

# STUDIUM

J. J. J.

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ.



Sfântul GRIGORE DE NYSSA, <i>Despre Sfântul Duh împotriva pneumatomașilor macedonieni</i> . . . . .	5
Pr. Prof. Dr. JOHN MEYENDORFF, <i>Originile gândirii monastice: Evagrie și Macarie</i> . . . . .	20
Acad. VIRGIL CÂNDEA, <i>Despre Conducerea Nașterii Domnului</i> . . . . .	26
Pr. Prof. Dr. IOAN COMAN, <i>Tertulian, Șabla lui Hristos</i> . . . . .	35
Acad. Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, <i>Persoana și Individul — două entități diferite</i> . . . . .	44
THEODOR STYLIANOPOULOS, <i>Lupta duhovnicească</i> . . . . .	48
Dr. ROBERT BARRINGER, <i>Biserica și Liturghia</i> . . . . .	51
Asist. univ. NICOLAE IONESCU, <i>Observații asupra tălmăcirii unei sintagme-cheie din Vechiul Testament</i> . . . . .	67
Pr. ION IONESCU, <i>Teze eronate din cultura și istoria Bisericii Ortodoxe Române</i> . . . . .	69
Pr. ION IONESCU, <i>Doi termeni paleocreștini din epoca daco-romană</i> . . . . .	81
RADU PREDĂ, <i>Mărturia Patristică</i> . . . . .	85
Prof. drd. EMIL JURCAN, <i>Mișcarea salanistă și influența ei în societatea contemporană</i> . . . . .	89
Recenzii . . . . .	113

SERIA A II-A, ANUL XLV

NR. 5—6, SEPTEMBRIE—DECEMBRIE 1974



# \*STUDII\* TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL XLV, Nr. 5—6, SEPTEMBRIE—DECEMBRIE 1993

BUCUREȘTI

---

### COMITETUL DE REDACȚIE :

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

*Membri :*

**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 :** *MIHAIL BRÂNZEĂ*

### 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.*

---

## CUPRINS

Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, <i>Despre Sfântul Duh împotriva pneumatomașilor macedonieni</i> , trad. din limba greacă de Ana-Maria Barbu . . . . .	5
Preot Profesor JOHN MEYENDORFF, <i>Originile gândirii monastice: Evagrie și Macarie</i> , trad. de Preot Profesor Alexandru Stan . . . . .	20
Acad. VIRGIL CÂNDEA, <i>Despre Conductul Nașterii Domnului</i> . . . . .	26
Preot Profesor IOAN G. COMAN, <i>Tertulian, Sabia lui Hristos</i> . . . . .	35
Preot Profesor DUMITRU STĂNILOAE, <i>Persoana și Individul — două entități diferite</i> , (interviu), trad. de Mihail Brânzea . . . . .	44
THEODOR STYLIANOPOULOS, <i>Lupta duhovnicească</i> , trad. de Marinela Bojin . . . . .	48
ROBERT BARRINGER, <i>Biserica și Liturghia</i> trad. de Mihail Brânzea . . . . .	51
Asist. univ. NICOLAE IONESCU, <i>Observații asupra tălmăcirii unei sintagme-cheie din Vechiul Testament</i> . . . . .	67
Preot ION IONESCU, <i>Teze eronate din cultura și istoria Bisericii Ortodoxe Române</i> . . . . .	69
Preot ION IONESCU, <i>Doi termeni paleocreștini din epoca daco-romană</i> . . . . .	81
RADU PREDĂ, <i>Mărturia patristică</i> . . . . .	85
Profesor EMIL JURCAN, <i>Mișcarea satanistă și influența ei în societatea contemporană</i> . . . . .	89
RECENZII	113

## CONTENTS

St GREGORY OF NYSSA, <i>Sermo de Spiritu Sancto adversus Pneumatomachos Macedonianos</i> , translated from the Greek by Ana-Maria Barbu	5
Revd Prof. JOHN MEYENDORFF, <i>The Origins of Monastic Thought: Evagrius and Macarius</i> , translated by Revd Prof. Alexandru Stan	20
Academician VIRGIL CÂNDEA, <i>On the Contakion of the Nativity of our Lord</i>	26
Revd Prof. IOAN G. COMAN, <i>Tertullian, the Sword of Christ</i>	35
Revd. Prof. DUMITRU STANILOAE, <i>The Person and Individual, two different entities.</i> , (interview), translated by Mihail Brânzea	44
THEODOR STYLIANOPOULOS, <i>The Spiritual Warfare</i> , translated by Marinela Bojin	48
ROBERT BARRINGER, <i>The Church and the Liturgy</i> , translated by Mihail Brânzea	51
Assistant Prof. NICOLAE IONESCU, <i>Some Remarks on the Interpretation of a key-syntagma in the Old Testament</i>	67
Revd ION IONESCU, <i>Erroneus Theses Regarding the Culture and the History of the Romanian Orthodox Church</i>	69
Revd ION IONESCU, <i>Two palaeo-Christian Terms from the Dacian-Roman Period</i>	81
RADU PREDA, <i>The Patristic Testimony</i>	85
Prof. EMIL JURCAN, <i>The Satanist Movement and its Influence on Contemporary Society</i>	85
BOOR REVIEWS	113

## CUVÂNTAREA SFÂNTULUI GRIGORE DE NYSSA DESPRE SFÂNTUL DUH ÎMPOTRIVA PNEUMATOMAHIILOR MACEDONIENI

1. Poate nu se cuvine să răspund părerilor deșarte ; căci înțeleptul cuvânt al lui Solomon pare să aducă în acest caz recomandarea să nu se răspundă nebunului după nebunia lui <sup>1</sup>. Dar fiindcă există primejdia ca datorită tăcerii noastre minciuna să fie mai presus de adevăr, și această cangrenă putredă a ereziei avansând mult împotriva adevărului să corupă învățătura sănătoasă a credinței, mi s-a părut necesar să răspund nu la nebunia celor care îndreaptă astfel de lucruri împotriva evlaviei, ci pentru corectarea relelor opinii. Căci și înțeleptul din Pilde mi se pare că îndeamnă nu la tăcere, ci la corectarea — celor neînțelepți, astfel încât răspunsurile să nu se pună pe aceeași treaptă cu nebunia ideilor lor, ci să le răstoarne mai degrabă opiniile nesănătoase și greșite referitoare la dogme.

2. Așadar care este obiecția împotriva noastră ? Vrăjmașii noștri pretind că se poartă fără evlavie cei care gândesc în mod elevat despre Duhul Sfânt și aceștia, înțelegând după bunul lor plac cele pe care noi le mărturisim despre Duhul urmând învățăturile Părinților, își iau de aici un pretext ca să ne intenteze proces de impietate. Căci noi mărturisim că Duhul Sfânt trebuie pus pe aceeași treaptă cu Tatăl și cu Fiul, încât să nu existe nici o diferență în nici o privință față de cele care sunt gândite și afirmate cu evlavie despre firea dumnezeiască afară de faptul de a constata că Sfântul Duh își are propria ipostasă, fiindcă din Dumnezeu este, și al lui Hristos este, după cum stă scris <sup>2</sup>; și nu se confundă nici cu Tatăl ca ceva nenăscut, nici cu Fiul ca ceva unul-născut, dar, deși privit în Sine ca persoană pentru cele câteva însușiri particulare, în toate celelalte privințe, după cum am spus, considerăm că păstrează egalitatea și deplina asemănare ; însă adversarii susțin că El însuși e străin de comuniunea firească a Tatălui și a Fiului ; și din cauza naturii Sale diferite ei afirmă fie în cuvinte, fie în idei că este mai prejos și mai mic în ierarhie prin putere, slavă, vrédnicie și pe scurt prin toate cele demne de Dumnezeu : și de aceea îl declară nepărtaș la măreție și nedemn de egalitatea în cinstire cu Tatăl și cu Fiul ; dar că există atâta putere în El, câtă îi este deajuns pentru anumite lucrări specifice și parțiale, și totuși de puterea de a crea, fără îndoială, că este întru totul străin. De vreme ce această părere a lor precumpănește, ei presupun în consecință că Duhul Sfânt nu deține nimic în Sine din cele care sunt cu evlavie afirmate și gândite despre firea dumnezeiască.

---

1. Pilde XXVI, 4.

2. Ioan XV, 26 ; Galat. IV, 6.

3. Așadar ce spunem noi ? Nimic nou și nici de la noi înșine nu le vom răspunde celor care obiectează asemenea lucruri, ci ne vom mulțumi cu mărturia Sfintei Scripturi despre Sfântul Duh, din care am învățat că Duhul Sfânt este dumnezeiesc și este declarat ca atare. Așadar, dacă și ei sunt de acord cu aceasta, și nu se opun cuvintelor inspirate de Dumnezeu, să spună, de bună seamă ei, care sunt abili în războiul împotriva noastră, pentru ce nu se luptă mai degrabă cu Scriptura decât cu noi ? Căci noi nu afirmăm nimic în plus față de aceasta. Și apoi, mărturisind firea dumnezeiască, nu cunoaștem nici o diferență a Sa nici din învățătura Scripturii, nici din concepțiile comune referitoare la acest lucru, după care firea dumnezeiască și superioară ar fi împărțită în Sine însăși printr-o extindere sau contragere, și că ar diferi față de Ea însăși într-o măsură mai mare sau mai mică. Căci deoarece este considerată simplă și omogenă și necompusă, și nu Se distinge în Ea nici un amestec sau compunere de lucruri neasemenea, de aceea, după ce am înțeles o dată pentru totdeauna firea dumnezeiască, am cuprins perfecțiunea oricărui concept potrivit cu Dumnezeu prin această definiție : căci dumnezeirea în întreaga concepere a binelui are desăvârșire. Și dacă din întâmplare ar avea într-o parte vreo lipsă, sau ar pierde cât de puțin din perfecțiune, tocmai pentru această scădere rațiunea dumnezeirii ar șchiopăta, așa încât în această parte dumnezeirea nici n-ar exista, nici n-ar fi numită ca atare. Căci cum ar împăca cineva o astfel de definiție cu un lucru imperfect și ciuntit, și care are nevoie de un adaos din afară ?

4. Fără îndoială această idee se poate confirma chiar prin exemple concrete. Căci natura focului transmite în mod egal senzația de cald tuturor lucrurilor de același gen, cu condiția să vină în contact cu acestea, iar nu un lucru percepe o flacără puternică, în schimb altul simte o căldură slabă. Dar cât timp ar fi foc, acesta ar fi față de sine în mod continuu un tot unitar datorită uniformității energiei sale. Iar dacă ar fi rece cât de puțin într-o anumită parte, nu se va mai numi foc ceea ce s-a răcit, întrucât schimbarea energiei calde în contrariu determină schimbarea chiar a denumirii obiectului. La fel trebuie spus și despre apă, aer și toate elementele luate în parte, că nici vreo creștere, nici scădere nu este admisă. Căci nu poate fi desemnat în natura apei ceva în plus sau în minus ; iar cât timp există uniform umiditate, denumirea de apă pentru aceasta este justă ; dacă, dimpotrivă, se schimbă într-o calitate contrară, se va schimba de bună seamă și numele acesteia. La fel caracterul moale al aerului și ridicarea spre înalt și ușurința se disting uniform în toate părțile acestuia ; însă, dimpotrivă, densitatea și greutatea și înclinarea spre pământ sunt în contradicție cu denumirea de aer. Tot așa și firea dumnezeiască, atâta timp cât Ea își păstrează în chip constant perfecțiunea noțiunii înțelese cu evlavie deține denumirea potrivită față de desăvârșirea bunătății sale : dacă dimpotrivă e știrbit din întâmplare ceva din cele care se referă tocmai la perfecțiunea acestei firi, noțiunea va deveni falsă fiindcă în acel ceva definiția dumnezeirii nu mai corespunde cu subiectul său ; la fel, mai mult chiar este imposibil să-L desemneze pe Dumnezeu denumirea care nu concordă cu ideea de perfecțiune, decât a acorda numele de apă unui corp uscat, și a numi foc ceea



ce are însușirea de a fi rece și, în sfârșit, a denumi aer un lucru dur și cu consistență.

5. Așadar, dacă în chip adevărat, iar nu doar cu numele, Sfântul Duh este declarat de Scriptură și de Părinți Dumnezeu, ce mai au de spus cei care se opun cinstirii Duhului ? Căci dacă este Dumnezeu, pe deplin este și bun și puternic și înțelept, și la fel este slăvit și veșnic și are orice denumire de acest fel care ne înalță mintea spre măreția Lui. Că toate acestea le deține nu din participare înseamnă a-i mărturisi simplitatea firii, încât una este a I le concepe ca decurgând din propria Sa natură, și alta este a I le concepe din simpla prezență a celor menționate ; căci acest fapt e propriu lucrurilor care au căpătat o natură compusă. Însă, că Sfântul Duh este simplitate, peste tot același, este acceptat de toată lumea, fără ca nimeni să contrazică acest lucru. Așadar, dacă simplu este caracterul firii sale, atunci nu are bunătate dobândită, ci El însuși, ce și cum este, bunătate este, înțelepciune, putere, sfințenie, dreptate, veșnicie, nesticăciune, deținând toate denumirile cele înalte și preamărite. Așadar, astfel fiind, cu ce gând își închipuie că nu este slăvit cei care nu se îngrozesc de pedeapsa grea a blasfemiilor împotriva Duhului ? Căci pe față afirmă aceasta : că El nu trebuie considerat demn de mărire. Dar desigur, eu nu știu prin ce socoteală găsesc ei că nu e util a-L mărturisi, așa cum este, pe cel slăvit din fire.

6. Căci nu e suficient în apărarea lor faptul că, deoarece Domnul l-a revelat ucenicilor în al treilea rând, de aceea pare străin de ideea demnității divine. Căci cele la care lucrarea bunătății nu are nici o scădere sau schimbare, cum ar fi rațional a aprecia că ordinea aritmetică este un indiciu pentru inferioritatea sau schimbarea după fire a cuiva ? Ca și cum dacă cineva văzând o flacără împărțită în trei făclii (să presupunem însă că a treia lumină este determinată de prima flacără, care propagându-se prin cea de la mijloc o aprinde pe ultima), și-ar închipui apoi că în prima flacără este căldură din plin, însă că în următoarea descrește și se transformă într-una mai mică ; și în sfârșit despre a treia că nici nu mai trebuie numită foc, chiar dacă la fel ar arde, ar luci și ar avea toate însușirile unui foc. Iar dacă nimic nu împiedică a treia făclie să fie foc, deși flacăra este aprinsă de la cea precedentă, ce înțelepciune au aceia care găsesc cu cale, în mod neevlavios, să nege demnitatea Sfântului Duh, fiindcă Acesta a fost numărat de descoperirea divină după Tatăl și Fiul ? Desigur dacă ceva dintre însușirile demne de un Dumnezeu lipsește dintre atributele naturale ale Duhului, pe drept I-ar nega măreția ; dacă dimpotrivă pretutindenii se vedește măreția demnității Sfântului Duh, de ce caută pricină în mărturisirea slavei Lui ? Este la fel ca și cum careva, după ce ar afirma că cineva este om, ar socoti că este prea puțin sigur să mărturisească totodată că este rațional și muritor și orișice este considerat propriu unui om ; și, de aceea, ce tocmai a admis, iarăși ar anula. Căci dacă nu este rațional, nici om nu este, fără îndoială. Iată dacă se admite că este om, pentru ce se pune la îndoială însușirea care este limpede că ține de om ? Așadar, la fel, dacă adevărat grăiește despre Duhul cel care-l numește Dumnezeu, nici acela chiar nu minte care îl definește ca fiind slăvit, bun, puternic : căci toate aceste concepte

însoțesc ideea de dumnezeire ; așa încât fiecare variantă a alternativei este necesară : ori a nu-l numi Dumnezeu, ori a nu-i scădea nici unul dintre conceptele demne de Dumnezeu. De aceea se cuvine a fi îmbrățișată în același timp fiecare dintre acestea : de buna seamă și firea divină împreună cu atributele ce țin de Ea, și conceptele ortodoxe despre firea cea divină și superioară tuturor.

7. Așadar, fiindcă s-a zis, și firește întemeiat, că Duhul are putere prin firea divină, atunci orice concept măreț, după cum am spus, devine valabil o dată cu definiția aceasta : cel care îi admite Duhului această calitate, admite și restul, anume că este slăvit și puternic, și că are orice alt atribut de superioritate. Căci e cu neputință a nu mărturisi acestea despre Duhul, datorită absurdității cuvintelor care se opun acestora. Căci cel care nu va accepta că este slăvit, va afirma că este neslăvit ; cine îi va fi negat puterea, va aproba contrariul. La fel se va întâmpla și în privința cinstei și a bunătății ; și dacă nu le va admite cineva pe cele superioare, le va mărturisi întru totul pe cele potrivnice. Și dacă trebuie să ne îngrozim de aceasta, ca de ceva dincolo de orice absurditate și blasfemie, e limpede că cei cu frică de Dumnezeu vor folosi apelative și concepte mai de cinste în privința Duhului Sfânt, și vor afirma ceea ce noi adesea am declarat : că este vrednic de cinste, puternic, slăvit, bun, și toate câte par să țină de dreapta credință. Însă acestea nu vizează Duhul în chip nedesăvârșit, nici nu au o cantitate limitată de desăvârșire, ci își extind definirile la nesfârșit : căci Duhul nu este vrednic de cinstire doar până la un anumit punct, și de acolo urmează altceva fără cinstire, ci este mereu de același fel. Și dacă ai cerceta veacurile din urmă, și dacă le-ai scruta pe cele viitoare, nicăieri nu vei descoperi că a dus lipsă de cinstire sau slavă sau putere, așa încât să fi putut fi sporit printr-un adaos sau micșorat printr-o scădere. Așadar, dacă din toate părțile este desăvârșit, întru nimic nu poate fi micșorat. Căci în punctul în care va fi micșorat în ce privește desăvârșirea, în acela va oferi motiv pentru o apreciere mai nedemnă despre Sine ; căci ce nu este în mod desăvârșit vrednic de cinstire va fi văzut ca părtaș într-o oarecare măsură la un lucru contrariu. Și dacă a admite aceasta fie și numai cu gândul este cea din urmă nebunie, bine este să mărturisim întru totul că desăvârșirea este în Duhul nelimitată și necircumscrișă și în nici un fel micșorată în toate cele bune.

8. Și dacă astfel este Duhul, la rândul Său și despre Fiul să luăm aminte printr-un raționament asemănător, și la fel despre Tatăl. Oare nu mărturisim că desăvârșită este cinstirea și a Celui din urmă și a Celui dintâi ? Consider că toți cei întregi la minte vor fi de acord cu cele spuse. Așadar, dacă prin faptul că desăvârșită este cinstirea Tatălui, desăvârșită și a Fiului, este mărturisită desăvârșirea cinstirii și a Duhului Sfânt, pentru ce acești noi teoreticieni ne dau lecții că nu se cuvine a considera pentru Acela o cinstire egală cu a Tatălui și a Fiului ? Noi, în schimb, conform cu raționamentul nostru, anume că nu-I trebuie nici un adaos la desăvârșire, nu putem nici afirma, nici gândi că este mai puțin vrednic de cinstire decât Altul. Căci judecata noastră nu îi găsește

nici un surplus datorită uniformității și desăvârșirii, și nici nu văd în ce să-I fie concepută scăderea.

Însă cei care neagă egalitatea în cinstire, disting implicit o treaptă mai mică de cinstire. În mod analog și consecvent, persoana Duhului fiind micșorată din asemănare, ei transformă toate afirmațiile drepte credințe despre El în contrariu, și nu li vor mărturisi desăvârșirea nici în bunătate, nici în putere, nici în oricare altă calitate spusă despre El cu evlavie. Iar dacă ferindu-se de o impietate evidentă mărturisesc că e desăvârșit ceea ce este în general bun, să spună cei înțelepți cum poate fi obținută desăvârșirea a ceva desăvârșit sau cum poate fi obținut ceva mai desăvârșit sau mai veșnic. Căci atâta timp cât definiția desăvârșirii se potrivește cu subiectul definit, atunci rațiunea nu admite nici plusul, nici minusul în noțiunea de desăvârșire.

9. Așadar, dacă ei consimt că Sfântul Duh este prin toate desăvârșit, și dacă în același timp este acceptată, ca ceva evlavios, și desăvârșirea, în orice lucru bun, atât a Tatălui, cât și a Fiului, atunci au și demonstrat care este raționamentul potrivit căruia găesc cu cale a înlătura Duhul ; căci a înlătura pe Cel ce se bucură de o cinstire egală este totuna cu a nu-L socoti părtaș la desăvârșire. Însă chipul cinstirii ce trebuie acordată firii dumnezeiești, și de Care vor ca Duhul Sfânt să fie lipsit, ce fel socotesc că este ? Oare despre aceasta vorbesc, pe care oamenii și-o acordă reciproc flatându-se în discuții sau prin gestul trupului, dând ascultare în societate, sau practicând oricâte alte reguli de cinstire printr-o deșartă conduită de viață ? Toate acestea sunt rânduite prin opțiunea celor care le îndeplinesc ; căci dacă n-ar fi preferate din principiu, nici un om nu ar avea de la natură un temei să fie mai vrednic de cinstire față de ceilalți, toți fiind cunoscuți la fel după aceeași măsură a firii. Afirmația este limpede și fără nici o umbră de îndoială ; căci pe cel care azi, datorită funcției pe care o deține, pare celorlalți mai vrednic de cinstire deși este același, îl vom găsi mai târziu în rândul celor care dau ascultare de vreme ce demnitatea va fi transmisă altuia. Așadar, oare acest tip de cinstire îl socotesc potrivit și față de firea dumnezeiască, așa încât dacă vrem noi să arătăm cinstire, iar dacă încetăm noi a cinsti să înceteze după bunul nostru plac cinstirea divină ? Oare nu e mai degrabă ridicol și lipsit de evlavie a socoti astfel de lucruri ? Căci nu datorită nouă Dumnezeu devine mai vrednic de cinstire decât El însuși, căci El totdeauna este în aceeași stare, și nici nu poate trece în mai rău sau în mai bine : căci pe primul fapt nu îl admite, iar posibilitatea celui de-al doilea n-o are.

10. Așadar, oare în ce chip Îl vei cinsti pe Dumnezeu ? Cum Îl vei înălța pe cel Preainalt ? Cum îl vei slăvi pe Cel care depășește orice slavă ? Cum Îl vei lăuda pe Cel necuprins ? Fiindcă toate neamurile sunt ca picăturile dintr-o găleată, cum spune Isaia<sup>3</sup> ; dacă din întâmplare toată suflarea omenească ar înălța într-un singur glas melodioasă laudă, ce adaos va fi, pentru Cel din fire slăvit, ca dar al picăturii ? «Cerurile dau seama de slava lui Dumnezeu»<sup>4</sup>, și sunt socotite mici vestitori ai vred-

3. Isaia XL, 15.

4. Psalmi XVIII, 1.

niciei Lui ; «fiindcă înălțată este măreția Lui» nu până la ceruri, ci mai presus de ceruri <sup>5</sup>, care sunt cuprinse de o mică parte din divinitate, cât o palmă, ca s-o numim metaforic. Omul însă, vremelnic aici și viețuind scurtă vreme, și comparat pe drept cu un fir de pai, care azi este și mâine nu mai trăiește, e încredințat că va cinsti firea dumnezeiască cu vrednicie ? Ca și când cineva aprinzând un fir subțire de călți ar socoti că oferă un cât de mic adaos splendorii soarelui prin această scânteiere a sa. Cu ce cuvinte, spune-mi, vei da cinstire, dacă vei vrea să cinstești cu adevărat Sfântul Duh ? Desigur vei spune că este întru totul nemuritor, neschimbat, imuabil, veșnic bun, neavând nevoie de nici-o binefacere străină ; și că lucrează totul în toate așa cum vrea ; la fel, că este sfânt, călăuzitor, cinstit, drept, adevărat, cercetând cele adânci ale lui Dumnezeu, ieșind din Tatăl, primind de la Fiul, și dacă mai e ceva pe lângă acestea. Așadar prin acestea și altele de acest fel ce I-ai putea oferi ? Spui cele potrivite ? sau prin cele ce nu I se potrivesc Îl cinstești ? Dacă mărturisești despre El lucruri pe care nu le are, deșert îți este darul și fără nici un folos ; căci cine spune că amarul e dulce, acela este cel care minte ; și ce e condamnat nu poate fi împodobit cu nici o laudă. Dacă, dimpotrivă, spui lucruri adevărate, acestea din propria lor natură sunt astfel, fie că mărturisești tu, fie că nu. Căci spune Apostolul : «Chiar dacă nu credem, acela credincios rămâne» <sup>6</sup>.

11. Deci cum se explică pe de-o parte smerenia, pe de alta trufia oamenilor cărora le place să cinstească pe Tatăl și acordă Fiului o slavă egală, dar față de Duhul sunt într-atât de avari cu lauda ? Desigur, a fost demonstrat că cinstirea care ține intrinsec de firea dumnezeiască nu este împlinită după voința noastră, ci din fire îi subzistă. Și nebunia celor ingrați e dovedită tocmai prin această atitudine a lor ; Sfântul Duh însă prin propria Sa fire este venerabil, slăvit și puternic și orice poate fi gândit superior, chiar dacă aceștia nu vor. Așa este, răspund ei, dar am fost învățați de Scriptură că Tatăl este creatorul ; de asemenea am învățat că prin Fiul toate sunt create ; însă nimic de acest fel nu ne-a învățat vreun precept sfânt despre Duhul. Dar cum e firesc a înălța Sfântul Duh la o cinstire egală cu a Aceluia care ne-a arătat prin actul creației imensitatea puterii Sale ? Așadar noi ce vom răspunde la acestea ? Desigur că au spus lucruri deșarte în inimile lor cei care apreciază că Duhul n-a fost întotdeauna cu Tatăl și cu Fiul, ci în funcție de momentul respectiv când e privit doar în Sine, când e considerat în comun. Căci dacă fără prezența Duhului au fost făcute cerul și pământul și întreaga creație doar de Fiul și de Tatăl, să zică cei care vorbesc așa ce făcea Duhul Sfânt când Tatăl împreună cu Fiul realiza creația ? Oare se ocupa cu alte lucrări, și de aceea nu era liber pentru crearea universului ? Oare ce ocupație proprie a Duhului când era conlucrată creația pot să demonstreze ? Desigur ar fi neghiob și smintit a gândi la altă creație cât de mică în afara celei care era întemeiată de la Tatăl prin Fiul.

12. Dar poate că Duhul nu avea nici o îndeletnicire, ci se ținea de parte de lucrarea creației din trândăvie și tihnă și din fuga de muncă. De

5. Psalmi VIII, 1.

6. II Timotei II, 13.

ne-ar ierta această nebulie a cuvintelor însuși harul Duhului ! Căci noi urmând strict absurditatea celor care stabilesc ca dogme astfel de lucruri, fără de voie prin ideile lor am murdărit, precum cu noroi, cuvântul nostru. Așadar dreapta credință aceasta este : nici Tatăl fără Fiul nu poate fi gândit vreodată, nici Fiul fără Sfântul Duh nu poate fi înțeles. Căci precum nu e posibil să ajungă cineva la Tatăl decât dacă este înălțat prin Fiul<sup>7</sup>, tot așa e imposibil a zice «Domnul Iisus» decât în Duhul Sfânt<sup>8</sup>. Prin urmare, în mod adecvat și consecvent Tatăl și Fiul și Sfântul Duh întotdeauna sunt considerați unul împreună cu altul într-o Treime desăvârșită ; și înainte de orice creație, înainte de toate veacurile, înainte de orice înțelegere a minții noastre, veșnic Tatăl este Tată, și, în Tatăl, Fiul și cu Fiul, Sfântul Duh. Așadar, dacă acestea sunt în mod inseparabil unele împreună cu altele, ce absurditate există la aceia care se străduiesc ca la un moment dat să separe indivizibilul și să împartă inseparabilul, așa încât îndrăznesc să spună că singur a făcut toate Tatăl doar prin Fiul, pe când Sfântul Duh în timpul creației ori nu era prezent, ori nu făcea nimic ! Căci dacă nu era de față, să spună aceștia unde era, în timp ce Dumnezeu se ocupa în realitate de toate ? Oare atribuie, de bună seamă, Duhului vreun statut propriu, astfel încât să fi fost izolat în Sine însuși în vremea creației ? Dacă dimpotrivă era de față, cum era inactiv ? Oare pentru că nu putea face nimic, sau pentru că nu voia ; stând nepăsător de bunăvoie, sau respins de vreo constrângere prea puternică ? Căci dacă deliberat îi plăcea inactivitatea, nici în altceva nu primea să lucreze ; și mincinos ar fi, după părerea acestora, cel care zice că le face pe toate în toate după cum vrea<sup>9</sup>.

13. Iar dacă Duhul vrea să lucreze și o putere superioară îi stă în calea acestei intenții, atunci să arate cauza a ceea ce împiedică aceasta. Oare datorită invidiei slavei ce se naște din lucrări, ca să nu treacă asupra altuia prețuirea realizărilor, sau datorită neîncrederii într-o cooperare, ca și cum intervenția Lui va fi spre paguba a ceea ce există ? Căci de bună seamă acești înțelepți ne vor dezvălui și motivele acestor concepții. Iar dacă dimpotrivă nici invidia nu atinge firea divină, nici nu poate fi concepută vreo greșală într-o fire infailibilă, ce urmărește această micime de gândire a lor, care îi neagă puterii Duhului temeiul creator, deși ar trebui ca ideile meschine și omenești să facă loc celor mai înalte, și să se accepte un raționament pe măsura înălțimii celor cercetate ? Căci nici Dumnezeu tuturilor nu le-a făcut pe toate prin Fiul pentru că a avut nevoie de o conlucrare ; nici Fiul Unul Născut nu lucrează toate în Sfântul Duh pentru că are o forță mai mică decât intenția sa. Ci izvorul puterii este Tatăl, puterea Tatălui este Fiul, iar suflul puterii, Duhul Sfânt ; iar întreaga creație și cea sensibilă și cea netrupească este o realizare a puterii divine. Și fiindcă nu este presupus nici un efort în cele care constituie firea dumnezeiască, — căci o dată cu hotărârea fiind necesară devenirea, planul devine îndată realitate, — orice substanță care se naște prin creare, mișcarea voinței, pornirea planului, comunicarea

7. Ioan XIV, 6.

8. I Cor. XII, 3.

9. Ibid. 11.

puterii, pe bună dreptate poate fi considerată ca începută de la Tatăl, înaintând prin Fiul, și desăvârșită în Duhul Sfânt.

14. Noi cugetând la acestea simplu și obișnuit nouă, nu admitem aceste sofisme ale adversarilor noștri, fiind încredințați și mărturisind că în orice lucru și concept lumesc ca și supralumesc, și în cele temporale ca și în cele atemporale, Duhul Sfânt este înțeles alături de Tatăl și de Fiul, nefiind exclus nici din voință, nici din acțiune, nici din nimic altceva ce ține de cele gândite cu evlavie asupra a ceea ce e bun ; și de aceea în afară de diferența de ordine și persoană în nimic altceva nu înțelegem vreo deosebire, ci afirmăm că trebuie socotit al treilea în ordine după Tatăl și Fiul ; al treilea și în ordinea tradiției. În toate celelalte însă mărturisim o comuniune inseparabilă în fire, și în cinstire, și în putere universală, și, în sfârșit, într-o mărturisire în buna credință. Însă în privința cultului și a închinării și câte de acest fel luând în derădere proferă înțelepții prin ei înșiși, noi afirmăm acestea : că Duhul Sfânt este mai înalt decât orice slujire pe care noi o împlinim după străduințele omenești ; și că închinarea noastră este mai mică decât cinstirea datorată, și dacă cultul omenesc conține în sine ceva slăvit, atunci acesta este mai prejos decât ceea ce e demn de Duhul ; ce e nemăsurat prin fire este mai mare decât cei care îi aduc daruri pe măsura unei puteri mici și limitate și fără valoare. Acestea deci le spunem celor care se alătură unui gând mai evlavios despre Duhul Sfânt, de vreme ce și dumnezeiesc este și cu fire divină.

15. Și dacă cineva ar respinge acest cuvânt și ideea cuprinsă în numele de dumnezeire, ar afirma în schimb ceea ce e răspândit de cei mulți spre distrugerea măreției Duhului, anume că se cuvine a socoti că Duhul nu este dintre cei care fac, ci dintre cele făcute și nu de natură divină, ci creată ; noi respingem această afirmație, de vreme ce nu învățăm a-i socoti printre creștini pe cei care gândesc așa. Căci precum nimeni n-ar numi un embrion nede dezvoltat om, ci ar spune că orice forță începută chiar dacă ar evolua vreodată spre nașterea unui om, totuși cât timp este nedesăvârșită nu este încă un om, tot așa pe cel care nu ar primi adevărata înfățișare a evlaviei, învățătura noastră nu-l știe a fi creștin. Căci și iudeii au auzit de Dumnezeu și chiar pe al nostru îl mărturisesc. Le îngăduie prin Evanghelie și Domnul să nu cinstească alt Dumnezeu afară de Tatăl «pe care voi, zice, îl numiți Dumnezeul vostru»<sup>10</sup>. Deci, trebuie numiți iudeii creștini fiindcă și ei admit să I se închine celui adorat de noi ? Știu că și maniheii cinstesc numele lui Hristos. Ce înseamnă deci ? De vreme ce la ei este demn de închinare numele adorat de noi, de aceea îi vom număra și pe ei în rândul creștinilor ? Tot așa și cel care îl mărturisește pe Tatăl și îl primește pe Fiul, dar neagă măreția Duhului, a respins credința, și este mai rău decât un necredincios, și se amăgește cu numele de creștin. Desăvârșit să fie omul lui Dumnezeu, poruncește Apostolul<sup>11</sup>. Desăvârșit însă ar fi, chiar și pentru omul de rând, ceea ce și-a umplut firea cu întreaga învățătură, căci și rațional trebuie să fie, dotat cu minte și știință, stăpân pe viață, drept în ținută,

10. Ioan VIII, 54.

11. II Timotei III, 17.

vesel, îngrijit. Iar dacă cineva ar da numele de om, însă n-ar putea să-i acorde acestuia calitățile amintite ale firii, în zadar l-ar onora cu un astfel de nume. Așa și creștinul se deosebește prin credința sa în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt : aceasta este caracteristica celui care a fost format potrivit cultului adevărului. Și dacă altfel s-ar întâmpla să fie caracterul, nu voi recunoaște firea lucrului deformat ; confuzia aparține înfățișării, și alterarea — formei după natură, și schimbarea — semnelor indicatoare ale naturii umane, când nu este acceptat în învățătura de credință Sfântul Duh. Căci adevărată este spusa Eccleziastului : nu este acesta om viu ci oase în pântecele celei însărcinate<sup>12</sup>. Căci cum îl va mărturisii pe Hristos cel care nu înțelege o dată cu cel miruit și mirul ? «Pe acesta l-a uns, zice Scriptura, Dumnezeu în Sfântul Duh»<sup>13</sup>.

16. Așadar, să ne spună cei care distrag slava Duhului și-l așează în rândul firii subordonate, al cui simbol este ungerea. Oare nu al demnității regale ? Ce înseamnă la urma urmei ? Oare nu sunt convinși că cel Unul Născut este rege prin propria sa fire ? Fără îndoială nu vor nega cei care nu au inima înfășurată în vâlul iudaic. Așadar dacă Fiul prin fire este rege, iar mirul este simbolul regalității, oare ce-ți demonstrează demersul logic ? De vreme ce mirul nu este străin de Cel care este în mod firesc rege, nici Duhul nu e rânduit ca ceva străin și din afara Sfintei Treimi. Căci rege este Fiul ; iar regalitatea vie și substanțială și inerentă este Sfântul Duh, prin Care fiind uns Cel Unul Născut devine Hristos (Unsul) și rege al celor ce există. Așadar dacă rege este Tatăl, rege — Cel Unul Născut, regalitatea — Sfântul Duh, unul singur este cu totul principiul domniei în Treime. Înțelesul ungerii care presupune a nu exista nici o distanță între Fiul și Duhul Sfânt este exprimat în cuvinte de taină ; căci precum între suprafața corpului și ungerea uleiului nici rațiunea, nici simțurile nu percep vreun spațiu, tot așa neîntreruptă este unirea Fiului cu Duhul Sfânt, încât pentru cel care vrea să se atingă cu credință de Fiul este necesar să intre în legătură mai întâi prin atingerea cu mirul ; căci nu există vreo parte care să fie lipsită de Duhul Sfânt. De aceea mărturisirea stăpânirii Fiului e făcută de cei care o înțeleg în Duhul Sfânt, celor care se apropie cu credință, Duhul ieșindu-le în întâmpinare de pretutindenii. Așadar, dacă în chip firesc rege este Fiul, iar demnitatea regalității este Duhul Sfânt prin care Fiul este uns, ce lucru străin de regalitate mai poate fi conceput de la natură față de ea însăși ?

17. Apoi să luăm în considerare și aceasta : regalitatea este recunoscută după stăpânirea asupra celor subordonate. Așadar ce este supus naturii domnitoare ? Desigur veacurile și cele pe care rațiunea noastră le imaginează în acestea. «Împărăția ta, zice Scriptura, este împărăția veacurilor»<sup>14</sup>. Însă spunând veacuri se înțelege universal ce înconjoară lumea creată, văzută și nevăzută ; căci în ele au fost create toate de creatorul veacurilor. Așadar, dacă întotdeauna se înțelege regalitatea împreună cu regele, însă este recunoscut că natura subordonată este altceva decât cea

12. Cf. Eccl. XI, 5.

13. Fapte X, 38.

14. Psalmi CXLIV, 13.

domnitoare, ce absurditate rezultă la cei care se contrazic pe sine, ca unii care pe de-o parte adaugă ungera celui din fire rege ca pe o demnitate, pe de alta tot ungera o coboară pe treapta celor subordonate ca pe ceva inferior demnității? Căci dacă Duhul prin natura sa face parte dintre cele subordonate, cum intră în armonie ungera dătătoare de regalitate cu demnitatea deja regală a Celui Unul Născut? Dacă dimpotrivă este arătat caracterul Lui de stăpânitor prin participarea la măreția regalității, ce nevoie este a le înjosi pe toate la o micime de rând și servilă, socotindu-L în rândul creației subordonate? Căci cele două afirmații despre El nu pot fi ambele adevărate: că este și domn și slujitor. Căci dacă conduce nu are stăpân; iar dacă este slujitor, nu mai e înțeles ca având natură domnitoare. Căci precum sunt apreciați oamenii cu oamenii, îngerii cu îngerii și toate cu cele de aceeași specie, tot așa este necesar a considera Duhul Sfânt cu una singură dintre cele două: ori cu natură domnitoare, ori cu natură slujitoare. Căci între acestea două mintea nu poate concepe nimic, încât să socotim că există o stare particulară a naturii, imaginată la limita dintre creat și necreat, astfel încât să participe la amândouă și totodată să nu fie pe deplin nici una. Căci nu e posibil a concepe un amestec de lucruri contrarii și o împletire a ceea ce e creat cu ceea ce e necreat, și două lucruri potrivnice amestecate în una și aceeași ipostasă; astfel, nu numai că ceea ce e plăsmuit prin acest amestec straniu este compozit, ci, în plus, are o compoziție din lucruri neasemenea și care nu concordă în ce privește timpul; căci ceea ce capătă existență prin crearea de bună seamă mai recent este decât ceea ce are subzistență necreată. Așadar dacă aceia consideră natura Duhului un amestec dintre cele două tipuri, își închipuie, cel puțin, o amestecătură de ceva mai vechi cu ceva mai nou: și va rezulta, după ei, ceva în același timp mai vechi și mai nou decât sine însuși, așa încât prin ce e necreat este mai vechi, însă prin ce e creat este mai nou. Deci, de vreme ce nu are această natură, este absolut necesar a afirma că numai una dintre aceste trăsături este adevărată în Duhul, anume cea necreată.

18. Dar acum să cercetăm câtă absurditate conține și următoarea idee. Cum toate cele create au același grad de cinstire tocmai pentru că au avut aceeași origine a existenței, oare care ar fi cauza care îl separă pe Duhul de celelalte lucruri, astfel încât să-L putem așeza totodată în rând cu Tatăl și cu Fiul? Căci decurge din coerența raționamentului că nu există prin crearea ceea ce e conceput ca asociat naturii necreate; iar dacă ar proveni totuși din crearea, rezultă că nici mai multă forță nu are decât creația de același tip, nici nu se poate asocia naturii superioare. Iar dacă ei ar spune că este creat, dar are puteri mai mari decât creația, rezultă că natura creată este divizată în sine de contradicții și împărțită între ce e stăpânitor și ce e stăpânit, precum și în ceea ce face bine și ceea ce primește binele, în ceea ce sfințește și ceea ce e sfințit; și toate câte se crede a fi dăruite de Duhul Sfânt creației, pe de o parte se află din abundență în preajma Aceluia, izvorând și revărsându-se și altora, pe de alta conferă creației un statut lipsit de binefacerea și harul provenite de aici, și care primește doar prin participare împărtășirea din bunurile provenite dintr-o natură de același tip. Căci faptul acesta are



aspectul unui hazard și al unei subiectivități, astfel încât, deși nu există în natură nimic preferențial, să nu poată aceleași lucruri cele care nu diferă prin nimic unele de altele în ce privește ființarea. Ceea ce nimeni dintre cei întregi la minte nu cred că ar consimți ; căci ori nu oferă celorlalți dacă nu are din fire, ori, dacă se acceptă că da, se subînțelege că are în mod absolut. Este specific și personal numai firii dumnezeiești a fi izvorul bunătății, însă Ea însăși a nu avea nevoie de nimic străin.

19. Apoi să cercetăm și aceasta : ce realizăm prin sfântul botez ? Oare nu a participa la viața care nu mai e subordonată morții ? Cred că nimeni socotit într-un fel sau altul printre creștini nu va contrazice această afirmație. Ce înseamnă așadar ? Oare puterea dătătoare de viață se află în apă ca una care atrage harul botezului ? Deci oricui îi e limpede că aceasta primește puterea din afară, pentru slujire materială, de vreme ce nu sfințește nimic prin ea însăși, dacă nu i-ar fi schimbată prin sfințire puterea. Însă, cel care le dă viață celor botezați este Duhul, precum Domnul spune tocmai despre aceasta cu propriul său glas : «Duhul este cel care dă viață»<sup>15</sup>. Însă dă viață nu doar ca unul Care este primit în desăvârșirea acestui har prin credință, ci credința față de Domnul trebuie să fie mai dinainte temei, și prin această credință harul dătător de viață este acordat celor credincioși, precum a fost spus de Domnul, că pe aceia pe care vrea îi aduce la viață<sup>16</sup>. Dar de vreme ce și harul administrat de Fiul ține de izvorul necreat, de aceea învățătura face cunoscută îndreptarea ei în numele Tatălui, Cel Care dă viață tuturor, precum spune Apostolul<sup>17</sup>, că harul dătător de viață ca și cum de acolo trăgându-și seva, întocmai ca dintr-un izvor care izvorește viață prin Fiul Unul Născut care este adevărata viață, prin lucrarea Duhului se împlinește în cei vrednici. Deci dacă viața ia naștere prin botez, iar botezul își are împlinirea în numele Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt, ce au de spus cei care fac Duhul dătător de viață de două parale ? Căci dacă harul acesta este mic, să spună ce e mai prețios decât viața ? Iar dacă orișice este de preț este inferior vieții — de acea viață vorbesc, sublimă și demnă de cinstire, cu care natura irațională nu are nimic de a face —, cum îndrăznesc să micșoreze un atât de mare dar, ba chiar pe însuși dătătorul darului, prin propriile lor păreri, și să-l înjosească atribuindu-i o natură inferioară, după ce l-au despărțit de cea divină și sublimă ? Apoi chiar dacă ar afirma că darul vieții este mic, astfel încât din această cauză nimic venerabil și măreț nu e vădit în natura Celui care face acest dar, cum nu iau în considerație urmarea acestui fapt, anume că același raționament va decurge în mod necesar și în privința Celui Unul Născut, și în privința chiar a Tatălui : de a nu presupune nimic măreț în aceeași viață, pe care o avem prin Duhul și totodată dăruită prin Fiul de la Tatăl.

20. Astfel dacă socotesc mic dar cei care își ultragiază și dușmănesc propria lor viață, și de aceea găsesc de cuviință să necinstească pe dătătorul acestui dar, să nu ignore că nu împotriva unei singure

15. Ioan VI, 63.

16. Ioan V, 21.

17. I Timotei VI, 13.

persoane își arată ingratitudea, ci prin Duhul Sfânt își extind blasfemia împotriva Sfintei Treimi. Căci după cum darul în chip nedivizibil este revărsat asupra celor vrednici de la Tatăl prin Fiul și Duhul, tot așa și blasfemia distrugând prin comunicare în sens invers, trece de la Fiul asupra Dumnezeuului tuturor. Căci dacă ultragiind un om este ultragiat cel care l-a trimis, cine ar putea spune cât de mare pedeapsă îi așteaptă pe cei care se ridică împotriva Duhului? Poate de aceea este considerată de legiuitor judecata privind o astfel de blasfemie de neiertat<sup>18</sup>: fiindcă prin Duhul întreaga fire fericită și dumnezeiască este deopotrivă ultragiată din voința celui care blasfemiează. Căci precum cel care primind cu evlavie Duhul cunoaște în Duhul slava Celui Unuia Născut și văzându-L pe Fiul cunoaște imaginea Celui fără de sfârșit, și prin imagine și-a imprimat în mintea sa arhetipul, tot așa de bună seamă și cel care ultragiază și disprețuiește, când cutează ceva împotriva slavei Duhului, prin aceeași comuniune blasfemia se întinde prin Fiul împotriva Tatălui. Așadar, trebuie să se teamă cei care au minte cât de cât să nu ajungă la o astfel de cutezanță, al cărei sfârșit va fi pierzania totală a celui îndrăzneț; ci cu toată tăria să socotească Duhul în vorbele lor măreț, ba și înainte de vorbe să-l înalțe în minte, căci nu e posibil ca vorba singură să înalțe după sine mintea. Și când ai ajuns la apogeul puterii omenești, la care mintea omenească atinge înălțimea și măreția conceptelor, atunci socotește că te afli jos față de aleasa demnitate, după cum s-a spus în psalm, că după slăvirea Domnului Dumnezeuului nostru, atunci abia închinați-vă așternutului picioarelor lui<sup>19</sup>; și cauza demnității sale de necuprins, spune psalmul, că nu este alta decât că sfânt este.

21. Deci dacă orice punct culminant al puterii omenești este mai prejos de măreția Celui închinat (căci aceasta vrea să spună Scriptura prin «așternutul picioarelor»), ce vanitate este la cei care socotesc că au putere în ei înșiși într-atât încât să poată atribui cinstirea cuvenită unei naturi de neprețuit, și de aceea și să judece Duhul Sfânt nedemn de orice gând de cinstire, ca și cum puterea lor are mai multă forță decât cât conține demnitatea Duhului?! O, vrednică de milă și nefericită le este rătăcirea celor care nu înțeleg nici cine sunt de fapt cei care afirmă acestea, nici cine este Duhul Sfânt cu care, din trufie, se confruntă. Cine ar spune acestor neamuri că oamenii sunt duh trecător și fără întoarcere, zămisliți în pântecul mamei din împreunare necurată, și toți putrezind în pământ murdar, sortită fiindu-le viața asemenea ierbi, ca unii care înflorind pentru scurtă vreme în amăgirea viețuirii, iarăși se usucă, și floarea căzându-le piere, ei neștiind cu certitudine nici ce au fost înainte de naștere, nici încotro vor migra de aici, fiindcă sufletul nu-și cunoaște propria soartă cât timp ar ședea în trup? Aceasta sunt oamenii.

22. Duhul Sfânt însă ține de cele sfinte după fire în aceeași măsură în care Tatăl este sfânt din fire, și deopotrivă cel Unul Născut. Tot așa și Duhul Sfânt este totodată dătător de viață, nestrucios și neschim-

18. Matei XII, 32.

19. Psalmi XCVIII, 5.

bător, etern, drept, înțelept, sincer, îndrumător, bun, puternic, dătător al tuturor celor bune și, înainte de toate, chiar al vieții; existând pretutindeni, și ajutând fiecăruia, umplând pământul și rămânând în ceruri, revărsat în puterile supralumești, umplând toate după vrednicia fiecăruia, însă El însuși rămânând neimpușinat, aflându-se alături de toți cei vrednici, însă neseparat de Sfânta Treime. Veșnic cercetează adâncimile lui Dumnezeu, veșnic primește de la Fiul, este trimis și nu este despărțit, este slăvit și totuși slava o are; căci cine dă altuia slavă e limpede că se află în mai multă slavă. Căci cum va acorda slavă cel lipsit de ea? Dacă el însuși nu este lumină cum va dovedi darul de lumină? Tot așa nici puterea dătătoare de slavă nu ar dovedi-o decât Cel care El însuși este slavă și cinstire, strălucire și măreție. Prin urmare Duhul dă slavă Tatălui și Fiului. Dar nu este mincinos Cel care a zis: «Voi da slavă celor care mă slăvesc»<sup>20</sup>. «Eu Te-am preaslăvit» spune Domnul Tatălui<sup>21</sup>; și apoi «Preaslăvește-Mă cu slava pe care am avut-o de la început la Tine, mai înainte de a fi lumea». Vocea dumnezeiască răspunde: «Și Te-am preaslăvit și iarăși Te voi preaslăvi». Vezi, oare, închiderea cercului preaslăvirii între cei de o ființă? Fiul e preaslăvit de Duhul; Tatăl e preaslăvit de Fiul; la rândul său Fiul primește slavă de la Tatăl, și Cel Unul Născut este slava Duhului: căci prin ce altceva va fi preaslăvit Tatăl, dacă nu prin adevărata slavă a Celui Unuia Născut? Și iarăși de ce altceva va fi preaslăvit Fiul, dacă nu de măreția Duhului? Astfel, mergând în cerc, învățătura noastră cinstește deopotrivă pe Fiul prin Duhul; prin Fiul însă pe Tatăl.

23. Așadar, dacă atât de mare este măreția Duhului, și dacă orișice e frumos și bun de la Dumnezeu prin Cel Unul Născut este desăvârșit în Duhul, Care poartă grija tuturor în toate, pentru ce își sunt lor înșile vrăjmași prin propria lor viață? De ce alungă de la ei speranța celor care așteaptă mântuire? De ce se retează de la alipirea la Dumnezeu? Căci cum va fi cineva alipit la Domnul, fără ca Duhul să lucreze unirea noastră cu el? De ce se luptă cu noi în privința cultului și a închinării? De ce iau în derădere numele cultului față de firea dumnezeiască și Care își ajunge sieși, ca și cum nu și-ar face lor înșile un bine în cererile de mântuire, dacă ar vrea într-adevăr să se mântuiască, ci ar acorda vreo favoare? În folosul tău este rugăciunea celui care cere, iar nu o favoare pentru cel care oferă. Așadar pentru ce stai în fața binefăcătorului tău ca unul care Îi faci o favoare, ba mai mult, chiar nici nu găsești cu care a-L numi pe cel care îți face atâta bine binefăcător? Dar, deși ții la viață, îl necinstești pe dătătorul de viață. Și căutând sfințirea, ai o părere greșită despre Cel ce împarte darul sfințirii și, deși nu negi că are puterea de a dărui binele, totuși Îl consideri nedemn de ceea ce I se cere. Nici aceasta nu iei în calcul: cu cât mai însemnat este a da ceva bun, decât a-l cere. Căci în nici un caz nu dă seamă cererea despre măreția Celui de la care se cere; căci

20. I Regi II, 30.

21. Ioan XVII, 4 sqq.

e posibil a cere ceva și de la cel care nu are. Căci aceasta se face după voia celui care cere ; iar Cel care a oferit ceva bun, a făcut dovada de netăgăduit a puterii ce ține de sine. Pentru ce, deci, dând mărturie pentru El, ca de ceva mai însemnat — și spun că poate da orice e frumos —, ca de ceva măreț, Îl privezi de rugăciune, deși acest lucru se întâmplă adesea, după cum s-a spus, și față de cei care nu sunt în stare de nimic, din rătăcirea celui care vine să ceară. Slavii deșertăciunii cer și de la idoli cele ce-și doresc, dar rugăciunea, în privința aceasta, nu acordă deloc slavă idolilor ; și aceia, din rătăcire dedându-se la a aștepta să obțină ceea ce speră, nu încetează să ceară. Tu însă convins de al căror și al câtor daruri este izvor Duhul Sfânt, disprețuiești rugăciunea și te refugiezi în spatele legii vechi care poruncește să te închini Domnului Dumnezeuului tău și numai pe El să-L preamărești<sup>22</sup> ? Spune-mi deci, cum ai să-L preamărești numai pe El scindând unirea proprie cu Cel Unul Născut și cu Duhul ? De bună seamă acesta este cultul iudaic.

24. Dar spui că gândind la Tatăl, și pe Fiul îl cuprinzi în această cugetare. Spune-mi dar, avându-L în minte pe Fiul, oare nu-L subînțelegi totodată și pe Duhul Sfânt ? Așadar, când îl desparți pe Duhul de Fiul, astfel încât preaslăvindu-L pe Tatăl închinarea să nu-L cuprindă alături de Fiul și pe Duhul ? Și această închinare ce socotesc oare a fi, pe care dăruind-o Dumnezeuului a toate, ca pe un dar de mare preț, și chiar până și Celui Unul Născut transferând uneori această cinstire, totuși pe Duhul Îl găsesc nevrednic de acest dar ? Căci obiceiul omenesc numește închinare aplecarea până la pământ a celor supuși, pe care, primind-o de bună voie, o practică față de cei mai puternici ; precum e limpede că și patriarhul Iacob, ca să potolească mânia fratelui său, în confruntarea cu el și-a arătat din smerenție inferioritatea printr-un astfel de gest. Căci «i s-a închinat — zice Scriptura<sup>23</sup> — până la pământ de trei ori». Și frații lui Iosif, pe când ei nu-l cunoșteau, iar acela se prefăcea că nu-i cunoaște datorită superiorității rangului său, au cinstit pe mai marele lor prin închinare până la pământ<sup>24</sup>. Li s-a închinat și marele Avraam heteilor ca unul străin față de localnici<sup>25</sup>, arătând, cred, prin ce a făcut, cu cât sunt mai puternici cei de baștină față de cei nou veniți. Și multe asemenea sunt de menționat și din vechile povești și din exemplele de viață prezente. Oare așa gândesc și aceștia despre închinare ? Și cum nu e ridicol a nu trebui să-L consideri vrednic pe Duhul Sfânt nici de acest lucru, de care i-ă învrednicit patriarhul până și pe cananeeni ? Sau altceva pe lângă aceasta socotesc a fi închinarea, ca și cum una se potrivește oamenilor, iar alta naturii superioare ? Oare cum refuză în general închinarea față de Duhul, și nu I-o acordă nici măcar pe cea convenită față de oameni ?

22. Deut. VI, 13.

23. Facerea XXXIII, 3.

24. Facerea XLII, 6.

25. Facerea XXIII, 7.

25. Și ce fel de închinare socotesc a fi fost rânduită în mod special lui Dumnezeu? Arătată prin cuvinte sau săvârșită prin gesturi? Oare acestea sunt noi și față de oameni? căci și față de oameni se și spun cuvinte, se și săvârșesc gesturi. Deci ce e în chip deosebit atribuit lui Dumnezeu? Desigur oricui are cât de cât minte îi este clar că firea omenească nu are nici un dar vrednic de Dumnezeu, căci Creatorul nostru nu are nevoie de nici unul dintre bunurile noastre. Însă noi oamenii, dovezile acestea de cinstire și prietenie, pe care ni le facem unii altora arătându-ne a fi unul mai smerit decât altul prin mărturisirea superiorității aproapelui, tot pe acestea le transferăm și cultului firii preaputernice, dăruind firii de neprețuit din cele care la noi sunt semne de cinstire. Și de aceea, deoarece oamenii mergând la regi și conducători, pentru cele ce ar vrea să obțină de la cei la putere, nu dau celor ce stăpânesc simplă (goală) cererea, ci ca să-și atragă cât mai mult cu puțință mila și bunăvoința, se umilesc în cuvânt, și fac gesturi de închinare și prind genunchii, și se aruncă la pământ, și câștigând compasiunea prin acestea își trimit înainte protectorul propriei lor cereri, prin care fac... De aceea cei care cunosc adevărata putere, prin care sunt administrate toate cele ce există... care lor înșile le-ar fi pe plac. Unii sunt smeriți în inimile lor pentru cele ce în această lume... Alții însă, înalți în cugetare privind nădejțile veșnice și de taină, de vreme ce nu știu cum să ceară și nici nu e posibil ca firea omenească să le arate ce cinstire ar merge mai degrabă față de măreția slavei au transferat ceea ce este apreciat la oameni drept cult în cinstirea lui Dumnezeu. Și aceasta este închinarea, tocmai cererea însoțită de rugăciunea și smerenia celor ce doresc ceva. De aceea și Daniel și-a îndoit genunchii Domnului, cerându-I bunăvoință pentru poporul său captiv<sup>26</sup>. Și despre cel care poartă slăbiciunile noastre și a venit pentru noi, Scriptura povestește că prin ceea ce a luat din firea omenească s-a aruncat cu fața la pământ la vremea rugăciunii<sup>27</sup>, și în acest chip și-a făcut ruga, punând lege, cred, vieții omenești să nu ne semețim în momentul rugăciunii, ci prin toate să ne adunăm forțele spre câștigarea milei, de vreme ce «Domnul le stă împotriva celor mândri, iar celor smeriți le dă har»<sup>28</sup> și altundeva «Cine se înalță pe sine va fi smerit»<sup>29</sup>. Așadar, dacă închinarea este un fel de rugăciune sau un mijloc în atingerea scopului cererii, iar cererea este către Domnul puterii, care este înțelesul acestei noi rânduieli? Să nu cerem de la Cel Care dă, nici să nu ne înclinăm dinaintea Celui Ce conduce, nici să nu arătăm supunere celor la putere?...

Traducere după originalul grec (Migne, vol. XLV) de ANA-MARIA BARBU

26. Daniel IX, 3.

27. Matei XXVI, 39.

28. Iacov IV, 6; Psalmi V, 5.

29. Matei XXIII, 12.

## ORIGINILE GÂNDIRII MONASTICE : EVAGRIE ȘI MACARIE \*

Preot Profesor Dr. JOHN MEYENDORFF

Rolul lui Evagrie Ponticul († 399) în formarea spiritualității monahale timpurii a fost recunoscut de istorici încă de la începutul acestui secol. Textul autentic al *Centuriilor gnostice*, cu hristologia lor destul de eretică, explică osândirea lui de către Sinodul de la 553. Văzută ca expresia propriului sistem metafizic — cu un origenism dezvoltat — învățătura spirituală a lui Evagrie devine întrucâtva suspectă. Dar, în tradiția bizantină, în general, textul va fi utilizat timp de secole în afara contextului său inițial și eretic, iar relevanța sa psihologică extraordinară va fi exploatată pe deplin. Vom menționa aici două aspecte majore din gândirea evagriană din cauza permanenței acestora în tradiția ulterioară ; învățătura despre patimi și învățătura despre rugăciune.

După Evagrie, adevărata natură a «minții» trebuie statornicită în Dumnezeu, iar orice o separă de Dumnezeu este rău. Astfel, din momentul căderii, mintea omenească este luată captivă de iubirea de sine, care iubire dă naștere la «gânduri» ; «gânduri», un termen peiorativ la Evagrie, indică interesul față de lucrările «sensibile» și o distragere de la Dumnezeu. Acționând asupra părții pătimitoare a sufletului, «gândurile» pot să-l ducă la *patimi*. Patimile formează o ierarhie foarte precisă, începând cu atașarea față de cea mai inevitabilă trebuință omenească, hrana, și terminând cu posesiunea demonică, cu iubirea de sine. Cele opt trepte ce constituie această ierarhie sunt : lăcomia la mâncare, desfrâul, avariția, întristarea, mânia, scârba, slava deșartă, și fala.<sup>1</sup> Cu foarte ușoare deosebiri această clasificare a patimilor și structura psihologică a minții omenești pe care o presupunea, vor fi reținute de sfinții Ioan Casian, Ioan Scărarul, Maxim Mărturisitorul și de aproape toți scriitorii ascetici răsăriteni. Cel dintâi scop al «practicii» monahale constă în supunerea patimilor și în atingerea unei stări de «nepătimire» — o separare de simțuri și de «gânduri» — ce face posibilă restaurarea adevăratului raport inițial dintre minte și Dumnezeu. Începând cu virtuțile monahale elementare : postul și celibatul, viața monahului poate să supună treptat și celelalte patimi și să realizeze adevărata detașare.

Apoi, unirea (cu Dumnezeu, n.t.) devine posibilă prin rugăciune, Evagrie este cel care folosește pentru prima oară expresia «rugăciunea minții», care expresie va deveni normativă în isihasmul bizantin. Ru-

\* Capitol din versiunea românească a cărții Părintelui John Meyendorff, *Byzantine Theology*, Fordham University Press, 1983. Traducerea este efectuată de Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan și se află în curs de apariție la Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.

1. Evagrie Ponticul, *Praktikos* în (Migne), P. G., 40 ; 1272—1276.

găciunea este «lucrarea potrivită a minții»<sup>2</sup>, o stare de nepătimire<sup>3</sup> «cea mai înaltă înțelegere posibilă»<sup>4</sup>. În această «stare» de rugăciune, mintea este total eliberată din orice fel de «multiplicitate»; ea este «surdă și mută» față de orice percepție a simțurilor<sup>5</sup>. Potrivit lui Evagrie, așa cum știm acum, rugăciunea înseamnă și că mintea se află în «unire ființială» cu Dumnezeu; astfel, monahii evagrieni din secolul al VI-lea se puteau lăuda că sunt «egali cu Hristos». Dar învățătura despre rugăciune a lui Evagrie va fi înțeleasă într-un mod mult mai ortodox de către generații de monahi bizantini, iar creditul pentru această re-interpretare a spiritualității evagriene aparține, în mare măsură, scrierilor atribuite lui Macarie Egipteanul.

Macarie Egipteanul a fost contemporanul și învățătorul lui Evagrie în pustia Sketei. Cincizeci de *Omilii* și mai multe alte scrieri, alcătuite de un autor necunoscut din prima parte a secolului al V-lea sunt atribuite lui Macarie care, este sigur, acum, n-a fost niciodată scriitor. Influența acestui scriitor anonim, numit convențional «Macarie», a fost uriașă.

În timp ce Evagrie identifică omul cu «intelectul» și concepe spiritualitatea creștină ca dematerializare, Macarie înțelege omul ca un întreg psiho-somatic, destinat «îndumnezeirii». Antropologiei platonice și origeniste a lui Evagrie el îi opune ideea biblică despre om, care face de neconceput ca «mintea» sau «sufletul» să aibă ca destin final separarea de trup. Din această antropologie decurge o spiritualitate întemeiată pe realitatea Botezului și pe Euharistie drept căi de unire cu Hristos și de «îndumnezeire» a întregii existențe omenești sub toate aspectele ei, inclusiv cea corporală. «Focul ce trăiește înăuntru, în inimă, se vedește deschis atunci (în ziua cea din urmă) și produce învierea trupurilor»<sup>6</sup>.

La Macarie, rugăciunea evagriană «a minții» devine astfel «rugăciunea inimii»; centrul vieții psiho-somatice a omului, inima, este «tabla unde harul lui Dumnezeu sapă legea Duhului»<sup>7</sup>; dar ea mai poate fi și «mormânt», unde «prințul răului și îngerii săi își găsesc refugiu»<sup>8</sup>. Inima omenească este astfel câmpul de bătălie dintre Dumnezeu și Satana, dintre viață și moarte. Iar călugărul, dedicând rugăciunii întreaga sa existență, alege de fapt, să se afle în linia întâi a acestei bătălii, într-un mod direct, conștient. Căci prezența lui Dumnezeu este un fapt real pe care «omul dinlăuntru» o vede «ca pe o trăire și cu convingere»<sup>9</sup>. La Macarie, exact ca în unele cărți din Vechiul Testament, și

2. Pseudo-Nil (Evagrie), *De Oratione*, 84, în (Migne), P. G., 79 : 1185 B.

3. *Ibidem*, 52.

4. *Ibidem*, 34 A.

5. *Ibidem*, 11.

6. Macarie Egipteanul, *Omilia*, 11, 1; ed. Dörries, p. 96—97.

7. *Ibidem*, 15, 20; p. 130.

8. *Ibidem*, 11, 11; p. 103.

9. *Ibidem*, 1, 12; p. 12.

îndeosebi în Psalmi, rolul jucat de inimă este legat neîndoielnic de o fiziologie ce consideră acest organ deosebit centrul vieții psihosomatice a omului. Aceasta înseamnă că, în practică, ori de câte ori se menționează «inima», autorul înțelege de-a dreptul persoana interioară», «eul» în însăși profunzimea lui. În tot cazul, «inima», nu desemnează *niciodată* doar partea emotivă a omului, cum se va face uneori în Apus.

Noțiunea de co-existență a lui Dumnezeu cu Satana în inima omului și chemarea la o experiență conștientă a harului i-au condus pe unii dintre istoricii moderni la o identificare a *Omiliilor* lui Macarie cu scrierile unui autor messalian. Dacă această acuzație ar fi adevărată, ea l-ar implica pe Macarie, ca și o bună parte din spiritualitatea monastică ulterioară din Bizanț, unde Macarie s-a bucurat de o autoritate incontestabilă și unde ideile sale, în special noțiunea de experiență conștientă a lui Dumnezeu, a rămas dominantă. Dar definiția exactă a ceea ce înseamnă în realitate messalianismul și absența din opera lui Macarie a unor atitudini mesaliene fundamentale — ca de exemplu opoziția față de Sfintele Taine — face ipoteza foarte improbabilă. Chiar dacă necunoscutul autor al *Omiliilor* lui Macarie a aparținut unei tradiții ce s-a bifurcat în cele din urmă între spiritualitatea ortodoxă și cea sectară, antropologia lui și conceptul de soartă omenească erau cu siguranță mai aproape de Noul Testament decât acelea ale origeniștilor evagrieni; iar influența lui, acționând ca antipod biblic, a contribuit indirect la salvarea pentru posteritate a tradiției de rugăciune pură care la Evagrie avea un context cam suspect.

## MARII PĂRINȚI DUHOVNICEȘTI

Spiritualismul origenist și pseudo-profetismul messalian — în care se presupunea că rugăciunea și vedeniile înlocuiesc Tainele — au fost cele două principale ispite ale monahismului creștin răsăritean. Exemplul lui Evagrie și Macarie arată că în secolele al IV-lea și al V-lea poate n-a fost ușor să se tragă o linie, în mediul monastic, între ortodocși și sectari. După mai multe decrete sinodale date contra mesalianismului (la Side în anul 390, la Constantinopol în anul 426 și la Efes în anul 431), și condamnarea lui Evagrie în anul 553, confuzia a devenit imposibilă. Dar clarificarea deja începuse să apară în mediul monastic chiar în vremea când sinoadele legiferau asupra acestei chestiuni. Vom menționa aici, foarte pe scurt, trei autori de importanță majoră, care după asimilarea marilor contribuții ale tradițiilor evagriană și macariană i-au imprimat spiritualității creștine răsăritene formele sale clasice.

Diadoh, episcop al Foticeii din Epir în secolul al V-lea și participant la Sinodul de la Calcedon (451), este autorul *Capetelor gnostice* și al câtorva mărunte lucrări de spiritualitate. Titlul lucrării sale princi-



pale trădează legătura sa cu Evagrie ; totuși inspirația majoră a învățaturii lui Diadoh cu privire la rugăciune se apropie de a lui Macarie, deși la o mai mare distanță de messalianism decât a autorului *Omiliilor duhovnicești*.

După Diadoh, Botezul este singurul fundament al vieții spirituale : «Harul se află ascuns în adâncul minții noastre chiar din clipa în care ne-am botezat și conferă curăție atât sufletului cât și trupului»<sup>10</sup>. Această preocupare pentru integritatea omului se exprimă printr-o mistică a «inimii», ca opusă stăruinței evagriene asupra «minții». În fapt, Diadoh — exact ca și Macarie — localizează mintea sau sufletul «în inimă».

«Harul își ascunde prezența sa în cei botezați, așteptând inițiativa sufletului ; dar când întreg omul se întoarce către Domnul, atunci harul dezvăluie inimii prezența sa printr-o trăire de negrăit... Iar dacă omul își începe înaintarea ținând poruncile și invocându-L neîncetat pe Domnul Iisus, atunci focul harului sfânt pătrunde chiar simțurile exterioare ale inimii...»<sup>11</sup>.

În mai multe locuri din ale sale *Capete* (gnostice), Diadoh risipește ambiguitatea tradiției macariene asupra problemei coexistenței lui Dumnezeu cu Satana în inima omului. Dar el este pe deplin de acord cu Macarie în a afirma că creștinii experiază și trebuie să experieze conștient și chiar «din afară» (adică nu doar «intelectual» în sensul evagrian), prezența Duhului în inimile lor. Definiția dată de el credinței creștine, de trăire personală, va fi însușită de Sf. Simeon Noul Teolog și de alți scriitori duhovnicești bizantini. În scrierile lui Diadoh, învățătura despre rugăciunea neîncetată, preluată de la Evagrie și de la Macarie, presupune o invocare constantă a numelui lui Iisus<sup>12</sup>. O orientare esențială a spiritualității către Persoana Logosului Întrupat, cu revitalizarea rolului jucat în teologia biblică de conceptul de «nume» al lui Dumnezeu, înlocuiește astfel la Diadoh mult mai abstracta și mai spiritualista înțelegere a rugăciunii aflată la Evagrie.

Mai bine cunoscut în Apus începând din Evul Mediu și mult mai apreciat în Răsărit (unde are loc o sărbătorire specială în cinstea lui, în Duminica a V-a din Postul Mare), personalitatea Sf. Ioan Scărarul — «autorul *Scării*» — starețul mănăstirii de pe muntele Sinai, este o altă mare mărturie despre spiritualitatea monahală bazată pe invocarea « numelui lui Iisus ». Se cunoaște foarte puțin despre viața lui, și chiar data morții lui nu este bine stabilită (în general se crede că moartea lui s-ar fi produs cândva în jurul anului 649).

Vestita sa carte, *Scara raiului*, are înclinații mult mai clare către evagrianism decât *Capetele* lui Diadoh, cum se poate vedea din clasi-

10. Diadoh (al Foticeii), *Capita*, 77, 78 ; ed. E. des Places, SC, 5 bis, (Paris : Cerf, 1955), p. 135—136.

11. *Ibidem*, 85 ; p. 144—145.

12. *Ibidem*, 31, 32, 61, 88.

ficarea sa amănunțită privind patimile și din formele extreme de ascetism pe care Ioan le cerea de la monahii, săi, și care cu siguranță denotă spiritualism origenist. Acest extremism i-a încântat pe janseniștii francezi din secolul al șaptesprezecelea care au contribuit la popularitatea *Scării* în Apus. Dar învățătura Sf. Ioan Scărarul despre rugăciune, ca și aceea a lui Macarie și Diadoh, se concentrează asupra persoanei și numelui lui Iisus; ea vădește, astfel, o temelie pur creștină a întrupării și angajează întreg omul, nu doar «mintea».

«Fie ca aducerea aminte de Iisus să se unească cu respirația ta; atunci vei înțelege folosul isihiei»<sup>13</sup>. La Ioan Scărarul, termenii: «isihie» («tăcere»), «liniște» și «isihăști» desemnează foarte specific viața contemplativă, eremitică (pustnicească) a monahului singuratic ce practică «rugăciunea lui Iisus». «Isihast este acela care zice: «Inima mea este gata» (Ps. 56, 10); isihast este cel ce zice: «Eu dorm dar inima mea e trează» (Cânt. 5, 2).

Isihia este o neîntreruptă adorare și slujire față de Dumnezeu. Isihast este cel ce aspiră să circumscrie Netrupescul într-un sălaș trupesc...»<sup>14</sup>.

Terminologia utilizată de Sf. Ioan Scărarul va dobândi o popularitate deosebită printre isihăștii bizantini ulteriori, în secolele XIII și XIV, cu practica lor de a lega rugăciunea mintală cu respirația. Nu este *a priori* imposibil ca practica să fi fost cunoscută în Sinai pe vremea lui Ioan. În tot cazul, el înțelege «îndumnezeirea» drept o comuniune a întregului om cu Hristos cel transfigurat. Aducerea aminte de Iisus a însemnat exact acest lucru, iar nu o simplă «meditare» asupra lui Iisus cel istoric sau asupra vreunui episod anume din viața Lui. Avertismentele contra vreunei evocări, prin imaginație, a unor chipuri exterioare «inimii» rămân constante în tradiția spirituală creștină răsăriteană. Monahul este mereu chemat să concretizeze în sine (în «inima» lui) realitatea obiectivă a lui Hristos cel transfigurat, care nu este nici icoană, nici simbol, ci însăși realitatea prezenței lui Dumnezeu prin Taine, independent de orice formă de imaginație.

La acest punct trebuie să se înțeleagă legătura inevitabilă și necesară existentă, în această tradiție, între spiritualitate și teologie. Dacă vreun autor a reușit să formuleze această legătură, acela este Sf. Maxim Mărturisitorul.

Am văzut deja eroicul și singuraticul rol al Sf. Maxim în controversa hristologică și capacitatea lui de a integra într-un sistem antropologic și hristologic probleme ce erau în discuție între ortodocși și monotești. Capacitatea lui de a analiza problemele vieții spirituale așa cum apăreau ele în timpul său în lumina moștenirii evagriene și macariene, pe de o parte, și hristologia ortodoxă, pe de altă parte, este de asemenea remarcabilă.

13. Ioan Scărarul, *Scara raiului*, treapta 28, (Migne), P. G. 88 : 1112 C.

14. *Ibidem*, treapta 27, (Migne) P. G. 88 : 1097 AB.

Origen și Evagrie cu siguranță că au ocupat primul loc în lecturile și în formarea intelectuală a lui Ioan. În învățătura lui despre viața spirituală el adoptă ierarhizarea evagriană a patimilor, ca și conceptul de «nepățimire», ca scop al exercițiului (*praxis*) ascetică. În opera lui Evagrie, detașarea de «patimi» este o realizare *negativă*, prin care trebuie să se dobândească o golire totală de orice senzație a sufletului sau a trupului, pentru ca mintea să-și dea seama de firea sa divină și să-și recâștige unirea ființială cu Dumnezeu prin cunoaștere. Acest concept implică, evident, o antropologie origenistă în care orice legătură «a minții» fie cu un «suflet», fie cu un «trup», constituie o urmare a căderii. În consecință la Evagrie, adevărata detașare este și o detașare de virtuți; și chiar dragostea lucrătoare este întrecută de cunoaștere. La Sf. Maxim însă, iubirea este înțeleasă nu numai ca suprema virtute, ci și ca singurul efect adevărat al detașării. Din cauza «nepățimirii», dragostea poate fi în mod desăvârșit egală pentru toți, deoarece preferințele umane sunt rezultatul nedesăvârșirii<sup>15</sup>. În ultimă instanță, dragostea omenească, ce include în chip necesar un element de poftă (*eros*), trebuie transformată, printr-un dar al lui Dumnezeu ca astfel să devină *iubire creștină* (*agape*)<sup>16</sup>.

La Sf. Maxim acestei transformări a spiritualității evagriene îi corespunde o modificare fundamentală a origenismului în privința doctrinei despre creație, și o concepție *pozitivă* despre om, a cărui soartă supremă nu constă într-o absorbire în ființa lui Dumnezeu, ci într-o «lucrare naturală» făcută posibilă printr-o iubire lucrătoare dată de Dumnezeu. Transcendența și inaccesibilitatea totală ale ființei lui Dumnezeu devin la Sf. Maxim — ca, înainte de el, la Sf. Grigorie de Nyssa, și, după el, în teologia bizantină ulterioară — o chestiune de credință creștină fundamentală pentru viața spirituală<sup>17</sup>. Dacă dragostea, iar nu «gnoza ființială», este cel mai înalt țel al vieții spirituale, omul — unit cu Dumnezeu — rămâne cu totul el însuși în propria-i fire și lucrare. Dar el se bucură și de comuniunea cu lucrarea lui Dumnezeu, care singură îi poate garanta eliberarea totală de «patimă» și poate transforma *erosul* său în *agape*. În spiritualitatea bizantină monahală, «a asculta poruncile», adică dragostea lucrătoare, va rămâne deci atât o condiție cât și un aspect necesar al vederii lui Dumnezeu.

Pentru a ajunge la această înțelegere echilibrată a vieții spirituale, Sf. Maxim nu s-a bazat doar pe tradiția spirituală monahală. El a fost mai întâi de toate un calcedonian statornic și, astfel, a abordat problema cu convingerea fundamentală că fiecare fire a lui Hristos își păstrează, ca fire, însușirile și lucrarea propriei. «Îndumnezeirea» nu anulează omenitatea, ci o face mai autentic umană.

15. În privința lui Evagrie și Maxim, vezi Lars Thunberg, *Microcosmos și mediator: Antropologia teologică a lui Maxim Mărturisitorul* (Lund: Gleerup, 1965), p. 317—325.

16. Vezi P. Sherwood, în lucrarea: *Maximus the Confessor, The Ascetic Life* (Viața Ascetică), ACWZI (Westminster: Newman, 1955), p. 83.

17. Vezi Lossky, *Vision of God* (Vederea lui Dumnezeu), p. 9—10.

## DESPRE CONDACUL NAȘTERII DOMNULUI \*

Acad. VIRGIL CÂNDEA

*Fecioara astăzi pre Cel mai presus de ființă naște, iar pământul peștera Celui neapropiat aduce. Ingerii cu păstorii slavoslovesc, iar magii cu steaua călătoresc. Că pentru noi s-a născut prunc tânăr, Dumnezeu cel mai înainte de veci.*

**Condacul Nașterii Domnului** (Facerea lui Roman cel Dulce Glăsitor) (Minei, 25 Decembrie, la Utrenie).

«*Fecioara astăzi*» este o creație privilegiată a imnografiei Răsăritului creștin. Privilegiată prin autor — marele Roman Melodul —, prin geneza ei miraculoasă, prin locul pe care îl ocupă în poezia bizantină, dar firește, în primul rând prin mesaj și frumusețe. Puține alcătuirii ale literaturii universale cuprind o asemenea densitate de paradoxuri, evocarea atâtor fapte mai presus de fire și de înțelegere, prilejuite de suprema Teofanie a Întrupării Logosului și exprimate cu atâta economie de cuvinte, în numai 12 versuri.

Creatorul *Condacului Nașterii*, cuviosul Roman Melodul, este socotit cel mai mare poet al Bizanțului și al literaturii creștine de limbă greacă. S-a născut la Emesa, în Siria (Homos-ul de azi), spre sfârșitul secolului al V-lea. A fost educat în mediul cultural siriac și grecesc din această regiune deosebit de rodnică a spiritualității ortodoxe. Poemele sale dovedesc cunoașterea operelor unor părinți teologi de seamă, ca sfinții Ioan Hrisostom, Efrem Sirul, Vasile din Seleucia, Athanasie și Chiril din Alexandria, Grigore de Nyssa. După câțiva ani petrecuți la Beirut (pe atunci Berytos), ca diacon la Biserica Învierii, s-a așezat în Constantinopol, în mănăstirea Fecioarei, ctitorită de Kyros, guvernatorul capitalei bizantine și mai târziu episcop de Kutaya. Slujea, însă, la vestita biserică din Vlaherne. În sinaxarul zilei de 1 octombrie, praznicul cuviosului Roman Făcătorul de canoane, începutul binecuvântat al operei sale este consemnat astfel: «Deci, după săvârșirea slujbei (la Vlaherne), iarăși se întorcea la biserica lui Kyros. Acolo și darul alcătuirii condacelor a primit. Arătându-i-se lui în vis Prea Sfânta Născătoare de Dumnezeu și dându-i o bucată de hârtie, i-a poruncit s-o mănânce. Deci, i se păru lui că deschise gura și înghiți hârtia. Și, fiind praznicul Nașterii lui Hristos, îndată ce se deșteptă, suindu-se în amvon, începu a cânta: «Fecioara astăzi pre cel mai presus de ființă naște». Și a făcut și condacele celorlalte praznice, încă și ale sfinților celor mari. Deci este mulțimea condacelor care s-au făcut de dânsul mai mult de o mie»<sup>1</sup>.

\* Articolul de față reproduce textul comunicării prezentate la manifestarea spirituală organizată de Frăția Ortodoxă Română «Sfântul Andrei», la Sala Palatului din București, 12 decembrie 1993.

1. *Mineia lunii lui octombrie*, Sfânta Monastire Neamțul, 1845, f. 5.

Cuviosul Roman Melodul s-a săvârșit către anul 560. Opera sa, din care s-au păstrat numai vreo 80 de alcătuirii poetice, a cunoscut o intensă folosire. Cu timpul, însă, ele au fost înlăturate din ritualul și cultura Răsăritului creștin, ceea ce ilustrează bine influența negativă a timpului asupra Tradiției spiritualității noastre.

Câteva secole, condacele cuviosului Roman au făcut parte din tezaurul imnografic viu, transmis prin practica liturgică. Dar dezvoltarea deosebită a creației poetice, după iconoclastism, a dus treptat la selecționarea și reducerea alcătuirilor mai vechi, pentru a se face loc în cărțile de cult celor recente. A fost opera întreprinsă de mănăstirea Studion din Constantinopol cu autoritatea pe care i-au conferit-o numele unor părinți celebri, ca Teodor Studitul și Iosif Imnograful, rolul ei în rezistența antiiconoclastă, o intensă activitate în câmpul literaturii și artelor religioase cu sediul în capitala imperiului bizantin.

Deja, după secolele X-XI, din imnurile cuviosului Roman au mai rămas în slujbe doar condacul și primul icos, intercalate între pesnele (odele) a V-a și a VI-a din canoanele utreniei câtorva praznice mari. La slujba utreniei Nașterii Domnului, identitatea acestor texte este limpede arătată: «Facerea lui Romano cel dulce glăsuitor». Dar, după cum arată un excelent specialist în poezia imnografică ortodoxă, chiar «acolo unde găsim în *Minee* și în *Triod* troparele intitulate *condac* și *icos*<sup>2</sup> înțelegem că, în multe din aceste locuri, ele sunt resturile unor cântări mai întinse ale lui Roman dulce-cântărețul cântări dispărute (adică scoase din aceste cărți — *n.n.*) în cea mai mare parte. Lui i se atribuie condacele și icoasele de la sărbătoarea Sfinților Petru și Pavel, la Duminica lăsatului sec de carne, la Duminica lăsatului sec de brânză, în Duminica a patra a marelui post, în Duminica Floriilor, în Vinerea Patimilor, în Duminica Paștelui, la Sărbătoarea Înălțării la cer a Domnului și la multe alte sărbători»<sup>3</sup>. Din fericire însă, au rămas *condacariile*, culegeriile de texte integrale ale celor 80 de creații cunoscute ale cuviosului Roman, împreună cu operele altor imnografi. Se păstrează cel puțin 30 asemenea antologii din secolele X-XVI și ele permit — de mai bine de un secol — editarea și traducerea în limbi moderne a poemelor liturgice ale marelui imnograf<sup>4</sup>.

2. În antichitate textele erau scrise pe fâșii de papyrus sau de pergament înfășurate apoi pe un bastonaș de lemn numit în grecește *kontos*. De aici vine cuvântul *kontakion* (în românește *condac*) al textului însuși, echivalent cu *tom* sau *volum*. *Icos* înseamnă, tot în grecește, «casă» (*oikos*), dar și «strofă», care într-un poem poate fi comparată cu încăperea unei locuințe. La fel, în ebraică, *beth* se folosea și în sens de «casă» și în sens de «poezie», «strofă».

3. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântare bisericească*, București, 1937, p. 81.

4. Opera Cuviosului Roman a fost publicată (fragmentar) de J. B. Pitra (1876), Karl Krumbacher (1898—1911), Paul Maas (1912—1924), Giuseppe Cammelli (1930), N. Tomadakis (1952—1961), Paul Maas și C. A. Trypanis (1963). José Grosdidier de Matons îngrijește, începând din 1964, ediția *Romanos le Mélode, Hymnes, textes critiques, traduction et notes*, Paris, Sources chrétiennes, din care au apărut cinci volume.

Așa a rămas cuviosul Roman Melodul în amintirea Răsăritului creștin «alăuta dumnezeescului Duh, struna cuvintelor Duhului celor bine grăitoare, Dulce-cântărețul, privighetoarea [...] dumnezeieștilor cântări, flautul Bisericii»<sup>5</sup>. La pietatea noastră se adaugă entuziasmul cărturarilor. Un savant apusean care a avut un rol de seamă în cercetarea și valorificarea operei cuviosului Roman, marele bizantinist Karl Krumbacher a putut afirma că «istoria literaturii (...) îl va cinsti ca pe cel mai mare poet bisericesc al tuturor timpurilor»<sup>6</sup>. Ar mai fi de adăugat operei sale, după unii, chiar *Imnul Acatist*<sup>7</sup>, dar această atribuire nu e acceptată de toți. Și nu trebuie uitat că poetul era deopotrivă compozitor; el a rămas în venerația Bisericii ca melod, dulce-cântător, pentru că alcătuia nu numai textele ci și muzica imnurilor sale, dar din această parte a operei manuscrisele păstrate sunt mult mai târzii. Cu cinci decenii în urmă, când țara noastră avea în părintele Iancu Petrescu de la biserica sfântul Visarion din București o autoritate mondială în muzica bizantină, eminentul savant, directorul Academiei de Muzică religioasă — pentru că și așa ceva aveam atunci — a publicat un studiu de muzicologie comparată cu titlul *Condacul Nașterii Domnului (Hê Parthenos sêmeron)*, analizând manuscrise din secolele XIII—XVIII, subliniind «vechimea acestei melodii, originea ei liturgică și păstrarea artei muzicale greco-romane în factura melodică a Condacului»<sup>8</sup>. Părintele Petrescu își încheia studiul cu demonstrația deosebit de prețioasă că «melosul bisericesc al Condacului a servit ca tip melodiei devenită populară a unor colinde»<sup>9</sup>, alegând exemple din cântece de stea culesse și publicate de Constantin Brăiloiu, Sabin Drăgoi, Béla Bartók, Gh. Cucu, George Breazul și alții. Sunt colinde din Ardeal, Basarabia și alte părți ale țării, al căror studiu în raport cu prototipul lor liturgic deschidea orizonturi noi cercetărilor de muzicologie românească. Cât de interesant ar fi de continuat într-o direcție care luminează destinul, în folclorul nostru, al unei melodii ce făcuse parte — cum vom vedea — din repertoriul de ceremonial al curții imperiale bizantine.

Dar să ne întoarcem la textul *Condacului*. Ne-am mai referit la concentrarea de paradoxuri din cele 11 versuri. Densitatea lor doctrinară era de așteptat pentru că ele evocă Întruparea, centrul învățaturii creștine, întemeiată pe realități și evenimente care depășesc înțelegerea, sunt *pará-doxos*, extraordinare, miraculoase. Întreg *Condacul* cuprinde acest avertisment: învățătura creștină nu se poate cunoaște, asimila, și nu devine lucrătoare în viața și realizarea spirituală a omului prin rațiunea fiecăruia, sau *numai* prin rațiune, chiar îndrumată de exegeze autorizate. Expresie a misterului dumnezeiesc, întemeiată pe revelație,

5. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 72.

6. Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2 Aufl., München, 1897, p. 669.

7. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 73—74, 88—90.

8. I. D. Petrescu, *Condacul Nașterii Domnului*, (București), 1940, p. 3.

9. *Ibidem*, p. 38.

Teologia creștină este *mistică*, în sensul explicat de Vladimir Lossky la începutul cărții lui, *Eseu despre Teologia mistică a Bisericii Răsăritului*: «Exprimând un adevăr revelat, care ne pare ca o taină de nepătruns, dogma trebuie *trăită* (s. n.) de noi, într-un proces în care în loc să asimilăm taina felului nostru de înțelegere, va trebui, dimpotrivă, să veghem la o schimbare profundă, la o transformare interioară a minții noastre pentru a ne face apti de experiența mistică»<sup>10</sup>.

*Fecioara astăzi pre Cel mai presus de ființă naște.*

Conotațiile acestui vers se pretează la reflecții, comentarii, și trăiri ample.

Teofania exaltată de Cuviosul Roman începe printr-un personaj: Fecioara. În planul uman ea este primul actor al Teofaniei, ea naște pe Cel mai presus de ființă. Înțelegerea rolului ei ne trimite la *Vechiul Testament* care a anunțat prin profeți misiunea ei de reprezentant al omenirii în întâlnirea cu divinitatea, omenirea care acceptă prin Fecioara Maria Noul Legământ, prin cuvintele: «Fie mie după Cuvântul Tău» (*Luca* 1, 38).

*Astăzi* nu are aici sens cronologic (suntem la secole de evenimentul istoric al Nașterii) ci spiritual, ritual, atemporal. Trebuie să trăim permanent Întruparea Domnului. Chemarea cuviosului Roman este să re-trăim ziua binecuvântată a Nașterii, prăznuită an de an ca «în vremea aceea». Așa cum la fiecare Liturghie re-trăim jertfa și Învierea lui Hristos. Pentru că aceasta o facem întru pomenirea Mea» (*Luca* 22, 19). Amintirea de cineva sau de ceva reactualizează acea realitate, ne-o readuce în conștiință și în trăire. Fiecare prăznuire este, prin Sfânta Liturghie, participare la Împărăția lui Dumnezeu prin împărtășirea cu Hristos, prin evocarea unui moment din iconomia Întrupării, ca acum Nașterea, re-trăirea acelui moment. *Astăzi* din Condacul cuviosului Roman ne face martori și contemporani ai evenimentului sacru, părtași la misterul lui și ne sugerează condițiile de care trebuie să se facă vrednici martorii Teofaniei. Ele ni se par perfect rezumate în chemarea la Sfânta Împărtășanie: «Cu frica lui Dumnezeu, cu credință și cu dragoste apropiată-vă»<sup>11</sup>.

*Fecioara naște*, paradoxul este evident. Pentru că, să reflectăm: dacă o *fecioară* naște, iar nu o femeie, cum este firesc, rezultă că însăși concepția, zămisirea care a precedat nașterea a fost miraculoasă, în afara legilor naturii și că ea a păstrat fecioria Fecioarei. Cuvintele Condacului sunt nu relatarea unui eveniment, sunt vestirea unui miracol și a unui punct doctrinar formulat astfel în *Simbolul* (adică Mărturi-

10. Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, [Paris], 1944, p. 6; trad. rom. de pr. Vasile Răducă, București, 1993, p. 36.

11. «Sfânta Liturghie este o actualizare pentru noi a lucrării mântuitoare a lui Hristos, care începe prin naștere și sfârșește prin moartea urmată de înviere»; Mântuitorul «ne face oarecum contemporani cu Sine în drumul Său împlinit pe pământ pentru noi» explică părintele Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 110 și urm.

sirea) *credinței*: «Și [cred] într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu [...]. Carele pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioara S-a făcut om».

Dar paradoxul se complică, miracolul se amplifică. *Fecioara naște* nu un prunc obișnuit, simplu omenesc, minunea ar fi fost deja mare, ci «pre Cel mai presus de ființă», în textul grec: «*ton hyperousion*, în traducerea modernă «Cel supraesențial». Dumnezeu a creat totul. După relatarea *Scripturii*, Dumnezeu a creat universul, «cerul și pământul». El l-a adus întru ființă, El a hotărât pe «a fi». Dumnezeu este mai presus de creaturile Sale și de condițiile lor, mai presus de «a fi». Acest adevăr întemeiază Teologia apofatică, Teologia negativă, o cale de cunoaștere a lui Dumnezeu care, cum arată Părintele Stăniloae, «depășește puterea de definire prin cuvinte [și] e mai adecvată lui Dumnezeu decât cunoașterea «catafatică» sau afirmativă, care ne îngăduie cunoașterea Lui «numai în calitate de cauză creatoare și susținătoare a lumii». Prin Teologia apofatică «avem un fel de experiență directă a prezenței Lui tainice, care depășește simpla cunoaștere a Lui în calitate de cauză, investit cu unele atribute asemănătoare celor ale lumii»<sup>12</sup>.

Într-adevăr, «toate cunoștințele au ca obiect ceea ce este; dar Dumnezeu este dincolo de tot ce există»<sup>13</sup>. Pe Dumnezeu «Cel mai presus de ființă» îl evocă aici Cuviosul Roman, pe Acela despre Care Sfântul Dionisie Areopagitul scria în opusculul său *Teologia mistică*: «Înălțându-ne mai sus spunem acum că această Causă (universală) nu este nici esență, nici perpetuitate, nici timp; că nu o putem cunoaște în mod inteligibil; că nu este nici știință, nici adevăr, nici împărăție, nici înțelepciune, nici unul, nici unitate, nici zeitate, nici bine, nici duh în sensul în care putem înțelege noi, nici filiație, nici paternitate, nici nimic din ce este accesibil cunoașterii noastre sau cunoașterii oricărei ființe [...]. Nimeni nu cunoaște [această Causă universală] așa cum este ea; [... Ea] scapă oricărui raționament, oricărei științe. [... Dacă] noi facem afirmații care se aplică realităților inferioare Ei, [în schimb] despre Ea însăși noi nu afirmăm și nu numim nimic, pentru că orice afirmație rămâne mai prejos de Cauza unică și desăvârșită a tuturor lucrurilor, pentru că orice negație este în afara transcendenței Celui în mod simplu despuiat de tot și care se situează dincolo de tot»<sup>14</sup>. Iată deci pe Cine a născut Fecioara, Cine a primit să vină pe pământ ca «Prunc tânăr», iată ce ne redă amploarea, măreția Teofaniei înfățișată de Cuviosul Roman.

12. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă pentru institutele teologice*, vol. I, București, 1978, p. 113 și urm.

13. V. Lossky, *op. cit.*, p. 23; *trad. rom. cit.*, p. 54.

14. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, IV, în: *Patrologiae cursus completus. Patres graeci* (= PG), ed. J.-P. Migne, t. III, Paris, 1857, col. 1040 D; *Oeuvres complètes de Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. Maurice de Gandillac, [Paris], 1943, pp. 182—183.



În scenariul universal, cosmic, evocat de marele melod, apare acum un al treilea personaj, Pământul — și cuvântul personaj este cu intenție folosit, pentru că după cum s-a subliniat de către interpreții de azi, «vechii melozi se deosebesc de cei de mai târziu prin aparatul scenic [...]. La (cei dintâi) se remarcă introducerile, acțiunea, dialogul și adesea deznodământul dramatic»<sup>15</sup>.

*Condacul Nașterii* este o cântare dialogată, așa cum apare clar începând cu al doilea icos, exclus, ca și restul compoziției, din *Minei*. Influența Sfântului Grigorie de Nazianz, prin poemul său *Hristos pătimind* (*Christos paschôn*) asupra creațiilor lui Roman, numite «cântări dramatice», a fost bine subliniată de Venetia Cottas într-o carte și azi de referință<sup>16</sup>.

Iar Pământul peșteră Celui neapropiat aduce (am traduce azi: «Iar Pământul oferă Celui inaccesibil [gr. *aprositos*, lat. *inaccessibilis*] o peșteră»). Seria paradoxurilor continuă: Dumnezeu acceptă să se nască într-o peșteră. «Inaccesibilul», termen frecvent în literatura filosofică antică, este un alt nume al «Supraesențialului» lui Dionisie, în același discurs apofatic. Dar «peștera» ne impune un popas. Staulul în care S-a născut Hristos era instalat într-o grotă, comentatorii sunt de acord asupra acestei localizări. Dar grotă avea o dublă semnificație la cei vechi. Loc întunecos, în interiorul pământului, grotă e adăpost de fiare (vi-zuină), sau dobitoace (staul). Cuvintele latine *spelaeum*, *specus* și *spelunca* sunt din radicalul și familia gr. *spêlaion*, iar rom. *spelunca* în sensul peiorativ vine, prin fr. *spelonque* tot din latină. Este «peștera tâlharilor» cu care aseamănă Hristos templul pângărit de neguțători, citând din *Ieremia* 7, 10: «Casa Mea, casă de rugăciuni se va chema, iar voi o ați făcut pre dânsa peșteră tâlharilor» (*Matei* 21, 13). De aceea Sfântul Ioan Damaschinul în *Canonul în versuri iambice la Naștere* spune: «Ai venit să oprești păcatul în peșteră sărăcească», iar comentatorul său, Cuviosul Nicodim Aghioritul întărește: «Într-o peșteră foarte simplă (S-a arătat magilor), înfășurat cu scutece proaste»<sup>17</sup>.

Într-adevăr de la Naștere până la moarte și Înviere, trecerea pe pământ a Logosului întrupat s-a petrecut între două peșteri: cea din Betleem și cea din Ierusalim. «Într-un mormânt nou, al său, pe care îl săpase în piatră» I-a așezat Iosif din Arimateea trupul pogorât de pe cruce (*Matei* 27, 60). Nici această grotă nu era, desigur, vrednică trupului Mântuitorului și în cuvintele îngerului cu veșmânt alb care arătând femeilor mironosițe mormântul gol, după Înviere, le spune: «Iată locul

15. E. Miller, *Hymnologie grecque*, în «Journal des savants», 1876, p. 420; Vénétia Cottas, *Le théâtre à Byzance*, Paris, 1931, p. 222—223.

16. *Ibidem*, pp. 224—235.

17. Cuviosul Nicodim Aghioritul, *Heortodromion*, Veneția, 1836, p. 104.

unde L-au pus pre El» (*Marcu* 16, 6) descifrăm parcă și un reproș subînțeles. Dar în simbolismul antic, pe care părinții îl cunoșteau și-l foloseau, peștera este deopotrivă lumea. Plotin spunea: «Peștera [lui Platon] ca și grota lui Empedocle semnifică, îmi pare, lumea noastră, în care mersul spre înțelegere este pentru suflet eliberarea de legăturile lui și urcușul în afara peșterii»<sup>18</sup>. La fel Arhiepiscopul Teofilact interpretează Nașterea în peșteră și așezarea lui Hristos în iesle ca pildă a smereniei Fiului, dar și ca închipuire a faptului «că a venit în lumea aceasta ce este loc al nostru, [pentru că] ieslea este lumea»<sup>19</sup>.

Peștera luminată de slava Cuvântului întrupat face parte din iconografia tradițională a Nașterii Domnului<sup>20</sup>.

*Îngerii cu păstorii slavoslovesc*, așadar exaltă slava Domnului, lumina necreată, energiile divine, partea văzută a divinității, «luminile fără de început și fără de sfârșit ale Binelui și Frumosului cu care se unesc îngerii», după învățătura Sfântului Dionisie Areopagitul (*P. G. III, 704 D*)<sup>21</sup>. Este actul întâi al reacției zidirii cuvântătoare la Teofania Întrupării, pentru că, spune același Sfânt Dionisie, un înger «a dat vestea cea bună păstorilor purificați într-un fel prin viața liniștită pe care o duceau departe de gloate, după cum mulțimea armiei cerești a transmis locuitorilor pământului preavestita cântare a slăvirii» («Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu, și pe pământ pace, între oameni bună voire»). Este privilegiul nostru ca «taina dumnezeiască a dragostei lui Iisus pentru oameni să ne fie transmisă prin îngeri, cei care o primesc mai întâi»<sup>22</sup>.

*Și magii cu steaua călătoresc*, iată evocarea altui miracol, cel amintit în troparul: «Nașterea a răsărit lumii lumina cunoștinței, pentru că adoratorii stelelor (adică zoroastrienii persani) au învățat de la Stea să se închine Soarelui dreptății». Detaliul magilor călători încheie tabloul descris în Condac. Acest ultim detaliu se pretează el însuși la considerații, pe care nu le vom face acum, referitoare la prevestirea Întrupării nu numai în tradiția *Vechiului Testament*, dar și în alte tradiții spirituale ale Lumii Vechi, ca aceea zoroastriană din Orientul Mijlociu. Trebuie doar amintit că episodul marilor preoți persani care cunoșteau din

18. Plotin, *Enneade* LV, 8, 1; *Enneades*, texte établis et traduits par Emile Bréhier, vol. IV, Paris, 1927, p. 217.

19. Teofilact, arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuire de la cele patru Evanghelii*, Iași, 1805, p. 206.

20. Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, în românește de Smaranda Bratu-Stati și Șerban Stati, București, 1979, p. 128.

21. În tratatul *Despre numele divine*, IV, 8, în PG, t. III, col. 704 D; trad. M. de Gandillac, p. 102.

22. *Ierarhia cerească*, în PG, t. III, col. 181 C; trad. cit., p. 202.

doctrina lor semnificația Stelei, venirea în lume a Împăratului lumii, are teme în scrierile zoroastriene. Un străvechi text pahlavi, *Bundahișan* sau «Cartea creației primordiale» descrie prevestirea Nașterii și plecarea «magilor dinspre Răsărit» și e bine să știm că sub titlul de *Cartea lui Afrodițian Persul* această parte a cărții, tradusă în siriacă și greacă, a circulat și în literatura românească veche, semnalată de Nicolae Car-tojan<sup>23</sup> și publicată de Dan Simonescu<sup>24</sup>.

Finalul Condacului adaugă un alt contrast paradoxal între «Dumnezeu Cel mai înainte de veci, (adică înainte de timp, *ho pro aiōnion*, El fiind creatorul timpului), și chipul în care a binevoit a Se naște pentru noi, ca «prunc tânăr» (*paidion neon*). «Prunc tânăr, Dumnezeu Cel mai înainte de veci» este versul repetat în finalul fiecărui icos al canonului.

Mai rămâne de spus, în încheiere, că întregul Condac are 515 versuri din care, cum menționasem la început, doar primul icos se mai află azi în *Minei*. El dezvoltă motivul Nașterii în peșteră și ne dă o idee despre restul alcătuirii lui Roman Melodul: «Betleemul a deschis Edenul [deci Raiul]. Veniți să vedem, [căci] desfătare tainică am aflat. Veniți să primim în peșteră [bunătățile] Raiului. Acolo s-a arătat o rădăcină neudată care rodește iertarea; acolo s-a deschis fântâna neșăpată din care voise cândva să bea David<sup>25</sup>; acolo, născând Pruncul, Fecioara a potolit și setea lui Adam și pe cea a lui David [deci setea spirituală de mântuire]. De aceea să mergem acolo unde s-a născut ca Prunc tânăr, Dumnezeu Cel mainainte de timp». Dar întreg Canonul a fost publicat în românește încă din 1937, în traducerea participanților la cursul de Liturgică de la Facultatea de Teologie, ținut de părintele Vintilescu. O contribuție deosebită la această traducere a avut-o un reputat arheolog și istoric de azi, părintele Ioan Barnea, pe atunci student<sup>26</sup>.

\*

\* \* \*

23. În cartea sa *Cărțile populare în literatura românească*, vol. II, București, 1938, pp. 82—84; vezi și Virgil Cândea, *La Légende d'Aphroditien et sa place dans les relations culturelles Orient-Occident*, în: *Résumés des communications de la délégation roumaine. Littérature et Linguistique. Premier Congrès international d'études balkaniques et sud-est européennes*, Sofia, 1966, p. 5—8.

24. Sub titlul: *Legenda lui Afrodițian Persul*, București, 1942.

25. Evocare a unui episod din timpul războiului cu filistenii când, fiind însetat, lui David i s-a adus apă din fântâna de la Betleem. Dar el a refuzat s-o bea și a jertfit-o Domnului, pentru că fusese adusă cu riscul vieții de trei ostași ai lui (*II Împărați*, 23, 15—17).

26. Cf. Petre Vintilescu, *op. cit.*, pp. 290—306.

Reangajarea în Tradiția noastră spirituală comportă și dimensiuni istorice, erudite, culturale, corespunzătoare educației și percepției noastre de azi, pentru că aceste dimensiuni au fost obligatorii în toate epocile trăirii creștine.

Și ar fi nu numai o defecțiune intelectuală, dar chiar un păcat ca, cei ce ascultă Condacul «Fecioara astăzi» în biserică, sau când ni se binecuvântează casa în Ajunul Crăciunului, sau aici, în această seară spirituală, să nu asocieze facerii Cuviosului Roman toate informațiile de ordin istoric, liturgic și cultural care îi exaltă, peste veacuri, opera.

Ascultând Condacul, să facem un efort de imaginație. Să ne trimitem gândul la curtea imperială din Bizanț, unde, la banchetul festiv din ziua Nașterii Domnului se cânta, solemn, «Fecioara astăzi», de corul catedralei Sfânta Sofia»<sup>27</sup>. Să evocăm, într-o altă vreme și pe alt meridian al spiritualității ortodoxe, inițiativa an de an înscrisă în Tradiție a copiilor și tinerilor de la noi, care, ca altădată Cuviosul Roman, vestesc în ajunul Nașterii Domnului Teofania, Întruparea Logosului, «ca o Taină mare», pentru că «Fecioara Maria naște pe Mesia», rapeluri ale miracolelor și paradoxurilor exaltate de psaltul din Emesa. Să ne aducem aminte că sunt încă sate românești, comunități creștine de străveche tradiție, în care credincioșii aștern masa de Ajun cu fire de fân, întru amintirea ieslei în care a binevoit să fie așezat Hristos și pun pe masă bucate de post, grâu fiert cu miere, pentru a evoca «plinirea timpurilor, deschiderea raiului dulcetii și aducerea păcii pe pământ»<sup>28</sup>.

Așa, în acest ceas de comuniune supremă, creștină și românească, dincolo de frontiere, suntem alături noi, ortodocșii acestor plaiuri, credincioși Bisericii noastre și datinilor ei, indiferent de vremelnicele administrații vecine, sub care trăiesc frații noștri.

«În casa Tatălui Meu multe lăcașuri sunt» (Ioan 14, 2), a spus Mântuitorul. Sunt convins că alături de lăcașurile Sfinților Apostoli, cuvioși, martiri și părinți, e acolo, în casa Tatălui ceresc, și un lăcaș modest dar luminos al credincioșilor dintr-o parte de lume aspru încercată de istorie, dar cu răbdare și smerenie supusă voii lui Dumnezeu, credincioșii din Țara Românească, Moldova și Basarabia, din Bucovina și Ardeal, din toate locurile. Fără îndoială că și din rândurile lor se vor alege privilegiații vremurilor de pe urmă care vor fi prezenți, cum s-a anunțat, «la întâmpinarea Domnului în văzduh» (I Tesaloniceni 4, 13).

27. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 77.

28. Vasile Milrofanovici și Teodor Tarnavschi, *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri universitare*, ed. 2 îngrijită de dr. Nectarie Nicolae Collarciuc, Cernăuți, 1929, p. 630.

# TERTULIAN, SABIA LUI HRISTOS

## Sugestii pentru o metodică a misiunii creștine moderne \*

Preot Prof. Dr. IOAN G. COMAN

«Vocati sumus ad militam Dei vivi» — Tertull., *Ad martyres*, 3 (Migne, P.L., I, col. 697).

«Pulchrior est miles in pugna pilo transmissus, quam in fuga salvus» — Tertull., *De fuga in persecutione*, 10 (Migne P. L., II, col. 134 A).

### INTRODUCERE

Creștinismul modern are enorm de lucru. Obligațiile sale sunt nenumărate și copleșitoare, mai ales în aceste momente de febră acută a nefericitului nostru continent. Misionarii creștini nu s-au suit totdeauna pe șantiere, iar când au făcut-o, vizita lor a fost mai mult protocolară. Rareori flamura creștină fâlfâie deasupra uzinelor spiritului modern. Marile creații ale evului nostru, deși câteodată inspirate din idei sau viziuni creștine, nu respiră și nu țintesc idealuri creștine. Unele sunt chiar agresiv anticreștine. Cauza de căpetenie a acestei stări de lucruri se află în caracterul deficitar al misionarismului creștin modern printre aderenții europeni ai lui Hristos. Nu am intenția să trec aici în revistă lacunele panopliei misionare. Au făcut-o și o fac specialiști al căror domeniu nu am de gând să-l încalc. Cred însă că nu e fără interes să schițez în câteva trăsături un portret de misionar din primele veacuri ale erei noastre, când propaganda Evangheliei Mântuitorului pe întinsul Imperiului Roman întâlnea oameni și stări în mare măsură asemănătoare celor de azi. Creștinismul primar a cucerit și a absorbit lumea veche întâi grație puterii și farmecului deosebit al învățaturii evanghelice; faptul se datorește însă nu mai puțin și misionarilor. Mai precis, caracterului acestor misionari.

Din galeria vechilor misionari creștini, care stau cu cinste alături de muritorul Pavel, se desprinde unul de o impresionantă originalitate și actualitate. Acesta este *Quintus Septimius Florens Tertullianus*.

Puține spirite au jucat în istoria culturii un rol așa de covârșitor. Puțini sunt acei cărora misionarismul creștin antic le datorează așa de mult ca lui Tertullian. El este cel dintâi pionier al ofensivei creștine împotriva păgânismului latin și al Statului Roman. Spărturile făcute de el în cetatea culturii romane au fost așa de profunde și ireparabile, încât ele n-au putut fi astupate ulterior de nimeni și au făcut posibilă năvala șuvoiului creștin care a cucerit totul încetul cu încetul. Literatura și știința creștină ulterioară se sprijină în mare măsură pe opera lui Tertullian. Hristos e adânc și pentru totdeauna împlântat în inima Imperiului Roman de mintea diamantină și sufletul de foc ale lui Tertullian. Care sunt secretele acestui succes fulgerător? Care sunt elementele acestui spirit singular din care Paracletul a făcut o sabie așa de victorioasă?

\* Extras din Revista «Misiunea Creștină», Anul 1, Nr. 3, 1, 5.

## CAPITOLUL I

## UN VULCAN DE CREDINȚĂ

E un adevăr comun recunoscut că nimeni nu izbutește ceva fără credință ; că lucrul cel mai elementar, misiunea cea mai simplă, rămân inoperante fără flacăra susținătoare a credinței. Dar e credință și credință. Creștinismul primar nu era numai un fenomen omenesc, pentru a se mulțumi, în propagarea lui, cu mijloace sau expediente proprii întreprinderilor umane. El era operă de mântuire pentru toți fiii pământului, prin teofania Fiului lui Dumnezeu, întrupat în chip de om. Creștinismul era, deci, ofensiva Supranaturalului asupra firii suferinde de microbii lui Satan. Tăria lucrării lui în lume și a succesului final trebuia să vină tot din Supranatural. Această tărie era și este elanul credinței. Credința nu e numai un act de aderență spirituală, ea e o dăruire integrală și entuziastă pentru o idee mare, pentru o convingere sfântă, pentru o persoană scumpă, pentru Adevăr. Aceasta e credința nenumăraților martiri pentru Mântuitorul Hristos. Aceasta e credința lui Tertullian. O credință uriașă cât toți munții globului. Nu există pagină în tratatele sale din care să nu se înalțe, asemenea unui uragan, credința. Chiar în demonstrațiile silogistice cele mai uscate, chiar în ironizarea cea mai usturătoare a ereticilor sau a filosofilor, flacăra credinței lui Tertullian arde ca lava unui vulcan.

Această credință nu exclude colaborarea rațiunii. Dimpotrivă. Dar pentru distanța pe care ele o parcurg paralel, credința nu e de rigoare decât rareori. Numai de acolo înainte de unde instrumentele rațiunii nu mai pot lucra, începe propriu-zis opera credinței. Această credință ridicându-se la principii, realități și dimensiuni inaccesibile rațiunii. Aceasta din urmă se poate îndoi, câteodată e chiar înclinată să persifleze. Pentru Tertullian, natura și sensul profund al credinței stau tocmai în această ireductibilă opoziție față de rațiune. Ce putea scandaliza mai mult raționalismul filosofiei antice ca actul fundamental al economiei mântuirii creștine, adică întruparea și moartea Logosului lui Dumnezeu ? Dar exact această aparentă absurditate, această depășire a înțelegerii umane, această ancorare în Supranatural sunt suportul credinței. «Sunt, desigur, și alte lucruri tot pe atât de absurde în legătură cu ultragiile și suferințele lui Dumnezeu ; aceste lucruri absurde merg până acolo încât socotesc drept un act de înțelepciune răstignirea lui Dumnezeu. Suprimă, Marcion, și lucrul acesta, mai ales pe acesta ! Ce e mai nevrednic de Dumnezeu ca răstignirea ? Ce trebuie să fie mai rușinos pentru Dumnezeu : faptul nașterii sau al morții ?, purtarea trupului sau a crucii ?, tăierea împrejur sau răstignirea ?, educația sau îngroparea ?, depunerea în iesle sau punerea în mormânt ? Vei fi mai înțelept de nu vei crede aceste lucruri. Dar nu vei fi (cu adevărat) înțelept, dacă nu vei fi nebun pentru lume, crezând absurditățile lui Dumnezeu»<sup>1</sup>. Nașterea și moartea Mântuitorului au fost reale tocmai pentru că păreau absurde și cu neputință. «S-a născut Fiul lui Dumnezeu ; faptul nu e de rușine, pentru că trebuie să fie de rușine ; și a murit Fiul lui Dumnezeu ; lucrul trebuie neapărat crezut, tocmai pentru că e absurd ; și

1. Tertullian, *De carne Christi*, 5 (Migne, P. L. II, col. 805 B). Textul acestei ediții e deseori foarte nesigur.

ingropat a înviat; evenimentul e sigur, pentru că este imposibil»<sup>2</sup>. Credința lui Tertullian e un turn ce atinge tronul tainelor dumnezeirii<sup>3</sup>.

Rațiunea e un preambul al Revelației și al Supranaturalului<sup>4</sup>. Dar ea nu trebuie să provoace necredința pentru că nu se poate ridica până la perceperea Infinitului, care se manifestă prin vehiculele sale alese. Unul din aceste vehicule prin care lucrează Supranaturalul e taina botezului. Tertullian replică astfel celor ce nu cred în puterea transformatoare a apei sfinte: Așadar, ce? Nu trebuie, oare, să ne mirăm că moartea poate fi curățată și prin apa botezului? Eu zic că trebuie să credem cu atât mai mult lucrul acesta, cu cât nu e crezut tocmai prin aceea că provoacă mirarea. Cum se cuvine să fie lucrarea dumnezeiască altfel decât mai presus ca orice mirare? Desigur, ne mirăm și noi (creștinii), dar o facem pentru că noi credem. Necredința, însă, se miră, nu crede. Ea se miră de inconsistența lucrurilor simple, de imposibilitatea lucrurilor mărețe. Admițând că e așa cum crezi, hotărârea divină a întrecut destul și necredința și mirarea. Dumnezeu a ales elementele absurde ale lumii pentru a risipi înțelepciunea acesteia; cele ce sunt foarte grele la oameni sunt ușoare la Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este și înțelept și puternic, lucru pe care nu-l tăgăduiesc chiar acei care-L trec cu vederea, cu drept cuvânt El a așezat materiile lucrării Sale în adversarii înțelepciunii și puterii, adică în nebulie și neputință. Aceasta, pentru că orice vârtute își ia pricina din elementele de care e provocată»<sup>5</sup>.

Credința e o putere nesfârșită pe care Dumnezeu a pus-o în om pentru a-l ridica la El<sup>6</sup>. Numai prin credință Supranaturalul se revarsă asupra noastră pentru a ne îndumnezei.

Credința trebuie să preceadă și să conducă totul în viața creștinilor. Mobilele și logica rațiunii să se topească în fața credinței: «Fides in regula posita est: habes legem, et salutem de observatione legis; exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. Cedat curiositas fidei; cedat gloria salutis. Certe aut non obstrepant, aut quiescant. Adversus regulam nihil scire, omnia scire est»<sup>7</sup>.

«A nu ști nimic împotriva credinței, înseamnă a ști totul!»! Credința implică toată știința, dar nu și vice-versa. S-ar putea cita sute de pasaje în care clocotește credința fără margini a acestui uriaș misionar al lui

2. Idem, *Ibidem* (Migne, P. L. II, col. 806 B).

3. Tertullian, *op. cit.*, cap. 4 (Migne, P. L. II, col. 805 A) ironizează înțelepciunea profană și pe Marcion, care admit că Jupiter s-a intrupat în taur sau în lebădă, dar nu admit că Fiul lui Dumnezeu, Hristos, s-a intrupat în om: «Et tamen apud illam (i. e. sapientiam saecularem) facilius creditur Jupiter taurus factus aut cygnus, quam vere homo Christus, penes Marcionem».

4. Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau (Herdersche Verlagshandlung), 1914, zweite Aufl., zweiter Band, p. 389.

5. Tertullian: *De baptismo*, 2 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. XX, pars I, ed. August Reifferscheid et Georg Wissowa, Viena, 1890, p. 202).

6. Idem, *De anima*, 43 (Corp. Script. Eccles. Latin. vol. XX, pars I, p. 372): «manum porrigens fidei facilius adiuvandae».

7. Idem, *De praescriptione haereticorum*, 14 (Migne, P.L. II, col. 32 A).

Hristos. Rar scriitor creștin la care gândirea să se mistuie așa de desăvârșit în flacăra credinței<sup>8</sup>.

Misionarii creștini actuali neglijează adesea prima și cea mai decisivă armă a panopliei lor. Un milion de vorbe răsuflăte nu fac cât un grăunte de credință adevărată. Tertullian ne învață apoi că în privința credinței nu există pactizare. Ea este absolută și trebuie să lupte integral. E clocotitoare, adâncă până în fundul oceanului, înaltă până la Dumnezeu, luminoasă ca soarele, tare ca stânca de granit și întăritoare ca parfumul florilor. Ea susține realitatea iraționalului și a imposibilului = *stultum et impossibile*.

## CAPITOLUL II

### O COMOARA DE ȘTIINȚĂ

Marea izbândă misionară a lui Tertullian, îndeosebi în cercurile elitei societății romane, ieșea mai ales din întinsa lui știință. Scriitorii latini creștini ulterioari sunt unanimi în a recunoaște lui Tertullian un spirit profund și încărcat de știință, o adevărată arcă de înțelepciune. Cyprian îl citea zilnic și-l considera maestrul său<sup>9</sup>. Lactantius, deși-i critică stilul, recunoaște vasta sa pregătire în toate domeniile<sup>10</sup>. La fel Ambroziastul<sup>11</sup>. Ieronim socoate pe Tertullian drept o comoară cuprinzând toată știința veacului: «Quid Tertulliano eruditius, quid acutius? Apologeticus eius et Contra gentes libri cunctam saeculi continent disciplinam»<sup>12</sup>. Vincentiu de Lerin îi înalță un adevărat imn<sup>13</sup>.

Această admirație fără rezerve face din Tertullian Origen-ul occidentului. Există, totuși, în opera sa anumite pasaje, care, desprinse din context, ar putea prezenta pe Tertullian ca un adversar ireductibil al științei profane. La sfârșitul unei lungi paralele pe care marele misionar african o face între virtuțile creștine și cele ale filosofilor păgâni, stă următoarea concluzie: «Quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli? famae negotiator et vitae? verborum et factorum operator? rerum destructor et aedificator? amicus et inimicus erroris? veritatis interpolator et integrator et expressor, furator eius et custos?»<sup>14</sup>. În alt loc Tertullian condamnă Athena cu toate școlile ei de filosofie și declară solemn că cercetarea și știința sunt inutile acolo unde domnește credința: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haeticis et Christianis? Nostra institutio de

8. Martin Schanz: *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, Dritter Teil, Dritte neubearbeitete Auflage von Carl Hosius und Gustav Kröger (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, begr. von Iwan v. Müller, fortges. von Robert v. Pöhlmann, in neun Bänden, herausgeg. von Dr. W. Otto, Achter Band), München (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung), 1922, p. 329.

9. Ieronim: *De Viris illustr.*, 53 (Migne P. L. XXIII, col. 698).

10. Lactantius: *Divinae Institutiones*, V, 1, 23 (Migne, P. L. VI, col. 551 A): «Septimius quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus».

11. Ambroziastul: *Comment. in I Ep. ad Cor.* 13,2 (Migne, P. L. XVII, col. 266 A): «Nam et Tertullianus et Novatianus non parvae scientiae fuerunt».

12. Ieronim, *Ep. LXX*, 5,1 (Migne P. L. XXII, col. 668).

13. Vincentius de Lerini, *Commonitorium primum* 18 (24), (Migne, P. L. L, col. 664).

14. Tertullian, *Apologeticum*, 46, ed. I. N. Dianu (Casa Școalelor), București, 1922.



Porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat *Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum*. Uiderint qui Stoicum et Platonium et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum; nec inquisitione, post Euangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus»<sup>15</sup>. Această critică acerbă la adresa patrimoniului spiritual elenic nu trebuie să ne inducă în eroare asupra atitudinii reale a Africanului față de cultura păgână. Înfierarea sa nu privește decât un număr restrâns de deosebiri fundamentale dintre elementele revelației creștine și acelea ale gândirii profane; de asemeni și aspectul general prea omenesc al acestei gândiri. Ironia la adresa teologilor creștini, care elaborau doctrina cu ajutorul Stoicismului, al Platonismului sau al Aristotelismului, îl privește și pe el, care nu s-a putut abține de la symposionul spiritului profan. Cât despre ținuturile cercetărilor științifice, Tertullian a dat, prin propriile sale preocupări și opere, cea mai categorică dezmințire principiului pe care-l susține cu atâta căldură.

Polemica sa adesea tăioasă împotriva filosofilor pleacă din convingerea că aceștia sunt adevărații patroni ai ereziei: «*Haereticorum patriarchae philosophi*»<sup>16</sup>. Doctrina și etica ereticilor derivă, în cea mai mare parte, din sistemele filosofice<sup>17</sup>.

Această precisă și subtilă trecere în revistă a izvoarelor sistemelor gnostice ne arată cât de familiarizat era misionarul nostru cu gândirea greacă și cât de mult cunoștea el nuanțele și sinuozitățile acestei gândiri cu întreaga ei evoluție; putea fi, deci, în măsură să facă asemenea splendidă chirurgie filosofilor și filosofiilor. Deși, câteodată, la unison cu ceilalți apologeți, afirmă că partea de adevăr din unele opere poetice sau sisteme filosofice derivă din profetii Vechiului Testament pe care filosofii i-au citit<sup>18</sup>. Tertullian nu se sfiește, adesea, să-și arate simpatia față de unii gânditori<sup>19</sup>, îndeosebi față de Seneca<sup>20</sup>.

Adevărul este că Tertullian era unul din cele mai învățate și vaste spirite ale lumii vechi. Înainte de convertire, el studiasă cu pasiune tot ciclul culturii vechi — *encyclios paideusis* — și adâncise considerabil anumite domenii, ca acela al filosofiei, al dreptului, al istoriei și al științelor naturale<sup>21</sup>. Frecventase majoritatea poezilor mari greci și latini<sup>22</sup>. Făcuse studii speciale de medicină<sup>23</sup> și socotea, în general, că

15. Idem, *De praescriptione haereticorum*, 7 (Migne, P. L. II, col. 23 A B, 23 A).

16. Tertullian, *Adversus Hermogenem*, 8 (Corp. Script. Eccles. Latin. vol. XXXVII, pars III, ed. Aem. Kroymann, Viena, 1906, p. 135); *De anima*, 3 (Corp. Script. Eccl. Lat. vol. XX, pars I, p. 302).

17. Idem, *De praescriptione haereticorum*, 7 (Migne, P. L. II, col. 22 AB, 23 A).

18. Tertullian, *Apologeticum*, 47.

19. Idem, *De anima*, 2 (Corp. Script. Eccl. Lat. vol. XX, pars I, p. 300).

20. Idem, *Ibidem*, 20 (Corp. Script. Eccl. Lat. vol. XX, pars I, p. 332): «Sicut et Seneca saepe noster».

21. Dr. Ernst Noeldechen: *Tertullian*, Gotha (F. A. Perthes), 189, pp. 16—20, 476; Nikolaus Geiseltart: *Beitraege zur politischen und Kulturgeschichte aus Tertullian* (mit einer Einleitung über Tertullian) — Beilage zum Jahresbericht 1909/10 Gymnasium Ravensburg, Ravensburg 1912, p. 3.

22. Tertullian, *Apologeticum*, 14; *Ad Nationes* I, 10, (Corp. Script. Eccl. Lat. vol. XX, pars I, p. 79); Albert Hauck, *Tertullians Leben und Schriften*, Erlangen (A. Deichert), 1877, p. 3.

23. Tertullian, *De anima*, 2 (Corp. Script. Eccl. Lat. vol. XX, pars I, p. 302): «Sed et medicinam inspexi, sororem, ut aiunt, philosophiae».

cercetarea naturii este necesară pentru înțelegerea și acceptarea planurilor divine<sup>24</sup>. Citind și scriind la perfecție latina și greaca<sup>25</sup>, a putut face imense lecturi. Toate mințile mari și toate operele de valoare, anterioare și contemporane, își dau întâlnire în scrierile lui Tertullian<sup>26</sup>. Nu e problemă cât de mică pe care să nu o dezbată în lumina tuturor ipotezelor emise și soluțiilor propuse de cei vechi. Fie că hărțuiește păgânismul, fie că se luptă cu sectele, fie că elaborează doctrina creștină, Tertullian operează pretutindeni cu întreg arsenalul culturii antice.

Tertullian nu e numai o comoară de știință profană și nu se mărginește să recenzeze părerile altora. E un desăvârșit cunoscător al Sfintei Scripturi și un mare creator de teologie, unde arată o completă independență de gândire față de toți predecesorii lui<sup>27</sup>. El e cel dintâi mare gânditor creștin care încearcă să rezolve, filosofic, misterul Sfintei Treimi; el e pionierul antropologiei și soteriologiei ortodoxe», profesorul lui Cyprian și precursorul lui Augustin în soluționarea multor probleme de dogmatică<sup>28</sup>. Tertullian e «tatăl hristologiei ortodoxe»<sup>29</sup>; el oferă aproape toate elementele unei teodiceii creștine orchestrată filosofic<sup>30</sup>. El este creatorul psihologiei, ca disciplină creștină științifică, în celebrul tratat *De anima*, din care Augustin s-a inspirat așa de mult. E drept că în această privință, teologul cartaginez, prea dependent de doctrina stoică, învață corporeitatea, adică materialitatea sufletului și a lui Dumnezeu, escaladând ortodoxia<sup>31</sup>. Dar o face din necesitatea logică de a păstra substanțialitatea sufletului și a divinității<sup>32</sup>. Oricum, numeroase probleme care, secole de-a rândul, au preocupat marile spirite ale lumii, găsesc la Tertullian prima lor formulare<sup>33</sup>.

O notă absolut personală în teologia lui Tertullian este interpretarea realistă a elementelor fundamentale ale demonstrației, în opoziție cu alegorismul teologiei orientale, îndeosebi cu acela al lui Origen<sup>34</sup>.

24. Idem, *De carnis resurrectione*, 12 (Corp. Script. Eccl. Lat., vol. XXXVII, pars III, p. 41): «Praemisit (deus) tibi naturam magistram».

25. Pierre de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (Collection d'Etudes Anciennes), Paris (Les Belles Lettres), 1924, II-e édit., p. 82.

26. C. de Lisle Shortt, D. D., L. L. D., D. C. L., *The influence of philosophy on the mind of Tertullian*, London (Elliot Stock), 1933, p. 9 sqq.; după A. d'Alès, *Tertullien helléniste* (Revue des Etudes Grecques, 1937, pp. 329—362), influența culturii profane asupra Africanului s-ar fi exercitat mai mult în domeniul limbii.

27. C. de Lisle Shortt, *Ibidem.*, p. 99.

28. Idem, *Ibidem.*, p. 100.

29. O. Bardenhewer, *op. cit.*, II, p. 385; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erster Band, IV-e Aufl. Tübingen (J. C. B. Mohr), 1909, p. 346 etc.

30. E. F. Schulze: *Elemente einer Theodicee bei Tertullian*, in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, hrsggb. von A. Hilgenfeld, dreiundvierzigster Jahrgang (N. F. VIII), Erstes Heft, Leipzig 1900, pp. 62—104.

31. Tertullian, *De anima*, 5 (Corp. Script. Eccl. Lat., vol. XX, pars I, p. 305): «Igitur animam corpus ex corporalium passionum communionem»; cf. și cap. 6, 7 etc.; *Adversus Praxeam*, 7 (Corp. Script. Eccl. Lat., vol. XXXVII, pars III, p. 237): «Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie».

32. Hans Eibl: *Augustin und die Patristik* (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Alet. III: Die christliche Philosophie, Band 10/11), München (Verlag Ernst Reinhardt) 1923, p. 149; Etienne Gilson und Philotheus Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues* Paderborn (F. Schöningh) 1937, pp. 151—153.

33. M. Schanz, C. Hosius, G. Krüger, *op. cit.*, p. 329.

34. M. Schanz, C. Hosius, G. K. Krüger, *op. cit.*, p. 329.

Vasta știință a lui Tertullian e vărsată mai ales în cunoscutele sale tratate antignostice, unde vâlvătaia inimii e unită cu ascuțișul minții. Întocmai ca Irineu, care combate pe gnostici pentru că induc lumea în eroare și pierzanie prin falsa lor știință<sup>35</sup>, Tertullian nu cruță nimic pentru a răpune învățătura eretică, deschizând drum larg Bisericii și ortodoxiei. El este antignosticul prin excelență<sup>36</sup>. Săgețile sale merg îndeosebi împotriva lui Marcion și a lui Valentin<sup>37</sup>. Serviciile aduse de el Bisericii sunt așa de mari, încât nici nu îndrăznim să ne imaginăm ce s-ar fi întâmplat creștinismului de limbă latină fără el. Bogăția științei lui nu poate fi măsurată — în lupta sa misionară antignostică — decât după vastitatea, varietatea și subtilitatea problemelor dezbătute de numeroasele sisteme și subsisteme gnostice, a căror armătură venea din ideologiile orientale, din gândirea greacă, din teologia ebraică și din credința creștină»<sup>38</sup>.

Comoara științei lui Tertullian era în același timp o comoară de iubire. Misiunea lui ar fi rămas sterilă fără focul sfânt al dragostei printre și pentru acei pe care el ținea să-i recolteze sau să-i îndrepte pentru și la Hristos. Ignoranța, zice Tertullian, este izvorul urii și al distrugerii<sup>39</sup>.

Misionarii moderni își pot da seama că fără o pregătire științifică deasupra oricărei critici, întreprinderea lor va fi zadarnică, iar inima amorțită. Gnoza eretică a vremurilor noastre e și mai întinsă și mai variată decât cea din secolul lui Tertullian.

### CAPITOLUL III

### MILES CHRISTI

Tertullian n-ar fi fost «cel mai genial, cel mai original și cel mai fecund»<sup>40</sup> dintre autorii creștini ai vremii sale, decât ca misionar, ca luptător. El se socotește, pe el și pe creștini, drept soldați ai Dumnezeului celui viu : «Vocati sumus ad militiam dei vivi»<sup>41</sup>. Hristos este împăratul căruia trebuie să-i stea la dispoziție orice creștin înarmat ca bun soldat : «Bonum militem Christo imperatori suo praestat qui tam plene ab apostolo armatus»<sup>42</sup>. Creștinul soldat trebuie să fie cu atât mai disciplinat cu cât el este în armata unui așa de mare comandant : «Non

35. Irineu : *Combaterea ereziilor*, *Prefață I* (Migne, P. G. VII, col. 437 A).

36. O. Bardenhewer, *op. cit.*, II, p. 386; H. Eibl, *op. cit.*, p. 149, 159; C. de Lisle Shortt, *op. cit.*, p. 103.

37. Deși Bardenhewer și alți învățați socotesc ca inautentică scrierea : *Adversus omnes haereses*, pe care o găsim printre scrierile lui Tertullian în toate edițiile, ea poartă totuși urme profunde ale spiritului și condeiului Africanului. Se enumeră și se combat în această scriere 30 de secte de origine păgână : «taceo enim Iudaismi haereticos». (Corp. Script. Eccl. Lat., vol. XXXVII, pars III, 1906, p. 213).

38. Hans Leisegang : *Die Gnosis* (Kröner Verlag), Leipzig, 1924, p. 5.

39. Tertullian, *Apologeticum*, 1; *Ad Nationes I*, 1 (Corp. Script. Eccl. Lat., vol. XX, pars I, pag. 59).

40. Adolf Ebert : *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des eliten Jahrhunderts*, Erster Band, zweite Auflage, Leipzig (Verlag von F. C. W. Vogel) 1889, p. 34.

41. Tertullian, *Ad martyres*, 3 (Migne, P. L. I, col. 697); *De oratione*, 19 (Corp. Script. Eccl. Lat., vol. XX, pars I, p. 192) : «Nam et militia dei sumus».

42. Idem, *De luga in persecutione*, 10 (Migne, P. L. II, col. 134 A).

enim nos et milites sumus ? eo quidem maioris disciplinae, quanto tanti imperatoris ?»<sup>43</sup>.

Noțiunile de «soldat» și de «armată a lui Dumnezeu» nu sunt creații ale lui Tertullian. Aceste noțiuni circulau în lumea creștină încă din secolul I și le găsim curent la Apostolul Pavel, la Părinții Apostolici (Ignatie, Policarp, Hermas), la Justin Martirul și Filosoful, la Clement Alexandrinul, la Origen și la numeroși autori posteriori lui Tertullian<sup>44</sup>. Ele erau întrebuițate și de unele religii de misterii ca Mitraismul<sup>45</sup>, spre exemplu. Termenii «miles» și «militia» erau, desigur, familiari autorului nostru încă din copilărie, căci tatăl său era ofițer roman<sup>46</sup>.

La Tertullian, ideea de soldat al lui Hristos ia o semnificație de o amploare și de o adâncime nebănuite. «Miles Christi» este războinicul îndârjit pentru cauza creștină și pentru victoria cu orice preț a Comandantului : Victoria spiritului luminii asupra întunericului, căci la Tertullian nu poate fi vorba de o izbândă militară propriu-zisă<sup>47</sup>. Această victorie nu este însă cu puțință decât în urma unei grele și îndelungate pregătiri din timp de pace<sup>48</sup>. Pregătirea și munca neobosită pentru lupta cea bună sunt recomandate cu multă căldură de autorul nostru<sup>49</sup>. O dată intrat în luptă, soldatul lui Hristos nu trebuie să dea înapoi pentru nimic : «Stă mai frumos unui soldat să fie străpuns de sabie în luptă, decât să scape cu fuga !»<sup>50</sup>. Soldatul misionar al lui Hristos va lupta din toate puterile sale ; izbânda în luptă va fi răsplătită cu bucurie, glorie și pradă ; gloria de a plăcea lui Dumnezeu și prada de a trăi în eternitate<sup>51</sup>. El va muri în linia de luptă și îndărăt nu va da niciodată<sup>52</sup>. Și numărul acestor soldați-misionari se mărea considerabil<sup>53</sup>.

Cu asemenea misionari, Hristos era sigur că va cuceri lumea.

43. Idem, *De exhortatione castitatis*, 12 (Migne, P. L. II, col. 976 A).

44. Adolf Harnack : *Militia Christi* — Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen (J. C. B. Mohr), 1905, pp. 93—121.

45. Tertullian : *De corona militis*, 15 : «Erubescite commilitones eius, iam non ab ipso iudicandi, sed ab aliquo Mithrae milite... statimque creditur Mithrae miles (Migne, P. L. II, col. 122 A B) ; *De praescriptione haereticorum*, 40 : «Mithra signat illic in frontibus milites suos» (Migne, P. L. II, col. 66 A).

46. A. Harnack, *Militia Christi*, p. 32.

47. Tertullian, deși spune că numărul mare al creștinilor ar fi putut alcătui o armată care s-ar fi luptat victorios împotriva păgânilor (*Apologeticum* 37), combate cu multă vehemență serviciul militar ca incompatibil cu noua viață creștină : *De corona militis* 11 : «ipsum de castris lucis in castra tenebrarum nomen deferre transgressionis est». Totuși, Tertullian admite continuarea serviciului militar pentru acei care erau deja în ostire când s-au creștinat : *ibidem* : «plane, si quos militia praeventus fides posterior inuenit, alia condicio est, ut illorum, quos Johannes admittebat ad lavacrum, ut centurionum fidelissimorum, quem Christus probat et quem Petrus catechizat» (Migne, P. L. II, col. 112 B).

48. Tertullian, *Ad martyres*, 3 (Migne P. L. I. col. 697). Textul emendat de Harnack.

49. Idem, *Apologeticum*, 42 ; Adolf Harnack : *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, IV-e Aufl., Erster Band (J. C. Hinrich), Leipzig, 1923, p. 198.

50. Tertullian, *De fuga in persecut.*, 10 (Migne, P. L. II, col. 134, A) : «Pulchrior est miles in pugna pilo transmissus quam in fuga salvus».

51. Idem, *Apologeticum*, 50.

52. Tertullian, *Scorpiace* 4, (Corp. Script. Eccl. Lat., vol. XX, pars I, p. 153).

53. Idem. *Ad Nationes* I, 1 (Corp. Script. Eccl. Lat., vol. XX, pars I, p. 59).

## CAPITOLUL IV

## «ARDENS VIR»

Puțini oameni care să se fi dedicat așa de desăvârșit și integral misiunii lor ca Tertullian. Inima și spiritul său erau numai foc și flacără pentru Hristos, «ardens vir», cum îl caracterizează așa de plastic Fericitul Ieronim<sup>54</sup>. Întreaga lui viață a fost clocot și pasiune pentru Hristos, mergând deseori până la violență, în scris și atitudine, față de adversari<sup>55</sup>. Toată existența lui a fost luptă aprigă cu sine și cu ceilalți<sup>56</sup>. Nimeni n-a vorbit și n-a activat mai din inimă ca Tertullian. Natură combativă și îndrăzneată, el nu da înapoi până nu avea câștig de cauză sau — în caz contrariu — până nu consuma cealaltă alternativă. Cât de mult i se potrivește lui însuși caracterizarea pe care o face el creștinului combatant!: «Si denotatur, gloriatur, si trahitur non subsistit, si accusatur non defendit, interrogatus confitetur, damnatus gloriatur»<sup>57</sup>.

Temperamentul lui Tertullian s-a manifestat în dragoste de foc pentru Hristos, promptitudine pentru a apăra primejdia, atitudine ofensivă, moarte pentru țelul suprem.

Și totuși Africanul arată un surprinzător caracter modern atunci când afirmă libertatea de conștiință în materie de credință: «*Humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putauerit colere... Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non ui, quum et hostiae ab animo libenti expostulentur*»<sup>58</sup>. Este avocatul care vorbește? Este creștinul persecutat care-și pledează cauza? Este viitorul eretic montanist? Intransigența fanaticului, care e Tertullian, înregistreză aci un eșec? Fraza următoare ne arată că Tertullian profesa acest principiu sub teroarea constrângerii de a sacrifica zeilor: «*Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis uestris*»<sup>59</sup>. Enunțarea în sine a acestei idei rămâne, totuși, de o rară frumusețe.

Tertullian n-a fost un om fără greșeli. Știm că el a căzut în erezia montanistă, de care de altfel s-a despărțit, creând o comunitate aparte numită biserica tertullianistă. Geniile de talia unui Tertullian nu pot evita erorile. Dar ce înseamnă aceste erori față de imensa sa operă misionară? O fărâmă de argilă într-un ocean de lumină.

Credința, știința, combativitatea și ardoarea lui Tertullian pentru «Imperator Christus» sunt adevărate puncte cardinale pentru misionarii din toate timpurile.

54. Fericitul Ieronim, *Ep. LXXXIV* (Migne, P. L. XXII, col. 744).

55. Charles Guignebert: *Tertullien — Etude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile* — Thèse pour le Doctorat, Paris (E. Leroux) 1901, p. 575.

56. O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 383; A. Ebert, *op. cit.*, p. 35.

57. Tertullian, *Ad Nationes* I, 1 (Corp. Script. Eccl. Lat., vol. XX, pars I, p. 60).

58. Idem, *Ad Scapulam*, 2 (Migne, P. L. I, col. 777).

59. Idem, *Ibidem*, *loc. cit.*

## «PERSONA» ȘI «INDIVIDUL» — DOUA ENTITAȚI DIFERITE

### Interviu cu Părintele Dumitru Stăniloae — 1993

«Teologul speranței», după cum a fost numit de Părintele John Meyendorff, Părintele Dumitru Stăniloae este o personalitate marcantă a Bisericii Ortodoxe contemporane : teolog, profesor de Teologie Dogmatică, traducător și comentator al Sfântului Grigorie Palama, al Sfântului Maxim Mărturisitorul, al Sfântului Grigorie de Nissa, etc., autor a numeroase cărți de hristologie și antropologie, a fost recunoscut și onorat de multe universități din întreaga lume. Și, citându-l din nou pe Părintele J. Meyendorff : «Părintele Stăniloae încearcă să combine într-o teologie ortodoxă echilibrată totalitatea creației : natura și civilizația umană. Referindu-se frecvent la Sfântul Maxim Mărturisitorul și la doctrina sa despre Logosul creator, Părintele Stăniloae consideră că Întruparea este fundamentul ultim și complet al transfigurării cosmice».

Părintele Stăniloae a împlinit 89 de ani la 16 noiembrie 1992. Mai înainte de aceasta a fost, însă, celebrat în ziua Sfântului al cărui nume îl poartă — Dumitru —, la 26 octombrie, de o mulțime de studenți, de cei dragi și de prieteni, care veniseră în număr atât de mare încât apartamentul său din București devenise neîncăpător, vizitatorii umplând strada ca la o veritabilă demonstrație populară. El a ieșit la balcon și le-a vorbit așa cum a vorbit în ziua în care l-am întâlnit : nepretențios, cald, blând ca un bunic ce își împărtășește viața nepoților săi, sperând că mesajul ei nu va fi uitat, ci va prinde rădăcini în inimile lor. Așa m-a privit pe mine când l-am întâlnit prima oară în camera sa de lucru, înconjurat de cărți și de icoane, dar și de ucenicii care veneau zilnic la orele 17, însetați după înțelepciunea lui.

La vremea aceea, soția cu care a împărțit 50 de ani de viață, fragilă, delicată și, din păcate, cu sănătatea vizibil șubrezită, era, ca întotdeauna, alături de el. (Încă de atunci ea era mai aproape de Dumnezeu decât de oameni). Ochii Părintelui Stăniloae erau cei ai veșnicei tinereți, plini de curiozitate și bucurie. Dialogul cu el, răspicat, dar plin de căldură sufletească, era centrat mai ales pe Persoana lui Hristos. Uneori, el nu răspundea direct întrebărilor, căci răspunsurile sale urmăreau un scop mai înalt : să apropie pe oameni mai mult de Dumnezeu ori să le întărească credința.

Cuvintele sale veneau ca dintr-o fântână adâncă, plină de înțelepciune, credință și pioasă smerenie. Aceasta a fost ceea ce m-a impresionat mai tare, fiindcă gândurile sale erau exprimate potolite ca și firul tors din fuiorul de lână.

*Părintele D. Stăniloae*: În comparație cu «individul», «persoana» trăiește în comuniune cu alte persoane în așa chip, încât viețile lor se împletesc: persoana nu știe unde începe viața sa și unde se sfârșește a celuilalt... ca într-un continuum... Eu nu pot fi, nu pot exista fără celălalt, și celălalt nu poate exista fără mine. Nu este bucurie într-o viață izolată și separată de semenii. Niciodată nu vom putea trăi singuri. Chiar dacă gândim despre alții uneori cu ură sau la modul critic, plănuind a-l folosi pe celălalt exclusiv pentru scopurile noastre, și tot avem nevoie de cineva, de un «altul». În nici un chip nu ne putem lipsi de prezența cuiva, de prezența «celuilalt». Am nevoie de celălalt și celălalt are nevoie de mine. Între persoane nu există graniță; între părinte și copil nu există graniță, așa după cum nu există limitări între bărbat și femeia sa, între soț și soție..., aceasta este comunitatea ridicată la rangul de comuniune, de împreună urmare. Într-un fel toți suntem plecați și supuși unii altora, dar în supunerea comuniunii nu suntem anihilați. În singurătate noi suferim. Chiar individualistul, narcisistul însuși, nu se simte bine fără alții. El trebuie să gândească despre altcineva chiar dacă pe acesta îl concepe ca inferior. Astfel, persoana nu poate fi separată de persoană. Adevărata comuniune și împreună-lucrare nu este aceea în care poporul devine o masă amorfă, cum s-a întâmplat în comunism, unde nimic și nimeni nu are importanță, cu excepția celui care deține puterea. În comuniune, cealaltă persoană este pentru mine mult mai importantă decât eu însumi sunt, și, pe măsură ce uit mai mult de nevoile mele, în aceeași măsură primesc și devin mai fericit, în timp ce celălalt la rândul lui mă întărește pe mine prin practicarea deopotrivă a uitării de sine. Dacă îmi dau mie însumi importanță deosebit de mare, rămân singur, pentru că celălalt îmi va răspunde la fel... și astfel noi devenim singuri, ne însingurăm.

Acest fel de singurătate este cea mai grea și mai mare nefericire dintre toate. Fericirea stă în comuniune, în a ști că nu ești singur, că îi pasă cuiva de tine și că cineva este interesat și implicat în viața ta.

*I*: Părinte, ce părere aveți despre părinții care și-au dus viața în pustiu, petrecând acolo în singurătate, deci în afara comunității?

*R*: Părinții deșertului erau într-o permanentă comuniune cu Dumnezeu. Ei Îl aveau pe Dumnezeu sălășluind deplin în ființa lor. De asemenea, ei se rugau pentru alții, purtau pe ceilalți în rugăciunile lor și în adâncul sufletului ei nu erau separați de ceilalți și de lume.

Omul nu a fost creat să trăiască izolat, să viețuiască singur. Calea individualistă a devenit modelul de existență a Apusului. S-a creat în Vest o viziune foarte simplistă și un raționalism unilateral care îl izolează pe om; iar rezultatul acestei concepții este individualismul exacerbat, care prevalează în societatea vestică.

*Î*: Mai exact, ce s-a separat și de ce?

*R*: Oamenii s-au despărțit unii de alții. Lumea s-a separat de Dumnezeu. Secularizare la modul absolut. Dumnezeu a fost considerat ca fiind prea departe, undeva în cer. El nu mai este prezent în viața cotidiană. Nu mai există viață întru Duhul Sfânt. Aceasta vine numai când Dumnezeu sălășluiește în tine prin Duhul Sfânt. [Pentru prima oară Părintele Dumitru Stăniloae își ridică vocea, apoi cu blândețe revine la subiectul său favorit, ca la o profeție pe care nu o poate închide în sine]. Adevărata fericire este când cineva gândește la mine, astfel manifestându-se pe sine însuși ca persoană. Aceasta se întâmplă îndeosebi numai dacă nu sunt individualist, deoarece individualismul meu va atrage după sine și individualismul celuilalt. Cu cât dăruiesc mai mult [și aici trăsăturile feței lui s-au destins într-un zâmbet luminos — primul zâmbet — un zâmbet cum nu mi-a mai fost dat să văd, care aproape mărturisea fără cuvinte: Acesta este secretul fericirii mele!] cu atât devin mai bogat. Cu cât dai mai mult, cu atât mai mult primești — desigur vorbesc în special despre darurile spirituale, dar trebuie să ținem cont că noi suntem și trupuri, entități materiale. De fapt, cineva nu poate fi generos și bun în afara comuniunii cu alte persoane. Bunătatea nu poate spori și nu se poate întări în izolare. Răutatea începe și se sfârșește cu izolarea. Răutatea este o izolare. Aceasta constă în dorința de a minimaliza sau anihila persoana celuilalt, pentru ca eu să apar mai grozav decât el. Dar bineînțeles în aceleași nevoi ale comuniunii se potrivesc și scopuri ale celui rău: de a folosi, de a exploata pe celălalt, de a-l face pe celălalt sclavul tău, de a-l face să ți se închine. Din nenorocire, pe cât doresc de mult admirația celorlalți, prezentându-mă pe mine într-o aureolă grandioasă, pe atât atrag neîncrederea și mișc în inimile lor suspiciunea. Cu cât mă smeresc mai mult și fug de admirația lor, cu atât mai mult mă înalț în inimile semenilor mei.

*Î*: Cum înțelegeți viața în comuniune a omului modern, care are la îndemână comunicația și lumea informației: instalații TV Satelit, telefoane celulare personale și chiar «virtual reality» (programe computerizate de convertire a realității actuale în realitate virtuală)?

*R*: Poți fi extrem de singur, chiar înconjurat de toată lumea, dacă nu ești capabil să fii într-o relație personală, dacă nu poți simți căl-



dura sufletească a celuilalt. Adevărata comuniune este o realitate concretă : să ai cealaltă persoană aproape lângă tine, să o auzi vorbind, să aibă cine să te asculte. Cu privire la aceasta, românescul «cuvânt» este unic și foarte semnificativ. El vine de la latinescul «conventum», care înseamnă a fi în comuniune, a fi împreună cu cineva. Este mai mult decât un cuvânt. Este o acțiune. Este un fapt. Este o mărturie a unuia către celălalt, este de asemenea o promisiune și o garanție că cei în dialog se ascultă unul pe celălalt.

Bineînțeles cuvântul poate deveni ipocrit sau cu pretenție de adevăr, totalitarist, dar aceasta nu este comuniune adevărată ; sau cuvântul poate fi folosit pentru a flata sau jigni, sau pentru ceartă, sau pentru a compătimi pe cineva, dar nici una dintre aceste folosințe nu este în realitate potrivită cu cuvântul. Nu este cuvântul pentru a ne justifica sau a ne lăuda pe noi înșine. Cuvântul trebuie să fie folosit ca o mărturie către altcineva, cum că el este important pentru mine, ca o mărturisire sinceră a dragostei mele pentru el și ca o datorie totodată. Cuvântul are nevoie să fie folosit în așa fel încât eu să mă pot depăși pe mine însumi.

*I* : Părinte, ce poate face cineva când lumea din jurul lui este cea care perpétuează sensurile nefirești ale cuvintelor, în special ale celor pe care le-ați menționat mai sus ?

*R* : Trebuie să ne încredem în legătura noastră cu Dumnezeu. Trebuie să facem tot ce ne stă în putință să-i câștigăm pe oameni pentru Dumnezeu. Fără a disprețui pe nimeni. Iisus o primește pe femeia păcătoasă și o iartă, însă îi spune : «Nu mai păcătu!» . Cineva are nevoie să mențină comuniunea chiar cu cei care îl disprețuiesc sau îl urăsc pe el, în așa fel încât să poată câștiga pentru Dumnezeu inimile lor. Firește, Iisus a mai spus și : «Nu aruncați cele sfinte porcilor» .

Și pe când Părintele Stăniloae vorbea, se lăsa inserarea, și viața începu să vibreze iarăși în jurul său ; oameni intrau și ieșeau, soseau vești de la cei dragi, de departe, telefonul suna...

Părintele Stăniloae este conștient de faptul că el a ajuns la înțelegerea fundamentelor hristologice ale vieții noastre în comuniune, căci el definește persoana în contrast cu individul, așa după cum a încercat să o definească în discuția noastră. El, de asemenea, a petrecut toată viața ca profesor, fiind și un prolific autor de importante scrieri și studii cu privire la problema persoanei. Însă lucrul cel mai important este că el trăiește într-adevăr ceea ce predică, și, am simțit că, comuniunea despre care vorbea, a devenit vie, sub ochii mei, ca un adevărat și palpabil viu trup al lui Hristos.

LYDIA ȘTEFĂNESCU, M.D., Tuscaloosa — S.U.A.

(Traducere de MIHAIL BRÂNZEĂ, M.Th.)

## LUPTA DUHOVNICEASGA \*

THEODOR STYLIANOPOULOS

În tradiția spiritualității ortodoxe se întâlnesc adesea marile teme privind pocăința, hotărârea de a ne întoarce la Dumnezeu, voința neclintită, trezvia, ascultarea și lupta duhovnicească lăuntrică. Aceste teme nu sunt noi, ele își au obârșia în Biblie. Iisus Hristos și Sfântul Ioan Botezătorul și-au îndemnat mereu pe creștini să fie vigilenți, cu luare-aminte și să îmbrace toată armătura lui Dumnezeu, mereu gata să ducă războiul duhovnicesc. Iisus a spus de asemenea că Împărăția cerurilor se ia prin stăruință și cei care se silesc pun mâna pe ea.

Pentru toți apostolii și sfinții, harul este un dar ; este ceea ce ni se dăruiește mai mult decât merităm. Mântuirea este întâi de toate lucrarea lui Dumnezeu, iar nu a noastră. Totuși, fiecare creștin participă la taina mântuirii în mod personal, prin răspunsul dat cu toată ființa sa la chemarea lui Dumnezeu, începând prin hotărârea lui, nestrămutată, de a renunța la propria voie și la lume, întorcându-se spre Dumnezeu, ca centru și scop al vieții. Aceasta este întoarcerea la Dumnezeu și ea înseamnă începutul unei lupte hotărâte împotriva păcatului și a răului. Domnul nostru Iisus Hristos a luptat fără încetare împotriva răului și a trăit într-o ascultare deplină față de Dumnezeu. Omul nu se poate mântui singur, Dumnezeu este cel ce mântuiește. Dar pentru a primi binecuvântarea și darurile lui Dumnezeu, creștinul trebuie să-și adune toate forțele, interioare și exterioare, pentru a fi gata să răspundă acestei chemări. Dumnezeu cere și merită să primească ceea ce este mai bun în noi, oferit printr-o predare totală Lui.

Sfântul Siluan a fost un astfel de ostaș desăvârșit al lui Hristos. El știa că lupta duhovnicească este în același timp simplă și primejdioasă, ușoară și anevoioasă. Ea este primejdioasă și anevoioasă din pricina vicleniei omului, care nu renunță cu ușurință la iubirea de sine și nici nu se predă cu totul și de îndată lui Dumnezeu. Dar ea este simplă și ușoară datorită harului lui Dumnezeu. Sfântul Siluan scrie :

«Războiul este cumplit, e nevoie de multă înțelepciune și, în același timp, e simplu. Dacă sufletul câștigă smerenia, toate plasele vrăjmașilor sunt deșirate, toate întăriturile lui, sfărâmate. Acest război este înverșunat numai pentru cei mândri ; pentru cei smeriți, dimpotrivă, el este ușor, pentru că ei Îl iubesc cu adevărat pe Domnul, și El le dă lor arma cea puternică : harul Sfântului Duh».

Lupta duhovnicească începe prin metanoia, prin pocăință. Pocăința este o întoarcere definitivă a minții și a inimii spre Dumnezeu. Ea este un «da» spus, din adâncul sufletului, lui Dumnezeu, care ne face să viețuim în chip cu totul nou, dând întâietate lucrurilor cu adevărat valoroase pentru mântuirea noastră. Un om nu poate niciodată să înceapă războiul duhovnicesc fără această re-întoarcere cu totul spre Dumnezeu, pentru a primi ajutorul și mila Lui. Fără Sfântul Duh, spune

\* Articol apărut în rev. «Paix» nr. 73, 1993.

Sfântul Siluan, sufletul nu poate să înceapă lupta. Pentru că sufletul nostru nici nu cunoaște, nici nu înțelege care și unde îi sunt dușmanii. Fără călăuzirea desăvârșită a lui Dumnezeu, sufletul se poticnește și cade la fiecare ispită. Iată de ce începutul luptei se face prin a-L pune pe Dumnezeu în centrul vieții noastre. Iar izbânda depinde de speranța noastră totală în mila lui Dumnezeu. Dar predarea și ascultarea în fața lui Dumnezeu nu înseamnă nelucrare din partea noastră. Noi trebuie să ne lepădăm de voia noastră păcătoasă, iar nu să părăsim lucrarea; nu mișcările bune ale minții noastre trebuie să le părăsim, ci purtările egoiste. Creștinul de fapt este activ în cel mai înalt grad, căci harul divin îi dăruiește darurile duhovnicești deplin lucrătoare, numai că activitatea lui se îndreaptă întotdeauna spre Dumnezeu și se face din iubire. După sfinții ortodocși, nelucrarea este o stare a celor dominați de neorânduială, agitați de mișcările pătimase, cărora ei li se predau ca niște sclavi, chiar dacă în chip exterior unii ca aceștia par activi. Adevărata activitate a creștinului este rugăciunea, condiție duhovnicească de a fi în comuniune conștientă și dinamică cu Dumnezeu, și alegerea liberă a binelui prin conlucrarea cu harul divin.

Din pricina mândriei, care îl face pe om să se încreadă în sine, numai în momentele de strămtorare omul își recunoaște neputința și se întoarce spre Dumnezeu. De aceea, ne învață Sfântul Siluan, cu toată iubirea deplină a lui Dumnezeu față de om, El îngăduie necazurile pentru ca omul să-și înțeleagă slăbiciunea și nevoia de ajutorul lui Dumnezeu și să-și anine nădejdea în Creatorul său. Când un creștin se înalță pe sine sau cade în mărginire, crezând că face tot ceea ce se cuvine. Dumnezeu Se îndepărtează de el și îl părăsește, lăsându-l pradă suferinței. Și suferința nu este numai exterioară, cum sunt bolile sau handicapurile fizice, care sunt inevitabile în viață. Suferința cea mai cumplită este cea lăuntrică — străpungerea inimii. Lipsit de Dumnezeu, sufletul cunoaște numai deznădejde, frică, revoltă, dezgust, golul existenței și eșecul. El se află în întuneric, răvășit de amăgiri, de dorințe neîmplinite și de gândurile păcătoase. Sfântul Siluan arată că așa suferă sufletul până când se umilește cu totul și se întoarce spre Dumnezeu prin pocăință, care este primul pas spre lumina dumnezeiască. Iar după pocăință, calea vieții duhovnicești este descrisă, astfel de Sfântul Siluan: «Fă ascultare, fii treaz, nu judeca pe ceilalți, căci atunci când tu cârtești și-ți place să-ți împlinești voia proprie, chiar de te vei ruga îndelung, sufletul tău va fi lipsit și sărac și vei zice: «Dumnezeu m-a uitat. Dar nu Dumnezeu te-a uitat, ci tu ai uitat că trebuie să fii smerit, și de aceea harul dumnezeiesc nu pogoară în sufletul tău».

Lupta duhovnicească este întâi de toate paza minții și a inimii. Iisus a spus doar că toate gândurile se nasc în inimă — în omul lăuntric. Bătălia cea mai importantă este adesea cea ascunsă. Sfinții ortodocși o numesc, de altfel, *agoratos polemós*, «războiul nevăzut». De mare importanță este paza permanentă a gândurilor, cu ajutorul harului și al altor puteri duhovnicești. Sfântul Pavel spunea că are Duhul lui Hristos. Acesta este țelul vieții duhovnicești, să dobândim Duhul lui Hristos. Omul duhovnicesc trebuie să se lase copleșit de har, care transfigurează gândurile, hotărârile și acțiunile sale. Pe de altă parte, omul duhovni-

cesc trebuie să se împotrivescă oricărui gând rău și să nu asculte de îndemnurile la păcat. Sfântul Siluan sfătuiește să tăiem păcatul din rădăcină, alungând gândurile păcătoase de îndată, prin rugăciune. Când un gând pătimăș vine în cuget sau o aplecare contrară firii tulbură inima, creștinul să se întoarcă de îndată spre Hristos prin rugăciunea inimii. Rugăciunea lui Iisus, scurtă, dar atât de puternică, este arma cea mai potrivită în acest război nevăzut. Dacă creștinul își uită îndatoririle, nu alungă de îndată gândurile pătimășe și le primește în cugetul său, el trebuie de îndată să se pocăiască în fața lui Dumnezeu, mărturisindu-le. Altfel, puterea răului va spori în el și curând va și făptui ceea ce a gândit, iar păcatul va deveni obișnuință. Este mai ușor să smulgi un fir de iarbă decât un arbore, a spus-o deja odinioară un alt sfânt ortodox. Dar nu numai gândurile pătimășe, dar și nălucirile, închipuirile deșarte, gândurile nepotrivite care se introduc în mintea noastră, agitând-o și încețoșând-o și făcând-o să consmită la rău, trebuie alungate. Căci rezultatul acestora este despărțirea minții de Dumnezeu, despărțire care duce la întunecarea sufletului. Un alt sfânt ortodox a numit mintea «un vagon plin de maimuțe». Nu ne putem elibera de această neliniște și de această amăgire fără rugăciune deasă și fără hotărârea unită cu trezvia de a ne lăsa călăuziți de Sfântul Duh. După Sfântul Siluan un creștin nu poate să împlinească porunca Domnului de a-L iubi pe Dumnezeu din tot cugetul, din tot sufletul și din toată inima atâta timp cât gândurile deșarte n-au fost alungate de gândirea la cele cerești și cât timp creștinul nu s-a transformat lăuntric, prin reînnoirea cugetului său.

Și așa se desfășoară lupta aceasta cumplită, și ea nu va sfârși până în clipa morții. Judecă-l pe aproapele tău, și îți vei pierde pacea. Înaltă-te, și harul te va părăsi. Gândește rele, și îți vei pierde încrederea în puterea rugăciunii. De vei fi plin de fală, de putere și de bogăție, vei pierde puțința de a simți iubirea lui Dumnezeu. Urmează-ți voința proprie, și vei fi doborât de vrăjmaș. Urăște-ți fratele, judecă-l, și te vei îndepărta de Dumnezeu, căzând în puterea celui rău.

«Fiți treji, privegheați. Potrivnicul vostru, diavolul, umblă, răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită» (I Petru 5, 8).

#### DIN ÎNDEMNURILE SFÂNTULUI SILUAN :

«Nu sta un ceas fără să te pocăiești».

«Să nu pierzi pacea Duhului Sfânt pentru lucrurile deșarte».

«Lasă-te în voia Domnului, pentru ca El să te călăuzească cu brațul Lui tare».

«Păstrează harul lui Dumnezeu; fără el omul nu e decât țărăină păcătoasă».

«Așa cum ne hrănim trupul, să ne hrănim cu harul Sfântului Duh».

«Fără Sfântul Duh, inima este moartă».

«Iubește-ți dușmanii, roagă-te pentru cei care îți fac rău și fii mulțumitor lui Dumnezeu în toate».

«Calca strămtă și anevoioasă\* duce la izbânda duhovnicească, cu harul lui Dumnezeu».

(Traducere din limba franceză de MARINELA BOJIN)

## BISERICA ȘI LITURGHIA \*

ROBERT BARRINGER

Noi, acum, ne îndreptăm atenția către teologia latreutică și sacramentală a Profesorului Stăniloae. Pentru el, Liturghia Bisericii este un act divino-uman, unde toate care s-au spus despre lucrarea Treimii în lume se descoperă tot mai evident, și unde Biserica, ca realitate teandrică, se manifestă cu o mai mare claritate. Acest fragment este o incursiune în teologia liturgică și sacramentală a Părintelui Stăniloae. Este de asemenea o incursiune în modul în care Părintele Stăniloae înțelege Taina Botezului, Taina Mirungerii și Taina Sfintei Euharistii, în măsura în care aceasta este legată și ancorată în concepția sa eclesiologică. Un fragment final relevă detaliile evaluării făcute de teologul român cu privire la eclesiologia euharistică — o temă dominantă în teologia ortodoxă contemporană.

### ÎNCHINARE ȘI TAINE

Părintele Stăniloae înțelege închinarea ca răspunsul uman la inițiativa divină care se manifestă în intruparea Logosului și pogorârea Duhului Sfânt în lume. Acest răspuns a devenit posibil prin Hristos, care luând trup prin puterea Duhului Sfânt, a oferit Tatălui răspunsul uman perfect sau perfecta închinare. Persoanele umane pot participa și se pot integra în răspunsul hristic prin libera conlucrare cu harul divin. Ca urmare, Biserica poate să ofere adevărata liturghie (închinare) numai în uniune cu Hristos în Duhul Sfânt.

Acest dialog între umanitate și Sfânta Treime este descris ca o desfășurată creștere a persoanei în starea de comuniune. Persoanele umane aduc închinare lui Dumnezeu și în chip intuitiv (mistic) simt că Dumnezeu este prezent și aude rugăciunea lor. Dumnezeu răspunde totdeauna acestei închinări cu o pogorâre de har care iarăși crește (dezvoltă) comuniunea divino-umană. În aceasta constă esența înțelegerii pe care Părintele Stăniloae o dă Tainelor: «Dar închinarea (liturghia) Bisericii nu este alcătuită numai din rugăciuni care primesc **puterea** lor din faptul că Dumnezeu ne aude. Dumnezeu trimite **harul** Său ca un răspuns imediat la rugăciunile noastre. Astfel, Tainele, adevărata inimă a liturghiei (închinării) Bisericii, sunt împlinite. Tainele, așa cum pe de o parte sunt rugăciuni ale omului, pe de alta sunt replici, răspunsuri active ale lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, trimiterea directă a harului Său, revărsarea puterii Sale.

Tainele și acțiunile sacramentale ale Bisericii reprezintă dialogul ontologic, activ și complet între Dumnezeu și om <sup>1</sup>.

---

\* Traducere din: Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology: The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues.

1. «The Foundation of Christian Responsibility in the World: The Dialogue of God and Man», in *The Tradition of Life* (London: Fellowship of St. Alban and St Sergius, 1971), 70—72.

Acest dialog plin de har are un efect sfințitor atât pentru omenire cât și pentru creație. În toate actele lor doxologice și de mulțumire, persoanele umane se deschid lui Dumnezeu, și ca răspuns, Dumnezeu îi umple cu harul Său, cu energiile Sale necreate. Acest dialog are loc continuu, dar se îmbogățește în liturgia Bisericii, unde dialogul nu numai întărește comuniunea dintre individ și Dumnezeu, ci și comuniunea dintre credincioși<sup>2</sup>.

Hristos continuă să împlinească activitatea Lui de mântuire și sfințire în cel mai direct mod prin Liturgia Bisericii. Aici Duhul Sfânt unește credincioșii în Hristos și îi întărește în comuniunea cu Dumnezeu și în comuniunea întreolaltă. Prin Liturgia Bisericii Dumnezeu conduce întreaga creație către perfecțiunea comuniunii, către desăvârșirea comuniunii. În acest sens locașul bisericesc poate fi privit ca «centrul liturgic al creației»<sup>3</sup>.

«În locașul bisericesc Hristos continuă să săvârșească, în modul cel mai direct, toată lucrarea Sa mântuitoare sau sfințitoare. Prin ea, Hristos unifică cu Sine și întreolaltă pe cei ce cred în El și întărește spre lucrarea preoției lor generale în ființa proprie și în creația cosmică. Astfel, prin această lucrare, Dumnezeu conduce creația spre unitatea ei desăvârșită, treimică, conducerea care se înfăptuiește prin dăruirea ei în Hristos lui Dumnezeu și prin dăruirea lui Dumnezeu, prin Hristos, nouă. Locașul bisericesc este centrul liturgic al creației, sau locul central unde se săvârșește și de unde se răspândește peste întreaga creație puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Său, sau prin energiile necreate ale Lui și prin aceasta se promovează înaintarea ei spre unitatea cât mai deplină»<sup>4</sup>.

Prin pogorârea harului divin asupra creației, Liturgia pământească a Bisericii este o reflecție, o actualizare a Liturghiei cerești. În această Liturghie cerească Hristos, ca ființă umană, rămâne pururi în stare de sacrificiu sau perfectă comuniune cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Hristos coexistă cu umanitatea în spațiu și timp și în comuniunea intertreimică pe care el o experimentează (o trăiește). Hristos, prin puterea Duhului, conduce persoanele umane în această stare (sau ipostază) prin Liturgia Bisericii<sup>5</sup>.

«Hristos, Cel veșnic în stare de jertfă..., continuă o Liturghie cerească neîncetată. Și, împreună cu ea, din puterea ei, sau a jertfei oferită în cer Tatălui, are loc liturgia comunității, care reprezintă creațiunea văzută, adunată înaintea jertfelnicului (altarului) și tronului Aceluiași Miel înjunghiat pentru a coplesi prin împărțirea din El orice trăsătură luată de la fiară, pentru a se imprima de trăsăturile Mielului, care face posibilă pașnica și blânda conviețuire între oameni»<sup>6</sup>.

2. *Ibidem*, 72. Rolul Duhului Sfânt în Liturghie este tratat în «Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor», «Ortodoxia», 33 (1981), 5—12.

3. «Locașul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centru: liturgic al creației», «M.B.», 31 (1981), 277.

4. *Ibidem*.

5. Biserica în sensul de locaș», 344.

6. «Locașul bisericesc propriu-zis», 300.

Există o puternică componentă creațională în această analiză a vieții liturgice și a Tainelor. Așa după cum am văzut, elementele creației sunt înțelese ca reflecții ale Logosului divin, Care, în intenția lui Dumnezeu, sunt mijloace ale comuniunii Sale cu umanitatea și mijloace ale comuniunii oamenilor întreolaltă. Deși pentru om scopul primordial al creației a fost întunecat de căderea în păcat, pentru Dumnezeu el a rămas transparent și clar. De aceea comuniunea este mijlocită prin restaurarea în Hristos :

«Creația în sine (natură și om) nu ne poate comunica viața veșnică a lui Dumnezeu, după ce noi am pierdut-o prin cădere ; ea a pierdut puterea de comunicare a lui Dumnezeu, după ce a luat forma opacă și îndărătnică actuală. De aceea S-a întrupat Dumnezeu ca om, pentru ca Însuși Dumnezeu, izvorul vieții veșnice, să ni se facă, prin mijlocirea umană și prin natura legată de om, mijloc de comunicare al acestei vieți»<sup>7</sup>.

Tainele sunt acele elemente ale creației care au fost restaurate în starea lor primordială de prezențe dumnezeiești și de mijloace capabile a-l face pe Dumnezeu inteligibil în contextul Liturghiei Bisericii, prin puterea Duhului care luminează din trupul lui Hristos înviat. Mai precis, trupul înviat al Domnului Hristos este acea parte a creației care a devenit total transfigurată sau înduhovnicită (pneumatizată). Tainele sunt astfel mijlocitoare ale înduhovnicirii : Stăniloae consideră Tainele ca fiind întim legate de trupul înviat al Domnului. Prin puterea Duhului, Tainele au devenit mijloace ale comuniunii cu Dumnezeu și astfel au fost restaurate în scopul și sensul lor original. În viitoarea transfigurare a cosmosului, întreaga creație va fi deplin luminată pentru Dumnezeu sau sanctificată, și de aceea nu va mai fi nevoie de Taine în forma în care noi le cunoaștem acum. Dar, în veacul acesta Tainele descoperă credincioșilor, pe de o parte pecetea darului întregii creații, iar pe de altă parte sensul final al acesteia<sup>8</sup>.

Pentru Părintele Stăniloae Tainele sunt posibile doar datorită venirii în istorie a lui Hristos : Biserica poate fi înțeleasă ca izvor al harului divin numai datorită faptului că Hristos locuiește în ea prin puterea Duhului Sfânt :

«...Duhul lui Hristos, care a întemeiat Biserica și sălășluiește în ea, menținând-o ca pe un sacrament în totalitatea ei, o face, datorită acestei calități, sursă a actelor sacramentale, însă și rezultat mereu înnoit al lor, ceea ce pune în evidență faptul că Biserica, având în ea pe Hristos, din Care iradiază continuu Duhul, continuă în același timp să primească pe Duhul, să fie îmbogățită, înnoită și împrăștiată de El, prin sacrament»<sup>9</sup>.

Astfel Părintele Stăniloae respinge ideile teologilor ortodocși care susțin că numai Duhul Sfânt este prezent în taină, deoarece, consideră el, este imposibil ca Duhul să fie prezent fără Hristos. El chiar vorbește

7. «Creația ca dar și Tainele Bisericii», «Ortodoxia», 28 (1976), 12—13.

8. *Ibidem*, 13—15.

9. «Din aspectul sacramental al Bisericii», 503—504. Vezi, de asemenea, «Transparența Bisericii în viața sacramentală», «Ortodoxia», 22 (1970), 501—516. Vezi, de asemenea, «Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii», «Mitropolia Banatului», 32 (1982), 429—456.

despre Taine ca fiind eforturi de imitare a lui Hristos, Taine care dau în același timp și putere de a-L urma pe Hristos <sup>10</sup>.

Chiar dacă izvorul tuturor Tainelor este Treimea, Tainele sunt de asemenea acte adevărate și autentice ale Bisericii. Ele sunt sărbătorite de Biserică, sau de Hristos prin Biserică. Unul dintre scopurile celebrării lor este de a uni membrii Bisericii întreolaltă și pe toți cu Hristos. Tainele aparțin Bisericii deoarece ele unesc pe credincioși ca Biserică și în chip continuu aduc pe alții (care sunt afară de comuniunea Bisericii) în această unitate (comuniune) <sup>11</sup> :

«Astfel se întărește comuniunea credincioșilor cu Domnul și întreolaltă prin toate Tainele Bisericii. Astfel se întărește Biserica însăși și toate legăturile de viață dintre mădularele ei. În Biserică totul este îmbibat de sacramentalitate ca forță superioară divină de unificare. Sacramentalitatea este ea însăși creatoare de bisericitate, ca liant superior al comunității, și bisericitatea este mediul prin care se manifestă și se înviorează sacramentalitatea» <sup>12</sup>.

Deși Hristos și Biserica concelebrează Tainele într-o sinergie specifică, rolul Bisericii este în mod evident secundar. Stăniloae consideră că Hristos Însuși a instituit toate cele șapte Taine și, după Înălțare, continuă în cer să fie izvorul activ al slujirii Tainelor Bisericii <sup>13</sup> :

«În realitate, Tainele sunt acte ale Bisericii; aceasta înseamnă că pe cât de sacramentală e Biserica, pe atât de eclesiologice sunt Tainele. Prin ele acționează și Hristos, dar și Biserica, sau Hristos *din* și *prin* Biserică. Biserica nu e numai un rezultat al sacramentelor, ci și o condiție a lor, un fel de sursă, mediată, instrumentală a lor... Se poate spune că Tainele sunt respirația continuă a Bisericii, prin care ea inspiră și expiră neîncetat pe Duhul Sfânt» <sup>14</sup>.

Această puternică legătură dintre Biserică și Taine face, în sistemul lui Stăniloae, imposibilă conceperea slujirii Tainelor în afara Bisericii. Și astfel Biserica, în adevăratul sens al cuvântului, este identificată, în chip vizibil, cu Biserica Ortodoxă <sup>15</sup>.

Părintele Stăniloae înțelege rolul slujitorului consacrat ca un aspect al naturii personale și de înalt dialog pe care Tainele îl conferă.

În viața de zi cu zi, — spune Părintele Stăniloae —, două persoane se întâlnesc spiritual, una cu cealaltă, prin simțuri, de la om la om. O Taină e o întâlnire asemănătoare, dar în Taină mai este prezent și Duhul Sfânt, ca deplină putere. Duhul Sfânt lucrează prin preot ca reprezentant al Bisericii în care sălășluiește harul. O întâlnire personală cu slujitorul consacrat, în ambianța Bisericii, devine calea fundamentală prin care Duhul lucrează :

10. *Ibidem*, 536—538. Vezi și «Drumul cu Hristos, Mântuitorul, prin Tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe», «Ortodoxia», 28 (1976), 402—416.

11. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 3 : 21—22.

12. Din aspectul sacramental al Bisericii, 557.

13. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 3 : 22—25.

14. «Din aspectul sacramental al Bisericii», 533.

15. «Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii», «Ortodoxia», 8 (1956), 191—215. Stăniloae argumentează aici că, de altfel, Tainele altor Biserici nu pot fi în totalitate lipsite de conținut obiectiv, însă ele devin Taine în sens deplin doar când primitorul intră în Biserica Ortodoxă.



«De aceea, Taina se săvârșește la întâlnirea a două subiecte umane, deschise prin credință Duhului Sfânt, lucrător în ambianța Bisericii, întâlnire care se prelungește și în atingerea trupească directă între ele sau prin mijlocirea unei materii. Nu materia și nici cuvintele rostite sau gesturile săvârșite, luate în ele însele, constituie Taina, ci ea se constituie în întâlnirea în credință a celor două persoane în ambianța Bisericii plină de Duhul Sfânt și în atingerea trupească între cele două persoane, odată cu mărturisirea prin cuvinte a acestei credințe a lor : a uneia care săvârșește Taina și a alteia care o primește»<sup>16</sup>.

Ca slujitor vizibil al Tainelor, preotul consacrat funcționează deopotrivă ca reprezentant al lui Hristos și al Bisericii :

«Preotul înfățișează înaintea credinciosului împuternicirea lui Hristos și a Bisericii, în calitatea lui de reprezentant al lor, într-un mod corespunzător raportului între Hristos și Biserică : al lui Hristos, Care l-a desemnat ca organ văzut, prin ale cărui gesturi și declarații El însuși săvârșește Taina în chip nevăzut ; al Bisericii, întrucât el face în numele Bisericii invocarea Duhului Sfânt, în urma căreia Duhul lui Hristos coboară cu lucrarea Lui prin materiile, gesturile, rugăciunile și declarațiile preotului, în cel ce primește Taine»<sup>17</sup>.

Evidențierea acestei funcții de dublu reprezentant a slujitorului consacrat (preotului) o găsim în ritualul hirotonirii. Hristos consacră prin episcop, dar episcopul invocă Duhul Sfânt în numele comunității. Vrednicia preotului nu este esențială pentru autenticitatea Tainelor săvârșite de el, deoarece când el invocă Duhul Sfânt, Biserica însăși o face prin el, și harul primit este al lui Hristos Însuși<sup>18</sup>.

## TAINA SFÂNTULUI BOTEZ

Părintele Stăniloae începe reflecțiile sale despre Botez cu o meditație asupra apei, căci apa simbolizează într-un chip special transparența finală, înțelegerea creației care va fi căpătată la sfârșitul veacurilor. În Botez, apa devine mijlocul prin care Sfântul Duh efectuează renașterea persoanei umane :

«...materia însăși restaurată la mobilitatea ei duhovnicească devine mediu al Duhului liber, creator, care este mereu nou în actele Sale. Apa Botezului este în chip tainic materia veacului viitor, care va purta în ea pe Fiul ca ipostas luminat și pe Duhul cu energiile Lui de viață făcătoare și mereu noi. Dar e pnevmatizată acum pentru renașterea omului sau pentru restabilirea relației lui cu Dumnezeu»<sup>19</sup>.

Botezul este descris cu imagini biblice și tradițional patristice. Această Taină semnifică moartea personală și învierea pentru Dumnezeu ; aceasta eliberează de păcatul originar și ca urmare dă putere pentru creștere duhovnicească nelimitată. Botezul de asemenea restaurează

16. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 3 : 8.

17. *Ibidem*, 3 : 9.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*, 3, 38.

chipul lui Hristos în oameni, dându-le nume prin mijlocirea cărora ei să intre în dialog desăvârșit cu Dumnezeu și cu alții<sup>20</sup>.

Botezul stabilește noi relații nu numai cu Hristos, ci cu toate cele trei Persoane ale Sfintei Treimi :

«Botezul îl așează pe primitorul lui în relație intimă nu numai cu Hristos, ci și cu întreaga Treime, căci Hristos este Fiul Tatălui și ne face și pe noi, în Sine, fii ai Tatălui... Și Duhul, Care aduce dragostea Tatălui pentru Fiul și a Fiului pentru Tatăl în inimile noastre unite cu Fiul, și Care ne întărește pe noi cu nesfârșita Lui putere și dragoste, încălzește dragostea noastră pentru Tatăl. Pentru aceasta noi suntem botezați în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, adică ne scufundăm în iubirea reciprocă și puterea comună a celor Trei Persoane supreme»<sup>21</sup>.

Dar această relație cu Dumnezeu este stabilită în comuniune cu Biserica. Pentru că a fi împreună cu Treimea în Hristos la Botez, înseamnă a fi împreună cu trupul extins al lui Hristos, cu Biserica. Biserica este sacramentală nu numai pentru că membrii ei au pecetea sacramentală a Botezului, ci și pentru că Biserica are abilitatea să împartă această sacramentalitate bapstismală tuturor celor care doresc să o aibă. «Căci nu numai Botezul condiționează Biserica și dă realitate Bisericii, ci și Biserica condiționează Botezul»<sup>22</sup>.

Înțelegerea lui Stăniloae cu privire la relația dintre Biserică și Botez are urmări în atitudinea pe care Stăniloae o are cu privire la validitatea Botezului săvârșit în afara Bisericii Ortodoxe. Dacă Preotul, în timpul săvârșirii Botezului, reprezintă nu numai pe Hristos, ci și Biserica, este un nonsens a spune că Botezul poate fi celebrat în afara Bisericii. Din moment ce Biserica se identifică cu Biserica Ortodoxă, atunci nu este îndoială că Botezul în adevăratul sens al cuvântului are loc numai în comunitatea ortodoxă și că nu se poate vorbi de Botez în plinătatea cuvântului în comunitățile non-ortodoxe.

Totuși, Stăniloae admite că Botezul creștinilor care doresc să fie primiți în Biserica Ortodoxă poate fi recunoscut ca valid prin aplicarea principiului patristic al economiei<sup>23</sup>. Economia este descrisă ca o extindere a plinătății de har a Bisericii asupra Botezului care are loc în alte comunități decât în cea ortodoxă. Aceasta este plinirea unui act extern cu putere dumnezeiască, când persoana intră în plinătatea înțelegerii credinței Bisericii. Dar lipsa plinătății de credință creștină în unele comunități creștine poate fi justificată în unele cazuri prin rebotezare<sup>24</sup>.

Pentru că Părintele Stăniloae înțelege Botezul Bisericii ca singurul mijloc prin care persoana umană poate veni în comuniune cu Hristos, el ia o atitudine deosebit de strictă cu privire la necesitatea Botezului

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*.

22. «Din aspectul sacramental al Bisericii», 539.

23. Părintele Stăniloae a scris două studii cu privire la modul de înțelegere ortodox al economiei divine: «Economia în Biserica Ortodoxă», «Ortodoxia», 15 (1963), 152—186; și «Economia dumnezeiască, temei al economiei bisericesti», «Ortodoxia», 21 (1969), 3—24.

24. Teologia Dogmatică Ortodoxă, 3, 59.

în ce privește mântuirea. El declară că pentru a fi mântuit, Botezul este absolut necesar, nu numai pentru adulți, ci și pentru copii :

«Dacă Botezul produce, prin unirea cu Hristos, desființarea păcatului originar al despărțirii de Dumnezeu, imprimată în firea noastră, și dacă fără această unire cu Hristos nu se poate intra în împărăția lui Dumnezeu, este absolut evident că Botezul ne este necesar pentru mântuire (Ioan 3, 3). Acesta este absolut necesar și pentru copii, pentru că și ei au această stare de despărțire de Dumnezeu, prin nașterea lor din trup, și ca urmare și ei trebuie să treacă de la starea de născuți din trup și destinați pierzaniei, la starea de născuți din apă și din Duh, și prin aceasta de mântuiți (Ioan 3, 5—6)»<sup>25</sup>.

### TAINA MIRUNGERII

Pentru Profesorul Stăniloae, Taina Mirungerii și a Botezului sunt așa de unite, că pot fi considerate ca o singură Taină. Pe când Botezul este unirea cu Hristos în general, această unire se actualizează prin mijlocirea primirii Duhului Sfânt în Taina Mirungerii. Mirungerea este de asemenea actul prin care credinciosul primește preoția universală a Bisericii.

Pentru că Sfântul Duh este Duhul comuniunii, și pentru că Mirungerea lucrează o permanentă sălășuire a Sfântului Duh în credincios, această Taină clădește (zidește) unitatea Bisericii. Duhul lucrează aceasta prin întărirea credincioșilor și prin faptul că, conferă fiecăruia daruri speciale. Aceste daruri sunt fără semnificație când credinciosul nu este în comuniune, căci sunt date pentru a completa și complementa darurile altor credincioși ai Bisericii. Harul Botezului este activat în Mirungere prin primirea și dezvoltarea perpetuă a darurilor particulare.

Caracterul bisericesc al Tainei este de asemenea indicat de tradiția sfințirii Sfântului și Marelui Mir de către întreg episcopatul unei Biserici Ortodoxe Autocefale. Acest fapt arată că Sfântul Duh, care este Duhul Bisericii, se pogoară la rugăciunea întregului corp episcopal. Ca urmare, primirea Sfântului Duh la Mirungere este actul de introducere a persoanei în spațiul Bisericii :

«În săvârșirea acestei Taine, prezența Bisericii și contribuția ei la întărirea fiecărui membru în Duhul Sfânt este mai evidentă decât în Taina Botezului, pentru că cel ce primește Duhul Sfânt prin Taina Mirungerii, manifestă mai efectiv contribuția lui la viața întregii Biserici, prin actualizarea în fapte a vieții noi primite la Botez ; și Biserica de asemenea contribuie mai efectiv la actualizarea și dezvoltarea prin fapte a noii vieți în care persoana a intrat»<sup>26</sup>.

În Taina Mirungerii Duhul Sfânt împarte daruri speciale și întărește caracteristicile personale ale indivizilor. Dar, pentru că Duhul face aceasta pentru a întări comuniunea Bisericii, primitorul nu poate dezvolta toate aceste daruri și nu poate crește ca persoană decât în comuniunea Bisericii<sup>27</sup>.

25. *Ibidem*, 3, 60.

26. *Ibidem*, 3, 64, 88.

27. *Ibidem*.

## TAINA SFINTEI ÎMPĂRTAȘIRI

Stăniloae a acordat o atenție deosebită Euharistiei. Pentru că în această Taină comuniunea cu Sfânta Treime și cu Biserica, inițiată în Taina Botezului și activată în Taina Mirungerii, atinge perfecțiunea. La primirea elementelor euharistice (Pâinea și Vinul), Hristos vine să Se sălășluiască în credincios, nu numai prin energiile divine aduse de Sfântul Duh, ci chiar în adevăratul Său Trup și Sânge, întipărindu-Se în existența fizică a primitorului. Rezultatul este suprema intimitate cu persoana divină a Cuvântului.

Dar această uniune cu Hristos are și o profundă semnificație eclesiologică, pentru că Euharistia este actul prin care Biserica, ca trup extins al lui Hristos, se clădește și crește. Pentru că cei care cred, sunt uniți în trupul unic al lui Hristos, prin mijlocul Euharistiei, aceasta este Taina supremă a Bisericii<sup>28</sup>.

Prezența reală a lui Hristos în elementele euharistice (Pâine și Vin) este explicată ca rezultat al unei uniri lucrute de Sfântul Duh între umanitatea înviată a lui Hristos și aceste elemente. Pâinea și Vinul sunt asumate de Hristos cu o asemenea intensitate, încât ele nu mai există ca realități distincte între Hristos și credincioși<sup>29</sup>, ci devin deplin unite cu umanitatea lui Hristos. În puterea Duhului, Biserica se bucură de unirea intimă cu umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, prin mijlocirea Euharistiei, și primește putere prin aceasta și crește ca trup tainic al Domnului<sup>30</sup>.

Această transformare ia loc în contextul dialogului liturgic dintre Dumnezeu și umanitate, în Duhul Sfânt. Comunitatea este adunată la sacrificiul lui Hristos și oferă doxologie Tatălui prin rugăciunile preotului sau episcopului. Hristos răspunde, dăruind taina trupului Său. Ca urmare, Euharistia poate fi descrisă și înțeleasă ca un proces complex, în care realitatea sacramentală a lui Hristos și jertfa comunității converg într-o inseparabilă realitate. Pe când aceste două aspecte sunt prezente în toate Tainele, în Euharistie credincioșii nu numai primesc harul sacramental (tainic), ci de asemenea adevăratul trup al lui Hristos, în starea Lui de jertfă (sacrificiu). De aceea, Euharistia este încoronarea tuturor Tainelor<sup>31</sup>.

Oferind Pâine și Vin lui Dumnezeu comunitatea își întoarce la El adevărata viață. Și, dat fiind faptul că aceste daruri sunt oferite de Biserică, care este câmpul de acțiune al Sfântului Duh în lumea aceasta, aceste daruri au dinainte un caracter special. Ele nu mai sunt în starea de cădere definitivă, ci deja sunt într-o oarecare stare de restaurare capabilă de transfigurare prin har. Stăniloae descrie «darurile» ca dinainte hotărâte pentru Euharistie, chiar dacă darurile sunt oferite lui Dumnezeu de către comunitate<sup>32</sup>.

28. *Ibidem*, 3, 81—90.

29. Creația ca dar și Tainele Bisericii.

30. «Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie», «Ortodoxia», 31 (1979), 503.

31. Teologia Dogmatică Ortodoxă, 3, 102—105.

32. «Creația ca dar și Tainele Bisericii», 20. Vezi și «Proscomidia», «M.B.», 34 (1948), 261—277.

Această jertfă are loc în contextul liturgic al anaforei liturgice, sacrificiul de rugăciune și mulțumire al comunității :

«Când preotul îndeamnă la reculegere pentru a se aduce Sfânta Jertfă, comunitatea precizează că ea va fi o jertfă de laudă. Iar într-o rugăciune de mulțumire, dinaintea prefacerii, preotul mulțumește și pentru «Liturgia aceasta — adică jertfa — ce ai binevoit a o primi din mâinile noastre». Deci, Dumnezeu primește o jertfă și de la credincioși. Anafora liturgică este o laudă și o manifestare a voinței de slujire adusă lui Dumnezeu de către comunitate, împreună cu toată zidirea rațională și cu cetele îngeruști, pentru toate câte le-a făcut Dumnezeu...»<sup>33</sup>.

Dar, pentru ca jertfa comunității să fie efectivă în stabilirea comuniunii cu Dumnezeu, aceasta trebuie unită cu unicul sacrificiu perfect oferit de Hristos ca persoană umană. Această unire este efectuată de Sfântul Duh, care asimilează sacrificiul comunității sacrificiului hristic. ca urmare, sacrificiul lui Hristos și al Bisericii se pecetluiesc unul pe altul și converg :

«De aceea agnețul neprefăcut reprezintă jertfa comunității și această jertfă o ridică Hristos la nivelul de jertfă a Sa ; El este în același timp jertfă a Sa și jertfă a comunității, jertfa Sa imprimată în jertfa comunității sau jertfa comunității imprimată în jertfa lui Hristos și transfigurată de ea. Euharistia e Hristos și Biserica concentrată în El ; e comunitatea însăși în esența ei comunitară, configurată în stare de jertfă prin Hristos aflător în stare de jertfă»<sup>34</sup>.

Împreună, Hristos și comunitatea sunt acțiuni în această întâlnire. O astfel de cooperare, sau sinergie, stă în centrul a ceea ce Stăniloae numește «caracterul bilateral al Euharistiei», unde Hristos și comunitatea sunt împreunați în «reciprocitatea acțiunii» :

«Ortodoxia a păstrat totdeauna caracterul bilateral, complex, al Euharistiei... Ortodoxia vede chiar în aspectul de jertfă al Euharistiei necesitatea cooperării comunității, căci nu e vorba în ea de o jertfă adusă de Hristos în separație de comunitate, ci de o jertfă adusă de comunitate, care, ca atare, se adaugă și pe sine la această jertfă a lui Hristos, sau Hristos Însuși atrage și comunitatea în jertfa Sa. Trupul personal și trupul bisericesc al lui Hristos sunt strâns îmbinate și în reciprocitate de acțiune. Hristos e mai presus de comunitate, dar și în comunitate»<sup>35</sup>.

Ca răspuns la jertfa comunității în unire cu Hristos, Sfântul Duh transformă Pâinea și Vinul în Trupul și Sângele lui Hristos. Prin aceasta Hristos Se oferă pe Sine comunității ca cel mai mare dar care transpune comunitatea la un mai înalt grad de sfințenie. Euharistia este un dialog de iubire între Hristos și Biserică, care, în puterea Sfântului Duh, crește constant în intensitate<sup>36</sup>.

33. «Teologia Euharistiei», 351.

34. Ibidem, 351—358. Semnificația participării la această stare de jertfă, la Euharistie, este discutată în «Jertfa lui Hristos și spiritualizarea noastră prin împărtășirea de ea în Sfânta Liturghie», «Ortodoxia», 35 (1963), 104—118.

35. «Din aspectul sacramental al Bisericii», 550.

36. Teologia Dogmatică Ortodoxă, 3, 108.

Modul în care Stăniloae înțelege rolul Sfântului Duh în Euharistie merge în paralel cu Pnevmatologia pe care el a dezvoltat-o în relație cu Hristologia și Eclesiologia. Hristos oferă supremul sacrificiu Tatălui (ca fiu al Omului) în Sfântul Duh. Sfântul Duh vine să Se sălășluiească în umanitatea înviată a lui Hristos, în așa fel încât aceasta să poată fi mijlocul (instrumentul) comuniunii între Hristos și persoanele umane. La Euharistie, Sfântul Duh, ca răspuns la invocația pe care o face comunitatea, radiază în Biserică din umanitatea pnevmatizată a lui Hristos, cu extraordinară intensitate. Aceasta creează de asemenea o stare de înduhovnicire a Bisericii :

«De aici rezultă că de Duhul care iradiază din Hristos în momentul prefacerii, nu se resimt prin prefacerea lor numai Pâinea și Vinul, ci și toți credincioșii din Biserică, chiar dacă nu se împărtășesc de Trupul și Sângele Lui. Deci toți credincioșii vii și morți ai Bisericii beneficiază prin Euharistie de o lucrare a Duhului lui Hristos Cel înviat, în ei, și prin Duhul se realizează o nouă unitate între ei»<sup>37</sup>.

Această izvorâre a Duhului asimilează comunitatea în umanitatea îndumnezeită a lui Hristos. Această asimilare are loc cu o intensitate specială la primirea elementelor euharistice din care Sfântul Duh radiază în Biserică :

«Duhul Sfânt este dinamic, este iradiant și transfigurator prin excelență. De aceea, odată ce comunitatea îl cere, concentrată în preot sau unificată în jurul lui și în el..., Duhul pătrunde în ea și în darurile ei și în toți cei care sunt pomeniți. Pătrunde cu deosebită putere în darurile aduse, pentru că toți se pot împărtăși prin ele în mod vizibil de Același Hristos nevăzut. Prin această împărtășire de Hristos, prin aceste daruri prefăcute în Trupul și Sângele Lui, comunitatea întreagă, care este trupul Lui tainic, e asimilată la un grad și mai înalt cu Hristos Cel înviat, din care iradiază Duhul»<sup>38</sup>.

Această asimilare a comunității în plinătatea umanității transfigurate a lui Hristos, prin Euharistie, clădește de asemenea unitatea Bisericii. Pentru că în Euharistie, Hristos este în chip constant angajat în a aduce pe oameni în unitatea trupului Său, în puterea Sfântului Duh :

«Economia mântuirii oamenilor, pe care Hristos o săvârșește prin Euharistie până la sfârșitul lumii, constă mai precis în adunarea tuturor în El. El vrea să-i țină și să-i desăvârșească în unirea cu Sine pe toți cei ce cred în El și să atragă și pe alții. Și aceasta o face în fiecare loc, unindu-i cu Sine și întredolaltă pe toți cei ce cred în El în acel loc. Îi unește cu Sine și-i face asemenea Lui și, extinzând în ei buna mireasmă a stării Sale de jertfă, oferindu-i pe ei Tatălui (în Sine), în starea de jertfă, adică ridicăți peste egoismul lor și sfințiți»<sup>39</sup>.

Dar această unire euharistică este mai mult decât o simplă părtășie în Trupul și Sângele lui Hristos. Aceasta este o unire a minții cu inima, în care credința comună joacă un rol major :

«Evanghelia și Simbolul Credinței mărturisit de toți sunt momente importante în înaintarea către unitate. Unitatea prin Sfânta Împărtă-

37. «Taina Euharistiei, izvor...», 502.

38. *Ibidem*, 503.

39. «Teologia Euharistiei», «Ortodoxia», 21 (1969), 357.

șanie nu vine ca o esență fizică comună în cei ce se împărtășesc, sau între cei ce se împărtășesc, ci ca o încoronare a unității spirituale de gânduri și de iubire, spre care au crescut credincioșii prin Duhul Sfânt, rugând împreună pe Dumnezeu, lăudându-L împreună, mărturisind în comun aceeași credință, aducând ofranda comună a Pâinii și a Vinului. Ei s-au pregătit pentru a fi un «trup și un Duh» cu Hristos»<sup>40</sup>.

Euharistia, ca expresie supremă a jertfei Bisericii în unire cu Hristos, are efecte asupra tuturor aspectelor vieții creștine. În sens larg, toate ale vieții devin liturghie. Unitatea credincioșilor cu jertfa lui Hristos dă fiecăruia și tuturor putere de a sluji pe alții în viața de zi cu zi. Această slujire a altora are loc nu numai între membrii Bisericii. Slujirea creștinilor se manifestă și în relația cu cei ce sunt în afara Bisericii. Pentru că în Euharistie creștinul este unit cu Hristos, Care S-a intrupat și a suferit pentru întreaga lume. Prin exemplul de slujire și de jertfelnicie, creștinii atrag în mod activ și pe alții și îi invită să ia parte la experiența comuniunii creștine din cadrul Bisericii<sup>41</sup>.

Unitatea în comuniunea stabilită la Euharistie are însă și o dimensiune eshatologică. Diviziunea care există în această lume împiedică pe om să experimenteze plinătatea comuniunii în această viață, dar comuniunea euharistică va atinge perfecțiunea în viața viitoare. Euharistia este o pregustare a comuniunii perfecte care, în general vorbind, este deja prezentă în Biserică :

«Cerule în care S-a înălțat Hristos și în care ne atrage și pe noi în Euharistie, este una cu centrul cel mai intim al Bisericii ; Biserica se întinde până acolo unde este Capul ei. De acolo, din Trupul înviat și înălțat al Capului ei, Biserica se preface continuu, tot mai deplin, în Trupul Lui, împreună cu Pâinea și cu Vinul din care membrii comunității se hrănesc și care sunt oferite lui Hristos de comunitate, împreună cu ea însăși, sau sunt îndreptate spre locul ceresc al Mântuitorului. Comunitatea este înnoită în Trupul și Sângele lui Hristos nu numai în identitatea ei actuală, ci și în identitatea ei viitoare transfigurată, în mișcarea ei înainte, prin mănucarea Pâinii și a Vinului»<sup>42</sup>.

Făcând un pas înainte, Stăniloae meditează asupra rolului preotului care săvârșește Euharistia. El susține că un preot sau un episcop este indispensabil pentru slujirea Euharistiei, deoarece el are o funcție de dublu reprezentant. El reprezintă deopotrivă pe Hristos înaintea comunității și pe comunitate în fața lui Hristos. Ca reprezentant al comunității, preotul sau episcopul devine punctul de întâlnire în care darurile și sacrificiile individuale zilnice ale credincioșilor se unifică într-o singură jertfă, jertfa comunității :

40. *Ibidem*, 359. Relația dintre mărturisirea de credință și sacrificiul euharistic este dezvoltată în articolul «Mărturisirea dreptei credințe prin rugăciunile preotului, însoțite de răspunsurile credincioșilor, ca pregătire pentru înfăptuirea jertfei euharistice și împărtășirii de ea», «M.B.», 32 (1982), 39—72.

41. «Creația ca dar și Tainele Bisericii», 22—24. Ideea vieții creștine trăită ca liturghie este studiată în «Liturghia, urcuș spre Dumnezeu și poartă a cerului», «M.B.», 31 (1981), 41—56. Vezi, de asemenea, «Legătura între Euharistie și iubirea creștină», «S.T.», 17 (1965), 3—32.

42. «Teologia Euharistiei», 347.

«Trebuie să existe un centru vizibil spre care să conveargă jertfele personale ale tuturor credincioșilor, pentru a le face pe acestea o jertfă unică a comunității. Preotul face aceasta nu numai ca ales al comunității, ci și ca imagine a lui Hristos, Care, prin preot, leagă cu Sine comunitatea. Căci Hristos este Cel Care, aducându-Se jertfă pentru comunitate, face comunitatea să tindă spre unificarea în El și o ajută la aceasta reflectându-Se într-un centru de convergență, care să-L reprezinte pe El. Hristos ca jertfă și Arhiereu pentru toți încurajează pe creștini să-și concentreze jertfele și preoția lor în jertfa și preoția Lui, prin preot, în care El se reflectă, pentru ca prin preot jertfele tuturor să se concentreze în jertfa comunității, pe care El o asimilează prin Duhul Său Cel Sfânt cu jertfa Sa»<sup>43</sup>.

Preotul nu substituie pe Hristos, dar acționează ca transfigurare, prin care jertfa Bisericii lui Hristos și cea a lui Hristos converg. Pentru că el de asemenea reprezintă pe Hristos și jertfa lui Hristos înaintea comunității, el nu poate fi ales numai de comunitate, ci trebuie să fie ales și de Hristos Însuși. Numai așa comunitatea poate pași pe calea transfigurării în unire cu jertfa lui Hristos :

«...deoarece credincioșii trebuie să formeze o comunitate, o comunitate în Hristos, o comunitate care își are punctul de încheiere deasupra ei, creștinii au nevoie de un preot indicat de sus, ca punct de convergență și de trecere efectivă, au nevoie ca Hristos Însuși să-i cheme printr-un asemenea punct spre starea de comunitate în El. Preotul indicat de sus reprezintă nu numai un punct central imanent, în jurul căruia stau toți, ci un punct prin care transpare transcendența ; și, de aceea, în jurul lui oamenii pot sta adunați mai ușor »<sup>44</sup>.

## ECCLESIOLOGIA EUHARISTICĂ

În acest secol teologia ortodoxă a fost profund influențată de o «teologie a Bisericii», cunoscută sub numele de «Eclesiologie Euharistică». Această învățătură a fost clar formulată pentru prima oară de teologul Nicolae Afanasieff (1893—1966)<sup>45</sup>, care provenea din emigrația rusă. În gândirea lui Afanasieff, adunarea euharistică a episcopilor din fiecare Biserică locală este considerată ca suprema manifestare a Bisericii în plinătatea ei. Afanasieff concludă din aceasta că fiecare Biserică locală trebuie să fie considerată egală cu celelalte Biserici și ca urmare independentă de celelalte. Acest mod de a înțelege Biserica ca o comuniune a Bisericilor locale independente, unite în dragoste, exclude funcția primatului oricărui episcop (în particular) și de asemenea primatul oricărei Biserici locale.

Aplicând această ecclesiologie la Ecumenism, Afanasieff a susținut că e posibil pentru o Biserică locală să fie în comuniune cu orice altă Biserică în care Euharistia este celebrată valid. Diferențele dogmatice

43. *Ibidem*, 358.

44. *Ibidem*.

45. Pentru o scurtă biografie și recapitulare a ecclesiologiei lui Afanasiev, care include o bibliografie substanțială, vezi: O.R., «In Memoriam: Le P.R. Nicolas Afanassieff», «Irenikon», 40 (1967), 291—300.



pot fi tolerate dacă unitatea fundamentală în Euharistie nu este compromisă.

În mare, punctul de vedere exprimat de Afanasieff, adică faptul că plinătatea Bisericii are expresie în adunarea euharistică a episcopilor, a fost adoptat de mulți teologi ortodocși, deși cei mai mulți au opinii diferite în cazul unor aspecte particulare ce se înscriu pe orbita problemei generale. Spre exemplu, Alexander Schmemmann (1921—1983) a dezvoltat o Eclesiologie Euharistică în care a criticat tendințele lui Afanasieff de a socoti fiecare Biserică locală ca autosuficientă, așa după cum a criticat laxitatea lui Afanasieff în ce privește unitatea de doctrină. Dar Schmemmann, spre deosebire de Afanasieff, a considerat de asemenea necesar un primat în cadrul Bisericilor, un primat care să fie mai mult decât o simplă președinție onorifică a colegiului episcopal.

Schmemmann chiar era de acord ca această funcție a primatului să fie exersată de Episcopul Romei, atâta vreme cât primatul nu este înțeles ca primat de putere, ci ca primat al slujirii.

Stăniloae acceptă aspectele fundamentale ale Eclesiologiei Euharistice cu privire la plinătatea fiecărei Biserici locale. Dar cu toate acestea Stăniloae susține că acest sistem de înțelegere a problemei trebuie tratat cu mare grijă. Ca și Schmemmann, el îl critică pe Afanasieff că nu a dezvoltat implicațiile necesității cu privire la comuniunea între Bisericile locale. În viziunea lui Stăniloae, Eclesiologia lui Afanasieff ar putea duce la situația în care o serie de Biserici locale din diferite părți ale lumii să se ermetizeze în ele însele și să se considere autosuficiente. Stăniloae îl critică pe Afanasieff și pentru faptul că a evitat să vorbească și să aprecieze legătura dintre unitatea sacramentală, care se manifestă în special în cadrul Euharistiei, și unitatea în doctrină<sup>46</sup>.

Dar, în același timp, teologul român respinge aserțiunea lui Schmemmann cum că necesitatea comuniunii ce trebuie să existe între Bisericile locale justifică exercițiul unui primat real, a unui primat funcțional. Părintele Stăniloae se ocupă în mod special de criticarea poziției lui Schmemmann în ce privește legitimitatea exercitării primatului de către Episcopul Romei (teorie pe care Schmemmann o susține)<sup>47</sup>.

Poziția Părintelui Stăniloae privitor la problema Eclesiologiei Euharistice este aceasta : chiar dacă fiecare Biserică posedă o integritate eclesială, aceasta (Biserica locală) este pe deplin Biserică numai dacă este integrată trupului întreg al Bisericilor de pretutindeni :

«Dar fiecare Biserică are această integritate eclesială pentru că aceasta este în trupul general în care același Duh suflă, așa după cum fiecare membru al trupului e în plinătatea vieții trupului, dar numai atâta timp cât este legat de trup (cât este în trup). Mădularul este egal totului, dar numai în cadrul totului. Se poate merge chiar mai departe :

46. «Biserica universală și sobornicească», «*Orthodoxia*», 18 (1966), 167—174. Vezi, de asemenea: «*Autoritatea Bisericii*», 211 (Nota 62), și «*Din aspectul sacramental al Bisericii*», 559.

47. Stăniloae răspunde articolului scris de Schmemmann «*La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*», cu studiul «*La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*» (Neuchâtel, Edition Delachaux & Niestlé, 1960), 117—150. Ediție engleză : «*The idea of Primacy of Orthodox Ecclesiology*», in *The Primacy of Peter in the Orthodox Church* (Leighton Buzzard : «*The Faith Press*», 1963), 30—56.

mădularul nu e mai puțin necesar totului, decât totul este necesar mădularului; dar se înțelege nu în sensul că fără unul sau mai multe mădulare ar înceta să mai fie un tot, ci în sensul că totul nu poate exista fără mădulare în principiu. Aceasta se arată și în faptul că nici totul nu există înaintea mădularelor, nici mădularele înaintea totului, ci ambele încep să existe la același moment»<sup>48</sup>.

Profesorul Stăniloae de asemenea stabilește că identificarea Bisericii cu comunitatea euharistică trebuie să fie tratată cu mare grijă. El preferă să conceapă Biserica ca o comunitate sacramentală unică, ale cărei părți sunt în comuniune :

«De aceea nu este posibil să definim Biserica doar ca fiind o comunitate euharistică. Numele de comunitate sacramentală este unul mai potrivit. Nici nu poate susține cineva că comunitatea adunată în jurul episcopului, — care hirotonește pe preoții care slujesc Sfânta Euharistie —, este Biserica în totalitatea ei, chiar dacă credincioșii au totul în ea. Dimpotrivă, Biserica este comunitatea sacramentală universală. Aceasta este pentru că, așa după cum preoții depind de episcopi prin hirotonia primită, tot astfel episcopul depinde de colegialitatea episcopatului întregii Biserici prin hirotonia pe care o primește și prin comuniunea cu ea. Ca urmare, credinciosul datorează bunurile lor spirituale, pe care le primesc, comuniunii cu întreaga Biserică. Prin tot ceea ce primește de la preot, ei sunt conectați (legați) indirect cu toată Biserica; prin Duhul Sfânt primit în Taina Mirungerii ei sunt direct legați cu episcopatul întregii Biserici, evidențiindu-se faptul că Sfântul Duh unește pe credincioși cu toată Biserica, că Duhul Sfânt este al întregii Biserici. Din această cauză și Euharistia săvârșită de preot și împărțită celor ce sunt unși cu Sfântul Mir este nu numai fundamentul unei comunități locale, ci al comunității plene a Bisericii Universale»<sup>49</sup>.

Comuniunea Bisericilor locale trebuie să fie manifestată și în profesarea aceleiași credințe. Săvârșirea aceleiași Taine și mărturisirea aceleiași credințe sunt strâns legate, căci mărturisirea de credință exprimă experiența lui Dumnezeu în celebrarea sacramentală, o experiență în care, dacă aceasta este autentică, este identică în fiecare Biserică locală. Ca urmare, săvârșirea aceleiași Euharistii nu este un criteriu suficient pentru unitatea Bisericilor locale, ci acest fapt (săvârșirea aceleiași Euharistii) trebuie completat de mărturisirea aceleiași credințe apostolice.

Când o Biserică locală deviază de la credința apostolică, Sfântul Duh impune celorlalte Biserici locale să rupă comuniunea cu cei ce au căzut de la credința apostolică, căci este mai bine pentru Biserică să rupă comuniunea cu un mare număr al membrilor ei, decât să fie confruntată cu și mai marele pericol al predicării unei erezii. Stăniloae

48. «Biserica universală și sobornicească», 191.

49. «Din aspectul sacramental al Bisericii», 546.

insistă că Biserica nu poate fi în comuniune cu comunitățile care au deviat de la dreapta învățătură, chiar dacă aceste Biserici sunt de acord să nu impună învățăturile lor comunităților care păstrează credința apostolică.

Cu privire la primat, Stăniloae spune că, dacă fiecare Biserică locală are Euharistie, episcopat și credință apostolică, este pe deplin integrată în Biserica Universală; toate sunt egale și nici o Biserică nu poate avea o prioritate de drept divin. Aceasta provine din faptul că nici o Biserică locală nu are o unire specifică (sau mai puternică) cu Hristos, sau o cunoaștere a adevărului mai salvatoare decât posedă celelalte. Nici o Biserică locală nu este nepericlitată de erezie și oricare Biserică poate chema pe cei căzuți la dreapta credință și le poate cere să se îndrepte. Oarecum, o foarte limitată funcție a primatului este permisă în cadrul Bisericilor locale. Scopul acestui primat ar putea fi acela de a ușura rezolvarea problemelor cu privire la existența Bisericii în lume. Dar o asemenea «întâietate» nu trebuie să se bazeze pe vreo grație specială, o mai deosebită unire cu Hristos, sau pe pretenția că adevărul vine de la o anume Biserică sau de la episcopul ei.

Dimpotrivă, Stăniloae susține tradiția bizantină, care pune la baza primatului unei anume Biserici fie importanța pe care aceasta o are într-un oraș de majoră importanță politică, fie faptul că a fost întemeiată de unul dintre apostoli<sup>50</sup>. Ca urmare, el vede primatul ca o problemă funcțională și administrativă pur și simplu (fără complicații teologice), o slujire care este deținută de un episcop egal cu toți ceilalți episcopi:

«Un episcop sau altul aparținând acestor centre nu a avut decât calitatea de președinte al colegiului episcopal, reprezentând o comuniune eclesială egală cu comunitățile reprezentate de către toți ceilalți episcopi, dar având rolul de președinte, în vederea unor facilități de ordin uman, cultural sau administrativ, care decurgeau din puterea centrului politic în care își aveau reședința»<sup>51</sup>.

Acest primat nu include un rol definitiv (dictatorial) în ce privește stabilirea învățăturilor Bisericii în probleme de credință. Singurul for de decizie cu privire la învățătura Bisericii și ordinea canonică este Sinodul Ecumenic, la care toate Bisericile locale sunt reprezentate<sup>52</sup>.

Este interesant să notăm că, deși Stăniloae elaborează o noțiune teoretică a unei foarte limitate forme de primat, în nici una dintre scrierile lui nu se vorbește despre rolul concret al singurei Biserici Ortodoxe care pretinde astăzi o asemenea poziție: Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului.

50. Cu privire la problema controversată relativ la înțelegerea noțiunii de primat în tradiția Română și în cea Bizantină, vezi: F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine* (Paris, Cerf, 1964). Ediție engleză: *Byzantium and the Roman Primacy* (New York, Fordham University Press, 1966).

51. «Biserica universală și sobornicească», 192—194.  
52. *Ibidem*, 194.

## CONCLUZIE

Liturghia și Tainele joacă un rol deosebit de important în Eclesiologia Părintelui Stăniloae, pentru că aici natura Bisericii, ca o realitate teandrică, este mai clar descoperită (subliniată). Liturghia este rugăciunea (lauda, darul) Bisericii oferită ca răspuns la dialogul pe care Dumnezeu îl inițiază cu comunitatea eclesială. Acest răspuns are un fundament trinitar : prinosul (jertfa) de rugăciune (de laudă) a Bisericii poate fi oferită nu numai în unire cu jertfa lui Hristos și într-o stare de perfectă comuniune în rugăciunea ce se închină Tatălui. Unitatea persoanelor umane (a membrilor comunității) care formează Biserica, cu Hristos în stare de jertfă, este făcută de Sfântul Duh, care deopotrivă sălășluiește în Biserică și vine cu extraordinară putere să răspundă la chemarea pe care Biserica o face.

Tainele sunt forma cea mai intensă de dialog, în care elementele creației sunt restaurate la starea de «purtătoare de Dumnezeu» și devin mijloace (instrumente) ale harului și comuniunii. Prin Botez o nouă relație este stabilită în Biserică între persoana umană și Sfânta Treime. Dar această relație cu Dumnezeu este activată la Mirungere de către Duhul Sfânt, care aduce darurile specifice și preoția universală. Sfânta Euharistie este Taina supremei uniri, deopotrivă cu Sfânta Treime și cu Biserica. În contextul anaforalei liturgice, Sfântul Duh se pogoară peste comunitate și o unește pe aceasta cu jertfa supremă a lui Hristos. Duhul unește de asemenea elementele pâinii și vinului cu umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, făcând din pâine și vin mijloace ale comuniunii cu Hristos pentru adunarea euharistică. Un preot cu hirotonie validă este esențial pentru Euharistie ; pentru că el este deopotrivă punctul de convergență al jertfei de rugăciune a comunității și mijlocitorul între jertfa lui Hristos și comunitate.

Eclesiologia euharistică trebuie studiată cu mare atenție. Afanasieff este criticat pentru faptul că nu a ținut, în mod adecvat, socotință de importanța unității în doctrină și nu a considerat doctrina ca element necesar al comuniunii între Bisericile locale. Sistemul lui Schmemmann este respins pe măsura în care acesta susține necesitatea unui primat real în cadrul Bisericii. Fiecare Biserică locală trebuie să fie deplin integrată în totalitatea Bisericii, ca o comunitate sacramentală universală, în vederea obținerii plinătății eclesiale. Aceasta trebuie de asemenea să fie unită cu alte Biserici locale în aceeași credință apostolică. Astfel nu poate fi vorba de nici un primat de drept divin între Bisericile locale, ci doar o președinție limitată a sinodului episcopal, care poartă sarcini și funcții pur administrative.

Traducere din limba engleză de MIHAIL BRÂNZEĂ, M. Th.

# OBSERVAȚII ASUPRA TĂLMĂCIRII UNEI SINTAGME-CHEIE DIN VECHIUL TESTAMENT (EXODUL 19, 6, 23, 22)

Asist. univ. NICOLAE IONÉSCU

În locurile mai sus-arătate <sup>1</sup>, găsim exprimat, în partea a doua a perioadei condiționale, rezultatul respectării Legământului poporului evreu cu Dumnezeu (Yahveh): «(popor ales dintre toate neamurile, căci al Meu este întreg pământul)... iar voi Îmi veți fi *preoție împărătească* și neam sfânt».

Ne oprim aici asupra sintagmei *preoție (sacerdoțiu) împărătească*, tradusă astfel conform versiunii *Septuagintei*: βασιλειον ιεράτευμα<sup>2</sup>, care tălmăcește sintagma ebraică דִּיםֶן רַב־כֹּהֲנִים<sup>3</sup>.

Fiind bine cunoscut cu câtă strictețe era respectată și urmată tradiția (legea) mozaică de către credincioșii veritabili ai poporului evreu, faptul că unul dintre ei, Simon — numit Kephaz (Petru) de către Iisus Hristos — ales de Mântuitor spre a-l propovădui Evanghelia Împărăției și ales drept piatră de temelie a Bisericii Sale<sup>4</sup>, folosește sintagma de mai sus în forma întâlnită în *Septuaginta*<sup>5</sup> — βασιλειον ιεράτευμα (*Petru I, 2, 9*: «iar voi (sunteți) seminție aleasă, *preoție împărătească, neam sfânt*»)<sup>6</sup> — ne-ar putea conduce la întrebarea: Poate fi vorba de «un popor însărcinat cu un rol sacerdotal, adică mandatat cu un rol de intermediar între Dumnezeu și celelalte națiuni<sup>7</sup>; ori poate fi vorba de un popor condus de preoți în loc de regi, ceea ce s-a realizat după revenirea din exilul babilonian»<sup>8</sup>? Sau sintagma menționată, βασιλειον

1. Rămâne de-acum stabilit de specialiști, în urma cercetării manuscriselor de la Marea Moartă (Qumran), că versiunea greacă — *Septuaginta* — a *Vechiului Testament* a fost redactată după un original ebraic mai vechi decât cel pe care l-au vocalizat și adnotat masoreții.

Să se observe, de asemenea, că toate edițiile care au urmat textul *Vulgatei* sau pe cel *masoretic*, ori pe amândouă, exclud din *Exod, 23, 22* — contrar *Septuagintei* — sintagma în cauză, dimpreună cu fraza care o conține.

2. ιεράτευμα — «slujire consacrată (sfințită), preoție (sacerdoțiu)». Derivația cuvântului este următoarea: ιερός, «sacru (de origine divină, sfânt)» > ιερός, «slujitor consacrat (sfințit), preot», > ιεράω, «a fi preot, a exersa un sacerdoțiu» > ιεράτευω, «a fi preot» > ιεράτευμα.

3. Astfel, la Edwin Hatch, Henry Redpath — *A Concordance to the Septuagint*, vol. I, Oxford, 1897, sub voce βασιλειος și ιεράτευμα.

4. cf. *Ioan 1, 42* («Privind țintă la el, Iisus a zis: «tu ești Simon, fiul lui Ioan, tu vei fi numit Kephaz», ceea ce se tălmăcește *Petru*»); *Matei 16, 18* («Și Eu îți zic tie că tu ești *Petru* și pe această piatră voi clădi Biserica Mea...»).

5. Traducere a celor 70 (72) de evrei alexandrini care, se știe, s-a bucurat de foarte mare autoritate printre evreeii din diaspora până când *Septuaginta* a fost acceptată de *Biserica creștină*.

6. Confirmând, alături de alte locuri din *Noul Testament*, că Apostolul Petru a cunoscut în Alexandria Egiptului — unde s-a aflat mai multă vreme — tradiția *Septuagintei* și a urmat-o.

7. Un întreg popor poate face sacerdoțiu, stricto sensu? (n.n.).

8. Citatul, din traducerea ecumenică a *Bibliei* în limba franceză (*Alliance Biblique Universelle*, éd. du Cerf, Paris, 1988, p. 101), care adoptă varianta regnum sacerdotal, «împărăție preotească», în acord cu *La Bible de Jérusalem* (éd. du Cerf, Paris, 1974, p. 104; vezi și *Vulgata, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, zweite verbesserte Auflage, 1975, vol. I, p. 103*).

După cum se poate observa, toate edițiile occidentale, cu care se identifică în acest loc și unele ediții românești ortodoxe aprobate de Sfântul Sinod (precum cele din 1936, p. 79; 1938 (tradusă de Pr. V. Radu și G. Galaction) p. 79; ori, mai

ἱεράτευμα, «preoție (sacerdotiu) împărătească», semnifică o preoție slujind voia Împăratului ceresc — și numai astfel împărătească, pe pământ — și pregătind pe această cale neamul ales pentru condiția viitoare: neam sfânt?

Lămurirea ne-o aduce Noul Testament, plinire a celui Vechi, pentru toți cei întru Hristos<sup>9</sup>.

Astfel, pe lângă Petru I, 2, 5—9, avem mărturia din Apocalipsă 1, 6: «Și (Iisus Hristos) ne-a făcut pe noi împărăție, preoți lui Dumnezeu \* și Tatălui Său...»<sup>10</sup>; 5, 9—10: «...ai fost junghiat și i-ai răscumpărat lui Dumnezeu cu sângele tău din toată seminția și limba și norodul și neamul (10) și i-ai făcut pe ei Dumnezeului nostru împărăție și preoți și vor împărăți pe pământ»<sup>11</sup>; 20, 4, 5, 6: «Și am văzut (niște) tronuri și s-au așezat pe ele și judecata le-a fost dată lor și (am văzut) sufletele celor decapitați din pricina mărturisirii lui Iisus și din pricina cuvântului lui Dumnezeu și (ale celor) care nu s-au închinat fiarei nici icoanei ei și n-au primit însemnul pe fruntea și pe mâna lor. Și au avut viață și au împărătit cu Hristos mii de ani. (5) Restul dintre cei morți n-au avut viață până să se sfârșească miile de ani. Aceasta este învierea cea dintâi. (6) Fericit și sfânt cel ce are parte la învierea cea dintâi: asupra acestora a doua moarte nu are putere, ci (ei) vor fi preoți ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos și vor împărăți cu El mii de ani»<sup>12</sup>.

În final, inevitabila întrebare survine: Dacă în originalul vechi, ebraic, sintagma aici în dezbatere a fost totuși în forma împărăție preoțească (împărăție a lui Dumnezeu cuprinzând — pe pământ — slujitorii sfințiți ai Voin și Legii Sale), atunci ulterioara ei modificare în forma preoție împărătească în versiunea Septuagintei nu poate fi înțeleasă — în afara posibilității de redare greșită a unui *status constructus* din originalul ebraic, cum ar putea opina ebraistii — în sensul că tâlmăcitorii, cei 70 (72) de evrei alexandrini, desigur fideli tradiției lor și evlavioși.

recent, cea din 1988, p. 88) au aceeași sursă: *regnum sacerdotale*, «împărăție preoțească» (conform textului *masoretic*), devenită, respectiv, un *royaume de prêtres* (cf. versiunile franceze mai sus-menționate), a *Kingdom of priests* (*British and foreign Bible Society*, 1911, p. 89 s.q.), *ein Reich von Priestern* (*Ökumenischer Text*, Klosterneuburg, 1980, p. 82 s.q.). La fel, ediția canonică în limba rusă, tipărită cu acordul sinodal la Moscova în 1990: *tsarstvom svyastchennikov* (p. 78). În schimb, ediția greacă din 1927, apărută la Atena și Constantinopol. — pe speșele Societății Biblice Unite! — are: βασιλειον ἱεράτευμα (p. 75), conform textului *Septuagintei*. La fel, ediția românească din 1914, aprobată de Sfântul Sinod: preoție împărătească (p. 94).

De menționat că prima ediție integrală în limba română a Bibliiei, cea din 1688, cunoscută sub denumirile de *Biblia de la București*, *Biblia lui Șerban Cantacuzino* ori *Biblia de la 1688*, aduce, în locul aici dezbătut, (p. 52 a reeditării din 1988) o versiune proprie: «împărăție sfințenie, oferind, credem noi, cheia spre înțelesul dintâi al sintagmei, reinterpretat ulterior.

9. Cf. *Matei*, 5, 17: «Să nu credeți că am venit să stric Legea sau profetii; nu am venit să stric, ci să plinesc» (și *Luca*, 16, 16, 17).

\* Fiul.

10. «... βασιλειαν, ἱερεῖς τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ»; or ἱερεῖς — slujitori sfințiți, preoți.

11. «(10) καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ Θεῷ ἡμῶν βασιλειαν καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς»; «vor împărăți pe pământ» — a se vedea textul și nota corespunzătoare (12).

12. «... ἱερεῖς τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ ...».

## TEZE ERONATE DIN CULTURA ȘI ISTORIA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Pr. ION IONESCU

**CRĂCIUN.** Etimologia cuvântului Crăciun este una dintre cele mai discutate etimologii din lingvistica romanică<sup>1</sup> «și nici până astăzi nu

1. Cea mai veche explicație etimologică în limba română a fost dată de Ion Bobb în 1822 din *incarnatio*, *-onis*, trecută în *Lexiconul* de la Buda din 1825, *carnationem*, adică «incarnare», care nu a putut fi primită, fiindcă în limba română ar fi trebuit să dea «incărnăciune»; B. P. Hașdeu a propus etimologia din *crastinum*, adică «de mâine», care ar fi trebuit să dea în română \* *crăsten* (Etym. Magn. Rom., I, p. 615); Hugo Schuchardt a propus *Christ(i)je junium*, din care ar fi trebuit să rezulte \* *creșeui* (ar. \* *creșeun*, «postul lui Christos» (Literaturbl. f.germ.u.rom. Phil., VII, col. 154 ș.u.); M. Gârnițeanu (în «Calendarul», I, 1932, nr. 256, decembrie 25, p. 3) și Pavel Beneș (în «Actele celui de al XII-lea Congres internațional de lingvistică și filologie romanică», II, București, 1971, p. 1305—1308) au propus originea din *Christoughenon*, «nașterea lui Cristos», dar diferențele de formă se opun explicației respective; A. Vaillant (*Slave \* Kračuně*, v.r. *Korocunu*, în «Prilozi za knizevnost, jezik, istoriju i folklor», XXIV, Belgrad, 1958, p. 72—75) a propus un etimon latin reconstruit \**quartum jejunium*, conducându-se după sensul de «post care durează de la 12 noiembrie până la 24 decembrie», postul Crăciunului, f. *Avent*, al termenului *Karačun*, *Koročun*, atestat în *Cronica de la Novgorod* (1143); etimologie respinsă de Al. Rosetti (*Ist. limbii române*, 1986, p. 555). S-a propus și albanezul *Kërçuni*, «buturugă», dar tradiția românească nu permite stabilirea unei legături cu această noțiune (Al. Graur, *Puțină gramatică*, II, 1988 p. 207); Max Vasmer (*Greko-slav. et judi*, p. 10) afirmă că forma rusă *Koročun* (*Karačun*) ar reprezenta forma românească mai veche: *cărăciune*, din lat. *calationem* (cit. Th. Capidan, *Raporturile lingvistice slavoromâne*, în «Dacoromania», an. III, 1923, Cluj, 1924, p. 183 și în BOR, LVI, 1938, p. 9). G. Berneker consideră cuvântul *Crăciun* provenind în limbile slave din l. română (în *Slavisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1908—1913).

Explicații prin *creatio*: Aron Densusianu, *Istoria limbii și literaturii române*, ed. a II-a, Iași, 1894, p. 111; Ovid Densusianu, *Histoire de la langue roumaine*, tome premier, *Les origines*, Bucarest, 1929, p. 262—263, în traducere: *Istoria limbii române*, vol. I, București, 1961, p. 174; Petru Caraman, *Substratul mitologic al sârbătorilor de iarnă la români și slavi. Contribuție la studiul mitologici creștine din Orientul Europei*; Iași, 1931; Pr. Eugen Bărbulescu, *Buchet de colinde populare*, București, 1940, p. 7; Emil Vrabie, *Influența limbii române asupra limbii ucrainene*, în «Romanoslavica», XIV, 1967, p. 156; Pr. D. Bălașa, *Cuvântul românesc Crăciun în antroponomie, toponomie, folclor și etimologie*, în «Mitropolia Olteniei», an. XXV (1937), 1—2, p. 97—140; Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 555—560; Al. Graur, *Puțină gramatică*, vol. II, București, 1988, p. 206—207.

Explicații prin *calatio*: Pericle Papahagi, *Etimologia cuvântului «Crăciun»*, în «Convorbiri literare», an. XXXVII, 1903, 7, București, p. 670—672; Vasile Pârvan, *Contribuții epigratice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 108—111; Vasile Bogrea, în «Dacoromania», an. I, 1920—1921, Cluj, 1921, p. 464—470; Sextil Pușcariu, în «Dacoromania», an. IV, 1924—1926, Cluj, 1927, p. 1401—1405; Idem, *Limba română*, vol. I, București, 1940, p. 284; Th. Capidan în «Dacoromania», an. III, 1923, Cluj, p. 193; Idem, *Limba și cultură*, București, 1913, p. 252; T. Papahagi, *Sur Crăciun «Noël»*, în «Langue et littérature», Bulletin de la Section littéraire», vol. III, no. 1 și 2, București, 1946, p. 10—12; N. Drăganu, *Români în*

există un acord general»<sup>2</sup>. Cercetările din ultimul timp au dus la concluzia că doi termeni latini: *calatio* și *creatio* sunt îndreptățiți să explice originea cuvântului *Crăciun*, atât după formă, cât și după înțeles.

*Dicționarul limbii române moderne* (DLRM), 1958, p. 195), și *Dicționarul explicativ al limbii române* (DEX, 1975, p. 206), ca și tratatul Academiei de *Istoria limbii române* (vol. II, 1969, p. 170), înscriu etimologia din *creatio*, în timp de *Dicționarul dialectului aromân*<sup>3</sup> și *Dicționarul de istorie veche a României*<sup>4</sup> deduc cuvântul *Crăciun* din *calatio*. *Dicționarul Academiei* (DA) afirmă însă despre *Crăciun* că «dintre toate etimologiile propuse, nici una nu este sigură».

Rezolvarea problemei a fost reluată de academicienii Al. Rosetti<sup>5</sup> și Al. Graur<sup>6</sup>, care au ajuns la concluzia că latinul *creatio* explică și după formă și după înțeles etimologia cuvântului *Crăciun*. Vom căuta să analizăm în continuare în ce măsură teza respectivă poate fi acceptată sau respinsă.

*Kračun*, afirmă Al. Rosetti, «reprezintă tratamentul așteptat în slavă al termenului latin *creatione*»<sup>7</sup>, care a pătruns în slavă din limba latină prin mijlocirea limbii Bisericii. Populațiile slave din provinciile dunărene, care conviețuiau cu populațiile romanizate locale, au adaptat la maniera lor de a pronunța termenul latin *creatione*, partea de modificare fonetică proprie românei mărgininându-se la alterarea lui *a* slav neaccentuat în *ă*. *Crăciun* apare în română, în sârbo-croată și în maghiară. «Termenul maghiar *karácson*, *karácsony* trebuie explicat de asemenea prin slavă (*Kračun*), potrivit legilor fonetice din maghiară»<sup>8</sup>.

veacurile IX—XIV, pe baza toponimiei și onomasticii, București, 1933, p. 47—51; P. P. Panăitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969, p. 103; Pr. Nicolae M. Popescu, *Floriile și Savalia*, în «Bis. Ort. Rom.», an. LXII (1945), nr. 7—8, p. 373; *Istoria Bisericii române*, Manual pentru Institutele teologice vol. I, 1957, p. 451; Gh. Giuglea, *Notes linguistiques*, în «Bulletin de la Société roumaine de linguistique», II, București, 1965, p. 33; Pr. N. Niculescu-Leordeni, *Crăciunul*, în «Glasul Bisericii», an. XXV (1966), nr. 11—12; p. 1024—1030; Pr. I. Ionescu, *Despre originea și înțelesul cuvântului Crăciun în limba română*, în «Mărturia Olteniei», an. XXIII (1971), nr. 11—12, p. 823—839; idem, *Despre originea cuvântului Crăciun în limba română*, în «Glasul Bisericii», an. XXXIV (1975), nr. 11—12, p. 1264—1276, și extras.

2. Al. Graur, *Puțină gramatică*, II, București, 1988, p. 206.

3. Tache Papahagi, *Dicționarul dialectului aromân general și etimologic*, ed. a II-a, augmentată, București, 1974, p. 384.

4. *Dicționar de istorie veche a României (Paleolitic-X)*, București, 1976, p. 529.

5. Al. Rosetti, *Asupra rom. Crăciun*, în vol. *În amintirea lui Constantin Giurescu la 25 de ani de la moartea lui*, București, 1944, p. 435—440; Idem, *Rom. Crăciun*, în «Romanoslavica», IV, 1960, p. 65—71; Idem, *Rom. Crăciun*, în «Studii și cercetări lingvistice», an. XXII, 1971, 1, p. 3—4; Idem, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 555—560.

6. Al. Graur, *Etimologii românești*, București, 1963, p. 78—80; idem, *Crăciun*, în «România literară», an. III, 2 (66), 8—1—1970, p. 14; idem, *Puțină gramatică*, II, București, 1988, p. 206—207.

7. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, p. 558.

8. Idem, p. 559.



În limbile slave, *Kračun* «apare în vecinătatea lumii romanice — el lipsește din polonă — căci termenul este de origine latină»<sup>9</sup>. În limbile romanice, termenii pentru a denumi «Crăciunul» sunt derivați din lat. *natalis* și din lat. *calendas*. «Pe lângă acești termeni, limba Bisericii a întrebuițat și pe *creatio*, pornindu-se de la sensul lui *creare* de «faire naître du néant». *Creatio*, cu sensul de «dies creationis Christi» are pendant în termenul neogrecesc  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\upsilon\gamma\epsilon\gamma\epsilon\chi$ , «la nativité de Jésus Christ»<sup>10</sup>.

Din punct de vedere teologic, această afirmație a lui Al. Rosetti nu poate fi acceptată. În *Simbolul de credință* de la Sinodul I ecumenic din 325, care reprezintă învățătura de bază a Bisericii creștine, în art. 2 se afirmă clar despre Iisus : «născut, nu făcut, cel ce este de o ființă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut» (s-au creat). Avem două verbe cu înțeles distinct, care nu se pot nici suprapune și nici considera sinonime. Nu se pot confunda *născut* cu *făcut* sau *creat*.

Textul din Noul Testament (Matei 1, 18) este următorul :  $\tau\omicron\upsilon\ \delta\epsilon\ \iota\gamma\iota\sigma\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \eta\ \gamma\epsilon\gamma\epsilon\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \eta\ \gamma\epsilon\gamma\epsilon\iota\varsigma$  — Cristii autem generatio sic erat (Iar nașterea lui Iisus Hristos așa a fost). Cuvântul grec  $\eta\ \gamma\epsilon\gamma\epsilon\iota\varsigma$ , -  $\epsilon\omega\varsigma$  (naștere) a fost tradus în latină, în *Vulgata*, cu *generatio*, - *onis* (generație, naștere din părinți) sinonim cu «*natalis*». Limba Bisericii nu a întrebuițat și pe *creatio*, pornindu-se de la sensul lui *creare*, de «faire naître du néant». Iisus Hristos S-a născut din veci din Tatăl, fiind de o ființă cu Tatăl, și «la plinirea vremii» s-a născut cu trupul fără de păcat din Fecioara Maria și de la Duhul Sfânt.

Lumea văzută și nevăzută a fost creată de Tatăl prin Fiul, Care este *Cuvântul*, (*Logosul* sau *Rațiunea divină* (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 din ce s-a făcut (Ioan 1, 1—3).

*Textul latin* : In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. Omnia per ipsum facta sunt : et sine ipso factum est nihil, quod factum est.

Textul scripturistic este clar, el cuprinde verbul *facio*, -*ere* și Cel ce face sau *crează* este Iisus Hristos, Logosul lui Dumnezeu, și nu are nimic comun cu afirmația «faire naître du néant», atribuită verbului *creare* din latină pentru Iisus Hristos.

În limba română nu avem un urmaș pentru *creatio*. *Creare*, *creatură* sunt neologisme cărturărești (din fr. créer). Din latinul *natalis* avem însă în română cuvântul *nat*<sup>11</sup>, de unde expresia : *Tot satul își are natul lui*, adică fiecare cu obârșia, cu generația (< *generatio-onis*) neamului său, din care se naște fiecare. Cuvântul *nat* (< *natus*) nu are

9. *Idem*, p. 556.

10. *Idem*, p. 557.

11. DEX, 1975, p. 583.

legătură cu *Crăciun-ul*, ca în limbile romanice apusene, și cu atât mai puțin nu are o legătură cu *creatio*. Precizăm : cuvântul *Crăciun* în limba română este cuvânt de origine populară, nu termen oficial al Bisericii. Termenul Bisericii este *Nașterea Domnului* (*Nascere Domini*), așa cum o exprimă troparul zilei, care specifică sensul sărbătorii : *Nașterea Ta, Hristoase, Dumnezeuul nostru...* ; Ἡ Γέννησις τοῦ Χριστοῦ, ὁ Θεὸς ἡμῶν ... , РОЖДЕСТВО ТВОЕ ХРСТЕ БЖЕ НАШЪ ... *Christi Natalis, Nativitas Domini*, τὰ Χριστοῦ Γεννα ; în alb. *Kershëndellë* ; în sl. РОЖДЕННЕ ХРИСТОВО sau РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО. . Din slava bisericească termenul s-a tradus în limba română în *Cazania de la Govora*, 1642, și în *Cazania lui Varlaam*, 1643, cu «Sărbătoarea Născutului»<sup>12</sup>.

Pentru justificarea originii slave a cuvântului *Crăciun*, Al. Rosetti aduce ca exemplificare termenii slavi din limba română : dr. *Rusalii*, *Rusale*, ar. arusal'e, megl. rusal'ă («Termenul megleno-român trebuie explicat direct prin bulgară») <sup>13</sup>, și dr. *colindă*, care «reproduce forma fonetică a termenului v. sl. «*koleda*». «Dr. *Rusalii*, *Rusale* nu poate fi explicat direct din lat. *Rosalia*, pentru că acest termen ar fi trebuit să fie redat în română prin \**rusaie* sau \**rusaii*. În acest caz trebuie să ne adresăm limbilor slave, unde termenul latin e redat prin v.sl., bg. *rusalija* (bg. *rusalii*, pl. *rusalki družini*), s.cr. *ruslaj(i)*, *rusalja*, slovenă *rusalček*, *risalček*, l din vechea slavă și bulgară este redat normal, în daco-romană, prin l», «fiind vorba ca și la *creatio* de un termen venit din latina balcanică» <sup>14</sup>, adică *Rosalia*.

Menționăm că până astăzi în ținutul Zarand și Țara Moșilor se folosește în popor, alături de *Rusalii*, și termenul *Rusai* <sup>15</sup>. Despre *colindă*, însuși Al. Rosetti afirmă : «Româna a cunoscut un termen venit direct din lat. *calendae* ; el a fost conservat până în zilele noastre în nord-vestul Ardealului și păstrează aspectul fonetic original, cu -r- : *corindă*, a *corinda* și *corindători*. *Corindă* provine din \**căringă*, forma

12. În *Cazania de la Govora*, filele 34—37, 41, iar în *Cazania lui Varlaam*, fila 36. Pr. prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, 1980, p. 66, afirmă : «Pentru a evita o eventuală acuzație de arianism, Biserica noastră a înlocuit acest termen (*Crăciun*, n.n.) popular cu acela de sărbătoarea Născutului (tot de origine latină), cum apare în Evanghelia învățătoare (din 1642 și în *Cazania lui Varlaam* din 1643). În realitate, în Biserica Ortodoxă Română, ca în toate Bisericile creștine, termenul oficial a fost termenul troparului sărbătorii : Nașterea lui Hristos sau Nașterea Domnului... În cele două Cazanii, autorii lor au tradus termenul din textul slavon, cu «Sărbătoarea Născutului».

13. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, p. 558.

14. *Ibidem*, p. 559.

15. Termen pe care l-am întâlnit între anii 1943—1946 în com. Blăjeni, jud. Hunedoara, ca și în comunele din jur, precum și în comunele de peste muntele Vâlcan, înspre Abrud, din Țara Moșilor. Alături de *Rusai* am reținut și *căringă-corindă*, a *corinda* și *corindători*, *căringar*, precum și *Flurii*, și onomasticul *Flurie* din lat. *Floralia*, *Florilia*. Termenul *Florii* este «de formație româncască» (Al. Rosetti, op. cit., p. 174). Termenii : *Rusai*, *căringă-corindă*, *Flurii*, *Flurie*, vin din epoca dacoromană (sec. II—VI, VII) în limba română.

așteptată, contaminată cu *colindă*, din slavă. Existența lui \* *cărintă* e confirmată prin prezența în dacoromană a lui *cărintar* din lat. *calendarius*»<sup>16</sup>. Se pune întrebarea : se poate afirma despre termenul dr. *colindă* că «e împrumutat din latină în epoca slavă comună»?<sup>17</sup>. De vreme ce până astăzi se păstrează în limba română termenii : *cărintă* — *corindă*, *corindători*, *cărintar*, este firesc ca acești termeni legați de termenul Crăciun să provină, împreună cu termenul Crăciun, din epoca dacoromană (sec. II—VI, VII), anterior epocii slave comune. Termenul *cărintă-corindă* este legat și de un alt termen venit din epoca dacoromană, de refrenul liturgic cântat în cărinde-corinde : *lerui Doamne, lerui, ler*, provenit din ebraicul Halleluiah (lăudați pe Domnul), transcris în gr. ἀλληλοῦζ și din greacă în latină : *alleluia*, cu *η* = *e*. Cu rotacizarea lui *-l-* intervocalic, *alleluia* a devenit în dacoromană *aleruia*, iar prin afereza lui *a-* inițial neaccentuat a devenit *leruia*, prescurtat *lerui, ler*.

Cu latinul *calatio*, afirmă Al. Graur, care însemna «chemare», și anume chemarea pe care o lansau preoții la zi întâi a fiecărei luni, de unde și numele de *kalendae*, care se dădea primelor zile ale lunii (cu derivatul *calendar*, corect *cărintar* n.n.), «ne-am apropiat destul de mult din punctul de vedere al formei, căci rezultatul pe care-l așteptăm în românește era *cărăciune*. Dar de data aceasta ne poticnim la înțeles : Crăciunul nu e la zi întâi și nu presupune nici o chemare. De altfel, nu se vede de ce creștinii ar fi adoptat un termen folosit de preoții politeiști. Etimologia justă, după părerea mea, ne-o furnizează latinul *creatio*, adică «creare», în sens de «naștere»<sup>18</sup>. Părerea se dovedește însă greșită, fiindcă termenul «creare» nu are sensul de «naștere», cum am arătat mai sus.

Al. Graur menționează despre *Kraciun*, cum menționase și Al. Rosetti, că se găsește numai pe teritoriile apropiate de țara noastră, «ceea ce arată că în cazul acesta slavii au împrumutat de la noi, și nu invers. Poate că tot din română provine și numele maghiar *karácsony* (primul *a* se explică prin aceea că în maghiară nu se încep de obicei cuvintele cu un grup de consoane)»<sup>19</sup>.

Obiecțiunea adusă de Al. Graur că nu se poate accepta *calatio* pentru *Crăciun*, fiindcă «*ne poticnim de înțeles : Crăciunul nu e la zi întâi și nu presupune nici o chemare. De altfel, nu se vede de ce creștinii ar fi adoptat un termen folosit de preoții politeiști*», comportă o lămurire, pentru care va trebui să ne referim la informațiile de istorie bisericească universală din epoca paleocreștină.

16. Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 558.

17. I. Ionescu, *Originea cuvântului Ier în limba română*, în «Limba Română», XL, 1991, 5—6, p. 265—267.

18. Al. Graur, *Puțină gramatică*, II, 207.

19. *Ibidem*; Petru Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi*, Iași, 1931, p. 36, nota 1.

În Biserica din Răsărit, *Dies Natalis Domini corporalis, Christi Natalis*, nu a fost de la început o sărbătoare aparte, individualizată, ca în Biserica din Apus, decât numai începând din a doua jumătate a secolului al IV-lea. Sărbătoarea aceasta în Biserica din Apus a fost instituită oficial de papa Liberius (325—366) la 25 decembrie la Roma pe la anul 353<sup>20</sup>.

Nașterea Domnului în Biserica din Răsărit se sărbătorește împreună cu *Botezul Domnului* la 6 ianuarie, sărbătoare numită τὰ Ἐπιφάνια sau τὰ Θεοφάνια (Descoperirea sau arătarea lui Dumnezeu), fiindcă la *Botezul Domnului* s-a descoperit lumii *Sfânta Treime*, Fiul botezându-se în Iordan, Sfântul Duh coborât în chip de porumbel, iar glasul Tatălui «din ceruri zicând: «Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit» (Matei 3, 16—17; Marcu 1, 9—11; Luca 3, 21—22). Sfântul Ioan Gură de Aur spune: «Dar de ce această descoperire a Lui se numește Arătare? Pentru că El nu s-a făcut cunoscut tuturor la naștere, ci la botezul Său, deoarece El până în această zi nu era cunoscut mulțimii»<sup>21</sup>.

Constituțiile Apostolilor (Διαταγαὶ τῶν Ἀποστόλων), redactată în sec. al IV-lea, în Siria sau Palestina, arată că «cea mai însemnată zi să vă fie Epifania, în care Domnul ne-a arătat Dumnezeuirea Sa; și aceasta să fie în a VI-a zi a lunii a zecea» (6 ianuarie)<sup>22</sup>. *Epifania* era socotită prima dintre marile sărbători ale anului bisericesc și cea mai importantă și cu ea începea anul mântuirii sau Anul Nou bisericesc în Răsărit<sup>23</sup>.

Τὰ Ἐπιφάνια — Τὰ Θεοφάνια a fost numită de populația creștină dacoromană după caracteristicile ei, *Apă — botează* > \* *păbotează* > *Bobotează*<sup>24</sup>, ceea ce dovedește vechimea creștinismului nostru ortodox de rit oriental.

În a doua jumătate a secolului al IV-lea a fost adoptată și în Biserica apuseană sărbătoarea Epifaniei, însă cu o triplă semnificație: Botezul Domnului, minunea din Cana Galileii și Adorarea magilor, cu timpul, făcând ca accentul să cadă pe Adorarea magilor, sărbătoarea fiind cunoscută sub numele de *Festum Magorum*, *Festum Trium Regum* sau *Festum Stellae*. Sărbătoarea *Christi Natalis, Nativitas Domini*, a fost primită din Apus și în Bisericile din Răsărit cu termenul tradus în neo-greacă Τὴ Χριστογένεια (= Nașterea lui Hristos) sau Ἡ Γέννησις τοῦ Κυρίου

20. H. Leclercq, *Nativité de Jésus*, în «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», tom. XII, première partie, col. 908.

21. Migne, P.G., t. XLIX, 365; Vasile Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, 1929, p. 127.

22. *Constituțiile Apostolilor*, Lib. V, cap. 13; lib. VIII, cap. 33; Badea Cireșanu, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici creștine Ortodoxe de Răsărit*, tom. III, București, 1912, p. 273; *Scrierile Părinților Apostolici împreună cu așezăminte și canoanele apostolice*, traduse din original de Pr. Ioan Mihăilescu, Econom Matei Pâslaru și Econom C. N. Nitu, vol. II, 1928, p. 3—14.

23. Vasile Pârvan, *Cotribuții epigrafice la istoria creștinismului dacoroman*, București, 1911, p. 109; Petru Caraman, *op. cit.*, p. 76.

24. Vasile Bogrea, *Pagini istorico-filologice*, Cluj, 1971, p. 169; Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 347.

(= Nașterea Domnului). În Biserica din Constantinopol, sărbătoarea *Nașterii Domnului* la 25 decembrie s-a introdus prin anul 379 sau 380, când Sfântul Grigorie de Nazianz a ținut o cuvântare teologică specială (*Hom. 38*). În Cezareea Capadociei tot cam în același an, în Antiohia la 376, în Alexandria către anul 430, în Biserica din Ierusalim s-a introdus sub episcopul Juvenal, pe la 455—458, iar în Illyricum, de care depindea și Biserica din fosta Dacie romană, s-a introdus «nu mult după 380»<sup>25</sup>. Biserica Armeană n-a primit sărbătoarea *Nașterii Domnului* la 25 decembrie și a rămas la vechea tradiție orientală a *Epifaniei*<sup>26</sup>.

O dată cu generalizarea sărbătorii individualizate a *Nașterii Domnului* — *Dies Natalis, Nativitas Domini, Christi Natalis* — ἡ Γεννησις τοῦ Κυρίου, ἡ Χριστογέννησις la 25 decembrie în Bisericile din tot Imperiul Roman din a doua jumătate a secolului al IV-lea și în secolul al V-lea, prima mare sărbătoare bisericească a anului se mută de la 6 ianuarie la 25 decembrie, luând cu ea și atributele de An Nou, «Crăciunul fiind socotit în popor drept An Nou — până astăzi, — având unele caractere ce amintesc în chipul cel mai evident de «Kalendae Januariæ»<sup>27</sup>. Anul Nou civil de la 1 ianuarie este numit în popor, până astăzi, *Crăciunul mic*<sup>28</sup>. Astfel, 25 decembrie sau *stilul de Crăciun*, a fost cel mai mult întrebuițat. În Germania a fost întrebuițat până în secolul al XVI-lea, în Anglia din secolul al VII-lea până în secolul al XIII-lea, în Franța numai în 1564 s-a hotărât începerea Anului Nou la 1 ianuarie, iar în Rusia schimbarea s-a făcut sub Petru cel Mare. În Cancelaria papală era folosit și în secolele XIV—XVII, sub numele de *stilus curiae Romanae*<sup>29</sup>.

După hotărârea Sinodului I ecumenic (325), episcopul cetății Alexandria, unde se afla farul astronomic era însărcinat să anunțe tuturor episcopilor din Imperiul roman data sărbătorii Paștilor, care trebuia să aibă loc în prima duminică după echinocțiul de primăvară, după lună plină, și să nu coincidă cu Paștile evreilor, Paștile creștin fiind legat de 13 spre 14 Nisan (luna martie), echinocțiul de primăvară la evrei, când avusese loc Cina cea de Taină a Domnului cu Apostolii. Învierea a avut loc «în prima zi a săptămânii», după echinox, adică după 14 Nisan, duminică, pentru care *duminica* (lat. *dies dominica*) este «*Ziua Domnului*». Sărbătoarea Paștilor creștin fiind legată de fazele lunii pline, după echinoxul de primăvară, era cu dată schimbătoare, și ea trebuia anunțată tuturor creștinilor la începutul anului bisericesc, fiindcă de data Paștilor erau legate și celelalte sărbători bisericești

25. Vasile Pârvan, *op. cit.*, p. 111.

26. B. Botte, *Les origines du Noël et de l'Épiphanie*, Louvain, 1932; J. B. Thibault, *La solennité de Noël*, în «Echos d'Orient», nr. 118, 1920.

27. Petru Caraman, *op. cit.*, p. 63.

28. *Ibidem*.

29. Petru Caraman, *op. cit.*, p. 41; Ion Ionașcu, *Ceasornicul istoriei*, în «Magazin istoric», 8(41), august, 1970, p. 63.

cu dată schimbătoare, ca Floriile, Înălțarea, Pogorârea Duhului Sfânt, precum și «lăsata secului (siecus) de carne» (*carniliga*) și «de brânză», *cîșlegi* (*caseum liga*) și începutul «păresimilor» (*quadragesima — quaresima*), «postul Paștilor». Acest *cărindar* (*calendaris*) creștinii trebuiau să-l cunoască pentru aplicarea în viața lor religioasă și îl cunoșteau numai de la preoții lor, care-l făceau cunoscut în biserici, la începutul anului, la marea sărbătoare creștină *Nașterea Domnului*, la 25 decembrie, când aveau loc și sărbătorile de iarnă ale solstițiului, și când creștinii erau *vestiți* și *chemați*<sup>30</sup> la biserici în mod sărbătoresc prin *cărinde* — *corinde* de *corindători* la marea sărbătoare creștină, care era prima mare *calatio* din an și care justifică etimologia discutatului termen popular *Crăciun* din *calatio*.

În lumina realităților istorico-eceziastice din secolele IV—V din Romania Orientală, dezbătuta etimologie a cuvântului popular *Crăciun* se justifică și după înțeles și după formă, fonetic, venind din epoca dacoromană din lat. *calatio, -onem* > *cărăciune*, prin contracție *Crăciun* (dr., ar., megl.; ar. *cărciun-crăciun*, megl. *cărciun*), cu rotacizarea lui *-l-* intervocalic și cu *-č-* provenit din *t+i+o, u*, ca în *tăciune* < *titionem*, *fecior* < *fetiulus*, *picior* < *petiulus* etc.<sup>31</sup>.

Teza originii cuvântului *Crăciun* din *creatio, -onem* trebuie părăsită.

**EPISCOP.** În tratatul de *Istoria României* (1960, I, p. 633) se afirmă despre creștinismul dacoroman că a fost «lipsit de organizare eceziastică superioară, pe care o va primi mult mai târziu prin filiera slavobizantină». În același sens se exprima și C. Daicoviciu<sup>32</sup>. H. Mihăescu afirmă că numai «Introducerea liturghiei slave a adus cu sine un sămbure de erarhie eceziastică și o oarecare diviziune teritorială a administrației bisericești cu un personal statornic»<sup>33</sup>. La fel se exprima și Al. Rosetti, că termenii slavi din terminologia noastră creștină «arată că organizarea cultului s-a făcut în perioada de după secolul al IX-lea»<sup>34</sup>. Istoricul P.P. Panaitescu menționează: «cuvântul *episcopus* n-a dat un derivat în limba română, pentru că în genere poporul nostru a trăit un creștinism primitiv, fără episcopat, într-o țară unde nu erau orașe și deci nu puteau fi episcopi»<sup>35</sup>.

30. În latină verbul *calo, -are*, de unde *calatio, -onis*, are sensul de a chema, de a convoca, precum și de a vesti (M. Stăureanu, *Dicționar latin-român*, ed. Scrisul Românesc, Craiova (f.a., p. 41); F. Cabrol, *Annonce des fêtes*, în «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», tom. premier, deuxième partie, Paris, 1921, col. 2230—2255; Vasile Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 130.

31. Ion Ionescu, *Termeni de cultură creștină dacoromană*, în «Limba Română», 1991, 1—2, p. 61—63; idem, în «Studii Teologice», an. XLIII (1991), 1, p. 94—95.

32. C. Daicoviciu, *Problema continuității în Dacia*, Cluj, 1940, p. 37.

33. H. Mihăescu, *Influența grecească asupra limbii române până în secolul al XV-lea*, București, 1966, p. 96.

34. Al. Rosetti, *Influența limbilor slave meridionale asupra limbii române*, (sec. VI—XII), București, 1954, p. 39; idem, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 286.

35. P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969, p. 104.

Argumentele care se aduc pentru a justifica lipsa «de organizare ecleziastică superioară» în Biserica Ortodoxă Română sunt de ordin lingvistic. Ne oprim mai întâi asupra afirmației istoricului P.P. Panaitescu : «cuvântul *episcopus* n-a dat un derivat în limba română, pentru că în genere poporul nostru a trăit un creștinism primitiv, fără episcopat, într-o țară unde nu erau orașe și deci nu puteau fi episcopi». Mai întâi, aprecierea unui «creștinism primitiv» trăit de poporul român în perioada dacoromană este infirmată de descoperiri arheologice a peste 33 de bazilici din secolele IV—VII din Dobrogea, Scythia Minor, care rivalizează în epocă cu cele mai cunoscute bazilici din Imperiul roman<sup>36</sup>, iar în ultimul timp avem descoperirea arheologică și a unui complex monahal paleocreștin datat din secolele IV—V la Slava Rusă<sup>37</sup>. Afirmația despre «cuvântul *episcopus*» că «n-a dat un derivat în limba română», de unde concluzia că «n-am putut avea episcopi în perioada migrațiilor popoarelor barbare, care au distrus viața orășenească pe teritoriul fostei Dacii romane, și deci n-am putut avea «o organizare ecleziastică superioară», fiindcă n-am mai avut orașe, este infirmată lingvistic. Cuvântul latin *episcopus*, din grecescul ἐπίσκοπος (= supraveghetor, administrator), în slava bisericească *jepiskop jepiskup*, a dat în limba română două derivate : *piscup* și *piscopie*, prin căderea lui *e* inițial neaccentuat și cu închiderea lui *o* neaccentuat în *u*. Cuvântul nu ne-a venit «prin mijlocirea slavilor de la miazăzi», «de origine bizantină»<sup>38</sup>, el este anterior influenței slave asupra limbii române. Se întâlnește în onomastică și în toponimie : *Piscupești, Piscupescu, Piscupeasca etc.*<sup>39</sup>.

Avem *piscop-piscup* în secolul al XVI-lea în *Cazania a II-a* a lui Coresi (1581) și în *Palia de la Orăștie* (1581—1582)<sup>40</sup>. În *Cronica lui Radu Greceanu* se consemnează : «Iar domnul (Constantin Brâncoveanu) mergând la Buzău, la ghenarie în 6 zile, au făcut Boboteaza acolo, și cu toată orânduiala ei făcând slujba în *piscopie*...»<sup>41</sup>.

Termenul folosit până în secolul al XVIII-lea a fost deci *piscopie* și *piscup*, și nu episcopie și episcop, care este un neologism în limbă venit cu influența bizantino-fanariotă, după Constantin Brâncoveanu, și el nu ne-a venit din slavă bisericească, așa cum se afirmă și se fac aprecieri<sup>42</sup>.

În Italia meridională se întâlnește forma *piskopo*, întâlnit și în greaca bizantină *πίσκοπος*<sup>43</sup>. În portugheză avem *bisppo*, în it. *vescovo*,

36. Epifanie Norocel, Episcopul Buzăului, *Pagini din istoria veche a creștinismului la români*, ed. Episcopia Buzăului, 1986, p. 94; Adrian Rădulescu, *Bazilici și monumente creștine în contextul etnogenezei românești din secolele III—VII în Dobrogea*, în vol. «Monumente istorice și izvoare creștine», Galați, 1987, p. 9—77.

37. Andrei Opaiț, Cristina Opaiț, Teodor Bănică, *Complexul monastic paleocreștin de la Slava Rusă*, în «Revista monumentelor istorice», LIX, 1990, 1, p. 18—28.

38. H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 186.

39. Iorgu Iordan, *Toponimia românească, București*, 1963, p. 360; idem, *Dictionar al numelor de familie românești*, București, 1983, p. 367; N. A. Constantinescu, *Dictionar onomastic românesc*, București, 1963, p. 51.

40. Florica Dimitrescu, *Contribuții la istoria limbii române vechi*, București, 1973, p. 202.

41. *Cronicari munteni*, București, 1961, vol. II, p. 30—31.

42. H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 186.

43. *Ibidem*, p. 97.

*vispicu, piskamu*, în alb. *pespek*, în magh. *püspök*<sup>44</sup>. Evoluția în română din *episcopus* în *piscup* și *piscopie* a avut loc pe teren romanic, de vreme ce în Italia meridională avem *piskopo* și în portugheză *bispo*<sup>45</sup>. Între sosirea slavilor și încreștinarea oficială a bulgarilor și a sârbilor au trecut aproape patru secole. Bulgarii au primit creștinismul în mod oficial în anul 864, sub țarul Boris-Mihail; sârbii s-au creștinat în anul 879, iar Rusia s-a convertit în anul 988 sub prințul Vladimir<sup>46</sup>. În acest timp populația dacoromană devenită românească era creștină, cu biserici, cu preoți și cu episcopi și episcopii (*piscup* și *piscopie*).

Istoricii noștri ecleziastici consideră că, de vreme ce în secolele IV—VI multe centre urbane s-au ruralizat pe teritoriul țării noastre, în urma invaziilor popoarelor migratoare, episcopii, conducătorii spirituali ai comunităților creștine, vor fi fost *horepiscopii* și *periodeuții* sau *periodeuții*, care au trăit și au activat în mediul rural al obștilor agrare sătești dacoromane și apoi române. *Horepiscopii* (ἡρωπεπισκοποι) erau episcopii de sat sau de țară (ἡ χώρα, — as = sat) și sunt amintiți în diferite sinoade de prin secolul al IV-lea până prin secolele XI—XII, iar *periodeuții* sau *periodeuții* (ὁ περιόδευτής, — οὐ < περί + ὁδεῖω — a merge în circuit, împrejur, fiind ambulant, nu stabil), cu existență tot de prin secolul al IV-lea, sunt amintiți până prin secolele VII—IX. Dacă acești episcopi ajutători și-au exercitat rolul lor de conducători spirituali și în teritoriile din nordul Dunării, se afirmă: «Deși nu avem mărturii istorice-literare despre lucrarea horepiscopilor și a periodeuților în nordul Dunării, adică în Dacia Carpatică (sau Dacoromania), totuși trebuie să admitem că au existat horepiscopi și în satele din acest ținut (nordul Dunării) — inclusiv în teritoriile intracarpatică — subordonați episcopilor care păstoreau în cetățile de pe malul drept al Dunării sau din Scythia Minor, Dobrogea de mai târziu»<sup>47</sup>.

Este greu să admitem ipoteza conducerii ierarhice a Bisericii din Dacia Carpatică (Dacoromania) de către horepiscopi și periodeuți. Mai întâi, acești episcopi inferiori episcopilor lor titulari aveau o lucrare temporară, nu una permanentă. Ei reveneau la centrul episcopiei lor după îndeplinirea misiunii speciale ce li se încredința și rămăneau în subordinea episcopilor lor eparhioți. Misiunea horepiscopilor și periodeuților era de a săvârși cultul creștin și de a face misiune religioasă, «dar nu hirotoneau»<sup>47a</sup>. Alta trebuie să fi fost realitatea existenței epis-

44. W. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1935, p. 256.

45. Pr. prof. Ion Ionescu, *Problema organizării cultului creștin ortodox și a ierarhiei bisericesti pe teritoriul României până în secolele IX—X*, în «Studii Teologice», an. XLIII (1991), 3, p. 119.

46. H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 84.

47. Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Începuturile Mitropoliei Transilvaniei*, București, 1980, p. 14; idem, *Începuturile vieții creștine pe teritoriul României de azi*, în «Bis. Ort. Rom.» CVIII (1990), 3—4, p. 63—89; Punctul de vedere respectiv este însușit și afirmat și de prof. Emilian Popescu, *Ierarhia ecleziastică pe teritoriul României. Creșterea și structura ei până în secolul al VII-lea*, în «Bis. Ort. Rom.», CVIII (1990), 1—2, p. 149—164.

47a. *Istoria bisericească universală*, manual pentru Institutele teologice, București, 1975, p. 120.



copilor și episcopiiilor în Dacoromania în timpul migrațiilor popoarelor barbare.

Dacă înfloritoarele așezări urbane din fosta Dacoromanie s-au ruralizat după retragerea aureliană și, conform dispozițiilor canoanelor : 6 al sinodului de la Sardica, din 343, 57 al sinodului de la Laodiceea, 2 al sinodului al doilea ecumenic din 381, prin care se oprea hirotonia de episcopi pentru sate și orașe mici, nu a însemnat că Biserica din ținuturile nord-dunărene să fie lipsită de episcopi locali și de lucrarea lor ierarhică, pentru a se recurge pe o întinsă perioadă de secole la episcopi ambulanti, vizitatori, sau trecători (*horepiscopi* și *periodeuți*).

Dacă lingvistic se justifică termenii creștini *piscup*, *piscupie* cu vechime din perioada paleocreștină dacoromană, înainte de influența slavă asupra limbii române, din latinul *episcopus*, se pune întrebarea unde își vor fi avut sediul episcopal acești episcopi autohtoni, de vreme ce cetăți și orașe n-am mai avut în perioada vitregă a migrațiilor barbare ?

Mai întâi trebuie avut în vedere că un episcop în funcțiune are nevoie de o biserică în care să slujească și această biserică trebuie să aibă un regim de mănăstire, deservită de un personal monahal slujitor ajutător. Aceste biserici cu personal monahal vor fi fost modestele schituri de călugări retrase și ascunse prin păduri și prin munți, ferite din calea năvălitorilor cotropitori. Din personalul acestor schituri monahale vor fi fost recrutați și hirotoniți episcopi, iar așezământul monahal devenit sediul unui episcop cu jurisdicție canonică peste un număr de cnezate, și apoi peste un voievodat, devenea un episcopat. Realitatea aceasta o întâlnim la mănăstirea Râmeți, județul Alba, într-un loc retras și pitoresc pe valea Geoagiului. Aici, în 1978, pe cel de al doilea strat de pictură din biserică, ce ar data din prima jumătate a secolului al XIV-lea, a fost identificat și numele arhiepiscopului Ghelasie, anul 1376, și numele meșterului zugrav, Mihul de la Crișul Alb<sup>48</sup> Arhiepiscopul Ghelasie, «pe care poporul l-a cinstit ca sfânt poate încă din timpul vieții»<sup>49</sup>, a fost trăitor monah aici și poate egumen. Ajuns arhiepiscop al românilor ortodocși din Transilvania, el va fi avut sub jurisdicția sa și alți episcopi, iar sediul arhiepiscopiei a fost mănăstirea Râmeți, în secolul al XIV-lea, dar vechimea ei, cum o atestă cercetările arheologice, este anterioară secolului al XIV-lea<sup>50</sup>. Analiza etimologică a toponimului *Râmeți* ne ajută să-i stabilim vechimea în timp. În limba română *Râmeț* (s.m.pl. *Râmeți*) vine din latinul *eremitus* provenit din grecescul *ἐρημίτης*, — *oș* (=singuratic, eremit) de la *ἐρημία*, — *as* ( *ή* ) = loc solitar, deșert). Prin căderea lui *e* — inițial neaccentuat, cu trecerea următorului *-e-* din *-η-* în *î*, înaintea unei consoane nazale, provocată de *r* precedent, cu deschiderea lui *-i-* accen-

48. Pr. Mihai Manolache, *Mănăstirea Râmeț*, București, 1975; Cornel Boambeș, *Conservarea — restaurarea și punerea în valoare a picturilor murale de la biserică mănăstirii Râmeț-jud. Alba*, în «Revista Monumentelor istorice», LIX, 1990, I, p. 80—90.

49. *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, București, 1987, p. 286.

50. Cornel Boambeș, *op. cit.*.

tuat în -e- și cu asibilarea<sup>51</sup> lui *t* latin + *e*, *i* în -*ți*-, cuvântul vine în limba română din epoca dacoromană a secolelor II—VI, VII. În italiană avem *romito* din *eremita*. Cuvântul românesc *râmeț*, pl. *râmeți* a fost împrumutat și în maghiară: *remete*, ca și *zembeta*, din *sâmbătă*, din lat. *sambatha*<sup>52</sup>. În Transilvania avem peste 10 toponime *Râmeț*, ca *Râmeț-Brădești*, transcris în maghiară *Remete-Bredesty*, *Râmeț-Valea Mănăstirii*, *Cheia Râmețului* și *Râpa Râmețului*, sau *Mănăstirea* etc. (jud. Alba)<sup>53</sup>. Asocierea *Râmeț-Valea Mănăstirii*, *Râpa Râmețului* sau *Mănăstirea* ne vorbește despre vechi așezări monahale. În același timp, cam tot atâtea toponime avem și *Remetea*, pustnic, în maghiară *remete*. DLR reține numai *remeție* (sf. f. rar) = schit, după magh. *remete* = pustnic. Nereținerea toponimului *Râmeț* este o lacună a DLR<sup>54</sup>. Iorgu Iordan deduce toponimul *Râmeț* din magh. *Remete*<sup>55</sup>. În realitate, cuvântul maghiar *remete* este împrumutat din cuvântul românesc vechi din epoca dacoromană, *râmeț*, și nu invers.

Numeroase toponime *Râmeț*, ca și cele maghiarizate în *Remetea*, sunt foarte numeroase în Transilvania, ca și în Maramureș, ceea ce dovedește vechi așezări monahale, care ne duc la epoca dacoromană. În afară de Transilvania, toponimul îl avem și sub forma *Râmești*<sup>56</sup> în jud. Vâlcea, sat de clăcași care a aparținut mănăstirii Bistrița, cu o veche așezare mănăstirească, după cum o dovedește peștera din stâncă muntelui din apropierea bisericii mănăstirii. Episcopul Teotim al Tomisului, pe la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea, a elaborat o scrisoare specială adresată *eremiților* și *cenobiților* din Scythia Minor<sup>57</sup>, dovadă a existenței *eremiților* pe teritoriul țării noastre înainte de folosirea termenilor *călugăr*, *monah*, *mănăstire*. Cuvintele paleocreștine dacoromane *râmeț*, *râmeți*, *râmeție* au fost acoperite și înlocuite de cuvintele venite prin filiera greco-slavă bisericească oficială: *călugăr* (καλόγῆρος, sl. *kalugeru*) și *mănăstire* (μοναστήριον, sl. *monastyri*).

În aceste *râmeții* din epoca dacoromană au putut rezida *piscopii* noștri autohtoni, de unde și-au exercitat autoritatea lor episcopală peste bisericile și credincioșii dacoromani și apoi români în vremea migrațiilor popoarelor barbare.

Ipoteza conducerii ierarhice a bisericilor din Dacoromania în perioada grea a migrațiilor popoarelor barbare de către *horepiscopi* și *periodeți* trebuie părsită.

51. *asibilare* = fenomen fonetic care constă în transformarea unei consoane ocluzive în consoană africată (sub influența vocalei *e* sau *i* care urmează), DEX, 1975, p. 56.

52. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, p. 386.

53. Coriolan Suciu, *Dicționar istoric al localităților din Transilvania*, București, 1967, vol. II, p. 80; Iorgu Iordan, *Nume de locuri românești în R.S.R.*, București, 1952, vol. I, p. 204, 217; idem, *Toponimia românească*, București, 1963, p. 245.

54. Academia Română, *Dicționarul limbii române*.

55. Iorgu Iordan, *op. cit.*

56. Dimitrie Frunzescu, *Dicționar topografic și statistic*, București, 1872, p. 389; Pr. Ion Ionescu, *Coordonate creștine romano-bizantine în procesul de formare a limbii și poporului român*, în «Bis. Ort. Rom.», CVIII (1990), 5—6, p. 136—138.

57. Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, București, 1979, p. 193—194.

## DOI TERMENI PALEOCREȘTINI DIN EPOCA DACOROMÂNĂ

Pr. ION IONESCU

1. Istoricul P. P. Panaitescu a afirmat despre cuvântul latin *episcopus* că «n-a dat nici un derivat în limba română, pentru că în genere poporul nostru a trăit un creștinism primitiv, fără episcopat, într-o țară unde nu erau orașe și deci nu puteau fi episcopi»<sup>1</sup>.

Gratuitatea afirmației despre un creștinism românesc «primitiv» este infirmată de descoperirile arheologice a peste 33 de bazine în Dobrogea din secolele IV—VII, care rivalizau în epocă cu cele mai cunoscute bazine din Imperiul roman<sup>2</sup>. În Dobrogea, la Tomis, sunt menționați episcopi încă din secolul al III-lea, cum a fost episcopul Evangelicus, amintit în *Actul martiric* al Sfinților Epictet și Astion din anul 290. Afirmația despre cuvântul *episcopus*, că n-a dat un derivat în limba română, de unde s-a tras concluzia că n-am putut avea episcopi în perioada migrațiilor popoarelor barbare, care au distrus viața orășenească pe teritoriul fostei Dacii romane, și deci n-am putut avea o organizare ecleziastică superioară, fiindcă n-am avut orașe, este infirmată etimologic. Cuvântul latin *episcopus*, din grecesul ἐπίσκοπος (supraveghetor, administrator), în slava bisericească *jepiskop*, *jepiskup*, a dat în română două derivate: *piscop* și *piscopie*, cu apocopa lui *e-* inițial neaccentuat și cu închiderea lui *-o-* neaccentuat în *-u-*, cuvântul nu ne-a venit, cum se afirmă<sup>3</sup>, prin mijlocirea slavilor de la miazăzi, din bizantină. Prin mijlocirea slavilor de la miazăzi ne-au venit în limba română *vlădică* (sl. *vladika*) și *popă* (sl. *popu*).

Cuvintele derivate *piscop* și *piscopie* le avem în limba română înainte de influența slavă, din dacoromână. Le întâlnim în onomastică și în toponimie: *Piscupești*, *Piscupescu*, *Piscupeasca* etc<sup>4</sup>. Cuvintele respective se întâlnesc în secolul al XVI-lea în *Cazania a II-a* a lui Coresi (1581) și în *Palia de la Orăștie*, (1581—1582)<sup>5</sup>. În *Cronica lui Radu Greceanu* se consemnează: «Îar domnul (Constantin Brâncoveanu) mergând la Buzău, la ghenarie în 6 zile, au făcut Boboteaza acolo, și cu toată orânduiala ei făcând slujbă în piscupie...»<sup>6</sup>.

Termenii *episcopie*, *episcop*, *mitropolie*, *mitropolit*, întâlniți în epoca feudală în acte oficiale de cancelarie în slavă, greacă sau latină,

1. P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969, p. 104.

2. Adrian Rădulescu, *Bazilici și monumente creștine în contextul etnogenezei românești din secolele III—VI în Dobrogea*, în «Monumente istorice și izvoare creștine», Galați, 1987, p. 9—77.

3. H. Mihăescu, *Influența grecească asupra limbii române până în secolul al XV-lea*, București, 1966, p. 186.

4. Iorgu Iordan, *Toponimia românească*, București, 1963, p. 360; Idem, *Dicționar al numelor de familie românești*, București, 1983, p. 367; N. A. Constanlinescu, *Dicționar onomastic românesc*, București, 1963, p. 51.

5. Florica Dimitrescu, *Contribuții la istoria limbii române vechi*, București, 1973, p. 202.

6. *Cronicari munteni*, București, 1961, vol. II, p. 30—31.

au caracter tehnic, oficial, și nu aparțin limbii vorbite. Termenii folosiți în vorbire până în secolul al XVIII-lea au fost *piscop-piscup* și *piscopie*, iar *episcop* și *episcopie* ne-au venit în limbă ca neologisme după Constantin Brâncoveanu, odată cu influența bizantino-fanariotă.

În Italia meridională se întâlnește forma *piskkopo*, întâlnită și în neogreacă, *πισκοπος*. În portugheză, avem *bispo*. Evoluția în română din latinul *episcopus* în *piscop-piscup* și *piscopie* a avut loc pe teren romanic, de vreme ce în Italia meridională avem *piskopo* și în portugheză *bispo*<sup>8</sup>.

Între sosirea slavilor și încreștinarea oficială a bulgarilor și a sârbilor au trecut aproape patru secole. Bulgarii au primit creștinismul în mod oficial în anul 864, sub țarul Boris-Mihail; sârbii s-au creștinat în anul 879, iar Rusia s-a convertit în anul 988, sub prințul Vladimir<sup>9</sup>. În acest răstimp, populația dacoromană, devenită românească, începând cu secolul al VIII-lea<sup>10</sup>, era creștină, cu *biserici* (lat. *basilica*), cu *preoți* (lat. *presbiterum*), cu *piscupi* și *piscupii* (lat. *episcopus*), cuvinte contaminate din secolul al XVIII-lea din bizantina-fanariotă cu *episcopi* și *episcopii*. Având o organizație bisericească autohtonă, este de înțeles că am avut și o organizație social-politică autohtonă, cuprinsă în obștile sătești agare, alcătuite în cnezate, în acele romanii autohtone, care au format voievodatele și țările, ca Țara Făgărașului, Țara Beiușului, Țara Moților, Țara Maramureșului etc., ca începând cu secolul al XIV-lea, să avem primele state românești afirmate independente. În tot acest timp, Biserica Ortodoxă Română se dovedește prezentă în istoria poporului român, în spațiul său carpato-dunărean.

2. În Transilvania, în Maramureș și în Banat avem un număr însemnat de toponime, unele *Râmeț* sau *Rîmeț(i)* și altele *Remetea*, *Rimetea*, *Remeț(i)*. Din primul grup fac parte: *Râmeț*, *Râmeț-Brădești*, transcris în maghiară *Remete-Bredesty*, *Râmeț-Cheia*, *Râmeț-Olteni*, *Râmeț-Poieni*, *Râmeț-Valea Inzelului*, *Râmeț-Valea Mănăstirii*, *Râmeț-Valea Uzei* (toate în jud. Alba), *Râmeț-Sat* sau *Pleașa*, *Cheia Râmețului* și *Râpa Râmețului* sau *Mănăstirea* (tot în jud. Alba)<sup>11</sup>.

Din al doilea grup: *Remetea* (în jud. Alba, Bihor, Harghita, Mureș), *Remetea Chioarului* (Maramureș), *Remetea Lungă* (Timiș), *Remetea Mare* (Timiș), *Remetea Mică* (Timiș), *Remetea Oașului* (Satu Mare), *Remetea Pogănici* (Caraș-Severin), *Pe Rîmetea* sau *Gura Rîmeții* (Bistrița — Năsăud), *Remeți* (Bihor, Maramureș), *Remeți pe Someș* (Maramureș). Unii susțin că toponimele respective au la bază magh. *remete* (pustnic, sihastru)<sup>12</sup>. *Remet*, *Remete(a)*, *Remeteanu* se întâlnesc și în onomastică, nume de familie<sup>13</sup>.

7. H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 97.

8. W. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1935, p. 256.

9. H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 84.

10. I. Fischer, *Latina dunăreană*, București, 1985, p. 210—211.

11. Iorgu Iordan, *Toponimia românească*, București, 1963, p. 245; *Codul poștal al localităților*, București, 1974.

12. *Ibidem*; Coriolan Suciuc, *Dicționar istoric al localităților din Transilvania*, București, 1967, vol. II, p. 80.

13. Iorgu Iordan, *Dicționar al numelor de familie românești*, București, 1983, p. 392; N. A. Constantinescu, *Dicționar onomastic românesc*, București, 1963 p. 139.

Iorgu Iordan afirmă că toponimul *Râmeț* sau *Rimeț* vine din magh. *remete* (pustnic, sihastru, călugăr) și citează pe Nicolae Drăganu <sup>14</sup>, Gustav Kisch <sup>15</sup> și *Balkan-Archiv* <sup>16</sup>.

*Dicționarul limbii române* (DLR) reține numai *remeție*, s.f. (rar) = *schit*, după magh. *remete* (= pustnic). Nereținerea toponimului *Râmeț(i)* este o lacună a DLR.

Părerea generală acceptată până în prezent, admisă și de Iorgu Iordan, pentru etimologia toponimului *Râmeț*, este derivarea din magh. *remete*. Se impune o lucrare de arheologie lingvistică, pentru a găsi primul strat lingvistic și a identifica sensul cuvântului discutat.

Reținem toponimele asociate: *Râmeț-Valea Mânăstirii*, *Râpa Râmețului* sau *Mânăstirea*, care ne indică vechi așezări monahale anterioare, rămase în tradiția orală a poporului din aceste locuri.

În limba română cuvântul *râmeț* (s.m.), pl. *râmeți*, vine din latinul *eremitus*, din *eremita*, -ae, provenit din limba greacă *ὁ ἐρημίτης*, -oŭ (singuratic, eremit — *ἐρημία* -as (ή) loc solitar, deșert). Prin afereza lui -e inițial neaccentuat, cu trecerea următorului -e- din -η- în -â-, înaintea unei consoane nazale, provocată de -r- precedent, cu deschiderea lui -i- accentuat în -e- și cu asibilarea lui -t- latin + e, i în -ț(i), cuvântul vine în limba română din epoca dacoromană, sec. II—VI, VII. În italiană avem *romito* din *eremita*. Cuvântul românesc *râmeț(i)* a fost împrumutat și în maghiară, *remete*, ca și *sembeta* din românescul *sâmbăta*, din lat. *sambatha* <sup>17</sup>. Procesul a fost deci invers, *remete* provine din *râmeț(i)*, și nu *râmeț(i)* din *remete*. De aici deducem concluzia că toate toponimele menționate: *Remetea*, *Remeți*, *Rimetea*, la început s-au numit și ele tot *Râmeț(i)*, și cu timpul au fost maghiarizate. În Transilvania avem un proces intens de maghiarizare a multor nume de familie ca și de toponime românești.

Episcopul Teotim al Tomisului, pe la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea, a elaborat o scrisoare specială adresată *eremiților* (singuraticilor) și *cenobiților* (cei care trăiau viața monahală în mânăstire, în comun), din Scythia Minor (Dobrogea) <sup>18</sup>, dovadă a existenței *eremiților* pe teritoriul țării noastre înaintea folosirii termenilor de *călugăr*, *monah*, *mânăstire*.

Cuvintele paleocreștine dacoromane: *râmeț(i)*, *râmeție* au fost acoperite și înlocuite cu timpul de cuvintele venite prin filiera geo-

14. Nicolae Drăganu, *Toponimie și istorie*, Cluj, 1928, p. 113, nota 10, consideră pe *Râmeț*, *Rimeț*, din magh. *remete*.

15. Gustav Kisch, *Siebenburgen im Lichte der Sprache*, Registerband, Leipzig, 1934, p. 24, reține din maghiară numai *remete*, fără *râmeț(i)*.

16. *Balkan-Archiv*. Fortsetzung des Jahresberichtes des Instituts für rumänische Sprache. Herausgegeben von Prof. Dr. Gustav Weigand, III Band, Leipzig, 1927, p. 63. Se reține numai *Remetea* din magh. *remete*, fără *Râmeț(i)*.

17. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 386.

18. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca stră-română*, București, 1979, p. 193—194.

slavă bisericească : călugăr (καλόγηρος sl. *Kalugeru*) și mănăstire (μοναστήριον, sl. *monastyri*). Tot atunci ne-au venit în limbă și *schit* (σκήτης, σκήτη, σκήτος, sl. *skith* (mănăstire mică și singuratică) și *schimnic*, din σῆμα (haină monahală), cu sufixul slav — *nic*, ca și greco-slavul *sihastru* și *sihastră*, din ἡσυχαστής (călugăr, solitar), ἡσυχάστρα (călugăriță singuratică), iar locuința lor se numește *sihăstrie*, din ἡσυχαστήριον pl. ἡσυχάστῆρια <sup>19</sup>. În vechile noastre *râmeții* daco-romane, ridicate prin păduri și prin munți, pentru a fi ferite din calea năvălitorilor, au rezidat și *piscopii* dacoromani, iar unele *râmeții* au fost și sedii episcopale, piscopii, cum o dovedește până astăzi mănăstirea *Râmeți*, din jud. Alba, așezată într-un loc retras și pitoresc pe valea Geoagiului, unde în 1978, pe cel de al doilea strat de pictură din biserică, ce datează din prima jumătate a secolului al XIV-lea, a fost identificat și numele arhiepiscopului Ghelasie, anul 1376 și numele meșterului zugrav, Mihul de la Crișul Alb <sup>20</sup>. Arhiepiscopul Ghelasie a fost trăitor în *Râmeți*, prin care se înțelege atât locașul monahal, cât și trăitorii lui, în sec. al XIV-lea, devenit sediu arhiepiscopal pentru românii ortodocși din Transilvania, și care va fi avut în jurisdicție și alți ierarhi cu sediile episcopale în *râmeții*, care nu ne mai sunt cunoscute în prezent.

Vechile *râmeți(i)* românești au fost și centre de cultură, ca și centre de rezistență românească, și în ele s-au scris și s-au copiat numeroase manuscrise, care erau puse la îndemâna preoților de prin satele românești, ca și la îndemâna țăranilor, pentru învățarea scrisului și cititului românesc. Cunoaștem o asemenea *râmeție* între Feldru și Ilva Mică, jud. Bistrița-Năsăud, aproape de Gura Râmeții, în care, în secolele XVII și XVIII, s-au scris și copiat numeroase manuscrise. «Ea a dăinuit până în 24 ianuarie 1768, când locuitorii din Feldru, adunați la porunca vice-colonelului Enzenberg au hotărât mutarea ei în sat, deoarece, ca toate mănăstirile din păduri ajunseser un cuib de hoți» <sup>21</sup>, adică un cuib de rezistență românească.

Ceea ce au reprezentat pentru istoria poporului român din Transilvania *râmețiile* lui, contaminate *mănăstiri*, ca și Biserica românească, a evidențiat-o clar P. P. Panaitescu : «Nu trebuie însă să trecem cu vederea faptul istoric de primă importanță : că Biserica și mănăstirile «au ținut» neamul românesc în fața încercărilor de destrămare ale stăpânirii catolice streine în Transilvania. Biserica Ortodoxă Română din Transilvania, cea populară și cea cnezială, au păstrat coeziunea românilor față de streini» <sup>22</sup>.

19. H. Mihăescu, *op. cit.*, p. 141.

20. Mihai Manolache, *Mănăstirea Râmeț*, București, 1975 ; Cornel Boambes, *Conservarea-restaurarea și punerea în valoare a picturilor murale de la biserică mănăstirii Râmeț*, jud. Alba, în «Revista Monumentelor istorice», LIX, 1990, 1, p. 80—90.

21. Z. Păclișeanu, în «Cultura creștină», XIII, 1919, nr. 7—8, p. 158, cit. de Nicolae Drăganu, *op. cit.*

22. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, (nota 1), p. 332.

## MĂRTURIA PATRISTICĂ

RADU PREDĂ

În noiembrie 1993 s-au împlinit 50 de ani de la inițierea colecției de texte patristice «Sources chrétiennes». Inițiativa, ce a aparținut la acea vreme unor oameni de mare autoritate teologică: cardinalul Jean Daniélou, Henri de Lubac și Claude Mondésert, reia într-un mod mult mai accesibil publicului inițiativa Abatelui Migne. Oferind un text bilingv (greacă-franceză sau latină-franceză), un studiu introductiv de mari proporții, elemente bibliografice exhaustive, un index și un număr considerabil de note și trimiteri, colecția «Sources chrétiennes» a reprezentat și reprezintă pentru mulți teologi sau laici un instrument de lucru de prim ordin. Iată de ce, chiar dacă evenimentul acesta — punctat și de ajungerea la numărul 400 al colecției — ar părea că interesează doar Biserica Romano-Catolică, cu precădere cea franceză, notăm câteva considerații și observații, cu atât mai mult cu cât, la alte dimensiuni, mai modeste, avem și noi un corespondent al acestei colecții: Părinți și Scriitori bisericești (PSB), serie inițiată de Patriarhul Iustin și continuată de P. F. Patriarh Teoctist. Este o ocazie de a medita asupra impactului pe care textele Părinților îl au în lumea modernă și felul în care creștinul de astăzi își poate rotunji prezența în Biserică prin lectura unor pagini care o reprezintă. Cu alte cuvinte, avem ocazia unei redefiniri și reafirmări a *inteligentei creștine* ce devine, prin rugăciune și prin asumarea duhului textului patristic, *înțelepciune*.

1) Întruparea Cuvântului a punctat deopotrivă cerul și pământul, lumea devenind gazdă a lui Dumnezeu și spațiu provizoriu spre o viitoare locuire. De aceea, Biserica își înalță zidurile spre Împărăția lui Dumnezeu cu aceeași vigoare cu care și le adâncește în pământul creației, pe care îl dorește salvat, transfigurat. Astfel, orice act uman născut din asumarea Crucii, a orizontalității dar și a verticalității ei, are gravitatea și bucuria celui aflat pe drum. Iată de ce, intrând în lumea textului patristic — pentru că este, indiscutabil, o *lume* — trebuie să trecem prin aceleași rigori prin care trece intrând în biserică; trebuie să înțelegem paradoxurile fundamentale: al Maicii și Fecioarei, al staturii de om dar și de Dumnezeu a lui Hristos, al morții ca înviere, iar odată cu textul patristic, suntem solicitați să înțelegem și paradoxul: a scrie despre ceea ce nu poate fi descris. Paradoxul duhovnicesc se impune ca unică formă de înțelegere a lumii în care intrăm. Este o primă treaptă a trecerii de la inteligența evidentei la înțelepciunea revelației, sau, cum le spune Pavel corintenilor: «Omul firesc (...) nu primește pe cele ce sunt ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și el nu le poate înțelege, fiindcă ele se judecă duhovnicesc...» (I Corinteni 2, 14)\*. Textul patristic devine sinonim cu o invitație la modul de judecată duhovnicesc, la acel fel de a gândi despre lucruri

\* Citatele nou-testamentare sunt după ediția «Noului Testament» revăzută, comentată și adnotată de IPS Bartolomeu Valeriu Anania, București, Editura Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, 1993.

în determinarea lor dată de Creator iar nu în cea dată de creatură — o întoarcere la gândirea primară, scutită de deformările aduse de ceea ce numea Sfântul Maxim Mărturisitorul : «funinginea păcatelor».

2) Precum icoana, textul patristic e precedat și urmat de rugăciune. La început, rugăciunea sfântului părinte sau a scriitorului bisericesc, de a fi curățat de păcate și de a fi vrednic, de a intra în «camerele Domnului», iar la sfârșit rugăciunea de mulțumire și de cerere a darului smereniei și al buneii purtări a ceea ce i s-a descoperit. Textul se desfășoară la mijloc, ca rezultat al întâlnirii reverberațiilor rugăciunilor. Uneori scrisă, alteori nescrisă, această pregătire și atmosferă rugătoare ce însoțește un text patristic se simte cu tărie fie că este vorba despre un tratat, un comentariu sau o simpla scrisoare.

Autorul patristic e un rugător, iar locul de unde își lansează gândul spre semenii este cetatea, mănăstirea sau pustiul ; ierarh, el se adresează ca unor păstoriți ; călugăr, se adresează ca unor frați ; anonim, se adresează ca unor părtași la aceeași taină. Roadă a contemplației, a rugăciunii, textul patristic e un paradoxal mod de a continua rugăciunea prin descrierea ei, a Celui căruia i se adresează, a ispitelor care o însoțesc din partea vrăjmașului, a binefacerilor ei, a bucuriilor sau luptelor pe care le ai pentru a rămâne în ea. Traducând, în esență, modul în care se naște demersul patristic, am putea spune, folosind expresia lui Roland Barthes, că rugăciunea este «gradul zero» al textului Sfinților Părinți : din ea pleacă toate rândurile și la ea trimit toate.

Centrată de rugăciune, de forma personală a dialogului cu Dumnezeu, pagina patristică este una de jurnal spiritual, de confesiune întru zidirea celorlalți, aflați pe aceeași cale și în aceeași corabie. În ciuda aparențelor, bazate pe necunoașterea tezaurului patristic, un Sfânt Părinte e departe de a fi un «doctrinar», un «ideolog» ; el este un mare explorator, un aventurier pe terenul dintre *aici* și *acolo*, cum puțini sunt în lumea culturii fără Dumnezeu. Vie, palpitanță, gravă și plină de duh, prezența patristică este una a maximei efervescențe spirituale. A intra în ritmul ei înseamnă a primi provocarea libertății ca formă de a experimenta iubirea lui Dumnezeu.

3) Traducând o permanentă «urmare a lui Hristos», textul patristic ne descoperă adevărata statură a celui care îi dă viață ; astfel, jurnal spiritual, textul acesta e unul care mărturisește despre întâlnirea cu Dumnezeu ; e o mărturie, iar cel care o face, un mărturisitor. Sfântul Părinte e astfel nu atât un *autor*, cât un *mărturisitor*, deoarece el nu creează, nu produce, nu expune, ci descrie felul în care își trăiește viața în umbra Crucii. De cele mai multe ori călugăr, mărturisitorul se prezintă în smerenia alesului lui Dumnezeu. Această atitudine vine din conștiința curățată de accentele stridente ale afirmării eu-lui. E renunțarea la identitatea prin sine și alegerea identității omului duhovnicesc : identitatea întru Iisus Hristos. Tot corintenilor, Pavel le spune : «Și când am venit la voi, fraților, nu cu greutatea cuvântului sau a înțelepciunii am venit eu să vă vestesc taina lui Dumnezeu. Că n-am socotit ca-ntr-o voi să știu altceva decât pe Iisus Hristos ; și pe Acesta, răstignit... Și-ntru slăbiciune și cu frică și cu mare cutremur am fost la voi. Și cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvântări



de-nduplicare ale înțelepciunii omenești, ci în arătarea Duhului și a puterii (făcătoare de minuni, n.t.), pentru ca credința voastră să nu fie întru înțelepciunea bameților, ci întru puterea lui Dumnezeu» (I Corințeni 2, 1—5).

Mărturisitorul (care în accepțiunea inițială era cel care suferea fizic pentru Hristos și Biserica Lui, dar care aici are accepțiunea de vestitor al cuvântului lui Dumnezeu în cetate) trimite, prin ceea ce scrie, nu la ceea ce gândește el, ci la ceea ce i se descoperă. Aceasta nu înseamnă că personalitatea lui e subordonată, anulată, ci ea primește valența de purtătoare a unui adevăr care o depășește.

Neîncadrându-se în categoria auctorială, a operei, ci în cea a mărturiei, textul patristic e cel mai puțin susceptibil de falsitate; el nu vine să alimenteze orgolii sau dorinți ascunse, ci se face oglindă a unor experiențe care, în cele din urmă, sunt compatibile cu traiectoria oricărui creștin.

Faptul că un text e însoțit de nume, ca Vasile cel Mare sau Ioan Gură de Aur, ne arată, tocmai, posibilitatea atingerii a ceea ce își propune creștinul la începutul drumului său. Cum numeroși mărturisitori patristici sunt sfinți, adică intercesori, putem înțelege și funcția textului patristic tot ca pe una de mediere, între dorința noastră de a pătrunde tainele căii spre Dumnezeu și ceea ce Dumnezeu dorește de la noi. Fiecare mărturisitor, cu atât mai mult fiecare sfânt, ne arată, în mod *personal*, felul în care poate fi purtată Crucea. Bine conturată, cu detalii, *persoana* celui care mărturisește ne întărește speranța unei împliniri proprii. Fără a ne oferi soluții, odihnitoare, menite a ne argumenta pasivitatea, demersul patristic ne provoacă; e cel mai puțin comod text deoarece își reclamă întruchiparea în cel care îl citește.

4) În comparație cu categoria auctorială, în virtutea căreia opera poate fi despărțită de autor, în câmpul patristic, autorul determină valabilitatea sau nevalabilitatea operei. Decarece, mărturisitor fiind, autorul patristic (il numim convențional astfel) se face pe sine exemplu a ceea ce scrie iar ceea ce scrie devine imagine fidelă a modului în care trăiește. Există o unitate profundă între mărturie și cel care o depune. Așa se explică de ce, răsturnând logica dinainte, punctul la care țintește demersul patristic e cel în care vorbirea *despre* Dumnezeu devine vorbire *cu* Dumnezeu.

Această determinare reciprocă obligatorie, între *viață* și *mărturie*, arată faptul că, neurmărind fala numelui, popularitatea sau lauda oamenilor, mărturisitorul patristic are un singur «interes»: mântuirea. Dar cum aceasta nu este posibilă decât comunitar, în comuniune, el scrie și oferă altora jaloane ale drumului către ea. De aceea el este pentru Biserică un model, o autoritate.

Hristocentrică, rugătoare, mărturia patristică proclamă, dincolo de căderi, de ispitiri, posibilitatea mântuirii. Este o lume a speranței. Nu ne putem închipui pe un Sfânt Părinte decât ca pe un mare încrezător, pilduitor pentru lipsa noastră de putere proprie și de speranță în puterea lui Dumnezeu.

5) Ceea ce șochează în contactul cu mărturia patristică e marea ei actualitate. Schimbând anumite culori, vădit apărținătoare unui timp trecut, restul rămâne ca imagine incredibil de vie a prezentului. Dar

nu numai din punctul de vedere al conținutului mărturisitorii patristici sunt actuali ci chiar stilistic, așa zicând. Nimic nu lipsește portretului modern. Spus acum o mie de ani adevărul își regăsește ecouri prezente amplificându-se. E o prezență și o actualitate ce ne trimit la prezența și actualitatea liturgică.

Mai mult, se poate vorbi nu numai despre modernismul Sfinților Părinți (în sensul actualului), dar și despre *avangardismul* lor. Eshatologică, țintind mereu spre Împărăția lui Dumnezeu, mărturia patristică e mereu înaintea istoriei. E o «știință» care nu are iluzia dăinuirii pământene, constituindu-se într-o uimitoare bibliotecă ce își dorește arderea, dispariția, atingerea eshatonului. În câmpul patristic simțim deja adierile lui *dincolo*. Lectura patristică ne limpezește imaginea asupra noastră înșine reamintindu-ne condiția de călători. Jurnal de bord al unei umanități în drum spre veșnicie, demersul patristic oferă imaginile vii ale întoarcerii Acasă, în egală măsură oferind soluții și dezlegări pe care le solicită punctul prezent în care ne aflăm.

6) Orizontul patristic e de mare lărgime așa încât el se face loc de întâlnire a Bisericii cu orice manifestare a cetății. Unul dintre dialogurile cele mai așteptate e acela dintre cult și cultură. Uzând de «modernismul» dar mai ales de «avangardismul» Sfinților Părinți, putem vedea în acest dialog începutul unei necesare vindecări a multipleror divorțuri artificiale pe care perioada comunistă le-a creat.

Oameni crescuți la izvoarele culturii anrice, posedând tot instrumentarul intelectual necesar, Sfinții Părinți sunt un model de legătură firească, recuperatorie, între bibliotecă și biserică. Ei dau imaginea clară a culturii convertite. Fără a deforma și fără a ignora efortul cultural, mărturisitorii patristici fac din acesta un adevărat efort de cunoaștere deoarece pun la capătul drumului cunoașterea lui Dumnezeu.

Și ce argument mai sugestiv pentru legătura dintre bibliotecă și biserică dacă nu locul pe care-l ocupă cartea în lumea creștină! Altarul e o formă de bibliotecă sublimată ce adăpostește Sfânta Evanghelie — temei încrederii noastre în prezența euharistică a Mântuitorului Iisus Hristos. Strana are cărțile de cult din care cuvintele ies, cântate sau rostite, într-o coliturghisire cu preotul. Sfinții Învățători poartă, în icoane, câte o carte în mâini, precum Pantocratorul străjuind înaltul cupolei. Iar întâlnirea cu Dumnezeu, după moarte, e pusă tot sub semnul unei cărți: a vieții, așa cum ne sugerează și fresca de la Voroneț, unde îngerul păzitor aplecat asupra celui adormit ține în mână o pană răvășită, ca și când acum s-ar fi oprit de scris în cartea faptelor.

Așa cum atingerea țintei începe cu primul pas făcut spre ea, tot astfel, deschizând cărțile ce formează mirabila bibliotecă patristică, am făcut deja un prim pas spre Biserică.

7) Apelul la mărturia patristică este indiscutabil un apel la identitate. Întoarcerea la Tradiție e o paradoxală întoarcere la viitor, o corectare a tendinței de a vedea drumul nostru drept traseu care «pleacă de nicăieri și merge spre nicăieri» (Țuțea).

Dacă Sfânta Liturghie ne plasează într-o contemporaneitate ființială cu Întruparea și Învierea Mântuitorului, mărturia patristică ne actualizează istoria Bisericii și istoria propriei noastre prezențe în ea, cu frământările, întrebările și răspunsurile pe care le-am primit.

# MIȘCAREA SATANISTĂ ȘI INFLUENȚA EI ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

Prof. drd. EMIL JURCAN

## INTRODUCERE

Căderea omului în păcat a implicat, încă din momentul dialogului om-diavol, o întreagă istorie de luptă sau fraternitate, de combatere sau apărare, de «contra» sau «pro» în raportul dintre condiția umană și cea satanică. Amăgirea femeii, a lui Cain, a oamenilor potopului, a lui Han etc., sunt modele de dialog cu forțele răului, care duc inevitabil la distrugere, deși dialogul în sine pare «constructiv» (ex. «nu veți muri, ci veți fi ca Dumnezeu...») (Facere, 3, 4). Forțele răului se întâlnesc permanent pe firul istoriei într-o perpetuă confruntare cu binele, transmăturând omul de pe verticalitatea lui spre plus în infinit, pe abisul minus în infinit, lăsând în om setea existențială: *îndumnezeirea*, dar schimbându-i sensul (din «+», în «-»). Acest «împăimântător minus al existenței»<sup>1</sup> păstrează în om setea de a se îndumnezei, dar, ca într-o muncă a lui Sisif, niciodată având puțința unui orizont de lumină, ci fiind permanent în obsesia poverii infinite.

Sfântul Vasile cel Mare, în omilia «*Dumnezeu nu este autor al răului*» definește răul ca fiind «o înstrăinare de Dumnezeu». «O mică întoarcere ne face să fim cu soarele sau cu umbra trupului nostru. Cel ce privește spre soare se luminează, cel ce se întoarce spre umbră va avea parte de întuneric»<sup>2</sup>. «Lipsa binelui» cum îl numesc sfinții părinți este un «τὸ ὄν», o non-existență sau o existență fără consistență<sup>3</sup>, total diferită de acel «ὄ» «Ὀ» treimic-personalizat (în dezacord cu τὸ ὄν-ul plotinian panteist), care activează prin harul Duhului Sfânt asupra creației.

Ființele create, creația întreagă, circumscrie în ea rațiunile plasticizate ale Logosului divin, ca imbold și țel sădit în ea de la creație. Răul apare însă ca o «abatere a lucrării puterilor sădite în fire de la scopul lor»<sup>4</sup>. Deviația se poate observa permanent în istorie, concretizată în patimi, negări ale lui Dumnezeu prin orientarea spre păcat.

## A. ETIMOLOGIA CUVÂNTULUI «DIAVOL» ȘI SINONIMELE LUI

Căderea omului în păcat, păcatul în genere, este influențat de forța răului, cunoscută sub diferite denumiri: diavol, satana, drac, veliar, etc. O scurtă introspecție în istoria gândirilor religioase ne poate confirma universalitatea manifestărilor satanice.

În Sfânta Scriptură denumirea cea mai obișnuită dată forței malefice este cea de diavol. Cuvântul «diavol» provine din limba greacă, διάβολος, de la verbul «διά+βάλλω» (a arunca prin, a despărți) și însemna în practica veche acca aruncare de lance, care spinteca animalul vânat<sup>5</sup>. Prin extensie «διάβολος» a fost redat în limba latină prin «calumniator», deoarece el apare într-o întreită atitudine de acuzator-calomniator:

1. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 458.

2. Sf. Vasile cel Mare, omil. «*Dumnezeu nu este autorul răului*», P. G., 31, col. 343.

3. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 454.

4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în «*Filocalia*», vol. III, trad. D. Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 8.

5. Karl R. H. Frick, *Das Reich Satans*, Graz, 1982, p. 139.

a. el este cel care îl calomniază pe Dumnezeu în fața oamenilor (ex. calomnierea lui Dumnezeu în rai în fața protopărinților noștri).

b. el îi acuză pe oameni în fața lui Dumnezeu (Apoc. XII, 10).

c. el îi instigă pe oameni unul împotriva celuilalt.

1. Cuvântul «*δὲιάβολος*» a fost preluat în aproape toate limbile. În limba germană, de exemplu, întâlnim noțiunea de «*liufal*», «*tieval*» iar mai târziu «*Teufel*». Din același filon a provenit și cuvântul englez «*devil*», pentru diavol. În Țările de Jos se utilizează termenul de *duivel*; irlandezii, *djéfull*; suedezii, *djeful*; iar danezii, *djævel*. În sudul Europei avem de la acest cuvânt: *diavolo* în limba italiană; *diablo* în spaniolă; *diable* în franceză, similar cu cel din limbile slavonice: *djabel-poloneză*; *d'abel-cehă*; *diavol-rusă*; *djavo-sârbo-croată*<sup>6</sup>.

2. O altă denumire dată personificării răului este cea de «*satan*», care în limbajul uzual al timpului ante-hristic însemna o renunțare tranșantă, fără echivoc, o lepădare radicală de un lucru. Noțiunea de «*satan*» se traduce prin: dușmănie, contrar, opoziție. În cartea Iov (I—II, 7) Satan apare într-o poziție cvasi-dualistă, dialogală cu Dumnezeu. În Cartea Sohar, din literatura kabbalistă, Satan este identificat cu Sammael, fiind considerat dumnezeul «*căii de stânga*» formând împreună cu Lilith un «*hieros gamos*» demonic, pereche a dragostei carnale.

3. *Asmodeu* (Ashmedai, Hasmodeus, Hasmodai) apare în Sfânta Scriptură, mai precis în cartea Tobit (III, 8), ca duh al morții. Este cel care îi ucide pe soții anteriori ai lui Sarai, viitoarea soție a lui Tobie. În limba ebraică cuvântul «*hismid*» înseamnă distrugerea, distrugător. Probabil acest demon poate fi pus în legătură cu divinitatea persană Ahemsha-Devi, care în Avesta desmnează de asemenea un spirit rău.

4. *Aspida și vasiliscul* de care vorbește psalmistul David (Ps. 91, 13) sunt termeni-simbol atribuiți diavolului, deoarece aspis-vipera și basiliscul, «*micul rege*» cu cap de cocos și coadă de șarpe, sunt simboluri demonice.

5. *Beliar (Veliar)*, termen întâlnit în Noul Testament (2 Cor. VI, 15) etimologic provine din limba ebraică și înseamnă nefolositor sau ceva rău. Noțiunea însă o întâlnim și între divinitățile babilonice subpământene, sub denumirea de Belili. Veliar sau Beliar era considerat căpetenia demonilor. În urma descoperirilor făcute între 1947 și 1956 la Qumran, între scrierile de acolo s-au găsit câteva referiri la persoana lui Veliar, socotit «*Intunericul*» în opoziție cu Lumina, în baza unei influențe gnostice. De asemenea apocriifa *Testamentul celor doisprezece patriarhi* vorbește despre «*Duhul lui Beliar*» și despre cele șapte nenorociri, pe care el le aduce asupra oamenilor<sup>7</sup>.

6. În cartea Leviticului (XVI, 8) întâlnim o altă denumire dată diavolului, și anume, *Azazel*, căruia i se trimitea în pustie câte un lap «*pentru ispășirea păcatelor*» în ziua de Yom Kippur. Cărțile apocrife îl consideră un asupritor al oamenilor, care a fost însă legat de îngerul Rafael până în ziua judecății. Apelativul de *Azazel* este preluat de organizațiile sataniste și transmis în mesajul «*metalicilor*», a «*hard-rockului*» și a altor formații de muzică, ce își propun teme sataniste. Este interesant că apare chiar și în actele noilor născuți ca nume dat de nebunia părinților dezechilibrați moral și psihic. Evident, astfel de căsătorii nu durează dar din păcate rămâne bietul copil purtând stigmatul numelui.

6. *Ibidem*, p. 146.

7. *Das Testament der zwölf Patriarchen* (XII, 6—7) în vol. *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel*, übersetzt von Paul Riessler, Heidelberg 1927, p. 1246—1247.

7. *Beelzebul* (*Belzebub*) (Mat. X, 25; XII, 24; Mc. III, 22; Lc. XI, 15—19), era considerat Domnul sau zeul muștelor, zeitate protectoare a filistenilor, care avea chiar și un templu în cetatea Ekron (2 Regi I, 26). Cuvântul «sebul» mai înseamnă în limba ebraică și «noroi». În mitologia zoroastriană el are un corespondent feminin (Nasu), personificare a demonului ce se hrănește cu leșuri și trăiește în mișerie<sup>8</sup>. În Evul Mediu, mai ales în literatura ocultă, era considerat patron al magiei.

8. Alte denumiri date principiului răului în Sfânta Scriptură sunt: *Leviatan*, dragonul cosmic din cartea Iov (III, 8) respectiv din carte Psalmilor (72, 14; 104, 26); *Behemot* (Iov, 40, 15), monstru hipopotam; *Rahab*, șarpele mării (Ps. 89, 11) identificat cu Seth din religia vechilor egipteni.

Literatura apocrifă recunoaște și alte denumiri demonice, printre care: *Lilith*, considerată prima soție a lui Adam<sup>9</sup>. Preluată, probabil din religia babilonică (*Lilithu*), *Lilith* l-ar fi părăsit pe Adam, deoarece n-ar fi vrut să accepte supuneră față de bărbat. Cartea Sohar o descrie ca având părul vopsit în roșu, buzele și obrajii de asemenea, în urechi lanțuri și cercei din Egipt, gura mică și mieroasă dar limba tăioasă ca sabia, într-un cuvânt cam cu nimic diferită de femeia autocrată a «feminismului» de astăzi, feminism pe care îl întâlnim chiar și în gândirea teologică. Stau mărturie în acest sens permanentele interpelări de la adunările generale ale C.E.B., în care sunt propuse măsuri «egalitare» pe plan sacerdotal, chiar și o schimbare a dogmei. De ce n-ar exista — zic ei — și un principiu feminin în teologie, un Dumnezeu-femeie? Și dacă în cumințenia noastră ortodoxă aspectul produce ilaritate, căci nu vorbim de sex când ne gândim la Dumnezeu, în teologia occidentală aspectul dă de gândit. Sunt două direcțiile feminismului de astăzi: cea care a părăsit cu totul duhul creștinismului, alunecând pe panta neo-păgânismului, având ca divinitate zeița-mamă Gaia (ex. organizația Wicca) și practicând vrăjitoria, și ramura creștină, înclinată să dizolve Treimea sau să introducă și o... «mamă» în Sfânta Treime iar închinarea să se facă în numele Tatălui și al... Mamei și al Fiului și al Duhului Sfânt, cum par să se reorienteze slujbele în gândirea feministă<sup>10</sup>.

Explicația devierilor de acest fel nu este greu de găsit: într-o societate în care Maica Domnului, în baza «imaculatei concepții», este considerată în cercul Sfintei Treimi, era normal să apară extrema radicală a îndumnezeirii unui principiu feminin, iar dacă aceasta nu se putea în creștinism a fost necesar să se precie o veche formă feminină de divinitate din mitologia clasică (ex.: Gaia din mitologia greacă). Disputa teologică feministă creează încă probleme întâlnirilor inter-conferențiale.

Pentru denumirea satanică, Evul Mediu a utilizat și termenul «Mefistofel». Cuvântul desemnează minciuna și distrugerea («mefir» distrugătorul, «tapiel» minciunosul), cumulate la un loc<sup>11</sup>. De asemenea avem și noțiunea de «Bapfomet», figură antihristică, demon al «templor», cap de acuzare împotriva maestrului Jacques de Molay și a cavalerilor ordinului Templierilor, care ar fi fost, zice-se, adoratorii lui.

8. K. R. H. Frick, *op. cit.*, p. 145.

9. Hans Bledermann, *Dämonen, Geister, Dunkle Götter*, Graz-Stuttgart, 1989, p. 8.

10. Dorothee Sölle, *Vater, Macht und Barbarci. Feministische Anfragen an autoritäre Religion*, în «Concilium», an. XVII (1981), nr. 3, p. 226.

11. K. R. H. Frick, *op. cit.*, p. 148.

## B. NOȚIUNEA DE DIAVOL ÎN MARILE RELIGII

a. *Religiile vechilor mexicani și peruvieni* s-au remarcat prin practicile sângeroase, care i-au înfricoșat chiar și pe temerarii conquistadori europeni. Zeitățile acestor religii în marea lor majoritate sunt sângeroase și cereau prestarea unui cult sacrificial-uman. Chipuri demonice se ascundeau sub denumiri ca: Huitzilopochtli, Pachacamac, Tlaloc, etc, zei, cărora li se aduceau în fiecare an mii de jertfe omenești. La inaugurarea templelor se ucideau zeci de mii de oameni. Pentru a avea materia de jertfă se făceau razii (așa-zise «războaie înflorite» sau «sfinte»), printre popoarele învecinate. Sacrificiul inimii era plăcerea zeilor căci inima, centrul vital al organismului, era considerată jertfa cea mai profundă adusă zeului<sup>12</sup>. Ea era arsă și consumată de preoți în timp ce restul trupului era consumat de participanți. În asemenea cazuri se utilizau băuturile drogante, fie ca să facă jertfa «apatică»<sup>13</sup>, fie ca să dea cruzime participanților.

Cruzimea acestor practici s-a reverberat peste secole în ceea ce se numește astăzi «mișcarea satanistă», la care din păcate iau parte așa de mulți tineri. atrași în primul rând de snobismul muzicii, al răcnetelor de pe stadioane, în așa-zisele «open-air», iar în al doilea rând, de setea de epatare a umanului fără Dumnezeu. Și nu este de mirare, căci un îndemn ca «ucide Dumnezeul din tine», sau «moarte lui Hristos!» pot duce foarte simplu la uciderea aproapelui de lângă tine, atunci când nu se mai vede chipul Mântuitorului în ochii aproapelui.

b. *Religia Egiptului antic*. «Cel mai vechi diavol al lumii provine din câmpia sudică a văii Nilului». Este concepția lui Giovanni Papini în lucrarea sa *Il Diavolo*<sup>14</sup>. În faza primară a fost vorba de un totem care era adorat în rândul populațiilor primitive, ce viețuiau în aceste ținuturi. Curând după această perioadă, noțiunea ce va concretiza răul va fi cea de Seth, zeul ce vine din pustie, simbolizând în mitologia egipteană cele două calamități: seceta și furtuna. El rămâne un zeu al întunericului, al nopții îngrozitoare (der fürchterlichen Nacht<sup>15</sup>) sau al furtunii distrugătoare fiind permanent în confruntare cu zeul luminii solare, Amón-Ra. Într-o definiție spiritualizată, el apare ca «fracționalul» și «Necugetatul» din sufletul uman. Ca «furtună de vânt», el usucă culturile iar ca «furtună ploioasă» ucide lumina întunecând soarele.

În mitul Isis și Osiris, Seth este ucigașul fratelui său Osiris, pe care îl ciopârțește în 14 bucăți<sup>16</sup>, transformându-se în zeul morții năprasnice. Modernismul secolului «șocant» i-a închinat chiar și un așa-zis «templu» — organizație, «The Temple of Seth», organizație condusă de Michael Aquinos, psiholog; se pare că el ar fi avut nevoie de terapeuica științei sale.

Un alt chip din simbolismul demonic al mitologiei egiptene ar fi șarpele Apophis, care atacă seara barca zeului-soare Ra. El este lăsat în bucăți, dar se reface mereu, simbolizând întunericul și haosul.

12. Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1975, p. 55—62.

13. Bob Larson, *Gehť unsere Jugend zum Teufel?* trad. din lb. engleză de Dagmar Fecht, Stuttgart, 1990, p. 68.

14. Giovanni Papini, *Der Teufel*, trad. din lb. italiană de Ana von Hostit und Tonio Kalle, Stuttgart, 1950.

15. *Ibidem*, p. 245.

16. E. Vasilescu, *op. cit.*, p. 103.

Tot din categoria fiarelor demonice face parte și Ammit, care mănâncă trupurile păcătoșilor după cântărirea inimii în balanța lui Ma'at<sup>17</sup>. Era reprezentat cu cap de crocodil, piept de leu și spate de hipopotam. Toate aceste imagini mitologice apar foarte «natural» în «iconografia» lui La Vey, Aquinos, Eschner, etc.

c. *Religiile Mesopotamiei*. Unul dintre primele mituri ale spațiului mesopotamian, «Enuma Elish», scoate în relief existența demonului, concretizată în chipul fiarei Kingu. Ucidera acestui monstru-demon de către Marduk și crearea omului din picăturile de sânge amestecate cu lut, duce la concluzia unei condiții umane parțial demonice. Astfel omul, parte suflet, parte materie, va fi plasat în permanenta opoziție dintre spirit și materie.

Humbaba din *Epopeea lui Ghilgameș* este stăpânul «pădurilor întunecoase», al împărăției tenebrelor, creat de zeita Ishtar, ca opoziție a conceptului de bine personificat de Ghilgameș și Enkidu. Ucis în cele din urmă, el reușește totuși să infiltreze răul prin omorârea lui Enkidu, prietenul lui Ghilgameș.

În concepția mazdeeană, diavolul apare într-o aură eternă, în baza dualismului Ahura Mazda (Ormuzd) și Angra Mainyu (Ahriman). Cele două principii se luptă între ele din eternitate. «Nici gândurile, nici doctrinele, nici puterile gândirii noastre, nici alegerea, nici cuvintele, nici faptele noastre (...) nu pot cădea la învoială»<sup>18</sup> bis. Slujitorii lui Angra Mainyu se numesc «devas», corespondenții demonici din creștinism, având la bază înșelăciunea (Druj), spre deosebire de «ahuras» care au ales adevărul (asa). Acțiunea nefastă a demonilor se poate observa limpede în actul creației. Perfectă la început, fiind opera lui Ahura Mazda, *getik*, creația este infuzată apoi de o contra creație, sintetizând elementul răului: boala, suferința, imperfecțiunea, care sunt elemente aduse de Angra Mainyu în lume. Acest amestec (gumecisn) este un permanent conflict între bine și rău, între întuneric și lumină<sup>19</sup>. Lumea spirituală negativă va avea însă un sfârșit prin răpunerea ei de către un «mesia» apocaliptic (Saoshiant), care îl va învinge pe Angra Mainyu în lupta finală.

d. *Religiile Indiei*. Aici conceptul de «diavol» diferă cu totul de cel creștin. Dacă în creștinism așa-zisa ispită împinge la rău, la crimă, la minciună, aici «ispita» împinge mai departe în ciclul karmic, în atașarea de materie, în migrația metempsihotică. Scopul este perpetuarea umanului prin lanțul renașterilor. Cazul concret îl constituie demonul Mara. Rădăcina «mr» desemnează etimologic noțiunea de moarte. Totuși Mara nu este un demon al morții, ci al «plăcerii iubirii»<sup>20</sup>, un zeu al erotismului. Atașamentul față de plăcerile vieții este concretizat în ispitele prin care Mara vrea să-l devieze pe Buddha de la calea eliberării. «Femei nenumărate îl înconjură pe ascet, încercând să-l ispitească prin goliciuma și farmecele lor»<sup>20</sup>, dar Buddha rămâne neclintit. Ultima tentație este intrarea în parinirvana înainte de a-și propaga pe pământ doctrina eliberării, dar reușita ispitei eșuează.

O altă analogie demonică, din mitologia hindusă, ar fi soția lui Shiva, Kali («cea neagră») fiind personificarea cruzimii și a distrugerii, oferindu-i-se chiar jertfe

17. H. Biedermann, *op. cit.*, p. 34.

18. bis. Herman Lomfel, *Dic Gathas des Zarathustras*, Basel, 1971, Yasna 45, v. 2.

19. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și a ideilor religioase*, vol. II, trad. C. Baltaș, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 398.

20. G. Papini, *op. cit.*, p. 251.

20. M. Eliade, *op. cit.*, vol. II, p. 77.

umane... Zeițe ca Durga, Kali, Shacti, din anturajul lui Shiva, sunt teme principale ale tantrismului de stânga, în care eliberarea se obține prin extazul erotic, perpetuat la infinit, extaz ce marchează ieșirea din condiția corporală în marea și dizolvanța Nirvană.

În fond, entitatea demonică urmărea legarea omului de materie, intrarea lui în jocul «dilei» (iluziei) și imposibilitatea lui de a se sustrage ciclului Samsarei. În această stare, legea karmică reprezintă legea demonică din condiția umană. Departe de a intra în Nirvana eliberării (starea de moksha), a identificării lui Atman cu Brahman, a expresiei fericite: *Tat twam asi*, omul este condamnat la reîntoarcerea în materie. Este vorba de un mecanicism al filosofiei hinduse în care totul se bazează pe o discrepanță a spiritului față de materia — iluzie.

c. În gândirea islamică diavolul nu joacă un rol așa de important iar explicația decurge din fatalismul divin, cu care lumea este ținută sub ascultarea lui Allah. De fapt, etimologic numele de «muslim» s-ar traduce prin «supus». Iar islamul introduce pacea coranică doar în urma supunerii neamurilor în fața determinismului imuabil a lui Allah. Numai astfel se pot explica campaniile militare de o așa mare anvergură, pe care Evul Mediu le-a cunoscut și care aveau argumentație în al cincilea stâlp al Legii islamice, care vorbește despre «războiul sfânt» (d jihad).

Iblis (sau Șaitan), nume ce provine fie de la grescul *δίαβολος*, fie de la ebraicul «satan», circumscrie nu un rebel împotriva lui Allah, ca în creștinism, căci ar fi contrastat cu determinismul absolut a lui Allah, ci un nesupus față de... om (Adam). Coranul dă această explicație surprinzătoare în sura a VII (10—17), unde se spune că Dumnezeu a chemat toate creaturile ca să se închine lui Adam. Singurul care nu a vrut a fost Iblis, replicând: «eu sunt mai bun decât el, căci pe mine m-ai făcut din foc iar pe acela din lut»<sup>21</sup>.

Evident în această opoziție față de porunca lui Allah apare un spirit de frondă față de Divinitate, dar obiecția nu pare a fi o acuzație și o insultă la adresa lui Allah. Ceea ce surprinde, și acest lucru este bine sesizat de Papini, este că această situație apare relatată chiar în islamism, remarcat ca o reacție împotriva închinării la orice fel de materie și ființă, diferită de Allah. Or, închinarea creaturilor în fața omului pare să contrazică această dogmă atât de mult pusă pe masa discuțiilor din cadrul întâlnirilor creștino-musulmane<sup>22</sup>.

În concluzie, deși contradictorie, satanologia musulmană, Iblis are aceeași menire de ispititor al oamenilor, acționând printre existențe cu dureri supuse lui și vizând același scop, ieșirea omului de sub ascultarea lui Allah.

### C. PRINCIPIUL RĂULUI ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ

1. *Diavolul în teologia Vechiului Testament*. Critica protestantă încearcă să acrediteze ideea că în fond dogma anghelologică a fost preluată de teologia Vechiului Testament de la religiile bazinului mesopotamian și că despre îngerii buni sau răi, despre personalizarea răului se poate vorbi evident abia după reîntoarcerea din robia babilonică. Într-adevăr nu întâlnim prea multe cazuri de anghelofanii în cărțile Pentateuhului și ale Regilor, deoarece scopul urmărit de aceste cărți era de a transmite mesajul revelațional, nu de a face expuneri sistematice-teologice pe

21. *Der Koran*, trad. în lb. germ. Adel Th. Khoury, Gütersloh, 1987, (sura 7, 12) p. 113.

22. G. Papini, *op. cit.*, p. 263.



teme anghelologice. Totuși analiza mai atentă a textelor ne dă posibilitatea documentării și a evidenței principiului rău sub chipul îngerului căzut.

Șarpele edenic, acei «bene Elihim», fiii lui Dumnezeu, (Gen. 6, 4) ce s-au împreunat cu fiicele oamenilor dând naștere «uriașilor», îngerul morții, ce-i ucide pe toți întâi-născuții Egiptului (Ies. XI, 4) sunt doar câteva exemple în care apare principiul angelic negativ. Nu este nici locul (și nici scopul lucrării) pentru o temă pur anghelologică, dar repel, existența îngerilor răi este tot așa de vizibilă în această perioadă vechi-testamentară ca și în cea de după exil. Evident, după perioada exilică se începe propriu-zis o adevărată teologie (a profeților), mult mai profundă și mai detaliată. «Grija principală a revelației mozaice, spune Tavad, era de a afirma împotriva politeismului egiptean și a credințelor canaanite, unitatea, unicitatea și transcendența lui Dumnezeu»<sup>23</sup>.

După perioada exilică anghelofania apare foarte bine dezvoltată, atât în cărțile didactico-profelice cât și în cele istorice. Cartea Iov marchează poate cel mai bine existența răului în opoziție cu Dumnezeu (I, 6, 16), dând și numele lui Satan, căpetenia demonilor. Profetul Isaia îl identifică cu Lucifer (XIV, 12), «Helel ben Shahar» (astru viu al aurorii). Lucifer în traducerea Vulgatei înseamnă «purător de lumină», iar Septuaginta îl traduce cu Διῆροζ, nume generic dat tuturor îngerilor răi. Deci, în concluzie, se poate observa prezența îngerilor căzuți din lumină în întreaga Sfântă Scriptură.

2. *Concepția despre diavol în Noul Testament.* În sfintele Evanghelii diavolul apare în primul rând ca un ispititor, dușman al lui Hristos, încercând să-L tenteze în postul și asceza de patruzeci de zile în pustiu, prin cele trei ispiti (Mt. IV), apoi să-I submineze opera de mântuire prin îndrăciții Gadarei, prin acuzații că ar fi în legătură cu căpetenia demonilor, cu Belzebul prin gura «temătoare» a lui Petru («să nu ți se întâmple Ție așa ceva») și în fine prin inima lui Iuda (Lc. XXII, 3) și prin glasul tâlharului. Exemplele în acest sens abundă.

În Faptele Apostolilor răul ia chip în inima lui Anania (V, 3), făcându-l să mintă pe Duhul Sfânt în privința banilor luați pe țarina vândută. Un alt chip al Satanei îl definește sfântul apostol Pavel în contactul dur avut în insula Cipru cu Elimas vrăjitorul, minindu-l «fiul diavolului» (XIII, 10) sau în apostrofarea lui Simn Magul: «banii să fie cu tine spre a te pierzanie».

În epistole pauline găsim chiar o clasare a îngerilor și a demonilor în «Tronuri, Domnii, Stăpânii, Puteri...» (Col. I, 16; Efes. I, 20—21). Sfântul apostol Pavel dă anatemei pe incestuosul din Corint (I Cor. V, 5), întrebându-se despre existența unei lii comune între Hristos și Belial (II Cor. VI, 15). O satanologie bine dezvoltată ne oferă de asemenea Epistola către Evrei (cap. II).

Apariția finală a răului, distrugerea lui în eternitatea infernului împreună cu cei ce i-au slujit lui, este una din temele Apocalipsei, unde apare chiar apelativul de «sinagogă a lui Satan» (II, 8) desemnând fracțiunile eretice. Hristos, prin jertfa Sa, este «princelul regilor pământului» (I, 5), deținând cheile morții și ale iadului, ținute altădată de Satan. Strălucirea este luată de jertfa Mântuitorului iar Satan nu va mai fi un «purător de lumină» (Lucifer).

În concluzie, se poate afirma că existența diavolului, manifestată prin acțiunile lui malefice, este precis conturată în datul revelațional. Pornind de la diavolul, manifestat sub chipul șarpelui edenic și până la fiara apocaliptică, acțiunea diabo-

23. Georges Tavad, *Satan*, Ed. Desclée/Novalis, Paris, 1983, p. 34.

lică, în ceea ce se va numi mai târziu satanism, este deseori punctată în Sfânta Scriptură iar mai târziu, în epoca patristică, în scrierile contra ereziilor.

Lucrarea demonică nu a fost înlăturată prin jertfa Mântuitorului. A fost înlăturată doar sabia de foc de la poarta raiului, supremația «Stăpânitorului acestui veac» peste urmașii lui Adam. Ispita demonică a rămas ca o «lămurire prin foc» a sufletelor, ce aveau să urce pe scara lui Iacov, pe Taborul infinitei îndumnezeiri sau să coboare spre abisul lui minus infinit, într-o căutare a îndumnezeirii, prin «săturarea» nesăturatelor patimi.

#### D. CONCEPȚIA DESPRE DIAVOL ȘI LUCRAREA SA LA SFINȚII PĂRINȚI

În teologia *părinților apostolici*, calea vieții și calea morții ocupă un rol preponderent. Necesitatea unei tranșante delimitări de dulcegăria iluzorie, și în același timp distrugătoare a mitologiei păgâne cu toate practicile aferente, îi face pe sfinții părinți să abordeze tema «căii» diavolului cu toată seriozitatea responsabilității față de misiunea creștină. Atât *Didahiile celor doisprezece apostoli*<sup>24</sup>, cât și Epistola lui Barnaba<sup>25</sup> pun accentul pe delimitarea clară a celor două moduri de viață cu indicația că «drumul întinericului» duce spre «veșnica moarte» în tenebre. Există deci un domeniu clar, al răului, al cărui principiu este Satan. Însă, contrar lui, Se înalță Cel numit *Κόσμος*, Hristos-Domnul.

*Stântul Ignatie Teoforul* împarte cetele spirituale în: «erarhia cerească» și «armata arhonică». Cei care nu ascultă de episcop, imaginea Tatălui, se fac servit rii diavolului, «iarbă a diavolului»<sup>26</sup>. Efectiv lumea se mișcă sub amprenta celor două «pecceți»<sup>27</sup>, una a lui Dumnezeu iar alta a lumii.

*Păstorul lui Herma* merită o examinare specială căci la el această temă e tratată într-o ambianță apocaliptică-hiliastă. «Omul are doi îngeri: unul al dreptății și altul al răutății»<sup>28</sup>. Faptele care îi concretizează existența sunt: «pofta de afaceți multe, cheltuieli mari, băluri ametoare... pofta de femei, lăcomia etc.»<sup>29</sup>. De asemenea sfera lui de influență împarte spațiul existenței spirituale în cele două cetăți, însă locul de dispută al celor două forțe îl constituie inima omului. În cadrul acestei lupte totul depinde de voința omului.

Cea mai interesantă teorie sațanologică însă o întâlnim la *Origen* (255), evident sub influența filosofiei platonice. Există o înlănțuire de lumi, în concepția cosmogonică origenistă, deci lumea în care trăim a urmat după alte lumi (anterioare) și desigur nu este nici ea ultima în acest proces. Intocmai ca și sufletele oamenilor și spiritele angelice sau demonice sunt create înainte de a apărea vizibilul. Nu numai omul dar și spiritele au corpuri, alcătuite dintr-o materie extrem de fină: eterică, ceea ce le impune chiar necesitatea... hranei. Dar cea mai importantă afirmație din gândirea lui Origen, și unul dintre capetele de condamnare de la sinodul al V-lea Ecumenic o constituie învățătura despre *apocatataz* inclusiv a diavolului. De bună seamă, Origen a fost un deschizător de drumuri în gândirea teologică a primelor veacuri iar toate aceste devieri doctrinale pot fi puse pe seama

24. *Învățătura celor doisprezece apostoli* în *Scrierile Părinților apostolici*, trad. Pr. D. Fecioru, în col. «P.S.B.», vol. 1, București, 1979, p. 25.

25. *Epistola către Barnaba*, în *ibidem*, p. 135.

26. Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Eleseni*, în *ibidem*, p. 161.

27. Idem, *Epistola către magnezieni*, în *ibidem*, p. 166.

28. *Păstorul lui Herma*, în *ibidem*, p. 254.

29. *Ibidem*, p. 255.

învățăturii lui «la picioarele» lui Ammonius Saccas, unde știm că mai învățaseră și alți ucenici ai gândirii lui Platon. Biserica cea drept măritoare a sancționat toate aceste încercări de dogmatizare, scoțând la lumină puritatea adevărului Ortodoxiei.

Teologia primelor veacuri a continuat concretizarea dogmatică a învățaturii ortodoxe a Bisericii, deși capitolul demonologiei nu a constituit subiectul vreunui sinod ecumenic. (Destulă a fost influența satanică ce a declanșat erezii care au tulburat mult Biserica primelor veacuri).

Pentru Sfântul *Atanasie cel Mare*, cel care a reușit dogmatizarea hristologiei, diavolul apare ca prezență mai ales sub chipul idolilor, dat fiind probabil și pericolul pe care aceștia îl reprezentau în acea perioadă. Voința liberă a omului «a întors spatele Binelui, a dat chip nimicului, înlocuind Adevărul și a îmbrăcat în cinstea cuvenită lui Dumnezeu demonii, oamenii și pietrele...»<sup>30</sup>. Fenomenele, ce se vor numi mai târziu «satanice» erau cunoscute încă din timpul sfântului *Atanasie*<sup>31</sup>. «Dar ce au dovedit ei așa de mult ca și crucea lui Hristos?» — se întreba sfântul *Atanasie*.

*Teologia părinților capadocieni* păstrează ortodoxia dogmelor în privința sata-nologiei. Diavolul rămâne prin excelență ispititorul, lucrând împotriva normalului condiției umane restabilite în Hristos, dezechilibrând rectilinitatea și stabilitatea liniei conviețuirii. «În timp ce ființa lui Dumnezeu își păstrează permanent caracterul său imuabil natura noastră schimbătoare nu se poate fixa nici măcar în rău»<sup>32</sup>. «Însă — zice mai departe *sfântul Grigore* — răul fiind imperfecțiunea însăși, nu poate să fie decât finit, în măsura în care infinitul este o calitate a perfecțiunii»<sup>33</sup>. Întunericul apare doar grație luminii, fiind «umbra luminii», umbră ce va dispărea atunci când va apare Soarele-Hristos.

O concepție aparte, dar elaborată în duhul Ortodoxiei are sfântul *Maxim Mărturisitorul*, concepție în care iadul este reprezentat printr-o dublă expresie:

— cea de loc și stare a pedepsei eterne;

— cea de stare păcătoasă a omului în viață, căci iadul este «orice păcat, deoarece face sufletul stăpânit de el întunecat, fără formă și corupt»<sup>34</sup>. În lupta pentru supunerea sufletului, acțiunea satanică este ca o «răstignire a virtuții», dezechilibrând acțiunea normală din viața credinciosului<sup>35</sup>. Jertfa lui Hristos a sfințit creația, dând condiției umane starea de *συνδραμοῦς*, inel de legătură între Dumnezeu și creație.

Sfântul *Ioan Damaschinul definește*, în lucrarea sa de bază, *Dogmatica*, binele și răul ca fiind «lumina», respectiv «întunericul spiritual»<sup>36</sup>. Răul se manifestă prin acțiunea satanică, acțiune limitată însă, atât ca putere cât și ca gnoză, în fața lui Dumnezeu. «El (diavolul) nu are stăpânire și putere asupra cuiva decât cu îngăduința lui Dumnezeu (...) nu cunoaște cele viitoare, dar cu toate acestea prooro-cește (...) nu are posibilitatea îndreptării, (...), acționează prin ispite»<sup>37</sup>. Afilierea

30. Sf. *Atanasie cel Mare*, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, în col. «P.S.B.», vol. 15, București, 1987, p. 193.

31. *Ibidem*, p. 147.

32. Sf. *Grigore de Nyssa*, *Creația Omului*, trad. în lb. franc. de J. Y. Guillaumin, Ed. Desclée, Paris, 1982, p. 116.

33. *Ibidem*, p. 116.

34. Sfântul *Maxim Mărturisitorul*, *Ambigua*, (c. 146) în col. «P.S.B.», Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1983, p. 326.

35. *Ibidem*, p. 320.

36. Sf. *Ioan Damaschinul*, *Dogmatica*, trad. pr. D. Fecioru, Buc. 1993, p. 49.

37. *Ibidem*, p. 50.

la chemarea lui Antichrist se manifestă prin nerecunoașterea divinității sau a umanității lui Hristos, vizând aici tot ceea ce erezia și apostazia realizaseră în decursul veacurilor în Biserica Creștină.

### E. PRESATANISMUL EVULUI MEDIU PÂNĂ ÎN SECOLUL AL XIX-LEA. IZVOARE ȘI INFLUENȚE LITERARE

Evident mișcarea pre-satanistă o găsim, așa cum am arătat, atât în Vechiul cât și în Noul Testament, continuându-se la contestatarii dogmelor din perioada post-apostolică. Gnosticii, arienii, macedonienii, monofiziții, iconoclaștii și mulți alții, au reușit să creeze focare contestatate, anti-hristice, iar în cele din urmă, prin aderarea la extremă culte de închinare la Satan. Chiar dacă până în secolele trecute satanismul nu apare ca o direcție bine organizată, idei sataniste găsim în multe din ereziile Evului Mediu.

Tezele dualiste ale bogomililor, influențați de gnosticism și de dualismul persan, au răspândit în aproape toată Europa, pornind din focare diametrale (Bulgaria, Franța), teza că «un Dumnezeu bun nu poate crea o lume rea. Lumea aceasta de jos și toate puterile pământești vin de la diavolul»<sup>38</sup>. Dezvoltarea mai departe a acestei teze în sânul bogomilismului, a dus la proiectarea lui Satan (Satanael, Șamael) ca... «Fiu al lui Dumnezeu și Frate al lui Hristos»<sup>39</sup>. Satanael, păstrându-și «lumina», într-o «incandescență a feței» și «trăgând cu coada sa o treime din îngerii lui Dumnezeu, a vrut să uzurpe Tronul»<sup>40</sup> profilându-se ca o entitate quasi-echivalentă lui Dumnezeu, teză ridicată la rang de «dogmă» în gândirea lui La Vey.

Atât bogomilii cât și catarzii pot fi considerați precursori ai viitoarelor mișcări extra-eccleziastice, non-conformiste, anti-hristice și sataniste. Dacă mai puțin se poate vorbi despre un «cult satanic» în această perioadă, printr-o extensie a noțiunii trebuie însă avut în vedere fenomenul vrăjitoresc contracarat așa de dur și necreștin în Biserica apuseană prin așa-zisul «proces al vrăjitoarelor».

Mișcarea satanistă începută în secolul al XIX-lea are însă o bogată istorie literară care a făcut ca izbucnirea stupefiantă a inversării axiologice sataniste să nu pară spontană, dată fiind linia literară ce a premers-o. Câteva orientări în acest sens sunt importante.

Literatura satanistă a Evului Mediu se împarte în: literatura profană (profan-literatur), un fel de scrieri de senzație, ce nu își propuneau să introducă cititorul în misterele demonice, ci doar să-l «șocheze» cu evenimente supra-firești, și literatura misterele (Geheimliteratur)<sup>41</sup>, cu scopul de a-l instrui în așa-zisele tehnici secrete de comuniune cu satan.

Sfântul Ioan Cassian, în cartea sa *Conlationes Cassiani*, analizând această temă, arată că există posibilitatea posedării omului de către diavol, așa-zisul incubus, dar această posesie nu poate avea în vedere decât trupul<sup>42</sup>.

O altă lucrare interesantă în acest sens este *Despre puterea demonilor* a lui Mihail Pselos, care face o clasificare a diavolilor în demoni ai apei, aerului, fo-

38. Borislav Prémov, *Les Bogytes, Histoire du pape bogomile et ses adeptes*, trad. în franc. Monette Ribeyrol, Ed. Payot, Paris, 1975, p. 65.

39. Katja Papasov, *Christen oder Ketzer-die Bogimilen*, Ed. Ogham, Stuttgart, 1983, p. 76.

40. *Ibidem*, p. 77.

41. K. F. H. Frick, *Die Satanisten*, Graz, 1985, p. 104.

42. Sf. Ioan Cassian, *Conlationes*. (VII, 2, 2) în col. «Sources Chrétiennes», trad. E. Pichery, Paris 1955, p. 244.

cului și ai pământului, după concepția antică a elementelor primare ale cosmosului<sup>43</sup>. Aceste idei au fost preluate de așa-zisa «magia naturalis».

Alte lucrări de demonologie din această perioadă sunt: *Cartea despre Belial* a lui Jacobus de Theramo (sec. XIV), *Tractatus contra demonum invocatores* a dominicanului Nicolaus Eymericus († 1399),  *Fortalitium fidei*, a minoritanului Alphonso de Spina († 1491), *Fromicarium de maleficiis* a lui Johannes Nyder († 1428), în care este explicat pentru prima dată «sabatul vrăjitoarelor», punct de acuzație permanent în procesul intentat lor. În lucrarea *Filagellum haereticarum fascinatorum*, dominicanul Nicolaus Jacquier aduce informații despre «messa neagră» și «sinagoga satanică». La aceste întâlniri oculte luau parte chiar și «spirituali» și călugări. Dumnezeu era renegat iar lui Satan i se aduceau jertfe și închinăciuni și «primeau» de la el promisiunea protecției lui. Întâlnirile aveau loc joia iar printre alte practici era ruperea și scuiparea unei cruci, profanarea ostiei și pecetluirea participanților cu «stigma diabolicum», mai târziu concretizat în penta-gramă<sup>44</sup>.

În secolul al XV-lea doctorul Johannes Gottlieb din Neuburg, în cartea sa. *Buch aller verboten Kunst, Unglaubens und der Zauberei*, analizează șase tipuri de magie în care nigromanția (Schwarzkunst) este identificată cu satanismul, geomantia (Punktierkunst) ghicirea prin diferite puncte și semne, desenate pe hârtie, hidromantia, imaginile create de mișcarea apei, aeromantia, studierea vântului, a curcubeului și a astrilor cerești, piromantia, ghicirea în foc, chiromantia, ghicirea în palmă și spatulamanția (de la latinescul «spatula»-plăcere) ghicirea prin studierea hipnerotismului.

Una dintre cele mai interesante lucrări este cea a inchișitorilor Jacob Sprenger și Heinrich Krämer: *Malleus Maleficarum* (1487), retipărită în decurs de două secole în 16 ediții. «Malleus Maleficarum este un fel de manual al inchișitorului perfect. Împărțit în trei mari capitole (I. Explicații asupra divinației; II. Metodele divinației și contracararea lor; III. Metode de cercetare și condamnare a acestora prin inchișitie) procesul inchișitorial implica 11 trepte, care se încheiau printr-o sentință «definitivă și dreaptă»<sup>45</sup>.

În secolul al XVI-lea lucrările cele mai importante sunt: *Tractatus de strigibus et lamiis* al dominicanului Bartholomeo de Spina († 1546), *Liber de superstitionibus* a medicului Paracelsus, *De la Demonomanie de Sorcier*, având ca autor pe Jean Bodin († 1596), și *Demonolatrie*, libri III a lui Nicolaus Remigius.

Secolul al XVII-lea se remarcă prin lucrări ca: *Compendium Maleficarum...* (1608) a lui Francesco Maria Guazzo, unde sunt redată ritualuri satanice (ajungându-se chiar la jertfe de copii); *Cautio criminalis seu de processibus contra sagas* a lui Friedrich von Spee († 1635), precum și alte multe cărți în care încep să se contureze orientări specifice sataniste.

## F. ISTORIA SATANISMULUI MODERN ȘI CONTEMPORAN

a. *Influențe literare.* Începând din secolul al XVIII-lea intrăm de fapt în ceea ce se numește istoria satanismului. Dacă până acum elementele sataniste erau amestecate cu vrăjitoria și ghicitul, care nu-și propuneau un cult al satanei, secolul al XVIII-lea deschide, prin acea epocă iluministă, o nouă eră în gândirea

43. Mihail Psellos, *Despre puterile demonice*, apud. K. F. H. Frick, *op. cit.*, p. 105.

44. *Ibidem*, p. 110.

45. G. Tavad, *op. cit.*, p. 130—131.

umană. Pe baza aceluși «luminează-te și vei fi», dictonul de bază al acestei filosofii, omul a început să-și caute o iluminare existențială, total opusă celei de până acum.

Dacă Sfinții Părinți, Biserica în general, propovăduiau o iluminare harică în baza dependenței omului de Dumnezeu, epoca umanismului și a iluminismului reduce în planul social acel. ἀνθρωπος μέτρον πάντων Χρημάτων «omul, măsură a tuturor lucrurilor» al lui Parmenide. S-a propus astfel o schimbare axiologică a gândirii de până atunci.

Atitudinea Bisericii apusene, prin metodele anti-creștine, nu a putut împiedica dezvoltarea mișcărilor oculte. Sinoadele ce s-au ținut: Orlean (511 d.Hr.), Narbon (589 d.Hr.), Tours (561 d.Hr.) etc., toate bulele papale («Ad. exirpanta» a lui Inocențiu al IV-lea, a lui Benedict al VIII-lea, Benedict al XII-lea, Alexandru al V-lea, Martin al V-lea, etc.), în fine, inchiziția cu arderea pe rug nu au reușit să amelioreze această situație, deoarece totul era exterior, bazat pe forță, bine știut fiind că Biserica Vaticanului reprezenta ea însăși o forță, o supra-putere, înzestrată cu capacitate militară.

Lipsa unui dialog în afara celui prin schinguire a unei simbioze între sacerdot și popor, sistemul piramidal de ascultare necondiționată de capul infailibil, separația ierarhiei de masa laicilor, toate la un loc au dus la separația sistemelor de gândire și la explozia laicismului în istorie sub denumirea de *umanism și iluminism*.

În acest sens Franța a devenit elementul fanion al acestei mișcări de emancipare extra-ecclesială. Deși cam dură, expresia lui Papini cu privire la Franța («Franța este pământul cel mai lăudat al lui Satan») <sup>46</sup>, totuși trebuie remarcat că cele mai multe influențe secularizante s-au răspândit aici, deoarece însuși regele sprijinea de multe ori aceste mișcări. Este cazul regelui Ludovic al XIV-lea, la curtea căruia se practica messa neagră, sacrificiile sângeroase, profanarea ostiei și multe altele.

Papini fundamentează satanismul literar pe persoana marchizului de Sade (1710—1814). Acesta și-a lăsat numele în istorie ca fiind unul dintre cei mai cruzi oameni, de unde și numele de «sadism», provenit etimologic de la Sade... În scrierile sale marchizul de Sade își expune ideile sale morbide, îmbibate de orgie, de insulte la adresa lui Dumnezeu, de profanări ale obiectelor sfinte etc.

Ceea ce pe timpul lui Ludovic al XIV-lea se numea «messa neagră», apare la marchizul de Sade pervertit sexual într-un mod incredibil. Toată această atitudine avea la bază principiul «nu este alt Dumnezeu în afara puterii răului» <sup>47</sup>.

Ideile satanice sunt legate chiar și de arta timpului, supra-realismul, impresionismul, activismul, etc., având să aducă în scenă forța răului în opoziție cu Binele. Dar mai ales în literatură încep să apară efectiv opere dedicate lui Satan. Nume cu greutate și de referință ale vremii au scris poezii, nuvele și chiar romane pe tema diabolicului și a luptei lui cu Binele. *Alfred de Vigne* († 1843), după ce și-a propagat ideile în cercul său literar-artistic, a scos la iveală pe baza mitologiei antice, lucrarea *Poèmes philosophiques*, cu temă vădit satanistă.

*Honoré de Balzac* († 1850) încarnează diavolul sub chipul lui Vautrin din opera *Le père Goriot*. Traducând romanul englez *Melmoth the Wanderer*, un roman de groază, scris de Ch. Maturin, Balzac va fi influențat în conturarea lui Vautrin.

*Charles Baudelaire* († 1867) închină diavolului un poem intitulat *Litanii pentru Satan*, în ciclul de poezii «Fleurs du Mal» <sup>48</sup>. Această operă a fost probabil

46. G. Papini, *op. cit.*

47. H. F. K. Frick, *op. cit.*, p. 133.

48. Ch. Baudelaire, *Litanii pentru Satan*, în vol. «Les Fleurs du Mal» Paris, 1917, p. 217—219.

influențată de cercul satanist la care el lua parte, care se pare că era identic cu acel «Club Haschischins».

Un alt scriitor de seamă, influențat de această mișcare, a fost *Victor Hugo* († 1885), dedicându-și o parte din viață practicilor de acest fel, mai ales după moartea fiicei sale Léopoldine. Introdus în mistica Kabalei de un prieten evreu (*Alexandre Weill*) el va scrie sub influența acestuia, poezii ca: *Dieu, la fin de Satan*. Între alții gânditori și literați ai lumii franceze, care au fost influențați și căre au influențat la rândul lor satanismul de mai târziu mai pot fi amintiți: *Gustave Flaubert*, cu a sa *Tentation de Saint Antoine*, *Arthur Rimbaud* și alții.

b. *Practicile sataniste ale secolelor XIX—XX*. Este normal ca satanismul modern să aibă la bază atât practicile vrăjitorești ale Evului Mediu, cât și literatura iluministă și a revoluției franceze. Însă începutul satanismului îl realizează doi «răspopiți» ai Bisericii Catolice, care și-au dedicat învățătura și scrierile propagării cultului lui Satan atât în societatea franceză, cât și în restul Europei, prin foști studenți străini, veniți la studii în Franța. Este vorba de *Eliphas Lévi* și *Eugene Vintras*.

1. *Eliphas Lévi*, pe numele adevărat, *Alphonse Louis Constant* († 1875), cate-risat pentru orientările sale prea laicizate, s-a dedicat apoi doctrinei opozante Bisericii Vaticanului. În special a excelat prin speculații cu privire la diavol și semnul lui (pentagrama) precum și cu privire la jocul de cărți ocult, Tarot. Din 1856 începe să-i apară operele cele mai importante: *Dogme de l'haute magie*, *Ritual de l'haute magie*, *Histoire de la magie*, *La clef des grandes mystères*. El pune în circulație chipul precis al demonului, figura din cartea a 15-a a Tarotului, *Baphomet*, cu cap, de țap, piept de femeie și trup de bărbat, cu mitră și coarne. Este simbolul satanei stând pe locul cel sfânt. De asemenea, face o analiză a țapului din cartea Leviticului, pe care arhierul îl trimitea în pustie la demonul *Azazel*, cu păcatele oamenilor transmise pe capul lui. În viziunea lui *Levi*, el apare cu o pentagramă pe frunte, între coarne, unde strălucește și «flacăra inteligenței», «magica lumină a egalității universale», «icoană» des întâlnită în ritualurile Bisericii Sataniste a lui *Vey*. Prin scrierile lui, *Eliphas Lévi* marchează începutul satanismului contemporan în Europa.

2. Celălalt promotor al satanismului, *Eugene Vintras*, este un magician cu predilecții creștine, desemnându-se drept «creștin» pentru a-și putea infiltra ideile. El reușește să întemeieze un așa-zis «*Ordre des Septaines*», răspândit în întreaga Franță.

*Vintras* se remarcă prin exhibiții magice, prin așa-zise «*minuni*», ridicându-se de pildă de la pământ (levitația), emanând un miros plăcut, etc. Când săvârșea, ca «pontifex al ordinului», slujba sacră, potirele, care erau goale până atunci, se umpleau singure cu vin iar ostia de pe disc apărea pătată de sânge<sup>49</sup>. De asemenea, pe ostie apăreau diferite semne: inimi, cruci, flori, coroane, săbii, etc., lucruri, care bine înțeles fascinau și îi atrăgeau mulți adepți.

La 8 februarie 1841 *Vintras* a fost excomunicat de către Biserica Catolică, ca profanator al celor sfinte și șarlatan. Susținut mai departe de adepții săi, el a reușit să-și propage ideile, înființând o revistă cu titlul «*La Voix de la Septaine*» (1842—1846). El însuși s-a considerat «incarnația lui *Ilie*», reușind să înființeze atât în Franța, cât și în Anglia mai multe «*Carmeluri*», ba chiar o «*Universitate a lui Ilie*» în Londra (1862).

49. H. F. K. Frick, *op. cit.*, p. 156.

3. În Anglia, această misiune satanică a fost continuată de *Henry James Prince* (1899), «ucenic a diavolului» într-o orientare de «stânga» (erotică). El reușește să introneze în secta de el înființată, Agapemoniten, cultul infailibilității umane. Ba mai mult, în postura de «mesia» (al cui?), el se considera «hristosul infailibil», capabil de expiere a adepților săi. Ca «Nemuritorul», «Iubitul», avea capacitatea de a da nemurirea adepților săi. Inșă eliberarea comunității de păcat implica o hierogamie cu o fecioară, «Logodnica Mielului», vizată în persoana fermecătoarei Zoe Paterson, doar de... 16 ani. Preocuparea erotică a acestui «mesia» reiese și din titlul dat locașului de cult «Locul iubirii», în care pe lângă obiectele de cult: altar, orgă, mai exista și o... masă de biliard... Escrocheria, ca și minciuna are picioare scurte, fiind demascată iar mișcarea și-a pierdut avântul. Până la moarte Prince și-a păstrat credința în opera sa, considerându-se un «neînțeleș mesia».

Accasta era situația la apariția în istoria satanismului, a celui care avea să se numească «incarnarea lui Satan», «Fiara 666», etc., istorie continuată până în zilele noastre, fie de subversivele intenții ascunse ale muzicii metalice, ale tentației drogurilor, fie de «biserici» special organizate, «luciferice», «satanice», (*Ordo Templis Orientis*) etc., și acceptate din păcate de ignoranța și snobismul tinerețului, ce se vrea «descătușat» de vechile canoane etice, cutume ale buniei-cuviințe, ale cuminței necscrie a pământului, cu rădăcini adânci în «Calea, Adevărul și Viața» întregii omeniri. Și din păcate, cu aplicabilitate la pământul țării noastre, mișcarea începe, să prindă teren sub inconștiența cerceilor prinși în urechi sau nări, a tatuajelor cu chipuri satanice sau a etichetelor «chic» de pe mâneci sau spate de pulovere sau haine de piele.

Istoria satanismului actual se profilează prin apariția pe firmamentul istoriei europene a lui *Aleister Crowley* (1875—1947). De acum avem de a face cu o organizație pur satanistă. Dacă în Evul Mediu nici Khatarii, nici vrăjitoarele nu-și propuneau o supunere sub puterea lui Satan și o slujire autentică a lui, totul fiind colateral, Crowley deschide o nouă eră în mișcările oculte prin proclamarea lui Satan drept singurul Dumnezeu autentic, el însuși considerându-se «incarnarea lui Satan»<sup>50</sup>.

Influențe profunde și determinante au avut asupra concepției lui Crowley atât teosofia Helenei Petrovna Blavatsky și a Anniei Bessant († 1933), care vedeau în Satana «opozitia cosmică a lui Dumnezeu», considerând că «der Logos und Satan sind eins»<sup>51</sup>, cât și antropozofismul lui Rudolf Steiner, care își propaga ideile prin de el înființata *Die Deutsche Theosophische Gesellschaft*, precum și prin publicația *Luzifer Gnosis*.

Aleister Crowley s-a născut în Anglia în 1875, având încă din copilărie înclinații foarte ciudate, ceea ce ne face să înțelegem atitudinea mamei sale, care l-a poreclit «Fiara», ca o trimitere anamnetică la fiara Apocalipsului, nume pe care el și-l va revendica apoi în mod oficial. Ciudățenia acestei existențe umane se accentuează și prin faptul că tatăl lui a fost un profund creștin, un predicator itinerant<sup>52</sup>. Aleister v-a mărturisit în confesiunile sale că este incarnarea fiarei 666 din Apocalipsă și că a venit pe pământ pentru a distruge credința creștină și a întemeia «Religia Thelema». Afirmația îndrăzneată a mai fost rostită în istorie și

50. Eernard Wenisch, *Satanismus*, Stuttgart, 1988, p. 24.

51. Friedrich Wilhelm Haack, *Europas neue Religion. Sekten. Gurus. Satanskult*, Zürich, 1991, p. 35.

52. Bob Larson, *op. cit.*, p. 110.



de alți promotori, începând cu Nero și continuând până în zilele noastre cu așa-zise sisteme «cu față umană» dar fără față divină.

Pregătirea pentru această «misiune» și-o face în loji francmasonice: marea lojă SRIA din *Hermetic Order of the Golden Dawn*, unde intră în misterele talismanelor, călătoriilor astrale extra-corporale, în misterele Kabalei, etc. Sub pseudonimul de Perdurabo, el activează câțiva ani în această lojă, fiind excomunicat apoi din ea pentru ideile lui extremiste privind distrugerea tuturor lucrurilor, profesarea fărădelegii pornind de la perversiune sexuală și până la crimă.

În 1904, când avea 28 de ani, Aleister Crowley face o călătorie în Egipt, unde încearcă să se inițieze în misterele vechii religii egiptene. Aici susține că a avut revelația Ingerului Aiwaz, «slujitorul» zeului Horus, prin care el ajunge la renegarea totală a religiei «osiriene» (creștinismul) și la proclamarea unei noi religii prin «force and fire», cea a lui Horus<sup>53</sup>. Se deschidea astfel pentru lume o nouă eră, sintagmă cunoscută sub denumirea de «New Age», sub conducerea lui Horus, zeul cu cap de șoim<sup>54</sup>. Timpul se împarte de acum în trei mari epoci:

a. de la început, până în jurul anului 500 î.d.Hr., epoca matrilineară, a zeiței Isis.

b. 500—1904 d. Hr., epoca lui Osiris, epoca patriarhală, a războaielor sângeroase și a marilor religii apuse.

c. 1904 până în zilele noastre, epoca lui Horus, a satanismului, a Noii Ere.

Reîntors în țară, el — activează în spiritul organizației *Ordo Templis Orientis*, condusă de Theodor Reus, care îi și lasă lui conducerea în 1921. Această societate secretă, pe firmament francmasonic, care îl numără în rândurile ei și pe Lafayette Ron Hubbard, fondatorul «bisericii scientologice», implica zece grade de inițiere, cărora Crowley le introduce un al unsprezecelea: homosexualitatea. Ceremoniile O.T.O. aveau în centrul lor chipul lui Bapfomet (demonul-țap) și implicau chiar și un «examen de capacitate».

La 2 aprilie 1920 Crowley înființează în Sicilia, în mica localitate Cefalu o «mănăstire»: Mănăstirea *Thelema*, într-o fermă. Numele de *Thelema* provine din cartea lui François Rabelais, intitulată «*Abbaye de Thélème*», care trata despre o societate cu totul liberă de precepte și constrângeri, trăind într-un perfect individualism sub deviza «Fă ce vrei!». Partenera de ritual a lui Crowley în această mănăstire, renumita profesoară de canto, Leah Hirsig, se remarcă prin obscenități, denumită de aceea «desfrânată Babilonului». Țelul acestor orgii era, în concepția «marelui magician», obținerea eliberării printr-un tantrism de stânga, de felul celui practicat de adepții cultului Shiva-Shakti, cult care nu era străin de gândirea lui Crowley. «Fiecare bărbat și femeie este o stea, un dumnezeu, posedând deci dreptul la libertate al unui dumnezeu având voie chiar să ucidă. Sclavii trebuie să slujească!».

Demonul nu mai apare ca o existență aparte de condiția umană ci, pentru Crowley, el rămâne o întrupare, o compenetrare a ființelor, într-un pan-satanism<sup>55</sup>. În fond, nu există nici un Dumnezeu, spune Crowley, ci fiecare este Dumnezeu. Adevăratul Dumnezeu este omul. Ideile se reverberează pe firmamentul istoriei, pornind de la acel parmenidian «omul este măsura tuturor lucrurilor», ajungându-se la acel «luminează-te și vei fi» al iluminismului, la «cogito ergo sum» al lui

53. Klaus Bannach, Kurt Rommel, u.a., *Religiöse Strömungen unserer Zeit*, Stuttgart, 1991, p. 60.

54. *Ibidem*, p. 60.

55. B. Wenish, *op. cit.*, p. 25.

Descartes și, în cele din urmă, la divinizarea omului fără Dumnezeu. Divinizarea omului fără Dumnezeu, lăsarea la o parte a sintagmei atanasiene «Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu», a dus de fapt la satanizarea condiției umane, și a lumii. Totul se mișcă individualist, thelematic și nu personalist-hipostatic în baza unei energii harice. Energia noii «ere» este simpla capacitate energetică a materiei, care însă fără harul divin se distruge prin imuabila lege a entropiei. «Fii țare omule», fundamentul «simbolului de credință» al lui Crowley, apare ca o hilară bâlbâială isterică a «muștei de o zi» din viziunea eminesciană. Centrul de greutate al existenței omului nu trebuie căutat în om. Auto-suficiența, individualismul, ruperea harică de izvorul existenței, s-a putut realiza doar într-o societate de consum, cu oameni oboșiți de căutare a infinit-desăvârșirii în iminent, în care grația este și ea «creată», circumscrisă într-un complex de inferioritate, pusă la dispoziția unui «cap» piramidal consolidat, auto-suficient în infailibilitatea sa, dispunând de apelativul de «vicar» al Divinității.

Tot ceea ce se impune exterior, exterior rămâne. Lipsa unei *μετανοία*, a unei transfigurări harice în lumina taborică, face teologia searbădă și lumea secularizată. Suntem în fața unei «teologii de eunuci»<sup>56</sup> cum numea sfântul Atanasie cel Mare teologia fără viață harică, căci «cum ar putea să vorbească Iamenii despre zămislire?». Repunerea Bisericii pe fundamentul sobornicității și al dialogului liturgic, este una dintre marile cerințe și necesități ale secolului nostru.

Mesajul lui Aleister Crowley a găsit ecou în multe inimi depărtate de Dumnezeu sau chinuite de căutarea dumnezeirii, însă, spre polul lui minus-infinit. Mort în 1947, sărac și narcoman, chip trist al unei lupte epuizate, «ciocan» sfărâmat și mână frântă din acea istorie de «lovituri» ce s-au repezit asupra diamantului-Hristos, a «pietrei din capul unghiului», cum spunea Sterie Diamandi, Aleister Crowley a lăsat mulți discipoli, ce i-au continuat opera. Cântat în ritmul muzicii hardrock de Ozzy Osbourne (cântecul Mr. Crowley), cu casa cumpărată ca un *remember* de chitaristul-rock Jimpp Page, cu chipul înlipărit pe albumul Beatles-ilor «Sergeant Pepper», Crowley a transmis acel «Fă ceea ce vrei!» mai departe: prin ritualurile criminale, prin rock-show-uri, prin orgii, etc. Câteva din aceste societăți sataniste merită să fie exemplificate:

a. În 1949 la ființă la Berlin, sub conducerea lui Michael D. Eschner, (el însuși se considera «întruparea lui Crowley») o organizație satanistă cunoscută sub numele *Thelema-Orden des Argentum Astrum*, continuarea mânăstirii Thelema a lui Crowley. Rituri sângeroase, jertfe de animale și de oameni, messe-negre terminate permanent cu orgii formau centrul cultului acestei mișcări. Deși scoasă în afara legii, ea a lucrat sub nume fals sau chiar sub firmă: rețeaua comercială «Netzwerk Thelema»<sup>57</sup>.

b. Apărută în ani 60 «*The final Church*» avea să propună aceleași idei și «salvări erotice», ca și cele ale lui Crowley, naivilor săi adepți. Intemeietorul acestei organizații, Charles Manson (n. 1935) continuator fidel al lui Reus, Crowley și Eschner, se considerau «simbioza lui Hristos cu Satan», care de fapt, ar fi identici după concepția lor<sup>58</sup>. Ritualul era același: messa neagră cu profanarea ostiei, jertfe sângeroase de animale și chiar de oameni, orgii, etc. O statistică asupra societății americane a anilor '80 relevă faptul înfiorător că peste 10 milioane de

56. Sf. Atanasie cel Mare, apud Pașl Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Ed. București, 1993.

57. K. Bannach, *op. cit.*, p. 62.

58. B. Wenisch, *op. cit.*, p. 29.

americani ar fi mai mult sau mai puțin înclinați spre ceea ce se numește «artă magică».

Diavolul a devenit prieten, el este atractiv zăgrăvit, un apropiat în lume<sup>59</sup>. Dacă se poate vorbi de o întrupare a lui Hristos în istorie, putem de asemenea sesiza nenumărate «întrupări» ale lui Satan în multe existențe umane. S-a pierdut sensul aceluia «*Maran atha*» (Domnul vine); lumea înclină mai ușor spre «domnul» ce zămbește viclean din scîpîrea banilor, din imagini murdare, de pe etichetele băuturilor amelitoare.

c. Unul dintre chipurile cele mai descentrate ale acestui sfârșit de veac, îl constituie dr. *Michael Aquinos* cu al său «*Temple of Seth*». Zeu al morții, ucigaș al lui Osiris, Seth i-ar fi revelat misiunea unei noi ere lui Aquinos, chip tulburător de întunecat. Cu sprâncne excesiv de stufoase, cu frunte mereu încrunțată, cu cifra 666 tatuată pe ...frunte, psihologul-psihopat, Michael Aquinos, înființează, în urma acestei revelații, organizația «*Temple of Seth*». Aceleași practici, aceleași orgii, aceleași «rugăciuni» în fața «icoanei» lui Satan, în fine, aceleași rezultate: mii de adepți electricizați de chemările infernului, ce răbufneau din gura lui Antihrist căci așa se auto-intitulează.

d. Dar cea mai importantă organizație satanistă, cu sediul în San Francisco, o constituie «*The Church of Satan*», întemeiată de *Anton Szandor La Vey*. Dresor de animale, hipnotizor și cititor al gândurilor, posedând o mare forță de penetrare psihică, La Vey ajunge la egalizarea condiției umane cu cea animalică: «omul este un animal ca toate altele» — subiectul celei de șaptea teze a «*Crédo*»-ului său<sup>60</sup>. Din acest punct el își începe pregătirea în vederea înființării unei «biserici», care să răstoarne ordinea învechită, mușcărită a societății, să dea un «sens» tineretului plin de energie și putere.

Astfel, în noaptea Walpurgiei (30 aprilie) 1966 și-a ras părul și a anunțat oficial înființarea «Cercului Magic», care se va numi la scurt timp: «biserica lui Satan». Autointitulat «papa cel negru al satanismului», el a început să-și predice iluziile oculte, practicile lui de jongleur, în fața mulțimii adunate, de data aceasta nu într-un circ de comediănți, ci într-un circ al morții sufletești, în care dresorul era Satan. Ba mai mult, în mod teatral, și-a botezat fiica în numele lui... Satan. Jocul artistic al acestui comediant de circ, care se pare că nici nu credea în existența diavolului, «a prins» însă multe suflete dezechilibrate. Lucifer, care pentru La Vey era o simplă metaforă «a dorinței întunecate din om»<sup>61</sup>, l-a ajutat pe acest nefericit, dornic de glorie și publicitate, să-și continue opera satanist-misionară și să influențeze multe suflete ale «acelora mai mici», pentru care Hristos murise.

Pentru răspândirea ideilor sale a compus în 1969 renumita «biblie satanică» (*The Satanic Bible*), având cam 272 de pagini, devenită imediat «bestseller», fiind vândută în lumea occidentală mult mai repede decât Biblia Creștină, Cuvântul Iubirii, fir roșu al revelației spre Hristos și al mesajului Lui spre lume.

La Vey pune pe primele pagini ale «bibliei satanice» cele nouă teze ale Credoului său, constituind «Simbolul de credință al bisericii lui Satan»<sup>62</sup>.

Cel ce cunoaște cât de cât Sfânta Scriptură își dă seama că La Vey preia multe din preceptele ei inversându-le diametral sensul. De exemplu, întorcerea

59. Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 165.

60. B. Larson, *op. cit.*, p. 84.

61. *Ibidem*, p. 104.

62. Anton Szandor La Vey, *The Satanic Bible*, New York, 1969, p. 5—6.

obrazului spre pălmuire (Matei. V, 39) este inversat în cartea satanistă prin: «Satan cere răzbunare»; «autoconservarea este cea mai bună lege, cel ce își întoarce obrazul este un laș deplorabil»<sup>63</sup>.

Cu privire la iubirea aproapelui La Vey se întreabă: «de ce nu trebuie să-mu urâsc dușmanul? Dacă îl iubesc mă pun pe mine la dispoziția lui»<sup>64</sup>.

Abstenența, altă temă tratată de autorul «bibliei satanice», este repudiată ca «nesatisfăcătoare» pentru această viață, căci «viața este o mare plăcere iar abstenența este moartea. Nu există nici un cer al slavei sau vreun iad al distrugerii... nu există nici un mântuitor»<sup>65</sup>. În fine, toate virtuțile creștine sunt pentru La Vey țintă de batjocură, întronând în locul lor desfrânarea, ura, ritul sângeros, minciuna, etc.

Cartea se încheie cu indicații privind ceremonia închinării la diavol. Munca de inversare axiologică, de concretizare a aceluși «vai celui ce zice binele rău și răului bine» (Isaia, V, 20), trebuia deci dusă până la sfârșit. În acest scop La Vey scoate în 1972 o a doua carte: *Ritualuri satanice*<sup>66</sup>, în care sunt redată în amănunțime procedeele de «slujire» a «bisericii lui Satan». Ritualul satanic readuce în planul istoriei actuale vechile rituri păgâne, cu jertfe animale, cu orgii, cu profanări, etc. Cartea «Ritualurilor Satanice» se încheie cu o profetie: «copilul învață să umble și în primul an de lucru (1984) vom sta pe picioarele noastre, iar în următorul an (2002) vom ajunge la maturitate»<sup>67</sup>. Gânduri pornite dintr-o miște întunecată, joc de circ, dar cu urmări malefice pentru un tineret ce se formează în umbra «spiritualităților» de tarabă, a compact-discurilor și a casetelor cu ultimele «răcnete» muzicale, a mesagerilor «tatălui miniciunii» (In. VIII, 44). Dacă Cel Care a spus «Eu sunt lumina lumii» (In. VIII, 12) nu va fi rețrăit de noi și reintrodus în inimile celor de lângă noi, fenomenul secularizării (într-o lume în care abia se mai aude «veniți la Mine toți cei osteniți...») (Mat. XI, 28), în schimb răcnește sunetul banului, al afacerilor și al tentațiilor) va caracteriza societatea umană.

Fenomenul La Vey continuă și astăzi. Retras de la conducerea cultului în vârstă de peste 60 de ani, privește cu satisfacție (!) amploarea mișcării sale. Conducerea a revenit soției și celor două fete, Karla și Zena, fiind ajutat pe deplin în «misiunea» sa de mesajul muzicii de tip metalic-satanist, care dezvoltă în milioane de «fani» dorința de epatere, de exteriorizare a energiei violente a patimilor.

#### G. MIJLOACELE DE PROPAGARE A IDEILOR SATANISTE ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

Mijloacele utilizate de Satan în răspândirea mesajului său sunt multiple și tentante. Merită să fie exemplificate, ca o panoplie de posibilități de atracție, care, din păcate, au intrat și la noi în țară. Snobismul rău de a copia Occidentul, de a lua tot ceea ce este rău din aceste civilizații ca fascinant, marchează, din păcate, o mare parte din tineretul nostru, pierzându-se acea cuminenție a pământului românesc, ce își trăgea seva din izvorul răstignirii, din căldura euharistică a bisericuțelor de lemn, din acele «Sfinte-Mării» cu procesiuni și prapori, cu cântări de mărire «Măicuții Sfinte», ca «să ne ajute să ne rugăm mereu, să credem toldeauna

63. *Ibidem*, p. 33.

64. *Ibidem*, p. 33.

65. *Ibidem*, p. 30.

66. Idem, *The Satanic Rituals*, New York, 1972.

67. *Ibidem*, p. 220.

că este Dumnezeu. Diferența este imensă: în locul ecteniilor cu mireasmă de tămâie, cu acel «Doamne miluiește» abia auzit, apare acum răcnetul pletelor aplecate pe chitara electronică, pe instrumentele de percuție, într-un halucinant efect lumigen, orbiți de lumina reflectoarelor și a jocurilor de lumini. Și muzica nu este singura tentație.

Societatea chewingum-ului este strâns atașată de chemarea «metallicilor», misionari ai satanismului. În mod normal, un chip satanic, o casetă video sau o carte pornografică sunt ușor de depistat la copii de părinții prevăzători, însă o casetă de muzică a formației «Mega Death» sau «Iron Maiden» etc. ce ar putea strica (?) că doar... e la modă? Gândire superficială într-un sfârșit de secol superficial, în care o reprezentație de operă sau teatru se joacă cu sala aproape goală, dar un stadion este prea mic pentru gloata zgomotoasă, entuziasmată să vadă un «mega-star».

Este foarte simplu de inoculat mesajul «morții» în vinele pline de viață ale tinereții. Și mulți se delectează ascultând urletele diabolice lansate de pe tribună și stadioanele se umplu, în timp ce bisericuțele de lemn se golesc; răcnetele se înmulțesc din mii de guri în timp ce lacrima din fața icoanei curge mai rar. Iată câteva exemple de «atracții» ale acestui sfârșit de veac:

«*Grim Reaper*», pe albumele cărora apare chipul morții iar liderul grupului anunță o revedere în iad a fanilor. Sloganul publicitar al albumelor este: «Albumul pentru care vă vindeți sufletul!»<sup>68</sup>.

«*Iron Maiden*», cu temele cele mai apetisante: șamanismul și barbaria. Coperta albumului acestei formații de black-metal reprezintă chipul lui Satan.

«*King Diamond*», solo-satanist-rocker, s-a impus în anii '89, după ce condusesese formația «*Merciful Fate*». Semnele acestui danez dornic de șoc rămân cam aceleași: zvastica, pasărea liliac, capul de mort, etc. Mai mult decât atât se pare că însuși microfonul de la care cântă i-ar fi fost confecționat, la cerere, dintr-un os de schelet uman. Ce mesaj ar putea oare transmite el?

«*Manowar*», cu albumele ca «*Hail und Kill*».

«*Mega Death*» unul dintre promotorii celor mai șocante senzații sataniste în open-air-urile sale, deși încearcă să nege apartenența satanistă a membrilor formației. Se poate, dar rămâne mesajul. Al cui este?

«*Metallika*», pentru care moartea este glorificată ca singură scăpare a vieții.

«*Black Sabbath*», condusă până în '78 de Izzy Osbourne, «iubirea lui Satan» cum îi plăcea să se autointituleze. Despre Ozzy se spune că ar fi vrut să-și construiască un «circ magic» și o «catedrală neagră» în curtea vilei sale.

«*Slayer*», formație ai cântăreții sunt îmbrăcați ostentativ cu haine negre, de care atârnă nasturi în formă de cap de mort și ale căror «lied»-uri vehiculează ideile ca: «dă-mi sângele tău... lasă-l să curgă spre mine».

AC/DC formație al cărei nume: AC-Antichrist, DC-Death of Christ, nu mai are nevoie de nici un comentariu.

Sunt doar câteva exemple dintr-o panoplie de formații-misionare mai mult sau mai puțin conșiente de ceea ce fac, propagând prin muzica lor o altă «liturghie», total diferită de cea a Dumnezeului răstignit pentru păcatele noastre. Jocul Salomeii contemporane se deșănțează pe teme îngrozitor de crude iar prețul rămâne același: capul lui Ioan cade retezat, capul sfințeniei din ființa tânărului se retează o dată cu sufletele încarcerate în peștera acestei himere.

68. B. Larson, *op. cit.*, p. 163.

Realitatea este alta dar proiecția de pe peretele «retinei» acestor tineri apare total inversată. Doctrina satanistă a acestor piese este serioasă. Mesaje ca: «The death of your God we demand; we spit at the Virgin and sit at Lord Satan's lefthand» («noi cerem moartea Dumnezeului tău; baļjocorim Fecioara și slăm de-a stânga lui Satan domnul») nu pot să nu înfricoșeze și să nu pună întrebarea: quo vadis tineret? Anunțarea «războiului final atomic», «ultimul și cel mai mare păcat» cum îl anunță Ozzy Osbourne, «convulsia cadavrelor din vinerea a 13-a cea neagră», predicată de Mega Death, glorificarea «puterii universului» de către King Diamond și alții, nu pot decât să transforme sufletele tinerilor, făcând loc îndoielii în Divinul atât de cald simțit în copilărie, dar răcit pe parcursul «exuberanței», adolescenței, tinzând spre autosuficiența și totala independență, «măsură» a tuturor lucrurilor. Centrul de echilibru al ființei umane se mută numai în ei: «dumnezeu» fără Dumnezeu.

*Literatura de propagandă pe teme sataniste și de groază* constituie o altă posibilitate de «atracție» în această direcție. Suntem puși în fața unei afluențe fără de precedent de cărți oculte, erotice, Yoga și Meditație Transcendentală, în fața cărora tânărul nu mai știe ce să aleagă. În afara cărților concret de influență satanistă (Cheile lui Solomon, Cărțile sângelui, Biblia satanică, Ritualuri sataniste etc.), indirect, dar sigur în efect, acționează cărțile de nuanță divinatorie, vrăjitoresci, pornografice. Literatura de «metrou» sau de «gară», pornind de la acele «nevinovate» chipuri nude de pe paginile ziarelor pornografice, și până la apariții editoriale deloc ieftine, «revăzute» și «readaptate» pe tema imaginarului erotic, imbie astăzi societatea noastră la expansiuni amoroase. Toată această mulțime de cărți, biblioteci întregi de «tehnică salvatoare» prin capacitatea ocultismului, de modalități erotice pervertite, contribuie la dezaxarea conștiințului-colectiv și personal al tinerilor, înclinând balanța spre ocult, erotic și satanism.

O altă cale de «misiune» se deschide *prin droguri*. Problemă tabu și aproape inexistentă în țara noastră ea se impune încet-încet în rândurile tineretului (mai ales ale așa-zișilor «copii ai străzii», crescuți fără supravegherea și căldura unui cămin familial). Într-o societate de consum în care totul se plătește iar teama zilei de mâine își pune tot mai pregnant amprenta peste optimismul deja decantat și voalat, tineretul își caută «scăparea» în uitare și nepăsare. Și ce altă terapie mai rapidă ar putea să ia locul drogului. Lumea occidentală este infestată de mult cu narcomania. Drogul în sacrificiul satanic joacă un mare rol. Dacă în epoca Maya jertfele erau drogate pentru a deveni apatice în lăsa sacrificiului, în societatea satanistă, discipolii se droghează pentru a putea rezista jertfelor și obscenităților din cadrul ritualurilor. Deși sefii cultului nu utilizează drogul, îl recomandă din plin discipolilor pentru a avea o mai bună stăpânire asupra conștiințelor. Este foarte ciudată afirmația lui Bob Larson, care arată drogul drept cale sigură spre satanism, dar — zice el — «ajunși aici inițiații părăsesc calea drogului, deoarece Satan îi îmbată și-i eliberează mult mai bine decât o făcea drogul»<sup>69</sup>. Numai prin asemenea practici s-ar putea explica capacitatea dependenților religioși de a participa activ la aberantele ritualuri sataniste. Și din păcate drogul apare și se impune încet-încet și la noi. De la banatul autolac, inhalat de copiii străzii din pungi de plastic Satan poate să-și recruteze foarte ușor răufăcători de mai târziu.

Faptul că la graniță se confiscă acum mari cantități de droguri este un tulburător semnal de alarmă în fața conștiinței neamului. Este misiunea Bisericii de a

69. *Ibidem*, p. 68.

conștientiza poporul acum când există posibilitatea ținerii unui curs catehetic în rândurile elevilor și studenților. Suntem un creștinism ce trebuie să se așeze în fața unui curent spre minus infinit; se implică, bincînteles, acea «nebuție pentru Hristos» cerută și practicală de Părinții pustiei. ...

O a patra tentație spre satanism o constituie filmele de groază. Aproape 20% din producția cinematografică este concretizată în acest gen de filme<sup>70</sup>. Jocul satanic nu mai sperie ca în Evul Mediu, ci degajă iluzii, fantezii diabolice într-o lume a crucilor de la ureche sau spânzurând cu capul în jos, a pentagramelor și a zvaslicilor etc. Ce mesaj pot aduce filmele în care canibalii consumă carne umană, monștrii strângulează oameni și vampirii sug sângele din gâtul victimelor. Filme ca «Vineri, ziua a 13-a» au adus realizatorilor un câștig (chiar în prima săptămână de difuzare) de peste 11,2 milioane de dolari, propagând mesajul crimei. «Cui prodest?». Ce mesaj uman putem extrage din ele? Oare nu râde satana în spatele cortinei, văzându-și «ucenicii» cuprinși de patima exuberanței în fața șocului, a nemaipomenitului sângeros, care răzbate din temă acestor filme? Și din păcate videotecile sunt pline de acest gen de filme.

La toate aceste influențe se adaugă *tentația modei*, încercarea de a copia «fani» stadioanelor din Occident. Iată câteva dintre simbolurile adoptate astăzi cu frenezie, de mulți tineri.

Pentagrama, cel mai cunoscut simbol al satanismului, reprezintă stăpânirea lui Satan peste întreaga lume. Cel 4 vârfuri colaterale simbolizează cele 4 elemente naturale din filosofia clasică (pământ, apă, aer și foc); iar vârful superior, spiritul satanic ce stăpânește toată creația (cele 4 elemente).

«Crucea lui Nero». Până prin anii 1960 acest semn se utiliza în mod eronat ca simbol al păcii. În grupurile black-metal însă, ca și în cercurile oculte, el își reia semnificația primordială. Este vorba de o cruce răsturnată, cu brațele strâmbate, semn al înfrângerii credinței creștine și a crucii lui Hristos.

«Secura nedreptății». Era un simbol român al dreptății, fiind reprezentat printr-o secură cu două tășuri. Răsturnată, secura romană a dreptății, este preluată de sataniști ca simbol al forței și al nedreptății.

«Baphomet». este un nume dat diavolului, al cărui simbol poate fi ușor confundat cu pentagrama. Diferența constă în faptul că cele două vârfuri superioare și punctele din centru reprezintă coarnele și ochii lui Baphomet.

«Zvastică» era un vechi simbol indian al soarelui, și al rodniciei, fiind de asemenea și semnul celor patru vânturi, al celor patru direcții cardinale, al celor patru anotimpuri. Exprima în trecut și starea de armonie a naturii. Astăzi, dimpotrivă, este utilizată ca simbol al forței, al puterii nelimitate, al războiului, al distrugerii creștinismului prin strâmbarea crucii.

«Semnul coarnelor lui Satan», apare ca un semn de recunoaștere în lumea ocultă. La concertele heavy și black-metal reprezintă expresia credinței în mesajul negativ al muzicii. Cele două degete ridicate sunt simbolul coarnelor diavolului.

«Semnul anarhiei», reprezintă ideea de respingere a oricărei legi și prescripții. După ce a fost adus pe scenele muzicii de moda «punk» a fost apoi preluat de aproape toate formațiile hardrock.

«Ankh» era un simbol vechi egiptean (al lui Seth, creștinat în Biserică Coplă prin introducerea crucii în cercul de deasupra): reprezenta viața și rodnicia. Cercul

70. *Ibidem*, p. 48.

superior era considerat principiul feminin iar crucea de jos, principiul masculin. În «exegeza» contemporană a fanilor hard-rock-ului el a devenit simbolul sexualității.

«Crucea strămbată» era un semn roman, ce pune în discuție semnificația credinței creștine. Grupul «Blue Oyster Cult» îl utilizează ca simbol al negației creștinismului; acest semn apare pe coperta discurilor.

«Lumea în ansamblul ei — spune teologul Paul Evdokimov — este deopotrivă și iad și împărăție a lui Dumnezeu, deopotrivă pierdută și mântuită»<sup>71</sup>. Sensul ei depinde de noi, căci noi suntem cei care punem semnul «+» sau «-» infinitului nostru.

#### H. MISIUNEA BISERICII ORTODOXE DE CONȘTIENTIZARE A TINERETULUI ÎN FAȚA PERICOLULUI SATANIST

În fața unui astfel de «prezent», ce încearcă să se proiecteze în societatea actuală, și să devină caracteristică generală a ei, Biserica Ortodoxă, în spațiul ei de misiune, are un cuvânt greu de spus și o responsabilitate majoră. Ca fii ai Bisericii, sacerdoți și laici, teologi și credincioși suntem chemați să conștientizăm lumea cu mesajul creștin: «Eu sunt Domnul Dumnezeu și nu mă schimb» (Maleahi III, 6). Dumnezeu rămâne același, noi suntem cei care ne schimbăm, noi îl vedem anacronic din cauza înlăturării Lui din viața noastră: dorința de a fi autonomi printr-o lepădare de Dumnezeu.

În fața unei astfel de tentații Biserica este chemată la «evangelizare». Termenul pare puțin alterat, căci te duc cu gândul la «misionarismul stadioanelor», la acele zgomotoase azeziuni «la Domnul». «Nu spiritualitatea ortodoxă, adânc înrădăcinată în trăirea Sfinților Părinți, exemple vii de *Χρηστοφύλαξι* cere o *μεταβολή* în isihia luminii taborice. Într-o lume, care se secularizează progresiv și sistematic, ce nu mai are timp să reflecteze la un alt posibil plan de existență, Biserica trebuie să-și impună o misiune, care să implice o respiritualizare a societății, o reconștientizare a Evangheliei lui Hristos între oameni. Iată câteva posibile trepte ale misiunii creștine: — *conștientizarea existenței lui Dumnezeu* în sufletele tinerilor, sentimentul dependenței concrete, nu abstracte, de Divin; — *existența activă în Biserică*. Relația dialogică dintre preot și credincioși; — *misterul euharistic în viața tinerilor*. Reluarea legăturii om-Dumnezeu prin Sfânta Euharistie și nu doar prin participarea la biserică; reevaluarea *sentimentului eshatologic dar nu apocaliptic-hiliast* în sufletele credincioșilor. «Domnul vine!» în sens de prezență în suflet și nu de pronosticuri advente.

a. Creștinismul — spune Mircea Vulcănescu, în discursul lui, intitulat *Creștinismul în lumea modernă* — este o întâlnire a sufletului omenească cu o Prezență absolut atotputernică, pretutindeni de față, știutoare și lucrătoare, de care ne simțim atârnați ca făptura de creator, a Cărei ființă este pentru noi normă, lege de purtare, fiindcă în Ea recunoaștem nu numai realizarea deplină a ființei noastre, dar și «deplinătatea tuturor perfecțiunilor, pe care ni le putem închipui într-un fel oarecare»<sup>72</sup>. Astfel de întâlniri cu Dumnezeu, de *γνώσις* în *θέσις*, este permanent

71. P. Evdokimov., *op. cit.*, p. 111.

72. Mircea Vulcănescu, *Logos și Eros*, Ed. Paideia, București, 1991, p. 48.



accentuată de Sfinții Părinți. Nu «filosofia» despre Dumnezeu, nu poliloghia abstractă despre ὁμολογίαις προσώπων διαφύσεις ἐξῶν, etc., au dat continuitate Bisericii peste cele două milenii, ci trăirea concretă a vieții în Hristos. Ei bine, această «dimensiune a credinței în Dumnezeu trebuie reevaluată la nivelul educațional al tineretului creștin. Șansa «orei de educație religioasă» se poate pierde sau poate deveni chiar malefică în educația spirituală a tineretului prin lipsa unei trăiri creștine. «Vestitorul, spune Paul Evdokimov, ori trebuie să se identifice cu Hristos ori să-și închidă gura pentru totdeauna» <sup>73</sup>.

Simpla informație nu formează. Fără trăire nu există viață spirituală. Sfântul Grigorie de Nyssa, explicând duhovnicește *Viața lui Moise*, nu condamnă creșterea acestuia la curtea fiicei lui faraon, simbol al filosofiei, al științei profane, dar cere ca imediat creștinul să-și regăsească sânul matern (asemeni lui Moise), sânul Bisericii <sup>74</sup>. Viața omului nu are sens decât «în funcție de această transfigurare a existenței în Dumnezeu» <sup>75</sup>.

Tineretul creștin trebuie să descopere profunzimea credinței ortodoxe.

Trăim un timp al confruntării, al luptei pentru misiune. Pe de o parte atracția Orientului, cu exoticul sistemelor yoga, cu metempsihoză, cu dizolvarea impersonală în nirvana, cu acel «tat twam asi» (acesta ești tu) sau «tu ești Dumnezeu» <sup>76</sup>, pe de altă parte nuanța nihilistă a satanismului, care pleacă tot de la același «tu ești Dumnezeu», afirmație însă dusă la extremă prin centrarea deplină a existenței în eul omului. Și misiunea Bisericii este doar de a arăta adevăratul sens al afirmației: «tu ești Dumnezeu» + «după har» pentru că «Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu» <sup>77</sup>.

b. A doua fază a misiunii Bisericii constă în a afirma *sobornicitatea dialogală între membrii ei*. Nu există oficianți și spectatori în Biserică, ci dialog. Sfânta Liturghie este «Taina adunării» <sup>78</sup>, ce duce spre împărtășirea Duhului Sfânt. În spațiul sacramental al Bisericii, în atmosfera liturgică, «omul este chemat să ofere nu ceea ce are el, ci ceea ce este» <sup>79</sup>.

Trebuie reactualizată starea dialogală dintre preot și credincioși. Omul este chemat la starea dialogică cu Dumnezeu în spațiul euharistic. «În Biserica slavei tale în cer ni se pare a sta...», este o afirmație ce trebuie rețrăită în har.

Și tot în spațiul eccleziologic creștinului i se cere o regăsire a misterului icoanei. Nu frumosul ca frumos, ci Frumosul ca dătător de har trebuie să iradiază în fața celui prosternat la icoană. Ea este un σύμβολος spre deosebire de εἰκόνας, ceva ce unește, nu separă <sup>80</sup>. Câtă vreme Φυλοξενία τοῦ Ἀρραμ a lui Rubleov încântă doar, dar nu face să picure lacrimi, spațiul icoanei nu se va deosebi cu nimic de cel al expozițiilor. Icoana trebuie să rămână o prezentă harică, ce transformă <sup>81</sup>.

73. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 176.

74. Sf. Grigore de Nyssa, *Viața lui Moise*, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, București, 1983, p. 40.

75. M. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 50.

76. J. C. Chaterji, *Filosofia esoterică a Indiei*, Ed. Porto-Franco, Galați, 1991, p. 13.

77. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva clinilor*, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, București, 1987, p. 72.

78. Al. Schmemmann, *Euharistia, Taina împărăției*, trad. Pr. Boris Răduleanu, București, 1993, p. 18.

79. P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Ed. Xavier Mappus, Lyon, 1967, p. 105.

80. *Ibidem*, p. 111.

81. Egon Sendler, *L'icône. Image de l'invisible*, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1981.

c. *Reconștientizarea valorii euharistice în viața tânărului*, temă atinsă puțin și în punctul anterior, necesită o mare atenție în orientarea Bisericii. Dacă oprirea de la Sfânta Euharistie constituia în vechime o mare durere pentru creștini astăzi problema este cum să-i aduci în fața Sfântului Potir. Contactul euharistic cu Hristos se impune cu mare necesitate, deoarece el constituie nucleul vieții în Hristos, fără de care se pierde busola axiologică a vieții spirituale, putându-se aluneca spre diferite «minusuri» existențiale. Adevărata viață creștină se trăiește doar lângă potirul euharistic.

d. În fine, *sentimentul aceluia «Maran atha-Domnul vine!»* se impune spre reconștientizare în viața creștinului. «Sarcina noastră istorică nu este de a recupera formele creștinismului primar, ci de a-l regăsi pe acel «Vino Doamne!»<sup>82</sup>.

Perceperea eshatologică necesită concretizarea acestor trei puncte, «dimensiuni» ale misiunii Bisericii în contemporaneitate: conștientizarea existenței lui Dumnezeu, dialogul cu El în spațiul ecleziastic și unirea prin jertfa euharistică. Este starea omului din «ziua a opta», a duminicii euharistic-eschatologice, a liturghiei de după liturghie, în eternitate, ce include cosmosul spre transformarea lui în «cer nou și pământ nou» (II Petru, III, 13, Apoc. XXI, 1).

Numai printr-o astfel de conștientizare a tineretului, de punere a lui în fața întrebării existențiale: «Quo vadis?», dar și de explicare a «căii vieții» și a «mortii», se va putea ajunge la o conștientizare a viitoarelor nucleu de eternitate (familia). A nu explica pericolul ce-l poate avea influența ideologiei sataniste, considerată de către mulți joc al tinereții, dorință de expansiune din corsetul canoanelor, lucru «inerent» adolescenței, a nu-i pune pe viitorii stâlpi ai societății în fața afirmației tranșante: «cine nu este cu Mine este împotriva Mea», înseamnă, inconștient, prin omitere, a «lega piatra de moară» de gâtul «acestor mai mici ai lui Hristos» și implicit aruncarea lor în apa turbure a ambiguității sensurilor vieții fără Hristos.

Preventivul este totdeauna mai bun decât curativul nu numai în practica medicală. Teologia Morală vorbește despre «păcate de omitere» și «păcate de comitere». Putem păcătu prin simpla... tăcere. Dacă în vestirea Evangheliei «vom tăcea, vor striga pietrele». În educația Românuului de mâine, de vom distruge suflete prin tăcerea noastră, vor striga împotriva noastră «sufletele împietrite» de noi.



82. P. Evdokimov, *Iubirea*, p. 181.

Pr. prof. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie și cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, 167 p.

## DINCOLO DE «AUFKLÄRUNG» ȘI SECULARIZARE. CREDINȚA ȘI CUNOAȘTEREA ÎN REDIMENSIONAREA ȘI RESEMNICIFICAREA NEVOII DE UMANIZARE ÎN LUMEA DE AZI

«Omenescul nu se pierde în Hristos, nu se contopește în dumnezeire, ci dumnezeirea îl păstrează și îl face transparent al ei și îl înalță la această calitate»: «Dumnezeu nu rămâne un Judecător distant, care ne absolvă de vină prin satisfacția echivalentă adusă de Hristos, ci vine la noi prin Duhul Său, datorită însușirii de către noi a duhului de jertfă al lui Hristos» (Preot prof. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 296, 297).

Aparținând unuia dintre cei mai mari teologi ai secolului nostru, această înțelegere a omenescului în rosturile Creației, motivează pe deplin, dincolo de orice panteism, precum și de consecințele teoretice și morale ale secularizării, un demers teologico-metafizic menit a aduce o explicație de fond a problematicii (vechi, dar mereu atât de actuale!) raporturilor dintre teologie și cultură în genere, dintre teologie și valoarea explicativă a științei. Este și calea pe care o urmează scrierea de față, care, pornind de la ideea că Biserica astăzi «este chemată să contribuie la renașterea spirituală și morală a unei societăți românești confruntată de racile grave», își propune a sprijini «misiunea Bisericii în acest domeniu» (p. 5)\*. Căci după 1989 — precizează autorul — «teologia românească, o teologie a Bisericii și a misiunii ei în societatea contemporană, este confruntată cu mai mulți factori culturali ce reprezintă o adevărată sfidare la adresa ei. Este vorba în primul rând de problema secularizării care confruntă de multă vreme creștinismul occidental și care va continua să confrunte și creștinismul românesc pe măsura integrării țării noastre în structurile europene» (p. 5).

Ca urmare, devin tot mai necesare studiile de fond, menite să conducă la înțelegerea esenței și cauzelor crizei spirituale din lumea de azi, precum și la relevarea adevăratului sens al misiunii creștine, în societatea românească în speță. Pentru a sprijini misiunea Bisericii în renașterea spirituală și morală, teologia trebuie să combată «două tendințe opuse»: pe de o parte, «trebuie să combată fenomenul sectar, care îndeamnă credincioșii să fugă de societate și să se izoleze într-o spiritualitate pietistă», iar pe de altă parte, «trebuie să combată partizanii unui creștinism secularizat, violent și agresiv, care vor să transforme religia în politică»; teologia trebuie «să depășească separația dualistă dintre spirit și materie, de proveniență filosofică, care șade la baza pietismului sau activismului social, pentru a da expresie responsabilității sociale creștine» (p. 5).

\* Toate trimiterile la acest volum sunt date în text, între paranteze.

Dintre problemele — multe și felurite — cu care se confruntă teologia în contextul actual, autorul alege câteva cu adevărat importante, în tratarea lor fiind animat de încrederea în capacitatea teologiei ortodoxe «de a face față unor probleme atât de grave, care îmbrățișează cerul și pământul»; căci «teologia ortodoxă, considerată ca teologie cu profund conținut spiritual, dispune de un avantaj considerabil prin faptul că pune accentul pe prezența lui Dumnezeu în creație prin Duhul Său» (p. 6).

Cu această teză de bază începe, de fapt, formularea unui veritabil program: «Pornind de la această realitate vom căuta să depășim imaginea unui univers închis în propria imanență, care a dus la opoziția dintre cultură și teologie, pentru a înainta în direcția unui univers deschis față de transcendența divină și care duce la împăcarea dintre știință și teologie. Diferitele aspecte ale raportului dintre teologie și cultură nu vor fi examinate în mod izolat, ci în perspectiva mai largă a cosmologiei ca factor determinant pentru mentalitatea omului. Aceasta cu atât mai mult cu cât noua cosmologie, care se orientează atât spre macrocosmos cât și spre microcosmos, se apropie simțitor de cosmologia răsăriteană, întemeiată pe prezența lui Dumnezeu în creație, și deschide noi perspective pentru întâlnirea dintre cultură și teologie» (p. 6).

În virtutea acestui program, structurarea tematică însăși devine semnificativă: Treimea și cultura; Hristos și cultura; Mărturisire și cultură; Credință și cultură; Teologie și artă; Teologie și secularizare; Teologie și filosofie; Teologie și știință; Teologie și ecologie; Teologie și societate.

În esență (așa cum o arată și temele tratate în aceste capitole-cheie), este cuprinsă o problematică de bază a teologiei, filosofiei, științei, a teoriei culturii ca atare, relevându-se efective disponibilități și deschideri în dialogul teologie-cultură și în dialogul contemporan al ideilor în genere. Teolog erudit, bun cunoscător totodată al creației științifice, filosofice și artistice, autorul oferă aici un studiu temeinic, cu multiple implicații atât pentru dezbaterea teoretică și înscrierea în istoria ideilor, cât și pentru problemele educației și formativității, ale travaliului efectiv al oamenilor de credință și cultură în participarea la procesul complex de regenerare morală a omului societății noastre.

Disponibilitatea la dialog străbate întreaga elaborare, fiind călăuzită de ideea responsabilității părților angajate în dialog, precum și de sublinierea temeiurilor comunicării acestora. În acest sens și valoarea (metodologică, de fapt), precizării: «Este adevărat că noțiunea de autonomie a fost folosită cu precădere de știință, ca mijloc de emancipare a ei de sub tutela unei autorități religioase dominate de scolasticism. Dar nu se pot confunda aceste două realități între ele, fiindcă în timp ce autoritatea ecleziastică este deținută de oameni supuși erorii, cu tot nimbul sacralității în care se înveșmăntează ei, Dumnezeu este atât expresia personală a binelui suprem, a sfințeniei absolute, dar și Creatorul universului care constituie obiectul de cercetare și investigație al științei. Dacă Dumnezeu n-ar fi așezat la temelie creației raționalitatea ei internă, n-ar fi fost posibilă nu numai știința, dar nici rațiunea omului» (p. 163).

Nu mai puțină disponibilitate la dialog exprimă formulările: «teologia ortodoxă nu va căuta niciodată să tuteleze rațiunea umană sau dezvoltarea științei și culturii, fiindcă știe foarte bine că rațiunea este orientată din interior de raționalitatea internă a creației ca să descopere sensuri tot mai noi și mai înalte ale ei»; «cultura științifică pornind de la revelația naturală a pătruns în lumea raționalității interne a universului, care este microcosmosul, pentru a bate la porțile transcendenței divine» (164, 165). Este credința autorului că însăși orientarea de la deism

spre panteism a unor oameni de știință oferă condiția unui dialog salutar cu teologia răsăriteană, care «afirmă atât transcendența lui Dumnezeu față de creație dar și imanența Sa în creație prin Duhul Său, în Hristos», și este în măsură «să ridice mintea omului contemporan de la lucrurile materiale spre semnificația lor spirituală mereu mai profundă, către Absolut, pentru ca să lupte astfel împotriva secularizării» (p. 165).

De fapt, tema secularizării constituie o preocupare de bază în economia scrierii de față. Tocmai fenomenul secularizării a determinat nevoia de regândire și resemnificarea a înstrăinării umane, a ancorării în antropocentrism, și, implicit, orientarea omului în mod preponderent spre existența materială, uitând de lumea spirituală și de fundarea ei în planul Creației. Și aci demersul autorului este unul nuanțat, propus cu simțul valorilor și cu perspectivă: «Ca orice produs cultural, fenomenul secularizării are atât aspecte pozitive, dar și aspecte păgubitoare. Nimeni nu poate contesta că iluminismul, care este motorul procesului de secularizare, a pus în circulație idei de o valoare deosebită pentru civilizație și cultura europeană, adică ideea de națiune, ideea de drepturi ale omului, ca să nu mai vorbim de progresul științific pe care l-a făcut posibil în lupta cu forțele conservatoare. Dar marea problemă pe care secularizarea o ridică în fața creștinismului constă în tendința ei de a orienta pe om mai mult față de lumea de aici, decât față de lumea spirituală» (p. 66).

Pentru a descoperi cauzele apariției acestui fenomen, analiza relevă în continuare atât sensul orientării antropocentriste, cât și existența «unei formidabile confruntări între Biserică și cultura occidentală. Pe de o parte, Biserica a căutat să sacralizeze și să-și extindă autoritatea ei și asupra lumii, pe de altă parte, cultura apuseană, începând cu Renașterea și sfârșind cu iluminismul și revoluția franceză, a dat naștere procesului de secularizare care tinde la emanciparea omului de sub tutela autorității religioase» (p. 67). Această emancipare necesară a omului nu justifică însă îndepărtarea de credința în Dumnezeu și, cu atât mai puțin, unele crori ale teologiei europene, atunci «când a confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație» (p. 70, citat din: *Conciliul Oecumènicos des Eglises. Signes de l'Esprit*, Genève, 1991, p. 62). Căci — precizează autorul (în acest context) — «pentru a depăși antropocentrismul prin teocentrism, adunarea amintită a pus în evidență prezența Duhului lui Dumnezeu în creație, pe care îl invocă să păzească zidirea Sa, adică lumea văzută».

Aci, ca și în alte locuri din lucrare (de fapt, ideea «prezenței lui Dumnezeu în creație, prin Duhul Său» constituie teza principală), Părintele Popescu își construiește demersul în spiritul învățăturii teologiei ortodoxe despre «energiile necreate» (p. 70 și urm.: p. 79 și urm. ș.a.), care nu este «o inovație promovată în Biserica Răsăriteană de Sfântul Grigore Palama» (așa cum o combăteau «exponenții gândirii scolastice», începând cu secolul al XIV-lea), ci «o doctrină permanentă a teologiei ortodoxe care a fost exprimată în mod mai clar de Sfântul Vasile cel Mare, în secolul al IV-lea» (p. 70, 71).

Ca mărturisitor al acestei învățături, Părintele Popescu oferă o exegeză clară și convingătoare: «Desigur, nu este vorba de o prezență a Duhului cu ființa Sa în creație, fiindcă în acest caz ființa lui Dumnezeu s-ar confunda cu ființa luminii și am cădea în panteismul religiilor orientale, ci este vorba de prezența Duhului prin Lucrearea Sa, prin lumina sau energia Sa necreată care susține întreg universul în existență. Una din învățăturile specifice ale teologiei ortodoxe privește aceste energii necreate, adică lumina necreată a lui Dumnezeu ca puncte dinamice de legă-

tură internă între cosmos și Ziditorul său» (p. 70). Importanța și actualitatea «teologiei» Sfinților Trei Ierarhi constă în faptul că «au elaborat una din coordonatele fundamentale ale teologiei și spiritualității noastre răsăritene, care afirmă atât transcendența lui Dumnezeu după ființă, dar și prezența Lui în creație prin energiile necreate»; «sprijinindu-se pe această putere prin care Dumnezeu vine aproape de om, și noi am rezistat asalturilor provenite din partea unui ateism secularizat și tot cu această putere avem încredere în renașterea spirituală și morală a tuturor prin Biserica» (p. 71, 72).

Evident, se exprimă aici o încredere netărmurită în valoarea teoretico-teologică a ortodoxiei și în puterea ei de acțiune și persuasiune. Este de fapt fondul spiritual și îndreptarul teoretico-metodologic în lumina cărora teologul de marcă Dumitru Popescu desfășoară o amplă analiză a fenomenului religios contemporan, într-un dialog nuanțat, constructiv atât cu orientări teologice, cât și cu orientări teoretico-metodologice ca panteismul, deismul, ateismul, secularismul, antropocentrismul, transcendentalismul ș.a. Sunt de menționat totodată: studiile asupra unor momente din istoria noastră spirituală (Importanța dogmatică a Mărturisirii de credință a lui Petru Movilă; referirile la pictura interioară și exterioară a lăcașurilor de cult din Nordul Moldovei; semnificația icoanei); studiile asupra unor contribuții hristologice (opera Părintelui Stăniloae) și de filosofia religiei (filosofia antică; Imm. Kant) și, nu în ultimul rând, cercetarea unor fenomene ca suferința, solidaritate umană, violență, filantropie ș.a. La acestea se adaugă, aproape pe tot parcursul argumentării, referiri consistente la activitatea **ecumenică** și **ecumenismul** contemporan, precum și la problematica ecologică (p. 115 și urm.).

Dincolo de latura de polemică, susținută cu argumente și în mod convingător, volumul de față înscrie o pagină de seamă (pe linia unor înaintași de marcă ai teologiei ortodoxe române, îndeosebi Dumitru Stăniloae) la aprofundarea problematicii teologice și totodată metafizice (de fapt, teoretico-filosofice), la progresul cunoașterii fenomenului spiritual contemporan și la relevarea poziției-cheie și a valorii exemplare a credinței creștine în realizarea acestei cunoașteri și în regenerarea morală a omului și a lumii de azi. Suficiente motive, credem, de îndemn la lectură cărții (al cărei fond ideatic și formaliv este mult mai bogat decât apare în redarea sumară de aci) și la meditație pentru omul oricărei specializări, care, dincolo de profesiune, nu poate să nu aibă și ceea ce, cu o formulă reușită, s-a numit cândva, «nostalgia Paradisului», nu poate să nu fie și un om de credință.

În loc de încheiere, redăm aci textul ce exprimă cât se poate de adecvat sensul analizelor sub genericul *Teologie și cultură*: «Atât progresul științei, care s-a apropiat de fundamentele spirituale ale universului, cât și renașterea religioasă la care asistăm astăzi peste tot în lume vor contribui în mod decisiv pentru ca prezența lui Dumnezeu în creație să constituie punctul de convergență al teologiei și culturii în aspirația lor după desăvârșirea absolută» (p. 166). Pentru o lume încă neeliberată de secularizare și încă sub povara altor griji și nevoi decât cele spirituale, această aspirație rămâne însă pe cale, între reculegere și tăcere... Cultura rămâne însă, incontestabil, un liant între Cer și pământ!

Prof. dr. ALEXANDRU BOBOC

# ETUDES THEOLOGIQUES

## REVUE DES FACULTÉS DE THÉOLOGIE DU PATRIARCAT ROUMAIN

XLV — Année — no. 5—6, Septembre—Décembre, 1993

### SOMMAIRE

	<u>Pag.</u>
Saint Grégoire de Nysse, <i>Sur le Saint Esprit contre les pneumatomaques macédoniens</i> . . . . .	5
P. Prof. D. John Meyendorff, <i>Les origines de la pensée monastique: Evagre et Macaire</i> . . . . .	20
Acad. Virgil Căndea, <i>Sur le Kondakion de la Naissance du Seigneur</i> . . . . .	26
P. Prof. D. Ioan Coman, <i>Tertullien, l'Épée du Christ</i> . . . . .	35
Acad. P. Prof. D. Dumitru Stăniloae, <i>La Personne et l'Individu — deux entités différentes</i> . . . . .	44
Theodor Stylianopoulos, <i>Le combat spirituel</i> . . . . .	48
D. Robert Barringer, <i>L'Eglise et la Liturgie</i> . . . . .	51
P. Assist. univ. Nicolae Ionescu, <i>Observations concernant l'interprétation d'une syntagme-clef de l'Ancien Testament</i> . . . . .	67
P. Ion Ionescu, <i>Thèses fausses concernant la culture et l'histoire de l'Eglise Orthodoxe Roumaine</i> . . . . .	69
P. Ion Ionescu, <i>Deux termes paléochrétiens de l'époque daco-romaine</i> . . . . .	81
Radu Preda, <i>Le témoignage patristique</i> . . . . .	85
Prof. Emil Jurcan, <i>Le mouvement sataniste et son influence dans la société contemporaine</i> . . . . .	89
Comptes rendus . . . . .	113

---

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.

---