubăt, care-l pune pe gânduri pe omul prea sigur de el, pe cel care, printr-o formulă banală, face «artă pentru artă», reamintindu-i statura lui de creatură aflată în dialog cu Creatorul.

Cele trei trepte ale discursului teologic descriu însăși propovăduirea lui Iisus Hristos, din care aveau să-și tragă modelul Sfinții Părinți. Hristos e Teologie pură, Dumnezeu fiind, aflat în contact pastoral cu ucenicii, imagini ale comunităților viitoare, și în dispută permanentă, misionară cu cei mai puțin credincioși, cu rău-voitorii sau neștiutorii. Un exemplu edificator ar fi convorbirea cu Nicodim. Ametitoare răsturnare a logicii și cuceritoare întemeiere a altui mod de a vedea lumea. Aici rezidă necesitatea discursului teologic în lumea noastră : ne scoate din geografia în care hălăduiam până atunci, fără țintă, și ne oferă perspectiva neverosimilă dar *reală* a credinței, a mântuirii. De aceea, pentru mine rămâne un mister structura intelectualului ateu. Acesta, prin ateismul lui, îmi oferă argumentele lipsei lui de inteligență...

Pentru cine cunoaște și ceva din liniile de forță ale teologiei contemporane protestante sau catolice, nu poate să nu observe marea distincție care se face între teologia ca știință (die Wissenschaft) și teologia ca act de credință (die Frömmigkeit). O separare a actului cercetător de cel rugător, o schizofrenie care poate duce, și uneori a dus, la *transformarea discursului teologic în discurs ideologic*. Astfel, în timp ce în perioada comunistă la noi, prin Părintele Stăniloae, se reactualiza benefic și salvator o teologie a persoanei, în Vest (și prin această comparație nu vrem să dăm impresia unei atitudini «tribale», antieuropene !) se practica o teologie «de stat», Biserica începând să-și construiască o platformă vădită, cu inflexiuni politice. În vreme ce prin teologia persoanei, doctrina comunistă a masei își găsea un adversar, în Occident teologul își oferea bunele servicii unui stat mai mult sau mai puțin ateu, uitând de complexitatea întâlnirii dintre preceptul «să dai Cezarului ce este al Cezarului» și «Nu poți să fii slugă la doi stăpâni, și lui Dumnezeu și lui Mammona».

Persistă imaginea că teologia ortodoxă, «bizantină», a împrumutat foarte multe nuanțe de la imperiul lui Constantin cel Mare. Cu alte cuvinte, că și această teologie suferă de pe urma unei politizări care o face

capabilă de compromis și de atitudine duplicitară. Se petrece o suprapunere a politicii bisericești peste teologia Bisericii, uitând că în timp ce prima are drept obiect Cezarul, a doua nu îl poate avea decât pe Dumnezeu ca Inspirator și Călăuzitor. Actul teologic, și implicit discursul teologic (tratat sau dispută), se revendică din actul liturgic, într-o teandrie între taină și cuvânt, nevăzut și văzut, supranatural și natural. Actul teologic e hristocentric prin esență, adică divino-uman.

Teologul, mai ales în postura lui de sacerdot, încearcă să aducă în cetate ceea ce aceasta e tentată să uite cel mai repede ; «completarea» spirituală, sorgintea de duh a ceea ce nouă ni se pare a fi numai materie. Și aducând cealaltă «jumătate», teologul nu se instituie într-o voce care cheamă la mutilare, la renunțare, ci care oferă tocmai întregul. Discursul teologic este astfel unul al bucuriei iar nicidecum unul al sumbrei morale, seci, în care îl vede pe Dumnezeu numai ca judecător iar nu ca părinte. Discursul teologic e cel mai *normal* cu puțință.

4. Discursul teologic are, cu siguranță, și vibrații estetice. Dar aceasta doar ca efect secundar, deoarece nu-și propune să placă, ci să convingă. Adevărul e prin natura lui frumusețe, deoarece pornește din înțelepciunea lui Dumnezeu. Există un fior estetic în textul teologic. Să ne gândim numai la «Imnele» Sfântului Simeon Noul Teolog, traduse atât de frumos de regretatul Părinte Stăniloae. Sau să ne gândim la toată seria cărților de cult, care abundă de formule de-a dreptul tulburătoare, începând de la definiții — sfântul este «un om care a măsurat cerul cu genunchii» — până la descrieri — «... viețuind într-o colibă, ca într-un rai tainic, cu strunirea cu totul aspră a trupului, ai sugrumat pe balaurul păcatului...» — și rugăciuni — «Ființă am din amestecătură de pământ, de tină și țărână, pentru aceasta de pământ m-am lipit. Ci, o, Folositorul meu, Îndreptătorul și Izbăvitorul meu, întoarce dorirea mea către cele cerești».

Aceste accente venite dintr-o zonă cu greu de descris, a vieții spirituale, duhovnicești, ne dau în fapt criteriul unic prin care putem opera o separare între autentic și neautentic în discursul teologic. Astfel, mărturisitor, teologul (și aici vedem pe teolog în tiparul definiției date de Evagrie Ponticul : «Dacă ești teolog, roagă-te cu adevărat ; și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog») se verifică în demersul lui în măsura în care vorbirea despre Dumnezeu se transformă treptat în rugăciune către El.

Tot Evagrie Ponticul, în «Capetele despre trezvie», ne mai spune : «Mintea care hoinărește o statornicește citirea, privegherea și rugăciunea...». Iată cum discursul teologic — arătat prin «citire» și «rugăciune» —, se vădește a fi nu o formă de discursivitate oarecare, de construcție autonomă, stupidă în încrederea pe care o are în sine, ci o *autobiografie*, o declarație de dragoste către celălalt, în ajutorul căruia se oferă să

vină. Bazat pe relația interpersonală, discursul teologic este un rod al comuniunii. E priveghere, împreună-așteptare a Împărăției lui Dumnezeu.

Într-un mod tainic, discursul teologic uzează în esență nu atât de text cât de tăcere; acordând o foarte mare atenție folosirii cuvintelor, văzute în forța lor ziditoare dar și nimicitoare, discursul teologic respiră cel mai bine în toposul unei tăceri largi. E un paradoxal îndemn la tăcere prin intermediul cuvântului, așa cum și Evanghelia ne îndeamnă să facem nu cele ale literei, ci cele ale duhului. Discursul teologic luat ca tăcere presupune însă aceeași putere și râvnă misionară. Să ne amintim cum numai prin simpla ei prezență, tăcută, crucea unei biserici anunță, peste acoperișuri și arbori, singura veste demnă de auzit, a Învierii lui Iisus Hristos.

Aruncând fie și sumar o privire asupra spațiului în care evoluează astăzi discursul teologic, precum și formele care încearcă să-l caricaturizeze, ne dăm seama de necesitatea de a zăbovi asupra acestui subiect și a-i acorda un spațiu viitor mai larg și mai bine întemeiat.

Întâlnire între pastorație și misiune, frumusețe și adevăr, mărturisire și credință, discursul teologic e menit a oferi lumii de astăzi, tulburată și confuzionată, un model de cumpănită asumare a realității, văzută nu în determinismul ei imanent, ci în interpersonală relație a creației cu Creatorul.

Vindecându-se de «limba de lemn», discursul teologic ne poate reo-bișnui cu tăcerea «cea grăitoare de multe», cu limba mărturisirii.

NICOLAUS OLAHUS (NICOLAE ROMÂNUL)
(1493—1568)

Pr. ION IONESCU

Se împlinesc, în anul 1993, cinci sute de ani de la nașterea celui dintâi mare umanist european de origine română.

După tatăl său, Stoian (Ștefan) Olahus, era originar dintr-o familie înrudită cu a Basarabilor Drăculești din Țara Românească, de la Curtea de Argeș, refugiată în Transilvania din cauza intrigilor și a luptelor pentru domnie dintre cele două familii rivale, a Dăneștilor, descendentă din Dan Voievod (1384—1386), și a Drăculeștilor, descendentă din Mircea cel Bătrân (1386—1418), fratele lui Dan voievod.

Țara Românească era considerată de Nicolaus Olahus «patria mea paternă», în timp ce în Ungaria, «doar oaspe eram» (ast hic velut hospes eram). În cele două diplome de înnobilitare, aflate în arhiva națională din Budapesta, în cadrul arhivei familiei Esterházy, prima eliberată în 1548, iar a doua în 1558 de Ferdinand I, regele Ungariei, apoi împărat german, se vorbește despre nobilitatea și blazonul lui Nicolaus Olahus. Astfel în cele două diplome de înnobilitare se menționează: «Or, printre acestea, valahii, conaționali ai tăi, nu au cătuși de puțin originea cea mai de pe urmă. Într-adevăr, se știe că ei se trag chiar de la Roma, cetatea stăpână a împăraților și că au fost așezați într-o foarte bogată parte a Daciei, care se numește Transalpina, spre a opri incursiunile vecinilor dușmani în provinciile romane. De aceea, ei chiar și acum pe limba lor se numesc romani. Inorogul reprezintă deci noblețea, dar în același timp și spiritul tău. Căci ceea ce la o fiară este sălbăticie, la om se numește vitejie, calitate de care neamul tău a excelat, dând naștere multor conducători dintre cei mai vestiți. Printre aceștia se spune că au strălucit, în chip cu totul deosebit, atât Ioan Huniade, tatăl vestitului rege Matia, cât și strămoșii tăi»¹.

Diploma de înnobilitare a cancelariei ungare, dată de regele Ungariei Ferdinand I, în 1558, prin care i se acorda titlul de baron al Imperiului, cinste de care nu se bucurase nici un român înaintea lui, îl arată pe Nicolaus Olahus, pe de o parte înrudit cu Vlad Dracul (Dracula) (1436—1442; 1443—1446), cu Mihnea cel Rău (1508—1510), fiul lui Vlad Țepeș (1448; 1456—1462; 1476) și cu Mircea cel Bătrân (1386—1418), iar pe de altă parte, înrudit cu Iancu Huniade și cu Matei Corvin. «Din informațiile demne de încredere am cunoscut că tu îți tragi originea din neamul străvechi al voievozilor românilor; ești născut din tatăl Ștefan Olahus, bărbat vestit, în vremea căruia câțiva inși din familia ta, anume prin-

1. Al. Tonk, *Diplomele de înnobilitare ale lui Nicolaus Olahus*, în «Revista arhivelor», an. XII, 1969, 1, p. 16; St. Bezdechi, *Familia lui Nicolaus Olahus*, Cluj, f.a.

cipii Dracula, Mihnea și Mircea, au fost voievozi daci în Transalpină, care acum e patria valahilor (românilor)... Prea vrednice de amintit sunt aceste fapte arătând podoabele originii și națiunii tale, pe care tu, ca urmaș al virtuții părintești, ai fost hotărât din vârsta fragedă a prunciei nu numai să le păstrezi, ci ca să le și sporești...»².

Un element de luat în considerare este și stema lui Nicolaus Olahus. În insigna de la portretul său din 1560, pe banda scutului heraldic se arată ca figură un licorn (inorog), alergând spre dreapta. Ținând seama de dragonul lui Vlad Dracul, spune A. Sacerdoțeanu, «nu încape nici o îndoială că heraldic aici avem de-a face cu schimbarea unei figuri himerice cu alta. Pentru un ierarh al Bisericii dragonul sau dracul nu putea fi o nobilă heraldică»³. Explicația prezenței licornului (inorogului) în stema lui Nicolaus Olahus este alta. În armoaria în piatră a voievodului Neagoe Basarab, provenind de la clopotnița bisericii mănăstirii din Curtea de Argeș, ctitoria sa, prezentată și studiată de Pavel Chihaia⁴, apare ca figură heraldică licornul (inorogul) împungând și învingând dragonul. Prezența licornului (inorogului) în stema lui Nicolaus Olahus amintește pe strălucitul voievod al ctitoriei de la Curtea de Argeș, ca și politica sa religioasă și antiotomană, pe care o precizează și Nicolaus Olahus, o dovadă a înruderii sale cu voievozii Țării Românești.

Bușicul lui Nicolaus Olahus se numea Manzilla (Manoilă, Mânzilă sau Mașil) de Argeș. El s-a căsătorit cu Marina, sora lui Iancu de Hunedoara. Din această căsătorie au rezultat mai mulți copii, dintre care doi se numeau Stanciul și Stoian, alias Ștefan. Stanciul a avut doi fii: Petru de la Argeș și Dan, în timp ce Stoian (Ștefan), căsătorit la Sibiu cu Barbara Huszar-Császár, «ne-a născut fii pe mine și pe Matei, iar fiice pe Ursula și Elena»⁵. Căsătoria lui Manzilla cu Marina, sora lui Iancu Huniade, ar fi avut loc pe vremea uneia dintre intervențiile ostile ale lui Iancu Huniade împotriva lui Vlad Dracul (1442 sau 1446). Manzilla va fi fost atunci unul din protejații lui Iancu, pe timpul când acesta era voievod al Transilvaniei. Într-o carte din 12 septembrie 1523, a lui Vladislav voievod (Vladislav al III-lea, aprilie 1523 — noiembrie 1523), nepotul lui Vladislav al II-lea (1447—1448; 1448—1456), fiul lui Dan al II-lea (1420—1431), este amintit și Radul Mașil șetrar, nume înrudit cu Manzilla, pe care A. Sacerdoțeanu îl consideră frate cu Stanciul și Stoian (Ștefan), fiii lui Manzilla de la Argeș⁶.

2. Al. Tonk, *op. cit.*; Pompiliu Teodor, *Umanistul Nicolaus Olahus*, în «Revista bibliotecilor», 1968, 1, p. 49; I. S. Firu și Corneliu Albu, *Umanistul Nicolaus Olahus*, Texte alese. Studii introductive și note, Ed. Științifică, București, 1968, p. 86; Aurelian Sacerdoțeanu, *Stema lui Dan al II-lea în legătură cu familia Huniade și Olah*, în «Revista Muzeelor», 1968, 1, p. 12, cu Tabloul înruderii neamurilor Huniade și Olah cu Basarabii, p. 14.

3. Aurelian Sacerdoțeanu, *op. cit.*, p. 13.

4. Pavel Chihaia, *Deux armoires sculptées appartenant aux voievodes Vlad Dracul et Neagoe Basarab*, în «Revue Roumaine d'histoire et de l'art, 1964, 1, p. 151—167.

5. Aurelian Sacerdoțeanu, *op. cit.*, p. 12.

6. *Ibidem*.

Nicolaus Olahus povestește și motivul fugii tatălui său din Țara Românească. «Dracula vodă (Vlad Țepeș) punând mâna pe putere l-a ucis pe unchiul meu Stanciul cu securea. Dar Ștefan, copil încă (paene puero), scăpând de tirania acestuia a fugit la regele Matei» (*Hungaria*, cap. XII)⁷. După relatarea izvoarelor, tatăl lui Olahus s-a refugiat în Transilvania în timpul lui Vlad Țepeș și al lui Matei Corvin. Nu se poate însă preciza dacă este vorba de prima sau de a doua domnie a lui Vlad Țepeș. Probabil să fie vorba de a doua domnie. Începând cu anul 1492, se întâlnește numele său în socotelile orașului Sibiu. Se presupune că Stoian, respectiv Ștefan Olahus după numele său folosit în Transilvania, și-a petrecut copilăria la Sibiu, unde s-a ocupat la început cu negoțul, și unde s-a și căsătorit. La maturitate a intrat în slujba vărului său, regele Matei Corvin. Ca recompensă pentru serviciile aduse, în anul 1504, Ștefan Olahus a fost numit «judex regius» (primar) al Orăștiei, iar mai apoi «prefectus salinarum», prefect al salinelor din Transilvania, împotriva cărei numiri s-au ridicat scaunele săsești. În 1520 este înlocuit de fiul său mai mic, Matei. Între timp, cum rezultă din testamentul său din 1522, când era «gârbovit de ani», Ștefan Olahus se recăsătorise cu Iogda sau Iodgia. Regele Matei Corvin ar fi vrut să-l așeze domn în Țara Românească, dar el a preferat să ducă o viață liniștită⁸.

Despre viața lui Nicolaus Olahus, care a avut o ascensiune atât de excepțională la vremea sa, cunoaștem că s-a născut la Sibiu, în ziua de 10 Ianuarie. A învățat carte în orașul său natal și apoi, începând din 1505, la Școala capitulară din Oradea, una din primele focare ale umanismului în Europa răsăriteană, adevărată pepinieră de secretari și diplomați pentru curtea de la Buda, limba de predare fiind latina, iar programa de învățământ era copiată după aceea a școlilor similare din Occident. Cei șapte ani petrecuți de Nicolaus Olahus în acest colegiu, până în 1512, începând de la vârsta de 17 ani, au avut o puternică influență asupra formării sale intelectuale. Pentru sânguința sa la învățătură, și ținându-se seama atât de originea lui voievodală, cât și de serviciile aduse de tatăl său regatului, Nicolaus Olahus a fost numit în 1510, pe când era în clasa a III-a a quadriviumului, paj al regelui Vladislav al IV-lea (1490—1516), pe care l-a servit până la moartea acestuia, survenită în ziua de 13 martie 1516, când a și părăsit curtea pentru a se dedica exclusiv studiilor și Bisericii. Își completează educația timp de un deceniu (1516—1526). La 19 ani, în 1516, este numit secretar al episcopului de Pécs, Szakmári György. În iulie 1518 este hirotonit preot și numit canonic de Pécs. În 1522 este numit protopop de Komárom și canonic-rector de Strigoniu (director de studii al școlii capitulare arhiepiscopale). Timpul și l-a petrecut mai mult în biblioteci și amfiteatre, traducând din istorici și poeți elini și latini, scriind el în-

7. Nicolaus Olahus, *Corespondența cu umaniști batavi și flamanzi*, Cuvânt înainte, antologie, note și bibliografie de Corneliu Albu, Traducerea textelor din limba latină de Maria Capoianu, București, 1974, p. VIII—IX.

8. Al. Tonk, *op. cit.*, p. 17.

suși poezii apreciate de contemporani⁹. La 16 martie 1526 a primit funcția de secretar și consilier al regelui Ludovic al II-lea (1516—1526). Înainte de a părăsi Buda, pentru campania împotriva lui Soliman Magnificul, Ludovic al II-lea îl numește pe Nicolaus Olahus, la 21 martie 1526, secretar și consilier al soției sale, regina Maria, sora lui Carol Quintul, și a arhiducelui Ferdinand, regele de mai târziu al Ungariei. După dezastrul din 29 august 1526, când armata maghiară este distrusă la Mohács și când își pierde viața și Ludovic al II-lea, Nicolaus Olahus o însoțește pe regina Maria văduvă într-o lungă pribegie prin Europa, poposind în diferite orașe din Slovacia, Bohemia, Moravia, Austria și Germania, pentru a se opri o vreme mai îndelungată la Augsburg. În dieta imperială ținută aici, în 1530, Nicolaus Olahus, numit între timp, în 1527, de regele Ferdinand custode (tezarar) de Alba Regală și canonic al Bisericii din Fehérvár, a luat cuvântul în fața împăratului și a prinților germani, cerându-le să alcătuiască o coaliție care să lupte împotriva turcilor, coaliție care însă nu s-a putut alcătui¹⁰.

Din Augsburg este datată 1 iulie 1530 prima scrisoare a lui Nicolaus Olahus către prințul umanistilor, Erasmus din Rotterdam (1466—1536), autorul cunoscutului pamflet (*Elogiul nebuniei* (1509), refugiat pe atunci în Elveția. Nicolaus Olahus îl asigură pe Erasmus de admirația sa: «Deși nu îți sunt cunoscut personal, totuși îmi ești așa de drag și cunoscut din deasa lectură a operelor tale, că nu mă socot mai prejos decât nici unul din aceia care zilnic trăiesc în societatea ta»¹¹. În această scrisoare Nicolaus Olahus îi mulțumea lui Erasmus, în numele reginei, pentru tratatul pe care sub numele «De Vidua christiana» îl scrisese ca să o consoleze pe regină. Erasmus îi răspunde și o corespondență, care durează până la moartea filosofului, întâmplată la 12 iulie 1536 se leagă între ei. S-au păstrat vreo 40 de scrisori schimbate între cei doi mari umaniști, care n-au ajuns să se vadă niciodată. Ultima scrisoare cunoscută (a lui Erasmus către Nicolaus Olahus) este din 22 aprilie 1534, iar ultima scrisoare a lui Nicolae Olahus către Erasmus este din 25 iulie același an. În cinstea marelui său prieten, cu prilejul morții sale, Nicolae Olahus a scris vreo cinci epitafe, 4 latinești și unul grecesc¹².

În 1531, Nicolaus Olahus își urmează suverana în Țările de Jos, unde Carol Quintul, fratele ei, o numise regentă, în locul mătușii sale Margareta, decedată în 1530, și asistă la 6 iulie 1531 la festivitățile instalării reginei Maria a Ungariei ca regentă.

Între 1532 locuiește, pe rând, din Mai până la sfârșitul lui decembrie, în localitățile Andenardenn, Gand, Bruges și Mons, și apoi în Bruxelles, unde va sta 10 ani și va activa ca secretar, consilier, apoi

9. Nicolaus Olahus, *Corespondența cu umaniști balavi și flamanzi*, op. cit., p. X.

10. *Ibidem*, p. XI.

11. St. Bezdechi, *Nicolaus Olahus, Primul umanist de origine română*, Cuvânt înainte de Prof. I. Lupas, Ed. RAM, Aninoasa-Gorj, f.a. p. 75.

12. *Ibidem*, p. 76; Corneliu Albu, *La correspondance de Nicolaus Olahus avec Erasme*, în «*Revue roumaine d'histoire*», tom. VII, 1968, 4, p. 515—523.

ministru al regentei. Curând va deveni o personalitate de vază și se va remarca și ca poet și istoric.

Poeziile sale, difuzate prin scrisori și în manuscrise, tipărite parțial începând cu 1537, *Elegia la mormântul lui Erasmus* din Rotterdam, și apoi în volum, în 1906, de St. Hegedüs¹³, și în 1934¹⁴. Printre poeziile lui Nicolaus Olahus, numit de un contemporan «poeta ornatissimus»¹⁵ se numără mai multe epitafe, scrisori către prieteni, în versuri, felicitări, epigrame, o satiră și altele, compuse într-o latină clasică, sub influența lui Ovidiu, și parte în limba greacă. Cele mai prețioase, atât prin idei și adâncimea sentimentului, cât și prin realizarea poetică, sunt *elogiile* scrise în 1536, la moartea prietenului său Erasmus¹⁶, și la aceea a fratelui său mai mic, Matei, fost judec la Orăștie, mort la vârsta de 40 de ani¹⁷.

Ca poet neolatin, spune George Ivașcu considerându-l primul poet român de limbă latină, multe din compunerile sale poetice, caracterizate de el însuși cam silvestre, au doar o funcție epistolară sau protocolar-mondenă, implicând și epitaful, dar făcând și elogiul prieteniei (pigmentată de tonalitatea *Tristelor ovidiene*). A făcut și epigrame, dintre care una de spirit la adresa casierului reginei, om cu mâna strânsă¹⁸.

Redăm una din poeziile lui Nicolaus Olahus, din *Carmina*, în traducerea lui St. Bezdechi :¹⁹

RUGĂCIUNE

Sfânt Dumnezeu, ce-ai zidit pământul și marea și cerul,
 Tu, ce cu-n semn pironеști aștrii de foc în țării ;
 Tu, dup-al căruia plac se-nvârte-n orbita-i lucioasă
 Luna și Soarele aprins, tras de fugarii cei iuți ;
 Tu, ce hrănești a pământului rodnic semințe gustoase,
 Tu, ce cu dragostea ta pe muritori ocrotești ;
 Tu, în a cărui mână se află a păcii zăloguri
 Și a lui Marte cel crunt însângerate săgeți ;
 Ce să-ți aduc ca prinos, potrivit mulțumirea-mi s-arate
 Și să slăvesc mai smerit numele-ți sfânt de trei ori ?
 Prea meritate pedepse ne-aduc ale noastre păcate ;
 Mâna ta poartă pe drept biciul cu acum ne-a lovit.

13. Ediția I-a a lui Stephanus Hegedüs, *Carmina Nicolai Olahi*, Budapesta, 1906, în «Hungaria litterarum spectantia», p. 371—427.

14. I. Fogel și L. Juhász, Nicolaus Olahus, *Carmina*, Lipsae, MCMXXXIV, în «Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum».

15. St. Bezdechi, *op. cit.*, p. 116.

16. L. Juhász, *De carminibus Nicolai Olaha in mortem Erasmi scriptis*, extras din «Gedenkschrift zum Todestage des Erasmus von Rotterdam», Basel, 1936, p. 316—325.

17. G. Mihăilă și Dan Zamfirescu, *Literatura română veche*, vol. I, București 1969, p. 253—254.

18. George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, I, București, 1969, p. 62.

19. St. Bezdechi, *op. cit.*, p. 108—109, reproducă și de I. S. Firu — Corneliu Albu *Umanistul Nicolaus Olahus (Nicolae Românul)*, cit., p. 147.

Cum un părinte sever cu grele loviri pedepsește
 Ale copiilor săi nesăbuite greșeli,
 Astfel și Tu ne mustrezi pe noi ce-notăm în păcate
 Și după vrerea-ți, acum grele pedepse ne-am luat.
 Dat-ai ades după vesele timpuri și vremuri grozave,
 Iar după vifor și ploii, zile senine dăduși.
 Astfel, divina putere deprinsă-i să-și schimbe purcesul
 Iarăși și iar deschizând îndurătorul ei sân.

În anii exilului (1526—1541), dar în special în anii trăiți la Bruxelles (1531—1541), Nicolaus Olahus a desfășurat și o amplă activitate epistolară, cu un caracter politic, diplomatic, științific, și literar, care reprezintă, la mijlocul secolului al XVI-lea, o prețioasă contribuție la promovarea culturii umaniste. În corespondența sa, Nicolaus Olahus a avut ca model în special pe Aeneas Silvio Piccolomini (Papa Pius al II-lea) și pe Erasmus. Vasta sa corespondență a avut-o cu peste 120 de personalități ale vremii sale, din tot cuprinsul Europei, printre care s-au numărat papa Clement al VII-lea, împăratul Carol Quintul, regi, principii, voievozi, cardinali, duci, diplomați, episcopi, egumeni, literați, profesori, medici, fratele său Matei de la Orăștie, precum și prietenii din patrie. Cele 611 scrisori, trimise sau primite, câte s-au păstrat, au fost tipărite la Budapesta abia în 1875 de către Ipolyi Arnold, episcopul romano-catolic de la Oradea²⁰. În limba română, traducerea din limba latină a unei părți din acest volum a fost tipărită în 1974²¹.

La Bruxelles, una din capitalele umanismului european, Nicolaus Olahus și-a petrecut timpul și pentru pregătirea sa intelectuală. El devine unul din cetățenii de vază ai acelei «republici a literelor». A studiat aprofundat limba greacă și la moartea lui Erasmus i-a compus epitaful în limba greacă, pe lângă o întinsă elegie în limba latină.

La cererea occidentalilor, el le oferă în 1536 lucrarea *Hungaria*, un fel de «Descriere a Ungariei», scrisă în limba latină, ca un omagiu și o «ilustrare» a țării sale adoptive, «precum și a celei de origine». În lucrare, Nicolaus Olahus introduce informații și despre propria-i familie, ca și despre sine însuși, încât lucrarea capătă un caracter și memoria-listic.

Lucrarea poartă titlul: *Hungaria sive de originibus gentis regni, situ, divisione, habitu atque opportunitatibus*. Opera a fost difuzată mai

20. A. Ipolyi, în «*Monumenta Hungariae Historica: Diplomataria XXV. Olah Miklos Levelczes (Corespondența lui Nicolaus Olahus)*», Budapesta, 1875 (pe copertă 1876). De văzut prezentarea lucrării făcută și de Alphonse Roersch, *La correspondance de Nicolaus Olahus*, extras din «*Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie du Grand*», 1903, No. 7, p. 12, cit. G. Mihăilă și Dan Zamfirescu, op. cit., p. 253.

21. Nicolaus Olahus, *Corespondența cu umaniști batavi și flamanzi*, op. cit., (nota 7).

întâi în manuscris și mai târziu a fost tipărită în 1735 de Matthias Bel²². O ediție științifică au dat C. Eperjessi și L. Juhász : *Hungaria-Athila*, Budapesta, 1938. Opera *Hungaria* (1536) a fost urmată de *istoria lui Attila* și de un scurt *Chronicon*, în parte autobiografic, consacrat evenimentelor din timpul lui Matei Corvin, până la mijlocul secolului al XVI-lea. Dintre publicațiile sale face parte «și celebra carte de ritual, apărută în 1560 la Viena, sub titlul : *Ordo et Ritus Sanctae Miropolitanae Ecclesiae Strigoniensis, quibus Parochi et alii animarum Pastores in Ecclesiis suis uti debent* (în fruntea căreia se află și portretul său)²³.

O însemnătate deosebită o prezintă pentru noi lucrarea *Hungaria*, în care sunt consacrate în mod special capitole despre Țara Românească, despre Moldova, despre Transilvania și Banat, despre toate provinciile vechii Dacii locuite de români, a căror origine romană și unitate de limbă o afirmă, primul dintre cărturarilor români, pe baza propriilor observații, a izvoarelor istorice și a urmelor arheologice.

«Muntenia, care pe vremuri se spune că a fost botezată Flaccia, de la Flaccus, ce dusesse odinioară acolo o colonie romană, se întinde de la munții prin care se desparte de Transilvania până aproape de Marea Neagră, țară de șes, cu puține ape. Spre miază-noapte se mărginește cu roxanii, care se numesc acum ruteni ; spre miază-zi cu acea parte a Ungariei care e în vecinătatea cetății Timișoara și a câmpiei Maxons / Deliblat în Banatul iugoslav / ; spre răsărit e despărțită de Moesia Inferioară prin fluviul Dunărea».

În știrile despre Moldova spune ; «În vremea noastră (1536) domnește în Moldova voievodul Petru (Rareș). Moldovenii au aceeași limbă, obiceiuri și religie ca și muntenii, se deosebesc întrucâtva numai prin îmbrăcăminte. Ei se țin mai de neam și mai de ispravă decât muntenii. Au cavalerie excelentă. Adeșorii au părăsit pe regele Ungariei, deseori au purtat război cu polonii. În timp de război se zice că pot ridica o oaste până la 40 de mii de oameni. Limba lor și a celorlalți valahi a fost cândva romană, căci ei sunt colonii de romani. În vremea noastră limba lor se deosebește foarte mult de a lor (a romanilor). Totuși, multe din cuvintele lor pot fi înțelese de latini».

Prefigurând pe marele revoluționar N. Bălcescu, spune că «Transilvania e încinsă peste tot de munți înalți, mai ales pe acea parte, unde se desparte de muntenii ; printr-o singură parte, care se află spre nord și spre moldovenii, are acces mai ușor /.../ Întreaga regiune e alcătuită alternativ din șesuri și păduri, întretăiată de ape cotite și bifur-

22. În *Adparatus ad historiam Hungariae...*, Pasonii, 1735, p. 1—33. Tot acolo se publică și *Nicolai Olahi Compendiarium suae aetatis Chronicon...*, p. 38—41. Reproducerea parțială, cu traducerea în limba română, la T. Cipariu, în «Arhiva pentru filologie și istorie», nr. 39, 1870, 1, p. 770—775. Lucrarea este tipărită apoi și în 1763 de A. F. Kollar, împreună cu istoria lui *Attila* (publicată prima dată în 1568) și cu alte documente : *Hungaria et Attila, sive de originibus gentis, regni Hungariae situ, habitu, opportunitatibus et rebus bello paceque ab Attila gestis. Libri duo, nunc primum ex codice caesareo Olahi manu emendato coniunctum editi*, Vindobonae, 1763 (12) + 258 p., cit. G. Mihăilă și Dan Zamfirescu, *op. cit.*, p. 251.

23. St. Bezdechi, *op. cit.*, p. 28.

cate /.../, plină de pământ roditor. Bogată în vin, precum și în aur, argint, fier și alte metale și, în plus, plină de sare; cât se poate de îmbelșugată în boi, fiare, urși și pești, așa că nu poate învinui firea că n-ar fi îngrămădit în acest ținut toate bunătățile traiului... În ea sunt patru națiuni: unguri, săcui, saxoni și valahi. Între aceștia, saxonii sunt considerați cei mai slabi în război. Ungurii și săcuii se slujesc de aceeași limbă, numai că săcuii au câteva cuvinte specifice graiului lor /.../. Sașii se socotesc a fi coloniști ai saxonilor din Germania, aduși de Carol cel Mare, lucru care se adevărește prin potrivirea limbilor acestor două popoare.

Vlahii se socotesc a fi colonii romane. Dovadă de acest lucru e faptul că au multe cuvinte comune cu limba romană. Monede romane se găsesc multe în acest loc și ele constituie un neîndoielnic semn al vechimii stăpânirii romane prin părțile acestea».

«Vlahii în limba lor își zic rumunyi (rumâni), adică romani, și socot că vorbesc rumunyeschte (rumânește), adică în limba romanilor»²⁴.

Referindu-se la Banat, dă informații despre Podul lui Traian de la Drobeta-Turnu Severin, pentru care învățatul umanist citează Istoria Romană a lui Dio Cassius, scrisă la începutul sec. III-lea d.Hr. El dă și textul inscripției ce ar fi fost săpat pe pod, care nu se găsește în *Istoria Romană* a lui Dio Cassius. Peste un secol și jumătate, reproducând această inscripție, stolnicul Constantin Cantacuzino, primul român care citează și utilizează opera lui Nicolaus Olahus, afirmă că ea s-ar fi aflat pe o piatră de la capul podului, ce a fost dusă în Transilvania²⁵. Nicolaus Olahus se dovedește astfel a fi fost un strălucit premergător al lui Grigore Ureche, Miron Costin, Constantin Cantacuzino, Dimitrie Cantemir și al Școlii latiniste din Transilvania, care au dus mai departe și au răspândit ideea originii latine și a unității poporului român²⁶.

În 1542 părăsește definitiv Țările de Jos, fiind chemat la curtea regelui Ferdinand I. În august 1543 este numit episcop de Zagreb, dar este reținut la curte ca să îndeplinească funcția de cancelar pentru teritoriile libere ale Ungariei. În 1548 este transferat de la episcopia de Zagreb la episcopia de Agria (Egger). La 7 mai 1553 este numit arhiepiscop de Strigoniu (Estergom) și mitropolit primat al Ungariei. În 1562 devine regent al Ungariei, ca locțiitor al împăratului Ferdinand I. Ajuns pe treapta cea mai înaltă a ierarhiei catolice din Ungaria, Nicolaus Olahus a desfășurat o intensă activitate bisericească, fiind inițiatorul Contra-Reformei, fapt pentru care a tipărit cărți de exegeză biblică și de ritual și a dat o atenție deosebită învățământului superior. Reorganizează școlile superioare catolice din Tyrnavia (Tárnava), în Slovacia (1554). În 1559 reînființează la Tyrnavia școala capitalară, care funcționase mai înainte la Strigoniu. În școală se studiau pe lângă teologie și clasicii latini, aritmetica, astronomia și geometria. În 1560 ține un sinod la Tyrnavia, punând bazele unui catolicism activ, în spirit

24. St. Bezdechi, *op. cit.*, p. 63—64.

25. *Istoria Țării Românești*, în «Cronicari munteni», I, București, EPL, 1961, p. 16—22, la G. Mihăilă și Dan Zamfirescu, *op. cit.*, p. 253.

26. G. Mihăilă și Dan Zamfirescu, *op. cit.*, p. 253.

umanitar. În 1561 aduce pe iezuiți în Ungaria și, în același an, înființează la Tyrnavia o preparandie pentru preoți. În 1563 îl încoronează la Bratislava pe Maximilian, fiul lui Ferdinand I, ca rege al Ungariei. În 1564 rostește în catedrala Sfântul Ștefan din Viena discursul funebru pentru regele și împăratul Ferdinand I. La 19 mai 1566 înființează la Tyrnavia cel dintâi seminar teologic din Ungaria²⁷.

De numele lui Nicolaus Olahus este legată și apariția stilului baroc în cultura maghiară²⁸.

Nicolaus Olahus a făcut pentru Ungaria, spune I. Lupaș, ceea ce a făcut în secolul următor un alt mare învățat ierarh român, Petru Movilă, pentru învățământul din Rusia²⁹. Umanistul de origine română era un om foarte învățat, cu o remarcabilă memorie. Lucrarea *Hungaria* se spune că a scris-o din memorie, fără să aibă izvoare la îndemână, și bazându-se numai pe cunoștințele sale. Era o fire pașnică și un om bun și blând la suflet, cu frică și dragoste de Dumnezeu și de oameni.

Trăsătura dominantă a caracterului său, spune St. Bezdechi, a fost generozitatea. A ajutat pe mulți tineri la învățătură, a ocrotit pe literați, a fost un incomparabil mecenat pentru învățații vremii, a jertfit multe pentru cărți de valoare pentru studiu. Toată viața a fost însuflețit de idealul închinat cărților, învățaturii, scrisului, școlii, Bisericii, țării sale adoptive și fericirii oamenilor. S-a ocupat în special de școala din Tyrnavia, fiind precursorul învățământului universitar din Ungaria. A patronat pe scriitori și operele lor. Pe unii i-a trimis la studii la Padova, pe alții i-a sprijinit și le-a patronat operele, fiind înconjurat cu prețuirea unui adevărat protector. După cum nu se poate scrie biografia lui Horațiu, adaugă St. Bezdechi, fără a pomeni de Mecena, tot așa nu se va putea scrie biografia multora din reprezentanții umanismului secolului al XVI-lea, fără a pomeni de rolul pe care l-a jucat în viața lor Nicolaus Olahus³⁰. A fost personalitatea care și-a câștigat stima unanimă a timpului său. Arătându-i meritele de protector al literaților și erudiția sa, un contemporan al său, umanistul Cynglus, unul din protejații săi, spunea: «Orice învățat laudă pe mecenatele și sprijinitorul său și stăruie în laudele lui. Dar acesta e un lucru special ce se întâlnește în treacăt. Pe tine însă nu te laudă numai unul sau mai mulți învățați fiecare în parte; pe tine, afară de vestita Panonia... nu încețază a te lăuda și alte țări în care odinioară ai petrecut și pe ai căror învățați i-ai ajutat prin aleasa și incomparabila ta dărnicie și i-ai stimulat la întreprinderi mai de seamă în republica literilor, prin sfatul

27. I. S. Firu și Corneliu Albu, *Umanistul Nicolaus Olahus*, op. cit., (Cronica).

28. George Ivașcu, op. cit., p. 60, cit. Tibor Klaniczay, *La naissance et le développement de la littérature baroque en Hongrie*, în «Acta litteraria Academiae scientiarum Hungaricae», tom. III, Budapesta, 1960, p. 133.

29. *Doi umaniști români în secolul al XVI-lea*, București, 1928, (Extras din: Academia Română, Memoriile Secțiunii istorice, Seria III, t. VIII, mem. 5); *Cronici și istorici români din Transilvania*, ed. I, vol. I, Edit. «Scrisul Românesc», Craiova, f.a.; p. 5—15; Ed. II, «Scrisul Românesc», Craiova 1941, p. 5—15; idem, în «Din istoria Transilvaniei», București, 1988, p. 70—75.

30. St. Bezdechi, op. cit., p. 31; idem, *Poeziile lui Nicolaus Olahus*, în «Fratilor Alexandru și Ioan Lepedatu», București, 1936, p. 61—81.

și banii tăi, în chip cât se poate de liberal. Și te slăvesc pe drept căci fie că luăm în considerare erudiția risipită în cărțile tale, cunoscute și apreciate de toți, fie că ținem socoteală de familia ta din care se trăgea și strălucitul rege al Panoniei, Matei Corvin..., fie că ne gândim la strălucita ta situație atât eclesiastică, cât și civilă, rămânem incredințați că în vremea noastră nu se poate găsi ceva mai nobil, mai de seamă, mai vrednic de laudă decât aceste lucruri»³¹.

A murit istovit de muncă la 75 de ani, în ziua de 17 ianuarie 1568, în Bratislava, și rămășițele pământești i-au fost aduse, potrivit dorinței sale, la Tyrnavia și depuse în biserica Sfântul Nicolae, în apropierea școlii, căreia i-a purtat nestrămutata sa grijă. Pe mormântul său e săpat un lapidar distih latin :

Conditur hoc moriens tumulo Nicolaus Olahi
 Qui praesul vivens Strigoniensis erat
 (Zace în mormântul acesta îngropat Nicolaus Olahus
 Care în Strigoniu trăind, fost-a arhiepiscop)

Popoarele pe care Nicolaus Olahus (Nicolae Valahul-Românul) le-a slujit în tot timpul vieții sale în spirit irenic, atât pe maghiari, cât și pe români și pe slovaci, purtându-și numele de origine română până în tot Apusul Europei, cu admirație și prețuire îl cinstesc cu aceeași stimă, ca pe una din marile personalități ale culturii universale, și-i închină, cu prilejul împlinirii a cinci sute de ani de la nașterea sa, gândul lor de recunoștință și de prețuire.

31. St. Bezdechi, Nicolaus Olahus, cit., p. 32; cit. V. Ioannes Cynclus, *De morum in omni republica... integritate*, Anvers, 1571, cit. după «Uj Magyar Muzeum», 1858, p. 232.

CUNOAȘTERE ÎN DREAPTA CREDINȚĂ

FLORIN FRUNZA

Măsura libertății omului este dată de opțiunea între adevărul lui și Adevărul divin. Chipul omului se dezvăluie atunci când este pus să aleagă. «Căci unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta» (Mat. 7, 29). Răul originar, păcatul este fapt interior, metafizic. Din acel moment înceta pentru om starea de contemplație care-i fusese hărăzită, căci Eden se tâlcuiește desfătare (Fac. 2, 8). Credința și pacea sunt desfătarea din care a fost «izgonit» cel care n-a ascultat. Călcarea poruncii a adus pierderea raiului, moartea și neliniștea permanentă a omului întrebător, a adus viața care nu-i un bine, ci condiția tuturor bunurilor. Pribeag și fugar pe pământ. «Fără Dumnezeu, omul rămâne un animal rațional și muritor, care vine de nicăieri și merge spre nicăieri» (Petre Țuțea). Păcatul originar — degradarea satanică a omului, a lumii și a lucrurilor din ea. Omul lipsit de Dumnezeu, necredinciosul, se socotește înțelept, nici nu vrea să audă de «poruncile» dumnezeiești, ci ca unul care se crede prin el însuși învățat se împotrivește «frâului» și de buna sa voie se mută în «tulburarea învălurată», căci așa se tâlcuiește Naid (Fac. 4, 16). Coborându-se de la cunoașterea Dumnezeului nenăscut și nepieritor la cele născute și pieritoare, are când o părere, când alta. Necredinciosul — omul întrebător și căutător, care are finalitate în el însuși, opune adevărul lui circumstanțial, Adevărului divin. Căutătorul nu află adevărul, se mișcă în lumea nesfârșită a întrebărilor, amăgit de foloase trecătoare. Naid, care se tâlcuiește tulburare, vanitate, este lumea întrebărilor și căutărilor (filosofie, artă, știință), a iluziilor deșarte care mențin omul în domeniul utilului, plăcutului, suficientului, gratuitului. Naid înseamnă a te situa în afara Adevărului, a încerca să te desprinzi de El, căutându-l în jocul dintre lumea interioară și lumea exterioară. Omul se complace estetic în jocul absurd al existenței, care-l depărtează de adevărata cunoaștere. Adevărul fiind transcendent în esență, îmbrăcând forma dogmatică a Revelației, este opus manifestărilor de aparentă certitudine, prezente în expresiile convenționale ale existenței omului autonom — în filosofie, artă, știință, tehnică. Necredinciosul ignoră Realul invizibil din el. El trebuie să devină conștient că nimic nu este al lui, atâta vreme cât este numai al lui. El trebuie să se lepede de toate cele pământene. Fiecare are în el talantul, dar nu toți știm ce să facem cu el, mântuirea noastră nu depinde de cât de bine l-am ascuns și l-am (ne-am) ținut departe de ispitirile lumii, ci de roada pe care am dat-o întru Cuvânt, căci la Judecata de Apoi fiecare va fi răsplătit după cum se cu-

vine. «Celui ce are i se va da, dar de la cel ce nu are și ceea ce are i se va lua» (Marc. 4, 25).

Adevărul filosofului, adevărul omului de știință, adevărul artistului, mai multe adevăruri înseamnă nici unul. Fără Divinitate nu există adevăr. Adevărul este unul. Adevărul Dumnezeuului întrupat.

Învățătura Lui este singura care are tăria de a ne zidi, învățătura oamenilor este asemenea casei clădite pe și din nisip. «A căzut ploaia și au venit râurile mari și au suflat vânturile și au izbit în casa aceea, și a căzut. Și căderea ei a fost mare» (Mat. 7, 27).

Prin Hristos, Adevărul s-a ivit în lume. Limbajul Adevărului este simplu și nu necesită lămuriri. Tocmai din interpretarea Lui filosofică provin ereziile și neînțelegerile. Adevărul nu este căutat, el este dat. «Misticii primesc — spune Petre Țuțea — și filosofii caută, caută neaflând și știu neștiind». Cuvântul rostire iese din detenție, din regimul conceptual al realității logice și trece în regimul intuiției și al trăirii. Credința vine prin auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos. Credința este ipostasa celor nădăjduite, mărturia lucrurilor care nu se văd. Credința cere «lepădare de sine» (Mat. 16, 24) ca să o poți înțelege, nu apelează la «adâncime» ca să-i poți descoperi izvorul, ci ridică omul prin cunoaștere supremă «unio mystica» (Mat. 7, 7—8) și prin auz și prin văz (Rom. 10, 17). Cel ce vrea urmează credința cu înțelepciune (Colos. 4, 5—6) spre a descoperi Adevărul (II Tes. 2, 13) și prin aceasta pe Dumnezeu cel viu (Mat. 22, 32).

*

Firea umană autonomă este fragilă, ea suferă și-și așteaptă mântuirea prin omul religios. Cunoașterea omenească asupra lui Dumnezeu este redusă, mărginită, circumstanțială, cunoaștere «din parte». Cunoașterea rațională nu poate decât să trădeze natura dumnezeirii, conceptele noastre au valoare numai în lumea experiențelor și a fenomenelor, ființa dumnezeiască este o realitate mai presus de fire. Omul fiind circumscris temporal și spațial nu poate avea o cunoaștere directă a lumii divine, ce nu are limite. «Așadar, Dumnezeu — spune Sf. Ioan Damaschin — fiind imaterial și necircumscris, nu este în vreun loc. El este însuși locul Lui, căci umple toate, este mai presus de toate și ține toate. Se spune, însă, că se află într-un loc și se vorbește de loc al lui Dumnezeu, acolo unde se face cunoscută energia Lui. El străbate prin toate fără să se amestece și împărtășește tuturor energia Lui, potrivit capacității fiecăruia și puterii de receptivitate, adică potrivit curățeniei naturale și voliționale».

La Dumnezeu nu se ajunge pe cale rațională, ci pe cale duhovnicească, pe calea inimii, a rugăciunii și a contemplației, prin împăcarea minții cu inima.

Cunoașterea cere actul religios al credinței. Cunoașterea ne este dată în credință prin acceptarea și participarea la prezența Celui care

ni Se revelează. Credința arată, ea nu dovedește. Ea este înțeleasă ca participare ontologică într-o întâlnire personală, este o reconstrucție lăuntrică datorată prezenței Lui în noi. Credința presupune o schimbare și o transfigurare în spirit a intelectului, a simțurilor. Credința ne deschide intrarea într-o altă ordine, într-o ordine spirituală. Esența credinței nu constă într-o supunere față de un adevăr dat exterior sau față de o realitate exterioară, nici într-o justificare înaintea lui Dumnezeu, ci într-o schimbare reală a naturii umane, într-o renaștere interioară. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre «transformarea activității simțurilor produsă de spirit»; **Hristos unește energia umană cu cea dumnezeiască și îndumnezeitoare, căci «ce este născut din carne, carne este și ce e născut din Duh, duh este» (Ioan 3, 6).** Nu este vorba nici de înlăturarea simțurilor corupte prin cădere, nici de înlocuirea printr-un nou organ receptiv, ci de transfigurarea lor, de ridicare la starea firească, pierdută. Este nevoie de trecerea de la carne la Duh pentru a putea pătrunde Hierofania. În credință harul și libertatea umană conlucrează. Fără har, libertatea rămâne o libertate obscură, neluminată. În credință se împlinește iluminarea naturii umane și se deschide posibilitatea vederii lumii divine, pentru că harul acționează asupra omului. Omul real nu poate fi căutat și gândit, nu se poate autocunoaște și autostăpâni gnoseologic — ci primit prin har. «Omul, spune Sfântul Grigorie de Nyssa — este microtheos prin har».

Credința are un caracter supranațional și supralogic. Mecanismul gândirii raționale și discursive, conceptualizările, legile logicii nu se aplică lumii nevăzute, lui Dumnezeu, căci legile logicii și conceptualizării noastre sunt elaborate și valabile pentru lumea lucrurilor vizibile, pentru lumea naturală. Dumnezeu este pentru rațiunea noastră, pentru logica noastră «coincidentia oppositorum». În lumea lucrurilor vizibile, a lucrurilor naturale, identitatea contrariilor este imposibilă și contrariile se exclud reciproc. Cum ar putea Dumnezeu unic, transcendent să aibă un Fiu, El însuși Dumnezeu și totodată om, umilit și răstignit? Cum ar putea Absolutul să se întrupeze într-o persoană, cum ar putea veșnicia să intre în timp? Credința în Cruce, în Răstignirea Domnului rămâne din veac «nebulie» și «scandal» nu numai pentru elini și iudei, dar veac de veac pentru toată omenirea, pentru gândirea sa naturală. Aceasta nu vrea să spună că lucrurile divine sunt în ele însele contradictorii și paradoxale, ci că sunt contradictorii și paradoxale pentru gândirea noastră naturală.

Cunoașterea lumii lucrurilor invizibile, cunoașterea Dumnezeului ascuns devine posibilă numai prin revelarea Lui în credință. Credința ca act de libertate spirituală ne dezrobește de puterea exclusivă a lumii naturale, de domnia necesarului și ne dezvăluie o altă lume, a Dumnezeului cel iubitor.

Lumea lucrurilor invizibile, lumea dîvină devine vizibilă ochilor spirituali, dar rămâne ascunsă ochilor carnali. Credința cere crucifica-

rea înțelepciunii lumești pentru a obține înțelepciunea divină. «Omul — spune Sfântul Grigorie de Nyssa — se sfințește lui Dumnezeu sau se face jertfă lui Dumnezeu». Jertfirea înțelepciunii lumești este un act de dăruire, este trăsătura ființială a firii umane, capabilă de a trece dincolo de sine, de a se dărui. Jertfa nu e o simplă practică de cult transmisă din generație în generație. Oferim trupul nostru în jertfă, oferim și toate ale noastre, natura întreagă care ne-a fost nouă dăruită de Creator. În toate e prezent omul cu mintea, voința și libertatea lui. Fără această participare și prezență, fără veghea permanentă a minții, jertfa și ritul devin forme goale, uscate, moarte. Prezența persoanei în jertfă constituie esența ei. Jertfa nu este o tehnică apotropaică, o conduită care menține la distanță riscul, primejdia posibilă care vine din partea divinității, nu este un cod tranzacțional, «do ut des». Nu este o simplă recunoaștere a suveranității divine sau plată, nici numai un mijloc de îmblânzire a mâniei Lui. Jertfa este a trupului, a intelectului față cu credința (Evrei 10, 19—25 ; 11, 4).

Credința înseamnă ieșirea din lumea psihică naturală, închisă în ea însăși, în care fiecare om este o monadă psihică și corporală izolată și intrarea omului în comuniune cu lumea spiritului, intrarea într-un organism spiritual. Credința nu este o împărtășire formală a unor anumite doctrine sau dogme. Ea este începutul unei vieți noi, spirituale. În organismul spiritual al Bisericii nu mai există separație și ostilitate, totul este aici intim legat și unit prin iubire. Lumea lucrurilor invizibile se descoperă în Biserică, în organismul spiritual care este o realitate ontologică, în corpul mistic al lui Hristos, unde nu mai există sfâșierea și separația, ura și discordia, care domină în lumea lucrurilor vizibile, în lumea naturală, în lumea fizică și psihică. Biserica este viață sobornicească organică în libertate și în iubire. Biserica este viața liberă în Duhul lui Hristos. În ea se dezvăluie omul ca persoană, chip și asemănare a lui Dumnezeu, se manifestă libertatea omului față de propria sa natură, faptul de a fi eliberat de necesitate și de a nu fi supus stăpânirii naturii, capabil de a hotărî liber.

Cunoașterea în Ortodoxie nu este o cunoaștere în sensul apusean al cuvântului, ci este o trăire. Nu o trăire prin intelect, ci o trăire prin ființa noastră întreagă transfigurată în credință. Ortodoxia nu a oficializat un sistem filosofico-teologic, tocmai pentru că încercările noastre de cunoaștere prin intelect (intelect care după teologia tomistă poate cunoaște *naturaliter* pe Dumnezeu) sunt mărginite față de cunoașterea prin iubire a lui Dumnezeu, care este iubire. În Ortodoxie cunoaștem atât cât trăim viața religioasă, cunoașterea înseamnă pentru noi trăire în Dumnezeu și în Biserică. Cunoaștere prin iubire — atitudinea noastră este o atitudine de cunoaștere mistică, de cunoaștere prin dragoste, de cunoaștere prin trăire în Biserică. «Căci cel ce nu iubește pe fratele

său pe care-l vede, nu poate să iubească pe Dumnezeu pe care nu-l vede» (I Ioan 4, 20).

Iubirea e înrudirea omului cu Dumnezeu. Ea unește la maximum persoanele umane fără a le confunda, iubire ce-i cuprinde pe toți în chip unitar prin bunăvoință, e puterea din care pornesc toți în purtările lor diferite prin iconomie. Dumnezeu e în fiecare, lucrând în toți și pentru toți, pentru a susține dragostea și unitatea tuturor. Hristos unifică în Sine rațiunea cu firea umană și pe aceasta cu Dumnezeu, făcându-se izvor al unirii firii umane din toți. Mereu iubirea lui Dumnezeu se coboară și face ca iubirea noastră omenească să se înalțe. Prin iubire Dumnezeu Se unește cu omul până a Se face om și omul tinde să se unească cu Dumnezeu până a se face Dumnezeu după har.

Singura cunoaștere a lumii dumnezeiești și a tainelor ei este cunoașterea prin iubire, o cunoaștere mistică, simbolică, ce presupune o participare ontologică la această lume. Simbolul în gândirea Părinților Bisericii și în conformitate cu tradiția liturgică are în el prezența a ceea ce simbolizează. El îndeplinește o funcție revelatoare a sensului și în același timp constituie un viu receptacol al prezenței. Cunoașterea simbolică face apel la facultatea contemplației, a spiritului, la imaginația adevărată, evocatoare și invocatoare, pentru a descifra mesajul simbolului și a cuprinde caracterul epifanic al prezenței simbolizate, dar nu mai puțin reale a transcendentului. Un simbol este o punte care unește cele două lumi, cea văzută și cea nevăzută, cea pământească și cea cerească. Liturgia inițiază în limbajul divinului, introduce în lume simboluri. Despre simbol Paul Evdokimov spune că «reprezintă o participare la cerez în însăși configurația lui materială. O fărâmă de timp sau de spațiu devine o hierofanie, un receptacol al divinului». Între divin și suportul său material există o comuniune ontologică (între materia Sfințelor Taine sau ființa omului pe de o parte și energiile harului, pe de altă parte), la limită comuniunea trece la consubstanțialitate și la metabolism total: pâinea și vinul euharistic nu înseamnă și nu simbolizează Trupul și Sângele, ci ele sunt chiar Trup și Sânge. Aceasta este misiunea identității prin har de care vorbește Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Viața liturgică în tot symbolismul ei mărturisește un realism. Acest realism exprimă trăirea religioasă în cel mai mare grad, cu cea mai mare intensitate. Cultul este religia în acțiune. În el se poate realiza uniunea cu Dumnezeu într-o atmosferă de suprapământesc, prin el se mijlocește relația între Dumnezeu și om. În acest realism liturgic omul nu se supune în mod pasiv acțiunii lui Dumnezeu, el însuși este activ. Lucrarea pornește de la Dumnezeu, din partea noastră se adaugă bunăvoința, căci doar a Lui este săvârșirea, a noastră e numai dorința de împreună-lucrare. Întru atâta putem noi dobândi unirea cu Dumnezeu, întrucât primim harul și întrucât nu ascundem talantul și nu atingem Duhul ce arde în noi.

«Dans la vie spirituelle, il n'y a ni objet de connaissance, ni objet de foi, parce qu'il y a possession. Dans la vie spirituelle il n'y a ni objet, ni sujet reflétant, cet objet au sens gnoseologique du mot... en elle il n'y a pas d'idée ou de sentiment de Dieu, il y a la révélation de Dieu lui-même, la manifestation du divin» — N. Berdiaev.

Orice lectură liturgică a Evangheliei ne plasează în evenimentul relatat, devenim contemporanii lui. În timpul Crăciunului suntem martorii Nașterii lui Hristos, iar Hristos, cel înviat ne apare în noaptea de Paști, cei ce participăm la liturghie devenim martori ai evenimentelor. Totul e participare, prezență, jertfă și Euharistie. Acest realism cultic și mistic slujește de temelie oricărei slujbe ortodoxe, fără acest realism slujba ar pierde din scopul său : acela de a fi actualizarea veșnică a tainelor Întrupării.

Ortodoxia este unirea omului cu Dumnezeu printr-o permanentă viață duhovnicească. «L'Orthodoxie est un vie nouvelle avec le Christ et en Christ, dirigée par l'Esprit Saint... Les chrétiens vivent en Christ et le Christ vit en eux. L'Incarnation n'est pas seulement une idée ou une doctrine» — Serghei Bulgakov.

Prin Iisus Hristos și în Iisus Hristos ne apropiem liber de Dumnezeu și răspundem liber chemării Lui, față de noi. Trăire și iubire în comunitate — această comuniune în iubire care este Biserica în calitate de trup real și mistic al Mântuitorului și Domnului nostru Iisus Hristos, ne face să vedem în ea singurul criteriu în cunoaștere și nicidecum într-un individ, fie el papă sau cititor al Sfintei Scripturi. Pentru Ortodoxie, Hristos rămâne în mijlocul nostru, este și va fi de-a pururea, iar Sfântul Duh pe toate le plinește. «Iar dacă Hristos rămâne între noi — spune Nicolae Cabasila — ce ne mai lipsește sau de ce bunătați nu ne-am împărtăși ? Dacă rămânem în Hristos, ce altceva am mai putea dori ? Cel ce rămâne întru dragoste în Dumnezeu rămâne și Dumnezeu întru el. Hristos ne este și oaspe și sălaş. Cât de fericiți trebuie să fim că-L putem primi și că ne-am făcut sălaşul Lui !»

El nu a lăsat vicar, căci este cu noi întotdeauna. El e Adevărul, Calea și Viața și oricine rămâne în Biserica Lui, rămâne în Adevăr. De aceea Biserica este organismul spiritual a cărui viață este unitatea în iubire. Împărăția lui Hristos e împărăția iubirii. Adevărul cunoscut de noi n-are nimic adăugat de către om, a rămas același, Adevărul Dumnezeului întrupat. «Toate mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere» (Mat. 11, 27).

A cunoaște pe Dumnezeu, a vedea pe Dumnezeu, a vedea nemărginirea Lui, care nu poate fi niciodată cuprinsă, înseamnă a trăi această nemărginire. Dorind din ce în ce mai mult, sufletul nu încetează să crească, iese din sine însuși, se întrece pe sine și întrecându-se dorește mai mult. În felul acesta progresul duhovnicesc devine fără de sfârșit, iar dorința

nepotolită. «Când beau, totodată însetez... Sunt mereu însetat, deși în gura mea e mereu apa ce curge și ea se revărsă în pâraie. Dar când văd oceanul, mi se pare că nu beau deloc, pentru că doresc să am tot, deși am din belșug toată apa în gura mea» — Sf. Simeon Noul Teolog. Unirea cu Dumnezeu va fi fără sfârșit, înălțarea va fi fără capăt. Urcare veșnică în contemplare și în unire cu El. Unirea este îndumnezeire. Unit fiind cu Dumnezeu, el nu Îl cunoaște altfel decât ca pe Cel Care nu poate fi cunoscut. «Părăsind deci tot ce se vede — spune Sfântul Grigorie de Nyssa, nu numai câte le cuprinde cu simțurile, ci și pe cele care le socotește mintea că le vede (înțelege), înaintează mereu spre cele dinăuntru până ce, străbătând prin multă străduință de a înțelege, la ceea ce este de nevăzut și de neînțeles, acolo vede pe Dumnezeu. Căci în aceasta constă adevărata cunoaștere a Celui căutat : că a-L cunoaște stă chiar în faptul de a nu-L cunoaște».

**CĂRȚI CARE VOR APARE
ÎN EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ
ÎN PRIMUL TRIMESTRU AL ANULUI 1994**

Biblia sau Sfânta Scriptură

Liturgica generală, pentru Facultățile de Teologie, (ed. a II-a, revizuită și completată), de Pr. prof. dr. Ene Braniște

Istoria bisericească universală (vol. II), pentru Facultățile de Teologie, de Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, Pr. prof. dr. Teodor Bodoș și Pr. prof. dr. Milan Șesan

Dicționar de Teologie Ortodoxă, (ed. a II-a, revizuită și adăugită), de Pr. prof. dr. Ion Bria

Arheologie biblică, pentru Facultățile de Teologie, de Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan și Diac. prof. dr. Emilian Cornițescu

Librării: «ORTODOXIA ROMÂNEASCĂ», B-dul G. Coșbuc, nr. 1, bloc P 5-B, București, tel. 6.15.60.30.

«DACIA», Calea Victoriei nr. 45 București, tel. 6.15.18.47.

ETUDES THEOLOGIQUES

REVUE DES FACULTÉS DE THEOLOGIE
DU PATRIARCAT ROUMAIN
XLIV ANNEE, No. 3—4, MAI—AOÛT, 1993

SOMMAIRE

	<u>Pag.</u>
Nichifor Crainic, <i>L'Orthodoxie — notre conception de vie</i>	3
Saint Cyrille d'Alexandrie, <i>Sur l'Incarnation du Dieu, Fils Unique et que Christ est unique et Seigneur d'après les Ecritures</i> (introduction, traduction et notes par Lucian Turcescu)	12
Natalia Manoilescu Dinu, <i>Le Saint Esprit dans la spiritualité orthodoxe</i>	46
Le hiérodiaque Gabriel, <i>La mémoire de la mort</i> , (traduit du français par Marinela Bojin)	107
Prof. dr. Emilian Popescu, <i>Est-ce que le territoire roumain a été représenté au Synode VII de Niceea (787) par l'évêque Ursus?</i>	122
P. dr. Gheorghe I. Drăgulin, <i>L'identité du Dionisie l'Aréopagite avec le hiéromoine Dionisie Exiguus</i>	125
Radu Prêda, <i>Quatre méditations sur le discours théologique</i>	130
P. Ion Ionescu, <i>Nicolaus Olahus (Nicolae le Roumain, 1493—1568)</i>	135
Florin Frunză, <i>La connaissance dans la vraie foi</i>	145

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.f.i.r. București, Calea Griviței nr. 64—66.
