

# STUDII

REVISTA FACULTATILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMANA



no 80-88

## CUPRINS

† BARTOLOMEU AL CLUJULUI, Poezia religioasă română modernă. Mari poezi de inspirație creștină	3
Pr. Prof. Dr. DUMITRU POPESCU, Transfigurare și secularizare. Misiunea Bisericii într-o lume secularizată	35
Ierodiaconul GABRIEL, Marea și Iordanul	43
OLIVIER CLEMENT, Mormântul gol	55
ADOLF MARTIN RITTER, Natura și peisajul la Sfântul Vasile cel Mare și Periclitul Augustin	75
Prof. Dr. EMILIAN POPESCU, Izvoarele apostolice ale creștinismului românesc; Sfântul Apostol Andrei și Tomișul	80
Pr. Lect. Dr. VASILE RADUCA, Rolul formării al religiei	85
Pr. Lect. Dr. NICOLAE ACHIMESCU, Yoga. Încercare de răspuns critic din perspectiva misticii isihaste	95
MIHAIL BRÂNZEA, Drepturile și libertățile fundamentale ale omului, după învățătura creștină ortodoxă	113
Recenzii	125



SERIA A III-A ANUL XXVI  
NR. 1-3 IANUARIE - IULIE 1994



# \* STUDII \* TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL XLVI, Nr. 1—3, IANUARIE—IUNIE, 1994

BUCUREȘTI

---

## COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

**Redactor :** *MIHAIL BRÂNZEA*

## COLABORATORI :

*Înalt Prea Sfințitul Mitropolit și Arhiepiscopi, Prea Sfințitul Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Facultățile de Teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții teologi și Prea Cucernicii Preoți.*

## POEZIA RELIGIOASĂ ROMÂNĂ MODERNĂ MARI POEȚI DE INSPIRAȚIE CREȘTINĂ

† BARTOLOMEU AL CLUJULUI

Încă nu avem un studiu monografic asupra poeziei noastre religioase. Această absență poate fi explicată mai întâi prin lipsa de interes a istoriografiei literare față de acest capitol. Mai în totdeauna a existat prejudecata că poezia religioasă reprezintă o specie de literatură minoră, cultivată mai mult de veleitari (așa cum se întâmplă uneori și cu poezia patriotică) și că ea nu ar putea fi enumerată printre marile teme lirice, cum sunt viața, moartea, iubirea, natura, tristețea, melancolia etc. Pe de altă parte, există dificultăți în abordarea ei critică, începând cu circumscrierea noțională și treminând cu gradul de implicare a poetului. Nu orice temă de invocare a Divinității poate semnifica un sentiment religios, după cum un act de credință poate fi decelat de sub aparențele unei poezii «laice». Dacă prin religie trebuie să înțelegem, după Mircea Eliade, prezența sacrului în viața omului și dacă poetul se confruntă în permanență cu misterul propriei sale creații, care are un caracter de sacralitate — manifestă sau camuflată — atunci putem presupune că nu există poet care să nu fie pătruns, într-un fel sau altul, de sentimentul religios. Rilke a scris în stare de transă câteva poezii pe care nu a îndrăznit niciodată să le semneze, ca nefiind ale lui, iar Tudor Arghezi a mărturisit în repetate rânduri că lui îi aparține doar meșteșugul poetic, dar inspirația îi vine de undeva de sus, din «aripa îngerului». Sunt poeți pentru care religia e un simplu act de cultură și devine doar o «sursă de inspirație», și sunt alții care trăiesc religia ca act de spiritualitate, ea devenind poezia însăși. Mai există și poeți pentru care noțiunile religioase sunt simple piese de laborator, instrumente ale procedurii artistice. Oricum, a vorbi despre poezia religioasă dintr-o literatură înseamnă a selecta nu numai poemele care exprimă direct un sentiment religios, ci și pe cele ce îl implică în structura lor intimă.

În 1944 Pan M. Vizirescu a publicat la Cluj, în Editura Episcopiei Ortodoxe Române, o antologie a poeziei religioase românești, lucrare, desigur, meritorie, dar destul de modestă, și ca proporții (numai 18 autori), și ca selecție (nu întotdeauna poeziile antologate sunt cele mai reprezentative)\*. O încercare mult mai cuprinzătoare — chiar exhaustivă — a întreprins poetul Ion Pillat în intenția de a alcătui o antologie intitulată *Poezia credinței*, care să cuprindă nu mai puțin de 115 autori. (e adevărat, nu numai poeți ci și prozatori cu suflu poetic), cu peste 400 de titluri. Din păcate, moartea sa prematură (1945) i-a curmat gândul. Manuscrisul proiectului de sumar se află în posesia Doamnei Cornelia

\* Modestia acelei ediții se explică și prin circumstanța istorică; ea apărea într-o Transilvanie încă ocupată de horthyști, ceea ce o situa în vecinătatea unui act de eroism.

Pillat, care a avut amabilitatea să ni-l pună la dispoziție, spre consultare; îi mulțumim și pe această cale, cu regretul că spațiul restrâns al paginilor de față nu ne îngăduie să folosim decât o mică parte din sugestiile manuscrisului, și cu precizarea că ordinii alfabetice a lui Ion Pillat noi i-am preferat pe cea cronologică.

Poezia religioasă a scriitorilor români s-a dezvoltat nu numai din sensibilitatea personală a fiecărui poet, ci și dintr-o mare bogăție a substratului folcloric. Este astăzi un loc comun că poporul român s-a născut creștin. Nu e de mirare deci că literatura sa orală, din cele mai vechi timpuri, e pătrunsă de un puternic fior religios. Colindele de Crăciun și cântecele de stea, opere colecționate ale creatorilor anonimi, evocă sentimentul Nașterii Domnului în versuri de mare adâncime și frumusețe, al căror lirism e alimentat de certitudinea credinței și de participarea afectivă directă. Pentru spiritualitatea românească e semnificativ faptul că primul ei mare poet este un cleric, mitropolitul *DOSOFTEI*, al Moldovei, a cărui operă, *Psaltirea în versuri*, apărută în 1674, e departe de a fi o simplă traducere versificată; ea este o lucrare de puternică originalitate, a cărei limbă mustește de bogăția folclorului și a inspirației personale. Peste două secole și jumătate, formulele ei prozodice vor fi preluate și rafinate de Tudor Arghezi.

Așadar, poezia românească modernă și contemporană este moștenitoarea unei bogate tradiții în ceea ce privește prezența sentimentului religios în literatură. În ciuda ideilor seculariste occidentale, care au influențat puternic literatura română în ultimul secol și jumătate, sentimentul religios poate fi decelat cu ușurință și deopotrivă nu numai la tradiționaliști, ci și la romantici, la simbolisti și la poeți de orientare mai nouă.

Prima surpriză o oferă însuși *MIHAI EMINESCU*, cel mai mare poet român (1850—1889), a cărui operă e marcată de covârșitoarea influență a filosofiei lui Kant, a pesimismului lui Schopenhauer și a cosmogoniilor orientale. Deși el nu-și revendică în mod declarat apartenența la creștinismul militant, se știe că a primit de la părinții săi o educație religioasă în timpul copilăriei, că avea în familie câțiva călugări, că era un cunoscător al Bibliei și un cititor asiduu al vechilor cărți și manuscrise bisericești. Sensibilitatea sa creștină e prezentă în cel puțin cinci din poeziile sale și anume: *Rugăciune*, *Colinde*, *colinde*, *Învierea*, *Christ* și sonet *Răsai asupra mea*, din care cităm:

*Răsai asupra mea, lumină lină,  
Ca-n visul meu ceresc de-odinioară,  
O, Maică Sfântă, pururea Fecioară  
În noaptea gândurilor mele vină.*

*Străin de toți, pierdut în suferința  
Adâncă a nimicniciei mele,  
Eu nu mai cred nimic și n-am tărie.  
Dă-mi tinerețea mea, redă-mi credința  
Și reparați din cerul tău de stele  
Ca să te-ador acum pe veci, Marie.*

Autenticitatea sentimentului religios rezidă în criza spirituală care îl determină, asemănătoare celor trăite, la intensități și moduri diferite, de Rilke, Claudel, Wilde și Arghezi. Omul căzut nu are puterea de a se ridica prin mijloacele sale proprii și invocă puterea lui Dumnezeu (în speță, a Maicii Domnului), dar nu pentru o simplă înălțare a omului în cer, ci pentru o întâlnire a celor doi poli la mijlocul drumului :

*Din valul ce ne bântuie  
 Înălță-ne, ne mântuie,  
 Privirea-ți adorată  
 Asupra-ne coboară,  
 O, Maică Precurată  
 Și pururea Fecioară  
 Marie.  
 (Rugăciune)*

Descifrăm în aceste versuri una din cele mai specifice doctrine ale Ortodoxiei, aceea a conlucrării dintre Dumnezeu și om (synergia) în vederea mântuirii acestuia din urmă. Aproape un secol mai târziu, Nichifor Crainic o va teoretiza în teologia «theandriei», iar Lucian Blaga o va specula în filosofia «transcendentului care coboară», ambele teorii convergând către organicitatea viziunii ortodoxe asupra relației Dumnezeu-om.

Capodopera poeziei eminesciene și a poeziei române în general, încă neegalată de nici o altă producție de acest gen, rămâne vastul poem *Lucefărul*, publicat pentru prima oară în 1883. Astrul Hyperion, veghind de pe bolta cerească, se îndrăgostește de o tânără pământeană, dar însoțirea celor doi nu este posibilă decât dacă el, *Lucefărul*, renunță la propria sa nemurire și împărtășește condiția terestră a fetei. Cerându-i Părintelui ceresc să-i ia «al nemuririi nimb», acesta îl face să priceapă nu numai că tânăra fată — care între timp căzuse în brațele unui paj oarecare — nu merită acest sacrificiu, ci și că obiectul aspirației lui reprezintă o imposibilitate existențială. Resemnat, *Lucefărul* se întoarce la locul său de pe firmament, de unde contemplă, pe de o parte, fericirea trecătoare a pământenilor și, pe de alta, fericirea rece a propriei sale nemuriri. Simbolul poemului e vast, dar el poate fi rezumat la condiția singulară a geniului, inadaptabil la viața obișnuită, incapabil să ferească pe cineva și incapabil de propria sa fericire.

Timp de câteva decenii, numeroasele exegeze asupra acestui poem au analizat și cele două principale surse de inspirație : pe de o parte, un basm românesc, cules și publicat de germanul Künisch, pe de alta, mitul antic al lui Hyperion. În vremea din urmă însă câțiva cercetători și critici literari (G. Călinescu, Zoe Dumitrescu-Buşulenga și, în special, D. Murărașu) au identificat și o a treia sursă foarte acoperită, și anume *Evanghelia după Ioan*. În sprijinul acestei ipoteze a venit și descoperirea unei file de manuscris eminescian, pe care se află mai întâi un titlu : *Legenda Lucefărului*, apoi transcrierea prologului din *Evanghelia a patra*. Într-o comunicare prezentată la Uniunea Scriitorilor din

România în ziua de 15 iunie 1983, semnatarul acestor pagini a întreprins o mai atentă analiză teologică a textului eminescian și a ajuns la concluzia că eroul poemului, Luceafărul-Hyperion, a fost construit pe baza celor doi poli fundamentali ai prologului iohanic : «*La început era Cuvântul*»... și «*Cuvântul s-a făcut trup*». El aparține lumii necreate și a participat efectiv la crearea universului :

*Hyperion, ce din genuni  
Răsai cu-o-ntreață lume*

ii spune Tatăl, în înțelesul că el, Luceafărul, s-a născut nu odată cu lumea, ci cu lumea după el. La un moment dat, Părintele folosește pluralul, dar nu un plural al majestății, ci pe acela al comuniunii :

*Noi nu avem nici timp, nici loc  
Și nu cunoaștem moarte.*

Noul Hyperion are toate atributele Logosului. Ca unic fiu al Tatălui, el era de față în «*ziua cea dintâi*» când «*izvorau lumina*», iar acum este ipostaziat într-un astru vizibil, cu menirea de a lumina lumea. Dorința lui de a deveni muritor nu se traduce într-un act de răzvrătire (ca la titanii mitului antic), ci în rugămintea unui fiu tulburat către un tată înțelept. Refuzul acestuia de a-i lua «*al nemuririi nimb*» nu-și are originea într-o neînțelegere a situației sau într-o îndărătnicie despotică, ci în singura «*neputință*» a Atotputernicului, aceea ca din Creator să devină creatură ; fiind consubstanțial cu Tatăl, Hyperion-Cuvântul e părtaș al aceleiași condiții existențiale. În grădina Ghetsimani, Iisus-Omul își roagă Părintele ca, «*dacă este cu putință*», să nu fie nevoit să bea paharul Crucii, dar în același timp El știe că aceasta «*nu e cu putință*», că evitarea Crucii ar însemna negarea însăși a menirii Lui de Dumnezeu întrupat, ceea ce face ca imediat să-și pună propria Sa voință în acord cu aceea a Tatălui. Situația nu e alta în poemul lui Eminescu. Tatăl (care e prezent numai prin vocea Sa, ca lui Moise în muntele Sinai) îi spune fiului tulburat că e în stare să-i dea orice de pe lume, «*dar moarte nu se poate*». E ultima treaptă a reinițierii lui în taina propriei sale condiții existențiale ; redevenit un iluminat, el se întoarce senin în locul menirii sale. Preluând din basm și din mitologie doar fabulația și cadrul cosmic, poemul își distilează esențele ascunse din zborul înalt al vulturului iohanic.

ALEXANDRU VLAHUȚA (1858—1919), urmaș al lui Eminescu și imitator al său până la epigonic, deși puternic marcat de pesimismul maestrului, ne lasă și el două poezii de inspirație religioasă, *Hristos a înviat*, și un sonet : *Din nou coboară printre noi, Isuse*, acesta din urmă încheindu-se printr-o invocație patetică :

*O, vino, iubitorule de oameni,  
În sufletul bătrânci lumi să sameni  
Din nou credința cea mântuitoare.*

ALEXANDRU MACEDONSKI (1854—1920), inițiator și promotor a curentului simbolist în România, mare poet cu un destin literar nefericit (din cauza comportamentului său temperamental față de Emi-



nescu), îmbogățește poezia noastră religioasă cu o seamă de poeme de o remarcabilă sensibilitate. Prin *Psalmii* săi *moderni*, el este, după Dosoftei, primul poet care introduce în lirica noastră noțiunea imnului davidic și ar fi interesant de văzut dacă și în ce măsură ei reprezintă «ideea literară» preluată de Tudor Arghezi (care a frecventat în tinerețe, cenaclul lui Macedonski și a debutat în revista acestuia «Literatorul») și dusă la apogeu în celebrii săi *Psalmi*, despre care vom vorbi mai jos.

Versuri imnice aflăm în opera lui GEORGE COȘBUC (1866—1918), mare poet al idilei rustice și al eroismului senin :

*Inchinați-vă popoare,  
Dumnezeu e sfânt.  
Cel ascuns e-n veci de față,  
Cel etern într-una moare,  
Vă-nchinați, că-nvingătoare  
El renaște a sa viață  
Dintr-al său mormânt.*

(Psalm)

Cu aceeași bucurie el celebrează marile sărbători ale Bisericii, în poeziile *La Paști*, *Pomul Crăciunului*, *Colindătorii*, ca și în aforismele poematice inspirate din înțelepciunea creștină a poporului român. În schimb, OCTAVIAN GOGA (1881—1938) trăiește drama căderii spirituale și tânjește să se regăsească în puritatea începutului :

*Eu, rob supus al patimilor mele,  
Atât de mult m-am îngropat în mine !  
.....  
Tu, suflète întunecat de gânduri,  
Tu simți prelung fiorul dimineții.*

(Locaș străbun)

Opera lui ȘT. O. IOSIF (1878—1913) este, de asemenea, bogată în poezii religioase de mare sensibilitate și adâncime. Contemplând chipul lui Iisus, poetul se întreabă dacă surăsul Său amar, abia desprins din seninătatea expresiei, prefigurează suferința de mai târziu :

*Un zâmbet liniștit, blând, fără vină,  
Și totuși nu știu ce ascunsă jale,  
Ce presimțiri de chinuri ideale  
Umbresc în taină fața lui divină.*

(Iisus)

De-a lungul unui secol, mai toți poeții români, mai mari, mai mici, cu mai multă sau mai puțină izbândă, abordează specia liricii religioase. Amintim pe DUILIU ZAMFIRESCU (1858—1922), MARIA CUNȚAN (1862—1935), CINCINAT PAVELESCU (1872—1934), G. TUTOVEANU (1872—1957), D. NANU (1873—1943), MIHAI CODREANU (1876—1957), ELENA FARAGO (1878—1954), PANAIT CERNA (1881—1913), CORNELIU MOLDOVANU (1883—1952), AL. MATEEVICI (1888—1917),

*N. DAVIDESCU* (1888—1954), *VICTOR EFTIMIU* (1889—1972). Nu vom insista însă asupra nici unuia dintre ei, dorind să acordăm atenția cuvenită câtorva mari poeți care, prin preocupările și opera lor, sunt reprezentativi pentru ceea ce ne propunem în capitolul de față.

Dacă, în opinia generală, *TUDOR ARGHEZI* (1880—1967) este cel mai mare poet român de după Eminescu, el este, după părerea noastră, și unul din marii poeți ai sentimentului religios. Această afirmație poate părea cu atât mai ciudată cu cât ea nu este susținută de biografia și comportamentele poetului. La vârsta de douăzeci de ani, tânărul Arghezi îmbrățișează viața monahală și devine călugăr în mănăstirea Cernica. Funcționează apoi ca diacon la Mitropolia din București, dar numai după trei ani, în urma unor crize spirituale declarate, părăsește clerul, pleacă în Elveția și Franța, revine în țară și se dedică exclusiv gazetăriei și literaturii. O serie de pamflete virulente la adresa unor călugări și ierarhi ai Bisericii îi creează faima unui anticlericalist redutabil. În literatură — și mai ales în publicistică — are adversari puternici; printre alte învinuiri, aceștia o popularizează și pe aceea de apostat și ateu. Pamfletarul nu face eforturi să se disculpe, dar nici nu-și declară apartenența formală la o anume confesiune religioasă; el stăruie în a-și acuza adversarii de ipocrizie și se mulțumește să fie bănuț de credința într-un Dumnezeu al său, personal, nu în acela al dogmelor și ritualului bisericesc. Sutele de exegeze argheziene încă mai încearcă să dezlege misterul acestei personalități complexe și să vadă dacă în spatele operei sale se ascunde un credincios sau un necredincios. Părerile sunt încă împărțite, dar însuși faptul că credința sau necredința sa fac obiectul unor investigații de mare anvergură este suficient pentru a-l cataloga printre marii poeți de inspirație religioasă.

Aproape toată opera lui Arghezi e străbătută de interogații metafizice. Înălțimea operei poetice argheziene nu s-ar putea concepe fără faimoșii săi *Psalmi* (în număr de 17) și de poemele în proză din volumul *Ce-ai cu mine, vântule?* Conștient de importanța lor, autorul însuși le-a selectat din sumarul cărților sale, adunându-le într-un volum apărut în 1967 sub titlul *Litanii*. Îndeosebi *Psalmi* sunt atât de importanți pentru înțelegerea acestei opere vaste și complexe, încât criticii literari le-au dedicat ample capitole, dar nu s-a ajuns niciodată la concluzia că poetul ar fi un ateu. Un proces dramatic se consumă între om și Dumnezeu, acesta din urmă nefiind conceput ca o abstracție, ci ca un Părinte. Drama omului nu se referă la absența unui Dumnezeu în sine, ci la absența oricărui semn concret prin care El ar putea să-i fie accesibil. Asemenea lui Iov și psalmistului David, poetul are sentimentul părăsirii și suferă că Dumnezeu și-a întors fața de la el, că l-a lăsat singur, că

între El și om a tras o perdea de nepătruns, că s-a învăluit într-o taină neagră, asemenea întunericului. Absența semnului revelator duce nu la necredință, ci doar la îndoială :

*Ești ca un gând, și ești și nici nu ești,  
Între putință și-ntre amintire.*

(Psalm)

În conștiința poetului, Dumnezeu oscilează între virtualitate (posibilitatea de a exista) și realitatea unui paradis pierdut, păstrat doar în memoria fostului său beneficiar.

*De când s-a întocmit Sfânta Scriptură  
Tu n-ai mai pus picioru-n bătătură*

(Psalm)

exclamă poetul cu deznădejde, pentru ca apoi să fie cuprins de un sentiment al neantului, al abandonului total :

*Vreau să pier în beznă și în putregai,  
Ne-ncercat de slavă, crâncen și scârbit  
Și să nu se știe că mă dezmierdau  
Și că-n mine însuși tu vei fi trăit.*

(Psalm)

Ruga poetului e «fără cuvinte», cântecul său e «fără glas». Sufletul e o tânguire fără sfârșit, care însă uneori se preface în revoltă. Dacă Dumnezeu se îndărătnicește să rămână ascuns, El trebuie forțat să se arate, negura se cere străpunsă :

*Cercasem eu, cu arcul meu  
Să te dărâm pe tine, Dumnezeu.  
Tâlhar de ceruri, îmi făcui solia  
Să-ți jefuiesc cu vulturii tăria.*

(Psalm)

Domnul e provocat la o confruntare directă :

*Singuri acum în marea ta poveste,  
Cu tine am rămas să mă mășor,  
Fără să vreau să ies biruitor.*

(Psalm)

Revolta este însă a omului neputincios, incapabil să-și transgreseze condiția. În fond, aici e drama generată de limitele ontice. Dar e și drama conștiinței neclare asupra adevăratei relații dintre Creator și creatură. Aceasta din urmă, asemenea lui Toma, face apel la experiența simțurilor și-i cere lui Dumnezeu o prezență fizică, controlabilă, care să nu mai permită negația. În sensul acesta versul final al unuia din *Psalmi* e celebru : *Vreau să te pipăi și să urlu : Este !* Dumnezeu nu

numai că nu se arată, dar rămâne învăluit și în tăcere. El nici măcar ca Logos nu este accesibil. O singură dată, într-un singur *Psalm*, poetul pare a fi auzit, totuși, un răspuns :

*Dar eu râvnind în taină la bunurile toate,  
Ți-am auzit cuvântul zicând că nu se poate.*

Este același răspuns pe care, în *Luceafărul* lui Eminescu, Tatăl i-l dă nemuritorului Hyperion, când acesta își dorește condiția de creatură :

*Îți dau catarg lângă catarg,  
Oștiri spre a străbate  
Pământu-n lung și marea-n larg,  
Dar moartea nu se poate.*

Dacă însă eroul eminescian, reinițiat în tainele înțelepciunii divine, până la urmă înțelege și se resemnează, omul arghezian se dovedește incapabil de iluminare și-și continuă tânguirea și reproșurile :

*Pentru credință sau pentru tăgadă  
Te caut dârz și fără de folos.  
Ești visul meu din toate cel frumos  
Și nu-ndrăznesc să te dobor din cer grămadă.*

E interesant de reținut că omul lui Arghezi nu-și recunoaște nici-odată vina păcatului original sau oricare altă vină, în afară de aceea de a căuta un Dumnezeu care l-a creat odată și care, după aceea, veșnic fuge de el. Uneori se pare că-și pune pe seamă incapacitatea de a ajunge la o comunicare ; incapacitate, nu însă și vină :

*Vorbise vântul într-un lan de orz :  
Omul cu șoimul caută mereu  
Răspântia lui Dumnezeu.  
Noi o vedem în câmp și în liveze.  
El singur are ochi și nu o vede.*

(Mă uit la flori)

De altfel, în literatura lui Arghezi există și persistă sentimentul general că Domnul e prezent în făpturile lui mici, necuvântătoare (de unde și panteismul său acuzat), că infinitul mic îi este o oglindă incomparabil mai limpede decât sufletul omului, că față de iarba și găzele câmpului El se comportă ca un Părinte, în timp ce ființei raționale îi rămâne doar Stăpân, uneori un stăpân neîndurat, asemenea unui senior feudal ce-și persecută robii :

*Gura ta sfântă, toți Părinții știu,  
Nu s-a deschis decât ca să ne-njure.*

(Psalm)

Încovoiat și umilit, poetul se resemnează uneori :

*Eu, totuși, slugă veche a Domnului rămân.*

Având în vedere ambiguitățile argheziene, de limbaj și atitudine, în această formulă aparent umilă putem bănuși și o ironie subțire.

Nu e mai puțin adevărat însă că în spatele tuturor acestor poziții de frondă se ascunde o stare de umilință reală, cel mai adesea nemărturisită dar transparentă prin toată literatura argheziană. Această stare de umilință se consumă cu deosebire în interacțiile asupra procesului intim al creației literare. Poetul mărturisește adesea că el se consideră numai parțial autor al paginilor lui ; inspirația îi vine de undeva de sus, «de sub aripa îngerului».

*Doamne, izvorul meu și cântecele mele !*

exclamă el în unul din Psalmi, de data aceasta cu o sinceritate care nu mai admite echivocul : *Nădejdea mea și truda mea !* Nici măcar munca de laborator, meșteșugul de a găsi și împerechea cuvintele nu-i aparține integral, ea e susținută de puteri nevăzute asupra cărora nu poate fi nici o explicație. Dacă omul își reafirmă drama limitei ontice : «*Mărginit la simțuri, nu te pot cerne în sita lor*» (*Vântule, pământule, III*), poetul beneficiază de participarea directă a lui Dumnezeu în miracolul creației. Iată una din mărturiile cele mai directe și mai grăitoare : «*Rugămu-ne să ne împărtășim cu tainele și să nu ne lepădăm de ele*» (*Vântule, pământule, II*). Nu e vorba aici de împărtășirea rituală cu Sfintele Taine ale Bisericii (am amintit că Arghezi renunțase demult la orice formă de cult), ci de comuniunea cu preoția nevăzută a lui Dumnezeu în miracolul cuvântului scris. Nefiind în stare să străpungă misterul, poetul și-l asumă.

Dumnezeu, credință, negație, revoltă, nostalgie, limită existențială, inspirație divină nu sunt simple «teme» în poezia lui Arghezi, ci expresia patetică a unor gânduri și sentimente intime ce i-au brăzdat viața ca niște fulgere dureroase. Chiar dacă pare în răspăr cu simțul comun, poezia lui trădează neconștient, de la un vers la altul, un *homo religiosus* cum nu avem un altul în întreaga literatură română.

Dacă poezia religioasă a fost cultivată de fiecare scriitor în parte potrivit inspirației și propriei sale viziuni, a fost o vreme când ea a format obiectul unui program estetic mai general, cu caracter de școală literară, la care poeții au fost invitați să adere să alcătuiască un curent. Fenomenul s-a constituit în jurul și în paginile revistei «*Gândirea*» (1921—1944), una din cele mai însemnate publicații dintre cele două războaie mondiale, cu o mare putere de influență asupra vieții noastre culturale din acea epocă. Înființată la Cluj și transferată, după numai un an (1922), la București, «*Gândirea*» a avut, la început, un caracter eclectic ; fondatorii ei țineau chiar să afirme că nu sunt călăuziți de un anume program estetic, revista fiind destinată să devină instrumentul celor mai valoroase talente literare, indiferent de orientarea sau apartenența ideologică a colaboratorilor ei. Inițiativa a avut succes. De paginile «*Gândirii*» sunt legate nume mari de scriitori români (ale căror opere s-au desăvârșit în timp), precum Adrian Maniu, Cezar Petrescu, Nichifor Crainic, Ion Agârbiceanu, Aron Cotruș, Lucian Blaga, Demostene Botez, Ion Pillat, Al. O. Teodoreanu, Gib I. Mihăescu, Ionel Teodoreanu, Mihail Sadoveanu, Tudor Arghezi, George Bacovia, Camil Petrescu, Ion Vinea, Al. Philippide, Perpessicius, V. Voiculescu, Victor

Papilian, Mihai Ralea, Ion Marin Sadoveanu, Mircea Eliade, G. Călinescu, Emil Cioran, Dan Botta, Victor Ion Popa, Ovidiu Papadima, Mateiu I. Caragiale, Ion Minulescu, Zaharia Stancu, Șerban Cioculescu, unii cu colaborări masive și de durată, alții sporadici.

Deși fără program, orientarea inițială a revistei a fost aceea a unui tradiționalism moderat, emancipându-se astfel de vechile școli ale poporanismului și semănătorismului, și opunându-se curentelor moderniste. «Gândirea» își menține acest profil până în 1928, când directorul ei, Nichifor Crainic — poet, eseist, gazetar și profesor universitar de teologie — îi imprimă un program estetic derivat din tradiționalism, dar cu accentul principal pe creștinismul ortodox, acesta fiind expresia cea mai înaltă și mai pură a autohtonismului național. După Crainic, duhul național nu poate fi separat de ortodoxie. Teza e fundamentată nu numai pe datele istorice ale unui popor care s-a născut creștin ortodox, ci și pe concepția estetică a frumosului văzut teologic, aceasta din urmă cu rădăcinile în gândirea abatelui Bremond. În cartea sa capitală, *Nostalgia paradisului*, Crainic promovează ideea finalității transcendentale a artei. «Arta — afirmă el — în sensul ei înalt nu este o imitație a naturii, fiindcă nu urmărește să ne reamintească natura așa cum este. Scopul ei e revelația în forme sensibile a tainelor de sus. În vraja ei participăm simbolic la lumea transfigurată sofianic, în ordinea veșnică. Deosebită de toate lucrurile terestre, arta nu e creație a naturii, ci a omului de geniu, care urmărește prin ea înfrângerea naturii și evadarea în regiuni superioare acesteia» (am citat după masiva carte a lui D. Micu : «Gândirea» și gândirismul, București, 1975, p. 213). Această direcție estetică imprimată revistei de către Nichifor Crainic este reținută în istoria literară sub denumirea de «gândirism» sau «ortodoxism» (acest din urmă termen, după delimitările făcute de D. Micu, fiind altceva decât Ortodoxia ca religie și altceva decât Biserica Ortodoxă Română ca instituție religioasă). Cu toate acestea, puțini dintre numeroșii colaboratori ai «Gândirii» au cultivat o literatură «gândiristă», cei mai mulți continuând să rămână în paginile revistei după criterii mult mai elastice. A colabora la «Gândirea» nu însemna în chip necesar să fii și «gândirist». De altfel, vechii și glorioșii colaboratori o părăsesc unul câte unul, mai ales în timpul celui de-al doilea război mondial, când Nichifor Crainic face din ea principalul său instrument de propagare a militantismului pro-nazist, ceea ce duce, în 1944, la dispariția ei.

Reprezentantul specific al poeziei gândiriste rămâne, fără îndoială, NICHIFOR CRAINIC (1889—1972). În 1916, deci cu mult înainte de a deveni teoreticianul gândirismului, el își publică primul volum de versuri, *Șesuri natale*, preluând și dezvoltând teme poetice și registrele prozodice ale secolului precedent. Sentimentul dominant este acela al legăturii cu pământul nașterii și al copilăriei. Volumul e tradiționalist prin excelență, dar nu-l anunță decât foarte puțin pe poetul religios

de mai târziu. Cu cea de a doua carte, *Darurile pământului*, poetul își ridică ochii spre cer și înalță imn de preamărire Sfintei Treimi :

*Întâiul gând ți se cuvine ție,  
Putere creatoare,  
Cum zămislești din mlaștini stătătoare  
O candelă de nufăr argintie.*

(Prinos)

Așadar, arta — în speță, poezia — nu e altceva decât transfigurarea și înobilirea realului, dar acest proces nu e opera omului, ci a puterii dumnezeiești care-l face capabil de o asemenea transfigurare. Ritualul bisericesc e mai mult decât simbol, e proiectarea gestului în semnificația lui transcendentă ; lumânările aprinse în fața altarului sunt :

*Ca niște aripi care cu zbuciume se zbat  
Să deie zbor în larguri și-avânt înflăcărat  
Credinței absorbite cu farmec de mister  
Pe-ntrezărite zariști deschise către cer.*

De abia volumul *Țara de peste veac* (1931) îl descoperă pe Nichifor Crainic drept poet religios, el reprezentând «cea mai ortodoxă (...) rostire lirică a tradiționalismului de nuanță gândiristă» (D. Micu). Întregul spirit al acestei cărți este setea de absolut, dorul sufletului de a se desprinde din nimicnicia și mizeria condiției contingente, spre a îmbrățișa nemărginitul :

*În țara lui Lerui-Ler  
Năzuiesc un colț de cer.*

Omul însă e mult prea slab pentru a se ridica, prin propriile sale puteri, la Dumnezeu. Dacă Arghezi și Bлага, în opera lor poetică și filosofică, ridică pumni amenințători asupra unui Dumnezeu care, în mod deliberat, i se refuză omului, Crainic consideră că principala și poate unica stavilă în calea comunicării divino-umane este păcatul — odată săvârșit și veșnic repetat — celui din urmă :

*Cuvântul tău e clopotul din turlă  
Vibrând zadarnic peste-un băragan,  
Când între tine și-ntre mine urlă  
Păcatul meu cu glas de uragan.*

(Cuvântul tău)

Omul nu are decât o singură putere : aceea de a se ruga. Rugăciunea e o punte la mijlocul căreia omul îl poate întâlni pe Dumnezeu, dar ea poate fi și un năvod prin care Dumnezeu însuși devine prizonier omului :

*Și simt că rugăciunea e, Doamne, o dovadă  
Că tu te-nalți din mine în ea ca seva-n mladă.*

(Rugăciune)

Frumusețea lumii fiind doar reflexul frumuseții divine e firesc ca sufletul să aspire către propriile sale obârșii și, în final, prin moarte, să se ridice, ca un zbor de aripi nepământene, în sublima strălucire a Cerului :

*Și de pe vârful de munte mă voi sui pe-un nor,  
Zi grea, cutremurată va fi, o zi de-adio  
Când inima-mi, de tine, fășii voi dezlipi-o,  
Amară frumusețe, pământ rătăcitor.*

(Desmărginire)

Nichifor Crainic îi-a lăsat literaturii române și câteva poezii din închisoare, lucrute mental în vremea îndelungatei sale detenții politice. Poetul se gândește tot mai des și mai profund la moarte, se întreabă *Unde sunt acei ce nu mai sunt?*, își recapitulează viața populată, de-o potrivă, cu prieteni și dușmani și, până la urmă, îi strânge pe toți într-o frumoasă *Rugăciune de amurg*, regăsindu-se pe sine atât în cei duși cât și în cei ce încă au mai rămas :

*Pe morți în rugăciunea de seară mi-i culeg.  
Aceștia sunt ei, Doamne, iar eu printre morminte.  
Au fost în ei avânturi și-au fost pogorăminte.  
Puțin în fiecare, în toți am fost întreg.*

*Și adunându-mi viii, la mila Ta recurg  
Când crugul alb al zilei pământul încunună :  
Tu dă-le, Doamne, dă-le cu toată mâna bună  
Târzia înțelepciune din tristul meu amurg.*

Cea mai frumoasă poezie din acest ciclu rămâne însă *Cântecul Potirului*, o adevărată capodoperă a poetului-teolog. Pornind de la pietatea populară asupra pâinii și vinului, Crainic îi conferă pământului românesc aura dimensiunii euharistice, așa cum nu a mai făcut-o nimeni înainte și după el. Cităm doar ultima strofă :

*Podgorii bogate și lanuri mănoase,  
Pământul acesta, Iisuse Hristoase,  
E raiul în care ne-a vrut Dumnezeu.  
Privește-Te-n vie și vezi-Te-n grâne  
Și sângeră-n struguri și frânge-Te-n pâne,  
Tu, viața de-a pururi a neamului meu.*

Cu toate discrepanțele dintre operă și biografie, Nichifor Crainic rămâne unul din marii poeți ai fiorului religios.

ION PILLAT (1891—1945), înregistrat de istoria literară drept un mare poet tradiționalist (după ce mai întâi se definise, prin primele sale volume, ca parnasian și apoi simbolist), se orientează spre gândirism odată cu cel de al șaptelea său volum de versuri, *Pe Argeș în sus* (1923) și devine ortodoxist declarat prin cel următor *Biserica de altădată* (1926). În disputa dintre curentele tradiționaliste și cele moderniste, poetul —



care este un mare cunoscător al poeziei universale și chiar un teoretician al esteticii poetice este tentat să adopte o linie moderată, de mijloc, dar până la urmă se angajează pe pozițiile profesate de Nichifor Crainic în manifestele sale literare. Dacă până la această etapă sursele sale de inspirație sunt aproape în exclusivitate exotice, începând cu catedrala din Chartres și terminând cu Elada și Istanbulul, de acum poetul se hrănește din sufletul pământului natal, al casei părintești, al orizontului originar :

*Las altora tot globul terestru ca o minge,  
Eu am rămas în paza pridvorului străbun,  
Ca să culeg cu ochii livezile de prun  
Când alb Negoitul, toamna, de ceruri se atinge.*  
(Clitorii)

Principalul procedeu poetic al gândiristului Ion Pillat este acela al autohtonizării sacrului. Pentru aceasta, materia primă i-o oferă însuși folclorul, în special colindele. Evenimentele sacre nu se mai petrec în cunoscutul spațiu biblic, ci în cel românesc. Într-un colind, de pildă, se spune : «*La Vitleem colo, jos,/ Cerul arde luminos*».

Poetul cult amplifică imaginea, esența ei rămânând aceeași :

*Jos, la poarta raiului,  
Pe sub Piatra Craiului  
Vezi albind ca pe chilim  
Târg pre nume Vișlaim.*  
(Nașterea Domnului)

Așadar, Betleemul nu mai este undeva în Palestina, ci în chiar inima țării românești, colea, devala, la îndemâna ochiului fizic. Transferul spațial — și sufletesc — se face direct, aproape enunțiativ :

*Piatra Craiului albastră de departe :  
Iată tot Ierusalimul tău din carte.*  
(Rusalii)

Ierusalimul însă este nu numai orașul biblic, terestru, unde a învățat și a pățimit Iisus, ci și un Ierusalim ceresc, echivalent cu Paradisul în care trăiesc sufletele fericiților. Și în acest caz, transcendentul co-boară tot pe locurile natale ale poetului, transfigurându-le :

*Vezi, raiul e o casă din Mușcel,  
Tot prin livezi de stele sui la el.  
O casă albă cu ferestre mici  
În care îngerii sunt rândunici  
Și sufletele stau în cuibul lor  
Ca pui golași sub streășină de nor.*  
(Mreața)

Alteori evenimentul biblic e filtrat cu mare rafinament în strofele poetului și din el rămâne un ecou prin care de abia poate fi recunoscut.

În poemul *Bocetul*, de pildă, nu există nici un nume propriu și nici o referință directă la evenimentul îngropării lui Iisus, dar versurile :

*Nici o moarte nu-i amară  
Ca moartea de primăvară,*

pușe în gura unei mame ce-și plânge fiul, trimite la cunoscutul strigăt de jale al Maicii Domnului : «*Primăvară dulce / Fiul meu cel dulce / Frumusețea unde ți-a apus?*» din *Prohodul* ce se cântă în bisericile ortodoxe. Unii critici i-au reproșat lui Ion Pillat că poezia lui religioasă e strict decorativă, îngroșată și simplificată în stilul icoanelor pe sticlă, fără ca prin ea să transpară o anumită trăire religioasă. Estetic vorbind, problema aceasta interesează foarte puțin sau chiar deloc. E greu însă să presupunem că o asemenea literatură nu angajează nimic altceva decât orientarea programatică a unui intelectual conștient de necesitatea unei opțiuni. În poezia lui Ion Pillat există versuri izvorâte direct din neliniștile metafizice ale unui suflet ce nu se mulțumește doar să contemple un peisaj sacralizat, ci aruncă sonde în văltoarele propriului său interior, uneori cu accente care-l amintesc pe Arghezi :

*Cine-mi lovește-n inimă mereu ?  
La poarta ei închisă cine bate  
Atât de surd, atât de greu —  
Când noaptea s-a oprit la jumătate,  
Cine-mi lovește-n inimă mereu ?*

(Zori)

A pretinde că autorul unei astfel de poezii este un ateu sau un indiferent religios înseamnă a-i pune în seamă povara imposturii sentimentale.

Printre colaboratorii frecvenți ai «*Gândirii*» se numără și RADU GYR (1905—1975), a cărui principală operă avea să apară postum. Dacă în volumele *Liniști de schituri* (1924) și *Balade* (1943) religiosul se înscrie mai mult ca o «temă» lirică, el devine implicare și trăire pe măsură ce autorul se purifică, spiritual și estetic, prin foarte numeroșii săi ani de suferință în temnițele comuniste. În acest răstimp el «scrie» poezii în propria sa memorie și le încredințează memoriei altora care, la rândul lor, le vor transmite din om în om într-o vastă operă de oralitate comunicantă și comuniantă. Ele au fost, timp de un sfert de secol, hrană spirituală și piloni de rezistență pentru majoritatea deținuților politici, dintre care unii ispășeau chiar vina de a fi învățat și transmis poeziile lui Radu Gyr. De abia după eliberarea sa din penitenciarul Aiud, autorul va avea răgazul să și le pună-n rândulială, pregătind astfel

manuscrisele pe care fiica sa, Simona, le va încredința tiparului. *As'noapte, Iisus* e unul din poemele cele mai circulat printre prizonierii politici ai vremii. În celula osânditului intră, într-o noapte, Iisus.

. . . . .  
*A stat lângă mine pe rogojină :*  
*— Pune-Mi pe răni mâna ta.*  
*Pe glesne-avea umbre de răni și rugină,*  
*parcă purtase lanțuri cândva...*

Experiența e teribilă, cei doi se aseamănă până la identificare ; trezirea din extaz nu e o trezire dintr-un vis : deși pierise, Iisus e mai prezent ca oricând :

— *Unde ești, Doamne ? am urlat la zăbrele.*  
*Din lună venea fum de cățui.*  
*M-am pipăit, și pe rănilor mele*  
*Am găsit urmele cuielor Lui...*

Expresia cea mai înaltă și mai pură a credinței și sentimentului religios din întreaga literatură română se află în opera marelui poet V. VOICULESCU (1884—1963). Născut într-un sat din județul Buzău, Voiculescu este infuzat de credință și pietate prin educația primită de la părinții săi și, înainte de a-și face din creștinism unul din motivele majore ale poeziei sale, el îl practică în viața de fiecare zi, dându-se cu fervoare rugăciunii, meditației, cultului bisericesc și, mai ales, iubirii de aproapele : de profesie medic, el se constituie, de-a lungul unei vieți, drept «doctorul fără de arginți» al tuturor suferinșilor din mediul rural și din întreaga arie a activității lui. Biografia și opera sa fac corp comun, el fiind unul dintre pușinii poeți religioși a căror sinceritate nu poate fi pusă la îndoială.

Poezii de inspirație religioasă se găsesc și în primele sale volume, dar ele sunt mai mult exterioare, neangajate, abordând doar câteva «teme» biblice pe marginea cărora se brodează un comentariu sau o semnificație. Voiculescu își limpezește profilul de abia cu cel de al patrulea volum, *Poeme cu îngeri*, apărut în 1927, când el se raliază, lucid și programatic, curentului gândirist. Noua sa poezie sacralizează mediul autohton, populându-l cu îngeri. Întregul univers al poetului se transfigurează prin prezența unor ființe cerești care s-au coborât și au luat pe seama lor poziții și funcții ale oamenilor de rând. Pe la poartă trece un călător :

*Era cu părul ca aurora,*  
*Aripile cu pene de lumină,*  
 . . . . .  
*Acoperit de mister,*  
*Cădeau peste el umbre mari și adânci*  
*Ca peste toți cei ce vin din cer.*

(L-am lăsat de-a trecut)

Un înger e paznic al porților, un altul culege snopi de grâu în holdă, o fată muribundă în spital este, de asemenea, un înger, așa cum tot îngeri sunt și surorile care au îngrijit-o. De astfel de transfigure se bucură copiii care umblă cu colinda, albinele culegând nectarul din flori, iubita care se dezbracă, și chiar văcarul satului. În timp de furtună, norii sunt tobe bătute de îngeri, asfințitul soarelui lasă în urma sa sânge îngeresc și pajiști semănate cu «fulgi de heruvim». Când poetul simte că sufletul său e plin, ca o pădure, cu uscături, invocă îngerii cu securile, să i le taie, dar tot un înger este cel ce-l întâmpină la poarta raiului când sufletul vrea să se întoarcă la starea lui dintru început. În tot acest ciclu de poeme, îngerul e mai mult decât un simbol, el este elementul de legătură dintre Dumnezeu și om, agentul prin care lumea cotidiană poate fi văzută și altfel decum apare, și prin care ea capătă dimensiunea transcendentului.

Cu toate acestea, poezia de acum a lui V. Voiculescu se resimte de oarecare descriptivism (unii critici au calificat-o drept «manieristă») și e încă departe de a-l reprezenta plenar pe poetul religios. Aceasta se va întâmpla mult mai târziu, în jurul anului 1950, când poetul începe să frecventeze reuniunile spirituale de la mănăstirea Antim din București, inițiate de Părintele Daniil Sandu Tudor. Prin mijlocirea acestor reuniuni el se inițiază și apoi se adâncește în literatura filocalică și face din isihasm nu numai un obiect de studiu, ci și universul unei aventuri spirituale din care poezia sa va beneficia din plin. Dacă trebuie să vorbim de religiozitatea poetului V. Voiculescu, aceasta în nici un caz nu poate fi pusă alături de aceea a lui Tudor Arghezi sau de aceea a lui Ion Marin Sadoveanu, ca să-i cităm doar pe doi dintre contemporanii săi. Primul e un religios de tip meditativ, care renunță la orice formă de ritual și se concentrează în cugetare; al doilea, dimpotrivă, devine un ritualist aproape bigot. Spre deosebire de ei, Voiculescu e un contemplativ. Nici contemplația lui însă nu are un sens comun; el nu trăiește starea de extaz, adică de revărsare a spiritului în afară, ci pe aceea de entaz, înmănunchere a sufletului în propriul său interior, o perpetuă angajare în urcușul lăuntric, până acolo unde se consumă Logodna contemplației noetice, punctul de întâlnire și uniune a omului cu Dumnezeu. Din sursă de inspirație, isihia devine inspirația însăși. În faza ei ultimă, poezia lui Voiculescu nici nu mai poate fi numită «de inspirație religioasă»; arta însăși devine rugăciune. Cât despre «gândirism», acesta e cu desăvârșire depășit.

Poeziile care îl reprezintă cu adevărat pe marele poet religios V. Voiculescu au fost scrise între 1949—1958. O parte din ele au fost publicate postum, în 1983, sub titlul convențional *Clepsidra*, și tot postum

a apărut și celebrul său ciclu *Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare, în traducere imaginară* de V. Voiculescu, scrise între anii 1954—1958, ciclu prin care poetul atinge culmea artei sale și una din culmile poeziei românești.

Credincios prin natură și educație, cumpănit în gândire și atent la implicațiile etice ale credinței lui, Voiculescu e străin de dramele metafizice ale lui Arghezi. El e însă conștient de limitele sale dar tocmai această conștiință devine mobilul depășirii de sine :

*În pofida necredinței mele, cred în Tine*

(Zbor)

exclamă poetul împreună cu centurionul din Evanghelie. Ființă firavă, neajutorată, neimplinită, el e asemenea unei semințe pe care o suflă vântul, dar vântul acesta nu e al întâmplării oarbe ci al lui Dumnezeu :

*Și El mă suflă unde vreau s-ajung.*

(Contemporan)

Unde vrea să ajungă omul? La Dumnezeu. Aici întâlnim una din cheile majore asupra înțelegerii poeziei lui Voiculescu. Suflându-l, ca pe sămânță, încoace și încolo, Dumnezeu nu-l poate arunca pe om «în afara» Lui, pentru că, nemărginit fiind, El nu are un «exterior» al Său. Chiar când e vorba de o dramă a omului, aceasta nu se poate consuma decât «în lăuntru» veșnicului Dumnezeu.

*Sufletul la Tine să se ridice,*

*Nu-mi pasă dacă are să pice :*

*Căderea din înălțimi e tot zbor.*

(Zbor)

Ideea e și mai limpede într-un alt poem :

*De când m-am rupt de Tine și nu mai încetez*

*Cumplita mea cădere ce umple infinitul,*

*M-apropii tot de Tine pe cât mă depărtez.*

(Aici)

Pentru Voiculescu nu există un «spate» al lui Dumnezeu, cel puțin atâta vreme cât sufletul omenesc năzuiește către mântuire :

*Cu cât mai cad în beznă, cu-atât Te văd mai bine.*

*Tot iadul e-n spre Tine un groaznic ochi deschis.*

(Spovedanie)

Sentimentul suveran din poezia religioasă a lui Voiculescu este iubirea dintre om și Dumnezeu. Iubirea fiind necesarmente bipolară, cei doi termeni nu se mai află în raport de subordonare a omului față de Dumnezeu.

celălalt, ci de egalitate. Căutarea se consumă în ambele sensuri. Uneori Dumnezeu este cel ce are inițiativa și se coboară în sufletul omului, deseori în mod violent :

*Tu, Doamne-al cerurilor, ești miner  
De-ai tăbărât în mine ca-ntr-un munte ?*

*Ce slavă stă-ngropată-n neagra tină  
De te căznești cu-nverșunare să-mi pătrunzi  
În inimă, ca-n cea mai nesecată mină ?  
(Mînerul)*

Prezența Lui se poate face simțită și ca aceea a unui «fur» ce se strecoară noaptea în tainițele sufletului. Inima e o cămară prin care parcă se aud pași străini, ai Cuiva care e numai presimțit de subconștientul nostru. Când însă conștiința dă alarma și-L identifică pe intrus, atunci ea exclamă :

*Oho, Te-am prins, Doamne, nu mai scapi,  
Te țin prizonier...  
Bine, zămbi El, ține-mă o clipă :  
Ah, gemui, pier...  
O clipă inima mi se făcuse cer.  
(Prizonierul)*

Alteori — și de cele mai multe ori — asaltul vine din partea omului. Asemenea tentative le aflăm și la Arghezi, dar ele se petrec exclusiv în spațiul cunoașterii (sau al setei de a cunoaște) :

*Tâlhar de ceruri, îmi făcui solia  
Să-ți jefuiesc cu vulturii tăria.  
(Psalm)*

sau :

*Cercasem eu, cu arcul meu  
Să te dărâm pe tine, Dumnezeu.  
(Psalm)*

sau :

*Cu tine am rămas să mă măsoar  
Fără să vreau să ies biruitor :  
Vreau să te pipăi și să urlu : Este !  
(Psalm)*

Obiectivul «tâlhăriei» lui Voiculescu e cu totul altul :

*Cucernic tâlhar  
Aș sări hoțește pe o fereastră  
În împărăteasca Ta bazilică albastră  
Să jefuiesc dumnezeiescul altar.  
Doamne, numai dragostea Ta aș fura.  
(Tâlhar)*

Foamea îndrăgostitului este însă mult mai mare, ea năzuiește nu numai către «o parte» a dumnezeirii (chiar dacă ea le implică și pe celelalte) :

*O, dacă-aș fi un vajnic, 'nalt vânător în duh  
Cât șoimul rugăciunii să mi-l reped în slavă  
Să te vâneze, Doamne, din larguri de văzduh.*

(Vânător)

Căutarea întru iubire, dorul de posesiune integrală duc la forme paroxistice, vecine cu nebunia. Poetul știe că Dumnezeu se dăruiește unora ca bunătate, altora ca pedeapsă, altora ca slavă, altora ca virtute, altora ca iertare, dar în ce-l privește :

*Eu Te vreau Doamne să-mi fii Tot !  
Nu știi să-mpart, nu cutez să aleg,  
Ici inima, dincolo mintea să Te vrea,  
Eu Te râvnesc, omenește, Pe Tine întreg  
Pentru toată păcătoșenia mea,*

. . . . .  
*Tu să-mi fii zbuciumul, chinul, furtuna, pierzarea ;  
Nu numai lumina,  
Ci tu primejdia, Tu bezna, Tu cauza, Tu vina,  
Tu ispita,  
Tu răutatea, Tu tot păcatul !*

(Nebunul)

Când între om și Dumnezeu se stabilește comuniunea prin iubire, relația dintre ei nu mai poate fi aceea dintre rob și stăpân, și nici măcar aceea dintre doi prieteni. În poezia lui Voiculescu «theandria» este nu numai împlinirea omului prin Dumnezeu, ci și a lui Dumnezeu prin om. Mântuirea omului, starea lui de fericire, revenirea lui în paradisul pierdut e mai mult decât o veselie a îngerilor :

*Nu dragoste, nu milă, nu iertare,  
Vreau dumnezeiasca mea stare :  
Dă-mi-o, dă-mi înapoi ceea ce am avut,  
Întregește-mă și întregește-Te cu mine !*

(De profundis)

Dar iubirea divino-umană se consumă nu numai pe verticală (e un fel, de a spune, căci universul iubirii voiculesciene e sferic), ci și pe orizontală. Omul nu face abstracție de faptul că trăiește în comuniune și cu semenii săi. Îmbrățișat cu Dumnezeu prin iubire, el participă activ la lucrarea mântuitoare a Acestuia pentru toți oamenii. Poetul se com-

pară cu un snop de grâu din care Domnul, după ce l-a cules, face făină.  
În final :

*Ajuns, după atâta scrâșnire și zbătăi  
Ca Domnul să mă-mpartă la toți săracii săi,  
Aștept ca din făina ce-o dăruie duium  
Să ia și pentru Dânsul o poală de uium.*

(Grâu comun)

În altă ipostază, inima omului iubitor e o rodie din grădina lui Dumnezeu, pe care El o culege spre a o dărui :

*Apoi, frângând-o bucățele, cum nu aveam la cină soți,  
M-ai dus tăcut la o răscruce și-am împărțit-o-n zori la toți.*

(Cina cea de Taină)

E de observat pluralul folosit de poet atunci când e vorba de actul dăruirii; omul nu e un simplu instrument, ci participant activ în lucrarea divină.

Cu «*Ultimele sonete...*», V. Voiculescu atinge, cum am afirmat mai sus, culmea creației sale poetice. Cele nouăzeci de poezii cuprinse în acest ciclu postum încă își așteaptă exegezele. Dificultatea provine din aceea că, dacă poezia sa religioasă din celelalte cicluri este declarativă, expresă, directă, cu trimiteri exacte la obiect, cea din *Sonete* e incifrată, sinuoasă, ambiguă, ca un labirint al lui Dumnezeu în care poetul se afundă fără însă să mai vrea să plece. Urmând modelul *Sonetelor* lui Shakespeare, el introduce cifra lui *eros* în universul lui *agape*, nu însă pentru a-l degrada pe cel din urmă, pentru a-l face accesibil limbajului poetic. Nu e pentru prima oară când Voiculescu, uneori cu mare îndrăzneală, asociază cele două planuri. Într-o poezie mai veche el exclamă :

*Mi-e dor de Tine, Doamne, ca de-o fată...*

(Întâia dragoste)

Evocând crucea Răstignirii, el o aseamănă cu o mireasă ce-și așteaptă iubitul :

*Și ea-nălțată dintr-un cedru drept  
În brațe prinse pe Iisus la piept  
Și osândiții miri se-mbrățișară  
Șoptindu-și unul altuia : De când te-aștept !*

(Crucea — Mireasă)

Dacă se are în vedere această «cheie», prin care *eros-agape* se îmbină ca într-o *coincidentia oppositorum*, adevărata lectură a *Sonetelor* nu mai poate fi un obstacol de netrecut. De altfel, «cheia» o dă însuși Voiculescu, într-o poezie scrisă în 1958, anul în care își încheia ciclul *Sonetelor* :

*... sunt faur de scris sonete  
Și-mi ațintesc pe ritmuri îndelete,  
Urechea inimii la pașii Tăi.*

(Vorbesc în dodii)



Numai ținându-se seama, pe de o parte, de rara experiență spirituală a lui Voiculescu și, pe de alta, de subtilitatea limbajului său poetic, vom ajunge să intuim mai mult decât literatura unui mare talent : lirica unui harismatic.

Voiculescu a rămas, până la sfârșitul vieții, un fiu credincios al Bisericii. Nici urcușurile sale lăuntrice și nici conștiința harurilor sale poetice nu l-au înstrăinat de practica zilnică a propriei lui credințe. Încă din 1954 mărturisea :

*La marea sărbătoare, curând, a morții mele*

*.....*  
*Chezaș al meu la ceruri pentru eterna viață*

*Cu sfântul Trup și Sânge să fii și Tu de față.*

(Ultima rugăciune)

După mai puțin de zece ani — ca și după tragica experiență a închisorii politice — poetul moare, într-adevăr, împărtășit cu Sfintele Taine, după ce trecuse prin lume ca un sfânt laic» (Șerban Cioculescu), ca «un om religios, în căutarea unui Dumnezeu transcendent și ca o ființă trăind în strânsă comuniune cu viața poporului» (Tudor Vianu), ca un împătimit al dragostei dumnezeiești, ca unul ce știa că nici după moarte nu va trece în «veșnica odihnă», căci viața veșnică *nu e o stare*

*Ci o lucrare fără de sfârșit.*

(Nemurire)

Printre marii poeți ale căror nume rămân legate de gândirism se numără și acela al lui *LUCIAN BLAGA* (1895—1961). Blaga este unul din fondatorii revistei și colaboratorul ei asiduu până la vremea când filosofia sa se desparte net de miezul dogmatic al Ortodoxiei și devine ținta unor contestări vehemente din partea unor mari teologi. E greu să se vorbească, la modul propriu, de o poezie religioasă a acestui fiu de preot, trecut, o vreme, și prin sălile de curs ale Academiei Teologice din Sibiu. Blaga face apel mai degrabă la recuzita religioasă, împrumutând din Biblie simboluri, momente, personaje și chiar un anumit limbaj care, cu tot modernismul artei sale îl ține legat de tradiționalism. În istoria noastră literară, poetul se profilează cu precădere pe fundalul miturilor păgâne, premergătoare creștinismului sau paralele cu el, începând cu cel al lui Zalmoxe și terminând cu acela al satului românesc. Se poate vorbi, totuși, cu suficientă îndreptățire, de o poezie de «inpirație religioasă» a lui Blaga, autorul fiind, în fond, un teist și suferind, de-a lungul vastei și valoroasei sale opere, de o tulburătoare neliniște metafizică.

Asemenea celor mai importanți dintre gândiriști (Crainic, Pillat, Voiculescu), Blaga își populează și el poemele de început cu ființe celeste care viețuiesc printre oameni și le preiau îndeletnicirile.

*Pretutindeni pe pașiști și pe ogor  
serafimi cu părul nins  
însetează după adevăr*

*Arând fără îndemn  
cu pluguri de lemn  
arhanghelii se plâng  
de greutatea aripelor*

*Noaptea îngerii goi  
zgribulind se culcă în fân...*

Dar prezențele pământene ale îngerilor nu mai sunt menite să-i confere lumii de jos o aură de transfigurare. Dimpotrivă, sacrul se degradează fără putința de a se salva măcar pe sine :

*Odată vor putrezi și îngerii sub glie.*

(Paradis în destrămare)

Dumnezeu este una din obsesiile poetului, nu atât de intensă și de dramatică precum aceea a lui Arghezi, dar având în comun cu aceasta sentimentul absenței divine :

*O durere totdeauna mi-a fost singurătatea ta ascunsă  
Dumnezeule, dar ce era să fac ?*

(Psalm)

Poetul nu se îndoiește de existența lui Dumnezeu și nici cel puțin de calitatea Sa de creator al lumii, ci doar se tânguie că Cel ce a zidit făptura a încetat să mai fie și Proniator :

*Unde ești, Elohim ?  
Lumea din mâinile Tale-a zburat  
ca porumbul lui Noe.*

Dar nu e mai puțin adevărat (ceea ce lipsește aproape total la Arghezi) că omul are și conștiința propriilor sale limite, a neputinței lui de a-și mai dibui drumul :

*«Până în cele din urmă margini privim,  
noi, sfinții, noi apele,  
noi tâlharii, noi pietrele,  
drumul întoarcerii nu-l mai știm,  
Elohim, Elohim !»*

(Ioan se sfășie în pustie)

În fața unei astfel de neputințe nu mai rămâne decât o singură soluție : invocarea lui Dumnezeu însuși de a se apropia din nou de propria sa făptură, cel puțin spre a-i aduce o rază de înțelegere :

*În spinii de-aici, arată-te, Doamne,  
să știu ce-aștepți de la mine.*

(Psalm)

În critica literară s-a vorbit despre influențele bogomilice asupra operei lui Blaga ; dualismul bine-rău (forțe cu puteri egale) e evident mai ales în piesele sale de teatru *Meșterul Manole* și *Arca lui Noe*, dar el nu lipsește nici din poezia lirică :

*Ca un eretic stau pe gânduri și mă-ntreb ;  
De unde-și are raiul  
lumina ? — Știu : Îl luminează iadul  
Cu flăcările lui !*

(Lumina raiului)

În altă parte «erezia» este exprimată mult mai direct și mai discursiv :

*Pesemne — învrăjbiți  
de-o veșnicie — Dumnezeu și cu Satana  
Au înțeles că e mai mare fiecare  
dacă-și întind de pace mâna. Și s-au împăcat  
în mine : împreună picuratu-mi-au în suflet  
Credința și iubirea și-ndoiala și minciuna.*

(Pax magna)

Cu toate acestea, deși obișnuit să creadă că marea artă se hrănește mai mult din erezie decât din ortodoxie, poetul apocrif recunoaște că toate căutările de suprafață i-au fost zadarnice și că gândirea speculativă nu-i poate oferi certitudinile de care sufletul său are nevoie. Dacă Dumnezeu (pe care, în filosofia sa, îl numește «Marele Anonim») nu-i poate fi accesibil omului, singura cale de acces trebuie bănuită în taina Întrupării, taină prin care natura omului, înobilată, devine receptacol al dumnezeirii. Este sentimentul pe care îl aflăm în poezia *Tristețe metafizică* din Decembrie 1924 și din care cităm finalul :

*Acum mă aplec în lumină  
Și plâng în târziile rămășițe  
ale stelei pe care umblăm.  
Cu toată creatura  
mi-am ridicat în vânturi rănil  
și-am așteptat : oh, nici o minune nu se-mplinește.*

*Și totuși cu cuvinte simple ca ale noastre  
s-au făcut lumea, stihurile, ziua și focul.  
Cu picioare ca ale noastre  
Iisus a umblat peste ape.*

Dintre gândiriștii mai mult sau mai puțin legați de revista lui Nichifor Crainic mai scriu poezie religioasă *ADRIAN MANIU* (1891—1968), *GEORGE GREGORIAN* (1886—1962), *EMANOIL BUCUȚA* (1887—1946), *DEMOSTENE BOTEZ* (1893—1973), *D. CIUREZU* (1901—1978), *PAUL STERIAN* (n. 1904), *ȘTEFAN NENIȚESCU* (n. 1897). În celebra sa poezie *Oul dogmatic*, *ION BARBU* (1895—1961) ia ca punct de sprijin textul din Geneză 1, 2 pe care, de altfel, îl folosește și ca notă. *ZORICA LAȚCU* (1923—1990) publică mai întâi poezie inspirată de mitologia elină, pentru ca mai târziu, devenită călugăriță sub numele de *TEODOSIA*, să cultive intens o lirică religioasă de mare intensitate care încă își așteaptă publicarea în volum.

*SANDU TUDOR* (1889—1963), devenit călugăr cu numele de *Ieroschimonahul DANIL*, publică mai întâi un *Comornic* (1925), apoi un *Acatist al Sfântului Dimitrie Basarabov* și lasă în manuscris încă trei *Acatiste* în versuri : al *Rugului aprins*, al *Sfântului Ioan Bogoslovul* și al *Sfântului Calinic Cernicanul*, acesta din urmă fiind puternic pătruns de spiritul filocalic. Primele două au fost alcătuite mental în timpul celor cinci ani de detenție politică (1958—1963) și înregistrate în memoria câtorva ucenici înainte ca autorul lor să fi murit în penitenciarul Aiud. *Rugul aprins* este simbolul Maicii Domnului ; către ea se îndreaptă glasul imnic al celui întemnițat nu numai în singurătatea unei celule, ci și în țarcurile acestei vieți :

*Fecioară a neînseratului veac*  
*Sfântă Maică a luminii !*  
*Ascultă-ne și pe noi cei din păcat*  
*netrebnici fii ai tinii !*  
*Preablândă, bună, preasfântă Fecioară,*  
*polata Domnului Iisus,*  
*Dezleagă-ne de blestemul ce ne-nzăvoară,*  
*deschide-ne «calea de sus».*  
*Ca prin aprinsa descoperire,*  
*arcana doritului Mire*  
*și noi să putem așișderi cânta*  
*așa cum Moisi deslegat de sandă,*  
*cu fața în văpaie de rug,*  
*fierbinte de har Ție îți striga*  
*unele ca acestea-n amurg.*

În *Acatistul Sfântului Calinic Cernicanul*, iată un portret al sfântului dintotdeauna, erou al vieții lăuntrice :

*Arhiereu de bună biruință  
Și inger pământesc de aspră nevoință,  
Păstor al rugăciunii înalte și tăcute,  
Care-ai trecut prin « Raiul iubirii de virtute »,  
Atâta prea smerită obște monahicească  
Sub cărja ta să se mântuiască.  
Tu cela ce ai sporit casei lui Dumnezeu  
Podoaba cea de har a neamului tău,*

*. . . . .  
Dreptar al frumuseții cei din slavă,  
Căruia îi strigăm :  
Bucură-te, Părinte Calinic,  
dumnezeiesc arhiereu și avvă !*

Printre colaboratorii *Gândirii* din anii 1942—1944 m-am numărat și eu (n. 1921), păstrându-mi semnătura literară și după ce am devenit monah sub numele de *BARTOLOMEU*. Debutul editorial l-am făcut însă foarte târziu, în 1966, an după care am publicat, acumulate în timp sau scrise recent, 14 volume de poezie, teatru și proză. Semnificații religioase sunt prezente, mai mult sau mai puțin explicit, în întreaga operă, dar ele devin manifeste în volumul de versuri *File de Acatist* publicat mai întâi la Detroit (Statele Unite ale Americii) în 1976 și apoi într-o a doua ediție la București, în 1981. Cele 50 de poeme sunt tot atâtea imne închinare Sfântului Ioan Valahul (*Iluminatul*) și Sfântului Calinic de la Cernica (*Luminătorul*), alcătuite în rigorile prozodice ale literaturii bizantine de acest fel, dar a căror pastă lin se concentrează în ritmuri antistrofice, cu versuri finale derivate din modelul sonetului shakespearian :

*Iisus când vine-n taină prin valuri să ne poarte,  
cuceritor ne smulge din pacea Mării Moarte.*

*Imenși în pluta mării când ieși cu noi în larg,  
Croim cărări prin cercul cu centrul la catarg.*

*Iubirea-n unghi treimic sub sânge doar ne-nfruntă :  
Carnal urcând prin suflet, l-absorbe ca-ntr-o nuntă.*

*Încercuind văzduhul, creștinii dintr-un gând  
Ca licuricii noaptea se caută luminând.*

*Ieși iar la lume, Doamne, și tainic ne-nviază  
Cutremurul de-a plânge cu lacrima-ntr-o rază.*

*Izbiți de câte patimi prin clipe ni se-ascund,  
Călătorim cu sfinții la timpul lor rotund.*

*Ieșit din luptă, sfântul e tot atât de-nfrânt  
Cum vara curcubeul cu frunțile-n pământ.*

Literatura română din ultimii 25 de ani nu abundă în poezie de inspirație religioasă. În afară de circumstanțele istorice, aceasta poate fi pusă și pe seama faptului că poeții contemporani — și nu numai români — sunt preocupați mai mult de scriitură decât de sentimentul care o generează, de întoarcerea poeziei asupra ei însăși, de conștiința textului ca text, ceea ce face ca dimensiunea metafizică atunci când există, să fie exprimată într-o modalitate mai puțin accesibilă, absconsă, aluzivă, încifrată în simbol, așa cum o aflăm, de pildă, în operele lui NICHITA STĂNESCU (1933—1983), ANA BLANDIANA (n. 1942), CEZAR BALTAG (n. 1937), ADRIAN PĂUNESCU (n. 1943), CEZAR IVĂNESCU (n. 1941), RADU PĂTRĂȘCANU (1922—1988), ION GHEORGHE (n. 1922), ȘTEFAN AUG. DOINAȘ (n. 1922), MIRCEA CIOBANU (n. 1940), ILEANA MĂLĂNCIOIU (n. 1940), DAN LAURENȚIU (n. 1937) și, mai nou, NICHITA DANILOV.

Un profil cu totul aparte îl are DANIEL TURCEA (1945—1979), un poet mai mult decât religios, un mistic în sensul ultimelor poeme ale lui V. Voiculescu. Moartea sa, la nici 34 de ani, este precedată de o lungă și grea suferință care-l confruntă direct nu numai cu iminența sfârșitului, ci și cu sensurile ultime ale existenței umane. Poeziile sale de acest fel sunt publicate parțial în timpul vieții (1978) și apoi în volumul postum *Epifania* (1982), în ciclurile intitulate generic *Poeme de dragoste* (aceeași convertire voiculesciană a lui *eros* în *agape*), precedate de câte un motto din Sf. Simion Metafrastul și Sf. Apostol Pavel.

Lirica lui Daniel Turcea e străbătută de fiorul iubirii tainice dintre om și Dumnezeu. Poetul știe însă că, pentru a fi vrednic de iubirea lui Dumnezeu, omul trebuie să treacă mai întâi printr-un proces de purificare trupească și spirituală. Puritatea morală e premisa fundamentală a accesului la sfințenie :

*Cine n-ar vrea să se întoarcă nevinovat  
din faptele sale  
ca dintr-o pajiște de crini ?*

(Logos, Izvorul)

Purificarea nu se obține însă numai prin gratuitatea Harului, ci și prin efortul conjugat al voinței umane, ambele realizând ceea ce în teologie se numește *synergia*. Dacă într-o rugăciune a Sfântului Simeon Noul Teolog citim : «*Spală-mă cu lacrimile mele, curățește-mă cu ele, Cuvântule*», la Daniel Turcea întâlnim o nuanță mai fină :

*Spăla-vom în lacrimi fața pământului.*

(Poem de dragoste)

În primul caz e vorba de lacrimile pocăinței, pe care Dumnezeu le acceptă și din care El face materia curățitoare ; în cel de-al doilea trebuie identificat «darul lacrimilor», starea de extaz prin care sufletul trăiește bucuria întâlnirii lui cu Dumnezeu. La o vreme când poeții

tineri par obsedați de «golul existențial», pentru Daniel Turcea (eti-chetat de către unii critici literari (Eugen Simion) drept «baroc» și «oniric») neantul e o realitate pe cât de concretă pe atât de trans-figuratoare :

*Moartea e poate singura oglindă  
în care începem să ne vedem.*

(Pasăre, noaptea)

Odată atinsă treapta purificării, în calea iubirii mistice nu mai există nici un obstacol. Voiculescu mărturisea că, pentru o astfel de iubire, o viață e prea puțin, ceea ce înseamnă că ea trebuie consumată în eternitate. Pentru Turcea, viața nu e doar un cadru tempo-spațial al iubirii, ci iubirea însăși :

*Atâta revărsare a iubirii  
se poate trăi și nu descrie  
e numai viață, nu e și părere.*

(Suferința)

Ea încetează de a mai fi un sentiment și devine o stare :

*Fie  
Iubirea  
în noi să înceapă  
sfânt, sfânt, sfânt.*

(Epifania)

Ființa se preface într-un imn al bucuriei fără de sfârșit.

Este trupul un obstacol în calea unirii mele mistice cu Dumnezeu ? pare a se întreba poetul într-o seamă din versurile sale. Este oare ma-teria un balast al zborului meu spre înălțimi ? trebuie ea negată cu desăvârșire în procesul devenirii mele spirituale ?... Nu, răspunde tot el, totul poate deveni pur, totul poate fi sfânt ; spiritul și materia converg într-o aceeași transfigurare :

*Da, minunat trupul, dacă poate fi vas al Cuvântului.*

(Trupul)

exclamă el parafrazându-l pe apostolul Pavel. Mai mult însă, trupul omenesc e nu numai un receptacol al Logosului, ci și instrumentul lu-crării sfințitoare a Acestuia asupra întregii omeniri, așa cum se mani-festă ea în misterul euharistic sau în Taina Hirotoniei :

*Atâta har pot avea mâinile omului încât  
ridicându-se  
cerurile  
li s-ar deschide  
câte sunt  
coborându-se se coboară-n lumină Cuvântul  
pe pământ.*

(Trup)

Numeroase din poemele lui Daniel Turcea sunt construite pe dimensiunea moarte-înviere. Simțindu-și sfârșitul aproape, poetul se confesează :

*Eu am uitat și frica și tristețea  
nu mai am de străbătut  
decât propria-mi umbră, înserarea  
fiiței mele, Doamne, am aflat  
celor ce au sfârșit un început.*

(Mărturisire)

Departa de a fi terorizat de iminența trecerii dincolo, poetul o așteaptă nu numai ca pe o eliberare, ci și ca pe o supremă descoperire a adevărului :

*Și când voi fi în tine, Lumină,  
înconjurat de Lumină,  
spulberă  
acoperământul acesta  
țesut peste ochi  
peste inimă.*

Prin înviere, viața în Dumnezeu este tot atât de cuprinzătoare ca și Dumnezeu însuși. Să mai observăm că, dacă în Rugăciunea Domnească noi spunem : «*Tatăl nostru carele ești în ceruri*», pentru Daniel Turcea cerurile nu mai sunt o «locuință» a lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, Acesta devine ún «spațiu» al lumii văzute și nevăzute.

*Cerul  
e o pasăre  
în Dumnezeu*

(Zbor)

exclamă el într-un poem de trei versuri. Într-o altă poezie, viziunea cosmică e și mai simplă :

*Cine mai ales  
să nu se bucure fiindcă a aflat  
taina ce-nconjură și ține cerul  
cum ții un fulg  
în palmă, de zăpadă.*

(Marea dragoste)

Extazul mistic e o anticipare a vieții în Dumnezeu :

*Dincolo de cer, în lumină  
dincolo de cer, în bunătate  
frumusețea ta cine o va spune ?*

(Iubire)



Din interiorul unei asemenea viziuni, moartea fizică devine derizorie și, până la urmă, neinteresantă.

*Știu, vom muri  
dar câtă splendoare !*

strigă Turcea în două versuri memorabile (*Anastasia*), menite să-l așeze printre poeții de seamă ai literaturii române.

Un poet religios contemporan, recunoscut și aproape «oficializat» ca atare, este IOAN ALEXANDRU (n. 1941), a cărui operă vastă, încă departe de a fi încheiată, îl situează printre scriitorii importanți ai literaturii române. Primele sale trei volume nu par a anunța pe poetul «cu antene în azur» (ca să folosim o formulă a lui Marin Sorescu), ci definesc profilul unui «expresionism țărănesc» (Eugen Simion), în descendența — rafinată — a lui Coșbuc și Goga. La un moment dat, biografia poetului cunoaște o răscruce decisivă, impactul cu opera lui Hölderlin, cunoașterea nemijlocită a lui Heidegger pe de o parte, și a lui Stăniloae, pe de alta, și, prin mijlocirea celui din urmă, pătrunderea în universul tradiției bizantine, al literaturii filocalice, al ortodoxiei patristice. Răscrucea reprezintă nu numai un act de cultură, ci și unul de spiritualitate. Poetul devine un creștin activ, militant, și-și asumă rolul unui misionar al «Logosului întrupat în istorie», în numele căruia se pronunță nu numai în poezie, ci și în publicistică, în întâlnirile cu cititorii, la catedra universitară, în conferințele naționale și internaționale. Logosul e factorul esențial al solidarității umane; în ciuda diferențelor istorice, geografice, etnice, lingvistice, politice și sociale, popoarele au un element comun, mai mult sau mai puțin conștientizat, Logosul, prin care ele sunt unite, prin care trebuie să se înfrățească și să trăiască în pace.

Primul rod al «convertirii» (căci răscrucea de care vorbeam echivalează cu o convertire) este volumul *Vămile pustiei* (1969). Împovărat de conștiința păcatului, sufletul nu se poate mântui decât prin asceza purificatoare, prin marea experiență a eremitului care, anulându-și vechea personalitate, o preface în haos primordial din care se va organiza, prin re-creare, un nou univers.

După această etapă de tranziție, Ioan Alexandru — care, într-un timp, îl traduce pe Pindar — își ia ca model pe Roman Melodul și devine poet imnic prin excelență. Este autorul unei impresionante opere imnice: *Imnele Bucuriei* (1973), *Imnele Transilvaniei* (1976), *Imnele Moldovei* (1979), *Imnele Țării Românești* (1981), *Imnele iubirii* (1982), *Imnele Patriei* (1985), *Imnele Maramureșului* (1988). Noua sa poezie nu mai cunoaște îndoiala, zbuciumul, drama păcatului, tristețea metafizică; întemeiată pe certitudini, pe revelații și iluminări, ea e jubilație perpetuă, un cântec sacru, simplu și profund, din care podoaba de stil a fost eliminată aproape cu desăvârșire, versul fiind făcut să meargă direct la înțelegerea și sensibilitatea cititorului. În cele ce urmează vom cita numai din volumul *Imnele iubirii*, el fiind o încununare și o sinteză a celor precedente.

Ca și Voiculescu, Alexandru e un poet al iubirii creștine, virtute esențială și absolută, cea prin care toate celelalte însușiri bune ale omului devin lucrătoare. Pentru el iubirea este

*singura dogmă ce nu se discută  
Împotriva căreia n-avem nimic de spus  
De douăzeci de veacuri zăvorâtă  
În carnea mea de rana lui Iisus.*  
**(Iubirea)**

La cunoașterea supremă nu se poate ajunge prin intelect, acesta fiind limitat, ci printr-o altă poartă :

*Ce nu poate cugetul cuprinde  
Prin iubire-i dat să-ntrezăresc.*  
**(Iubire)**

Dragostea lui Dumnezeu sălășluiește în inima omului chiar și atunci când acesta, asemenea lui Iov, se simte părăsit de orice asistență divină :

*Pe cât era în sine de scârbit  
Iahve în el ardea cu vâlvătaie.*  
**(Iov)**

Această virtute teologică nu e menită să se consume doar la nivelul relației personale dintre individ și Dumnezeu, ci devine un bun colectiv, al comunității naționale, ce-și croiește drum spre desăvârșire :

*Averea unui neam nepieritor  
Stă-n puterea de a iubi.*  
**(Avere)**

Mai mult, întregul univers stă sub semnul acestei revărsări de lumină :

*Stăpânul cosmosului este miel  
Blândețe numai și iubire.*  
**(Mielul)**

Jertfa de sine este una din temele scumpe ale lui Ioan Alexandru și, în acest sens, el scrie poezii memorabile închinat lui Constantin Brâncoveanu, prințul român care a fost martirizat de turci, în 1714, împreună cu cei patru fii ai săi, la Constantinopol. Jertfa e prețioasă nu numai prin măreția actului în sine ci și prin roada care crește din ea, uneori imprevizibilă :

*Un stejar dacă e retezat  
Nu mai prinde grabnic rădăcină  
Din credință-n om decapitat  
Lasă-n urmă-o țară de lumină.*  
**(Opțiunea lui Brâncoveanu)**

Fructul suprem și ultim al oricărei jertfe este însă învierea, o realitate atât de precisă încât, până la urmă, nici nu mai depinde de actul de credință sau de evaluarea morală :

*Fugi de moarte, dai de înviere*  
(Iona)

este una din sentințele poetului, pentru ca apoi el să meargă și mai la adânc :

*Oricât moartea mă stăpânește încă*  
*Învierea-n noi e mai adâncă.*  
(Jertfa laudei)

Dacă învierea în sine e un dat obiectiv, ea e mântuitoare numai pentru cel ce și-o dorește și o realizează în Dumnezeu :

*Prin vedere față către față*  
*Într-o zi va fi să te ador*  
*Să-l cuprindă brațele de gheață*  
*Pe cel ce este foc mistuitor.*  
(Ihtis)

Nici un alt poem român nu-i conferă pământului natal sacralitatea cu care îl investește Ioan Alexandru. Pentru el, patria e un sanctuar în care trebuie să stai descoperit și pe ale cărui lespezi trebuie să calci cu evlavie. Totul e sfânt, de la cerul cu aripi și până la moaștele sfinților și osemintele strămoșilor. Viața lumii capătă sens numai prin întruparea Logosului :

*Cuvântul devenit-a carne*  
*Istoria a dobândit cuprins.*  
(Poetul)

Geneza unui popor e un act biologic, o secvență a devenirii istorice dar ea nu e completă fără participarea Duhului Sfânt. La închegarea neamului românesc, de pildă, au contribuit romanii, dacii, grecii și chiar egiptenii, dar aceasta nu este de ajuns :

*Iar să dureze toate la un loc*  
*O nouă seminție să închege*  
*Din Rusalimul limbilor de foc*  
*Columbe vin cu crucea s-o deslege :*

fiindcă :

*Un neam să prindă-n cosmos rădăcini*  
*Fără iubire nu e cu putință.*  
(Daco-Romania)

Curgerea orizontală a istoriei nu are nici un sens dacă ea nu este ancorată și în vertical :

*Neamul meu, popor de omenie  
Cât ne-a fost pământul de puțin  
Ne-am ținut cu el de veșnicie  
(Patrie)*

Mai mult, deși :

*neamul meu nu poate viețui  
Fără sfinți și fără oseminte,  
(Sinaxar)*

eroismul celor ce s-au jertfit pentru patrie, pentru viața și libertățile poporului, nu s-ar fi realizat fără asistența puterilor de sus :

*De cer aveam nevoie pe pământ  
De nevăzuta slăvilor oștire  
De clopote la Putna mai curând  
Să-i ținem pe barbari în risipire.  
(Dveră la Putna)*

În felul acesta, entitatea etnică a unei națiuni, constituită și activă între frontierele unei patrii, e văzută ca o «ecclesia» al cărei cap nevăzut este «Logosul întrupat în istorie», ai cărei membri sunt mădulare ale lui Hristos și vase ale Duhului Sfânt, și al cărei ultim țel este învierea. Nu e de mirare că, într-o astfel de comunitate, poetul e un oficiant sacru, preot și profet, organ al revelației și apostol euharistic :

*Logosul s-ajungi a-l recunoaște  
Ca mielul Jertfei Izbăvitor  
Ca să-l arăți mulțimilor de Paște  
Acesta-i rostul tău într-un popor.  
(Prodrom)*

Însuși Ioan Alexandru, în prefața la *Imnele Țării Românești*, mărturisea că nu a făcut altceva decât să urmărească patria în semnificația ei ontologică.

După trei secole de evoluție constantă și uneori spectaculoasă, literatura română de inspirație religioasă și-l revendică pe Ioan Alexandru ca pe unul din poeții ei reprezentativi.

## MAREA ȘI IORDANUL \*

(Simbolismul apei în Teofanie)

IERODIACONUL GABRIEL

Dacă Nașterea Domnului poate fi mai ușor înțeleasă în toată bogăția semnificației sale, Teofania, în schimb, apare ca mai complexă și mai tainică. Cuvântul Teofanie înseamnă «arătarea lui Dumnezeu». Să reamintim faptele relatate de Evanghelie : Hristos vine la Iordan să primească botezul de la Ioan. Imediat după acest botez, la ieșirea lui Hristos din apă, se aude vocea Tatălui numindu-L «Fiul Meu preaiubit», în timp ce Sfântul Duh, «în chip de porumbel, ne adeverește acest cuvânt» (Troparul sărbătorii). În centrul slujbei liturgice se află tocmai această arătare a Treimii, prima oară în întreaga istorie a mântuirii. Faptul istoric al botezului Domnului, cu totul paradoxal, rămâne inseparabil de această manifestare a Dumnezeirii și ocupă un loc la fel de important ca temă liturgică. În ceea ce urmează, vom încerca să înțelegem sensul profund al acestui botez, prin evocarea simbolismului apei în tradiția biblică. O astfel de lectură tematică a Bibliei ne va servi drept fir conducător în încercarea de evidențiere a dimensiunii cosmice a botezului lui Hristos.

**Simbolismul apei în Vechiul Testament.** Popor semitic, evreii au suferit condițiile aspre de viață ale existenței într-un mediu de deșert sau semideșert, așa cum este Palestina sau Orientul Mijlociu. Primul Legământ s-a împlinit în mijlocul deșertului Sinai, după ieșirea din Egipt. Părăsind o țară bogată și rodnică, cum era Egiptul, evreii pornesc în căutarea Pământului Făgăduinței, străbătând o lungă perioadă de rătăcirii în deșert, patruzeci de ani de transumanță și lupte, patruzeci de ani de sete și dor de pământul făgăduit, întrevăzut ca plin de toate roadele pământului, pe care îl ghicesc, de departe, ca bogat și luxuriant, dar care le rămâne inaccesibil. Toată experiența spirituală a lui Israel va fi marcată de această lungă perioadă de ispitire în deșert, unde setea după Dumnezeu este înțehită în sufletele lor de setea trupească.

Nu e de mirare deci să observăm marea importanță a apei în Biblie, prezentă peste tot, până în cele mai diverse rituri de purificare. Acest simbolism al apei este sporit de contrastul pronunțat între pământul lui Israel, bogat în apă, datorită Iordanului care-l străbate, și deșertul care-l mărginește la sud și est. Pentru gândirea semitică, în care orice există concret poartă o încărcătură spirituală, apa este un element care deține un loc preponderent în concepția despre lume și în limbajul spiritual.

**Apele primordiale.** Cele două istorisiri ale creației din Facere utilizează în chip abundent simbolul apei. În prima, apa este prezentă din primul moment al creării lumii, asociată «Duhului lui Dumnezeu» Care «Se purta deasupra apelor» (Fac. 1, 2) și care nu era altceva decât Sfântul Duh. Pe urma Sfinților Părinți, mai ales a celor din tradiția si-

\* Articol apărut în «Sources chrétiennes».

riană, Părintele Boris Bobrinski a recunoscut în această asociere a apei și Duhului, în acel «Tohu-Bohu» al originilor lumii, o adevărată prefigurare a Botezului. Încă de acum se vede o apropiere, o legătură cu totul specială între apă și Duh, care se vor revela în toată plenitudinea la botezul Domnului. «Astfel, în Vechiul Testament, scrie Părintele Boris, Duhul lui Dumnezeu apare ca lucrând într-un lent și tainic proces de creație, umbrind și însuflețind apele primordiale cu puterea Sa maternă, infuzând semințele vieții»<sup>1</sup>.

Ceea ce avem de notat din această cosmogonie este că apa apare ca un element primar în crearea lumii. Fluiditatea sa, insipiditatea sa o fac un adevărat arhetip al materiei brute, originare. În Facere, organizarea cosmosului începe prin separarea apelor (Fac. 1, 6—8), care dă naștere firmamentului, cerului. Uscatul, continentul, el însuși se naște prin separarea apelor care «s-au adunat la un loc» formând marea (vv. 9—10). Dar vedem cum în fapt totul se petrece ca și cum pământul ar fi fost scos din apă, ivindu-se din ea ca dintr-o matrice și rămânând deasupra ei, ca deasupra unei temelii. Astfel, Psalmul 23 reia această imagine paradoxală: «Al Domnului este pământul și plinirea lui; lumea și toți cei ce locuiesc în ea. Acesta pe mări l-a întemeiat pe el și pe râuri l-a așezat pe el»<sup>2</sup>. Sfântul Petru a dezvoltat această imagine, asociind-o Cuvântului lui Dumnezeu: «Căci ei în chip voit uită aceasta, că cerurile erau de demult și că pământul s-a încheșat, la cuvântul Domnului, din apă și prin apă» (II Petru 3, 5). Actul creației s-a împlinit deci în prezența Cuvântului lui Dumnezeu și a Duhului care sufla deasupra apelor primordiale. Apele sunt primul strat pe care s-a fondat creația, un fel de principiu inițial, conținând toate virtualitățile ființei (firii) create, dar ele sunt, cum a spus Sfântul Petru, și unealta creării lumii și a perfecționării ei. Să observăm că știința modernă consideră apa ca elementul și mediul indispensabile pentru apariția vieții.

**Apele cerului.** Prima istorisire a creării lumii, în Facere, prezintă unele mici diferențe față de a doua (Fac. 2, 1—7), care este de altfel cu mult mai veche. Aceasta precizează: «...din ziua când Domnul Dumnezeu a făcut cerul și pământul, pe câmp nu se afla nici un copăcel, iar iarba nu începuse a odrăsli pentru că Domnul Dumnezeu nu trimisese încă ploaie pe pământ... Ci numai abur ieșea din pământ și umezea toată fața pământului» (Fac. 2, 4—6), în timp ce prima istorisire a creației insistă doar asupra distincției între apele «de sub cer» și cele «de deasupra țării». Aceste ape cerești, care se manifestă prin ploaie, sunt locurile unde Domnul «și-a întemeiat cămărilor de sus», care se ațin «peste munți», de unde ele stau să fugă, înfricoșându-se «de glasul tunetului Său» (Ps. 103, 6—7). Apa ploii este un element purificator important în tradiția iudaică. În toate sinagogile se află un sistem de canalizare care adună apa într-un bazin, servind diverselor ritualuri de purificare.

1. *Mystère de la Trinité*, ed. du Cerf, 1986.

2. Ps. 23, 1—2, în traducerea Părintelui Denis Guillaume. S-ar putea replica că «pe» ar putea însemna de fapt «deasupra»; există într-adevăr un sens echivoc care invită la o interpretare mai profundă. (Traducerea românească folosește aceeași prepoziție, «pe». N. tr.).

Acest sens purificator al apei își găsește arhetipul și expresia cea mai deplină în potop. Și trebuie să vedem că în acest eveniment cele două feluri de apă, cele de sub tărie și cele de deasupra tăriei, s-au unit pentru a înghiți umanitatea păcătoasă și a curăți pământul, prilejuind astfel un fel de întoarcere la prima zi a creației. «În anul șase sute al vieții lui Noe... s-au desfăcut toate izvoarele adâncului celui mare și s-au deschis jgheburile cerului» (Fac. 7, 11).

**Apele Șeolului.** Astfel, potopul ne conduce la dubla semnificație a apei, legată de distincția produsă la Creație. Apele «de sub cer» sunt apele lumii noastre, creată de Dumnezeu. Ele sunt semnificative pentru această lume și o exprimă în întreaga ei ambiguitate de după căderea în păcat.

Pe de o parte, psalmistul, contemplând creația, exclamă : «Minunate sunt înălțările mării» ; căci, chiar decăzută, creația continuă să reflecte măreția Creatorului, având în ea însăși o forță, o putere și o frumusețe care sunt toate de la Dumnezeu. Pe de altă parte, apa este simbolul morții ; abisul pe care-l sugerează adâncurile ei este semnul întinerii și al morții ; apele răvășesc creația după căderea lui Adam în păcat, ca și prezența diavolului în lume. Acestea sunt apele Șeolului, lăcașul morților, simbolizat de Marea Moartă. Ele devin astfel semnul suferinței omului, al neputinței sale de a se salva prin sine însuși. Găsim o asemenea imagine percutantă în psalmul 68 : «Mântuiește-mă, Dumnezeule, că au intrat ape până în sufletul meu. Afundatu-m-am în noroiul adâncului, care nu are fund ; intrat-am în adâncurile mării și furtuna m-a potopit» (Ps. 68, 1—3).

Ele exprimă de asemenea puterea devastatoare a viiturilor în timpul furtunilor, care poartă cu ele tot ce întâlnesc în cale, pământul cu roade și ființele vii. Și, în sfârșit, marea, atât de tainică, înspăimântătoare și periculoasă pentru acest popor care a străbătut-o, căutând, de-a lungul existenței sale, să pătrundă în Pământul Făgăduinței, fără a fi un popor de marinari, ca fenicienii, de pildă ! Chip al întregului cosmos atins de păcătoșenia căderii, arhetip al lui, element primordial, apa poartă în ea însăși ambiguitatea legată de domnia morții asupra creației.

**Trecerea prin Marea Roșie.** Acest dublu sens al apei se regăsește în evenimentul fundamental al istoriei poporului iudeu, trecerea prin Marea Roșie.

Privită de toți Părinții și de întreaga tradiție a Bisericii ca o preînchipuire fidelă a Botezului, trecerea aceasta este pur și simplu o trecere prin moarte. Înainte de a încheia Legământul Său cu poporul ales, Dumnezeu îl scoate din sclavia egipteană, izbăvindul și de Îngerul nimitor și de furia lui Faraon. Pentru a-i tăia orice legătură cu existența lui trecută, îl face să treacă prin mijlocul mării, în chip minunat. Acest element, apa mării, care este un simbol mareț și înspăimântător în același timp al puterii nebiruite și al morții, este împlănit de puterea lui Dumnezeu pentru a lăsa să treacă poporul Său. Apa îi înghite pe egipteni, dar îi face scăpați pe cei cu care Dumnezeu va încheia un

Legământ veșnic. Acest Paște<sup>3</sup> marchează începutul noii existențe spirituale a lui Israel, dându-i o nouă identitate, distingându-l între celelalte neamuri ale pământului.

**Iordanul.** Trecerea Iordanului de către Israel, relatată la începutul cărții lui Iosua, exprimă o etapă cu totul nouă, diferită. Iordanul este fluviul care hotărâniceste Pământul Făgăduinței, asigurându-i, de altfel fertilitatea. Iordanul este în sine un microcosmos. Născut dintr-o mulțime de mici torente izvorâte din crestele Muntelui Hermon, muntele prin excelență, se formează cu adevărat ca fluviu într-o zonă mlăștinoasă care colectează apele versantului muntos; apoi el alimentează lacul Ghenizaret sau Tiberiada (numit astfel după orașul ridicat pe malul său apusean în onoarea împăratului Tiberiu, în timpul ocupației romane), numit de asemenea de evrei «marea Galileii»<sup>4</sup>. Apoi Iordanul se aruncă într-o mare pe care de fapt el o naște, Marea Moartă, care prin unele adâncimi constituie depresiunea cea mai profundă a pământului, raportată la nivelul mării<sup>5</sup>. Din cauza cursului său neregulat, Iordanul nu este o bună cale de comunicație. Diferența de nivel mică între lacul Tiberiadei și Marea Moartă îi conferă un traseu sinuos, iar adâncimea redusă îl face inapt pentru orice formă de navigație. În fiecare primăvară, apele rezultate din topirea zăpezilor înghit și distrug malurile, împiedicând orice formă de subzistență de-a lungul său. Pământul pe care-l irigă și-l fertilizează se află astfel departe de marile căi de comunicație între nordul și sudul Cornului Abundenței.

Intrarea în Pământul Făgăduinței a avut loc după patruzeci de ani de rătăcire și de încercări în pustiu. Nici unul din cei care primiseră Legământul pe muntele Sinai nu mai trăia. Lui Moise însuși i s-a îngăduit să privească numai de departe pământul făgăduit poporului de Dumnezeu, dar nu i-a fost dat să intre în el. Evreii au pus stăpânire pe acest pământ abia odată cu generația următoare, condusă de Iosua, urmașul lui Moise. Trecerea în chip minunat a Iordanului este în același timp un semn al puterii cu care Dumnezeu îl înzestrează pe poporul ales, pentru a cuceri pământul ce-i fusese dăruit, și o ultimă curățire înainte de a intra în el. Astfel, Dumnezeu schimbă firea lucrurilor, făcând ca apele Iordanului să se întoarcă spre izvor, pentru a arăta puterea poporului Său, ca semn al Legământului veșnic.

Apa Iordanului capătă o semnificație accentuat pozitivă: a vieții pe care o face posibilă, fertilizând pământul și făcându-l apt pentru rod. După trecerea prin deșert, Iordanul înseamnă odihna și îndestularea

3. Amintim că cuvântul Paște înseamnă «trecere». Paștele iudaic comemorează astfel ieșirea din Egipt și trecerea prin Marea Roșie (după cum Rusalțiile iudaice, sărbătorite la cincizeci de zile după Paște, comemorează momentul când Dumnezeu i-a dictat lui Moise Legua pe Muntele Sinai). Ducând la deplinătate această prefigurare, Paștele lui Hristos este el însuși o trecere prin suferință și moarte, în Patimile Sale, spre Înviere.

4. Ebraica nu face diferență între lac și mare. Prin dimensiunile sale, relativ mari (21 km/12 km), lacul Tiberiadei este asemănător unei mări, mai ales prin violența furtunilor sale.

5. -392 m. Marea Galileii se situează la 210 m sub nivelul mării.



dăruite de Dumnezeu în săturarea cu roadele pământului. Iordanul este apa vie coborâtă din Hermon, apă curată și curățitoare, limpede, care potolește setea !

**Apele eshatologice.** Această semnificație a apei va fi preluată și amplificată de Profeți. Apa devine la ei semn al împlinirii actului mântuirii la sfârșitul timpurilor, potolind setea de Dumnezeu din inima omului. Această semnificație va fi în chip deosebit folosită în timpul exilului evreilor, țâșnirea apei vii fiind semnul restaurării lui Israel, iar verdeața pe care ea o creează sugerând bogăția Raiului redobândit. Acest simbolism poate fi regăsit în cele trei profeții ale lui Isaia, citite la slujba de sfințire a apelor la Bobotează. Prima este, în fapt, o descriere a Raiului, la sfârșitul veacurilor, și începe printr-o exclamație de bucurie pe care o va utiliza și Arhanghelul Gavriil la Bunavestire : «Veselește-te, pustiu însetat, să se bucure pustiu! ; ca și crinul să înflorească. Și va înflori și se va bucura pustiu Iordanului... și poporul meu va vedea slava Domnului, strălucirea Dumnezeului nostru» (Isaia 35, 1—2).

A doua lectură începe prin invitația : «Voi cei care sunteți însetați, mergeți la apă» (Isaia 55, 1). Această profeție cuprinde un pasaj de o importanță maximă între toate profețiile : anunțarea unui nou Legământ între Dumnezeu și poporul ales, care se regăsește și la Ieremia și Iezechiel <sup>6</sup>.

Atmosfera de încântare și bucurie, în mijlocul abundenței de bună-tăți oferite de Dumnezeu în dar, se situează și ea în perspectiva împlinirii actului mântuirii la venirea lui Mesia. Acest pasaj se citește imediat după cântarea :

«Voi face cu voi legământ veșnic, dându-vă îndurările Mele cele făgăduite lui David (...) strigați către Domnul cât El este aproape de voi... și să se întoarcă spre Domnul, căci El se va milostivi de dânsul... Precum se coboară ploaia și zăpada din cer și nu se mai întoarce până nu adapă pământul și-l face de răsare și rodește și dă sămânță semănătorului și pâine spre mâncare, așa va fi cuvântul Meu care iese din gura Mea ; el nu se va întoarce către Mine fără să dea rod, ci el face voia Mea și își îndeplinește rostul lui» (Isaia 55, 3, 6, 7, 10—11).

Acest ultim pasaj preînchipuie cu precizie venirea Fiului lui Dumnezeu, Cuvântul făcut trup, împlinind misiunea Sa mântuitoare, apoi întorcându-Se la Tatăl. Aici, apa este asociată Cuvântului lui Dumnezeu.

În sfârșit, a treia profeție începe printr-o promisiune : «Veți scoate apa cu veselie din izvoarele mântuirii» (Isaia 12, 3). Sensul acordat aici apei este mesianic, de o mare importanță în ceea ce privește faptul Botezului lui Hristos și arătarea Sfintei Treimi care se face prin el.

6. E de subliniat că la Iezechiel găsim inițierea acestui nou Legământ nu în țâșnirea apei în deșert, ci în revărsarea Duhului Sfânt (cf. Iez. 11, 17—19). În schimb, el descrie foarte precis izvorul țâșnit «de sub pragul Templului», pe care-l contemplă într-o viziune (47, 1—2), ca izvor neseecat al vieții : «Toată viața care mișună acolo pe unde va trece râul va trăi. Pește va fi foarte mult, pentru că va intra apa aceasta și apele din nou se vor face sănătoase ; unde va intra râul acesta, toate vor trăi acolo» (47, 9).

**Apa vie a Duhului Sfânt.** Toate aceste semnificații ale apei se regăsesc în chip vizibil în Noul Testament. Evanghelistul Ioan insistă pe asocierea apă — Duh Sfânt în metafora apei vii, mai ales în istorisirea întâlnirii lui Iisus cu femeia samarineancă la puțul lui Iacob, unde Hristos vestește «darul lui Dumnezeu», «apa vie» :

«Oricine bea din apa aceasta (din puțul lui Iacob), va înseta iarăși. Dar cel care va bea din apa pe care i-o voi da Eu nu va înseta în veac, ci apa pe care i-o voi da Eu se va face în el izvor de apă care curge spre viață veșnică» (Ioan 4, 13—14).

Această promisiune o va face din nou, în chip solemn, nu în taina unei convorbiri cu cineva socotit ca nefăcând parte din poporul ales, ci în fața tuturor iudeilor, în Templu, în ultima zi a sărbătorii corturilor :

«Iar în ziua cea din urmă — ziua cea mare a praznicului — Iisus a stat între ei și a strigat, zicând : Dacă însetează cineva, să vină la Mine și să bea... cel care crede în Mine» (Ioan, 7, 37—38).

Și Evanghelistul Ioan îi dă acestei promisiuni un sens cu totul nou, adăugând :

«...precum a zis Scriptura : râuri de apă vie vor curge din pântecul (celui care crede în Mine). Iar aceasta a zis-o despre Duhul Sfânt, pe care aveau să-L primească acei care cred în El. Căci încă nu era dat Duhul, pentru că Iisus încă nu fusese preaslăvit» (Ioan 7, 38—39).

Regăsim această imagine în profetia lui Zaharia, care se citește la vecernia Înălțării (Zaharia 14, 4—11). Vor izvorî din Ierusalim ape vii, se spune aici, și întreaga profecie este un ecou al descrierii din Facere a grădinii Edenului, cu cele patru fluvii care pornesc din ea, reluată în descrierea Ierusalimului ceresc în Apocalipsă. Această profecie anunță evanghelia Sfântului Ioan, legând direct revărsarea apei vii de slava Domnului, care-și «sprijină picioarele Lui pe Muntele Măslinilor».

**Apa și Duhul Sfânt în nașterea «de sus».** Dacă, îndeobște, în Evanghelia lui Ioan apa vie se identifică cu Duhul, există totuși un pasaj în care apa și Duhul sunt disociate : în convorbirea cu Nicodim, când Hristos învață că «De nu se va naște cineva de Sus, nu va putea să vadă Împărăția lui Dumnezeu» (Ioan 3,5). Este clar că aici Hristos vorbește despre Botez, nu cel al lui Ioan, ci cel pe care El însuși îl va înstaura în Biserică : Botezul «cu Duhul Sfânt și cu foc» (Matei 3, 1), anunțat deja de Ioan Botezătorul. În acest botez, omul se naște din Duh, pentru a se înduhovnici, dar aici apa nu este totuna cu Duhul, ci doar un mijloc al re-creării omului, cu puterea îndumnezeitoare a Duhului Sfânt și a Cuvântului lui Dumnezeu. Regăsim aici relația inițială, din Facere, între apă și Duhul lui Dumnezeu. Botezul împlinește această prefigurare, născându-l pe om pentru Împărăția cerurilor. Dar pentru a fi asociată cu Duhul în Taina Botezului, trebuie ca apa să-și schimbe starea decăzută. Și aici ajungem la semnificația cea mai profundă a botezului lui Hristos, privind apa și întreaga creație.

*«Văzutu-Te-au apele, Dumnezeuule, văzutu-Te-au apele și s-au spăimântat».*

Acest verset al Psalmului 76 citit la Paremia slujbei Ceasurilor Împărătești subliniază întâlnirea între Dumnezeu și creația Sa înfăptuită la Botezul Domnului. Regăsim aceeași idee în cele două versete ale Psalmului 113, citite de asemenea la slujba Ceasurilor Împărătești, și care revine ca un leit-motiv de-a lungul perioadei de după-prăznuire: «Marea a văzut și a fugit, Iordanul s-a întors înapoi... Ce-ți este ție, mare, că ai fugit? Și ție, Iordane, că te-ai întors înapoi?».

Teofania constituie arătarea în slavă a lui Mesia în lume. Tot ceea ce știm dinainte cu privire la simbolismul apei, al Iordanului, ca fluviu care scaldă Pământul Făgăduinței, ne îndreptățește să acordăm acestei sărbători o dimensiune cosmică și o importanță nemaiîntâlnită.

În acest moment, Hristos își părăsește viața anonimă pe care o ducea în Nazaret cu Mama Sa, pentru a Se înfățișa lui Israel și a-Și începe misiunea Sa mântuitoare. Intrând în apele Iordanului, El Se dezvăluie în chip minunat întregii creații, ca Creator și Mântuitor al ei.

Ce a realizat Hristos primind botezul lui Ioan? În primul rând Și-a asumat botezul pocăinței, S-a situat între păcătoși, venind în întâmpinarea tuturor iudeilor care Îl așteptau pe Mesia și care credeau că L-au aflat în persoana lui Ioan Botezătorul. Dar a venit în același timp în întâmpinarea cosmosului, a creației decăzute, descrisă de Sfântul Pavel ca trăind chinurile nașterii în așteptarea venirii lui Dumnezeu și a răscumpărării.

Intrarea lui Hristos în apa Iordanului este cu adevărat o coborâre în sânul creației decăzute. În icoana Teofaniei noi Îl vedem pe Hristos în picioare în mijlocul apei cu picioarele sprijinite pe porți: sunt porțile Iadului, cărora le va sparge zăvoarele la coborârea Sa în iad, după moarte și înainte de înviere. Această coborâre a lui Dumnezeu începe deja la Naștere, când Hristos își asumă o natură care-I este străină, ca și starea de suferință și de mortalitate a omului. Această coborâre se continuă în botezul din Iordan. Situându-se printre păcătoși și primind botezul în Iordan, nu El este cel purificat, «câci Dumnezeu n-are nevoie de a se curăți», — cum cântă Biserica în mai multe rânduri la slujba sărbătorii — ci creația întreagă, cuprinsă în ape, se curățește de păcat. În icoana sărbătorii vedem reprezentate în adâncurile apei figurile simbolice ale mării și Iordanului, rezumând cele două semnificații ale apei.

Isus împlinește astfel profețiile mesianice expuse mai sus, privind relația particulară dintre apă și Cuvânt, ca și între apă și Duh.

**Apa sfințitoare.** «Lumina cea adevărată S-a arătat și luminare tuturor se dăruiește. Se botează cu noi Hristos, Cel ce este mai presus de toată curăția. Pune sfințenie în ape și curățire sufletelor se face aceasta. Pământește lucru este ceea ce se vede și mai presus de ceruri, ceea ce se înțelege. Prin baie este mântuirea, prin apă, Duhul și prin afundare se face înălțarea noastră la Dumnezeu. Minunate sunt lucrurile Tale, Doamne, mărire Ție!»<sup>7</sup>.

7. Stihira Laudelor de la Utrenie. (Trad. după Mineiul pe Ianuarie, ed. 1975, n. tr.).

Prin această afundare în apă, Hristos transformă apa din lumea creată într-un «izvor al mântuirii». Cum să înțelegem aceasta? A devenit Iordanul un fluviu sfânt în sine? Orice înotător imprudent se poate totuși îneca în el, căci Iordanul în sine nu salvează pe nimeni. Iordanul a rămas același și după botezul Domnului, ca și întreaga creație, așa cum și după Paștele lui Hristos rămân încă bolnavi de tămăduit și păcătoși de răscumpărat și morți de înviaț! Care este atunci sensul acestui act fundamental?

Ca tot ceea ce privește opera răscumpărătoare a lui Hristos, cuprinzând aici și Învierea și Înălțarea Sa la cer, realitatea inaugurată de El la botezul Său nu poate fi trăită și înțeleasă decât în Biserică.

Botezul lui Hristos este refigurarea propriului nostru Botez, instituirea și fundamentul său istoric. Botezându-Se în Iordan, primind apoi Duhul Sfânt la ieșirea din apele acestuia, Hristos a curățit și sfințit întreaga natură umană pe care o recapitula în Sine, și aceasta a făcut-o spre instituirea Bisericii și a Tainelor ei. Duhul Sfânt a dat oamenilor să trăiască aceasta în propria lor persoană, prin harul revărsat în Taina Botezului în Biserică. Orice om se botează fiindcă Hristos S-a botezat; orice botez este reproducerea și repetarea unicului botez al lui Hristos, reînnoit prin harul Sfântului Duh, așa cum fiecare euharistie este în același timp o repetare și o reînnoire a unicei jertfe a lui Hristos pe Cruce. Iată de ce slujba sfințirii apei la Botez cuprinde rememorarea liturgică a acestui eveniment, rememorare care actualizează în apa cristelniței sfințirea săvârșită la Iordan prin Sfântul Duh.

**Dimensiunea pascală a Teofaniei.** Trecerea iudeilor prin Marea Roșie a marcat momentul culminant al Paștelui lor. La fel, afundarea lui Hristos în apele Iordanului, preînchipuind coborârea Sa în adâncurile creației decăzute, în timpul celor trei zile petrecute în mormânt, anunță deja Paștele — trecerea Sa prin moarte și izbucnirea de lumină și viață din dimineața Învierii. Ca și Nașterea, Teofania poartă pecetea bucuriei pascale.

Dar Botezul se referă explicit la Învierea lui Hristos, așa cum ne învață Sfântul Pavel:

«Fraților, au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviaț din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții; căci dacă am crescut împreună cu El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui»<sup>8</sup>.

În fapt, această sfințire a creației prin Hristos coincide cu arătarea lui Dumnezeu în Treime. Descoperirea și răscumpărarea sunt analoge. Creația întreagă se sfințește acum în vederea răscumpărării din ziua Învierii. Putem spune că, într-un fel, înaintea omului, cosmosul a fost mântuit prin botezul lui Hristos.

8. Rom. 6, 3—5. Epistolă citită la slujba Ceasurilor de la Bobotează, dar și la fiecare săvârșire a slujbei Botezului.

**Spre Noul Legământ.** Am văzut deja în a doua lectură din Vechiul Testament de la Bobotează, că profetul Isaia a legat apa de vestirea Noului Legământ. Așa cum apa coboară din cer și se întoarce în cer după ce a adăpat pământul, Cuvântul lui Dumnezeu Se coboară la oameni și nu Se întoarce la cele de sus decât numai după ce și-a împlinit misiunea. Fără a forța sensul textului, e ușor de recunoscut în cuvintele Domnului o aluzie la Mesia: Isaia prezice venirea Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, care instituie Noul Legământ, un «legământ veșnic».

Asocierea lui Mesia cu apa este grăitoare în lumina Epifaniei: prima manifestare a lui Mesia, Fiul lui Dumnezeu, are loc la Iordan, la Botezul pocăinței. În persoana lui Hristos, Dumnezeu vine în chip real în întâmpinarea poporului ales al Său pentru a-l mântui și a-l îndumnezei prin Duhul Său cel Sfânt. Această întâlnire a omului cu Dumnezeu are o profundă dimensiune cosmică. Căci intrând în apa Iordanului, Hristos cheamă la mântuire și îndumnezeire, în aceeași măsură, întreaga lume creată și pe om și face aceasta prin om. Epifania stabilește astfel un Nou Legământ: un legământ care nu privește numai poporul ales dintre neamuri, ci fiecare om și întreaga creație, simbolizată, recapitulată și exprimată în apa Iordanului.

**Binecuvântarea apelor și a lumii la Teofanie.** Botezul lui Hristos a însemnat totodată și o sfințire a lumii reale, istorice, o dată pentru totdeauna, chiar dacă urmările acestui fapt nu vor fi vizibile pentru toți decât în zilele din urmă.

La Iordan, Hristos a alungat răul din apă și, prin ea, din întreaga fire. Apa Iordanului putea fi considerată de iudei ca suficient de pură pentru a servi la botezul pocăinței, la care-i îndemna Ioan. Totuși, în fața desăvârșitei sfințenii a lui Dumnezeu dezvăluită în Hristos, chiar Iordanul trebuia să fie sfințit, devenind în chip virtual mijlocul renașterii omului la realitatea Împărăției lui Dumnezeu, în Hristos. Prin această sfințire apele Iordanului au căpătat în chip tainic caracterul eshatologic prezis de profeții Vechiului Testament, dar și în Evanghelia lui Ioan. Iordanul devine astfel imaginea tainică a «izvoarelor mântuirii». Odată sfințită, apa devine simbolul sfânt al Duhului, care-l recrează pe om pentru Împărăția cerurilor, și semnifică creația însăși, recapitulată, izbăvită și sfințită de Dumnezeu, așa cum va fi în veacul ce va să vină.

Acest act de sfințire se înnoiește la fiecare botez în Biserică: binecuvântând apa din cristelniță, pentru a o transforma în «baia renașterii, izvor de sfințenie», preotul cere Tatălui, de trei ori: «Însuți, iubitorule de oameni, Împărate, și acum trimite darul Preasfântului și de viață făcătorului Tău Duh, Care sfințește toate, și sfințește apa aceasta...», adăugând apoi: «și-i dă ei harul izbăvirii și binecuvântarea Iordanului. Fă-o pe dânsa izvor de nestrăciune, dar de sfințenie, dezlegare de păcate...».

Fiecare slujbă de sfințire a apei amintește lucrarea creatoare și mântuitoare a lui Dumnezeu, în nemăsurata ei amploare și profunzime<sup>9</sup>.

Totuși Biserica nu sfințește apa numai pentru săvârșirea tainei botezului, pentru a introduce în sânul ei un nou membru. În fiecare an, la Bobotează, ea săvârșește această slujbă de sfințire a apelor în amintirea faptului istoric al botezului lui Hristos, dar și pentru a sfinți și a binecuvânta efectiv întreaga fire, revărsând asupra ei deplinătatea harului lui Hristos «prin mijlocirea acestei ape sfințite». Imediat după această binecuvântare, preoții îi binecuvântează pe credincioși, locașul bisericii, stropindu-i cu apa sfințită, ca și tot spațiul înconjurător. Pentru a sublinia amploarea acestei slujbe sfințitoare, obiceiul cere ca ea să se săvârșească în afara bisericii, lângă un izvor, un râu, sau la fântâna unui sat sau a unei mânăstiri, indicându-se astfel dimensiunea cosmică a slujbei prin care Biserica vrea să sfințească toată firea, prin darul Sfântului Duh și stropirea cu «apa mântuirii». Credincioșii sunt invitați nu numai să bea această apă, dar să și stropească cu ea casele, sfințind astfel spațiul unde-și duc zilele vieții pământești.

**Teofania ca mărturie.** Intrând în apele Iordanului, Hristos îndepărtează răul din lume și o sfințește prin puterea dumnezeirii Sale care iradiază din omenitatea sa. Îndată se arată Sfânta Treime, prin glasul Tatălui, Care-L numește Fiul al Său, și prin venirea Duhului Sfânt stând deasupra Lui. Sfințirea lumii și arătarea Treimii, așa cum am mai spus, sunt îngemănate în liturghia bizantină. Vădindu-Și dumnezeirea la Iordan, Hristos își începe misiunea mântuitoare, mărturisind că este Fiul lui Dumnezeu. Or, tocmai această mărturisire Îl va duce la Cruce<sup>10</sup>. Întreaga Sa lucrare, Paștele pe care-l împlinește de-a lungul Patimilor și Învierii Sale, este mărturie constantă a realității indicate prin vocea Tatălui la Iordan: «Acesta este Fiul Meu cel iubit». În botezul lui Hristos, crucea este deja prezentă. Ea este anunțată de vocea Tatălui Care-L numește Fiul, și apare și ca act de curățire și îndepărtare a răului prin apele sfințite, ca binecuvântare și izvor de sfințenie pentru lume.

**Sângele și apa : două forme de mărturie.** După cum Hristos S-a înfățișat lumii după o viață anonimă timp de 33 de ani în Nazaret, tot așa Biserica primelor secole a cunoscut perioade de clandestinitate, în care ea a trăit închisă în ea însăși, și perioade de mărturisire publică, în timpul persecuțiilor.

Dar niciodată Biserica n-a încetat să acționeze asupra lumii, fie în taină, fie manifestându-se prin martirii ei.

Căci sfințind apa botezului de fiecare dată când primea în sânul ei un nou creștin, ea binecuvânta și sfințea întreaga lume.

9. Iată de ce este necesar ca Botezul, — și toate tainele să fie săvârșite în limba înțeleasă de toți. Pentru că uneori se întâmplă ca unii credincioși să vină la biserică numai în aceste ocazii, textele citite în cadrul slujbei pot fi un prilej de catehizare, reamintindu-le adevărurile fundamentale de credință.

10. Reamintim că, condamnarea la moarte a lui Hristos de către Sinedriu s-a dat pe baza afirmației Sale că este «Fiul lui Dumnezeu».

Aceeași lucrare de sfințire și binecuvântare a lumii au înfăptuit-o și martirii, alungând stăpânirea răului din lume prin sacrificiul vieții proprii, răspândind prin sângele vărsat pentru adevărul credinței în Hristos, harul Sfântului Duh. Martiriul este, de altfel, socotit un botez; orice om care moare mărturisindu-L pe Hristos, chiar dacă n-a aparținut înainte Bisericii, este considerat botezat prin sângele vărsat ca mărturisitor.

Ceea ce Biserica nu putea face, în pace, în văzul lumii, prin stropirea cu apa sfințită, au îndeplinit martirii la lumina zilei, în locurile unde prezența răului și stăpânirea diavolului peste lume erau mai vădite, în chiar locul martiriului lor. Ei au săvârșit astfel un fel de botez al lumii. Prin moartea lor, prin suferințele cel mai adesea atroce, au făcut să răsunе vestea bună a mântuirii în cele mai de jos ale creației, în cel mai profund întuneric.

Tainica înrudire între sânge și apă este luminată de Sfântul Ioan în evanghelia sa, ca și într-una din epistolele sale. Este singurul care dă mărturie despre împunsătura de lance a ostașului, oprindu-se asupra unui detaliu semnificativ: «Ci unul dintre ostași cu sulița a împuns coasta Lui și îndată a ieșit sânge și apă. Și cel care a văzut a mărturisit și mărturia lui e adevărată; și acela știe că spune adevărul, ca și voi să credeți» (Ioan 19, 34—35) <sup>11</sup>.

Regăsim această menționare în întâia epistolă a Sfântului Ioan, aici sângele și apa fiind asociate Sfântului Duh, într-un pasaj deosebit de dificil de interpretat:

«Acesta este Cel Care a venit prin apă și prin sânge: Iisus Hristos; nu numai prin apă, ci prin apă și sânge; și Duhul este Cel Care mărturisește, că Duhul este adevărul. Și trei sunt care mărturiseșc pe pământ: Duhul și apa și sângele și acești trei mărturisesc la fel» (I Ioan 5, 6—8).

Nu e momentul să dezvoltăm aici o exegeză a acestor versete, dar trebuie să notăm accentul pus de Sfântul Evanghelist Ioan pe relația între mărturie / mărturisire, apă, sânge și Sfântul Duh. În Biblie întâlnim aceste asocieri strânse, «apă / Duh», mai ales cu privire la simbolismul eshatologic al apei. Aici aceeași asociere este îmbogățită printr-un alt simbol, al sângelui (simbol deosebit de important în gândirea iudaică), și aceasta se face într-un context cu totul special, acela al mărturiei. Faptul că din coasta lui Hristos răstignit a ieșit sânge și apă se alătură mărturiei Duhului la Iordan, despre adevărul mântuirii omului prin Fiul lui Dumnezeu făcut om, Care a propovăduit în lume și S-a răstignit pe cruce din iubire și supunere față de Tatăl.

Sfântul Duh dă mărturie despre divinitatea lui Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu, de-a lungul întregii Sale lucrări mântuitoare, și la Iordan și pe Cruce. De asemenea El perpetuează această adevăritate prin lucrarea Bisericii, în sfințirea apei la taina botezului și prin sângele martirilor.

11. Apa aceasta este lichidul pericardic, care învăluie inima în moartea prin sufocare. Sfântul giulgiu de la Torino redă cu exactitate acest fapt, căci semnul rânii, situată în partea dreaptă (împunsătura de lance «à la romaine» se făcea din partea dreaptă pentru a ajunge până la inimă) prezintă urme de sânge și apă.

**Teofania ca Epifanie a Bisericii.** Biserica se manifestă în univers, sfințind apa și stropind universul cu ea. Insuși faptul că această slujbă se săvârșește în afara lăcașului de cult indică semnificația ei cosmică. Biserica iese din lăcașul sfânt, consacrat, separat și diferit de restul lumii, pentru a se duce acolo unde se află apă, acolo unde se manifestă esența vieții omului și lumii, potrivit perspectivei spirituale pe care o oferă Biblia <sup>12</sup>.

Greșit s-a crezut că Liturghia se trăiește numai în lăcașul de cult, că ea trebuie să se separe cu totul de o lume care-i este străină, printr-o strângere temătoare în ea însăși. Separarea de lume este într-un fel necesară la săvârșirea Sfintei Euharistii, dar nu trebuie să uităm că, dacă Biserica este «în lume», fără a fi «a lumii», menirea ei este să dea mărturie asupra identității sale în fața oamenilor, revărsând darurile lui Dumnezeu în diversele locuri unde ea ia ființă. Există oare în zilele noastre, în afara martiriului, o modalitate mai puternică și mai profundă de a aduce lumii vestea cea bună a mântuirii decât cea a binecuvântării și revărsării darurilor lui Dumnezeu asupra ei ?

Autoritățile comuniste au știut ce fac, când au interzis astfel de slujbe în timpul aservirii Bisericii.

Este regretabil că sfințirea apelor la Bobotează se face atât de timid în Occident. Nici când lumea n-a avut mai multă nevoie de sfințire și binecuvântare ca acum. Și tot așa ea are nevoie de mărturia Bisericii, de harul pe care ea e datoare să-l răspândească asupra lumii prin apa sfințită. Când vom vedea preoți și episcopi ieșind cu curaj, însoțiți de credincioși care știu ce vor, venind să sfințească apele din piețele publice, din orașe și sate, amintind prin aceasta adevărul de nezdrunținat pe care l-a vestit Hristos la Iordan : izbăvirea lumii și a oamenilor ?

«Cel ce îmbracă cerul cu nori, Se îmbracă astăzi cu apele Iordanului ; și se curățește cu a mea curățire, Cel ce ridică păcatul lumii. Și de sus este mărturisit de către Duhul, Cel de o ființă, a fi Fiul Unul-Născut al Tatălui Celui dintru înălțime. Către Care să strigăm : Cel ce Te-ai arătat și ne-ai mântuit pe noi, Hristoase Dumnezeul nostru, slavă Ție !» <sup>13</sup>.

Binecuvântând apele și prin ele locașul bisericii, casele și întreaga lume, preotul cântă troparul sărbătorii, aducând aminte de arătarea Dumnezeirii Care face cu oamenii un Nou Legământ :

«În Iordan Botezându-Te, Tu, Doamne, închinarea Treimii s-a arătat ; că glasul Părintelui a mărturisit Ție, Fiu iubit pe Tine numindu-Te ; și Duhul în chip de porumbel a adevărit întărirea cuvântului. Cel ce Te-ai arătat, Hristoase Dumnezeule, și lume ai luminat, mărire Ție».

Traducere din limba franceză de MARINELA BOJIN

12. Cuvântul epifanie folosit în Occident trebuie să fie înțeles ca o «manifestare» în sens larg, prefixul «epi» însemnând «împrejur». Cuvântul Teofanie folosit mai ales în Orient înseamnă «arătarea lui Dumnezeu», el având deci un sens mai precis.

13. Stihira laudelor de la Utrenia sărbătorii.



## MORMĂNTUL GOL \*

OLIVIER CLÉMENT

«Este ziua în care pământul.. își aduce  
aminte că a purtat

În pânțelele său mustind de moarte  
trupul Fiului Omului».

(Jean Paul de Dadelsen, *Bach, toamna*)

Venirea Mironosițelor la mormântul lui Iisus este pomenită de toate cele patru evanghelii, care par să se întemeieze pe tradiții foarte vechi. În special evanghelia lui Marcu, care a fost redactată în jurul anului 60, atestă descoperirea de către femeile mironosițe a mormântului gol. Mărturia lor este pomenită și de cei doi ucenici călători la Emaus (Luca 24, 24), episod biblic pe care critica îl recunoaște ca autentic și aproape lipsit de orice stilizare literară. Mai mult : mormântul gol pare să fie atestat și de mărturisirea de credință pe care Pavel a primit-o de la ucenicii din Damasc, la puțin timp după Înviere. A afirma nu numai că «Hristos a fost răstignit», «pus în mormânt», dar și că «a înviat a treia zi» înseamnă că, de la bun început, învierea a fost înțeleasă ca singura explicație posibilă a unui fapt cert : aflarea mormântului gol.

«Iar unii dintre noi s-au dus la mormânt și au găsit așa precum spusese femeile», adaugă cei doi ucenici călători la Emaus. S-au dus Petru și «celălalt ucenic», adică Ioan, și ei au văzut giulgiurile, nedesfăcute, rămase pe jos (Luca 24, 12 ; Ioan 20, 5) și marama, care fusese pe capul lui Hristos, înfășurată la o parte, într-un alt loc (Ioan 20, 7). La o primă vedere, evangheliile par confuze în ceea ce privește numărul femeilor și al aparițiilor îngerești pe care acestea le-au văzut. Totuși, ceea ce este esențial se poate desprinde cu ușurință și pare a fi un dat original : dis-de-dimineață, fiind încă întuneric, femeile au venit la mormânt, între ele fiind și Maria Magdalena (pomenită și de Ioan și de sinoptici) ; piatra cu care fusese astupat mormântul era răsturnată ; mormântul era gol. Se menționează și arătarea unui înger sau a mai multora. Femeile s-au înfricoșat și s-au tulburat.

S-ar putea remarca trei lucruri : mormântul gol este un fapt istoric ; totuși nu este vorba de o «dovadă» zdrobitoare a Învierii ; mai curând putem vorbi de un «semn», în sens iohanic, în același timp și negativ și încărcat cu un simbolism care exprimă adevărul esențial al ființelor și lucrurilor.

Istoricul trebuie să recunoască din mărturisirea de credință transmisă de Pavel (care urcă spre anii 33—35) și din mărturiile foarte vechi folosite de Marcu și Luca (mai ales în episodul ucenicilor călători la Emaus) existența acestui fapt, a mormântului gol. Dar aceasta nu constituie o «dovadă» în sine a Învierii, fiindcă, așa cum ne spune Ioan, Maria

\* Textele traduse sunt excerpte din lucrarea lui Olivier Clément, *Le Christ, Terre des vivants*, în col. «Spiritualité orientale», no. 17, Abbaye de Bellefontaine, 1976.

Magdalena, văzând mormântul gol, s-a gândit că cineva a luat trupul din mormânt, ducându-l în altă parte (Ioan 20, 2, 13). În evanghelia după Matei chiar se arată că se zvonise printre iudei că ucenicii ar fi răpit trupul lui Hristos (astfel că episodul cu străjile la mormânt pare să fie o adăugire apologetică, destul de naivă, destinată a dezminți acest zvon). Alții, cei de azi, sugerează o descompunere accelerată a trupului! Textele evanghelice însă știu să respecte taina Învierii. Dacă comparăm evangheliile lui Matei și Luca (scrise către anul 80) cu evanghelia apocrifă a lui Petru, scrisă aproape în aceeași epocă, observăm cum aceasta din urmă înmulțește detaliile pentru a impune adevărul Învierii în chip demonstrativ, pe potriva puterii de cunoaștere a «acestei lumi». Îndeosebi ea pretinde că descrie — la modul fotografic — chiar învierea în sine, transformând-o astfel într-un fenomen miraculos petrecut chiar aici, pe pământ, fenomen pe care femeile și străjile l-au văzut cu ochii lor și care i-a convins pe deplin. Această eroare va fi reluată, mai ales în Occident, de o iconografie decadentă, care nu ezită să ni-L arate pe Iisus ieșind din mormânt.

Ceea ce ne arată evangheliile este tulburător de simplu: piatra răsturnată, mormântul gol, femeile tulburate, ucenicii care refuză să le creadă și pe Petru, cu totul nedumerit, întorcându-se la casa lui fără a fi înțeles cele întâmplate (Luca 24, 12). Doar episodul cu străjile de la Matei pare să obiectiveze taina într-un miraculos pe înțelesul lumii, miraculos care mai curând constrânge la o încredințare decât trezește adevărata credință. Și totuși străjile *nu văd* Învierea; dimpotrivă, venirea îngerului, cutremurul provocat de deschiderea mormântului îi aruncă într-un fel de catalepsie, într-o orbire totală: «Și s-au făcut ca morți» (28, 4).

Mormântul gol este un semn făcut în vid. Semn al unei absențe tainice, care este mai curând metamorfoza unei prezențe care de acum nu mai este cuprinsă în lume, ci devine cuprinzătoare a lumii, dincolo de spațiu și timp, sau, mai bine zis, dincolo de modalitatea decăzută, în care prezența e separare. Totul sugerează o Ființă plină de o viață diferită de viața noastră amestecată cu moarte. Giulgiurile nedesfăcute, puse de-o parte pe pământ, sunt ca o crisalidă din care fluturile a ieșit; pentru cei vechi, de la greci la egipteni, metamorfoza acestuia simboliza trecerea la nemurire — dar nu era decât un simbol: mumiile erau doar crisalide așteptând momentul transformării. Egiptenii aduceau mumiile la «festinele» lor și mai ales la «sărbătorile de familie». Ei credeau că «doar când metamorfoza se va săvârși cu totul vom pătrunde în iubirea totală, în sărbătoarea supremă, când vom bea și vom mânca cu adevărat. Și vinul nostru nu se va mai sfârși și vom bea băuturi mai dulci decât tot ce-am băut vreodată aici pe pământ, căci iubirea va fi atunci deplină, pură și carnală în același timp, reală, dar ca și cum ar fi țesută din raze de soare, lumini și parfumuri și miresme ale florilor de dincolo de mormânt. Căci dacă florile există cu adevărat undeva, ele există dincolo de mormânt. Trandafiri cerești! Trandafiri cerești! (strigau ei) și în acest moment egiptenii aduceau o mumie»<sup>1</sup>.

1. V. Rozanov, *L'apocalypse de notre temps*, tr. fr., Paris, 1930, p. 281.

Giulgiurile intacte de la mormântul lui Hristos contrastează cu prezentarea lui Lazăr, care iese din mormânt «fiind legat la picioare și la mâini cu fâșii de pânză și cu fața înfășurată cu maramă» (Ioan 11, 44), în timp ce chipul lui Iisus a fost cu grijă eliberat de maramă, iar aceasta, înfășurată, a fost pusă de-o parte, în alt loc, arătându-ne că Învierea, ieșirea din crisalida «acestei lumi», s-a făcut începând cu chipul Său, «icoană» a transparenței persoanei. Să amintim aici ceea ce a notat autorul Omiliilor macariene: nu este vorba de chip *al lui* Hristos, ci de chip *în* Hristos. Omul pe care-l «iluminează» «chipul lui Hristos» și pe care-l «umple Sfântul Duh» «devine numai lumină, numai obraz, numai privire». Cu alte cuvinte, nu mai e în el nimic întunecat, ci numai lumină și duh, plin de ochi peste tot; el nu mai are locuri ascunse, ci e, de jur împrejur, numai față<sup>2</sup>.

Lazăr readus la viață face încă parte din lumea noastră, el este destinat, într-un sfârșit, morții. Hristos însă n-a fost predat condiției umane decăzute, îngropată în timpul care distruge și în spațiul care separă, în «această lume» simbolizată, cei puțin în aspectul ei nocturn, de mormânt. Dimpotrivă, el biruiește tocmai această condiție umană păcătoasă. Hristos nu este vizibil, dar «totul este plin de lumină, cerul, pământul, iadul chiar», iar această lumină țâșnește din mormânt. Piatra răsturnată de înger semnifică distrugerea zidului despărțitor dintre transparența «cerească» a creației și existența noastră, pentru care iadul și moartea au devenit de neînlăturat. Astfel, angosa noastră depășește sfârșitul nostru biologic, care o naște fără a-i putea pune capăt. Iadul simbolizat de mormânt este biruit, zăvoarele lui sunt sfărâmate, îngerii pătrund acolo și cerul însuși îl umple. Iar zorii care se ridică sunt zorii zilei neînserate, ai zilei veșnice, ai celei de-a opta zi. Căci precum cerul poate fi, de acum, găsit în mormânt, putem afla, în timp, sfârșitul timpului. Și astfel, prima zi ne este redată în grădina (*paradès*, în ebraică) din jurul mormântului, plină de «trandafirii cerești»! Peștera, simbol al opacității noastre, a devenit «cămară de nuntă», ca să folosim o minunată expresie a liturghiei bizantine<sup>3</sup>, a devenit pământ roditor pentru veșnicie. De acum cerescul pătrunde «în cele mai de jos ale pământului», transformând mormântul deschis în matrice a cosmosului transfigurat. Hristos e nevăzut, dar în același timp El este chiar această deschizătură eliberatoare, — nu pentru evadare din lume ca din peștera platoniciană, ci pentru o metamorfoză. «Dumnezeu este cu noi» de acum fără întrerupere în această deschidere a Învierii. Mormântul gol, nu părăsit, ci umplut de ceresc, este semnul extensiunii cosmice a «trupului duhovnicesc». Când se vorbește, la Luca, de apariția a doi îngeri, ne gândim la cei doi îngeri care stau față în față, de o parte și de alta a «șekinei» (*shekinah*), a prezenței lui Dumnezeu, asemenea heruvimilor în care scapără «firea leilor», de fiecare par-

2. Omilia întâi, II, PG 34, 451 AB. Imaginea multitudinii de ochi trimite la viziunea lui Iezechiel, la «roțile» «pline de ochi» (Iez. 1, 18): limita devine transparentă, viziune, omniprezentă.

3. Liturghier.

te a chivotului ; ne gândim, de asemenea, la cei doi bărbați «îmbrăcați în veșminte albe», care au stat de o parte și de alta a lui Hristos devenit «prezență pneumatică», la Înălțare. Dar când se vorbește de Îngerul Domnului, la Matei și Marcu, ni se arată chiar intervenția transcendentului, căci Îngerul Domnului, care apare și în Facere (16, 7) și în Ieșire (3, 2), este chiar dreapta lui Dumnezeu, degetul care simbolizează Duhul, în sensul larg al Prezenței dumnezeiești. Astfel că putem aproape vorbi de niște Rusalii subpământene. Mormântul deschis, nu gol, ci plin de strălucirea «fulgerului» și a «zăpezii» (Matei 28, 3), ca veșmintele lui Hristos la Schimbarea la față, pe munte, este chiar lumea deschisă la Înălțare pentru flăcările și suflul Rusaliilor. Prin răsturnarea creată de *kenoză*, Dumnezeu ni Se arată și ni Se oferă nu în «locul cel mai înalt», nu în locul sfințit anume, ci în loc blestemat. Zăpada și fulgerul nu mai scânteiază pe o înălțime, ci în centrul simbolic al pământului, în așa fel încât atracția gravitației terestre devine atracție spre ceresc, «splendoarea desăvârșită coboară din ceruri pe pământ, iar pământul face să răsară sori iradiind spre Soarele dreptății : totul e inundat de lumină»<sup>4</sup>. Pământul celor morți devine pământ al celor vii, *hé chōra tōn zontōn*, cum spune o inscripție încrustată în mozaicul Învierii din biserica Chora din Constantinopol.

Aceasta este adevărata icoană pascală în Orientul creștin : nu reprezentarea a ceea ce nu poate fi reprezentat, adică Învierea în sine care sparge condiționările actuale de spațiu și timp ale cunoașterii noastre, ci mormântul gol, crisalida giulgiurilor, Îngerul aducând marea veste a Învierii, femeilor, tuturor sufletelor, arătând în chiar absența lui Iisus prezența Lui înviată, moartea zdrobită, întunericul luminat, coincizând cu «întunericul străluminos» al lui Dumnezeu cel viu.

Proclamând desființarea oricărei despărțiri pe buza mormântului, Îngerul pare a face din mormânt gură vestitoare. La Marcu îngerul anunță întâi Învierea și numai apoi adaugă ceea ce este doar semnul Învierii : arătarea mormântului gol : «Iisus Nazarineanul cel răstignit pe care-L căutați a înviat, nu este aici. Iată locul unde L-au pus» (16, 6).

În evanghelia după Matei, îngerul amintește chiar de spusese lui Iisus pe când îi pregătea pentru Învierea Sa : «Pe Iisus cel răstignit îl căutați, nu este aici ; căci a înviat, *precum a zis*» (28, 5—6).

La Luca observăm puternica antiteză dintre Cel viu și morți, morți fiind și cei pe care-i considerăm îndeobște vii : «De ce căutați pe Cel viu între cei morți ?» (24, 5), întrebare reluată neostenit în cântările Învierii din Liturgia bizantină.

În sfârșit, Ioan, fără a ne mai arăta prezența pregătitoare a îngerilor, face din mormântul gol pragul din care ne apare Iisus înviat. Și atunci este suficientă simpla chemare pe nume a celei care-L caută plângând : «Maria !». «Întorcându-se, ea l-a zis în evreiește : Rabuni !, adică Învățătorule !» (20, 16). Numele doar, în care se concentrează persoana. Numele tău. «Ea se întoarse». *Metanoia*, reîntoarcere, înțelegere pătrunzătoare. Ea crezu și atunci ea și văzu.

4. Nicolas Cabasilas, *La vie en Jésus-Christ*, tr. fr., Chevetogne, 1960, p. 158.

## APARIȚIILE LUI IISUS ÎNVIAT

Evangelhiile prezintă aparițiile lui Iisus înviat într-un dinamism care întretese episoadele în așa fel încât e greu să stabilești între ele o coerență «rațională». Este de remarcat că evangheliștii, care pun în scris învățătura apostolilor la 30, 50 și chiar 60 de ani după evenimentul învierii, — transmisă până atunci oral sau deja în chip parțial redactată — nu au încercat să creeze o sinteză. Se știe că sfârșitul evangheliei lui Marcu s-a pierdut și că cele mai bune manuscrise se opresc la cap. 16, 8, după aflarea mormântului gol de către femeile mironosițe. Or, chiar pseudo-Marcu, care pentru a da un sfârșit potrivit acestei evanghelii a compilat descrierile aparițiilor de la Marcu, Luca și Ioan, n-a încercat să elaboreze o prezentare completă și logic ordonată, ci s-a mărginit la unele indicații semnificative (Marcu 16, 9—18). Biserica veche a respins orice încercare de a unifica cele patru evanghelii, ca cea a lui Tațian în *Diatessaron-ul* său. Chiar și înfrumusețările de redactare rămân discrete, fiind numai accentuări cu caracter apologetic, ori, cel mai adesea, lămuriri ale sensului. Din prima categorie pare să facă parte, cum am remarcat mai sus, episodul străjilor la mormânt, la Matei, cu o temeinicie istorică discutabilă, dar care, în realitate, reliefează contrastul dintre puterea de viziune a credinței adevărate și orbirea necredinței: soldații, indiferenți sau chiar ostili, nu L-au putut vedea pe Iisus înviat. Al doilea tip de redactare îl aflăm în mărturisirea lui Toma, în care mulți exegeți evidențiază o insistență redacțională. Dar strigătul: «Domnul meu și Dumnezeu meu» nu vine el, în fond, din însăși inima Bisericii? Nu apare el de-a lungul întregului Nou Testament? Pe de altă parte, cum am mai spus-o, este frapantă vechimea datelor prezentate de Ioan: se poate oare chiar vorbi de o «înfrumusețare literară»? Să amintim că exegeții cei mai critici, ca Dibelius, recunosc caracterul cvasioriginar al anumitor episoade esențiale, ca cel al celor doi ucenici călători la Emaus. Iar aceasta nu e de mirare, când se știe cât de fidelă este memoria tradiției orale, care se păstrează în ritmul trup-suflet, cum ne arată Marcel Jousse<sup>5</sup> (ale cărui constatări ar lumina studiul originii cântării liturgice răsăritene, cântare vocală, fără instrumente muzicale...).

S-ar putea obiecta totuși că anumite apariții menționate de mărturisirea de credință pe care Apostolul Pavel o face corintenilor nu se regăsesc în mărturiile evangheliștilor. Trebuie să remarcăm de la bun început că Pavel adaugă elementului pur «kerigmatic» aparițiile în fața celor «cinci sute de frați», ca și cea petrecută înaintea lui Iacob, și face aceasta pentru motive bine întemeiate: pentru verificarea, încă posibilă la timpul când scria, și din grija pentru unanimitatea apostolică, alegând dintre numeroasele apariții ale lui Iisus pe aceea petrecută în fața căpeteniei «iudeo-creștinilor», care erau în multe puncte de credință opuși lui Pavel. Cât privește apariția Domnului în fața «celor cinci sute», trebuie să notăm că, la Luca, Iisus înviat S-a arătat nu numai celor unsprezece ucenici, dar și celor «care erau cu ei» (24, 33). Oricum, evangheliștii

5. *L'anthropologie du geste*, Paris, 1974.

nu pretind să fi vorbit despre toate aparițiile Domnului înviat. «Iisus a făcut și alte multe lucruri (se spune în finalul evangheliei lui Ioan — final care nu este, probabil, al autorului acestei evanghelii, dar care este scris în spiritul acestuia), care dacă s-ar fi scris cu de-amănuntul, cred că lumea aceasta n-ar cuprinde cărțile ce s-ar fi scris» (21, 25). Aceeași situație o întâlnim și la Luca, care în evanghelia sa pare să fi menționat numai aparițiile survenite «în prima zi» după sabat și care la începutul cărții Faptelor recunoaște că «Iisus S-a înfățișat pe Sine viu» apostolilor, «arătându-li-Se timp de patruzeci de zile» (Fapte 1, 3).

Elementul «kerigmatic» originar care persistă în prima Epistolă către corinteni consistă deci în aparițiile Domnului înviat înaintea lui Petru și a grupului apostolilor. Or, în evanghelii și în Fapte sunt menționate trei (sau patru, dacă admitem istoricitatea episodului cu Toma) apariții înaintea apostolilor adunați laolaltă. Cât privește apariția înaintea lui Petru, care, potrivit mărturisirii de credință originare, ar fi fost primul martor al lui Iisus înviat, ea este confirmată de Luca într-unul din cele mai vechi pasaje: când cei doi ucenici călători la Emaus «sculându-se, s-au întors la Ierusalim și au găsit adunați pe cei unsprezece și pe cei ce erau împreună cu ei, care ziceau că a înviat cu adevărat Domnul și S-a arătat lui Simon» (Luca 24, 33—34). Este posibil, după cum spune O. Cullmann<sup>6</sup>, ca sfârșitul pierdut al evangheliei lui Marcu să fi conținut istorisirea acestei apariții. Episodul pescuirii minunate și al iertării lui Petru, care se găsește în ultimul capitol al evangheliei lui Ioan și care pare să fi fost utilizat de Luca (5, 1—11) ca scenă a chemării la apostolat, ne trimite fără îndoială la această primă apariție a lui Iisus înviat înaintea lui Petru. O altă transpunere posibilă, observată de Bultmann și Brown<sup>7</sup>, ar fi cea a mărturisirii de credință a lui Petru, care, la origine, ar fi fost o istorisire pascală.

Oricum, lipsa de coerență a istorisirilor privind aparițiile lui Iisus înviat, păstrată ca atare cu grijă de Biserica primară, este ea însăși un element major în revelare: ea sugerează o prezență care nu mai este dependentă de condiționările noastre temporale și spațiale, o prezență a cărei ființare este de acum înainte în Vântul Mângâietor, cu totul și cu totul alt-ceva, dar «pretutindeni existent și toate plinindu-le», cum se spune într-o rugăciune dedicată Sfântului Duh în ritul bizantin: «Vântul suflă unde voiește și auzi glasul lui, dar nu știi nici de unde vine, nici încotro se duce» (Ioan 3, 8). Viețile sfinților, ale celor care, în Hristos, «s-au născut din Duh» (Ioan 3, 5), prezintă situații atestate de bilocație, de prezență simultană în mai multe locuri, de întâlniri, în același moment, cu persoane diferite. Să ne gândim, pentru secolul nostru, la Sfântul Nectarie din Egina, sau la Padre Pio. De ce ne-am mira atunci, în această perspectivă, că Iisus înviat ar fi putut, în același timp, să-i apară lui Petru și să călătorească spre Emaus, să fie văzut la Ierusalim și în Galileea? Iisus înviat pune în lumină o altă condiție existențială, cea întru Duhul Sfânt. Aparițiile semnificative, cele care au o

6. *Saint Pierre*, Neuchâtel, Paris, 1952, p. 51—52.

7. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1958, p. 275 s.; R. E. Brown, *The Gospel according to John*, New York, 1970, p. 1085 ș.u.

dimensiune eclezială, se produc «în prima zi a săptămânii» (Ioan 20, 19), care, fiind a doua zi după sabbat, este totodată și ziua a opta : simbol al venirii Împărăției lui Dumnezeu. Totuși nu este vorba încă de sfârșitul timpului, ci de sfârșitul prezent de acum în timp, «minându-l» din interior. Între Paște și Înălțare, Iisus înviat, printr-o adevărată pedagogie a «trupului duhovnicesc» — *soma pneumatikon* —, Se face văzut în spațiul și timpul supuse morții, relativizându-le, arătându-le deschise și transformate. În Biserică, în care timpul se îmbibă de aici înainte de veșnicie, se întâmplă același lucru cu sfinții, înainte și după moartea lor. În special moaștele lor sunt, în interiorul cadrelor izolatoare ale spațiului și timpului, germeni ai trupului duhovnicesc... Anumite manifestări ale trupurilor lor, muritoare și în același timp transfigurate, ca bilocația de care am pomenit, pot să lumineze datele evanghelice privind trupul lui Hristos înviat, în răstimpul dintre dimineața Paștilor și Înălțare.

Dintre aparițiile lui Iisus înviat, întreșesute atât de inextricabil pentru raționalitatea noastră «intra-tombală», fiecare evanghelist a ales pe cele care îi întăreau propria viziune asupra evenimentului pascal sau care serveau la apropierea de comunitatea pentru care scria.

Matei este cel «mai evreu» dintre evangheliști. El este evreu prin sensibilitatea sa profundă și prin structura gândirii sale. El nu este un om al compromisului și al jumătăților de măsură, nu are nimic dintr-un iudeo-creștin. Pentru el Hristos a desăvârșit iudaismul, universalizându-l : El întemeiază un nou popor al lui Dumnezeu, care nu mai este o etnie, ci comuniune universală de persoane. Matei va insista deci pe marea apariție a lui Iisus înviat în Galileea, «Galileea neamurilor», pe jumătate păgână, disprețuită de evreii rigoriști. La apariția lui Iisus în Galileea răsună apelul la o misiune fără frontiere : «Mergând, învățați toate neamurile» (Matei 28, 19).

Luca, dimpotrivă, păgân convertit, este ucenic al lui Pavel, a cărui viziune cosmică asupra lui Iisus înviat o împărtășește cu totul, dezvoltând implicațiile pnevmatologice ale acesteia. Pentru el, misiunea la neamuri, în afara neamului iudeu, este o evidență care nu mai are nevoie de lămuriri. Important pentru el este să reliefeze unitatea dintre noile comunități și «măslinul firesc» iudeu pe care ele au fost altoite (Rom. 11, 17), continuitatea, sau, mai curând, corespondența simbolică între «Ierusalimul cel de sus... mama noastră» (Gal. 4, 26) și Ierusalimul pământesc. Astfel că Luca nu reține decât aparițiile survenite la Ierusalim sau în împrejurimile acestuia, în lumina Ierusalimului de sus, cea a «primei» și «cele de a opta zi a săptămânii» (24, 1). Unii exegeți au pretins că, dacă tradiția aparițiilor în Galileea este originară, cea a aparițiilor de la Ierusalim a fost «construită» de Luca<sup>8</sup>. Totuși, în mărturia lui Ioan, cea mai veche, pentru că cea a lui Marcu ne lipsește, și cu totul independent de redactările lui Matei și Luca, cele două tradiții, galileeană și ierusalimiteană, coexistă.

8. A se vedea L. Bouyer, *Le Fils éternel*, p. 249—250.

În perspectiva sacramentală și duhovnicească care-i este proprie, Ioan insistă pe caracterul «pnevmatic» al Învierii, pe comunicarea Duhului Sfânt prin Cel înviat, astfel ca ucenicii, re-creați de suflul Acestuia, să strige cu Toma: «Stăpânul meu și Dumnezeuul meu!». Maria Magdalena îl cheamă pe Iisus cu nostalgicul Rabuni (în ebraică diminutiv plin de tandrețe), dar El nu mai poate fi reținut astfel, căci, urcat la Tatăl, de la care purcede Duhul, El numai în Duh va fi prezent de acum înainte. În același timp, Ioan insistă asupra realității fizice a lui Iisus înviat, fie în dialogul Său cu Toma, fie pe țărmul Tiberiadei, unde simbolismul cel mai simfonic — zorii, cei 153 de pești, lacul ca reflectare a cerului, pescuirea minunată vestind atragerea la credință, taina baptilmală și euharistică a peștilor — este inserat în simplitatea ființelor și a firii.

Iisus înviat nu ni se impune ca un obiect care, supus observației aparent «neutre» a simțurilor, devine obiect al cunoașterii, chiar al investigației științifice. Și totuși vederea Lui nu este numai rod al unei subiectivități.

Experierea Învierii de către comunitatea apostolilor, deja eclezială, se face numai prin credință, dar cunoașterea prin credință — epignoza paulină — descoperă în Înviere un eveniment profund real, înscris în istorie și depășind istoria, prin aceasta conferindu-i acesteia semnificație și sfârșit: eveniment absolut fără de care istoria ar rămâne o «istorie naturală», zoologică.

Credința, în sens evanghelic, nu este simplă încredințare, ci transparență, cunoaștere prin necunoaștere, în interiorul unei libere comunități. Descoperind că este iubit cu o dragoste nebună, căutat chiar și în moarte și în iad de Dumnezeu întrupat și răstignit pentru el, omul, la rândul său, iese din propria condiție, se deschide, depășește identitatea în care se află închis, ca și non-identitatea condiționărilor sale și astfel se unifică devenind transparent; ca să vorbim ca oamenii duhovnicești ai Orientului creștin, «inima» sa se trezește înflăcărată de Duh și această «inimă înțelegătoare», de acum conștientă, devine organul unei altfel de cunoașteri, cunoașterea prin moarte-înviere, pentru că ea este făcută și pentru o astfel de cunoaștere, a lui Iisus înviat. Lumea empirică cu mecanica neiertătoare a legilor ei ne supune unei exteriorități. Ea ne violentează, iar relația noastră rațională și tehnică cu ea este de asemenea de natură violentă; noi ucidem ca să supraviețuim, până când pământul necrozat ne înghite. Dimpotrivă, lumea transfigurată care ni se deschide în Iisus înviat este o lume vie plină de o viață mai puternică decât moartea, această moarte care este semnul robiei noastre, și deci ea este o lume a libertății. «Doi și cu doi care fac patru, asta nu e viață, domnilor, asta este deja începutul morții», spune batjocoritor «omul subteran» al lui Dostoievski. Cu cât o prezență este mai iubitoare și mai eliberatoare, cu atât mai greu îi este să-și afle sălaș în lumea această decăzută. Când Dumnezeu Se întrupează, El nu-și află alt loc în lume decât pe Cruce. Astfel totul se inversează, abisul urii, trufiei și disperării se pierde în abisul dumnezeirii. «Hristos a înviat». Dar în «această lume», care încă subzistă, învierea nu se poate descoperi decât



creдинței noastre, iubirii noastre, libertății noastre, chemate astfel să devină, în Duhul Sfânt, ea însăși eliberatoare, pentru ca «trupul stricacios» al acestei lumi să devină «trup duhovnicesc»; pentru ca Dumnezeu-Omul, prin comuniunea sfinților, să devină Dumnezeu-Umanitate și Dumnezeu-Univers.

Astfel, Învierea se descoperă celor care se știu iubiți de Hristos chiar în adâncul infernului lor, a căror iubire cerută cu o asemenea fervoare răspunde în chip liber iubirii Sale. Învierea este miracolul prin excelență, pe care toate celelalte minuni o vestesc și o vădesc. În acest miracol «legile» naturii nu sunt abolite, ele rămân intacte în ordinea lor firească, cum rămân intacte giulgiurile și marama; cum rămân închise ușile prin care a trecut Iisus înviat. Asupra acestei dialectici a închiderii/deschiderii merită să stăruim: când Iisus înviat rămâne de nevăzut, piatra este răsturnată, mormântul este deschis. Simbol. Când Iisus este văzut, totul rămâne închis, pentru că El însuși este deschiderea spre transcendent, spre Originea care nu se mai dezvoltă ca un abis haotic nediferențiat, ci ca «sân al Tatălui», din care purcede Duhul Sfânt. Realitate. Astfel, dacă noi voim, dacă noi strigăm — e de ajuns un geamăt slab *de profundis* —, piatra care zace deasupra inimii noastre va fi rostogolită, inima de piatră va deveni inima de carne rănită în chip minunat de această altă viață, de «lumina vieții» care izvorăște din Iisus înviat.

Ceea ce Noul Testament numește «lumea aceasta» nu e numai lumea creată de Dumnezeu, ci și rețeaua de «patimi» (în sensul ascetic al cuvântului, adică de idolatrie), personale și colective, care constituie un soi de tunică a lui Nessus, astfel că «această lume» este despărțită de Dumnezeu din pricina pervertirii demnității împărătești pe care a avut-o omul; ea este din punct de vedere spiritual închisă în narcisismul omului care vrea să fie rege fără a fi și preot slujitor. O dată cu Paștele, lumea se deschide, în Hristos, suflului re-creator al Duhului, devenind nu numai lumea lui Dumnezeu și a oamenilor, ci a lui Dumnezeu *cu* oamenii, Emmanuel.

Minunea Învierii nu abolește «legile» naturii, ci abolește caracterul închis pe care noi i l-am dat acestei lumi. Dar această «lumină a vieții», această Ființă înviată nu se poate revela decât unei iubiri libere căreia îi este interioară. Căci ea nu ridică din moarte indivizi, părțile derizorii ale istoriei și universului, ci persoane care, fiecare în parte și în comuniune cu celelalte, sunt chemate să depășească și să transforme totul în ofrandă.

Ceea ce însă vedem cu certitudine este Golgota, prezentă și în «Coborârea de pe cruce» a lui Holbein, care-l cutremura pe Dostoievski: «vedeam natura ca o uriașă fiară neînduplecată, mută și surdă, sau, mai exact, cu toate că poate părea straniu, ca o imensă mașinărie ultramodernă...»<sup>9</sup>. Dacă în această perspectivă bestial-mecanică s-ar putea demonstra că Hristos a înviat, minunea și-ar pierde forța eliberatoare, iar Iisus înviat pe măsura «plinătății» derizorii a acestei lumi, iar nu

9. În *Idiotul* ni se descrie copia acestui tablou, pe care Rogojin o are în casa sa.

în «golirea» Sa chenică, ar atrage la Sine nu oameni liberi, ci sclavi fascinați de un stăpân atotputernic. Iată de ce mormântul gol se înscrie în istorie în același fel în care Dumnezeu cel viu, prins în sisteme conceptuale, le deschide, cu ajutorul negațiilor, spre necuprinsul supraesențial. Iată de ce aparițiile lui Iisus înviat, departe de a prezenta — cum declară unii bultmannieni — un caracter de obiectivare intra-mundană, ele dovedesc, dimpotrivă, o discreție nesfârșită: Iubirea-crucificată biruitoare, dar biruitoare prin pătimirea pe cruce, se predă libertății suverane a iubirii noastre. Căci libertatea omului este crucea și bucuria lui Dumnezeu. Umanitatea «pnevmatică» a lui Iisus înviat nu poate fi văzută de ochii trupești decât atunci când Duhul Sfânt, lăsat să pătrundă prin credință, îi transfigurează în vedere a inimii. Maria Magdalena crede că-l vede pe grădinar, ucenicii călători la Emaus cred că stau de vorbă cu un alt călător care nu știe de cele întâmplate la Ierusalim; ucenicii redeveniți — vai, ce înfrângere! — pescari zăresc pe cineva pe mal, «dar nu știau că e Iisus» (Ioan 21, 4). Și asta pentru că El le apare «în alt chip» — *en hetéra morphê*, cum spune Marcu, rezumând astfel, intuiția comună a evangheliștilor (Marcu 16, 12). «Recunoașterea» se face într-o comuniune de persoane, deja eclezială, în care vederea lui Hristos se interiorizează în Duhul Sfânt, devine viață în Hristos. Ucenicii călători la Emaus Îl descoperă pe Iisus înviat după ce El a dispărut. Și asta în urma unei recitări a Bibliei, ca pregătire evanghelică; asta nu înseamnă că Învierea «după Scripturi» ar fi o înviere «după carte», cum sugerează anumiți exegeți în urma unor raționamente sinuoase, ci pentru că Scripturile constituie deja un prim moment al Intrupării. Până la a doua venire a lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu va rămâne, pentru fiecare om în parte și pentru toți oamenii laolaltă, adunați în Biserică, o invitație la «recunoașterea» lui Iisus înviat și la unirea cu El în Euharistie. Căci Cleopa și tovarășul său, a căror inimă ardea la cuvântul Domnului încă nerecunoscut, Îl recunosc pe Iisus în momentul frângerii — deja euharistice — a pâinii, când El dispare sau, mai curând, când El îi cuprinde în Ființa Sa «pnevmatică», euharistică.

În ceea ce o privește pe Maria Magdalena a fost suficientă — cum am mai spus — simpla rostire a numelui, nume în care sălășluiește taina persoanei. Iar pentru Toma, propria îndoială naște în însăși negarea ei relația indispensabilă pentru a ajunge la strigătul de adorare a Domnului, strigăt pe care Acesta îl întâmpină cu lauda adusă credinței adevărate: «Fericiți cei care nu văd și cred». Căci nu observația neutră a rănilor lui Iisus i-a smuls lui Toma prima mărturisire apostolică a dumnezeirii Domnului, ci o bruscă inundare a sufletului său cu adevărata credință.

Când Iisus înviat apare «în Biserică», în sens propriu, adică în adunarea apostolilor și «a celor care erau cu ei», este suficient să le spună «Pace vouă», pentru a fi recunoscut; veche salutare evreiască pe care Învierea o umple cu un nou sens și pe care liturgiile euharistice o folosesc încă și azi. Iisus înviat răspândește o pace care «covârșește toată mintea» (Fil. 4, 7; Col. 3, 15) și pe care «lumea aceasta» n-o poate oferi (Ioan 14, 27). Lumea aceasta este o lume a fricii, pentru că este o

lume a morții. Este o lume a agresivității, pentru că este o lume a iubirii de sine. Lumea Învierii transformă moartea într-o taină pascală, un episod al marii metamorfoze. Omul-in-Hristos, eliberat din moarte, nu mai face din dușmanii săi țapi ispășitori pentru angoasa lui existențială. «Nu vă temeți», le zice Iisus femeilor lângă mormântul gol: biruind moartea cu moartea Sa, El a zdrobit pe unicul nostru vrăjmaș autentic și de acum pacea Sa este cu noi. În această pace noi Îl recunoaștem. Prin această pace Îl putem și noi face altora cunoscut: «Află pacea sufletului și mulți vor găsi mântuirea în preajma ta», spunea, în secolul trecut, Sfântul Serafim din Sarov.

Cu toate că arătările lui Iisus înviat au cerut din partea ucenicilor credință și dragoste, ele nu sunt niște viziuni subiective ale acestora. Înainte de a-L recunoaște pe Iisus, Maria Magdalena sau ucenicii călători la Emaus constată că *lângă ei este cineva*, o persoană a cărei identitate ei o interpretează greșit. Hristos insistă asupra realității trupului Său când li Se arată apostolilor: «Vedeți mâinile Mele și picioarele Mele...» (Luca 24, 39), însemnate pentru totdeauna de cuiele răstignirii. «Și le-a arătat mâinile Sale și coasta Sa» (Ioan 20, 26). I-a invitat chiar să-L atingă, pentru a le dovedi că nu este un «duh» fantomatic: «Ei credeau ca văd duh... pipăiți-Mă și vedeți, că duhul nu are carne și oase, precum Mă vedeți pe Mine că am» (Luca 24, 36—43). El nu Se ferește de Toma, acceptând astfel, cum minunat a spus Manuel de Dieguez, «o pătimire dincolo de mormânt». Acest corp, totuși — și în el tot trupul pământesc — se află într-o stare diferită — *en hetéra morphé*. Acest trup biruiește legile actuale ale timpului și spațiului, este văzut în același timp în mai multe locuri, străbate prin uși închise, răspândind o pace de nespus. «Omul care trece prin zid», ironizează unii. Nu, ci «Cel care trece prin moarte», căci timpul și spațiul, așa cum le înțelegem noi, sau, mai curând, așa cum le suportăm noi condiționarea, sunt în chip profund marcate de moarte și a le depăși înseamnă să fi trecut prin moarte.

Trupul lui Iisus înviat este un «trup duhovnicesc», *soma pneumatikon*, cum spune Sfântul Pavel (I Cor. 15, 44), nu unul oarecare, ci trupul duhovnicesc prin excelență, trupul pământesc, firesc, muritor transfigurat de Duhul Sfânt, care nu descărnează, ci însuflețește în chip total. Dificultatea Occidentului creștin de a primi această taină provine din faptul că a rămas prea platonician, în sensul sărăcit al acestui cuvânt: adică din faptul că a opus «spiritul», «materiei», inteligibilul, sensibilului, neputând astfel înțelege caracterul «pnevmatic» al trupului lui Iisus înviat sau înțelegând prin «trup duhovnicesc» o existență personală dematerializată. De aici până la interpretarea ca pur subiectivă a aparițiilor lui Iisus înviat nu e decât un pas. Or, Duhul, Suflare și Foc ale lui Dumnezeu, transcende creatura, trup și suflet, prefăcând-o în întregul ei, trup și suflet. Trupul lui Iisus înviat nu este dematerializat, adică negat, ci însuflețit de însăși viața Dumnezeirii, îndumnezeit prin lucrarea Duhului. Este un trup prin care străbate Lumina, «trup al slavei», în care se metamorfozează «trupul smereniei noastre» (Fil. 3, 21). În Hristos, într-adevăr, «locuiește *trupește* toată plinătatea Dum-

nezeirii» (Col. 2, 9). În El, «trupul» umanității întregi, al pământului, al cosmosului devine în chip real trup al Domnului. Părinții alexandrini și sfinții Bizanțului spun că trupul lui Iisus înviat nu este altceva decât «trupul lui Dumnezeu»<sup>10</sup>.

Această expresie paradoxală sintetizează marea antinomie «apofatică», în care Dumnezeu cel viu apare în același timp inaccesibil și împărtășibil, fără a înceta să fie Cel cu totul altul în maximă apropiere. Aici trebuie să-l citim pe Dionisie: «Cel mai presus de fire renunță la taina Sa și ni Se arată luând firea omenească. Și chiar când ni Se arată astfel, sau, mai curând, — ca să vorbim într-un grai dumnezeiesc — în sânul acestei arătări El își păstrează cu totul taina Sa. Căci taina lui Iisus rămâne ascunsă. Ceea ce este El în sine nici o rațiune și nici o înțelegere nu pot exprima. Oricâte s-ar spune despre El, El rămâne necunoscut. Oricum l-am cugeta, rămâne de nepătruns»<sup>11</sup>.

### TRANSCENDENȚA CA ÎNVIERE

«Locul Căpățânii rai s-a lăcut» (Inscripție în capela lui Adam — Biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim)

Unii Părinți greci, ca Grigorie de Nissa, Dionisie Areopagitul și mai ales Maxim Mărturisitorul, au elaborat, pornind de la revelația «experimentată» în această — căci «rugăciunea este cheia înțelegerii Sfințelor Scripturi», spunea Isaac Sirul<sup>12</sup> —, o concepție dinamică asupra materiei, care luminează datele scripturale privind corporalitatea «pneumatică» a lui Hristos după Înviere. În această perspectivă, omul nu este numai chemat la existență de Creator, dar el nu există decât prin transparența față de Dumnezeu cel viu, Care Se deșartă pe Sine pentru a ne putea împărtăși de El. Și tot la fel: pentru Dumnezeu a Se odihni în Sine și a ieși din Sine coincide în făptura care-L reflectă pe El, fiindcă nefiind nimic altceva decât această mișcare extatică spre Lumină. Fiecare lucru este statornicit de Cuvântul lui Dumnezeu, fiecare lucru este atras de Duhul lui Dumnezeu. Și totuși, spunea Dionisie, nu numai unitatea firii vine de la Dumnezeu, ci și diversitatea: fiecare din ele ține de un Nume divin, Dumnezeu unește diversificând, diversifică unind; El însuși este în același timp diversitate totală și totală unitate, «Supraunitate», «Triunitate».

Dacă universul vădește într-o limbă unică și diversă în același timp înțelepciunea și frumusețea lui Dumnezeu, această vorbire i se adresează omului, preot și rege al universului. Lucrurile există pentru și

10. Sf. Atanasie al Alexandriei, *Ep. ad. Adelphium*, 3, PG 26, 1074. Pentru Sf. Grigorie Palama, a se vedea J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 255—256.

11. *Ep. 3*, în *Oeuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1943, p. 177. În *Sfințenia, împlinirea umanului*, Iași, 1993, p. 50, Nichifor Crainic traduce: «vorba îl numește, dar nu-l explică; cugetarea îl conține, dar nu-l cunoaște» (n. tr.).

12. *Sentences*, tr. fr., Paris, 1949, p. 27.

prin întâlnirea *Logosului* divin cu *logosul* uman. Corporalul, scrie Grigorie de Nissa, provine din întâlnirea, din convergența calităților spirituale : «Nimic dintr-un corp, nici forma sa, nici întinderea, nici volumul, nici greutatea, nici culoarea, nici o altă calitate, luate în sine, nu sunt acest corp, ci numai însușiri cugetate. Totuși, convergența lor constituie acest corp»<sup>13</sup>. De subliniat că Grigorie de Nissa atribuie o oarecare materialitate inteligibilului, singur Dumnezeu fiind nematerial. Ceea ce vrea el să spună este că «materia» sensibilă nu este decât o concretizare, o condensare, a «materiei» inteligibile, luminoase, ea însăși în continuitate cu mintea creată. Aceste calități, precizează el, sunt percepute de minte, și nu de simțuri<sup>14</sup>. Ele «sunt, luate în sine, gânduri (ennoiai)»<sup>15</sup>. Or, «subiectul» acestor «gânduri» este Dumnezeu sau omul sau Dumnezeu și omul în comuniune. Pe de o parte, Logosul divin Se rostește în interiorul realității pe care o creează, pe de altă parte, omul «*logikos*» este liber să audă sau nu această Voce «care răsună din lăuntru» și a cărei strălucire «depășește orice gândire omenească»<sup>16</sup>. Lucrurile, trupul, «materia» există în această întâlnire interpersonală a Logosului divin cu mintea umană, pentru ca «noi să fim îndrumați prin însăși activitatea simțurilor spre o realitate suprasensibilă, spre *Logos*»<sup>17</sup>. Maxim Mărturisitorul adaugă : «lucrurile văzute sunt cunoscute în profunzime prin cele nevăzute, de cei care s-au dedicat contemplației»<sup>18</sup>. Într-un final, universul este chemat să devină, prin relațiile personale ale oamenilor între ei și ale tuturor întreolaltă cu Dumnezeu, prin comuniune, sărbătoare nupțială, euharistie. Cum a subliniat Nikos Nisiotis, Dumnezeu a creat lumea pentru a Se uni cu umanitatea, prin orice trup cosmic devenit trup euharistic<sup>19</sup>. «Căci în orice lucru este un mod de a fi al Prezenței tainice..., putere unificatoare care dă ființelor între ele o comuniune mai puternică decât a ființei lor luate în sine»<sup>20</sup>.

Pot exista deci diferite grade de materialitate, după starea spirituală a omului, care, răspunzător de soarta lumii, poate fie s-o pietrifice în separarea de Dumnezeu, fie s-o deschidă Luminii dumnezeirii. După Sfântul Maxim, care regăsește aici procesul Genezei, creația însăși înseamnă o separare : a lui Dumnezeu de lume, a cerescului de pământesc, a umanului de cosmic, a bărbatului de femeie ; iar omul trebuie să răspundă acestui proces de divizare prin sinteze care, de la «sinteza erotică» până la «îndumnezeire», constituie o reintegrare progresivă înspre unitatea inițială<sup>21</sup>. Atunci când omul nu răspunde vocației sale, diviziunile devin opoziții, dezintegrare în lanț, tensiunile armonice devin dislocări într-un «război lăuntric»<sup>22</sup>. Și să nu uităm că cel care scoate sabia, de sabia va pieri (Matei 26, 52).

13. *De anima et resurrectione*, PG, 46,124 C.

14. *Ibidem*, 124 D.

15. *In hexaem.*, PG 44, 69 D.

16. *De hom. op.*, PG 44, 113 D.

17. *De anima et res.*, 28 C.

18. *Mystagogie 2*, PG, 91, 669 D.

19. *Prolegomene la gnoșeologia teologică*, Atena, 1965 (în greacă), p. 65—67.

20. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Myst.*, 7, 685 AB.

21. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Amb.*, PG 91, 1035—1308.

22. Dionisie Areopagitul, *Noms divins*, XI, 2, *Oeuvres*, op. cit., p. 165.

Astfel, lumea pe care noi o credem «naturală» este în realitate, cel puțin în unele privințe, «contra naturii». Căci noi am «supus-o deșertăciunii», cum zice Sfântul Pavel (Rom. 8, 20), în sensul unei goliri care o desfigurează și o destramă din punct de vedere spiritual. Sfințenia originară a «cărni» este ascunsă de o sângerare tragică, astfel încât noi n-o mai putem atinge decât prin cruce, pe care trebuie ca Dumnezeu însuși să moară pentru ca moartea, ca tragedie cosmică, să piară. Umanitatea în setea sa după absolutul uzurpat de relativ, a pietrificat materia în exterioritate și moarte. Iar Dumnezeu, înlăturat din creație, atât cât omul a putut să-L înlăture, a întărit și El această lume amenințată de apele dizolvante ale potopului; chiar legile și determinismul relativ pe care îl exprimă manifestă Înțelepciunea Ziditorului. Și totuși lumea aceasta este o lume a morții. Iar noi presimțim, cum a spus Simone de Beauvoir văzându-și mama murind, că moartea nu este niciodată «firească», că ea este un asasinat. «Zidurile temniței noastre, adică categoriile cunoașterii, spațiul care strivește, timpul care distruge, legea identității, toate acestea sunt născute de păcatul strămoșesc contra Sensului (pe care lumea ar fi trebuit să-l aibă), de nesupunerea noastră față de Tatăl»<sup>23</sup>. Ființa creației este o ființă bolnavă: or, cercetarea științifică și legile pe care ea le descoperă sunt incluse în aceste limitări.

Totuși, sfințenia inițială a lumii n-a dispărut. Noi am întunecat-o când, departe de a aduce prin acest pământ laudă Creatorului, noi am vărsat în «gura» pământului sângele lui Abel (Facerea 4, 11). Știința presimte această tainică înțelepciune a naturii, dar nu poate explica acest inextricabil amestec de haos și ordine, de entropie și negantropie. Arta se hrănește din această frumusețe divino-cosmică, care totuși îi scapă, iar când artistul atinge esența spirituală a lucrurilor, «sabia de flacăra vâlvăitoare» care păzește drumul spre pomul vieții (Facerea 3, 24) îl lovește ori cu nostalgia maladivă ori cu nebunia. Politica mesianică revendică un pământ sfințit, dar nu poate trece peste zidul morții de care se zdrobește lăsând milioane de cadavre. Tehnicile arhaice de interiorizare, iar azi spiritualitatea indiană, mai modest, dar în aceeași perspectivă a «psihismului cosmic» (Dionisie, antichitatea elenistică și a Orientului apropiat vorbesc de asemenea de un «suflu comun», *sympnoia*, care circulă peste tot), la momentul ajungerii la corpul spiritual, în lipsa revelației depline — care este a persoanei —, nu pot găsi decât o plenitudine vagă fără chip, metafizică sau socială, în care pare că totul este resorbit. Iar tehnicile occidentale de exteriorizare maimuțăresc în chip ciudat ubicuitatea «corpului spiritual», sfârșind prin a transforma natura în obiect, amenințând-o cu distrugerea.

Singur Hristos ne restaurează în trupul Său și ne dăruiește în profunzimea sfințitoare a Bisericii Sale un trup străbătut de lucrarea Duhului.

Trupul este lumea — în același timp cosmică și istorică, adică interumană — devenită «interioritatea» unei existențe personale. Este o structură spirituală prin care persoana aflată în comuniune este chemată să particularizeze universul nu pentru a-l poseda, ci pentru a-l

23. Nicolas Berdiaev, *Philosophie de la liberté*, p. 50.

putea astfel înfățișa semenilor, pentru a le descoperi unica modalitate de a descifra atotprezența lui Dumnezeu. Și Însuși Dumnezeu, Cel care i-a încredințat omului să numească ființele vii (Facerea 2, 19), așteaptă de la persoană un fel de revelație a lumii; cea care se întipărește în transparența fără asemănare a unui chip, stare a materiei, pe care Dumnezeu singur «n-ar putea-o» crea, care este rod nu numai al divinității, ci al divino-umanității. Când trupul se extaziază în Dumnezeu prin descoperirea chipului, persoana învăluită în lume devine ea cuprinzătoare a lumii, transformând în ofrandă lumea, care devine, prin convergența în Dumnezeu a persoanelor, trupul unic al umanității. Prin trupul său, omul este deci chemat să cunoască lumea din interiorul ei, pentru a-i elibera funcția celebrantă, această ek-stază care constituie firea lucrurilor; pentru a uni, cu ajutorul unei culturi devenite cult, *erosul* cosmic cu veșnicia.

Or, în această lume «supusă deșertăciunii», inșii se exclud sau se devorează unul pe altul, iar omul nu numai că nu-și asumă universal pentru a-l transforma în jertfă, ci, vrând să-l câștige în chip viclean, se vede el absorbit în lume. Numai în această perspectivă ecuația platoniană, *sēma* = *sōma*, identificare a trupului cu mormântul, este adevărată. «Omul, reducând prin propria-i servitute natura la starea de mecanism, se lovește de această mecanicitate a cărei cauză este el și cade în puterea ei... Natura mortificată își varsă la rândul ei otrava care-l va transforma în cadavru, silindu-l să aibă același destin ca piatra, pulberea și țărâna. Omul devine o parte a naturii... supus legițăților acesteia»<sup>24</sup>. Ek-staza neasumată a trupului devine ek-stază involuntară a morții, bună totuși, dar care descârnează persoana, în loc să transfigureze trupul. Ek-staza neasumată a trupului se obiectivează în ek-staza sexuală, care mimează moartea-înviere, fără a putea s-o interiorizeze, și astfel fie duce la perpetuarea speciei — pe când într-o naștere autentică îți devii propriul tată, cum spune Sfântul Grigorie de Nazianz<sup>25</sup> —, fie dislocă într-un mod lipsit de valoare: Don Juan în «mici eternități» de plăcere trupească. În «sacul său de piele» supus în chip iremediabil veștejirii și descompunerii, trupul este o sămânță din care nu răsare «rugul aprins», extins până la marginile lumii. Este un dialog absolut, dar fără un interlocutor absolut, o pătimire fără înviere, dinamismul Ființei înghițit de timp: rămâne numai o chemare.

Hristos, dimpotrivă, apare între oameni nu ca persoană nerealizată care dorește să-și însușească lumea, ca pe o pradă, devenind prin chiar acest fapt pradă lumii, ci ca Persoana în comuniune, de o singură ființă — din veșnicie — cu Tatăl, iar acum unită cu oamenii printre care Îl arată, prin cheneză, pe Dumnezeu ca iubire eliberatoare. Lăsându-Se

24. Nicolas Berdiaev, *Le sens de la création*, tr. fr., Paris, 1955, p. 99.

25. *Carm.* (Poem.), 2, 2 PG 37, 1499 A.

cuprins de bunăvoie în spațiu și timp, pe care simultan le și cuprinde, El le preface :

*«În mormânt cu trupul,  
în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu,  
în rai cu tâlharul,  
și pe Scaun împreună cu Tatăl  
și cu Duhul ai fost,  
Hristoase, toate împlinindu-le,  
Cel ce ești necuprins !»<sup>26</sup>*

Hristos, prin unirea neîncetată cu Tatăl, în Sfântul Duh, prin atitudine Sa permanent euharistică, face din trupul Său — țesut din materialitatea cosmică, așa cum apare ea transformată de istoria umană — trup al unității, trup unic, deopotrivă al umanității și al universului, trup cosmic și pan-uman care a devenit, în sfârșit, ceea ce trebuia să fie de la creare : euharistie ! Trupul și Sângele Său nu sunt numai grâu și strugure, ci vin și pâine, transformare a lumii nu doar după nevoi imediate, ci pentru comuniune și sărbătoare.

În Hristos, ceea ce noi numim «materie» nu-și mai impune limitele. Pe cruce, când «trupul stricăcios s-a îmbrăcat în nesticăciune» (I Cor. 15, 53), sângele lui Hristos încetează de a mai fi un element al opacității trupești și țâșnind din coasta străpunsă, amestecat cu apa luminoasă, devine materia transfigurată a întregului univers. În Hristos, lumea împietrită, ca și inimile noastre, devine, prin această inimă omească ce este și inimă a lui Dumnezeu, o lume în care strălucește Lumina necreată. Iisus înviat apare și dispare, străbate ușile închise ; transformă timpul și spațiul marcate de frică într-o întâlnire perpetuă. El, care nu are nevoie de hrană, care nu se hrănește — în chip vampiric — cu ale lumii, ci dă viață, mănâncă cu prietenii Săi, pentru ca bucuria să se sălășluiască și trupește în ei. Astfel înțelegem cât de mult diferă învierea de o reanimare : trupul «duhovnicesc» al lui Hristos nu este un fragment de univers pe care insul se aține cu crispăre, ci devine chiar universul întreg asumat în chip euharistic de Iubirea care vrea să ni Se dăruiască. Iisus înviat a vrut să arate ucenicilor, pe malul lacului unde «a pus jar și pește deasupra» (Ioan 21, 9), că Împărăția cerurilor va fi — și deja este în chip tainic și prin Taine — și acest pământ izbăvit «din robia stricăciunii ca să fie părtaș la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu» (Rom. 8, 21).

Pentru Dionisie Pseudo-Areopagitul Învierea întemeiază din nou universul căruia îi dă în același timp tărie și transparență. Prin Înviere, spune el despre toate lucrurile, «firea lor întregă va fi mântuită și viață vor avea din belșug și pentru totdeauna»<sup>27</sup>. Prin Înviere, prin trupul «duhovnicesc» al lui Hristos, Dumnezeu aduce lumea la «unirea» cu El, unire căreia Dionisie îi aplică adverbele negative prin care Sinodul din Calcedon a arătat unirea în Hristos a divinului cu umanul ; fără ameste-

26. Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, rugăciunea primei tămâieri.

27. *Op. cit.*, p. 71.



care (*asynchytôs*), fără schimbare (*atreptôs*), fără împărțire (*adiairetôs*), fără separare (*achôristôs*). Zidirea este astfel «mântuită» în ade-vărul ei, care este ek-staza, prin om, spre veșnicie : în Adam «cel de pe urmă» ființarea sa nedeplină, trecătoare și nesigură, mereu amenințată, se stabilizează în *ființa resurecțională*.

Astfel, totul se concentrează în învierea *cu trupul* a lui Hristos. Nimic nu e mai «duhovnicesc» decât trupul. Învierile de morți despre care citim în evanghelii nu au o semnificație proprie : ele sunt semne ale plinătății pe care o tănuiește în trupul Său Cel care, mergând spre Lazăr cel mort de trei zile, a spus : «*Eu sunt* Învierea și viața...» (Ioan 11, 23). Învierea lui Hristos face vizibilă această plenitudine de viață în momentul celei mai de neînchipuit separări : nu numai de oameni — căci «blestemat este cel spânzurat pe lemn» (Gal. 3, 13), dar și de Originea Sa — Tatăl : «Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?» (Matei 27, 46). În chiar acel moment Dumnezeu umple pentru veșnicie locul propriei Sale absențe. Această absență devine de asemenea ek-stază : «Tată, în mâinile Tale încredințez duhul Meu» (Luca 23, 46). Lumea întreagă până în străfundurile (și în toată plătitudinea sa) infernale se identifică cu mormântul gol. Hristos a înviat.

Și, pentru a concluziona, Învierea nu este un «eveniment fenomenal», pe care l-am putea fotografia, cum zice mitropolitul Ignatie Hazim. Trupul lui Iisus înviat este un trup duhovnicesc sau, mai precis, trupul unic al lumii oferite Duhului. El sfărămă închiderea metafizică a existenței empirice, transformă spațiul morții în spațiu al Duhului. Noi nu-l putem deci sesiza în condițiile acestei existențe. Trupul lui Hristos înviat este real — singurul real în chip deplin —, dar chiar prin însuși acest fapt el nu se poate impune unui martor «neutru», care este de fapt o ființă hipnotizată de moarte. Așa cum am spus, evangheliile ne sugerează doar pe Cel viu viind o viață, alta decât viața noastră în nesigura ei ordine, amestecată cu moarte. Învierea s-a petrecut în istorie, dar poate ar fi mai exact să spunem că istoria este cuprinsă în Înviere, că ea își află astfel în Înviere limita finală și sensul. Cum spune Günther Bornkamm : «este un eveniment *în* acest timp și în această lume și, în același timp, un eveniment care impune un sfârșit timpului și lumii acesteia»<sup>28</sup>.

Or, aceasta presupune, ca o condiție *sine qua non*, ca trupul «duhovnicesc» al lui Hristos să fie trupul pământesc al lui Iisus, așa cum a fost el pus în mormânt și nimic altceva. Nimic altceva, și totuși însufletit de suflul și focul Duhului Sfânt ; nimic altceva, dar arătat de Tatăl în Duhul ca univers cosmic și istoric transformat în euharistie : așa cum, de fapt, El a și fost deja fie în chip tainic, fie vizibil (la Schimbarea la față, la Cina cea de taină) ; dar trebuia să treacă cu acest trup și prin iad și prin moarte, prin cruce. Pentru a ajunge la aceeași concluzie trebuie să răsturnăm, cuvânt cu cuvânt, această frază a lui Xavier Léon-Dufour : «Trupul mort (al lui Iisus)... revine în universul căruia îi aparține, un

28. *Qui est Jésus de Nazareth?*, op. cit., p. 211. Cf. de asemenea Wolfhart Pannenberg, în *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1961, p. 103 : «Potrivit mărturiei Noului Testament, sfârșitul (timpului) nu este numai întrezărit în viața lui Iisus Hristos, el este deja anticipat. În El, prin învierea Sa din morți, s-a petrecut ceea ce urmează să se petreacă cu toți oamenii».

univers care însă de aici înainte, prin forța învierii, este transfigurat și slăvit»<sup>29</sup>. Noi vom spune : trupul mort al lui Iisus, prin puterea Învierii, transformă universul căruia îi aparține, cu care mai curând se identifică, și care de aici înainte este slăvit în chip sacru. Trupul mort al lui Iisus nu se poate reîntoarce într-un univers al stricăciunii și morții, pentru că «această lume» ca mormânt trebuia să fie sfărâmată pentru ca lumea ca euharistie să iasă la iveală. Această sfărâmare și această ivire a noii lumi se realizează în învierea cu trupul a lui Hristos.

Învierea cu trupul a lui Iisus nu este o «reanimare» a unui cadavru în condițiile acestei lumi, ci început al transfigurării cosmice, chiar realizată în chip tainic, într-o umanitate și un trup devenite trupul și umanitatea lui Hristos.

Această transfigurare a universului rămâne o iradiere tănuită Tainică, sfînțitoare, nesfârșit de puternică, putând să facă din noi ființe aduse la viață prin care se comunică universului Învierea. Pentru ca «focul ascuns și aproape înăbușit sub cenușa lumii acesteia... să izbucnească și să mistuie în chip dumnezeiesc învelişurile morții»<sup>30</sup>, trebuie nu numai ca Dumnezeu să Se facă om, dar și omul trebuie să devină Dumnezeu în Duh și libertate. De aici înainte, Crucea, sabatul tainic și Paștele coexistă în istorie, iar Sfântul Pavel ne cheamă să fim «părtași» ai lui Hristos «în moarte», «părtași la patimile Lui» pentru ca «să-L cunoaștem pe El și puterea Învierii Lui» (Fil. 3, 10) și «să dăm mulțumire pentru toate», «înfățișându-ne lui Dumnezeu ca vii, sculați din morți» (Rom. 6, 13). În adâncurile ei, istoria este de acum în mișcare spre această transformare finală care există deja în ea, subminând-o și transfigurând-o. Transformare preînchipuită de sfinți, de moartea lor luminoasă, mai curând «adormire»; de nesticăciunea binefăcătoare a trupurilor lor pe care «harul lui Dumnezeu nu le părăsește, cum n-a părăsit dumnezeirea trupul vrednic de închinare al lui Hristos, în moartea Sa de viață dătătoare»<sup>31</sup>. Transformare deja pregustată când cultura, devenită în parte icoană, preschimbă slabele licăriri de lumină ale acestei lumi în lumina Schimbării la față (ca în Sfânta Sofia); când revelarea Persoanei realizată în trupul unic al omenirii răvășite de istorie învinge orgoliul și trezește din somn societățile închise, satisfăcute, făcând să fermenteze în ele nevoia unei comuniuni libere; de fiecare dată când erosul se preschimbă și se desăvârșește în călugărul care «sculat cu adevărat din morți» purifică pământul cu trupul său; sau când, într-o autentică îmbrățișare, bărbatul și femeia devin «un singur trup».

«Destinul omenirii este o creștere în puterea de a muri», spunea Kafka. Fiind persoană, adică deschidere spre transcendență, dar ignorând sau caricaturizând acest fapt, astăzi omul este mai vulnerabil ca oricând în fața morții. Numai vestirea lui Iisus înviat cu trupul și experiența ei în Biserică pot arăta că transcendența nu înseamnă sterilizare, înrobire, mortificare : transcendența este Înviere. Iar Biserica nu este nimic dacă ea nu este matrice a acestei Învieri.

trad. de MARINELA BOJIN

29. *Résurrection de Jésus et message pascal*, p. 303.

30. Sf. Grigorie de Nissa, *Contra Eun.*, PG 45, 708 B.

31. Sf. Grigorie Palamas, *Decalogus...* PG 150, 1093 A.

# NATURA și PEISAJUL LA SFÂNTUL VASILE CEL MARE ȘI FERICITUL AUGUSTIN\*

ADOLF MARTIN RITTER

Permiteți-mi să încep — contrar formulării temei — cu Fericitul Augustin și anume cu opiniile Fericitului Augustin despre faptul de a călători și estetica sa. Că amândouă, estetica călătoritului și întâlnirea cu natura și peisajul, au multe în comun, va deveni evident și nu necesită o analiză (dezbatere) și o motivare detaliată. Faptul de a călători va fi privit de Augustin, ca și de aproape toți autorii din epoca creștinătății primare, ca o necesitate. Se vorbește despre acest lucru mai degrabă cu rețineră și teamă. În cartea a XXII-a despre «Cetatea lui Dumnezeu» Augustin enumeră de exemplu chinurile însumate de mizeria vieții pământești și menționează printre altele și suferința produsă de călătoria pe mare sau pe uscat<sup>1</sup>.

Călătoria pe mare apărea în general, cu toate că de obicei era mai rapidă și mai comodă decât o călătorie pe uscat, ca mult mai periculoasă și era din această cauză deosebit de temută.

Astfel, Grigorie de Nazianz evocă în repetate rânduri spaimele cauzate de furtuna trăită de el ca tânăr în călătoria sa de studii din Alexandria spre Grecia; frica sa de moarte a fost intensificată și datorită faptului că nu era încă botezat<sup>2</sup>.

Metamorfismul călătoriei, deseori întâlnit în literatura creștină primară, ca în imaginea despre viața creștinului ca o călătorie spre patria cerească<sup>3</sup>, confirmă indiscutabil o tendință dedusă (preluată) din limbajul cotidian.

Dorința de a călători numai de dragul călătoriei, «un impuls invincibil», este, din perspectiva limbajului figurat (metaforic), exclusă. Este vorba numai de dorința de a rezista și de a ajunge la destinație.

Tergiversarea întoarcerii acasă numai din dorința de a călători înseamnă pentru Augustin să savurezi «ceva», la care se poate recurge

---

\* O versiune prelucrată și extinsă a acestui discurs apare în volumul omagial pentru C. Colpe (Berlin, 1994).

1. *De civ. Dei*, XX 22.

2. Grigorie de Nazianz, or. 18, 31; carm. II 1, 1, 307—309; 1, 11, 124—174. Compară și Synesios von Kyrene, ep. 4 și J. Vogt, *Synesios auf Seefahrt*, în «Begegnung mit Synesios, dem Philosophen», Priester und Feldherrn, 1985, 33—47; Groza lui Augustin de călătoriile pe mare este cu atât mai reprezentativă cu cât reședința episcopală se afla într-un oraș-port (Hippo); vezi: O. Perler, *Les voyages de S. Augustin*, Paris, 1969, 57—81.

3. Compară Augustin, *De civ. Dei* XVIII 51, precum și Metaforismul călătoriei în general la H. Rahner, *Symbole der Kirche*, 1974, 239 ff.

numai : «Dacă... trăsurile și vapoarele ar fi necesare pentru a ajunge în patria natală, care reprezintă ținta (obiectivul) plăcerii ; dacă plăcerile (confortul) călătoriei și mișcarea vehiculului ne-ar provoca bucurie, atunci, orientându-ne spre savoarea la care ar trebui «să recurgem», n-am dori sfârșitul călătoriei și, captivați de false dulcegării, ne-am înstrăina de patria natală, care de fapt ne-ar face cu adevărat fericiți. Astfel, când ne aflăm în această viață muritoare departe de Domnul Dumnezeu (compară : II Cor. 5, 6) și dorim reîntoarcerea acasă, unde putem fi fericiți, trebuie să «utilizăm» acest univers, nu să-l savurăm»<sup>4</sup>.

Într-adevăr există la Fericitul Augustin, după părerea mai multor cercetători, un raport cu natura deosebit de problematic și încărcat, în măsura în care de la el pornește o limitare fatală a teologiei în cadrul relației Dumnezeu-Om (sau, mai grav, Dumnezeu-Suflet).

În schimb, pietății Bisericii de Răsărit (în mai mare măsură decât teologiei) i se recomandă insistent o gândire în sensul unei relații trinitare : Dumnezeu-Om-Natură<sup>5</sup>. Este acesta reproș sau imputare ?

Problema pare a fi întru totul edificată, dacă ținem seama exclusiv de cunoscuta afirmație a lui Augustin în «*Soliloquia*» (I, 7) care apare de-a dreptul ca o chintesență a gândirii augustine. Astfel ea a apărut oarecum programatic ca punct de plecare și în renumita «selecție augustină» («Augustin. *Reflexionen und Maximen*», 1922) a lui A. Harnack : «Pe Dumnezeu și sufletul doresc să cunosc — Nimic mai mult ? — Nimic altceva ? (Deum et animam scire cuipo — Nihilne plus ? — Nihil omnino ?)».

Deja, de la acest pasaj plecând, se recomandă a nu se trage concluzii pripite. Pentru că atunci când Augustin afirma, că l-ar interesa numai Dumnezeu și sufletul, lumea (universul) nu era exclusă. Dimpotrivă, K. Flasch remarcă, pe bună dreptate, în «Introducerea» sa despre gândirea lui Augustin : «Atât noțiunea de «Dumnezeu» cât și noțiunea de «suflet» indică spre lume (pământ) : «Dumnezeu» înțeles ca «adevăr» este cel ce face posibilă o esență (formă) supremă a tuturor calităților și judecăților lumești. «Sufletul» este puterea de a deține adevărul sau puterea ce poate judeca valoarea sau lipsa de valoare (non-valoarea). «Dumnezeul» prematurului Augustin este... ultima premisă a societății lumești raționale, care încearcă să realizeze autenticitatea»<sup>6</sup>.

Tocmai de aceea «Soliloqui-ile» Fericitului Augustin trec anevoie drept dovadă pentru o limitare teologică a relației Dumnezeu-Om, respectiv Dumnezeu-Suflet.

Rugăciunea de introducere cu invocarea explicită a lui Dumnezeu drept «creatorul universului» (universitatis conditor) arată suficient de

4. Augustin, *De doctr. christ.* I, 4, 4.

5. Compară și D. Ritschl, *Zur Logik der Theologie*, 1984, 189, și A. M. Ritter, cu tema : «Povara moștenirii augustine», în *Das Beispiel der Naturtheologie*, Sf. Aug. 24, Roma 1987, 233—242.

6. K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, 1980, 87 f.

limpede că, din punct de vedere formal și al conținutului, deținem ceva grandios de la Augustin<sup>7</sup>.

În viitorul apropiat pe Augustin îl vor preocupa tot mai mult problemele doctrinei creației și în special interpretarea primelor trei capitole din Biblie.

La doi ani după redactarea lucrării «Soliloquia», întors în Africa, Augustin prezintă o primă încercare de interpretare a Genezei, pe care însă, refugiat nehibzuit în alegorie, o va substitui curând cu un comentariu (rămas însă neterminat) despre «accepția literală a genezei»<sup>8</sup>.

În anul 400 urmează ultimele trei cărți ale lucrării «Confessiones» la care se adaugă exhaustivul comentariu despre geneză (început probabil în anul 401), redactat în 12 cărți<sup>9</sup> și, în sfârșit, cărțile XI și XII «De civitate dei», redactate între anii 416—418.

Dacă mai luăm în considerare și mărețul comentariu al psalmilor, alcătuit de Augustin însuși din copii după predici și dictări, a căror apariție se întinde pe o perioadă de peste 25 de ani, atunci ne putem da seama de amploarea și importanța reflecțiilor teologice despre creație din operele lui Augustin.

A intra în amănunte nu este aici nici posibil și nici necesar. Este suficient să ne îndreptăm atenția asupra unei trăsături tipice doctrinei despre creație a lui Augustin. Este vorba de conceptul de «rationes seminales» sau, mai exact, de expresia «rationes causales» (resp. *causae*)<sup>10</sup>.

Astfel Augustin realizează un pod între momentul creației și al prezenței cursului vieții în Dumnezeu și efemeritatea trecătoare și ordinea creației.

În același timp el face o legătură între dogma «seminței» (care acționează numai într-un anumit moment, dogmă tratată și perfecționată în «De trinitate» și în comentariul la Geneză) și afirmațiile despre existență din expunerea creației biblice și a conceptelor despre ființă și participare din cadrul ontologiei platonice<sup>11</sup>.

Indiferent de răspunsurile date la dificilele (complicatele) întrebări despre raportul cu tradiția, cu știința contemporană a naturii și în special cu teoria evoluției moderne — în cadrul cercetării lucrărilor lui Augustin se poartă în continuare discuții controversate<sup>12</sup> — indis-

7. Augustin, *Solil. I* 2—6, în special 2 f.

8. *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus* (CSEL 28, 1, 459—503).

9. *De Genesi ad litteram libri duodecim* (CSEL 28, 1, 3—435).

10. Compară *De Trin.* III 9, 16: «Die Welt geht schwanger mit den Ursachen der werdenden Dinge» (*mundus gravidus est causis nascentium*)!

11. Compară E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1949, 263; N. Chodwick, *Augustine*, Oxford, 1986, 88 f.

12. Compară, mai ales: A. Holl, *Seminalis Ratio. Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*, Viena, 1961; Agaësse-Solignac, BA 48, 653—668.

tabil este însă faptul, că dogma despre «rationes seminales» (sive causas) presupune un concept despre providența dumnezeiască, la care se adaugă inevitabil rațiunea și blândețea întregului curs al vieții.

Pe de altă parte, și acest fapt nu este mai puțin important, ideea despre «administrarea» creației (ca mișcare a lumii prin Dumnezeu) și providența divină<sup>13</sup>, exclude întru totul posibilitatea de a i se atribui Fericitului Augustin<sup>14</sup> vreo afirmație «deistică» despre Dumnezeu. Dumnezeu lui nu este nici «deistic» etern, nici un Dumnezeu ale cărui fapte s-au petrecut în trecut<sup>15</sup>. Dumnezeu lui Augustin este mai degrabă «un Dumnezeu care acționează neconținut asupra lumii (universului)»<sup>16</sup>.

Pe cât de limpede este situația (aici schițată numai în mare) la Fericitul Augustin, pe atât de fără echivoc este și situația reală din punct de vedere istoric.

Până la începutul epocii moderne au pornit din partea lui Augustin cu totul alte impulsuri asupra gândirii și pietății occidentale decât acelea ale unui crispat «creștinism al voinței», în opoziție cu «transfigurarea lumii în spiritul liturgic al Bisericii de Răsărit» (am citat un cunoscut titlu de carte de la sfârșitul anilor '30)<sup>17</sup>. Îi amintesc numai pe Notker Balbulus, Roswitha von Gandersheim, Hildegard von Bingen, Abaelard sau Adam von Șt. Victor<sup>18</sup>.

La aceasta se potrivește și ceea ce a desemnat A. C. Crombi ca cel mai impresionant rezultat al cercetărilor sale despre «Emanciparea științei naturii», și anume «Continuitatea tradiției științifice occidentale din perioada grecilor până în sec. 17»<sup>19</sup>. Cum de fapt și toate lucrările mie cunoscute, referitoare la această temă, în măsura în care autorii au cunoștințe despre perioada antichității târzii și a evului mediu, au ajuns la următorul rezultat: În istoria cunoașterii naturii nu există o ruptură bruscă odată cu intrarea creștinismului în spațiul Mării Mediterane sau cu formarea activă a «creștinismului voinței» al Fericitului Augustin, ci eventual doar o deplasare de accent. Pentru că și din partea Fericitului Augustin pot fi enumerate motive «creștinești» pentru un interes față de natură. Să ne gândim numai la motivul «imaginii lui Dumnezeu»,

13. Agaësse-Solignac (vezi nota de subsol 30), 676 ff.

14. D. Ritschl (vezi nota de subsol 23), 115, și I. A. Dorner, *Augustinus*, Berlin, 1873, 45. 111. 332 ff; citat de R. Lorenz, ThR 39, 1975, 337, nota de subsol 5.

15. D. Ritschl (nota de subsol 23), 115.

16. R. Lorenz (vezi nota de subsol 32), 337.

17. Redactat de J. Casper, Freiburg, 1939.

18. Compară pentru o primă privire de ansamblu W. Ganzenmüller, *Das Naturgefühl im Mittelalter*, Leipzig-Berlin, 1914.

19. A. C. Crombie, *Von Augustinus bis Galilei* (1959), 1977, XII.

motiv eficient de la Augustin până la Vusaner, în baza căruia omul ar putea reface ideile creatoare ale lui Dumnezeu.

Destul de unică apare descrierea naturii în corpusul de scrisori al Sfântului Vasile de Caesarea, care a atras atenția, de pe vremea lui A. v. Humobld, celor interesați de evoluția sentimentului pentru natură. Este vorba de Epistola a 14-a, scrisă după anul 356 (probabil în toamna anului 357 sau primăvara anului 358), când Sfântul Vasile s-a decis pentru viața ascetică și în acest scop s-a retras pe pământurile de la țară, în Iris, pe care le deținea familia sa și unde mama și sora sa locuiau deja de mai mult timp într-o sihăstrie plină de evlavie.

Prin sus-numita scrisoare el încearcă să-l atragă<sup>20</sup> la el pe Sfântul Grigorie de Nazianz, prietenul și colegul lui de studii din Atena, care se afla încă la mare distanță de el<sup>21</sup>.

«Descrierea locuinței sale de sihastru (care, aflată în apropierea unui lac de acumulare sus în văi (sc. von Pontus), îi oferă o priveliște în depărtare și i-a dăruit în mijlocul prospețimii pure, a naturii, în sfârșit liniștea) (H. von Campenhausen) nu este singurul și cel mai puțin important mijloc de atracție pus de Sfântul Vasile cel Mare în balanță. Este, citându-l cu propriile sale cuvinte, «un ținut care se potrivește modului meu de viață», astfel încât acum vedem în realitate ceea ce ne-am imaginat destul de des și glumind în timpul nostru liber. Este vorba de un munte înalt, acoperit de o pădure deasă; pe versantul nordic curge o apă rece și limpede; la poalele muntelui se întinde o câmpie totdeauna îmbelșugată datorită umezelii scurse de pe pereții muntelui. Aceasta la rândul ei înconjoară ca un gard un codru secular, încât până și insula Kalypsa, admirată pentru frumusețea ei de Homer<sup>22</sup>, pare a fi neînsemnată. Într-adevăr, nu lipsește mult ca acest loc să fie o insulă, fiind înconjurat din toate părțile de stăvilare. Defileuri adânci (uriaeșe) îl înconjoară din două părți; pe latura longitudinală se revarsă din înălțimi un râu, formând și el un zid continuu și greu de învins; de cealaltă parte se întinde muntele legat de prăpăstii prin curburile sale în formă de semilună și blocând drumul de la poalele sale. Nu există decât o singură cale de acces pe care suntem stăpâni. Casa noastră se află pe o coamă a muntelui ce se închide ca un platou înalt, astfel încât avem întreaga câmpie și râul care o înconjoară în fața ochilor. Toate acestea nu ne oferă o mai mică desfătare decât aceea produsă de Amphibolis din Strymon<sup>23</sup>. Pentru că acesta aproape că for-

20. Sfântul Grigorie de Nazianz a reacționat la două scrisori trimise de Sfântul Vasile (vezi ep. 1.2).

21. Mai exact, pentru a-și ajuta tatăl în vârstă, Episcopul de Nazianz din orașul Arianz.

22. Od. 5, 55—74.

23. Compară la Lidell-Scott pasajele cu Strimon (Στρυμών) din Hesiod, Eschil și Herodot.

mează datorită curentului său lent un lac, aflându-se chiar într-o stare de stagnare; celălalt însă curge, dintre toate râurile cunoscute mie, cel mai repede și devine din cauza stâncilor apropiate și mai sălbatic, învârtindu-se într-un vârtej adânc. Mie și celor care-l privesc le ofră o plăcută priveliște, iar locuitorilor din acest ținut le aduce un mare câștig, pentru că în vârtejurile sale se află o mulțime de pești. Să mai amintesc și de aburii din pământ și de aerul proaspăt care se înalță din râu. Mulțimea de flori sau păsările cântătoare să le admire alții, pentru că mie nu-mi rămâne destul timp liber, să le acord atenție. Dar cel mai excepțional lucru dăruit de acest loc este unul din cele mai plăcute fructe: liniștea (ήσυχία) — având de altfel oricum o poziție favorabilă producerii multor feluri de roade. Acest loc nu numai că se află departe de forfota orașelor, dar nici nu permite vreunui călător să ajungă la noi, cu excepția celor care ne însoțesc la vânatoare. Există aici un vânat bogat, dar nu urși și lupi ca la voi, ci cirezi de cerbi, capre negre, iepuri etc.

Îți dai deci seama în ce primejdie m-am aflat, când mi-am dorit să schimb un asemenea loc cu Tibernene<sup>24</sup>, hăul (βάρβαρον) întregului pământ. Mă vei ierta, că acum aspir la acest ținut (și nu la Tibernene). Nici Alkmaion n-a mai rezistat să rătăcească încoace și-ncolo după ce a descoperit «Echinade-le»<sup>25</sup>.

Scrisoarea trece (de pe vremea lui A. v. Humboldt) drept un model modern de descriere a peisajului<sup>26</sup>. Tot în acest sens și H. v. Campenhausen o consideră, în «Presbiterii Greci», un «document-surpriză» și afirmă: «Descrierea sihăstriei sale (a Sfântului Vasile)... este o evocare a peisajului percepută în profunzime, cunoscută de lumea occidentală — o idilă antică care a asimilat totuși ceva plin de presimțiri și îninteligibil, inundând formele transmise în mod misterios»<sup>27</sup>.

A fost ferm contrazis de învățăcelul lui Deichgräber, O. Dreyer, care în analiza «Descreri de natură la Sfântul Vasile cel Mare», dedicată profesorului său, pe baza unor comparații minuțioase cu paralele antice (Libanius, Strabo, Plinius), a ajuns la următorul rezultat: «Sfântul Vasile cel Mare n-ar fi vrut de fapt să descrie natura locului ca atare (lipsește multe detalii)», ci ar fi stilizat-o «drept loc al izolării, o insulă-fortăreață, ce face posibilă o retragere nestingherită — comparabilă cu idealul ascetic din deșert»<sup>28</sup>. Astfel — în ciuda tuturor meritelor — unele lucruri au fost trecute cu vederea sau minimalizate: cum ar fi tonul bizar al autorului scrisorii către sfârșit, când și-l închipuie

24. O localitate din Kappadocia, unde Sfântul Grigorie de Nazianz deținea moșia tatălui său în Arianz și unde l-a invitat pe prietenul său, Sfântul Vasile.

25. Echinadele sunt, conform legendei tebaice, insule în Marea Ionică, unde s-a refugiat Alkmaeon pentru a-și găsi liniștea. Pentru textul de la p. 14 vezi și ediția lui Y. Courtonne în «Collection Budé», I, Paris, 1957, 42—45; pentru interpretare vezi ediția tradusă și comentată de W. D. Hauschild, B. GrI 32, 1990, 59—61, 171 f, precum și O. Dreyer, *Descreri de natură la Sfântul Vasile cel Mare*, în: «Natalicium» pentru K. Deichgräber cu ocazia împlinirii a 65 de ani, Göttingen, 1968, 109—139, 119 ff.

26. În volumul 2 al lucrării «Kosmos» Stuttgart, 1847, 25 ff.

27. H. v. Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, (1955) 7, 1986, 90 f.

28. Astfel rezumă W. D. Hauschild concluziile analizelor lui Dreyer.



pe prietenul său în compania «urșilor și a lupilor» și îi stabilește un loc la marginea prăpastiei (βάραθρον) universului, asemănătoare prăpastiei în care locuitorii Atenei obișnuiau să-și arunce criminalii. Această ne-seriozitate notorie de la sfârșitul scrisorii, de către destinatar întocmai înregistrată și replicată<sup>29</sup>, are în interpretarea lui Dreyer la fel de puțină importanță ca și în cea tradițională. Dreyer nu a ținut nici îndeajuns seama, la ce ar dori Sfântul Vasile să-l îndemne pe prietenul său : el nu ar vrea să practice împreună în câmpia din Iris agricultura sau să crească vite, ci, în singurătatea muntelui, să-și dăruiască viața contemplației; astfel ținesc diferitele comparații literare (de ex. cu Plinius d.f., ep. 5, 6, 7—14) în gol.

Cu totul neluat în considerație este și faptul că Sfântul Vasile împreună cu Sfântul Grigorie de Nazianz se decid pentru un ideal (deja antic) al vieții contemplative «în singurătatea naturii înconjurătoare» și, faptul că el declară, că Dumnezeu i-a indicat un «loc» care se potrivește exact (întocmai) modului său de viață (τρόπος) și că «noi avem în realitate în fața ochilor ceea ce ne-am imaginat adesea în timpul liber».

În paragraful 2 urmează descrierea idilei, iar autorul nu uită să ne atragă atenția asupra desfătării «nu neînsemnate», produsă de priveliștea cursului râului, făcând în același timp și distincție de «profitul indiscutabil» oferit locuitorilor, «pentru că în vârtejurile sale se hrănesc o mulțime de pești». Sfântul Vasile preamărește deci frumosul în dublu sens — al «frumosului» și al «utilului». O «insulă — fortăreață», o completă izolare de lume ar fi găsit și în alte ținuturi negospodărești, dacă ar fi căutat.

Depinde, ca de obicei, de unghiul de vedere : dacă scrisoarea este citită pe fundalul literaturii primare, atunci ea nu iese din cadrul obișnuitului, așa cum au susținut cercetătorii de la A.v. Humboldt până la H.v. Campenhausen ; trebuie să i se dea neapărat dreptate lui O. Dreyer. Scrisoarea însă trebuie privită în context patristic și în special monastic, atunci se ajunge la un acord cu H.v. Campenhausen, când acesta declară că, «din acest punct de vedere este vorba de un document-surpriză». Nu a fost lipsit de însemnătate pentru studiul unei teologii a naturii și a pietății nici faptul, că un reprezentant al vieții monahale creștine primare, cum a fost Sfântul Vasile, nu a recomandat, pe baza unor motive religioase, reprimarea sentimentului pentru atracțiile estetice ale naturii, ci dimpotrivă, la o analiză exactă și justă constatăm contrariul.

Traducere din limba germană de MIHAELA TUDOR

29. Grigorie de Nazianz, ep. 4: «Da, ironizează numai țara noastră... Eu însă, vreu să-ți admir «Pontul» și ascunzătoarea la pontică, refugiul tău care se potrivește exilului (tău), înălțimile, animalele sălbatice care vă pun încrederea la încercare și pustietatea îndepărtată și, într-adevăr, această gaură de șobolani cu numele său emfatic: Loc al meditației... aceste cuvinte sunt probabil prea lungi pentru o scrisoare, dar prea scurte pentru o comedie (!)...» Ironia i-a scăpat lui O. Dreyer, precum și lui W. D. Hauschild, când îl compară pe Sfântul Grigorie cu «imaginea ideală din perspectiva realității» Sfântului Vasile.

# IZVOARELE APOSTOLICE ALE CREȘTINISMULUI ROMĂNESC : SFÂNTUL APOSTOL ANDREI ȘI TOMISUL

Prof. Dr. EMILIAN POPESCU

\*Cei care au scris despre originile creștinismului la români și au dorit să-i arate vechimea sa milenară au menționat de obicei și pe Sfântul Apostol Andrei ca posibil sau chiar sigur misionar în Scythia Minor (Dobrogea) și implicit la Tomis. Pe cât se poate urmări, legarea numelui Sfântului Apostol Andrei de țara noastră și de alte regiuni din jurul Mării Negre ori de Peninsula Balcanică este destul de veche. De pildă, mitropolitul Dosoftei al Moldovei († 1693) scria în anii 1682 și 1686 în «Proloagele» sale pe luna noiembrie, la a treizecea zi «că apostolului Andrei i-a revenit (prin sorți) Bitinia și Marea Neagră și părțile Propontului, Halcedonul și Vizantea, unde-i acum Țarigradul, Tracia și Macedonia și sosind la Dunăre, ce-i zic *Dobrogea*, și altele ce sunt la Dunăre, Tesalia și acestea toate le-a umblat»<sup>1</sup>. Această convingere exprimată atât de pitoresc de mitropolitul Dosoftei în secolul al XVII-lea se întâlnește și după aceea, mai frecvent în secolele XIX și XX. Așa procedează, de pildă, Nicodim Aghioritul<sup>2</sup>, Gh. Șincai<sup>3</sup>, I. D. Petrescu<sup>4</sup>, arhiereul Filaret Scriban<sup>5</sup>, Constantin Erbiceanu<sup>6</sup>, G. M. Ionescu<sup>7</sup>, R. Netzhammer<sup>8</sup>, I. Popescu-Spineni<sup>9</sup>, Anton D. Velcu<sup>10</sup>, Ion I. Nistor<sup>11</sup> și mulți alții, dintre care mai apropiați de noi men-

1. N. Șerbănescu, *Pătrunderea și dezvoltarea creștinismului în Scythia Minor*, în vol. *De la Dunăre la Mare*, Galați, 1979<sup>2</sup>, p. 24.

2. Nicodim Aghioritul, *Συναξαριστικὰ τῶν ἁγίων μνημῶν...* t. IV, Constantinopol, 1842, p. 186.

3. Gh. Șincai, *Hronica Românilor și a mai multor neamuri*, I, Buda, 1844, p. 76—77.

4. I. D. Petrescu, *Martirii Crucii din ambele Dacii*, București, 1856, p. 20—21.

5. Arhiereul Filaret Scriban, *Istoria bisericească a românilor pe scurt*, Iași, 1871, p. 1—3.

6. Constantin Erbiceanu, *Ullila. Viața și doctrina sa*, BOR, 22, 1898—1899, p. 291—295; idem, *Răspuns d-lui C. Auner la erorile cuprinse în conferința sa privitoare la români*, BOR, 25, 1901—1902, p. 946.

7. G. M. Ionescu, *Istoria Bisericii Românilor din Dacia Traiană 44—678, d. Hr. I*, București, 1905, p. 95.

8. Raymund Netzhammer, *Das altchristliche Tomis. Eine kirchengeschichtliche Studie*, Salzburg, 1903, p. 3—6; idem, *Creștinătatea în vechea Tomis*, Baia Mare, 1904, p. 3—4; idem *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, Bukarest, 1918, p. 6—7.

9. I. Popescu-Spineni, *Vechimea creștinismului la români*, București, 1934, p. 12.

10. Anton D. Velcu, *Contribuții la studiul creștinismului Daco-roman în secolele I—IV d. Hr.*, București, 1936, p. 22—27.

11. Ion I. Nistor, *Legăturile cu Ohrida și Exarhatul Plaiurilor*, București, 1945 (extras din Anal. Acad. Rom. Mem. Secț. Ist., III, t. XXVII, 1945).

ționez pe Ioan Rămureanu<sup>12</sup> și profesorii N. Șerbănescu<sup>13</sup> și Mircea Păcurariu<sup>14</sup>.

Alți istorici au manifestat rezerve sau chiar *indoială* față de știrile care vorbesc despre prezența și predica sfântului apostol Andrei pe pământul României. Către începutul secolului nostru istoricul catolic Carol Auner<sup>15</sup> se înscrie în această categorie, iar Vasile Pârvan so-cotea și el că nu dispunem de nici o informație sigură privind implan-tarea creștinismului în Dobrogea sau la daco-romanii din stânga Dunării, înainte de mijlocul secolului al III-lea<sup>16</sup>. Jacques Zeiller, is-toricul creștinismului din provinciile dunărene ale imperiului roman, conchidea și el că știrile privind activitatea sfântului apostol Andrei printre români sunt *ambigue* și că în această situație pătrunderea creș-tinismului spre Gurile Dunării în primul secol nu rămân decât o *simplă posibilitate*<sup>17</sup>. Mai categoric, în sens negativ, se pronunță D. M. Pippidi, spunând că știrile privind misiunea Sfântului Andrei în părțile dunărene «nu rezistă criticii», ele sunt «șubrede și izolate»<sup>18</sup>. Cel mai tranșant, aș zice chiar dur, a fost C. Daicoviciu, după care «vechimea apostolică a creștinismului» pe pământul României de azi «ar fi absurdă și imposi-bilă», ea nefiind susținută «documentar prin nimic»<sup>19</sup>. «.

12. I. Rămureanu, *Noi considerații privind pătrunderea creștinismului la tra-co-geto-daci*, în *Ortodoxia*, 20, 1974, 1, p. 168—171; idem, *Sfinți și martiri la Tomis-Constanța*, B.O.R., 92, 1974, 7—8, p. 797—799 și în numeroase alte studii exprimă o părere asemănătoare.

13. N. Șerbănescu, *1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența episcopiei Tomisului*, B.O.R., 86, 1969, 9—10, p. 978—982; idem, *Pătrunderea și dezvoltarea creștinismului în Scythia Minor...*

14. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1991, p. 63—64.

15. C. Auner, *Câteva momente din începuturile Bisericii Române*, Blaj, 1902 p. 10. În studiul: *Predicat-a un apostol în România?* în *Revista catolică* (Blaj), 1912, 1, p. 40—58 spune că «e posibil ca Sfântul Apostol Andrei să fi predicat și în interiorul Scythiei Minor sau al Dobrogei de azi; bineînțeles însă numai orășenilor și claselor grecizate»; idem, *Dobrogea în DACL*, IV, 1, Paris, 1920, col. 1236: admite posibilitatea ca Sfântul Andrei să fi vizitat orașele de pe litoralul Mării Negre, îndeosebi cetatea Tomis, dar nu există nici o măturie istorică, care să confirme acest fapt.

16. V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 4. 75, 83.

17. Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 28—30. Și mai rezervat este Zeiller în studiul: *L'expansion du christianisme dans la Péninsule des Balkans du 1-er au V-e siècle*, în *Revue intern. des Etudes Balkaniques* (Belgrad), 1, 1934—1935, tom. II, p. 414, precum și în J. Lebreton-J. Zeiller, *L'église primitive (Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours* publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin), I, Paris, 1934, p. 283 cap. VII: «La propagation du christianisme» întocmit de Zeil-ler; pentru toate acestea v. N. Șerbănescu, *1600 de ani de la prima mărturie do-cumentară...*, p. 979—980.

18. D. M. Pippidi, *Intorno alle fonti letterarie del cristianesimo daco-romano*, RHSEE, 20, 1943, p. 169—175; idem, în vol. *Contribuții la istoria veche a României*, 2, București, 1967, p. 483—490.

19. Const. Daicoviciu, *În jurul creștinismului în Dacia*, în *Studii, revistă de știință, filozofie, arte*, I, 1948, p. 122.

Din păcate această perspectivă negativă a influențat literatura noastră istorică, mai ales într-o epocă în care abordarea problemelor creștinismului era privită ca nepotrivită, dacă nu chiar periculoasă. Chiar un istoric ca I. Barnea, cu studii teologice, a putut afirma privitor la apostolicitatea creștinismului românesc, că ea se bazează pe știri «contradictorii», «încă îndoielnice» și a privit relatările posteroare lui Eusebiu de Cezareea ca «legendare»<sup>20</sup>.

Anticipând asupra concluziilor noastre pot să afirm că astăzi dispunem de mai multe știri privind originea creștinismului românesc, inclusiv cea apostolică, și că cei care au privit cu neîncredere pe cele cunoscute până acum, s-au înșelat. De altfel, se poate face observația că izvoarele existente până de curând n-au fost decât cu foarte rare excepții analizate atent, mulți istorici preferând să se refere la ele indirect ori să fie tributari ideilor altora.

Care sunt principalele știri privind prezența Sfântului Apostol Andrei și vestirea Cuvântului lui Dumnezeu pe teritoriul țării noastre?

Prima și cea mai importantă este cea dată de istoricul Eusebiu de Cezareea în *Hist. eccl.* III, i, 1—3: «Când sfinții apostoli și ucenici ai Mântuitorului nostru s-au împrăștiat peste întreg pământul, lui Toma, după spusele Tradiției, i-a căzut la sorți țara parților, lui Andrei, Scythia, lui Ioan, Asia, unde și-a petrecut viața până ce a murit la Efes. Petru pare să fi predicat evreilor răspândiți în Pont, Galatia, Bitinia, Cappadocia și Asia, pentru ca la urmă, ajuns la Roma, să fie răstignit cu capul în jos, așa cum singur dorise să pătimizească. Ce să mai spun de Pavel, care, după ce vestise Evanghelia lui Hristos din Ierusalim până-n părțile Illyriei, a suferit martiriul la Roma sub Nero? Acestea sunt arătate întocmai de Origen în cartea a III-a «Comentariilor asupra Genezei»<sup>21</sup>.

Reiese clar din această relatare a lui Eusebiu, care scrie la începutul secolului al IV-lea, că potrivit unei tradiții (παράδοσις) când s-a tras la sorți pământul către care trebuiau să se îndrepte apostolii și să vestească Evanghelia, lui Andrei i-a căzut Scythia. Problema cheie care s-a pus și se pune este în legătură cu această tradiție, dacă ea este foarte veche și credibilă și dacă a fost înregistrată și transmisă de Origen ori este mai târzie și o datorăm lui Eusebiu însuși. S-a afirmat că pasajul n-ar fi omogen, că el ar cuprinde două părți, dintre care numai ultima, care se referă la sfinții apostoli Petru și Pavel, ar proveni de la Origen, cealaltă pe o tradiție mai recentă înregistrată de Eusebiu însuși. În felul acesta

20. Ion Barnea, *Din istoria Dobrogei*, vol. II, București, 1968, p. 378—379; idem, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, Città del Vaticano 1977, p. 9—10.

21. Reproducem textul grec după ediția critică a lui Gustave Bardy, Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, livres I—IV, texte grec, traduction et annotation, Paris, 1952, p. 96—97 (în colecția Sources Chrétiennes): τῶν δὲ ἱερῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀποστόλων τε καὶ μαθητῶν ἐφ' ἅσασαν κατασπαρέντων τὴν οἰκουμένην, Θωμᾶς μὲν, ὡς ἡ παράδοσις περιέχει τὴν Παρθίαν εἰληγεν, Ἀνδρέας δὲ τὴν Σκυθίαν, Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν, πρὸς οὓς καὶ διατρίψας ἐν Ἐφέσῳ τελευτῆ, Πέτρος δ' ἐν Πόντῳ καὶ Γαλατίᾳ καὶ Βιθυνίᾳ Καππαδοκίᾳ τε καὶ Ἀσίᾳ κεκρυχέναι τοῖς (ἐκ) διασπορᾶς Ἰουδαίους εἶπεν· ὃς καὶ ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος, ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀτίμως παθεῖν. εἰ δὲ περὶ Παύλου λέγειν, ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκότος τὸ εὐ-γγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ὕστερον ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Νέρωνος μεμαρτυρηκότος; ταῦτα Ὁρ-γένει κατὰ λέξιν ἐν τρίτῳ τόμῳ τῶν εἰς τὴν Γένεσιν ἐξηγητικῶν εἰρηται.

valoarea informației ar fi mai mică<sup>22</sup>. Totodată este de precizat ce se înțelege prin Scythia, adică dacă este vorba de Dobrogea (Scythia Minor) ori de Scythia Mare din sudul Rusiei.

Dar înainte de a răspunde la aceste întrebări să vedem și alte izvoare despre vestirea Evangheliei de către Sfântul Apostol Andrei pe pământul țării noastre. De data aceasta avem de a face cu izvoare hagiografice<sup>23</sup>.

În «Pătimirea Sfântului Andrei de la 30 Noiembrie», păstrată în limba greacă în *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (sec. X ?), citim că «după Înălțarea Domnului la cer s-a tras la sorți, unui apostol căzându-i o țară, alțuia alta, pentru propovăduirea Evangheliei și astfel lui Andrei i-a căzut «toată regiunea Bitniei și Pontului, provinciile romane Thracia și Sciția, apoi a mers la Sevastopolis cea mare (în Crimeea)»<sup>24</sup>.

Observăm din această știre că aria de propovăduire a lui Andrei, cel dintâi chemat, a fost mai largă, cuprinzând în afară de Scythia, menționată de Eusebiu, și Bitinia, Pontul, Thracia și chiar Crimeea.

O altă variantă mai lungă a «Pătimirii Sfântului Apostol Andrei» din același Sinaxar indică o arie de propovăduire și mai mare, cuprinzând provincii și regiuni din Asia Mică, din jurul Mării Negre, de la Dunăre și din Peninsula Balcanică : «Lui Andrei, celui întâi chemat, i-au căzut la sorți Bitinia, părțile Pontului Euxin și ale Propontidei (Marea de Marmara) cu cetățile Chalcedon și Bizanț, Macedonia, Thracia și regiunile care se întind până la Dunăre — Μακεδονία και Θράκη και τὰ ἑως Ἰστρου φθάνοντα —, Thessalia, Elada (Grecia centrală), Achaia (Peloponesul) și cetățile Amisios, Trapezunt, Heraclea (Pontului) și Amastris<sup>25</sup>.

După cât se pare, această variantă a Sinaxarului constantinopolitan a stat la baza spuselor mitropolitului Dosoftei. Același Sinaxar dă amănunte și asupra activității sfântului Apostol Andrei în regiunile din sudul Rusiei, în Cherson, Bosphor și la neamurile alanilor și abasgilor. În ceea ce privește activitatea în regiunile de la Dunăre este de subliniat amănuntul că Sfântul Andrei a hirotonit la Odessos (Varna) pe unul din ucenicii săi, care se numea *Amplias*, sărbătorit în fiecare an la 30 Octombrie<sup>26</sup>. Marele istoric al creștinismului răsăritean din secolul al XVIII-lea, Le Quien, a afirmat că acest Amplias ar putea fi aceeași persoană cu cea de care vorbește Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani (XVI, 8), cărora le scria : «Salutați pe Amplias !»<sup>27</sup>.

22. Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig<sup>4</sup>, 1924, I, p. 109—110.

23. Tradițiile și legendele privitoare la viața și faptele Sfântului Apostol Andrei sunt numeroase. Ele se concretizează în mare măsură și asupra Bizanțului și spațiului elenic-balcanic. Analiza acestor tradiții și legende în general a făcut-o Fr. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge-Massachusetts, 1958, 342 p.

24. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, opera et studio H. Delehaye, in Propilaeum ad Acta Sanctorum Novembris, Bruxelles, 1902, col. 265—266.

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*, col. 177, rând. 5 și 12; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes...* p. 165—166.

27. Michael le Quien, *Oriens Christianus in quattuor patriarchatus digestus*, t. I, Parisii, 1740, p. 1325.

O altă veche tradiție este consemnată de Epifanie Monahul (secolul al IX-lea) în «Viața, faptele și sfârșitul Sfântului și lăudatului Apostol Andrei cel dintâi chemat». Ni se spune aici că Sfântul Andrei a vestit Evanghelia în mai multe provincii ale Asiei Mici, apoi a mers la Odessos (Varna), unde a pus episcop pe Apion<sup>28</sup>. Mai târziu în secolul al XIV-lea istoricul Nichifor Kallist relatează și el că Sfântul Andrei «a predicat în pustiul scitic», la antropofagi, precum și pe ambele țărmuri ale Pontului Euxin, de nord și de sud<sup>29</sup>.

Mai există și alte știri privitoare la activitatea sfântului Andrei la «Niceea și Nicomedia și întreaga țară a Bitiniei și Gothiei cu regiunea din jur, la Bizanț și întreaga țară a Thraciei cu regiunea din jur până la marele fluviu ale cărui maluri ne despart de barbari»<sup>30</sup> ori la «greci și barbari», între care ar putea fi socotiți și sciții<sup>31</sup>.

Din cele de mai sus se constată că izvoarele hagiografice ne prezintă o arie misionară mult mai largă decât cea amintită atât de succint de Eusebiu. Ea cuprindea provinciile de nord-vest ale Asiei Mici, adică Pontul și Bitinia, apoi în Peninsula Balcanică Thracia, Macedonia, Thesalia, Moesia, Ellada, Achaia, regiunile dunărene, sudul Rusiei, țărmul sud-estic al Mării Negre, având ca centru cetatea Trapezunt. Informațiile acestea trebuie să fi avut la bază tradiții sau izvoare astăzi pierdute, dar care au importanța lor. Întrebarea care se pune este dacă ele sunt verosimile și dacă este de admis o arie misionară atât de vastă pentru un apostol. Răspunsul poate fi în principiu afirmativ, căci Andrei n-a fost singurul ucenic al Mântuitorului, care s-a deplasat pe spații întinse pentru vestirea Evangheliei. Și alți apostoli au procedat la fel, mai ales Petru și Pavel. Este, pe de altă parte, posibil ca informațiile din izvoarele hagiografice să nu reproducă în întregime realitatea, atât în ceea ce privește zonele evanghelizate, cât și denumirile geografice sau administrative valabile epocii în care a trăit sfântul Andrei, ci ele să se apropie de vremea când au fost alcătuite aceste izvoare. Dar acest lucru nu împietăzășă asupra nucleului informativ pe care-l conțin.

28. P.G. 120, col. 229 B: «Andrei luându-și discipolii săi a mers în Frigia Pacatiana, iar de aici a mers în Mysia (Moesia) la Odyssopolis (Varna de astăzi) și după câteva zile le-a pus episcop pe Apion». După cum vedem, în timp ce Synax. Eccl. Const. vorbește de Amplias, călugărul Epifanie îl menționează pe Apion. Despre Epiphanius, v. și Fr. Dvornik, *op. cit.*, 207, 225—226.

29. Nichifor Kallistos Xantopoulos, *Hist. eccl.* II, 39 în P.G. 145, 860: 'Επιθλήθε μὴν καὶ τήν, ἣ τῶν ἀνθρωποφάγων ὀνόμασται, ἥτε Σκυθῶν ἐρημίᾳ, Εὐξεινός τε Πόντος ἐκάτερος τὰ τε πρὸς βορρᾶν καὶ νότον αὐτοῦ κλίματα. Despre predica Sfântului Apostol Andrei la antropofagi, v. și Fr. Dvornik, *op. cit.*, p. 200 și urm., unde se menționează și alte lucrări.

30. Doctrina syriacă a apostolilor, W. Cureton, *Ancien Syriac Documents*, London, 1864, p. 32—34, ap. R.A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, Braunschweig, 1883, I, p. 604. În ceea ce privește Gothia socot că localizarea ei de către Dvornik, *op. cit.*, p. 216, în Crimea nu este corectă, deoarece el nu ia în considerare contextul regiunilor în care aceasta este încadrată și anume toate din mediul balcanic; în plus nu remarcă menționarea «marelui fluviu», care nu poate fi decât Dunărea; deci, este vorba de Gothia dunăreană. Este o eroare comisă de Dvornik, la fel, cum procedează și cu localizarea Scythiei, menționată de Eusebiu și pe care o vede exclusiv în sudul Rusiei. De Scythia de la Dunăre el nu vorbește deloc (p. 198 și urm.).

31. Pseudo-Athanasius, *Encomion in sanctum Andream*, P.G. 28, col. 1108.

Dacă luăm în considerare regiunile noastre este de remarcat că ele sunt menționate de multe ori, fie ca Scythia, fie ca teritoriile de la Dunăre, fie ca Moesia ori Thracia, Gothia și regiunea din jur.

Dar oricât de valoroase aceste informații ele nu pot depăși pe cea dată de Eusebiu, chiar dacă ea este lapidară. Valoarea ei decurge din faptul că ea ne este transmisă de un istoric consacrat al Bisericii a cărui prețuire în lumea științifică continuă să crească o dată cu scurgerea timpului<sup>32</sup>; în al doilea rând, pentru că este foarte veche<sup>33</sup>.

Pasajul în care este încadrată a atras atenția unor savanți, care l-au privit diferit în privința unității lui. Lipsius și Ed. Schwartz îl consideră unitar și că ar fi fost reprodus de Eusebiu după Origen. Valesius se îndoiește de acest lucru și mai mult decât el o face Adolf von Harnack, care îl analizează și încearcă să-l despartă în două. Harnack socoate că prima parte, referitoare la sfinții apostoli Toma, Andrei și Ioan, ar fi opera lui Eusebiu însuși. Cea de a doua, cuprinzând relatarea referitoare la activitatea și moartea sfinților Petru și Pavel, ar fi reproduse de Eusebiu după Origen. Eusebiu ar fi găsit undeva tradiția nenumită privitoare la tragerea la sorti pentru împărțirea zonelor de evanghelizare a celor trei apostoli Toma, Andrei și Ioan și ar fi pus-o alături de informațiile lui Origen<sup>34</sup>.

Admițând opinia lui Harnack ar însemna că prima parte ar avea la bază o tradiție mai nouă și deci mai puțin valoroasă, decât aceea pe care ne-ar fi dat-o Origen însuși, un autor cu mare reputație științifică și pe care el ar fi consemnat-o cu un secol mai devreme<sup>35</sup>.

Luând în considerare argumentarea lui Harnack, D. M. Pippidi conchide: «Tăgăduind paternitatea lui Origen pentru informațiile transmise de Eusebiu, le tăgăduim în același timp și *istoricitatea* ... Recunoașterea că știrea care ne interesează se întâlnește pentru întâia oară la Eusebiu, n-o lipsește numai de prestigiul unei vechimi inexistente, dar o face suspectă în măsura în care atâția autori creștini din veacurile al II-lea și al III-lea, ale căror opere ni s-au păstrat, ar fi putut s-o înregistreze și n-au făcut-o»<sup>36</sup>. D. M. Pippidi mai adaugă la argumentarea sa și faptul că dacă am considera informația provenind de la Origen, atunci ea s-ar contrazice cu o altă afirmație a autorului alexandrin, din *Comentariul la Evanghelia după Matei*, 24, 9, în care el trece printre popoarele care *n-au auzit* Cuvântul lui Dumnezeu pe sciți, ori sfântul apostol Andrei ar fi predicat în *Scythia*<sup>37</sup>.

32. Vezi în această privință studiul nostru introductiv la volumul XIV din colecția *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB), București, 1991, *Viața lui Constantin cel Mare*, p. 5 și urm.

33. Valoarea acestei știri decurge din vechimea ei și acest lucru este relevant și de Dvornik, *op. cit.*, p. 197—199.

34. Opiniile exprimate în legătură cu acest pasaj sunt prezentate de Adolf von Harnack, *op. cit.*, p. 109—110.

35. De remarcat că în ediția critică a lui Bardy (v. mai sus n. 21) nu se face o separare a textului într-o primă parte, care ar fi după Harnack mai nouă și cea de a doua, mai veche. În ceea ce privește amănuntele asupra activității sfântului apostol Petru, Bardy spune că ele ar fi fost luate de Origen din *Acta Petri*, XXXVII, edit. L. Vonaux, p. 95—96, 442—443.

36. D. M. Pippidi, *Contribuții la istoria veche a României...*, p. 488.

37. Idem, *ibidem*, p. 481—484.

În treacăt fie spus, pasajul la care se referă D. M. Pippidi din «Comentariul la Evanghelia după Matei» a fost înțeles și altfel de istorici și filologi și el nu anihilează afirmația lui Origen privitoare la vestirea Evangheliei în Scythia<sup>38</sup>.

Pe de altă parte, azi avem posibilitatea să facem cunoscut un izvor datând tocmai din secolele, din care D. M. Pippidi dorea să aibă confirmarea știrii lui Origen, anume din secolele II—III. Este vorba de Hippolyt al Romei, autor de lucrări importante și chiar episcop (anti-papă), mort ca martir în anul 235 în timpul împăratului Maximin Tracul la vârsta de circa 60 de ani. El s-a născut pe la 175 și a fost contemporan cu Origen (185—254/255). Ba chiar s-au întâlnit la Roma în anul 212 și s-ar putea ca ei să fi fost concetățeni ai Alexandriei Egiptului<sup>39</sup>. Hippolyt ne spune textual: «Andrei a vestit (Cuvântul Evangheliei) *sciților și tracilor*. El a fost răstignit la Patras în Achaia, fiind legat în picioare de un măslin și este înmormântat acolo»<sup>40</sup>.

Mărturia lui Hippolyt are meritul de a confirma activitatea sfântului apostol Andrei în Scythia Minor, fiindcă el vorbește de sciți și traci unii lângă alții, și pe de altă parte, de a nu lăsa singulară tradiția înregistrată de Eusebiu ca provenind de la Origen. Trăind în aceeași vreme Hippolyt și Origen au putut cunoaște aceeași tradiție privitoare la activitatea misionară a sfinților Toma, Andrei și Ioan și au consemnat-o fiecare în felul său. De altfel, Hippolyt era grec din Alexandria și legăturile lui cu Origen puteau fi din această cauză mai vechi decât întâlnirea de la Roma.

38. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 28—30; I. Popescu-Spineni, *op. cit.*, p. 12; A. Iordănescu, *Observațiuni asupra originilor creștinismului daco-roman*, în Revista clasică XI—XII, 1939/1940, p. 199—200.

39. Despre viața și activitatea lui Hippolyt, v. F. Cayré, A.A., *Patrologie et Histoire de la Théologie*, t. I, livres I et II, 3-e éd., Paris, Tournai, Rome, 1938, p. 211—219; Johannes Quasten, *Patrology*, vol. II. The Ante-Nicene Literature after Irenaeus, Spectrum Publishers, Utrecht-Antwerp, The Newman Press Westminster, Maryland, 1962, p. 163—207; V. Saxer, *Hippolyte (Saint)*, în Dict. d'hist. et de géogr. eccl., fasc. 139—140 (Herzog-Hoffmann), 1990, col. 627—635. Persoana și opera lui Hipolit face încă obiectul unor cercetări, iar concluziile exprimate sunt contradictorii; v. pentru aceasta mai ales prezentarea lui V. Saxer,

40. Ἰππολύτου, Περὶ τῶν ἸΒ' ἀποστόλων. ποῦ ἕκαστος αὐτῶν ἐκήρυξεν καὶ ποῦ ἐτελείωθη P.G. X, 951: Ἀνδρέας, Σκύθαις, Θράκαις κηρύξας, ἐσταυρωθῆ ἐν Πάτρας τῆς Ἀχαιῶν ἐπὶ ἐλαίας ὄρθιος καὶ θάπτεται ἐκεῖ.

Lucrarea aceasta nu este înregistrată de cele două patrologii menționate la nota precedentă ca aparținând sfântului Hipolit Romanul. Ea apare însă în P.G. X, 920 înscrisă în categoria: *Appendix ad Sancti Hippolyti operum Partem II. Dubia ac supposita complectens*. Tot în această categorie de *Dubia ac supposita* mai este inclusă lucrarea *De consumatione mundi ac de Antichristo*, după care urmează o alta despre activitatea celor 70 apostoli (Τοῦ αὐτοῦ Ἰππολύτου περὶ τῶν Ὁ' ἀποστόλων). Această ultimă lucrare, care ne dă amănunte asupra vieții și activității celor 70 apostoli, este înșiruită imediat după cea privitoare la *Cei 12 apostoli*. Se remarcă, astfel, interesul autorului acestor două lucrări (probabil Hipolit) pentru descrierea activității apostolilor și modulul în care și-au sfârșit viața. Amănuntele despre fiecare apostol sunt însă puține, ele reducându-se, în genere, asupra locului unde a predicat cuvântul Evangheliei și asupra felului morții. Îndoiala asupra atribuirii lucrării *De XII apostolis* lui Hipolit, care ne interesează aici, persistă și în mintea editorului din P.G. și de aceea el a încadrat-o în categoria *Dubia ac supposita*. La p. 268el zice: *Hinc neque ista neque eiusdem scriptoris priora de XII apostolis ad S. Hippolytum tertii scriptorem saeculi, ut relerem, potui a me impetrare.*



Așa cum am anticipat, se poate spune acum că în lumina documentării de care dispunem vestirea Evangheliei pe pământul românesc de către sfântul apostol Andrei capătă mai multă credibilitate. Această acțiune este atestată, în primul rând, de tradiția veche înregistrată de Origen și Eusebiu, apoi de Hippolyt al Romei și de celelalte știri hagiografice mai târzii. Dacă la Eusebiu și Origen se vorbește numai de *Scythia*, Hippolyt adaugă și *Thracia*, iar celelalte izvoare extind aria misionară în Asia Mică, Peninsula Balcanică și sudul Rusiei.

Veridicitatea informațiilor din izvoarele hagiografice nu trebuie pusă la îndoială, deoarece ele sunt confirmate pentru mediul helenic de scriitori din secolele IV—V ca Grigorie de Nazianz<sup>41</sup>, Theodoret de Cyr<sup>42</sup>, Pseudo-Chrysostomul<sup>43</sup>, iar din apus de Ieronim<sup>44</sup>, Gaudentius din Brescia<sup>45</sup> și Paulin de Nola<sup>46</sup>.

Scythia menționată de Origen și Eusebiu este, desigur Dobrogea, așa cum au arătat-o istorici ca R. Netzhammer<sup>47</sup> și Zeiller<sup>48</sup>. Când se referă la teritoriul din sudul Rusiei izvoarele menționate

41. Or. XXXIII, 11 P.G. 36, col. 228.

42. In Psalm. CXVI, 1, P.G. 80, col. 1805—1808.

43. *Homilia in duodecim apostolos*, P.G. 59, col. 495.

44. Hieronym. *Epist. 59 ad Marcellam* 5 — CSEL, 54, ed. I. Hilberg, p. 546; ed. J. Lebourt, *Collection Guillaume Budé*, 13, Paris, 1953, p. 89; cf. G. Grützmacher, *Hieronymos*, I, Leipzig 1909, care datează această scrisoare în anul 394, iar F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre* I, Louvain-Paris, 1922, p. 167, o atribuie anilor 395—396.

45. Gaudentius Brix., *Sermo* 17, P.L. 20, col. 463.

46. *De Sanct. Felice, Natal.* IX, v. 406; cf. XI, v. 78, 356.

47. R. Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, p. 8—10: «Die Behauptung, Eusebius habe unter seinem Skythien nicht das Skythien des fernen Ostens sondern das europäische, das heisst das um die Istermündung gelegene Kleinskythien gemeint, dürfte wohl nicht allzu gewagt sein. Mit dem Begriffe Skythien verbanden die Römer des Kaiserreiches ganz sicher in erster Linie das Gebiet unserer heutigen Dobrudscha... Das Skythien Ovids war unsere Dobrudscha... In ihren Reichsteilungen verbanden endgültig Diokletian (284—305) und Konstantin der Grosse den Namen Skythien mit dem Lande, das wir heute Dobrudscha nennen... Das Gesagte darf wohl zur Annahme berechtigen, dass der hl. Address auch in dem Skythien des Kirchensprengels Tomis das Evangelium verkündet hat».

48. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 249 arată că indicația lui Eusebiu privind propovăduirea sfântului Andrei în Scythia se referă la Dobrogea noastră (Scythia Minor) și nu la teritoriile de la nordul Mării Negre, desemnate și ele cândva prin această denumire, deoarece se evită în felul acesta o contradicție între relatările lui Origen, pe de o parte, și Iustin Martirul, pe de altă parte, privitoare la evanghelizarea sciților și sarmaților, locuitorii ai regiunilor de la nordul Dunării și Mării Negre. «Cette province, taillée dans l'ancienne Mésie Inférieure, ne fut pas créée avant la fin du III-e siècle, et, au temps d'Origène il n'y avait donc pas de Scythie romaine. Mais cette dénomination administrative pouvait ne pas exister encore, et le pays qui la reçut ensuite n'en être pas moins appelé scythique dans le langage courant. Ovide exilé à Tomis ne se plaint-il pas d'être relégué chez les scythes?». Un argument adus de Dvornik în favoarea localizării Scythiei menționate de Eusebiu în sudul Rusiei este prezența în orașele grecești de pe litoralul nordic al Mării Negre a multor iudei cinstitori ai lui *Theos Hypsistos* și *Sabazios*, divinități caracteristice populației iudaice. Dar aceste divinități sunt cinstite și în cetățile grecești de pe litoralul vestic al Mării Negre, iar legăturile acestora cu Orientul apropiat au fost mai lesnicioase și mai intense. V. Iorgu Stoian, *Inscripțiile din Scythia Minor grecești și latine*, vol. II, Tomis și teritoriul său, București, 1987, nr. 157 (42); Emilian Popescu, *Basilique et synagogue dans le Sud-Est de l'Europe à l'époque protobyzantine (IV-e—VI-e siècles)*, în *Etudes byzantines et postbyzantines*, II, 1991, p. 11—12.

mai sus nu folosesc de obicei cuvântul Scythia, ci localități precise ca Sevastopolis cea Mare, Bospor, abasgi, alani etc. Excepție face doar Nichifor Kallistos, care vorbește de «pustiul scitic, de antropofagi, de ambele țărături ale Mării Negre, de nord și de sud». Ca să identificăm Scythia cu Dobrogea suntem îndemnați de apropierea care se face des în izvoare între această provincie și Thracia și Moesia, de regiunile dunărene, de Gothia etc., de orașul Odessos, unde sfântul Andrei ar fi avut ca ucenic și urmaș pe Amplias (sau Apion?). Desigur, nu se exclude total ca prin Scythia oamenii acelor timpuri să fi înțeles și zona largă din Sudul Rusiei, dar oricum teritoriul țării noastre trebuie avut în vedere. Dobrogea de azi era numită încă din secolul I a. Hr. *Σκυθία* iar un secol mai târziu o cunoaștem sub denumirea de «Mica Scythie» (*Σκυθία μικρά*) pentru ca la sfârșitul secolului al treilea să devină provincia romană *Scythia*<sup>49</sup>. În vremea când scria Eusebiu, teritoriul dintre Dunăre și Mare se numea Scythia Minor, iar frontiera dunăreană *limes Scythicus*.

Dacă deci prezența Sfântului Andrei în Dobrogea este neîndoieabilă, atunci tot atât de sigură este și venirea lui la Tomis. Aici era capitala provinciei și Sfântul Andrei nu numai că n-a ocolit-o, ci a vizat-o în mod special. Era o politică urmată și de ceilalți apostoli în misiunea de a vesti cuvântul Domnului mai întâi la orașe și apoi la țară. Referindu-se la acest procedeu și la sfântul apostol Pavel, istoricul englez Norman Baynes zice: «Sfântul Pavel cu ochiul unui general a ales capitalele de provincii ca puncte strategice în cucerirea lumii pentru Hristos; acestea erau fontărețe care trebuiau cucerite cu orice preț, aici, în special, Biserica primară a venit față în față cu cultul imperial... aici era sediul Satanei»<sup>50</sup>.

Noi credem că Sfântul Apostol Andrei a adus în orașul Tomis «Vestea cea Bună», punând bazele religiei iubirii între oameni și că ea a rodit fără întrerupere, încât comunitatea de aici a progresat și a putut avea chiar episcopi, unii cunoscuți din izvoare încă de la sfârșitul secolului al III-lea<sup>51</sup>. La Primul Sinod Ecumenic de la Niceea (325) Tomisul a fost prezent prin episcopul său<sup>52</sup>. Gloria Bisericii din Tomis atinsă în secolele IV—VI nu poate fi înțeleasă fără temelie pusă de apostolul Andrei. De aceea s-ar ouveni ca acea catedrală, care se proiectează a fi zidită la Tomis, să aibă ca patron pe acest sfânt apostol al Domnului.

49. Cea mai veche mențiune a Dobrogei ca *Scythia* se întâlnește într-o inscripție greacă datând de la începutul secolului al II-lea în. Hr., descoperită la Histria (D. M. Pippidi, *Inscripțiile din Scythia Minor, grecești și latine*, vol. I. Histria și împrejurimile, București, 1983, nr. 15, rândul 16. Exsită apoi în secolul I a.Hr. informațiile lui Strabo, *Geogr.* VII, 4, 5 și 12, unde găsim și amănuntul că era determinată prin «Mica» (*μικρά*) Scythie.

50. Norman Baynes, *The Byzantine Empire*, London 1948, p. 76—77.

51. Emilian Popescu, *Ierarhia bisericească pe teritoriul României. Creșterea și structura ei până în secolul al VII-lea*, BOR, 1990, 1—2, p. 149—164.

52. Eusebius, *Vita Constantini*, III, 7, ed. Fr. Winkelman, Berlin, 1975. Gelasius din Cyzic, *Kirchengeschichte*, Leipzig, 1918, II, 26, 17 și 38, 15, p. 105 și respectiv 136 vorbește de reprezentarea la Sinodul I ecumenic «a celor două Scythii» (*Σκυθίαν ἑκατέραν*) ceea ce ar putea însemna atât Scythia Minor, cât și Gothia din stânga Dunării sau chiar Scythia din sudul Rusiei; cf. I. Rămureanu, *Sinodul I ecumenic de la Niceea*, St. teol. 29, 1977, 1—2, p. 27—28.

# ROLUL FORMATIV AL RELIGIEI

Pr. Lect. Dr. VASILE RĂDUCA

Orice instituție publică vizează în mod direct sau indirect omul. Prin formele sale instituționalizate, religia este o instituție publică. Spre deosebire de alte instituții, ea vizează omul în globalitatea lui, nu parțial. Îndeosebi, două sunt aspectele majore pe care religia le are în vedere : originea și mai ales finalitatea omului. Omul trebuie să aibă o justificare a existenței sale pe pământ și să împlinească sensul acestei existențe. Modul de comportare a lui între origine și finalitate este, de altfel, cel care condiționează împlinirea scopului existenței sale în lume. Nu este, așadar, indiferent religiei nici modul de comportare, modul de mișcare a omului între origine și scop. Fiecare religie are specificul ei și fiecare prescrie adeptilor ei un anumit mod de comportare spre a-și atinge scopul în viață. În religie, altfel spus, scopul nu scuză mijloacele, dimpotrivă, acestea condiționează împlinirea scopului. Formația religioasă (înțeleasă ca trăire) constituie mijlocul și condiția pentru împlinirea scopului vieții. Or formația, instrucția, se realizează prin exercițiu, prin educație, aceasta corespunzând năzuinței lăuntrice a omului spre desăvârșire.

Religia a fost și rămâne un factor și un mediu de formare a omului. Din totdeauna creștinismul a afirmat posibilitatea educării și formării omului. Spiritualitatea creștină este, dacă vreți, un amplu și complex proces pedagogic, un amplu proces de formare a omului. Specificul și metodele de formare utilizate de religia creștină nu se confundă cu metodele și specificul celorlalți factori educaționali din societate. Și aceasta, pentru faptul că Biserica nu utilizează numai mijloacele omenești pentru atingerea obiectivului ei oricât de prețioase și interesante ar fi ele, dat fiind că Biserica nu este numai o instituție omenească și specificul și preocupările acesteia nu se limitează doar la existența terestră, după cum componența Bisericii include în sine elementul uman și elementul divin. Capul Bisericii este Hristos, Trupul fiind toți cei botezați în numele Sfintei Treimi și care se împărtășesc din aceleași Sfinte Taine. Pentru că religia creștină își propune să pregătească omul nu numai pentru viața aceasta, ci și pentru cealaltă, pentru eternitate, mijloacele ei trebuie să fie adecvate acestui scop. «Creștinii, spunea un scriitor bisericesc din primele veacuri, își petrec viața pe pământ, dar ei sunt cetățeni ai cerului»<sup>1</sup>. Iar mai devreme, Sf. Pavel spunea corintenilor că : «Dacă ne-am pus nădejdea în Dumnezeu numai pentru viața

aceasta, suntem cei mai de plâns dintre oameni» (I Cor. 15, 19). Educația, formația creștinului vizează în ultimă analiză Împărăția lui Dumnezeu, membrii Bisericii urmând să-și conformeze viața exigențelor Împărăției lui Dumnezeu.

Atunci când Biserica s-a considerat unul dintre factorii educaționali obișnuiți, uitând de mijloacele ei supranaturale pentru împlinirea scopului ei, factori cu care a intrat în concurență sau pe care a încercat să-i subordoneze sau să-i înlocuiască, a greșit. La fel au greșit și agenții factorilor educaționali naturali atunci când au încercat să reducă religia la nivelul unei simple preocupări pământești, iar rolul său formativ la simpla informare și transmitere de cunoștințe privind conținutul de idei al unei anumite religii. Biserica nu a greșit și nu va greși niciodată atunci când a încercat și va încerca să influențeze în bine, să înrăureze, să «condimenteze» activitatea tuturor factorilor educaționali umani cu duhul și spiritul ei, în vederea formării omului ca om, nu numai ca savant, ca artist, ca tehnician, meseriaș, comerciant etc. Și aceasta, pentru că prin religie se urmărește nu numai dezvoltarea la maximum a unor aptitudini naturale, nu numai realizarea în om a binelui și frumosului, a plăcutului și utilului în viața acestuia, a geniului, a eroului, ci mai ales împlinirea omului încifrat în ordinea supranaturală a Sacrului cu întreaga lui personalitate de geniu, de savant, de artist, de om obișnuit.

Pe de altă parte, religia nu-și exercită în mod direct rolul ei educațional-formativ decât asupra celor ce cred. Necredincioșii scapă influenței formative a religiei sau se împărtășesc de ea indirect prin conviețuirea alături de oameni pătrunși de forța dinamică a religiei în spațiul deschis al comunității eclesiale. Forța celor ce cred și se împărtășesc de puterea Duhului care activează în Biserică este deosebită. Ea iradiază în jurul celor ce cred și influențează. Această forță tainică activă în Biserică, însoțită de semne și minuni, a transformat lumea antică într-o foarte scurtă perioadă de timp, făcând-o dintr-o lume politeistă, o lume în care Hristos era Domn nu peste cetățenii acestei lumi, peste toți domnii și regii, ci în sufletele tuturor acestora. Este impresionantă forța exemplului dat lumii păgâne de creștinii primelor secole, modelați de experiența Duhului lui Dumnezeu. Marele retor Libanios din Antiohia Siriei, profesorul Sf. Ioan Hrisostom, impresionat de personalitatea morală a Sfintei Antuza, mama tânărului său ucenic, Ioan, a exclamat : «Vai, ce mame sunt la creștini !».

---

1. Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*. Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1988, p. 39.

De unde vine această putere ? Unii spun că din principiile moralei religioase, fiind dispuși pentru aceasta, și în țara noastră, să acorde religiei o anumită prezență în școală. Forța religiei însă, nu vine numai de aici, ea nu poate fi redusă nici la principii etice, nici la principii didactice (cu toate că nu le ocolește). Puterea ei formativă își are sursa în relația stabilită între Supranaturalul religios (Dumnezeu) și naturalul religios (omul). Dumnezeu nu este idee, nu este principiu, nu este forță impersonală, ci Persoană spirituală, o Treime de persoane, care ființează în iubire și acționează din preaplinul iubirii intratrinitare. Dumnezeu se revlează omului și și-l solicită la dialog. În starea de dialog creată prin răspunsul omului, ființa acestuia (ființă schimbătoare), se modelează în funcție de nesfârșitele posibilități și modalități manifestate și mistice în care Dumnezeu i se descoperă și-l solicită. Această stare dialogală determină întregul proces de formație a omului prin religie, pentru că dialogul ia naștere printr-un act de credință și dăinuie în atmosfera statornicității de credință și harul divin. Așadar, răspunsul omului dat Revelației lui Dumnezeu este credința. Nu este suficientă credința ca părere (fiducia) după care lumea și omul ar avea un creator (despre care însă nu știu nimic pentru că, de fapt, nu admit dialogul inițiat de El prin Revelație), un creator care nu poate interveni în viața mea și a lumii. Este eficientă însă credința și conștiința că «În El trăim, ne mișcăm, și suntem» (Faptele Apostolilor 17, 28), cum spunea poetul antic din Creta, Arratus, preluat de Sf. Pavel ; conștiința că viața, ființa și chemarea noastră în lume nu depind numai de structurile biopsiho-fizice și de relația de feed-back stabilită între noi și mediul înconjurător, ci în ultimă instanță de Dumnezeu însuși.

În cazul acesta, credința nu mai este simpla acceptare a unor principii teoretice și etice sau mai simpla acceptare a unor mituri întâmplătoare în *illo tempore*, ci angajare într-o relație dinamică cu Dumnezeu, în cazul acesta principiile teoretice și etice scoase din Revelație devenind normă de viață. Este un prim pas în sensul formării omului prin religie, de vreme ce religia nu este altceva decât refacerea legăturii (ruptă cândva) dintre Dumnezeu și om, cu toate consecințele benefice care decurg din această legătură.

Numai persoanele dialoghează, altfel spus, numai persoanele își acordă cuvânt una alteia. În dialog, ne comunicăm unii altora gândurile, intențiile, lumea noastră interioară. Prin dialog ne cunoaștem mai bine unii pe alții, ne influențăm, ne comunicăm unii altora putere. Dialogul nu poate însă exista decât între persoane care se iubesc. Acceptarea Revelației lui Dumnezeu, credința în veracitatea și eficiența ei sunt for-

mele răspunsului plin de iubire dat de om solicitării iubitoare a lui Dumnezeu. Un Sfânt Părinte al Bisericii din secolul IV spunea: «Ne schimbăm în funcție de ceea ce iubim «sau» în funcție de realitatea pe care o contemplăm» (Sf. Grigore de Nyssa). Iubirea față de Dumnezeu cel personal, orientarea noastră spre El operează inevitabil în ființa noastră o schimbare, o modelare într-un sens precis: Dumnezeu Însuși. Această direcționare a ființei noastre, singura, de altfel, cu sens, își are premisele în însăși structura omului, creat «după chipul» lui Dumnezeu și chemat la asemănarea cu El. Sf. Augustin subliniind speciala structurare a omului, avea să ne lase celebra deja expresie: «M-ai făcut după Tine Dumnezeule și neliniștit este sufletul meu până se va odihni întru Tine» (Confesiones).

Puterea formativă a religiei creștine se fundamentează pe concepția că Dumnezeu este o realitate personală atotputernică și creatoare și pe o antropologie în care lumea se găsește deja în om și în structura intimă a omului Dumnezeu își are o anumită prezență.

Cu Socrate, gândirea antică se întoarce de la cosmologie spre om. Iar Sofocle a exprimat în versuri măreția omului:

«În lume-s multe mari minuni

Minuni mai mari ca omul nu-s», prefigurând oarecum concepția maximală pe care creștinismul o are despre om.

După Sf. Grigore de Nyssa, omul este «ceva mare și prețios»<sup>2</sup>. Este podoaba creației, alcătuit din trup material și suflet spiritual. Omul cuprinde în sine toată seria de ființe create care l-au precedat în existență, după cum ceea ce este superior implică ceea ce este inferior și generalul ceea ce este particular.

Pe paliere de existență din ce în ce mai complexe, ea vine, tinde spre om, iar pe acesta Dumnezeu îl creează cu o grijă specială (nu numai prin cuvânt, ci și prin lucrare după un sfat și plan anume) din ceea ce lumea are «mai înalt și mai subtil». Lumea materială este pasibilă de umanizare, ea este virtual umană. Din faptul creației ea nu a fost realitate ostilă omului, ci mediul prielnic devenirii și împlinirii acestuia. El este solidar cu tot universul creat. El este, așa cum spuneau anticii, o lume în mic (microcosmos). Măreția omului nu consta însă în faptul că rezumă în sine cosmosul mare. Specificul ființei umane mi-l dă totuși asemănarea cu lumea creată, altfel, «Ce mare cinste ar fi pentru om să se asemene cu broaștele, cu tântarii, cu șoarecii? Măreția lui constă în faptul că este chip al Celui Care l-a creat»<sup>3</sup>.

2. *De hominis opificio*, 16 P.G., 44, 180 C.

3. *Ibidem*, 16, P.G., 44, 180 AB.

— Nu cerul a fost creat chip al lui Dumnezeu, nici luna, nici soarele, nici frumusețea stelelor, nimic din cele ce vedem în creație, ci numai tu, tu ai fost constituit chip al naturii care este dincolo de orice minte, asemănare a frumuseții nestricăcioase, pecete a Dumnezeirii celei adevărate, vas al vieții celei fericite, pecete a luminii celei adevărate spre care având privirile ațintite devii ceea ce ea este și vei imita prin strălucirea propriei tale curății pe Cel care se reflectă deja în tine<sup>4</sup>.

În om lumea materială devine obiect al libertății. Față de această lume, omul are o responsabilitate deosebită. Ființă deodată sensibilă și noetică, omul este mijlocitor între lume și Dumnezeu, între materie și spirit, având responsabilități aparte față de lume și-n fața lui Dumnezeu. Prin funcția lui mediatoare el aduce toată creația spre Dumnezeu, o orientează în mod conștient și dialogul cu Dumnezeu întru sine, dând scop și sens mișcării ei. Numai mișcându-se spre un scop superior lumea poate fi socotită în *evoluție* (mers spre bine), altfel nu ar fi decât într-un fel de mișcare browniană, iar apariția și existența omului ar fi o simplă întâmplare, ceea ce potrivit credinței noastre este un nonsens.

Premisele dialogului omului cu Dumnezeu se află deci în demnitatea lui de Chip al lui Dumnezeu, de reflectare, la nivel creat, a ceea ce Dumnezeu este în calitate de ființă necreată. Omul îi dă «chipul» lui Dumnezeu participarea lui la plenitudinea darurilor dumnezeiești, prin împărtășirea ființei sale de calitățile care fac din el o persoană. Iar ca persoană, omul depășește ordinea fizică a lucrurilor. Specificitatea ființei umane nu este dată așadar de ceea ce se încadrează în limitele naturii fizice, ci de dimensiunea lui spirituală, de aceea biologia, fiziologia, medicina psiho-somatică, psihologia, neurologia, psihiatria, filosofia, sociologia, etc., pot să dea explicații satisfăcătoare unor aspecte parțiale ale omului ca ființă psiho-fizică. Pentru omul religios însă, toate acestea nu sunt suficiente ca să se înțeleagă pe sine și să aibă conștiința împlinirii sale. Omul are nu numai darul și chemarea după desăvârșire, ci și nostalgia ei (pentru că în subconștientul lui, cu siguranță păstrează urmele stării de dinainte de păcat). Omul nu este numai materie limitată, măsurabilă, schimbătoare, extensibilă, care se poate dezintegra și altera, ci și duh nematerial, nelimitat, nemăsurabil, nemuritor care nu este destinat stricăciunii. Sufletul omului nu este cuprins în întregime în cadrul celor patru dimensiuni ale continuității fizice a lumii. Cu trupul, cu creierul său, cu inima sa se înscrie în lumea materială, dar prin energiile sale personale, prin forța sa creatoare își extinde ființa dincolo de limitele acestei lumi.

4. Idem, *In Canticum*, II, P.G., 44, 805 C.D.

În antropologia creștină se afirmă faptul că, omul, deși structurat spre dialog cu Dumnezeu, are libertatea să-l întrerupă sau să-l refuze. Și aceasta pentru că a fi sau nu în dialog cu cineva, implică un act de decizie personală, un act liber. Or, Dumnezeu, atât de mult prețuiește creatura Sa, încât nu intervine în deciziile sale personale, spre a nu știrbi libertatea umană care constituie una din notele caracteristice ale chipului lui Dumnezeu din om. Dacă chipul divin din om îl constituie ansamblul calităților personale, pătrunse de savoarea dragostei lui Dumnezeu, încălzite de har și de dorința autodepășirii, *asemănarea* omului cu Dumnezeu este dată de funcționarea normală a calităților personale umane și de mișcarea de autodepășire și apropiere de Dumnezeu. Asemănarea cu Dumnezeu este deodată proces, devenire *întru* și, totodată, scop de realizat. Dacă chipul este un *dat*, asemănarea se întreține și se realizează prin eforturi proprii. A te asemana cu Dumnezeu, înseamnă a da formă în tine atributelor Lui : a fi bun, a fi generos, a fi răbdător, a avea pe Hristos în tine, a spori și dezvolta calitățile ființei tale prin cunoaștere, prin evlavie și prin dragoste. Părinții Bisericii sintetizează acest proces continuu de formare, de creștere a ființei umane, spunând : «Asemănarea este imitarea naturii dumnezeiești». Desigur este vorba de limitarea prin virtute, nu de substituire prin natură, absolutizând natura umană și uitând sau refuzând adevăratul Absolut. Funcționalitatea normală și armonioasă în care omul a fost creat s-a întrerupt prin căderea în păcat. Dumnezeu restaurează natura umană în Hristos. El devine centrul din care iradiază spre lume puterea și dragostea lui Dumnezeu, Mijlocitorul prin care se reia la intensități noi procesul de dialogare cu Dumnezeu, modelul și idealul lucrării formative a creștinismului.

În textul din Sf. Grigore de Nyssa pe care l-am citat mai sus se spunea că omul a fost creat cu atâtea calități ca să imite prin strălucirea rezultată prin curăția propriei ființe, pe cel care se reflecta deja în om prin respectivele daruri. Pentru Sf. Pavel, «a fi creștin înseamnă a ne comporta în așa fel încât Hristos să capete formă, să capete chip în noi» (Gal. 4, 19) ca într-o oglindă curată, să ne schimbăm prin înnoirea cugetului (Rom. 12, 2) și în felul acesta să ne transformăm din slavă în slavă (II Cor. 3, 18), ajungând la măsura bărbatului desăvârșit, care este Hristos (Efes 4, 13). Așadar, scopul principal al educației religioase (educației religioase creștine) este totdeauna trăirea conștientă a tainei lui Hristos, realizarea în viața fiecărui om a idealului educațional creștin care duce la participarea la viața lui Hristos, nevointă pe care Sf. Grigore Teologul o sintetizează prin cuvintele : «Trebuie să mor cu



Hristos, să înviez împreună cu Hristos, să trăiesc împreună cu Hristos, și cu El să mă fac fiu al lui Dumnezeu».

Hristos nu este doar o personalitate a istoriei care ne-a lăsat cea mai înaltă învățătură, ci *cheia de boltă* a universului (cum spunea Teilhard de Chardin) spre care converg toate eforturile umanității și universul întreg. Viața creștinului trebuie să se configureze după modelul lui Hristos. Toți Sfinții Părinți ai Bisericii, pornind de la Sf. Irineu (sec. III) ne spun că : «Dumnezeu S-a făcut om (în Hristos) pentru ca omul să devină Dumnezeu», adică să dea chip vieții sale după chipul lui Hristos-Dumnezeu-Omul. Toate acestea se pot împlini în Biserică, spațiul însuflețit de prezența și lucrarea Sfântului Duh. Aici primim harul lui Dumnezeu, energia Lui necreată care ne dă puterea să rupem rețeaua relexelor porniri instinctuale, a predispozițiilor păcătoase moștenite, a obiceiurilor rele și a patimilor, să dominăm puterea întunericului și să facem să crească în ființa noastră puteri noi, încât să se realizeze în interiorul lumii o «creație nouă», omul îndumnezeit prin harul lui Dumnezeu și iubirea lui față de Dumnezeu și de semenii. Ca religie a majestății omului (cum spunea J. A. Comenius) creștinismul adresează mesajul lui Hristos nu numai copiilor, ci tuturor vârstelor și tuturor categoriilor sociale, concentrând lucrarea sa formativă spre realizarea unui tip de om care să reflecte în sine virtuțile lui Hristos — dintre care cea mai mare este iubirea de oameni — precum se reflectă în luciul unei ape curate și limpezi frumusețea malurilor iluminate de soare. Și am precizat, «lac cu ape curate și limpezi» pentru că atunci când apele sunt agitate sau murdare, nu mai vedem frumusețea malurilor : fie le prelungește, fie le scurtează, fie le deformează sau nu le mai reflectează deloc.

\*

\* \*

Ca să conchidem cele de mai sus, precizăm că opera formativă a religiei se adresează tuturor oamenilor și tuturor vârstelor. Scopul formării prin religie este veșnic, având în vedere mântuirea. Deși poate îmbrăca forme instituționalizate (și este de dorit să le aibă), ea nu se confundă cu alte modalități prin care se încearcă modelarea omului, dar nici nu-i sunt indiferente, salutând pe toate cele care nu exclud prezența și lucrarea lui Dumnezeu în programul lor. Biserica în împlinirea idealului ei formativ are nevoie de instrucție. Credința vine din propovăduire, din învățare a ceea ce trebuie să credem. Dar formarea religioasă reală nu se reduce doar la informarea despre istoria sfântă, despre doctrina Bisericii, despre principiile moralei creștine, ci implică

și trăirile intime ale fiecărei persoane în convorbirile de taină cu Dumnezeu, împărtășirea de Dumnezeu în cadrul cultului individual și public. Se realizează nu numai în școală, ci și în Biserică. De aceea, fără modelarea duhovnicească simțită tainic în suflet de fiecare persoană, informarea despre cele religioase este insuficientă. Mai mult, o cultură însușită pe baza asimilării unor teme cu caracter religios, dar lipsită de fiorul sacru dat de simțirea participării mistice la Dumnezeu, nu poate forma, ci mai degrabă, deforma pe cel care și-o însușește. Dacă o religie își limitează mesajul doar la conținutul doctrinar-ideatic fără să-l completeze cu forța harului divin prezent în lucrarea Bisericii, riscă să devină simplă ideologie fideistă, uneori mai periculoasă decât cultura eminentamente laică (este cazul Teosofiei, Antroposofiei, cu pedagogia ei Waldorf, și al altor curente culturale cvasi-religioase). Față de o atare cultură religioasă și față de atari curente, Biserica are destule resurse, cu tot interesul pe care-l manifestă față de ele unii din categoriile, să le zicem, «cultivate» de «credincioși». Religia nu este obiect de studiu, ci mod de viață. Obiectivul educației religioase nu este acela de a face cetățenii unui stat «copii cumiți». Desigur că ea are și un impact social. Ii este chiar de dorit. Nu va rămâne fără urmări de comportament pe plan social convingerea oamenilor că sunt fiii aceluiași Părinte ceresc, că modul de ființare al persoanelor Sfintei Treimi trebuie să se reflecte în modul de comportare al oamenilor pe pământ. Dar toate acestea se vor realiza realmente în societate atunci când oamenii cetății vor fi realmente și fii ai Bisericii, interesați în primul rând de sfințirea vieții lor.

Ca și opera lui Hristos, lucrarea Bisericii (Trup mistic al Domnului), care extinde în timp și-n spațiu lucrarea lui Hristos, are caracter întreg: didactic, profetic și sfințitor. Funcția profetică și didactică există în vederea funcției sfințitoare a Bisericii. Lumea se va schimba cu adevărat, atunci când locuitorii ei vor căuta înainte de toate *sfințirea vieții lor*. Respectul și grija față de semeni vor exista realmente atunci când oamenii vor avea conștiința că ele sunt condiții sine qua non propriului lor proces de sfințire, procesului de con-figurare a ființei lor modelului de desăvârșire prezentat de Dumnezeu în Hristos.

# YOGA. ÎNCERCARE DE RĂSPUNS CRITIC DIN PERSPECTIVA MISTICII ISIHASTE

Pr. Lect. Dr. NICOLAE ACHIMESCU

## 1. Considerații preliminare

De câteva decenii, un val de tehnici extrem-orientale au asaltat literalmente Occidentul, iar după 1989 chiar țările est-europene. Tot felul de afișe publicitare privind yoga sau zen, fie la intrarea într-o casă de cultură, fie în săli de dans, școli, instituții de învățământ superior sau chiar pe vitrinele unor magazine. Formele de meditație orientală încep să pătrundă în conștiința unor semeni de-ai noștri, iar în urma unor comunicări, exerciții, la unii dintre ei se bucură chiar de un mare impact. Este mai ales cazul intelectualilor care traversează o perioadă de criză spirituală<sup>1</sup>.

Mulți dintre contemporanii noștri își propun să realizeze o stare de așa-zisă «sfințenie modernă», pe care o identifică, în principiu, cu o «iluminare» interioară quasi-mistică. Se merge chiar până acolo încât se socotește că experiența yoga sau za-zen, de pildă, ne-ar putea ajuta în acest sens, ba mai mult decât atât, că acestea ar fi superioare oricărei alte forme de spiritualitate și mistică, inclusiv celei creștine. Se ajunge chiar până la a transforma nevoile spirituale ale omului într-o «cădere în vid», într-o «aventură» psiho-existențială<sup>2</sup>, care nu are, practic, nimic de a face cu convertirea sau reînnoirea spirituală în sensul creștin.

Există, fără îndoială, multe situații în care, după unele experiențe yoga sau zen, după realizarea faptului că acestea nu conduc, în final, decât spre o depersonalizare accentuată a omului, mulți dintre cei ce recurg la asemenea experiențe renunță. Amintim aici cazul unui teolog catolic, *Henry van Straelen*, care, după o experiență de aproape patruzeci de ani în religiile orientale și extrem-orientale, după ce a scris o literatură impresionantă pe această temă, după ce își propusese o anume «acomodare», umblând îmbrăcat în kimono, favorizând arta creștină japoneză, încercând fără succes să construiască o biserică catolică în stilul buddhist, avea să renunțe, experimentând de fapt non-sensul și eșecul încercărilor sale. Încă de prin 1945, el socotea că Extremul-Orient și Orientul n-ar avea nevoie nici de Părinții Bisericii creștine, nici de Platon, nici de Aristotel, fiindcă Meng-tzi, Kung-fu-tzi, Laotzi și numeroși alți înțelepți ai Extremului Orient ar oferi o «substanță filosofică» suficientă pentru «un creștinism asiatic»<sup>3</sup>. «Suntem, realmente, frapați» spunea Johannes Bökmann în prefața la cartea teologului amintit<sup>4</sup> de faptul că, în fața fascinației echivoce și contagioase a tot ceea

1. Cf. Ph. Madre, A. M. Monléon ș. a., *Des Bords du Gange aux Rives du Jourdain*, Paris, 1983, p. 5.

2. Cf. pentru critică, Henry von Straelen, S.V.D., *Ivresse ou abandon de Soi. Le zen démystifié*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 15 sq.

3. Vezi Johannes Bökmann, în: *Préface*, la Henry von Straelen, *op. cit.*, p. 11.

4. *Ibidem*.

ce este oriental, un astfel de preot, misionar și profesor explică marelui public, așa cum a mai făcut-o într-o altă carte, anterioară<sup>5</sup>, schimbarea sa de atitudine și convertirea sa intelectuală».

Mulți tineri care se întâlnesc pentru a studia sau practica yoga sau za-zen se îndreaptă spiritual și material spre Orientul îndepărtat, în căutarea unei «revigorări» pentru sufletele lor neliniștite. Ei cred că pot descoperi acolo valori încă ignorate sau necunoscute de noi, arte și priceperi de care noi încă nu avem idee, de a căror existență noi încă nu știm nimic, modalități de a trăi, pe care noi nu le credem posibile și care sunt agreabile. În asemenea situații de criză spirituală, acești tineri, mai ales din Apus și într-un număr crescând, se îndreaptă uneori spre Katmandu, Nepal, Poona, Thailanda sau Japonia. Să ne imaginăm cât de ușor dezarmează anumiți părinți în fața fiului sau a fiicei lor, care le spune: «Merg să caut un guru sau un rāshi (maestru), pentru a fi instruit de el mai profund în mistica orientală»; sau: «imi permiteți să mă scol cu o oră mai devreme, pentru a medita în poziția lui Buddha?»; sau atunci când afirmă, cu ocazia vreunei întâmplări nefericite, a unei nereușite în viață: «Da, mamă, datorez acest eșec faptului că, într-o existență anterioară, am fugit dintr-o mănăstire unde trăiam ca un călugăr, adept al zen»<sup>6</sup>.

Pe scurt, cererea de un așa-numit «supliment» de religie orientală sau alte forme religioase exotice, combinate cu mult ocultism și magie, a devenit astăzi aproape o modă în Occident și, încet încet, poate deveni și la noi. Iar acolo unde cererea este semnificativă, acolo se face și o ofertă de dimensiuni corespunzătoare. Dacă intrăm într-o librărie occidentală, de pildă, descoperim un impresionant număr de lucrări cu caracter exotic, un stand separat, unde scrie: «Literatură exotică», «Astrologie», «Yoga», «Zen» etc. Întâlnim, astfel, titluri dintre cele mai curioase, aparent atrăgătoare: «Raja-Yoga», «Hatha-Yoga», «Ghid Transpersonal», «Acces la stările de seninătate», «Calea liniștii», «Ghid Yoga», «Zen pentru el», «Zen pentru ea», «Zen pentru familie», «Iluminare pentru toți», «Muzica liniștii», «Explorarea conștiinței», «Experiența creștină și spiritualitatea orientală» etc.

Desigur, nu avem nimic împotriva apariției unor asemenea publicații, pentru că ele țin, în general, de informație, ele aparțin culturii și spiritualității unor popoare a căror istorie trebuie pe deplin respectată. Credem însă că, în acest nou context, creat la noi în țară, Biserica în general, teologii vor trebui să țină seama mai serios de această situație în viitor, de toate implicațiile pe care ea le presupune, mai ales în ceea ce-i privește pe tineri. O neglijare sau o simplă ignorare a acestui fenomen poate avea multe consecințe negative în timp, pe plan spiritual.

Aceasta, cu atât mai mult cu cât există o serie de practicanți yoga sau za-zen, care pretind că aceste metode de meditație nu numai că n-ar prejudicia credința lor creștină, ci, dimpotrivă, chiar ar aprofunda-o și întări-o<sup>7</sup>. Asemenea practicanți, ca și mulți simpatizanți ai spirituali-

5. Henry von Straelen, *Ouverture à l'autre. Laquelle ?*, Paris, 1982.

6. Cf., de pildă, J. van de Wetering, *De Lege Spiegel*, Amsterdam, 1979.

7. H. M. Enomiya — Lassalle, *Zen und christliche Mystik*, Frieberg i. Br., 1986, p. 14.

tății indice, de pildă, din lumea cercetătorilor, încearcă să acrediteze această teză prin existența unor pretinse interferențe istorice și fenomenologice ale acesteia cu spiritualitatea creștină în general și cu mistica creștină ortodoxă și apuseană în special.

## 2. Opinii privind pretinse interferențe de ordin istoric și fenomenologic ale misticii yoga cu mistica creștină Ortodoxă

Pe temeiul multiplelor cercetări ale fenomenologiei religioase s-a ajuns la cele mai diverse concluzii privind relația dintre gândirea și sfera de viață a Orientului asiatic și cea europeană în general, pe de o parte, și spiritualitatea celor două sfere, pe de altă parte<sup>8</sup>. Astfel anumiți teologi, istorici și fenomenologi ai religiilor încearcă să acrediteze ideea că între spiritualitatea creștină răsăriteană, de pildă, și cea indică și a Extremului Orient în general — având ca nucleu mai ales «rugăciunea inimii» (προσευχή καρδιά) și cele două tehnici de meditație asiatică, *yoga* și *za-zen* — ar exista multe convergențe.

În acest context, premisele cercetării mai vechi sau mai actuale se conturează în două direcții :

a) În primul rând, constatăm o direcție care cercetează acest fenomen mai mult din punct de vedere istoric. În acest sens, anumiți cunoscuți cercetători, susțin că legăturile dintre spiritualitatea indo-budhistă și cea elenistă și timpuriu creștină ar fi condus la o infuzie de diferite elemente ale celei dintâi în spiritualitatea Bisericii răsăritene. Între cercetătorii de această opinie am aminti doar câțiva, care ni se par mai semnificativă : E. Benz<sup>9</sup>, E. Seeberg<sup>10</sup>, Ed. Zeller<sup>11</sup>, E. Brehier<sup>12</sup>, H. R. Schlette<sup>13</sup>, R. C. Zaehner<sup>14</sup>, H. Guntzer<sup>15</sup>, E. Schurè<sup>16</sup>, S. Levy<sup>17</sup>, etc.

În acest sens, se pare că *Alexandria* a fost locul unde s-a realizat un contact nemijlocit cu India<sup>18</sup>. Aici se consemnează prezența unor

8. Cf., de pildă, H. Waldenfels și Th. Immoos (Hrsg), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festgabe für H. Dumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres*, Mainz, 1985.

9. E. Benz, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, în : *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes — und Sozial — Wissenschaftlichen Klasse*, Jg. 1951, 3, Wiesbaden, p. 173—202.

10. E. Seeberg, *Ammonius Sakkas*, în : *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Bd. Lx, 1941, p. 136—170.

11. Ed. Zeller, *Ammonius Sakkas und Plotinus*, în : *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII, 1894, p. 295 sq.

12. E. Brehier, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1961, în special p. 107—135.

13. H. R. Schlette, *Indisches bei Plotin*, în : *Einsicht und Glaube* (Festschrift für G. Söhngen), Freiburg i. Br., 1962, p. 181.

14. R. C. Zaehner, *At Sunday Times. An Essay in the Comparison of Religions*, London, 1958, p. 107 sq.

15. H. Guntzer, *Die buddhistische Kosmogonie*, în : *ZDMG*, 98, 1944, p. 48 sq.

16. E. Schurè, *Les grand initiés*, Paris, 1908, p. 265.

17. S. Levy, *Le bouddhisme et les Grecs*, în : J. Masui, *Yoga, science de l'homme intégral*, Paris, 1953, p. 253 sq.

18. Vezi mai pe larg : A. Anwander, *Die alexandrinische Katechetenschule und Indien*, Tübingen Theol. Quartalschrift, 1927, Bd. 108, p. 317 sq., Bd. 109, p. 257 sq.

asceți din India, chiar dacă nu se poate determina foarte precis cărei religii din India aparțineau<sup>19</sup>. Aceste contacte între Alexandria și India sunt confirmate, între altele, și prin faptul că însuși *Panten* — care întemeiasă în anul 180 d.Hs. renumita școală teologică din Alexandria — «a ajuns până în India» din motive misionare, după cum ne relatează Eusebius<sup>20</sup>. Pe de altă parte, se amintește că și Clement din Alexandria este primul care consemnează numele «unui anume Buddha», «pe care ei îl venerază ca pe un Dumnezeu pentru marea sa virtute»<sup>21</sup>.

Un alt punct de legătură cu India l-ar fi putut reprezenta — așa cum se susține — cunoscutul filosof neo-platonic *Ammonius Saccas*, profesorul întemeietorului de mai târziu al neo-platonismului, respectiv *Plotin* (205—270 d.Hs.)<sup>22</sup>, și, în același timp, profesorul lui Origen din Alexandria<sup>23</sup>, la care găsim cunoscuta învățătură cu rezonanță indiană despre reîncarnare, pe care el o numea «dogma metempsychoseos», «transmutatio animarum»<sup>24</sup>. E. Seeberg, de exemplu, opinează, ca și alți cercetători<sup>25</sup>, că Ammonius era un membru al dinastiei *Sakya* din India sau mai mult decât atât, cum că era un călugăr buddhist<sup>26</sup>.

b) O altă direcție de cercetare, înrudită de altfel cu prima, este cea fenomenologică, care ar dori să accentueze tot mai mult așa-numitele convergențe între cele două spiritualități, mai precis cu privire la calea mistică spre desăvârșirea omului. Sub acest aspect, mulți analiști încearcă să revendice, deseori, convergențe între meditația buddhistă de tip yoga și «rugăciunea inimii», între apofatismul nirvanic și cel patristic, între unirea mistică buddhistă cu «Absolutul», respectiv cu Dumnezeu din spiritualitatea creștină răsăriteană.

Fără îndoială că asemenea convergențe, după părerea unor teologi fenomenologi, nu ar viza doar mistica celor două spiritualități, ci și alte probleme general-creștine legate mai ales de mântuire cum ar fi, de pildă, între altele, suferința, harul, iubirea etc.

19. H. Dumoulin, *Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung*, überarb. Neuausgabe, Freiburg I. Br. (s. a.), 1991, p. 19.

20. Euseb. *Hist. Eccles.*, II, 9; apud E. Benz, *ibidem*; Cf. W. Bossuet, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rome*, Berlin, 1915, p. 190 sq.

21. *Stromata*, I, 15; 71, 3—5, citat de H. de Lubac, *La rencontre du Buddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952, p. 20; cf. și întreg capitolul despre perioada elenistică, p. 9—32.

22. *Porphyrios Vita Plotini*, C. 3; apud E. Benz, *ibidem*, p. 200.

23. Toate locurile tradiționale privind-l pe Ammonius ca profesor al lui Plotin și Origen se găsesc în: E. Seeberg, *op. cit.*, p. 136—170. Este vorba, între altele, de următoarele locuri: *Porphyrios Vita Plotini*, c. 3, c. 14, c. 20; Euseb. *Hist. Eccles.*, VI, 19, 6 sq., ed. E. Schwartz, Leipzig, 1914, p. 239—240; *Nemesis de natura hominis*, P. G., 40, C. 2, p. 537, 29 și P. G., 40, c. 32, p. 594, 57 B.

24. Vezi Origen, *Contra Celsum*, I, 20; III, 75; *De Principiis*, I, 8, 7; apud E. Benz, *op. cit.*, p. 186, Nota 1.

25. Cf. J. Junge, *Saka-Studien. Der ferne Nordosten im Weltbilde der Antike*, Klio 1939, N. F. 28, Beiheft 10, 2; B. Breloer, *Die Sakya*, în: *ZDMG*, Bd. 94, Heft 2 1940, p. 268 sq.

26. E. Seeberg, *op. cit.*, p. 142.

Dacă M. Eliade<sup>27</sup> sau E. von Ivánka<sup>28</sup> atenționează doar asupra posibilității existenței unor asemenea convergențe, ce ar putea avea și un temei istoric, dacă un A. Bloom<sup>29</sup> sau W. Nölle<sup>30</sup> încearcă să răspundă foarte sumar la asemenea semnale, H. Dumoulin, în schimb, susține ideea unor asemenea convergențe, dar în același timp nu este de acord cu teza unei influențe duddhiste, de pildă, asupra misticii ortodoxe<sup>31</sup>. În timp ce Th. Merton<sup>32</sup> și A. Rosenberg<sup>33</sup> împărtășesc aceeași părere, teologul catolic H. M. Enomiya-Lasalle — de altfel un foarte bun cunoscător al spiritualității zen — buddhiste și, în același timp, un practicant consecvent al tehnicii za-zen — merge mai departe pe această linie și opinează că o combinație între za-zen, de pildă, și «rugăciunea lui Iisus» ar fi recomandabilă<sup>34</sup>, întrucât el nu ar vedea deosebiri substanțiale între aceste două «tehnici» mistice.

Din câte știm, la noi, nu există încă o analiză mai detaliată, care să reprezinte punctul de vedere ortodox și să încerce să schițeze modul în care teologii ortodocși înșiși privesc relația dintre propria lor teologie și spiritualitate și spiritualitatea indiană și extrem-orientală. Lipsește încă o lucrare de cercetare privind faptul, dacă sau în ce măsură cele două spiritualități pot converge, dacă sau în ce măsură mistica ortodoxă și, în special, «rugăciunea inimii», găsesc ecouri în mistica *yoga*, de pildă, sau, și mai important, dacă ele se află într-o totală divergență față de aceasta din urmă. Iată motivul pentru care ne-am propus să cercetăm și să încercăm un răspuns ortodox vis-à-vis de aceste probleme.

### 3. Meditația yoghinică — «rugăciunea inimii»

După cum cunoaștem, mistica indiană în general, dar mai ales buddhismul, învață că «mântuirea» omului se poate realiza aici și acum, în această viață de pe pământ. Propriu-zis, pentru buddhiști, de pildă, nu există un eschaton, în sensul nostru creștin. Chiar dacă și ei pretind o *Parinirvana*, o eliberare cu caracter eshatologic, o identifică, totuși, cu *sunyata*<sup>35</sup>, sau, în cel mai fericit caz, ca un Absolut impersonal, care transcende totul, dar care, în cele din urmă, pe plan existențial, dege-

27. M. Eliade, *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*, Zürich-Stuttgart, 1960, p. 74—75.

28. E. von Ivánka, *Byzantinische Yogis?*, în: ZDMG, 102, 1952, p. 234—239.

29. A. Bloom, *L'Hesychisme, Yoga chrétien*, în: J. Masui, *op. cit.*, p. 177—195.

30. W. Nölle, *Hesychasmus und Yoga*, în: *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. 47, 1954, p. 95—104.

31. H. Dumoulin, *Begegnung mit...*, p. 21.

32. Th. Merton, *Der Aufstieg zur Wahrheit*, Einsiedeln (s. a.), 1952, p. sq.

33. A. Rosenberg, *Die christliche Bildmeditation*, München-Planegg, 1955, p. 133—134.

34. H. M. Enomiya-Lasalle, *Kraft aus dem Schweigen. Einübung in die Zen-Meditation*, Freiburg i. Br., (s. a.), 1988, p. 83.

35. Cf., între altele: K. Nishida, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Tokyo, 1958, p. 135; T. Shimomura, *On the Varieties of Philosophical Thinking*, în: *Philosophical Studies of Japan*, IV, 1963, p. 211—212; K. Nishitani, *Was ist Religion?*, übers. von D. Fischer-Barnicol, Frankfurt a. M., 1982, p. 190 sq; Frederick J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville-New York, 1967, p. 96.

nerează tot într-un «Nimic» impersonal sau «transpersonal»<sup>36</sup>, așa cum opinează filosofii buddhiști japonezi.

Mijlocul prin care se realizează această așa-zisă «mântuire» în viața de toate zilele este, în primul rând, meditația, fie că este vorba de *jhana* sau *arupa-jijhana* de tip hinayanist, fie că este vorba despre *dhyanā* mahayanistă sau de tehnica *za-zen* din buddhismul zen. După cum se știe, toate aceste tehnici de meditație își au izvorul în *yoga* indian, pe care Buddha însuși l-a preluat din tradiția indiană anterioară și l-a practicat<sup>37</sup> în vederea eliberării din acest «imperiu» al suferinței.

Dacă ar fi să ne referim doar la această dimensiune actuală, prezentă în această viață, a «mântuirii», am putea afirma cu certitudine că și Tradiția noastră ortodoxă, a Sfinților Părinți, vorbește deseori de o asemenea mântuire. Mai precis, este vorba despre îndumnezeirea (*theosis*) omului<sup>38</sup>, care se realizează aici și acum, în această viață, prin care omul se întâlnește cu Dumnezeu<sup>39</sup>. Spre deosebire de mistica indiană în general și de buddhism în special, această îndumnezeire a omului, începută aici și acum, nu exclude în nici un caz «eshatonul», întrucât ea este înțeleasă doar ca o «pregustare» a mântuirii desăvârșite și plene din împărăția lui Dumnezeu<sup>40</sup>.

Experiența mistică a unei asemenea uniri cu Dumnezeu, în creștinismul nostru ortodox, poate fi realizată doar în rugăciune<sup>41</sup>. Din punct de vedere ortodox, în sensul cel mai larg al cuvântului, orice oprire, orice zăbovire a noastră în fața chipului lui Dumnezeu, în fața lui Dumnezeu, în general, înseamnă, practic, rugăciune. Dar, această zăbovire, această îndreptare a atenției noastre către Dumnezeu, trebuie să devină o atitudine permanentă, continuă și conștientă; rugăciunea

36. Cf., între altele: K. Nishitani, *Was ist Religion?*, p. 99 sq.; M. Kuroki, *Die Frage nach Gott in der modernen japanischen Philosophie — Nishida Kitaro und Tanabe Hajime*, în: *Verbum SVD*, 16/3—4, 1975, p. 273—305; H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlage des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg i. Br. (s. a.): Herder, 1980, p. 176 sq.

37. M. Eliade, *Yoga — Unterbllichkeit und Freiheit*, aus dem Franz. übers. von I. Köck, Zürich-Stuttgart: Rascher, 1960, p. 176; cf. L. de la Vallée-Poussin, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patanjali*, în: *Mémoires Chinois et Bouddhiques*, 5, Bruxelles, 1937, p. 223—242; G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga*, Wien Verlag der Österr. Akad. der Wissenschaften, 1977, p. 102 sq.; W. L. King, *Buddhism and Christianity. Some Bridges of Understanding*, London, 1963, p. 157 sq.

38. Cf., între altele: Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l'homme. Selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970. Pr. Prof. D. Radu, *Îndreptarea și îndumnezeirea omului în Iisus Hristos*, în: «*Ortodoxia*», 2, XXXIX (1988), p. 27—75; Pr. I. Mircea, *Îndumnezeirea credinciosului. Mărturiile biblice, patristice și cultive ortodoxe*, în: «*Ortodoxia*», 2, XXVII (1975), p. 316—338.

39. Vezi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, Vol. III, *Spiritualitatea ortodoxă*, București, 1981, p. 309 sq. Kallistos Ware, *Der Aufstieg zu Gott, Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung*, Freiburg-Basel-Wien, 1983, p. 169—171.

40. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, übers. von M. Prager OSB, Graz (s. a.): Verl. Styria, 1961, p. 250.

41. Cf., în acest sens, B. Bobrinsky, *Prière et vie intérieure dans la Tradition Orthodoxe*, Paris, 1980; J. Tyciak, *Gegenwart des Heils in der östlicher Liturgien*, Freiburg i. Br., 1968.



trebuie să devină neconținută, neîntreruptă, precum respirația<sup>42</sup>, precum bătaia inimii. Pentru aceasta, după părerea Părinților pustinci ai Ortodoxiei, este necesară o «măiestrie» specială, o anume «tehnică»<sup>43</sup> a rugăciunii, o întreagă «știință» și o adevărată «artă»<sup>44</sup> a vieții spirituale pentru a cărei deprindere, în special călugării se ostenesc de-a lungul întregii lor vieți. Această metodă a «rugăciunii lui Iisus»<sup>45</sup> a «rugăciunii inimii»<sup>46</sup> sau προσευχή καρδιά, care mai este cunoscută și sub numele de «isihasm»<sup>47</sup>, aparține Tradiției ascetice a Bisericii noastre ortodoxe răsăritene și are, neîndoielnic, o vechime foarte mare<sup>48</sup>.

În studiul său «*Bizantinische Yogist?*»<sup>49</sup> («*Yoghini bizantini?*»), Endre von Ivánka, de pildă, regreta faptul că «din partea Bisericii răsăritene — cel puțin în literatura elaborată în mod firesc de către bizantinști — nu s-a încercat să se lămurească... rugăciunea isihastă printr-o comparație sau confruntare a ei cu yoga indiană»<sup>49 a</sup>.

Dacă și cât de strânsă este legătura între aceste două tehnici, dacă realmente putem vorbi de «yoghini bizantini», vom încerca să vedem în cele ce urmează, comparând cele două moduri de meditație și rugăciune.

Urcușul yoghinului spre desăvârșirea finală cunoaște, propriu-zis, două mari «etape», și anume o «etapă» pregătitoare, respectiv atitudinea moral-ascetică, și tehnica yoga propriu-zisă. Prima «etapă», care cuprinde

42. Ioan Climacus, *Scala Paradisi*, 27, P. G., 88, col. 1112c.

43. Vezi *Das immerwährende Herzensgebet. Ein Weg geistiger Erlangung. Russische Originaltexte zusammengestellt und übersetzt von Alla Selawry, Weilheim, 1973*, p. 86.

44. «Rugăciunea neîntreruptă a inimii este știința tuturor științelor și arta tuturor artelor» (Ioan Climacus); Cit. ca motto, *ibidem*, p. 1; vezi și *ibidem*, p. 77.

45. Deși «Rugăciunea inimii» nu este pomenită în Sfânta Scriptură literal ca «metodă», ea se întemeiază, totuși, pe învățătura Sfintei Scripturi; Cf., între altele, Mt. 6, 6; Ps. 34, 2; I Tes. 5, 17; Vezi mai pe larg: *Das immerwährende...*, p. 47 sq.

46. Cu privire la această rugăciune au apărut sau s-au tradus și în Apus multe lucrări. Vezi, între altele, Pr. Prof. D. Stăniloae, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, Paris, 1981; I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, 1960; J. Serr et O. Clément, *La prière du coeur*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles, 1977; G. Wunderle, *Zur Psychologie des hesychastischen Gebetes*, 2. Aufl., Würzburg, 1974.

47. Referitor la fenomenul isihast, cf., între altele: J. Meyendorff, *Byzantine hesychasm: historical, theological and social problems*, London, 1974; I. Hausherr, *Solitude et vie contemplative d'après l'hesychasme*, Paris, 1980.

48. După ce o lungă perioadă de timp a fost transmisă pe cale orală, această metodă a rugăciunii pure a fost așternută în scris abia la începutul secolului al XI-lea, într-un tratat atribuit Sf. Simeon Noul Teolog. Elemente caracteristice rugăciunii isihaste găsim însă deja la Ioan Climacus (sec. al VII-lea) și la Hesychius Sinaitul (sec. al VIII-lea). Vezi Vl. Lossky, *Die mystische Theologie...*, p. 266—267; idem, *Schau Gottes*, Bd. II, Zürich, 1964, p. 111 sq; Ioan Climacus, *Scala Paradisi*, 22—28, P. G., 88, coll. 1096—1117, 1129—1140; *Cele două sute de capete ascetice ale Sf. Hesychius Sinaitul* sunt publicate de Migne, P. G., 93, coll. 1479—1544 între lucrările lui Hesychius de Ierusalim; vezi Vl. Lossky, *Die mystische Theologie...*, p. 267, Nota 40.

49. E. von Ivánka, *Byzantinische Yogis?*, loc. cit., p. 234—239.

49 a. *Ibidem*, p. 234. Ca un prim răspuns la observația lui E. von Ivánka a apărut o scurtă paralelă respectiv: W. Nölle, *Hesychiasmus und Yoga*, în: *Byzantinische Zeitschrift*, 47. Bd., München, 1954, p. 95—104; între altele însă, a apărut și o carte interesantă, care se referă doar la tantrism. Vezi Th. Matus, *Yoga and the Jesus Prayer Tradition. An Experiment in Faith*, Paulist Presse, Ramsey, N.Y., 1984.

primele două trepte *yama* și *niyama*<sup>50</sup>, este absolut necesară pentru succesul în sine al tehnicii yoghine. Numai cel care a realizat *sila*, cel care, printr-o asceză dură, a reușit să se detașeze de cele mai agresive patimi și pofta ale inimii, numai cel ce a «murit» pentru lume și pentru sine însuși este pregătit pentru meditație<sup>51</sup>.

Pe de altă parte, urcușul ascetului creștin răsăritean spre îndumnezeirea mistică se realizează și el în două etape sau, mai exact, se realizează simultan pe două planuri distincte, dar strâns corelate unul cu celălalt: acțiunea (*πράξις*) și contemplația (*θεωρία*)<sup>52</sup>. Prin activitate (*πράξις*), după cum susține Evagrie Ponticul (secolul V d. Hr.), omul trebuie să ajungă la o stare de nepătimire (*ἀπάθεια*), la o stare de independență față de propria sa natură, care din acest moment, nu mai este supusă patimilor omenești și nu mai poate fi afectată de absolut nimic<sup>53</sup>.

Există, însă, cu toate acestea, o mare deosebire, în acest context, între cele două căi mistice. Dacă pe treptele superioare ale tehnicii yoga virtuțile morale nu mai joacă nici un rol, prin urmare nu mai sunt cultivate și dezvoltate mai departe, în mistica creștină răsăriteană această relație este tocmai inversă. Aceasta înseamnă că extazul mistic rămâne totdeauna subordonat desăvârșirii morale<sup>54</sup>.

Abia începând cu al treilea așa-zis «membru yoga» (*yoganga*) începe tehnica yoghinică, în sensul strict al cuvântului. Acest al treilea «membru» este *asana*, cunoscuta poziție yoghinică, care este definită<sup>55</sup> ca fiind «sigură și comodă» (*sthirasukham*)<sup>56</sup>: «acolo în pădure sau la rădăcina unui copac înalt sau într-o casă pustie stă un călugăr cerșetor, cu picioarele așezate sub el, unul peste altul (pallanka), cu corpul ridicat...»<sup>57</sup>; «se sprijină barba de piept și se fixează privirea pe vârful nasului»<sup>58</sup>.

Poziția corpului joacă un rol la fel de însemnat și în «rugăciunea lui Iisus», așa după cum ne confirmă «maestrii» spirituali răsăriteni: «Așează-te pe un scaun mic, într-un loc liniștit, retras, pe jumătate întuneric; adună-ți mintea, coboar-o din cap în inimă și ține-o acolo; apoi, apleacă-ți capul puțin spre piept, încordează puțin mușchii pieptului, gâtului și umerilor, și spune frecvent, cu răbdare, cu atenție și cu trăire din inimă: Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!»<sup>59</sup>.

50. Vezi *Yoga-Sutra*, II, 30—32.

51. Fr. Heiler, *Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, München, 1918, p. 7.

52. Vezi și Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capita theologica et oecumenica*, Centuria IV, 88, P.G. 90, coll. 1341—1344.

53. Evagrie Ponticul, *Capita practica*, LXXI, P.G. 40, coll. 1244 AB; Cf. *ibidem*, col. 1221 D.

54. Cf. și J. A. Cattat, *Asiatische Gottheit — Christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären*, Einsiedeln: Johannes Verl., f.a., p. 24—25; Vezi și *Die Centurie der Mönche Kallistos und Ignatius, Xanthopoulos genannt*, 77—81, în: A. Rosenberg (Hrsg), *Die Meditation des Herzensgebets. Ein christlicher Weg der Meditation — mit einer Einführung in Methode und Praxis*, Bern-München, 1983, p. 105 sq.

55. *Yoga-Sutra*, II, 46.

56. M. Eliade, *Yoga — Unsterblichkeit...*, p. 61.

57. *Digha-Nikaya*, XXII, 2.

58. *Gheranda-Samhita*, II, 8; M. Eliade, *Yoga-Unsterblichkeit...*, p. 62.

59. Vezi *Das immerwährende...*, p. 84; Cf. *Die Centurie...*, 23, loc. cit., p. 54.

În ciuda unor asemănări aparente, nu trebuie uitat, totuși, faptul că *Yoga Sūtras* și *Digha-Nikaya* nu concep aceste poziții relaxante ale trupului absolut deloc ca pe o pregătire specială pentru dedicarea și dăruirea ascetului față de Dumnezeu sau pentru rugăciune, după cum se întâmplă în «rugăciunea minții», ci ca pe o treaptă premergătoare «netezirii» și «neutralizării» conștiinței eului și lumii<sup>60</sup>. În sentimentul relaxării totale a corpului, yoghinul uită, de fapt, că trupul acesta mic este al său. Conștiința sa proprie se lărgește și se extinde până la dimensiunea de *conștiință a lumii*, devine globală, pausală, cosmică și impersonală<sup>61</sup>.

În contrast cu acest mod de meditație, mistică ortodox nu se interiorizează pentru a renunța la conștiința propriului eu, ci pentru a-L descoperi în interiorul său pe Iisus Hristos pe care L-a primit deja prin harul Botezului<sup>62</sup>. Prin această «rugăciune a lui Iisus» ascetul reintră în legătură cu Hristos, experimentează o adevărată comuniune cu El: «Amintește-ți permanent de faptul că în rugăciune tu îți încredințezi duhul tău Lui (Hristos n.n.), zăbovești în fața Lui, Îl privești cu ochiul duhului și dialoghezi cu El în cel mai profund respect»<sup>63</sup>.

O altă treaptă importantă pentru meditația yoghinică și «rugăciunea inimii» o reprezintă disciplinarea respirației, care în *Yoga* este cunoscută sub numele de *pranayama*: «Călugărul inspiră în mod conștient, el expiră în mod conștient; atunci când inspiră lung el recunoaște: eu inspir lung, iar când expiră scurt, el recunoaște: eu expir scurt»<sup>64</sup>.

Relația aceasta dintre ritmul respirației și stările de conștiință slujește totdeauna celor ce meditează ca instrument pentru «unificarea» conștiinței<sup>65</sup>. Activitățile simțuale îl țin pe om prizonier, îl pervertesc și îl distrug. Concentrare asupra funcției vitale a respirației<sup>66</sup> are ca efect, într-o primă fază, atât în meditația *Yoga*<sup>67</sup>, cât și în «rugăciunea lui Iisus», un negrăit sentiment de bucurie și armonie interioară, un fel de nivelare a tuturor disproporționalităților și a disfuncțiilor fiziologice: «tu, însă, atunci când stai în chilia ta liniștită și vrei să-ți aduni

60. Cf. *Yoga-Sūtra*, II, 47.

61. J. A. Cuttat, *Asiatiche Gottheit...*, p. 27.

62. Cf. P. Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité*, Paris, 1977, p. 255; VI. Lossky, *Die mystische Theologie...*, p. 242 sq.

63. *Das immerwährende...*, p. 70.

64. *Digha Nikaya*, XXII, 2; Cf. *Yoga-Sūtra*, II, 49.

65. Vezi Th. Matus, *op. cit.*, p. 42—43.

66. Este interesant că descoperim această ritmizare și oprire a respirației și în alte mistici religioase. Astfel, de pildă, le găsim în taoism, sub numele de «respirația embrională», *t'ai-si*. Scopul principal al exercițiului respirației este însă aici realizarea vieții îndelungate (*tch'ang chen*), pe care taoiștii o înțeleg ca «nemurire materială a trupului însuși». Vezi H. Maspéro, *Les procédés de «nourir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne*, în: *Journal Asiatique*, April-Juin, Juillet-September, 1937, p. 177—252, 253—430. Tehnica islamică *dhikr* prezintă și ea unele analogii formale frapante cu disciplina indiană a respirației, așa încât cei mai mulți cunoscători ai celor două spiritualități sunt de părere că tehnica islamică a fost influențată de exercițiul *Yoga*. Vezi, între altele: L. Gardet et O. Lacombe, *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Desclée de Brouwer, Paris, 1981, p. 212 sq.; L. Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparée*, Paris, 1972, p. 174 sq.; Cf. însă și Max Harten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, vol. I—II, Heidelberg, 1927—1929.

67. Cf. Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist nirvana*, London, 1965, p. 15, Nota 2.

duhul, inspiră-l pe acesta pe nas, pe unde pătrunde suflul inimii, împinge-l și coboară-l în inimă, împreună cu aerul inspirat. Când el pătrunde acolo, tot ceea ce urmează a fi plin de bucurie și entuziasm... după cum tot la fel duhul, după ce s-a unit cu sufletul, se va umple de o negrăită bucurie și plăcere..., fiindcă împărăția cerurilor este în interiorul nostru»<sup>68</sup>.

Totuși, în pofida acestor analogii exterioare cu *pranayama*, nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare. În contrast cu cel ce practică «rugăciunea inimii», această «înfrânare» sau «dominare» a respirației reprezintă, pentru yoghin, un pas mai departe spre așa-numita «suspendare» sau «oprire» a gândirii, a oricărui senzații și percepții prin «cosmicizarea» conștiinței. Aceasta, pentru că în concepția Yoga între *aer* și *duh* nu există doar o analogie îndepărtată, ca în cosmologiile monoteiste, ci o continuitate ontică<sup>69</sup>.

*Nirvana* — cuvânt care, atât în *Yoga Sutras* cât și în buddhism, desemnează starea supremă de desăvârșire — înseamnă literal «a nu mai respira», «a nu mai sufla»<sup>70</sup>. Pe de altă parte, și spiritualitatea creștină vorbește uneori de o «respirație până în profunzime», de o «oprire a respirației» în fața lui Dumnezeu. Dar, în acest context, este vorba totdeauna despre o reținere sau oprire a respirației în fața lui Dumnezeu, niciodată de un fel de «a nu mai respira» în Dumnezeu<sup>71</sup>, de a nu mai trăi după învățătura Sa și în comuniune cu El : «Aceasta să fie lege pentru tine : totdeauna să zăbovești în fața lui Dumnezeu, având mintea în inimă... Trăiește de când te trezești până ce adormi în prezența lui Dumnezeu, cu conștiința că El te vede și cumpănește toate gândurile și pornirile inimii tale»<sup>72</sup>.

Cu toate acestea, după părerea lui Mircea Eliade, cele două tehnici amintite par, în această privință, sub aspect fenomenologic, similare, așa încât problema unei influențe a «fiziologiei» misticii indiene asupra isihasmului trebuie, oricum, pusă<sup>73</sup>.

Pe a cincea treaptă Yoga, constând în «suprimarea» (*pratyahara*) simțurilor, este vorba de o deconectare a tuturor simțurilor de la obiectele lor exterioare și de o introvertire a lor, până în momentul în care ele își suspendă activitatea și rămâne doar conștiința pură în nuditatea și simplitatea ei primordială<sup>74</sup>.

68. *Die Centurie...*, 19, op. cit., p. 51—52.

69. J. A. Cuttat, *Asiatische Gottheit...*, p. 27.

70. Cf. J. P. Schnetzler, *La méditation bouddhique. Bases théoriques et techniques*, Paris : Dervy, 1979, p. 37 ; H. J. Greschat, *Die Religion der Buddhisten*, München-Basel : E. Reinhardt, 1980, p. 76.

71. J. A. Cuttat, *ibidem*.

72. *Das immerwährende...*, p. 91.

73. Vezi M. Eliade, *Yoga — Unsterblichkeit...*, p. 74—75 ; Cf. A. Rosenberg, *Die Meditation des Herzensgebets...*, p. 5—6 ; H. M. Enomiya — Lassalle, *Kraft aus...* p. 82 ; M. Jugie, *Les Origines de la méthode d'oraison des hésichastes*, în : *Echos d'Orient*, Tome 30, 1931, p. 184.

74. Vezi *Yoga-Sutra*, II, 45, 52, 53 ; Fr. Heiler, *Die buddhistische Versenkung...*, p. 13.

Tot la fel, și cel ce practică «rugăciunea inimii» țintește, de fapt, în aceeași direcție: pentru ascetul creștin răsăritean aflat în rugăciune, imaginile și gândurile reprezintă ispita fundamentală<sup>75</sup>; fiindcă, după părerea Sfântului Maxim Mărturisitorul, de pildă, gândirea reprezintă mijlocul prin care demonii luptă împotriva celor ce se roagă intensiv<sup>76</sup>. De aceea, și cel ce practică «rugăciunea lui Iisus», trebuie să se elibereze necondiționat de orice imagine exterioară. Sfântul Nil Ascetul subliniază clar că: «Rugăciunea înseamnă o deconectare deplină a capacității de gândire»<sup>77</sup> a celui ce se roagă.

Cei mai mulți sincretiști opinează că postul creștin, tăcerea, izolarea călugărilor sau suspendarea periodică a capacității de gândire din «rugăciunea inimii» ar fi, în fond, și ele o *pratyahara*, o «anulare a simțurilor», ca și în spiritualitatea indiană. Aceasta este doar o analogie superficială și nu atinge, de fapt, tocmai «esența» problemei, întrucât mortificările din creștinismul nostru ortodox, de pildă, au, esențialmente, caracterul unor *oblațiuni*<sup>78</sup>, al unei jertfe ce se aduce de cel în cauză: «Căci noi suntem chemați să jertfim lui Dumnezeu primele roade și tot ce avem mai bun; aceasta înseamnă că noi trebuie să înălțăm către Domnul nostru Iisus Hristos, pe cât putem de bine, primele noastre gânduri, prin rugăciunea inimii»<sup>79</sup>.

În ce privește cazul special al «suspendării» simțurilor trebuie să recunoaștem aici o «opoziție complementară»<sup>80</sup> a celor două direcții spirituale. După cum deja se știe, procesul cosmic, în concepția orientală și extrem-orientală nu este unul «voit de Dumnezeu», ci se derulează, de aceea, structural, ca unul care «fuge de Dumnezeu», ca unul «deifugal». Pe treapta a cincea Yoga, respectiv cea a «suspendării simțurilor» se realizează faptul că Yoga trage din această concepție, în mod consecvent, o altă concluzie: spiritualizarea sau înduhovnicirea constă în a intercepta în interior această mișcare «deifugală» și a anula procesul cosmic<sup>81</sup>.

În spiritualitatea creștină ortodoxă, pe de altă parte, ascetul se izolează de lume, el renunță chiar la simțurile proprii, la «capacitatea sa de gândire», așa cum se întâmplă în «rugăciunea lui Iisus», dar, în contrast cu Yoga, el nu face aceasta pentru a-și nimici propria conștiință, pentru a o «cosmiciza», ci pentru a-L regăsi pe Dumnezeu, pentru a putea reintra în comuniune cu El: «Exersată neîntrerupt, această ru-

75. Cf. *Die Centurie...*, 65—66, *op. cit.*, p. 86—87.

76. Sf. Maxim Mărturisitorul, P. G., 90, coll. 1004 D—1005 A.

77. Nilus, P.G. 79, col. 1181; Cf. și Sf. Grigorie de Nyssa, P.G. 44, coll. 376 D—377 A; Ioan Climacus, P.G., 88, coll. 1109 B, 1112 D, 1113 C, 1132 D; I. Hausherr, *La méthode de l'oraison...*, p. 136—137; M. Viller S.J. și K. Rahner S.J., *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss der frühchristlicher Spiritualität*, Freiburg-Basel-Wien, 1989, p. 161—162; A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, în: P. Bratsiotis (Hrsg.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, "2, ergănzte Aufl., Stuttgart: Ev. Verlagswerk, 1970, p. 202.

78. J. A. Cuttat, *Asiatische Gottheit...*, p. 29.

79. *Die Centurie...*, 26, *op. cit.*, p. 56.

80. J. A. Cuttat, *ibidem*.

81. *Ibidem*.

găciune ne apropie de *Iisus Hristos*, ne unește cu *El* (prin har n. n.), ne încredințează *Lui*, ne unește cu *El*»<sup>82</sup>.

Autonomia față de stimulii lumii exterioare și de dinamica subconștientului pe care yoghinul le realizează prin *pratyahara*, îi facilitează apoi acestuia exersarea unei tehnici întreprinse, cunoscută în textele despre Yoga sub numele de *samayama*<sup>83</sup>. Această noțiune desemnează ultimele trei trepte ale meditației yoghinice, respectiv «concentrarea» (*dharana*), «meditația» în sensul propriu-zis (*dhyana*) și «staza» (*samadhi*) sau extazul mistic.

«Concentrarea» (*dharana*) reprezintă, realmente, o *ekagrata*, o «fixare asupra unui punct» al cărui conținut este, totuși, strict noțional. Toți călugării budhiști, de pildă, care practică yoga, utilizează anumite obiecte (*kasina*)<sup>84</sup> pentru fixarea atenției. Există un text foarte important, deși cam neclar<sup>85</sup>, cu privire la un *Yoga budhist* centrat pe *kasina*, care ar putea fi util pentru evaluarea noastră. Este vorba de cartea cunoscută sub numele de «*Yogavacara's Manual of Initial Mysticism as practised by buddhists*», care a fost editată deja sub acest titlu foarte de demult, de către T. W. Rhys Davids<sup>86</sup> și care a fost tradusă după aceea de către F. L. Woodward sub numele de «*Manual of Mystic*»<sup>87</sup>.

După ce ascetul budhist s-a așezat în poziția yoghinică (*asana*) și a început *pranayama*, în timp ce se concentrează asupra fazelor de respirație, respectiv când «percepe» și «pătrunde» în fiecare inspirație și expirație, el spune astfel: «Cu conștiința ochiului, eu privesc vârful nasului, cu conștiința gândirii fixate asupra inspirației și expirației, eu fixez forma gândului în inimă și mă pregătesc cu cuvântul Araham, Araham»<sup>88</sup>. Comentariul singalez ne pune însă la dispoziție și alte elemente importante: «Când el și-a fixat gândirea sa astfel (adică în inimă)..., îi apar două imagini, mai întâi una întunecată, apoi una clară. Când imaginea întunecată a dispărut și cea clară, curățită de orice impuritate, a pătruns în ființa lui, în acest moment apare elementul căldurii (*tejodhatu*), depășind pragul spiritului. În acest element, extazul are culoarea lucefărilor de dimineață, începutul este galben și are culoarea soarelui, care apare de la Răsărit. În timp ce el dezvoltă aceste trei forme ale gândirii mai presus de elementul căldurii și le lasă să

82. *Das immerwährende...*, p. 55.

83. Vezi M. Eliade, *Yoga — Unsterblichkeit...*, p. 79 sq.; Th. Malus, *op. cit.*, p. 30 sq.

84. Vezi mai pe larg: L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme: Etude et matériaux*, London, 1898, p. 94 sq.

85. M. Eliade, *Yoga — Unsterblichkeit...*, p. 203.

86. T. W. Rhys Davids, *The Yogavacara's Manual of Indian Mysticism as Practiced by Buddhists*, London, 1896; repr. London, Pali Text Society, 1981.

87. F. Lee Woodward, *Manual of a Mystic*. C. A. F. Rhys Davids, London, Pali Text Society, 1916.

88. *Ibidem*, p. 8. Sublinierile și completările ne aparțin. Referitor la semnificația și importanța inimii în meditația budhistă, vezi mai pe larg: J. Goldstein und J. Kornfield, *Einsicht durch Meditation. Die Achtsamkeit des Herzens — Buddhistische Einsichts — Meditation für westliche Menschen*, Bern — München — Wien, 1989, p. 15—31; 101 sq.

coboare de la nivelul vârfului nasului, el trebuie să le mute mai întâi în inimă, apoi în ombilic<sup>89</sup>.

Ceea ce ni se pare foarte interesant aici este prezența și meditația asupra acestor «elemente», între care «foc», «aer», «pământ», dar și «apă», așa cum subliniază teologul Th. Matus într-o foarte pertinentă carte scrisă de el mai recent<sup>90</sup>. Sfinții Părinți ai deșertului vorbesc și ei, în legătură cu experiențele lor privind «rugăciunea inimii», de asemenea «elemente»<sup>91</sup> care apar în timpul rugăciunii. Astfel, amintim aici doar câteva pasaje, care sunt foarte numeroase: «Tu știi, frate, că suflul pe care îl inspirăm este aer; noi îl inspirăm, însă, numai din pricina inimii noastre. Căci aerul este cauza vieții noastre și a caldurii din trupul nostru...»<sup>92</sup>; «Aceasta este și se cheamă, deci, rugăciunea pură și neîntreruptă a inimii... în timpul căreia apare, în inimă, o anumită căldură...»<sup>93</sup>; «Din această căldură, care se naște din iubirea pentru contemplație, apare izvorul lacrimilor» (Isaac Sirul)<sup>94</sup>; «... prin aceasta, sufletul este pregătit pentru primirea scânteii lui Dumnezeu. Apoi, scânteia Duhului Sfânt atinge inima și aprinde rugăciunea în flăcări luminoase»<sup>95</sup>; «Veghea minții, în rugăciunea inimii, este creatoare de lumină fulgerătoare, răspândind lumină, este creatoare de foc...»<sup>96</sup> «Cel ce se reculege în interiorul său pentru contemplație, va vedea strălucirea luminii Duhului în sine» (Isaac Sirul)<sup>97</sup>; «Este, cu adevărat, un foc dumnezeiesc necreat, invizibil, fără început, imaterial și, de asemenea, de nedescris...»<sup>98</sup> Pentru Sfântul Simeon Teologul apare, în acest context, și «apa» care, pentru el, reprezintă un simbol dinamic<sup>99</sup>. «Apa» aducătoare de viață a Sfântului Duh «iluminează», «arde» și «grăiește»<sup>100</sup>.

Dacă comparăm toate aceste experiențe din mistica creștină răsăriteană cu «elementele» mistice buddhiste, trebuie să recunoaștem că, în principiu, ele sunt prezente în ambele spiritualități. Mulți sincretiști sunt, de aceea, de părere că ambele tehnici de meditație ar fi, în fond, unul și același lucru. Este, însă, aceasta realitatea? Pentru a putea răs-

89. *Ibidem*. Sublinierile de aici, ca și cele următoare, ne aparțin.

90. Vezi mai pe larg Th. Matus, *op. cit.*, p. 72 sq.

91. Vezi, de pildă, George Maloney, *The Mystik of Fire and Light: St. Symeon the New Theologian*, Derville, N.Y., 1975.

92. Vezi mai pe larg întregul text în: *Die Centurie...*, 19, *op. cit.*, p. 51—52.

93. *Ibidem*, 54, *op. cit.*, p. 80—81; Cf. *Das immerwährende...*, p. 78.

94. *Die Centurie...*, 54, *op. cit.*, p. 81; Cu privire la aceste «lacrimi» în «rugăciunea lui Iisus», vezi M. Lot-Borodine, *Le mystère du «don des larmes» dans l'Orient chrétien*, în: O. Clement ș.a., *La douloureuse Joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien*, Paris, 1980.

95. *Das immerwährende...*, p. 75.

96. *Ibidem*, p. 53.

97. *Die Centurie...*, 51, *op. cit.*, p. 178—179.

98. *Werke des Heiligen Symeon*, Smyrna, 1886, II, p. 1; Citat la VI. Lossky, *Schau Gottes*, p. 113.

99. Th. Matus, *op. cit.*, p. 73.

100. Cf. Hymne VI, 1—2, în: *Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes*, tome I, publiés par J. Koder, în: «Sources Chrétiennes», Nr. 156, 1969; Hymne XXIV, 20; Hymne XXVIII, 129—131, *ibidem*; Syméon le Nouveau Théologien, *Traité Ethiques XIV*, 264—265, publiés par J. Darrouzès, *op. cit.*, Nr. 129, 1967.

punde exact la această problemă, ar trebui să privim puțin dincolo de aceste experiențe mistice în sine, mai precis să analizăm sensul și finalitatea lor propriu-zisă.

Conform textelor culese de către *Caroline Rhys Davids*<sup>101</sup>, este evident că Buddha însuși, de pildă, era un *jhayin* înflăcărat, dar că, prin practicarea tehnicii de meditație *jhana*, în contrast cu ascetul creștin răsăritean, practicant al «rugăciunii inimii», el nu căuta nici sufletul cosmic (*Brahman*), nici pe Dumnezeu (Íšvara), după cum nici pe alții nu-i îndemna în acest sens. *Jhana* nu reprezenta pentru el, ca în creștinism, calea sau mijlocul spre experiența mistică a unui Dumnezeu personal, mijlocul spre îndumnezeirea sau unirea mistică cu Dumnezeu. Dimpotrivă, această meditație reprezenta pentru el o experiență a «nimicirii» sau, mai exact, a anulării «propriului eu», a «propriei persoane», «a propriei conștiințe», o experiență a unei naturi «cosmicizante» și universal-nivelatoare de Buddha (buddhata).

Comparativ cu aceasta, în experiența luminii dumnezeiești la Sfinții Părinți<sup>102</sup>, nu se regăsește nimic legat de o asemenea stare de depersonalizare, care să conducă la un «vacuum» (*sunyata*) real, la acel «Nimic» absolut, ca în fenomenologia buddhistă, de pildă, în care conștiința umană să se piardă în contemplarea unui Dumnezeu impersonal. Dimpotrivă, în spiritualitatea creștină ortodoxă, tocmai întâlnirea și comuniunea cu un Dumnezeu personal constituie această experiență atât de negrăită, de necuprins în cuvinte omenești, a luminii pentru limba omenească<sup>103</sup>.

Pe de altă parte, în «rugăciunea lui Iisus», inima nu devine nici pe departe un «loc al Nimicului»<sup>104</sup> — după cum opinează K. Nishitani sau K. Nishida — ea nu devine un «loc» în care misticul își nimicește, pur și simplu, propriu său «eu», pentru ca el însuși să devină *sunyata*, «Nimic», ci «locul» în care el îl întâlnește realmente pe Hristos. Inima sa îl primește în mod real pe Hristos<sup>105</sup>, al cărui nume el îl invocă, fiindcă numele lui Dumnezeu este unul dintre atributele Sale, locul teofaniei sale, al prezenței sale : «Iată eu trimit înainte pe îngerul meu... Ia aminte la tine însuși, să-l ascuți și să nu-i fii necredincios, că nu te va ierta, pentru că numele meu este în el» (Ieșire 23, 20—21).

101. C. Rhys Davids, *Dhyana in Early Buddhism*, în: *Indian Hist. Quarterly*, 3, 1927, p. 689—715; cf. și Mahatera Henepola Gunaratana, *The Jhana in Theravada Buddhist Meditation*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1988.

102. Vezi, de pildă, între altele: W. Völker, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden, 1968; idem, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955; V. Lossky, *Die mystische Theologie...*, p. 276—301.

103. Cf. Sf. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, I, 1, P.G., 3, col. 588; Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio XXVIII*, 4, P.G., 36, col. 32; Sf. Grigorie de Nyssa, *Hom. VI, In Beatitudeines*, P.G., 44, col. 1272, BC; Sf. Grigorie Palama, *Hom. XXXV*, P.G., 151, col. 448 B.

104. Cf. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, p. 204; K. Nishida, *Intelligibility and...*, p. 135.

105. Cf. E. Behr-Sigel, *La prière à Jésus ou le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe*, în: O. Clement, ș.a., *op. cit.*, p. 93.



Dacă în meditația yoghinică omul se «golește» sub toate aspectele, devine «vacuum», devine *śunyata*, misticul ortodox, în schimb, experiază plinătatea lui Dumnezeu. Și el se «golește» cumva, dar numai pentru a se umple de Dumnezeu, așa încât, «golirea» sa nu însemnează *śunyata*, «Nimic», în sensul «buddhist», de pildă, ci unire cu Dumnezeu, îndumnezeire (θεωσις). În inima sa, Hristos devine un fel de «Liturgie» interiorizată, un fel de împărăție a lui Dumnezeu. Numele lui Iisus îl umple pe mistic asemenea unui templu, îl transformă în «locul» prezenței lui Dumnezeu, îl face să devină cumva un «alt Hristos» și nu-l lasă să degenereze și să se piardă în acel «Nimic» absolut. Experiența ce i-a fost dăruită odinioară Sfântului Apostol Pavel poate fi înțeleasă mult mai bine în lumina acestei «rugăciuni a inimii»: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Galateni 2, 20).

#### 4. Concluzii generale

După ce, în cele de mai sus, am încercat o scurtă analiză fenomenologică a ceea ce înseamnă meditația de tip Yoga, din perspectiva misticii creștine ortodoxe în general și a «rugăciunii inimii» în special, se cuvine să remarcăm faptul că, în pofida unor convergențe de ordin tehnic, există mari deosebiri privind sensul, scopul și conținutul celor două căi mistice ce tind spre desăvârșirea omului. În acest cadru se mai impun câteva precizări și concluzii de ordin general :

1. Acțiunea meditației Yoga este experiată mai mult pasiv, chiar dacă ea presupune și o puternică angajare activă. Pornind de la această constatare, ne punem în mod firesc întrebarea, dacă cauza acestei acțiuni și a efectului în sine este însuși Dumnezeu, așa cum se întâmplă în «rugăciunea lui Iisus», sau nu. Dacă ne aruncăm o scurtă privire asupra premiselor de la care pornește această tehnică de meditație, asupra finalității ei, răspunsul nu poate fi decât negativ. Pe de altă parte, dacă misticul yoghin nu acționează și dacă, în același timp, nici Dumnezeu nu acționează, ne întrebăm, cine sau ce mai poate acționa în această meditație, care nu recunoaște un Dumnezeu personal și, totodată, tinde și reușește anihilarea propriului eu, a propriei persoane? La aceste întrebări, singurul răspuns corect nu poate fi decât următorul : *natura umană*. Misticul yoghin creează doar întrucâtva premisele sau condițiile pentru acțiunea *naturii inconștiente*. În acest sens, este vorba despre o «pasivitate dobândită»<sup>106</sup>. Această cauză a acțiunii naturii umane ar putea fi explicată, dintr-o perspectivă ortodoxă, prin aceea că chipul lui Dumnezeu din om n-a fost completamente distrus, ci doar alterat, prin căderea în păcat. Sub acest aspect, o asemenea experiență necreștină ar putea fi desemnată drept o căutare, o tensiune permanentă a necreștinului spre adevărata comuniune cu Dumnezeu, pe care el a pierdut-o în urma păcatului adamic.

106. Cf. L. Gardt, *Études de philosophie...*, p. 170—171.

În contrast cu aceasta «rugăciunea inimii», capacitatea mistică de a ne ruga în acest mod, nu reprezintă altceva decât un *har și un dar excepțional*, o expresie a adevăratei comuniuni a omului cu Dumnezeu.

2. Absolutul poate fi experiat, în general, în mistică, în mod personal sau apersonal. În ce privește «rugăciunea inimii», este vorba doar de modul personal. Este vorba despre experiența lui Dumnezeu, experiența comuniunii stricto sensu, respectiv în sensul unui Dumnezeu personal. Acest lucru nu este valabil, însă, și pentru tehnica Yoga. Aceasta este de o natură absolut apersonală.

3. La începuturile sale, meditația Yoga avea un scop exclusiv religios: dobândirea sau realizarea naturii de Buddha (*buddhata*). În prezent, însă, această tehnică de meditație — în comparație cu «rugăciunea inimii» care are ca scop exclusiv unirea cu Dumnezeu — se practică și în afara cadrului religios, ca metodă de psiho-igienă, psiho-terapie, de «lărgire» până la universalizare a *conștiinței rațiunii*, fixată unilateral în trup — sau a conștiinței trans-raționale. Finalitatea nu mai este, deci, experiența religioasă. Prin urmare, ea nu are, în această situație, nimic comun cu «rugăciunea inimii».

4. «Rugăciunea inimii» reprezintă exclusiv o cale de rugăciune către Iisus Hristos și, de aceea, este întotdeauna inspirată dintr-un anumit conținut al credinței. Această rugăciune — spre deosebire de meditația Yoga — este practică în interiorul Bisericii și are ca fundament harul lui Hristos, pe care ascetul l-a primit prin Tainele Bisericii.

5. Sfinții Părinți au insistat întotdeauna asupra faptului că «rugăciunea lui Iisus» nu reprezintă, așa cum s-ar părea, o tehnică individualistă, ci ea își are izvorul în Tainele Bisericii, respectiv Botezul, Mirungerea și Euharistia. Botezul, de pildă, conferă inimii viață, iar Euharistia adevărata hrană, hrana duhovnicească (Ioan 6, 55). Inima omului nu este pur și simplu o dimensiune individuală, ea este o dimensiune *eclesială, cosmică*. Tocmai de aceea, această «rugăciune a inimii» nu-l izolează pe credincios, așa cum se întâmplă în Yoga, chiar dacă ea necesită liniște și singurătate; sub aspect spiritual, ea nu-l separă pe acesta de lume. Dimpotrivă, ea îl împinge pe mistic, viața lui, spre izvorul Sfințelor Taine, spre «inima» Bisericii. Și în acest mod, această rugăciune a inimii devine, ea însăși, rugăciunea Bisericii<sup>107</sup>. Pentru a înțelege această formă de rugăciune mistică — așa cum afirmă renumitul teolog ortodox O. Clément —, ea trebuie privită «în contextul ei teologic și eclesial»<sup>108</sup>; în și prin această rugăciune, isihastul nu se află, în nici un caz, în afara Bisericii, ci se plasează chiar în centrul ei, el este sau devine un om eclesial; prin această rugăciune el dobândește capacitatea și vrednicia unei existențe euharistice, el percepe și experiază prezența lui Hristos nu doar în primirea Tainei euharistice, ci și în experiența vieții de zi cu zi<sup>109</sup>.

107. J. Serr, *La prière du coeur...*, în: J. Serr et O. Clément, *op. cit.*, p. 36.

108. O. Clément, *ibidem*, p. 56—57.

109. Cf. I Tes. 5, 18.

flecția teologilor și cugetătorilor apuseni ai secolelor XIII—XVI (vezi de pildă, rolul european al averroismului, pp. 300—302). Aceasta justifică insistența autorului asupra unor gânditori ca Ibn Sina (pp. 127—166), Al-Ghazali (pp. 168—178), Ibn Bappah, Ibn Tufayl sau Ibn Rushd (pp. 271—302) nu numai pentru importanța lor — comparabilă cu aceea a lui Ibn Arabi sau Suhrawardi — dar și pentru locul ocupat de ei în istoria gândirii europene.

Propunându-și să prezinte în relativ puține pagini un volum mare de informații, în cea mai mare parte noi chiar pentru cititorul român introdus în problematica filosofiei medievale, profesorul Remus Rus s-a supus unei discipline aspre, care l-a obligat la multe renunțări. Astfel, domnia-sa a adoptat demersul obișnuit în islamologia occidentală contemporană, punând accentul pe expunerea obiectivă a curentelor filosofice în evoluția lor, refuzându-și dezvoltările la care îl puteau îndemna erudiția, reflecția, convingerile divergente față de acelea ale altor autori. Orice incursiune în afara informației esențiale ar fi amplificat cartea peste limitele intenționate și i-ar fi modificat funcțiunea prioritar introductivă, didactică. Așadar autorul a lăsat pentru o altă arhitectură și alte dimensiuni ale lucrării pagini pe care i-ar fi fost nu numai ușor, dar mai ales plăcut să le scrie, ca: nuanțarea a ceea ce este teologie pură, sofii, metafizică și filosofie (adică simplă «căutare a înțelepciunii») în cugetarea islamică; încadrarea în tradiția abrahamică a ultimului monoteism din Orientul Apropiat și îndeosebi împrumuturile doctrinei lui Muhammad și a epigonilor lui din revelația și trăirea mistică creștină, evidente în *Coran*, declarate de unii autori arabi și surprinse în studiile orientaliștilor moderni; explicația rolului rezervat doctrinelor islamice de mișcare tradiționalistă a secolului XX (din care sunt citați un european care a îmbrățișat islamul, Frithjof Schuon, și un eminent profesor musulman de la Universitatea din Georgetown, Seyyed Hossein Nasr); contribuțiile românești la valorificarea contemporană a tradiției metafizice islamice prin Mihai Vâlsan, traducător și exeget reputat al lui Ibn Arabi sau Vasile Lovinescu, musulmanul de la Fălticeni, amândoi angajați în calea sufită (*tariqa*) allawită, ca atâția alți intelectuali europeni (v. p. 242) și (de ce nu?) exploatarea filonului Dimitrie Cantemir, primul mare islamolog al Europei Orientale și al culturii românești, care, prin *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane* (Sanktpeterburg, 1722) a dat rușilor și românilor vremii lui imaginea și judecățile cele mai pertinente, acum trei secole, despre cugetarea islamică.

Dar autorul are, desigur, în vedere, asemenea posibile prelungiri ale efortului său și îi urăm să le realizeze fie într-o nouă ediție a acestei cărți, fie în alte lucrări la care îl îndreptătesc știința, pasiunea și autoritatea dobândită prin această valoroasă carte românească de *Istorie a filosofiei islamice*.

Acad. VIRGIL CÂNDEA

Renate Pillinger, *Der Apostel Andreas, Ein Heiliger von Ost und West im Bild der frühen Kirche (Ikonographisch-ikonologische Studie)* mit 23 Farb- und 14 Schwarzweissbbildungen, Wien, 1994 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil-Hist. Klasse, Sitzungsberichte, 612 Band), 40 pp. și 37 fig., din care 23 în culori.

Intr-un studiu exemplar ca fond și formă de prezentare, cunoscuta specialistă în arheologie creștină de la Universitatea din Viena, prof. Renate Pillinger, care în repetate rânduri a fost și în țara noastră, analizează reprezentările Sfântului Apostol Andrei în arta creștină a primelor șapte secole. În prima notă a lucrării, autoarea menționează că închină acest studiu memoriei mamei d-sale, Theresia Pillinger (1923—1992).

În *Prefață* (p. 5), R.P. precizează că scopul principal al acestui studiu iconografic-iconologic nu este descoperirea de noi monumente în legătură cu Sfântul Apostol Andrei, ci de a le prezenta cronologic și pe scurt pe cele deja cunoscute, din perioada preiconoclastă, în vederea creerii unei baze de discuție rodnică pentru concluziile ce se desprind din acestea, cu privire la «cel dintâi chemat» dintre apostoli.

*Descrierea fiecărui monument în parte* (pp. 7—24) începe cu prezentarea uneia din cele mai vechi picturi (probabil sec. IV), ce se află în catacomba de la Karmuz-Alexandria (Egipt), din păcate păstrată numai într-un desen de la sfârșitul secolului trecut (fig. 1). Aici era înfățișat Mântuitorul tronând, flancat de figurile în picioare ale apostolilor, având în frunte pe Petru în dreapta și pe Andrei în stânga. Aproape sigur din secolul IV este un mic relicvar de argint, descoperit la Jabalkovo, în Bulgaria, azi la Muzeul Național din Sofia, pe care este înfățișată aceeași scenă a Mântuitorului tronând între apostoli, primul în stânga aflându-se Petru, iar al doilea, fratele său Andrei (fig. 2). Pe o găleată de bronz, din anii 370—440, de la Museo Sacro Vaticano, este de asemenea reprezentată în relief scena cu Mântuitorul tronând între cei 12 apostoli. Andrei aflându-se al doilea din stânga, după Petru (fig. 3—4). Asemănătoare cu aceste ultime două reprezentări, cu aceeași poziție a celor doi apostoli, era o scenă din absida bazilicii S. Agata dei Goti, din Roma (460—470), azi dispărută, cu deosebirea că Mântuitorul trona pe globul pământesc (fig. 6).

De cele mai multe ori și în diferite scene apare figura Sfântului Apostol Andrei, alături de a Sfântului Petru, în mozaicurile monumentelor protobizantine din Ravenna, și anume: în procesiunea celor 12 apostoli din cupola «Baptisteriului ortodoxilor», din anii 471—474 (fig. 7) și a «Baptisteriului armenilor» (circa 450) fig. 8; în scena chemării la apostolat a lui Peru și Andrei (fig. 10), a binecuvântării celor 5 pâini și 2 pești (fig. 11), a Cinei celei de taină (fig. 12), a rugăciunii din grădina Ghetsimani (fig. 13) și a apariției Domnului înaintea apostolilor, după Înviere (fig. 14), toate din bazilica Sant Apollinare Nuovo (înainte de anul 526). Pe arcul absidei altarului capelei arhiepiscopale (494—519) și al bisericii San Vitale de la Ravenna (537—545), chipul Sfântului Andrei apare bust, în medalion (fig. 9 și 15). La fel este înfățișat Apostolul «cel dintâi chemat» pe arcul absidei altarului bazilicii Panaghia Kanakaria din Lythrankomi — Cipru (520—530) și a bisericii Sfânta Maria de la Mănăstirea Sfânta Ecaterina, de la Muntele Sinai (548—565): fig. 17 și 18. În scena trimiterii la propovăduire a apostolilor, din arcul triumfal al bazilicii lui Euphrasius de la Pereč (Parenzo), din secolul VI, Andrei se află al doilea după Petru, în dreapta Mântuitorului (fig. 16). Tot alături de Petru, fratele său, apare Apostolul Andrei în scena cu cei 12 apostoli din absida altarului capelei nr. VI a mănăstirii Apollonios, de la Bawit, în Egipt (sec. VI—VII), fig. 26.

Două renumite manuscrise cu miniaturi din sec. VI: codicele lui Rabbula, de origine din Siria, azi la Biblioteca Laurenziana din Florența (Italia) și codicele de purpură din Muzeul Arhiepiscopal de la Rossano, în sudul Italiei, îl reprezintă pe Apostolul Andrei la loc de frunte în rândul celorlalti apostoli, în următoarele scene: alegerea apostolilor, Pogorârea Sfântului Duh, Vindecarea orbului din naștere, Învierea lui Lazăr, Cina cea de taină, Spălarea picioarelor și Împărtășirea apostolilor (fig. 19—25). Alte reprezentări ale Apostolului Andrei se află pe discul de argint aurit de la Riha, în Siria (sec. VI), ajuns la marea colecție de la Dunbarton Oaks (Washington), pe care este înfățișată împărtășirea apostolilor (fig. 27)

și pe mai multe ploscuțe de metal de la Ierusalim (sec. VI), păstrate la Monza și Bobbio, în Italia, pe care, în jurul mormântului Mântuitorului sau a scenei Înălțării, apar figurile apostolilor (fig. 28—30). O ploscuță de lut ars de la Dvin, în Armenia (sec. VI), poartă pe o față bustul «Sfântului Andrei» ținând la piept Evanghelia (fig. 31), iar pe o șampilă de piatră de la bazilica Sfântul Dumitru din Thesalonic (sec. VI), apare în mijloc o cruce purtând în vârf bustul lui Hristos flancată de figurile Apostolilor Petru și Andrei (fig. 32).

O atenție specială este acordată mozaicului cu scena Înălțării, din cupola bisericii Sfânta Sofia din Thesalonic, datată de unii cercetători în secolul al VI-lea, dar care aparține mai probabil sfârșitului secolului al IX-lea. Aici Apostolul Andrei apare în rândul celorlalți apostoli, al doilea, după Apostolul Pavel, ca și în codicele lui Rabbula amintit mai înainte, purtând un toiaș subțire, ca o trestie, cu cruce în vârf (fig. 33). O altă reprezentare a Sfântului Andrei este identificată de autoare pe unul din stâlpii de marmură ai ciboriului din altarul bisericii San Marco din Veneția, după unii cercetători sculptați la Constantinopol în secolul V, după alții la Veneția, în secolul XIII, în scena Înălțării Domnului de pe acest stâlp, el se află, ca de obicei, al doilea din stânga Mântuitorului, în rândul celorlalți apostoli. În mâna stângă ține crucea-toiaș, iar dreapta o ridică în chip de admirare față de Hristos (fig. 34). O figură asemănătoare a Apostolului se poate vedea într-un mozaic din narthexul catoliconului de la Osios Lucas, în Grecia (fig. 35).

*Concluzii din examinarea figurilor (Sfântului Apostol Andrei)* — pp. 25—37, — este titlul celei de a doua părți a temeinicului studiu al prof. Renate Pillinger. Aici întâlnim mai întâi observația că Andrei, fratele lui Sîmon-Petru (Matei 4, 18), deși iudeu, poartă nume grecesc, care înseamnă «bărbătesc», «viteaz». Sfântul Atanasie al Alexandriei, Fericitul Ieronim și alți scriitori bisericești au observat acest lucru și au făcut legătură între numele și caracterul bărbătesc, curajos al Apostolului. Mai mult, unii au făcut legătură între bărbăția sa și părul capului, pe care el îl purta lung, ca și Samson.

După tradiție, Sfântul Apostol Andrei a predicat Evanghelia în «Scitia», cel mai probabil Dobrogea de astăzi, după care a trecut prin Thracia, a ajuns la Bizanț și apoi prin Macedonia și Tesalia, a poposit în orașul Patras din Grecia, unde a suferit moarte de martir, fiind răstignit pe o cruce în forma literii X sau a cifrei zece (X) din limba latină, de unde și denumirea de *crux decussata*, cunoscută sub numele de «crucea Sfântului Andrei». În anul 357, împăratul Constanțiu al II-lea a transferat moaștele Sfântului Andrei de la Patras și pe ale Evanghelistului Luca la Constantinopol, în biserica Sfinților Apostoli. Mai târziu, moaștele Sfântului Andrei au fost împrăștiate, capul său ajungând la Roma, de unde a fost restituit Bisericii din Patras, în anul 1964 (Epifanie Norocel, *Pagini din istoria veche a creștinismului la Români*, Editura Episcopiei Buzăului, 1986, p. 19—29).

În arta bisericească preiconoclastă Sfântul Apostol Andrei este reprezentat așa cum îl descrie mai târziu și Manualul de pictură bisericească bizantină: «bătrân, cu părul cârlionțat, cu barbă despărțită în două părți, ținând în mână crucea și o hârtie (sic!) înfășurată (Vasile Grecu, *Cărți de pictură bisericească bizantină*, Cernăuți, 1936, p. 219). Pe un diptich de fildeș de la mijlocul secolului V, păstrat în Victoria and Albert Museum de la Londra (fig. 5), în busturile amintite mai înainte din capela arhiepiscopală de la Ravenna (fig. 9), de la San Vitale din același oraș (fig. 15) și de la Panaghia Kanakaria din Lythrankomi, în Cîpru (fig. 17), precum și în pictura din absida capelei nr. VI a mănăstirii Apollonios de la Bawit,

în Egipt (fig. 26) și pe discul de argint de la Riha, în Siria (fig. 27), Sfântul Andrei apare cu părul zburlit, vrând să arate caracterul bărbătesc, plin de energie, al Apostolului cel întâi chemat, așa cum îl arată și numele. În unele reprezentări din perioada paleocreștină, dintre care este amintită îndeosebi cea din scena vindecării orbului din naștere a codicelui de la Rossano (fig. 21, 37 și pe prima copertă a lucrării), Apostolul Andrei are partea de sus a părului din cap în flăcări, ceea ce duce cu gândul la prima stihiră de la vecernia zilei de pomenire a Sfântului (30 noiembrie): «Cela ce cu lumina Mergătorului înainte te-ai împodobit, când raza cea ipostatnică a slavei Tatălui s-a arătat...» (Mineiul lunii Noiembrie, ediția a II-a, 1908, București. R. Pillinger, *op. cit.*, p. 32, citează în același sens un alt imn dintr-o carte de slujbă în limba greacă).

Mai multe figuri ale Sfântului Andrei (fig. 2, 4, 5, 16, 26, 31) poartă în mâini un sul (rotulus) sau o carte reprezentând Evanghelia lui Hristos, pe care Apostolul a propovedit-o. Alt atribut al Sfântului este crucea cu brațul vertical lung, cât o trestie de pescuit, care amintește textul stihirei hramului de la Litie: «(Andrei) lumea a vânat cu trestia crucii» sau pe cel al «Slavei» de la «Laude», din ziua de 30 noiembrie: «(Andrei) în loc de trestie, crucea în mâini ținând» (Mineiul citat), aluzie la ocupația lui de pescar, înainte de a deveni Apostol al lui Hristos. Artă creștină a ezitat multă vreme să adopte crucea în formă de X (*crux decussata*) ca atribut al Sfântului Andrei. Se pare că cel mai vechi exemplu de astfel de cruce se întâlnește în Occident, în secolul al X-lea (Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. III, Paris, 1958, p. 78—79), de unde, mult mai târziu, a început să se răspândească și în Orient, unde este cunoscută sub numele de «crucea Sfântului Andrei».

## I. BARNEA





TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC SI DE MISIONE ORTODOXA  
BUCURESTI