

Te
Luce
M
S

◆ REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ ◆



CUPRINS

Pr. prof. dr. Nicolae Dură, <i>Dreptul și Religia. Normele juridice și normele religios-morale</i>	3
Pr. conf. dr. Ioan C. Teșu, "Taina teologiei" în gândirea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae	10
Pr. conf. Tache Sterea, <i>Secularizarea și crizele contemporane</i>	18
Pr. lect. dr. Emanoil Băbuș, <i>Bizanț, Occident și Islam în perioada cruciadelor</i>	28
Arhim. lect. dr. Vasile Miron, <i>Preotul de astăzi, misionar și apostol al lui Hristos</i>	39
Pr. lect. dr. Gheorghe Holbea, <i>Integrarea teologică a filosofiei lui Heidegger</i>	46
Pr. lect. dr. Petre Comșa, <i>Despre calitățile intelectuale și morale ale profesorului de religie</i>	59
Asist. drd. Victor Marola, <i>Cognomene și termeni corelativi în practica omiletică</i>	77
Lect. dr. Mihaela Palade, <i>De la "imagine la icoană"</i>	82
Drd. Kshutashvili Jambul, <i>Legislația canonică ortodoxă privind "Tainele" eterodocșilor</i>	95
Pr. lect. dr. Gheorghe Holbea, <i>Problema panteismului la Nicolae Berdiaev</i>	123
Drd. Ioniță Virgil, <i>Contribuția creștinilor sirieni la dezvoltarea culturii arabe</i>	139
Pr. dr. I. O. Rudeanu, <i>Mircea Eliade, istoric al religiilor</i>	164
Pr. prof. dr. Nicolae Dură, "Sinod și sinodalitate în Biserici"	180
Lect. dr. Mihaela Palade, <i>Manifestarea tradiției creatoare în cadrul artei bizantine</i>	185

RECENZII

Pr. prof. dr. Nicolae Dură, <i>Eva M. Synek Oikos, Dreptul căsătoriei și al familiei în Constituțiile Apostolice</i> , Viena, 1999, 334 pag. (Coll. "Kirche und Recht", 22)	197
---	-----

SERIA A II-A, ANUL LV,
NR. 3-4, IULIE-DECEMBRIE, 2003

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL LV, Nr. 3-4, IULIE - DECEMBRIE, 2003
BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

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

Membri: *din partea Facultății de Teologie din București: Pr. Decan NICOLAE NECULA și Pr. Prodecan CONSTANTIN COMAN, din partea Facultății de Teologie din Sibiu: Pr. Decan DUMITRU ABRUDAN.*

Redactor: *DAN DUMITRESCU*

COLABORATORI:

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

DREPTUL ȘI RELIGIA

Normele juridice și normele religio-morale

Pr. prof. dr. NICOLAE V. DURĂ

Dreptul natural este înscris în legea firii. Într-adevăr, după cuvântul Apostolului neamurilor, "*păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavând lege, își sunt loruși lege. Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor; prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor; care îi învinovățesc sau îi și apără*" (Rom. 2, 14-15).

Dreptul natural și legea morală, sădită în inima omului de la creație, sunt deci afirmate prin puterea rațiunii umane, cu care este hărăzită ființa umană, indiferent dacă este sau nu una religioasă sau morală.

S-a spus că vechile popoare (babilonienii, egiptenii, romanii etc.) au făcut o "confuzie între drept și morală..."¹. Dar că, "spre deosebire însă de celelalte popoare, romanii au depășit această confuzie, dovadă că, încă din epoca veche, normele de drept erau desemnate prin intermediul de Jus, iar cele religioase prin termenul de Fas"².

În primul rând, trebuie precizat că – la vremea respectivă – nu se făcea distincție între normele religio-morale și cele juridice, fiindcă ambele erau considerate a fi rezultatul aceleiași voințe divine, iar conținutul lor nu făcea altceva decât să exprime în precepte moral-religioase această "voluntas Dei", impusă ca "lex vitae" (normă de viață). Apoi, trebuie reținut faptul că, în epoca veche, la romani, legile au îmbrăcat un veșmânt religios atât ca expresie lingvistică, cât și în privința conținutului lor. Într-adevăr, în epoca veche, până și instituțiile juridice, precum contractele, erau încheiate "în formă religioasă". De pildă, "... forma pe care au îmbrăcat-o convențiile pentru a deveni contracte a fost cea religioasă... Cele mai importante contracte în această formă sunt "sponsio" (promisiunea) religioasă și jusiurandum liberti"³ (jurământul dezrobitei).

Inițial, și dreptul internațional (jus gentium) a avut un caracter religios. Se știe, de pildă, că la romani, problemele internaționale intrau în competența senatului și a unui colegiu sacerdotal (colegiul fețialilor), condus de un "pater patratus", "care avea un rol deosebit în tranșarea diferendelor, declanșarea războiului, încheierea păcii, a tratatelor de alianță, după un anumit ritual. Fețialii aplicau normele cuprinse într-un cod cu caracter religios, denumit jus fetiale, cuprinzând primii germeni ai dreptului internațional"⁴.

Un amplu proces de desacralizare a societății romane, și, ipso facto, o delimitare între jus și fas a avut însă loc după alungarea ultimului rege și instaurarea republicii, abia în anul 509 î.e.n. Ca o consecință imediată, "pontifex maximus" și-a pierdut în mare parte atribuțiile de ordin politic.

1. E. Molcuț și D. Oancea, *Drept roman*, București, 1995, p. 6.

2. *Ibidem*, p. 5.

3. *Ibidem*, p. 238.

4. I. Diaconu, *Drept internațional public*, ed. a II-a, București, 1995, p. 26.

Putem însă oare vorbi de un așa-zis "cult" al legilor la romani? S-a afirmat de asemenea că "... în concepția romanilor primitivi, rurali și superstițioși, cultul legilor figura alături de cultul zeilor, a căror bunăvoință era invocată pentru buna desfășurare a raporturilor sociale"⁵. Firește că nu putem vorbi de un cult al legilor, și cu atât mai puțin de un cult paralel – al legilor și al zeilor – ci doar de o sacralizare a legilor. Caracterul lor sacru deriva din cultul adus zeilor, care erau considerați sursa însăși a legilor, de unde și obligativitatea observării și aplicării lor ca porunci divine. Dar, nu trebuie înțeles că aceste legi implicau un cult adoma celui adus zeilor, și cu atât mai puțin deci să vorbim despre "cultul legilor" și "cultul zeilor", fără să riscăm bineînțeles a friza nu atât ignoranța realității religioase din epoca primitivă a românilor, cât mai ales înfeudarea gândirii noastre în aria unei mentalități ideologice, revolute, din așa-zisa "epocă de aur"...

Așadar, în epoca veche, nu putem vorbi de o așa-zisă "confuzie", fiindcă, atunci, toate legile divine și omenești erau considerate ca hotărâte sau izvorâte din voința divinității, de unde și sintagma uzuală la vremea aceea: "fas est", adică este permis (de zei) sau îngăduit de legi.

După cum se știe, în anul 449 î.e.n., au fost publicate "leges XII tabularum" (legile celor XII Table); gravate în table de aramă, ele au fost fixate la vedere. Așadar, de-abia de la această dată am putea vorbi de o distincție între ceea ce este permis sau îngăduit de zei și ceea ce nu este permis de lege (per legem non licet), deși orice act de supunere față de voința legiuitorului roman înseamnă încă o supunere față de voința Divinității. Acest aspect trebuie scos în evidență și reținut cu atât mai mult cu cât nu cunoaștem textul original al legii celor XII Table, fiindcă "nu ne-a parvenit, deoarece tablele de bronz au fost distruse încă de la începutul secolului al IV-lea, î.e.n., când Roma a fost incendiată de către gali"⁶.

Trebuie de asemenea învederat și faptul că "această lege pe care se sprijină impresionantul edificiu al dreptului roman, nu a fost abrogată niciodată. Din punct de vedere formal, ea a fost în vigoare vreme de 11 secole"⁷.

Sensul inițial pe care îl exprima noțiunea de "lex", adică de supunere față de voința zeilor, a fost într-adevăr exprimată și materializată de legiuitor și în epoca imperiului (27 î.e.n.-565 e.n.), când, cel puțin în epoca principatului (27 î.ș.n. și 284 e.n.), întreaga putere a fost concentrată în mâinile împăratului, conducătorul autocrat al statului, cel "sfânt" (Augustus), venerat în virtutea alegerii sale prin voința zeilor. De altfel, în această perioadă, deși senatul și vechile magistraturi supraviețuiesc, "ele nu sunt altceva decât un paravan în spatele căruia se camuflează monarhia"⁸, instituție pe care romanii de odinioară o considerau – ca și alte popoare din vremea respectivă – voită de Divinitate, de unde deci și legea edictată de aceasta nu era finalmente altceva decât expresia voinței divine.

De o reală distincție între "fas" și "lex", nu putem vorbi decât de-abia din secolul al IV-lea, când religia creștină devine religia Imperiului roman (anul 380). Împăratul a continuat să fie însă considerat "Unsul lui Dumnezeu" (cf. can. 69 tru-

5. *Ibidem*.

6. E. Molcuț și D. Oanca, *op.cit.*, p. 43.

7. *Ibidem*, p. 43.

8. *Ibidem*, p. 34.

lan) până la prăbușirea imperiului roman, de răsărit (bizantin), în anul 1453, de unde, ideea a fost de altfel transferată în toate statele din Europa, inclusiv la români, iar legile au continuat să fie emise în numele Divinității și al legiuitorului, alias, împărat, domnitor, principe etc.

Măcar și din aceste succente precizări ne putem așadar da seama că este impropriu a vorbi de o așa-zisă "confuzie" între "drept" și "morală" sau de o deșășire a acestei confuzii prin vehicularea celor două noțiuni, "fas" și "lex", fiindcă, despre un adevărat divorț între sacru și profan nu putem vorbi decât în epoca modernă, dar, și atunci, acesta a fost parțial, și nu pretutindeni. Că el nu s-a consumat în totalitatea lui, ne-o arată până astăzi practica pe care o întâlnim în unele săli de tribunale din Europa sau dincolo de ocean, unde jurământul pe Biblie sau în numele Divinității este încă o realitate. Deviza, "In God we trust", certifică și ea aceeași credință în Legiuitorul Suprem!

Aceiași specialiști în dreptul roman afirmă că, "... în textele clasice, cu deosebire în scrierile jurisconsultilor, se reflectă vechea confuzie dintre drept, pe de o parte, morală și religie, pe de altă parte"⁹.

În primul rând trebuie să precizăm că nu este vorba de o așa-zisă "confuzie" între numele juridice și cele moral-religioase, ci de o exprimare veridică a concepției acestor popoare despre ideea de drept, și, ipso facto, a concepției lor despre raportul între divinitate și om. De altfel, gândirea romanilor, despre drept, a fost chintesențiată în acele rostiri despre natura și rostul dreptului, exprimate de jurisconșulți în acele formule lapidare și concise, unice, care adevăresc de fapt că, pentru ei, principiile dreptului și ale moralei își au un izvor comun. Această realitate ne-o confirmă atât Celsus, cât și Ulpianus. Pentru Cels, de pildă, conform căruia "jus est ars boni et aequi" (dreptul este arta binelui și a echității), cuvântul drept are atât un sens moral, cât și juridic¹⁰. De asemenea, pentru Ulpian, principiile dreptului roman se îngemănează – în rostirea sau definirea lor – cu cele de natură morală în chip osmotice și organice. Într-adevăr, pentru el, "Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere" (principiile dreptului sunt acestea: a trăi în mod cinstit, a nu vătăma pe altul, a da fiecăruia ce este al său).

După părerea unor specialiști, în teoria dreptului roman, în definiția lui Ulpian aflăm că "un principiu de morală este pus alături de două principii juridice, căci, dacă a nu vătăma pe altul și a da fiecăruia ce este al său sunt principii de drept, a trăi în mod onorabil (sic) este un principiu moral"¹¹.

Or, după cum se poate lesne constata, în definiția lui Ulpian nu putem însă identifica "un principiu de morală,...", pus alături de două principii juridice, așa după cum afirmă respectivii romaniști, ci trei principii cu un fond comun, și mai precis, cu un conținut moral-juridic. De altfel, a nu vătăma pe altul este înainte de toate un principiu al legii morale – consfințit și de Legea Decalogului (Exod 20,

9. *Ibidem*.

10. Rămânând tributari "confuziei" între drept și morală – pe care o făceau juriștii școliți în duhul ideologiei marxist-leniniste – unii romaniști au văzut însă acest dublu sens în cuvântul echitate. "În această definiție – scriu ei – cuvântul echitate (sic) are dublu sens", atât moral, cât și juridic, așa încât și în acest text – conchid ei – persistă confuzia (sic) între drept și morală" (E. Molcuț și D. Oancea, *op.cit.*, p. 6.)

11. E. Molcuț și D. Oancea, *op.cit.*, p. 6.

1–17) – și apoi un principiu înveșmântat în rostirea juridică. Tot un principiu moral – înainte de a fi unul de natură juridică – este și a da fiecăruia ce este al său. Iată de ce, și în celebra definiție a lui Ulpian trebuie să vedem o exprimare fericită a ambelor principii, atât juridice și morale, care, la vremea respectivă, defineau însăși concepția romanilor despre relația între sacru și teluric, de unde și obligativitatea "divanarum atque humanorum notitia" (cunoașterii lucrurilor divine și umane), și, ipso facto, "a ceea ce este just și a ceea ce este injust" (insti atque injusti) (Ulpian, în *Institulele lui Justinian*, cartea întâi, titlul întâi).

De altfel, din definiția aceluiași celebru jurisconsult roman, Ulpian (sec. II), rezultă în chipul cel mai grăitor posibil că însăși știința dreptului este "justi atque injusti scientia" (știința a ceea ce este drept și nedrept). Or, pentru a distinge între ceea ce este drept și nedrept – atât conceptual, cât și faptic – presupune întâi de toate a avea o concepție bine definită despre ceea ce este moral și imoral, bun și rău, permis și nepermis etc., adică în conformitate cu preceptele legii morale naturale. Iată, așadar, că și din această definiție a lui Ulpianus trebuie să reținem această legătură organică, intrinsecă, care există între legea morală și legea juridică, și de care trebuie ținut seama atunci când evaluăm, categorisim sau judecăm fapta umană, și nu s-o raportăm doar la aspectul ei social.

Că până și un drept "politic" trebuie să țină seamă de principiile enunțate de "legea religios-morală", ne adevăresc chiar și unii teoreticieni ai dreptului, pentru care "statul" este "o persoană morală politico-teritorială"¹².

Firește, normele morale nu au o valoare juridică, și nici nu operează prin măsuri coercitive (de constrângere). Și, totuși, ele au un caracter obligatoriu până și în dreptul internațional, fiind adeseori respectate sub presiunea opiniei publice.

Principiile legii morale influențează de altfel toate ramurile dreptului internațional, civil, penal etc. De pildă, "morală internațională" – indiferent de ce principii religioase ar fi ea străbătută (mozaice, budiste, creștine, islamice etc.) – "influențează dreptul internațional, în sensul că tot mai multe reguli ale moralei și echității, fiind respectate de state, au îmbogățit dreptul internațional, transformându-se în reguli ale sale. Încălcarea regulilor moralei și echității exercită, dimpotrivă, o acțiune negativă asupra dreptului internațional. Invers, respectarea dreptului internațional – scrie prof. I. Diaconu – asigură promovarea unui element de moralitate în relațiile dintre state, în care și valorile morale, chiar neprotejate prin norme de drept, sunt respectate"¹³.

Sub aspectul său văzut, de instituție umană, Biserica creștină a avut și are și ea nevoie – pentru îndeplinirea misiunii sale – de norme juridice. De aceea, "mijloacele pe care Biserica le are spre realizarea scopului său, se supun în parte formelor de drept... Din atingerea cu statul pe de altă parte – scria un canonist ortodox, român, la sfârșitul secolului al XIX-lea – cum și din contactul unei biserici cu alta rezultă iarăși oarecare raporturi, care trebuie stabilite după principii de drept"¹⁴. Dar, Biserica, fiind o instituție divino-umană, cu caracter spiritual, "legile ei, bazate pe drept, au putere obligatorie, nu însă și constrângătoare ca

12. P. Negulescu, *Tratat de drept administrativ*, vol. I, ed. a IV-a, București, 1934, p. 82.

13. I. Diaconu, *Drept internațional public*, ed. a II-a, București, 1995, p. 11.

14. D.G. Boroianu, *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899, p.1.

legile civile,..."¹⁵. De aceea, din punct de vedere al caracterului legilor, "dreptul bisericesc își întemeiază autoritatea sa pe partea morală a acțiunilor..."¹⁶, și nu pe aspectul coercitiv (constrângător), ca legile civile. De altfel, trebuie știut că, în Biserică, orice infracțiune se judecă mai întâi ca păcat, și, după gravitatea acestuia, se apreciază și gravitatea infracțiunii, de unde deci și evaluarea acestuia prin prisma legii moral-creștine.

După cum se știe, la români, noțiunea de "lege" a avut – printre altele – și sensul de "credință religioasă, creștină, ortodoxă"¹⁷.

În rostirea românească, cuvântul "lege" a fost preluat din latinescul "religio", care exprimă – în deslușirea dată de C. Noica – "a lega dinăuntru, prin credință și conștiință"¹⁸, ceea ce la români se transmisese prin legea nescrisă, adică prin "mos" (obicei). Nu este deci întâmplător faptul că atunci când au apărut Colecțiile nomocanonice (Pravilele Țării), românii le-au numit "legea dumnezeiască" sau "legea lui Dumnezeu". Firește, cu o asemenea concepție despre lege, cât de departe erau românii noștri, autentici, de cei care, în epoca regimului comunist, încercau să-i îndocctrineze că religia "... constituie o reflectare falsă, denaturată, fantastică a realității naturale și sociale"¹⁹.

Spre deosebire de drept – care asigură respectarea normelor juridice, înscris în legi, prin forța de constrângere – morală asigură respectarea normelor conviețuirii umane, de obicei nescrise, prin obicei, prin tradiții seculare. Or, tocmai prin acest obicei au fost statuate și relațiile morale dintre oameni, care au găsit în credința lor religioasă suportul și criteriul judecării faptelor lor. Dar, aceiași doctrinari ai "religiei" marxiste țineau să ne învețe că, "în opoziție cu concepțiile neștiințifice (sic) care explică originea și esența moralei prin "voința divină", "spiritul absolut" sau "natura umană eternă", marxismul a dovedit că morala are o origine și esență socială... Morala comunistă, morala clasei muncitoare (sic), reprezintă – conchideau ei – treapta cea mai înaltă a progresului moral al omenirii"²⁰.

Nu de mult, un specialist în dreptul administrativ român, considera și el, cu îndreptățire, că nu putem vorbi despre "redresarea morală a țării fără redresarea morală a guvernării și a administrației, iar acestea din urmă – remarca Domnia Sa – nu sunt posibile fără elite profesionale și alese caractere". De unde și exprimarea convingerii sale că "... cei care vin spre facultatea de drept, spre "studiul "dreptului despre cetate", sunt oameni cu alese trăsături morale, conștiinți de rolul lor în procesul redresării naționale"²¹. "Fiat"!

Iată, deci, și printre teoreticienii dreptului românesc, conștientizarea faptului că, fără principii morale, însușite și aplicate atât de guvernanți, cât și de cei care sunt chemați să împartă sau să apere dreptatea (justitio), nu putem ajunge la o redresare morală a nației române și, ipso facto, a guvernării Statului.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

17. E. Cernea și E. Molcuț, *Istoria Statului și Dreptului românesc*, București, 1994, p. 55.

18. *Rostirea filosofică românească*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1970, p. 174.

19. *Dicționar Enciclopedic român*, vol. 4, Acad. R.S.R., Ed. Politică, București, 1966, p. 89.

20. *Academia R.S.R., Dicționar Enciclopedic Român*, vol. 3, Ed. Politică, București, 1965, p. 418.

21. A. Iorgovan, *Tratat de Drept administrativ*, vol. II, Ed. Nemira 1966, p. 344-345.

Așadar, legătura osmotică între drept și morală, între ce este drept și ce este bine (bun), între drept și religie etc. este adevărată nu numai de realitate istorică a vieții umane, de ieri și de azi, cât și de unii teoreticieni ai dreptului, de unde deci și concluzia firească: nu trebuie să existe drept fără morală, fără afirmarea principiilor unci morale umane, sănătoase, care să aibă întotdeauna în vedere binele, dreptatea și echitatea, valori scumpe umanismului, așa cum sunt ele de altfel prevăzute și de legea morală, de sorginte biblică, iudeo-creștină, și cerute și de drepturile universale ale omului, apreciate ele însele ca o "religie"²² a omului de azi și de mâine.

Trebuie să păstrăm însă măsura realității noastre și să nu credem că, în lumea juriștilor români, va fi ușor să se vorbească despre drept și religie, despre raportul între legea juridică și legea religios-morală etc., fiindcă cei înfeudați unei gândiri potrivnice, de dinainte de decembrie 1989, continuă să gândească încă la așa-zisele "raporturi de drept civil și de drept muncitoresc..."²³, și să considere că proprietatea privată ar fi incompatibilă cu proprietatea de stat, așa cum au prevăzut de altfel și Constituțiile din 1948, 1952 și 1965. Nu este deci de mirare nici faptul că, și în Constituția din 1991, reglementările constituționale în privința proprietății lasă de dorit. Cei care au participat la formularea ei admit de altfel că, în textul acestei Constituții, "... se vorbește despre două forme de proprietate: a) proprietatea privată și b) proprietatea publică, față de care statul nu are aceeași poziție,..." , fiindcă aceasta din urmă are "ca titular – justifică respectivii – fie statul, fie unitățile administrativ-teritoriale"²⁴.

Printre altele, în manualele destinate studenților Facultății de Drept se menționează că cel care a contribuit "la desprinderea dreptului internațional de morală și teologic" a fost juristul italian A. Gentili²⁵, profesor de drept la Oxford (1552-1608), care a publicat o lucrare privind dreptul diplomatic ("Despre legații"). Apoi, ni se spune că Hugo Grotius (1503-1645), socotit părintele științei dreptului internațional, a eliminat "elementele teologice și de morală" din dreptul internațional, făcând "să decurgă dreptul natural din rațiunea umană..."²⁶. Or, prin pacea de la Westfalia (1648) se stabilea principiul "cujus regio ejus religio" (cui îi aparține domnia îi aparține și religia), afirmându-se astfel încă pe o anumită vreme starea de coabitare a elementului teluric cu cel religios, și implicit, a dreptului internațional cu morala religioasă.

În loc de concluzii la această succintă prezentare a raportului dintre legea de drept și legea morală, ținem să amintim că la noi, la români, "legea românească" – de care fac mențiune expresă Pravilele Țării (de la Govora, 1640; de la Târgoviște, 1652 etc.) -- presupunea întâi de toate observarea și aplicarea legii moral-creștine, așa cum era ea prevăzută de Revelația neo-testamentară. Mai mult, știm că odinioară, în Țările Române, Domnitorii n-au avut asupra-le decât "pe Dumnezeu și

22. A. Năstase, *Drepturile omului – religie a sfârșitului de secol*, Edit. Institutului Român pentru Drepturile Omului, București, 1992, p. 1-2.

23. A. Iorgovan, *Tratat de Drept administrativ*, vol. II, Ed. Nemira 1966, p. 344-363.

24. *Ibidem*, p. 49.

25. I. Diaconu, *Drept internațional public*, ed. a II-a, București, 1995, p. 34.

26. *Ibidem*.

legea²⁷, adică legea dumnezeiască (religios-creștină), și legea omenească, nomo-canonică (de Stat și bisericească), ambele rezultate însă dintr-o voință sinergetică (divino-umană).

O lege seculară – națională sau internațională – care nu ține seama de principiile legii morale, universale, vedește în mod grăitor că autorii ei sunt în divorț total cu Creatorul lor, și că s-au depărtat de gândirea Lui. Or, "când mintea se desparte de gândirea lui Dumnezeu, omul devine sau demon sau animal... Minte, despărțindu-se de gândirea lui Dumnezeu – spunea un anahoret din secolul al IV-lea – cade în mod necesar în poftă și mânic... Și pofta-i animalică, iar mânia drăcească"²⁸.

Firește, și noi, cei de astăzi, ne-am putea întreba: oare sentința pronunțată printr-o hotărâre judecătorească, care nu ține seamă de principiile elementare ale unei legi morale, unanim-universale, se află uneori și ea sub impactul acestei mâni și înstrăinări de gândirea lui Dumnezeu ?!

Pentru ca principiul moralității, al interiorității, proclamat odinioară de Socrate, să devină conștiință generală, a avut nevoie de timp²⁹. Fără îndoială, de timp vom avea și noi nevoie pentru ca principiile moralei să devină o conștiință civică, al cărei spirit să se exprime bineînțeles și în legile cetății. Firește, de-abia atunci vom putea vorbi și de o respectare și aplicare a legilor ca stare și conștiință civică și juridică, luminată și de principiile religios-morale enunțate de "Cartea sacră" a iudeo-creștinilor, adică Biblia, pe care "marile literaturi europene" au cunoscut-o încă din zorii afirmării lor, și în care și neamul nostru și-a găsit însăși trezvia "conștiinței naționale românești"³⁰.

27. D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. P. Pandrea, București, 1956, p. 92-93.

28. Anahoretul Diocle, apud Paladie, *Istoria lausiacă (Iavsaicon)*, trad. D. Stăniloae, Ed. Institut. Biblic, București, 1993, p. 110.

29. Cf. G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, Edit. Academici, București, 1969, p. 316.

30. V. Căndea, *Secolul al XVII-lea: biruința scrisului românesc(I)*, în *Limbă și literatură*, vol. II, 1989, p. 117, 179.

"TAINA TEOLOGIEI"

ÎN GÂNDIREA PĂRINTELUI PROFESOR DUMITRU STĂNILOAE

Pr. conf. dr. IOAN C. TEȘU

Părintele profesor Dumitru Stăniloae este numit, la modul propriu, a fi "patriarhul teologiei academice românești contemporane", dar al lui Dumnezeu pentru Ortodoxia românească și universală, prezență inspirată și providențială în spațiul marilor curente spirituale ale veacului al XX-lea, a cărui operă, nedrept de puțin cunoscută și exploatată, în comparație cu valoarea ei, își exercită pentru cei interesați și avizați atracția ei irezistibilă, suscită permanent interesul și îndeamnă la întâlnire cu ea, înțelegere și împlinire.

Deși teologia ortodoxă românească s-ar părea că îl receptează și asimilează greu și oarecum în devans și că îi apreciază zgârcit meritele intelectuale și duhovnicești, Părintele Stăniloae este considerat "cel mai mare teolog ortodox al veacului XX".

De amploarea operei sale ne dăm seama chiar și din simpla înșiruire a titlurilor ei, ce ocupă peste 50 de pagini, format academic, în volumul omagial – "*Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae, 1903-1993*", editat de Facultatea de Teologie Ortodoxă "Andrei Șaguna" din Sibiu în anul 1993 și, care s-ar fi vrut o omagiere la împlinirea vârstei de 90 de ani de către Părintele profesor, dar cu puțin timp înainte chemat la Domnul.

În același mod, din simpla lecturare a acestor titluri, ne dăm seama de larga arie de cercetare teologică pe care a acoperit-o Părintele Stăniloae. Aproape că nu este domeniu al științei teologice asupra căruia să nu se fi aplecat și pe care să nu-l fi îmbogățit. Disciplinelor biblice, Părintele profesor le-a lăsat pagini de o valoare deosebită despre *Chipul evanghelic al Mântuitorului* și despre *restaurarea cea întru Hristos*. Secției istorice, i-a dăruit analize adânci privind specificul Ortodoxiei, mărturisirile ei de credință și particularitățile sufletului românesc și creștinesc. Liturgicii i-a oferit unul dintre comentariile cele mai frumoase asupra Sfintei Liturghii, ca taină a comuniunii interpersonale și a omului cu Dumnezeu, comentariu ce explică magistral *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul, sau comentariile clasice ale Sfântului Gherman al Constantinopolului sau Simeon al Tesalonicului. Însă contribuția hotărâtoare și-a adus-o Părintele profesor Dumitru Stăniloae la progresul Teologiei Dogmatice, a Teologiei Morale și a Spiritualității Ortodoxe.

Poate că aceasta constituie în fapt și unul dintre motivele atracției intrinseci a operei sale: **fidelitatea desăvârșită față de învățătura tradițională a Bisericii**, dar în același timp **actualitatea modului de valorificare a ei**, în deplină receptivitate față de problemele lumii și ale omului contemporan; **redescoperirea izvoarelor prime ale credinței creștine și noutatea abordării; atotcuprinderea și profunzimea explorării; împletirea cunoștințelor teologice cu datele progresului uman și ale științelor contemporane; profunzimea și creativitatea**, toate acestea îmbrăcate **într-un limbaj de o claritate și un farmec duhovnicesc deosebit**.

Sinteza realizată de Părintele Dumitru Stăniloae nu este o receptare mecanică și monotona a unor teme creștine, ci o explorare creatoare a lor. Ea are aspectul unui grandios edificiu teologic și spiritual, așezat pe învățătura creștină a Bisericii

celelalte, dar întâlnindu-se organic spre culmile desăvârșirii creștine, ale îndumnezeirii omului, atât de frumos cântate în scrisul său.

Scrierile Părintelui Stăniloae, de mare profunzime și expresivitate, limpezime și subtilitate, analizează în largi și pătrunzătoare detalii temele centrale ale vieții creștine și ale teologiei ortodoxe, ale vieții Bisericii și ale mișcărilor sufletului omenesc și românesc. Reflecțiile privind spiritualitatea poporului român se îmbină în modul cel mai înalt cu largile considerații privind istoria generală a Bisericii creștine. Dogma se întrecește în cult, adevărul se explicitează în experiența duhovnicească, în evlavie, teoria se împlinește în teologie.

Toate acestea au fost încadrate într-o viziune înaltă despre teologie, pătrunsă nu doar de modelele și existențele științifice, dar mai ales de sentimentul tainicului, de simțul misterului, căci asemeni capadocienilor și a marilor mistici ai Răsăritului, Părintele Stăniloae considera teologia o "taină", legată de misterul Sfintei Treimi, "structura supremei iubiri", cum o definise.

Din scrierile Părintelui Stăniloae, distingem mai multe caractere sau însușiri ale teologiei autentice și ale progresului acestuia.

1) Mai întâi de toate, teologia este înțeleasă ca o **necesitate absolută pentru viața Bisericii și pentru mântuirea membrilor ei**. Ea are scopul de explicare a punctelor credinței în fața credincioșilor¹. Caracterul acesta de necesitate al teologiei izvorăște din caracterul infinit al credinței. Dumnezeu, subiectul credinței, este infinit prin ființă. Raportul Său cu omul, are aspectul unui itinerariu infinit, modurile de manifestare a acestei legături sunt și ele infinite. Teologia, ca reflexie asupra acestei legături dintre om și Părintele său Cereșc, are un caracter de "interminabilă adâncime". "Niciodată, spune Părintele Profesor, nu se poate epuiza explicarea naturii divine și umane în bogăția lor de viață și în același timp în caracterul lor inalterabil, cum nu se poate epuiza descrierea adâncimii și complexității unirii lor într-o Persoană care este, Ea însăși, o taină ineputabilă, mereu nouă și totuși inalterabilă"².

Atât Dumnezeu, cât și omul sunt subiecte de viață infinită, Cel dintâi prin ființă, cel de-al doilea prin chemarea și vocația primită. Dintre toate exprimările cu privire la ființa umană, scrisul duhovnicesc a preferat-o pe cea de "ființă" și "taină teologică". El este o enigmă pentru sine însuși, tinzând spre Dumnezeu – Arhetipul său; un adânc ce caută Adâncul său esențial, ființial. Din acest punct de vedere este suficient doar să facem trimitere la un capitol de mare bogăție din Dogmatica și Spiritualitatea Părintelui Stăniloae – apofatismul teologic și apofatismul antropologic și gradele acestora.

2) **Fidelitatea față de izvoare și spiritul creator și novator al înțelegerii și interpretării lor**. Teologia ortodoxă trebuie să fie una **tradițională**, în ceea ce privește fondul ei și **creatoare**, în ceea ce privește punerea în valoare a acestui fond unic. Ea trebuie să răspundă problemelor omului contemporan, în limbaj accesibil lui, spre folos duhovnicesc.

1. Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediția a doua, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 66.

2. *Ibidem*, p. 69.

Cu un ochi critic versat, Părintele Stăniloae arată că adevărata teologie trebuie să se ferească de două mari pericole: pe de o parte *repetarea literală a cuvintelor și formelor din trecut*, influențate de scolastică, dar și *părăsirea Revelației în Hristos păstrată în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție*, din voința de adaptare la contemporaneitate³.

Dacă cel dintâi pericol, repetarea mecanică și monotonă a unor formule vechi, împiedica orice învioreare spirituală și orice progres duhovnicesc, reflectând o ordine statică și exterioară departe de a fi perfectă, o *teologie alipită exclusiv de prezent* poate deveni străină "tainei teologice"⁴.

La fel de păgubitoare și cauzatoare de dezordine este, potrivit teologului român, o *teologie eshatologică*, ce nu acordă atenție decât viitorului, neglijând moștenirea trecutului și realitatea vieții prezente.

Împotriva acestor tendințe unilaterale și reduționiste, adevărata teologie este una "**completă și deschisă**"⁵, hrănită din Izvoarele curate ale credinței, explicitată lumii și omului contemporan, dar conducându-l pe acesta spre Împărăția lui Dumnezeu. Deschiderea teologiei față de lume, considerată de teologul român un imperativ, are un sens pozitiv și progresist. Această teologie contemporană trebuie "să dea toată atenția lui *saeculum*, în sensul recunoașterii consistenței și valorii lumii, ajutorului ce trebuie să i-l dea spre o adevărată dezvoltare a ceea ce constituie adevărata umanitate creștină"⁶. Prin aceasta, adevărata teologie este promovatoare de autentic progres, ajutând progresul spiritual al omenirii creștine spre comuniunea eshatologică universală și desăvârșită⁷.

3) Teologia ortodoxă trebuie să fie o **teologie a Bisericii**, care să se regăsească deplin și cu maximă fidelitate și acuratețe învățătura tradițională a ei, apărută de martiri și proclamată de Sinoadele ecumenice. "Reflexia teologică, spunea Părintele Stăniloae, trebuie să fie animată nu de dorința de originalitate cu orice preț, ci de explicarea a ceea ce e moștenire comună și slujește mântuirii credincioșilor Bisericii din acel timp; ea trebuie să stea în strânsă intimitate cu viața de rugăciune și de slujire a Bisericii, pentru a adânci și înviora această slujire. Fără aceasta, Biserica poate deveni formalistă în slujirea ei, iar teologia, rece și individualistă"⁸. Dorința de originalitate trebuie subordonată celei de fidelitate, opinia personală trebuie să întărească dogma și viziunea generală, comună, a Bisericii.

Părintele profesor vorbește despre un adevărat **progres teologic**, al cărei premise o constituie caracterul infinit al dogmelor, ca și conținut al credinței. Însă acest progres al teologiei, pentru a fi unul real, autentic și mântuitor, trebuie să îndeplinească, potrivit teologului român, trei condiții fundamentale:

a) fidelitatea față de Revelația lui Hristos, redată în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție și trăită neîntrerupt în viața Bisericii;

3. *Ibidem*, p. 73-74.

4. *Ibidem*, p. 74.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*.

7. *Ibidem*, p. 77.

8. *Ibidem*, p. 72.

- b) responsabilitatea față de credincioșii din timpul în care ea se face;
 c) deschiderea față de viitorul eshatologic, adică obligația de a îndruma pe credincioși spre desăvârșire, spre îndumnezeire⁹.

Neîmplinirea uneia din aceste condiții dă naștere unei teologii insuficiente și păgubitoare pentru Biserică și pentru membrii ei.

Referindu-se la aceste aspecte duhovnicești ale teologisirii, Părintele Stăniloae vorbește despre **responsabilitatea teologului și a teologiei**, ce vizează mântuirea credincioșilor. Responsabilitatea teologică are, pentru "patriarhul teologiei românești" sensul de întreită fidelitate: față de **caracterul nelimitat al Revelației**; față de **contemporaneitate** și față de **viitor**¹⁰.

4) Fiind o teologie a Bisericii, ea trebuie să fie **apostolică**, pe de o parte, **contemporană cu fiecare epocă**, pe de altă parte, și prin aceasta, **profetic-eshatologică**¹¹. Ea nu trebuie să fie ancorată doar în trecut sau în prezent, ci trebuie să deschidă largi perspective spre viitor. Analizând prezentul din perspectiva trecutului, ea trebuie să arate drumul ce se impune a fi urmat în viitor de către om, pentru ca acesta să-și atingă scopul pentru care a fost creat, să-și împlinească vocația sa, dată de Creator – "pătimirea îndumnezeirii prin har și lucrare".

5) Ea trebuie să fie o **teologie a bucuriei creștine, a credințe, nădejzii și dragostei**¹², căci prin credință este fidelă Revelației realizate în trecut, prin nădejde, ea este permanent deschisă viitorului, iar prin dragoste realizează comuniunea între cele două dimensiuni și între cele două lumi: cea prezentă și cea viitoare. Sau, în exprimarea Părintelui Stăniloae, adevărata teologie "e fidelă trecutului, dar nu e închisă în trecut, e fidelă omenirii de azi, dar are privirea deschisă dincolo de faza ei actuală"¹³. Iar prin aceasta, ne conduce spre viitorul și împlinirea eshatologică. Ea trebuie să-L vadă pe Dumnezeu prin formulele trecutului, să-L exprime prin explicațiile prezentului și să îndemne la efort spre unirea deplină cu El, din viața viitoare¹⁴.

Pentru sufletul creștin, bucuria nu este o simplă recomandare, ci este poruncă lăsată de Mântuitorul Iisus Hristos, iar teologia, care are în centrul ei Persoana Domnului, trebuie să fie o teologie a bucuriei, rugăciunii și mulțumirii.

6) Teologia ortodoxă trebuie să fie o teologie izvorâtă nu din speculație și si-logism, ci din trăire și simțire. Ea trebuie să aibă, deci, un caracter **experimental**.

Insistând asupra acestui caracter experimental al teologiei, în celebra sa *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Părintele citează cuvintele Sfântului Grigorie de Nazianz: "Vrei să devii teolog și vrednic de Dumnezeu? Urcă prin viețuire, dobândește curăția prin curățire"; păzește poruncile; întâi curățește-te pe tine, apoi apropie-te de Cel curat" și ale Sfântului Grigorie de Nyssa, care spune că: "teo-

9. *Ibidem*, p. 73.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*, p. 75.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*, p. 77.

logia e un munte înalt și greu de urcat. De abia se poate ajunge la poalele lui. Și aceasta o poate face numai cel puternic"¹⁵.

La rândul său, Părintele profesor nu a dezvoltat o operă și o teologie abstractă și rece, scolastică și fals moralizatoare, ci una izvărită din simțire și trăire, din experiență și practică, legată de rugăciune și contemplație.

Părintele Stăniloae nu a fost doar un "teolog de birou", nu a făcut o teologie academică scolastică, speculativă și doar teoretică, ci a fost un trăitor profund al adevărilor pe care ni le-a împărtășit. Înainte de a ni le face cunoscute nouă, le-a experimentat personal, le-a însușit și trăit el însuși și de aceea cuvântul său nu este o abstracție, o părere fie ca oricât de avizată despre realitățile sufletului creștin, ci sunt cuvinte cu "putere multă", capabile să schimbe sufletul celui care face cunoștință cu opera Părintelui în stare de sensibilitate duhovnicească. Modul în care vorbește despre experiențele de culme ale vieții duhovnicești ne demonstrează cu prisosință că pe cele mai multe dintre ele nu le-a cunoscut doar din lectură, ci le-a probat prin viață. Dar despre toate acestea, a vorbit cu multă sfințenie duhovnicească și delicatețe și le-a împodobit cu calitatea de "taine".

Pentru modul în care au făcut teologie, în spiritualitatea răsăriteană s-au impus trei nume: cel al Sfântului Ioan Teologul, al Sfântului Grigorie Teologul și cel al Sfântului Simeon Noul Teolog, cel mai mare mistic al Evului Mediu. La acestea, marii teologi și duhovnici greci adaugă numele Sfântului Grigorie Palama și, precum încearcă să o facă în teza sa de doctorat intitulată *Îndumnezeirea omului în gândirea Părintelui D. Stăniloae* P.S. Ioachim Băcăuanul, putem vorbi de "Părintele Dimitrie Teologul"¹⁶. Nu este vorba de altcineva decât de Părintele profesor Stăniloae, care așteaptă deocamdată demersul de a fi trecut în ceata "casnicilor" și celor bineplăcuți Domnului.

Ea nu este, deci, nici discurs și nici apologie, ci experiență reală, dinamică, directă, descoperirea Împărăției lui Dumnezeu din "adâncul de taină" al inimii noastre și trăirea din bogăția acestei prezențe.

De aceea, nu cel care vorbește despre Dumnezeu, oricât de documentat și de poetic ar face-o, este teolog adevărat, ci acela care, mai întâi, și-a curățit viața, pentru a se putea înălța spre culmile ei duhovnicești, cel care și-a curățit trupul și sufletul și și-a purificat mintea, prin asceză și rugăciune. Teolog adevărat este nu cel care descoperă altora învățături abstracte despre Dumnezeu, ci acela care Îl descoperă pe Hristos, Cel sălășluit tainic în sufletul său curat și face roditoare această prezență divină, prin împlinirea, cu osteneală, a virtuților creștine.

Spre deosebire de cunoașterea profană, progresul în cunoașterea religioasă, duhovnicească, are o profundă nuanță ascetică, fiind un rezultat al nevoințelor de purificare de patimi și al ostenețelor pentru dobândirea și lucrarea virtuților creștine, căci pe măsură ce înaintează în despățimire și în virtute, omul progresează și în înțelegerea tainelor celor suprafirești.

15. *Ibidem*, p. 72.

16. Eveque *IOACHIM GIOSANU*, *La deification de l'homme d'après la pensée du pere Dumitru Stăniloae*, volume imprimé avec la benediction de Son Eminence *DANIEL*, Mitropolit de Moldavie et Bucovine, *TRINITAS*, Iassy, 2003, p. 8.

Doar când întrunește aceste calități, vorbirea sau exprimarea noastră cu privire la Dumnezeu și la tainele lumii spirituale se apropie de adevărata teologie. Altfel, ea este poliiloghic sau demagogie, ideologie morală și speculație teologică.

7) O altă însușire a teologiei autentice, pe care a subliniat-o permanent Părintele profesor este **caracterul ei harismatic**. Teologia este o harismă, legată de cunoașterea lui Dumnezeu. În baza unei intuiții duhovnicești extraordinare, Părintele profesor a insistat, încă din primele sale studii, consacrate problemei cunoașterii lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur, asupra dimensiunii ascetice a cunoașterii religioase.

Condiția esențială a vorbirii despre Dumnezeu este curăția morală și smerenia. Cel curat vorbește despre Dumnezeu pe măsura experienței sale duhovnicești.

Metodele raționale, discursive, speculative de cercetare rămân neputincioase în fața tainei Dumnezeului Celui Viu. De el, omul se poate apropia prin dragoste și curăție, prin purificare de păcat și prin rugăciune.

De aceea la Părintele Stăniloac, cunoașterea cea mai apropiată de ceea ce este Dumnezeu o are nu atât teologul savant, ci sfântul, cel ce prin curăție și iubire și-a sublimat viața. Cunoașterea celui dintâi rămâne de multe ori rece și incapabilă să miște sufletele. Cea a sfântului este una interioară, în esența sau ființa realităților, și de aceea are "putere multă" în a schimba.

Subliniind această dimensiune ascetică a cunoașterii teologice, Părintele profesor, citând din teologul grec Karmiris, arată, în același manual de *Dogmatică* faptul că "teologii ortodocși contemporani trebuie să devină, prin credință și sfințenia vieții, vase vrednice ale Sfântului Duh, adevărați pnevmatofori, "plini de Duhul Sfânt", care-i va lumina și-i va călăuzi la contemplarea teologică și la urcușul pe "înălțimea teologiei (...) cu puterea Duhului, Care va dăruia fiecăruia, în chip cu totul unic și personal și "după măsura darului lui Hristos" harul Lui lumnator"¹⁷.

8) Teologia, în gândirea Părintelui profesor Dumitru Stăniloae, fidelă scrierilor duhovnicești ale Răsăritului ortodox, nu este o vorbire "despre" Dumnezeu, ci "cu" El este **rugăciune, doxologie**. Nu este o cuvântare sau un discurs, fie el oricât de elevat despre Dumnezeu, ci con-vorbire cu El, dialog viu și mântuitor purtat cu Părintele Ceresc în Împărăția lăuntrică, în care El S-a sălășluit în chip minunat din clipa Botezului, conducând spre zările pline de lumină ale îndumnezeirii. Teologia adevărată nu este, potrivit teologului român, "numai vorbirea despre Dumnezeu, ci dialogul cu Dumnezeu, simțirea puternică și responsabilă a prezenței Lui personale și revendicatoare"¹⁸. Ea nu este atât un discurs elaborat despre El, ci chemare a Sa în dialog sincer și curat, realizat la capătul rugăciunii curate și neîmprăștiate, în iubire și curăție. Teologia este, astfel, o stare existențială, o legătură nemijlocită cu Părintele Ceresc. Dintre toate definițiile patristice date teologiei, cea care revine deseori în scrisul Părintelui Stăniloae este

17. Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, pp. 72-73.

18. Nota 92 a Părintelui profesor Dumitru Stăniloae, la Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, în *Filocalia...*, volumul VI, p. 50.

cea a lui Evagrie Monahul sau Ponticul: "Dacă ești teolog (dacă te ocupi cu contemplația), roagă-te cu adevărat și dacă te rogi cu adevărat ești teolog"¹⁹.

Adevărata teologie izvorăște din rugăciunea curată și conduce spre vederea lui Dumnezeu, în lumină și iubire. Teologia înseamnă pentru teologul român, precum înseamnă și pentru Părinții cei duhovnicești ai Bisericii, vorbire cu Dumnezeu, în stare de "rugăciune mai presus de rugăciune", "vedere mai presus de vedere", "cunoaștere mai presus de orice cunoaștere", "înțelegere mai presus de orice înțelegere", "simțire mai presus de simțire", "tăcere suprafințială", "dar al lacrimilor". Mintea experimentează această harismă printr-o "simțire înțelegătoare" și o "înțelegere simțitoare", în stare de stabilitate mobilă și mobilitate stabilă, în răpire și "beție trează", în stare de "moarte mistică", de "întuneric" și "lumină". Prin aceasta, adevărata teologie este o stare de "desăvârșire nedesăvârșită a celor desăvârșiți", cum o caracterizează Părintele profesor, vădit inspirat de Sfântul Ioan Scărarul. Precum vedem, limbajul în care sunt exprimate aceste adevăruri duhovnicești este unul experimental, fiecare dintre acestea comportând o analiză de detaliu. Legată de rugăciune, adevărata teologie înseamnă "simțire" a lui Dumnezeu, "experiență" a Lui, trăire apofatică a Tainei celei infinite. Aceasta este, în fapt, "abisul lui Dumnezeu", "abisul teologiei" la care făcea referire Părintele Stăniloae, abis al iubirii și smereniei omului și al iubirii și condescendenței lui Dumnezeu, un "adânc nesfârșit și negrăit de taină"²⁰.

9) Adevărata teologie este, prin urmare, **teologia apofatică, a vederii**, o teologie care depășește teologia speculativă, pozitivă și negativă, o "**teologie a pătimirii realității dumnezeiești**"²¹, "**teologie a unirii mai presus de înțelegere și de orice exprimare**"²², **a îndumnezeirii**. Este suficient să facem trimitere la manualul de *Ascetică și Mistică* al Părintelui profesor și la atât de bogatele sale *note* din colecția filocalică, pentru a ne da seama deplin de acest lucru.

10) Având toate aceste însușiri, teologia adevărată este o **teologie mărturisitoare, misionară**, propovăduitoare a adevărilor și bucuriilor celor nepieritoare ale credinței adevărate, spre descoperirea învățăturilor mântuitoare și a frumuseților viețuirii duhovnicești ortodoxe. În scrierile sale, Părintele profesor Dumitru Stăniloae a subliniat această deschidere față de lumea contemporană, față de particular și față de universal, pe care trebuie să o aibă adevărata teologie. Misiunea pe care o face teologia nu este una exterioară, ci una dinamică și interioară. Scopul ultim al acesteia este schimbarea sufletului, metanoia, mântuirea, desăvârșirea.

Am putut observa, chiar și din această sumară prezentare, că Părintele profesor Dumitru Stăniloae, în ceea ce privește modul de înțelegere a "tainei teologiei",

19. Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune*, în Filocalia..., volumul I, p. 112.

20. Nota 1018 a Părintelui profesor Dumitru Stăniloae, la Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, în Filocalia..., volumul IX, p. 460.

21. Nota 420 a Părintelui profesor Dumitru Stăniloae, la Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie: al treilea dintre cele din urmă*, în Filocalia..., volumul VII, p. 297.

22. Nota 453 a Părintelui profesor Dumitru Stăniloae, la *ibidem*, p. 308.

se situează în deplină continuitate și fidelitate față de teologia patristică, în dimensiunea ei existențială. În aprofundările sale, teologia nu este un discurs sau o vorbire despre Dumnezeu, ci împreună vorbire, con-vorbire, dialog cu Părintele Cereșc, purtat în stare de "abis de smerenie" și "rugăciune mai presus de rugăciune".

Dintre însușirile teologiei autentice asupra cărora insistă în mod deosebit Părintele Profesor, cele mai importante sunt: *fidelitatea față de Revelație și nou-tatea, actualitatea explicării ei*; teologia ortodoxă trebuie să fie *o teologie apostolică, tradițională*, dar în același timp *contemporană, și profetic-eschatologică*; ea este *o teologie a credinței, nădejzii și dragostei*; *o teologie responsabilă a Bisericii*, în care originalitatea și creativitatea sunt subordonate fidelității și acurateței; trebuie să aibă *un caracter experimental*; *să fie legată de rugăciune*; *o teologie a vederii și a "pătimirii realității dumnezeiești"*, *a unirii și îndumnezeirii, un dar sau o harismă a Duhului Sfânt*.

Încheiem sumarul nostru excurs în teologia Părintelui profesor Dumitru Stăniloac, cu frumoasele sale cuvinte, de un lirism deosebit: "Teologia crește sub soarele Revelației, care, o dată apărut în Persoana lui Iisus Hristos, luminează tot timpul în Biserică și în membrii ei, cu această lumină care se numește Tradiție; iar tălmăcirea ei operată de teologie și asimilată de Biserică este învățătura bisericască. Teologia urmează traiectoria acestui soare și creșterea lui în ființa Bisericii ca comuniune, sporind însăși conștiința Bisericii și redând nuanțele noi în care se arată, la fiecare pas și fără să se schimbe în fond, sporul lui de lumină. Astfel, teologia deschide perspectiva spre arătarea Lui deplină la sfârșitul timpului"²³.

23. Preot prof. dr. Dumitru Stăniloac, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, pp. 76-77.

SECULARIZAREA ȘI CRIZELE CONTEMPORANE

Pr. conf. TACHE STEREA

Modalitatea în care a fost înțeleasă Sfânta Treime în teologia apuseană a influențat în mod decisiv concepția despre Biserică și lume. Accentuându-se în mod unilateral natura divină în detrimentul Persoanelor trinitare, se ajunge la o Treime închisă în Ea însăși, izolată în transcendența sa inaccesibilă, fapt care implică riscul de a fi resimțită fără interes pentru existența religioasă. Se produce astfel o separare radicală între "ordinea naturală" și cea "supranaturală", fără a se ține seama de legătura internă dintre ele. Transcendența lui Dumnezeu a ajuns să fie confundată cu lipsa Lui din creație. Și dacă Dumnezeu nu mai este prezent în lume și nu o mai influențează în nici un fel, aceasta devine o realitate autonomă. "Cu tot progresul înregistrat de știință, care a început să bată la porțile transcendenței, teologia în cauză susține și astăzi că lumea funcționează în virtutea unor cauze secunde, independent de Dumnezeu, ca o realitate autonomă"¹.

Dumnezeu nu dăruiește făpturilor Sale doar existența, ci și demnitatea de a acționa ele însele, "de a fi cauze și principii unele pentru altele și de a conlucra în felul acesta la îndeplinirea planului Său". Dumnezeu acționează în creație în calitate de cauză primă, lăsându-i apoi acesteia libertatea de a acționa prin "cauzele secunde"².

După Fericitul Augustin, aceste cauze secunde ar cuprinde în ele însele întreaga dezvoltare a universului: "Așa după cum în semințe se găsește în mod invizibil tot ceea ce va constitui apoi arborele, tot astfel, lumea conține în ea însăși tot ceea ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, luna cu stelele, ci și alte ființe pe care Dumnezeu le-a produs în potență, ca într-o cauză a lor"³. Deci, Dumnezeu nu mai acționează în mod direct asupra lumii, ci prin intermediul acestor cauze secunde, care funcționează în mod independent de Dumnezeu.

Scolastica, sub influența aristotelică, evidențiază și mai mult caracterul autonom al universului printr-o concepție mecanicistă, bazată pe existența lucrului în sine și pe legăturile exterioare dintre cauză și efect, care face abstracție de prezența lui Dumnezeu în universul fizic și fundamentează autonomia lumii în raport cu Dumnezeu. Totuși, în această concepție, ordinea supranaturală nu era considerată ca fiind opusă celei naturale, ci avea rolul de a contribui prin grația divină la perfecționarea naturii.

Epoca luminilor a modificat sensul autonomiei pe care creația o avea în teologia apuseană, transformând-o într-o autonomie care neagă existența lui Dumnezeu și calitatea Lui de Creator și Proniator. Mai mult, s-a ajuns să se considere că "orice intervenție a ordinii supranaturale în ordinea naturală este o violare a acesteia, punându-se astfel bazele procesului de secularizare care a închis omul în propria lui suficiență imanentistă, cu tot cortegiul ei de consecințe negative pentru viața lui morală"⁴.

1. Dumitru Popescu, *Ortodoxia și contemporaneitatea*, București, 1996, p. 203.

2. *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1993, p. 77.

3. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 190.

4. *Ibidem*, p. 191.

Descartes, prin sintagma: "Cogito, ergo sum", impune în mod unilateral rațiunea umană ca singura modalitate de cunoaștere, pentru că este "naturală", adică derivată din ordinea naturii și, deci, independentă de normele Tradiției, fiind scoasă din contextul larg și constructiv al Revelației divine. De acum începe să funcționeze schema subiect-obiect, care îl scoate pe om din contextul său natural. *Res cogitans*, adică umanitatea care își folosește rațiunea, trebuie să se dedice fără nici o limitare studiului lui *res extensa*, adică ansamblului realității, cu excepția omului. Natura pierde astfel calitatea de creație, de dar al lui Dumnezeu, de expresie a iubirii divine față de om, devenind un simplu obiect de analiză.

Acest mod de abordare a problemelor existenței a impus ideea că nu există nici o limită pentru om. Acesta poate să cunoască lumca și să și-o aservească cu îndrăzneală. Prin progresul științei și tehnicii, omul a început să manipuleze și să exploateze lumea materială fără nici un discernământ⁵.

S-au făcut mari eforturi pentru a se impune ideea că numai cunoașterea științifică este obiectivă, neutră și bazată pe fapte. O idee este valabilă doar atunci când corespunde unui fapt, și falsă atunci când o atare corespondență nu există. Faptele posedă o competență intrinsecă, independentă de persoana care le observă. Ele sunt adevărate, reale, depășind subiectul cunoscător sau existând în mod independent de acesta.

Opuse faptelor sunt valorile. Acestea nu se bazează pe cunoștințe, ci pe opinii sau credințe. Nu se poate vorbi de un fapt, atunci când valorile depind de preferințe sau de alegere. Răspunzând problemelor subiective și nedemonstrabile, religia este izolată în domeniul valorilor și redusă la un ansamblu de păreri personale, detașat de "faptele" recunoscute prin procedee științifice.

Privită din punct de vedere pozitivist, cunoașterea a trecut prin stadiul "obscur" al speculațiilor teologice, metafizice și filosofice, pentru a ajunge la "vârsta plinătății", asigurată de științele pozitive. Potențialul naturii, altădată demonic și neputând fi dirijat, sfârșește prin a fi controlat de rațiunea umană și supus capacității ei planificatoare. Prin cunoștințele sale pozitive, omul are menirea să remodeleze universul după chipul său și să-l supună împlinirii dorințelor sale⁶.

Oamenii sunt, deci, indivizi emancipați și autonomi. Numai libera concurență dintre indivizi în căutarea fericirii personale, poate garanta progresul umanității. Din această cauză, este necesar ca fiecare individ să acorde celorlalți dreptul de a gândi și de a acționa conform interesului propriu. În acest context, nu există dușman mai rău decât persoana "închisă" în apriorismele credinței sale. Pentru că drepturile indivizilor nu decurg din religie, ci din natură, refuzul de a-l critica pe aproapele este ridicat la rangul de obligație morală. Cei care nu respectă acest deziderat sunt robii "prejudecăților".

De aici se naște următorul paradox: pe de o parte, oamenii capătă o importanță mult mai mare decât Dumnezeu însuși sau mai exact se substituie lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, ei nu se mai disting în mod fundamental de animale sau de plante. Fiecare poate fi redus de celălalt la starea de simplu instru-

5. David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, Labor et Fides, 1995, p. 351-352.

6. *Ibidem*, p. 356.

ment și manipulat, exploatat, utilizat pentru realizarea unor scopuri strict personale. Prin rațiunea de "ființă autonomă", omul a fost golit de identitatea sa spirituală⁷.

Fără a putea depăși în mod radical lumea, dar și fără a se putea acomoda definitiv la imanența pură a lumii, omul subzistă în intervalul dintre o animalitate neacceptată până la capăt și o divinitate inaccesibilă și neasumabilă nici ea în mod definitiv pe cont propriu. "Pentru a-și face suportabilă supraviețuirea în acest interval, omul și-a creat o supra-natură umană sui-generis: cultura. Dacă prin trup există în natură, prin spirit el se ridică deasupra ei, înstrăinându-se de ea și înstăpânindu-se în același timp asupra ei prin cultură, asumându-și față de lume o atitudine quasi-divină de creator și asigurându-și o supraviețuire limitată, pentru că jocul natură-cultură în care este implicat omul are o limită implacabilă și dureasă: moartea, pe care n-o putem domestici, ori asimila lumii noastre"⁸.

Pornind de la autonomia astfel înțeleasă, Nichifor Crainic face o foarte interesantă paralelă între aceasta și libertatea creștină. El spune că ambele au aceeași rădăcină ontologică, dar libertatea creștină presupune înfrângerea "autonomiei individuale". "Suficientă sieși acolo, rațiunea umană se recunoaște insuficientă dincoace. Exercițiul libertății creștine începe de fapt cu această recunoaștere a insuficienței individuale și continuă, în consecință logică, cu împlinirea ei în perfecțiunea divină. Să observăm că în domeniul autonomiei chiar, deficiența rațiunii, dacă nu e proclamată în principiu, e totuși recunoscută de fapt. Ca să stabilească un acord între varietatea modurilor individuale de a cugeta, neoplatonismul născocise o inteligență supraindividuală, iar Plotin practica, dincolo de dialectică, extazul intelectual, ca să poată ajunge la o cunoaștere mai esențială... Dar în cugetarea modernă, recursul atât de frecvent la Kant, la Hegel, la Marx ori la Bergson, nu înseamnă același lucru? Și ce e oare autoritatea fiecăruia dintre acești filosofi, primită de unii, respinsă de alții, decât semnul durerii relativism în care se zbugiumă gândirea autonomă?"⁹.

Pentru acest motiv, același autor afirmă că conceputul modern de autonomie a rațiunii s-a născut din umanismul păgân, din încrederea nelimitată a individului de a se ridica deasupra lumii, dictându-i legile lui. "E o atitudine de orgoliu, care reproduce la infinit și consacră păcatul lui Adam, căzut prin trufie, în clipa când îl îmbăta iluzia înălțării prin propria-i natură. Lumea dinainte de Hristos a gândit în această autonomie; lumea modernă, divorțată de Hristos, s-a întors la ea, reluând păcatul de la capăt. Neo-umanismul, care și-a făcut din ea principiul de temelie, crede că reînviază ideile greco-latine, când, în realitate, repetă tragica rebeliune adamică. Considerată în rezultatele ei din domeniul culturii, autonomia individuală a rațiunii se înfățișează ca o încurcare a limbilor"¹⁰.

Într-o asemenea atmosferă culturală, a început să se vorbească de o lume post-creștină, desacralizată și secularizată, în care Dumnezeu nu mai are loc. Credința apare ca un stadiu infantil al conștiinței umane, făcându-se eforturi de a fi înlocuită prin tehnică, psihanaliză și solidaritate socială.

7. *Ibidem*, p. 357.

8. Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezit*, Sibiu, 1944, p. VII.

9. Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, București, 1940, p. 13-14.

10. *Ibidem*, p. 12.

Separarea supranaturalului de natural în teologia apuseană a transformat teologia însăși într-o speculație abstractă despre Dumnezeu, încetând să mai fie gândire vie întru Dumnezeu: "Cuvântul unor oameni care s-au tolănit, nu știu cum, dar foarte comod, peste cruce, nu mai poate avea nici o trecere..."¹¹.

Astfel, "Dumnezeu a murit...", fiind înțeles ca un obiect situat la periferia spațiului cosmic, deci fără nici o legătură cu lumea. Mai mult, imaginea lui Dumnezeu s-a identificat cu imaginea regelui pământean și cu atributele acestuia: demnitate, majestate, putere, cu toate că teologia ortodoxă, prin scrierile Părinților, a înlocuit dialectica greacă "stăpân-sclav" prin dialectica Evangheliei: "Tată-fiu". "Creștinismul oficial apare ca o religie a Legii și a Pedepsei, care se traduce prin interdicții sau tabuuri sociale. Expresiile sale dominante sunt denunțate de Freud sub numele de "Tatăl sadic". Regresiunea iudaizantă uită Treimea, respectiv paternitatea ei sacrificială, care nu strivește, ci dă naștere libertății; această regresivitate îl confundă pe Dumnezeu cu figura Judecătorului zelos, a justițiarului reductibil și terorizant care pregătește din veșnicie iadul și chinurile lui. Pe bună dreptate, oamenii se tem să nu fie alienați; teologia penitențială, cea a interdicțiilor și a iadului, adică religia "teroristă" – iată una dintre cauzele ateismului actual"¹².

Antropocentrismul cultivat asiduu a avut trei consecințe neașteptate: desacralizarea lumii și a omului, ca reflex al tendinței de a aduce profanul sub autoritatea sacralului. De fapt, conflictul dintre religie și știință a fost provocat de două ideologii, una creștină, și alta necreștină, care și-au disputat dominația asupra lumii, tocmai datorită faptului că Dumnezeu nu mai era văzut în lume, care devine o realitate autonomă.

Desacralizarea a născut la rândul ei procesul de secularizare a lumii. Prin acest proces, se încearcă scoaterea progresivă a religiei din viața socială și culturală. Secularizarea provoacă la rândul ei criza ecologică, care în ultima perioadă a căpătat dimensiuni planetare, ca rezultat al tendinței omului de a lua locul lui Dumnezeu pe pământ și de a considera natura drept o proprietate, pe care o poate exploata în mod iresponsabil. "Luând în considerare consecințele unei concepții cosmologice de factură autonomă, care a săpat la temelii religiei, și mai ales tendința antropocentrică promovată de o astfel de concepție cosmologică, care a așezat omul în locul lui Dumnezeu, un cunoscut teolog catolic spune că față de încrederea excesivă în forțele umane, adică de antropocentrism, avea să răspundă fideismul tragic al Reformei (cu încrederea ei unilaterală în forța grației divine), "sola gratia", pentru ca apoi, într-un nou reflex, umanismul iluminist avea să dea naștere ateismului contemporan, adică al autodeificării omului, lipsit de o autentică deificare creștină"¹³.

Ignorarea deificării autentice creștine a avut la rândul ei o consecință logică: criza profund spirituală, pe care omenirea contemporană o resimte cu intensitate. Se constată un intens proces de alienare a omului, prin mutarea centrelor de greutate de pe fundamental pe accesoriu. Sexualitatea maladivă, violența, drogurile și

11. Paul Evdochimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Ed. Anastasia, p. 19.

12. *Ibidem*, p. 21.

13. Dumitru Popescu, *Ortodoxia și contemporaneitatea...*, p. 192.

izolarea față de lume și problemele ei, iată câteva dintre constantele crizei spirituale contemporane.

Confruntată cu aceste probleme fundamentale, teologia creștină în general și cea ortodoxă în special și-a exprimat punctul de vedere în contextul mișcării ecumenice, care a acordat relației Dumnezeu-om-creație o importanță deosebită.

Astfel, Ortodoxia a așezat în centrul preocupărilor sale cu caracter ecumenic învățătura despre Sfânta Treime și în special corespondența dintre teologie și iconomie, pentru a evita separarea supranaturalului de natural. Astfel, teologii ortodocși au susținut nu numai ca dogma trinitară să fie inclusă în mod explicit în "baza" teologică a Consiliului ecumenic, ci și ca interpretarea personală-ipostatică să fie aplicată eclesiologiei¹⁴.

Este conștientizat faptul că teologia occidentală a favorizat cultivarea unei teologii autonome. Refuzând să se supună normelor revelate, omul se consideră stăpân pe destinul său, năzuind să suprime frontierele cunoașterii și ale puterii.

Identificarea Bisericii cu cultura și puterea Occidentului, pe de o parte, iar pe de altă parte pietismul și teama în fața unor acțiuni hotărâte au constituit obstacole în stabilirea unor relații pozitive și responsabile între aceasta și lume, cu toate că o asemenea atitudine contrazice vocația Bisericii.

"Suntem în luptă cu forțele care dirijează sistemele noastre economice, științifice, sociale, filosofice și teologice, care adesea se desfășoară orbește atunci când este vorba de pământ și natură, mama hrănitoare a întregii umanități, a întregii vieți și culturi. Credem că doar imaginea lui Hristos cosmic ne va ajuta să redescoperim totalitatea pământului, a cosmosului creat în El, prin El și pentru El. Poate că vom ajunge și noi să îmbrățișăm pământul cu brațele noastre întinse ca Hristos, pe lemnul crucii. O îmbrățișare cosmică universală, prin Hristos cosmic"¹⁵.

De acum înainte, teologia apuseană a început să redescopere gândirea Sfântului Irineu, a Sfinților Atanasie și Vasile cel Mare, precum și a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Dumnezeu este transcendent față de lume prin ființa Sa, dar este prezent în creație prin energiile Sale necreate, care izvorăsc din ființa divină. Astfel, gândirea părinților depășește atât cosmologia panteistă, prin afirmarea transcendenței lui Dumnezeu față de lume, cât și teologia autonomă, prin afirmarea prezenței lui Dumnezeu în lume. Într-o asemenea abordare, secularizarea nu-și mai poate găsi o justificare, pentru că este afirmată prezența lui Dumnezeu în lume și posibilitatea transfigurării acesteia, prin Hristos și Duhul Sfânt, în Biserică, după voia lui Dumnezeu Tatăl.

În același timp, cosmologia patristică depășește atât creaționismul, care consideră că lumea a fost creată perfectă, cât și evoluționismul, care consideră că lumea se dezvoltă prin ea însăși, fără nici o legătură cu Dumnezeu. Prin conceptul de creație continuă, Părinții pun începutul lumii în creația din nimic, și desăvârșirea ei în cerul nou și pământul nou, prin Hristos, ca Logos Creator și Mântuitor.

14. Pr. prof. dr. Ion Bria, *Rolul și responsabilitatea Ortodoxiei în dialogul ecumenic*, în "Ortodoxia", XXXII (1980), nr. 2, p. 369. a se vedea și: Prof. N. Chițescu, *Mișcarea ecumenică*; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Ortodoxia și mișcarea ecumenică*; Pr. Nicolae I. Șerbănescu, *Biserica Ortodoxă Română și mișcarea ecumenică*, în "Ortodoxia", XIV (1962), nr. 1-2

15. Cf. Dumitru Popescu, *Ortodoxia și contemporaneitatea...*, p. 196.

Mântuitorul Hristos are deci o dublă legătură cu lumea: El este Creatorul, dar și Răscumpărătorul. Mai mult, lucrarea Lui nu-l privește exclusiv pe om, ci are o dimensiune cosmică. Lumea nu trebuie redusă exclusiv la dimensiunea ei materială, datorită faptului că are și o profundă semnificație spirituală, prin raționalitatea ei internă, care își are izvorul în rațiunea supremă a Logosului divin. Pentru acest motiv, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că "nu este absent din nici o făptură și mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El susține în existență fiecare făptură, întrucât Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu se află prin puterea providențiatoare în toate lucrurile. Și El mișcă rațiunea naturală din fiecare... Căci în El (Logosul sau Rațiunea primă) sunt fixate ferm rațiunile tuturor lucrurilor și despre aceste rațiuni se spune că El le cunoaște pe toate, înainte de facerea lor..., chiar dacă toate acestea, cele ce sunt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existență o dată cu rațiunile lor..., ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit... Fiindcă Creatorul există pururea în mod actual, pe când creaturile există în potență, dar actuale încă nu"¹⁶. Deci, aceste rațiuni nu funcționează în mod autonom, ca în teologia occidentală, ci ele se actualizează prin voința Logosului divin.

Această raționalitate a creației, cu centrul de gravitație în Logos, ne oferă posibilitatea să depășim separația dintre om și natură. Cuprinzând în sine într-o creație, omul poate să înainteze împreună cu ea către Dumnezeu, ca "inel" de legătură între lumea văzută și cea nevăzută. Nu se poate vorbi de o istorie a omului fără o istorie a cosmosului. Și când acest lucru s-a făcut, cosmosul devine pentru om o pradă, iar criza ecologică o realitate tristă și incontestabilă. Dar, așa cum între nedreptatea omului și deteriorarea mediului există o legătură foarte strânsă, aceeași legătură se poate stabili și între dreptatea omului și integritatea creației. Deci, pacea creației este consecința dreptății omului¹⁷.

Ideea este reluată de cea de a VII-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericii, care s-a axat pe probleme de ordin ecologic și social, care privesc întreaga creație. Poluarea gravă a mediului natural a fost favorizat de legătura exterioară între om și natură, între *res cogitans* și *res extensa*, care l-a determinat pe om să domine natura și să o exploateze în mod iresponsabil. Prin accentul pe care îl pune pe prezența Duhului în creație, Adunarea a scos în evidență legătura interioară a omului cu creația, faptul că omul este o parte din lumea creată și că este responsabil înaintea lui Dumnezeu pentru conservarea, integrarea și administrarea lumii văzute. Sensul creației este redescoperit prin faptul că vine de la Dumnezeu și înaintează spre Dumnezeu. Se mută astfel centrul de greutate de pe antropocentrism pe teocentrism¹⁸.

În lumea modernă, confruntată cu secularizarea, s-a produs o mutație culturală de mare importanță. S-a trecut de la cultura mecanicistă și deterministă spre o cultură energetică, spre noua cultură științifică. Aceasta pornește de la existența

16. *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, p. 329.

17. Pr. Dumitru Soare, *Participarea delegației B.O.R. la cea de a V-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericii*, în *Biserica Ortodoxă Română*, XCIII (1975), nr. 11-12, p. 1561.

18. *Conseil Oecuménique des Eglises, Signes de l'Esprit. Rapport officiel. Septième Assemblée, Canberra, Australie, 17 au 20 février 1991. publié sous la direction de Marthe Westphal, WCC Publications, Genève.*

energiilor ca fundament al materiei, dar și de la premisa lucrului în relație, datorită faptului că nimic nu există în sine, ci în relație, prin legătura internă a energiilor. Din acest motiv, pretinsa incompatibilitate dintre știință și teologie nu mai este de actualitate. "Toate noțiunile folosite de Adunare, ca: transfigurare, dimensiune cosmică a mântuirii, energii necreate, comuniune, prezența Duhului în creație, theosis (îndumnezeire) și multe altele, care sunt noțiuni păstrate cu grijă de spiritualitatea și teologia răsăriteană, au pătruns în gândirea și documentele Adunării, datorită noii culturi științifice"¹⁹.

Secularizarea și produsul ei direct, criza ecologică, au fost însoțite și de un dramatic regres spiritual, care a dus la destabilizarea interioară a omului într-o asemenea măsură, încât acesta nu mai poate domina creația sa fundamentală, știința, care oricând poate juca rolul unei "jucării" infernale, atotdistrugătoare. Și, cu această constatare inedită, omul își poate aminti (iară și iară) că poate cunoaște și stăpâni lumea, fără a se putea cunoaște și stăpâni pe el însuși; sau, reiterând extraordinarul mesaj biblic, în ce constă avantajul posedării lumii, dacă aceasta duce la pierderea propriului suflet? Este adevărat, în ultima perioadă discursul științific s-a reorientat în mod structural, în sensul că nu-l mai separă pe Dumnezeu de lume, afirmând raționalitatea creației și chiar posibilitatea transfigurării ei²⁰.

Dacă teologia ortodoxă a afirmat chiar de la începuturile ei motivația teologică a științei, este îmbucurător faptul că astăzi și știința redescoperă motivația științifică a teologiei. Din această perspectivă putem afirma cu îndreptățire că teologia și știința sunt discipline complementare.

De altfel, acest adevăr fundamental a fost susținut de gândirea patristică. Sfinții Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Ioan Gură de Aur, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschinul și alți mulți părinți și scriitori bisericești sunt exemple concludente în acest sens. Pentru gândirea teologică ortodoxă în general, rațiunea umană este un reflex sau o icoană a rațiunii divine. Ea își păstrează această calitate în măsura în care urmărește binele omului și al creației în general. Dumnezeu ni se descoperă pe calea revelației supranaturale, dar ne cere să facem dovada receptării mesajului printr-o acțiune conformă cu voia Lui față de noi înșine și față de creația Sa. Aceasta presupune descoperirea prin mijloace științifice a raționalității creației, a mesajului divin inclus în creația însăși.

Când acest mesaj este ignorat sau deturnat, rațiunea capătă accente negative. Și, din nefericire, astăzi suntem confrunțați mai mult decât în alte perioade cu acest aspect al problemei. Și astăzi, teologia ortodoxă trebuie să facă ceea ce au făcut din totdeauna înaintașii noștri: să asimileze în mod constructiv ceea ce este pozitiv și să demaște în mod categoric ceea ce contravine rațiunii umane sănătoase, icoană a rațiunii divine însăși. Problemele nu sunt puține și nici ușoare. Amintim doar în treacăt problema manipulărilor genetice, cu consecințe care cu siguranță vor scăpa de sub control, dacă nu vor fi oprite la timp.

De curând, omenirea a aflat cu stupeoare că "visul" clonării omului a devenit realitate, într-un mediu sectar, care se centreează pe probleme legate de extraterestri. Dacă știrea este autentică, se impune următoarea întrebare: la ce bun? Care este

19. Dumitru Popescu, *Ortodoxia și contemporaneitatea...*, p. 133-134.

20. Idem, *Teologie și cultură*, Ed. Inst. Biblic, București, 1993, p. 97-112.

perspectiva unei asemenea "performanțe"? Clonarea cu caracter reproductiv este atacul cel mai virulent și distructiv asupra persoanei umane și a demnității ei. Or, în acest context, "performanța" aceasta mutilantă nu este altceva decât un semn care ilustrează cu violență criza spirituală pe care o traversează omul contemporan.

Sexualitatea maladivă și degradantă, susținută în special prin mass media, dar și prin mijloace legislative, ilustrează și ea criza spirituală contemporană.

Creștinismul nu disprețuiește nevoia unirii trupești dintre bărbat și femeie, așa cum s-a afirmat uneori. Rugăciunile pe care preotul le rostește în taina cununiei sunt elocvente în acest sens. Dar socotește că numai în căsătoria creștină această unire trupească devine un mijloc de unire sufletească completă sau o adâncește și mai mult. Aceasta este neprihânirea patului sau castitatea conjugală de care se vorbește în slujba cununiei.

De ce legătura dintre bărbat și femeie este socotită păcat în afara căsătoriei? Nu numai pentru dezordinea socială pe care o provoacă, ci și pentru faptul că o reduce la o simplă plăcere epidermică, ignorând notele ei fundamentale, în special responsabilitatea. Această responsabilitate este accentuată prin nașterea de copii. Dar aceasta nu înseamnă că familiile care nu au copii, nu din voia lor, sunt familii mai puțin creștine. Este grav atunci când nașterea de copii este evitată cu voia lor, pentru că în acest caz devine un simplu prilej de satisfacere a unei poftes păcătoase. Această responsabilitate înseamnă în același timp și purtarea unei cruci, conform îndemnului Mântuitorului Hristos. Pentru acest motiv, la slujba cununiei se cântă și imnul mucenicilor.

Din punct de vedere creștin, sexul și sexualitatea au încorporate în structura lor rațiune și finalitate, de vreme ce Dumnezeu Însuși ne-a creat sexuați, deci cu o identitate specifică și a poruncit: *"Creșteți și vă înmulțiți..."*.

Practicile sexuale maladive și degradante, în special homosexualitatea, nu fac altceva decât să evidențieze urâtenia fizică și morală a omului fără Dumnezeu, care scoate din propria ontologie și din faptele sale rațiunea sau logica, finalitatea existențială, înlocuindu-le cu un pustiu fără nici o perspectivă.

Este adevărat, aceste practici au existat și în trecut, ele nefiind o creație a lumii moderne. Există totuși o deosebire de mentalitate în ceea ce privește practicanții: în trecut, ei conștientizau starea de anormalitate în care se complăceau, și aceasta rămânea taina lor. Or, astăzi, ei ies cu patima în piețe, o proclamă cu mândrie, i se face propagandă, se cer înlesniri și un cadru juridic care să n-o mai expună "prejudecăților". Ce poate exprima această stare? Nimic altceva decât criza spirituală profundă care face posibilă sinonimia între starea de normalitate și cea de anormalitate. Scoaterea lui Dumnezeu din viața omului și a lumii a născut și continuă să nască monștri.

În fine, o ultimă expresie majoră a crizei spirituale contemporane, provocată de procesul de secularizare, este violența. Ca și sexualitatea maladivă și degradantă, violența ne pătrunde în case prin mass media, ca și cum ar fi o realitate

cu care trebuie să ne obișnuim. Pumnul, cuțitul, pistolul, racheta și bomba ne familiarizează cu moartea și distrugerea.

Din punct de vedere social, violența poate fi provocată de șomaj, stres, angoase, incertitudini, sărăcie, lipsă de perspectivă etc. Nu trebuie ignorat însă substratul spiritual al problemei și din această perspectivă se poate spune că una dintre cauzele majore ale violenței stă în tendința omului modern de a domina lumea, prin ignorarea prezenței și lucrării lui Dumnezeu în lume. "Astfel, puterea a devenit suprema valoare a omului modern, singura recunoscută. Orice fel de putere, militară, politică, economică, industrială, puterea propagandei, a publicității sau a modei, puterea tehnologiei, standardizării, organizării sau concentrării marilor companii sau trusturi, puterea maselor, puterea sexualității, puterea tinerețului și puterea musculară sau recordurile socotite în zecimi de secundă, puterea banilor și a bogăției, toate vor să scoată în evidență atotputernicia omului"²¹.

Puterea produce nedreptate, nedreptatea naște violență, iar violența impune puterea. Cum se poate ieși din acest cerc vicios? De ce remedii se poate folosi omul modern pentru a-și redescoperi echilibrul interior?

Spiritualitatea creștină autentică este singura soluție, pentru că ea propune lupta împotriva patimilor, ca mișcări iraționale care duc în mod inevitabil la criză spirituală. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că Dumnezeu nu a creat împreună cu omul nici plăcerea, nici durerea din simțire, ci a dat minții o anumită capacitate de plăcere, ca să se poată bucura "în chip tainic" de El. Această capacitate, care e dorința naturală a minții după Dumnezeu, lipind-o primul om în mod exclusiv de simțirea materială, "și-a văzut plăcerea mișcându-se împotriva firii, spre lucrurile sensibile, prin mijlocirea simțurilor"²². Dar plăcerea continuă să conțină elementul pozitiv originar, și depinde de om să întoarcă iarăși mișcarea ei spre binele real, spre Dumnezeu.

Același Sfânt Părinte face distincție între lucru, înțelesul lui și patimă. Lucrul se referă, de exemplu, la bărbat, femeie, bani etc. Înțelesul este amintirea simplă a uneia dintre aceste noțiuni, iar patima "este iubirea nerațională sau ura fără judecată a vreunui dintre ele. Înțelesul pătimăș este gândul compus din patimă și înțeles. Să despărțim patima de înțeles și va rămâne gândul simplu"²³.

Deci, spiritualitatea creștină poate transforma patimile iraționale care alimentează violența în virtuți raționale care pot cultiva iubirea semenului și necesitatea de comuniune. De altfel, iubirea aproapelui este cea mai mare poruncă din Lege, iar moștenirea pământului este făgăduită de Mântuitorul Hristos nu celor violenți și care exaltă puterea, ci celor blânzi. Concluzia se impune de la sine: violența este o boală a firii, iar blândețea starea de normalitate.

"Două cosmologii, două destine, una autonomă, care duce la secularizare, și alta teonomă, care se încununază cu transfigurarea. Atâta vreme cât omul va rămâne sclavul celei dintâi, al unei cosmologii autonome, care face abstracție de

21. *Ibidem*, p. 137-138.

22. *Răspunsuri către Talasie*, p. 336.

23. *Capete despre dragoste*, în *Filocalia*, II, p. 85.

Dumnezeu, va trăi permanent sfășierea lăuntrică dintre tendința lui exterioară de a domina lumea, prin știință și tehnologie, și tendința interioară de a deveni sclavul lumii și a legilor ei naturale, prin lipirea lui de cele senzuale și materiale. Aceasta explică de fapt și enormul decalaj dintre progresul tehnologic al vremii noastre și regresul spiritual și moral al omului contemporan, adevărindu-se astfel cuvântul Mântuitorului că omul nu are nimic de câștigat dacă dobândește lumea, dar își pierde sufletul"²⁴.

Secularizarea, criza ecologică și criza spirituală confruntă cu intensitate omenirea contemporană, ele constituind subiecte care preocupă nu numai teologia, ci și alte segmente culturale și științifice. Criza ecologică se află în centrul preocupărilor oamenilor de știință, iar criza spirituală este abordată cu responsabilitate de sociologi, psihologi și pedagogi. Este îmbucurător faptul că toți cei care se ocupă de aceste probleme au făcut o constatare fundamentală: crizele contemporane nu fac altceva decât să reliefeze o altă criză, care le justifică pe toate, și anume criza mentală a omului modern, care suportă un intens proces de alienare. Considerăm că mai trebuie făcută o precizare: această criză mentală a fost provocată și este susținută de secularizare. Reîntoarcerea la valorile creștine autentice este soluția cea mai eficientă care-l poate situa pe om într-un raport de normalitate cu mediul, cu semenii și cu sine însuși.

24. Dumitru Popescu, *Ortodoxia și contemporaneitatea...*, p. 194-195.

BIZANȚ, OCCIDENT ȘI ISLAM ÎN PERIOADA CRUCIADELOR

Pr. lector dr. EMANOIL BĂBUȘ

La moartea lui Mahomed, în anul 632, Orientul Apropiat mediteranean era dominat de două Imperii rivale: Împeriul bizantin, moștenitor al Imperiului Roman de Răsărit și, marele regat persan al sasanizilor. După o dispută teribilă care a culminat în secolul al VII-lea cu cucerirea Egiptului, a Siriei și a Palestinei de către perși, Bizanțul sub conducerea lui Heraclius (610-641) părea să câștige definitiv confruntarea: sasanizii erau respinși în spațiul lor tradițional, Mesopotamia și Iran, fără acces la Mare, în timp ce bizantinii dețineau tot litoralul mediteranean, din Spania și până în Egipt, din Palestina și până în Italia. Din acest moment puterea Bizanțului părea imposibil de contestat, cu atât mai mult cu cât Persia intrase într-o perioadă de lupte interne, care o împiedicau să-și facă planuri dincolo de frontieră. În mod simbolic anul 629, când Heraclius readuce Sfânta Cruce la Ierusalim, după ce 15 ani, mai înainte perșii o luaseră în capitala lor Ctesifon, marchează o realizare notabilă: acela al Romei tradiționale și cel al Imperiului romano-creștin născut în secolul al IV-lea. Spre deosebire de vechea Romă, Bizanțul învinsese definitiv singurul rival, iar în plus recuperase Sfânta Cruce, prin care a obținut victoria Constantin, primul împărat creștin.

Cu toate acestea victoria din 629 rămânea mai degrabă aparentă decât reală. Într-adevăr Imperiul Roman de Răsărit reprezenta o forță militară, era unit prin cultura romano-elenistică, avea reguli juridice moștenite din dreptul roman, iar unitatea religioasă era asigurată de creștinism. Dar, această forță cunoștea și unele slăbiciuni: din punct de vedere militar, nenumăratele războaie cu perșii epuizaseră armata bizantină, iar unele provincii precum Siria și Egiptul erau menținute de garnizoane, mult prea dispersate și fără sprijin financiar corespunzător. Pe plan administrativ, încă din secolul al V-lea s-a înregistrat o transformare prea lentă, fără o eliminare rapidă a ramificațiilor complexe ale unui aparat administrativ foarte ierarhizat. Unitatea pe plan cultural era asigurată de o așa-numită elită constantinopolitană, ce vorbea și scria în greacă, o sinteză între valorile elenistice și cele romane, păgâne și creștine, care impunea o imagine omniprezentă a Romei. Însă, în realitate majoritatea subiecților Imperiului nu vorbeau limba greacă, fiind departe de a se simți purtători ai acestei noi expresii: latina domina Occidentul hispanic și italian, împărțind cu Africa limbile berberă, coptă în Egipt, siriacă în Siria și Palestina, adevărate limbi naționale. Această diviziune lingvistică nu era atât de gravă, dacă nu ar fi fost susținută de contradicții mult mai grave de ordin economic, social sau religios.

Din punct de vedere social, Imperiul bizantin era un spațiu dominat de o aristocrație avidă, în care țărani dețineau drepturi limitate, în timp ce în orașe contrastul dintre bogăție și mizeria cruntă era evident, fără ca să putem vorbi în mod real de existența unei clase de mijloc. Astfel Bizanțul rămăsese ancadramentul natural al popoarelor, mai ales al celor din provinciile marginale, care nu erau grecești, ca în cazul Armeniei, Siriei, Palestinei, Egiptului. De aceea o astfel de

situație poate explica foarte ușor mulțimea greșelilor comise în momentul declanșării cuceririlor arabe, puse de prea multe ori pe seama "maselor populare".

În afara diviziunilor sociale existau și divergențe de ordin religios: din secolul al V-lea cele mai periculoase s-au dezvoltat în partea orientală a Imperiului. Cele mai importante, nestorianismul și monofizismul, au proliferat prima în Mesopotamia, iar a doua în Siria, Palestina și Egipt, unde a devenit rapid majoritară, nobil sau om simplu văzând în această învățătură un mijloc de a-și exprima revendicările socio-economice și personalitatea națională. În fața unor probleme religioase și naționale deosebit de complexe ca cele enumerate aici pe scurt, Imperiul nu a avut întotdeauna o politică coerentă: împăraților ortodocși le-au succedat suverani cu simpatii monofizite. De aceea toate tentativele de compromis, așa cum a fost cazul cu *Ecthesisul* lui Heraclius din 638, s-au dovedit inutile.

În aceste condiții sub conducerea primilor suverani arabi, califii supranumiți și ortodocși (*rașhidun*), Abu Bakar, Umar, Utman și Ali, Siria, Palestina și Egiptul, slăbite de diviziunile pe care le-am pomenit, au trecut fără rezistență în mâinile noilor cuceritori, în timp ce vechiul Imperiu persan s-a prăbușit. În 661, generalul Muawija a preluat puterea și a întemeiat o adevărată dinastie, a Umayazilor, care va reuși să supună Nordul Africii și Spania, lansându-se pe Mare, cucerind Cipru și ajungând până la asediarea în două rânduri a Constantinopolului. Până în 718, Imperiul bizantin a beneficiat de o superioritate evidentă pe Mare, dar din acest moment s-a mulțumit cu o politică maritimă defensivă, invaziile slave și bulgare din Balcani necesitând o atenție sporită pe plan terestru. Lucrurile s-au schimbat o dată cu dinastia Isauriană, care adoptând ceea ce o falsă tradiție a văzut în iconoclastism o formă de monofizism, și-a asigurat sprijinul unei părți din populația capitalei și din Asia Mică, fără de care apărarea Imperiului era imposibilă. Pe viitor războaiele arabe, nu vor periclita prea mult soarta Bizanțului. Mai mult chiar, Imperiul musulman își va pierde unitatea: în 750 dinastia umayzilor a fost înlocuită de cea a abassyzilor, un amestec intim de arabi și populații islamizate (*mawalî*)¹, cu un anume tip de particularisme naționale. Spania se va îndepărta de califulul oriental, iar mai târziu și Iranul sau Egiptul. Lumea musulmană, care a atins în această perioadă apogeul, era capabilă de ofensivă, concretizată în secolul al IX-lea prin cucerirea Cretei și a Siciliei, dar esențialul acțiunii sale împotriva creștinilor se rezuma la războaic de uzură și la piraterii. Profitând de această stare, Bizanțul a trecut la reorganizarea sa pe plan administrativ și la rezolvarea problemelor sociale și religioase. În 864, când puterea este preluată de dinastia macedoneană prin Vasile I, vechiul Imperiu Oriental depășise faza cuceririlor, numită epopeea bizantină: între 867 și 1025, de la Vasile I la Vasile II, Bizanțul a recucerit Insulele Cipru, Creta, Sicilia, o parte a Mesopotamiei, nordul Siriei, sudul Italiei și Armenia. Tot acum, Imperiul musulman a avut un nou kalifat, rival cu cel de la Bagdad, acela al fatimizilor, care se întindea din Tunisia până în Siria.

În a doua jumătate a secolului al XI-lea situația din Orientul Apropiat era diferită de cea din secolul al VII-lea: un Imperiu creștin foarte puternic reușea să elimine puterea musulmană, slăbită de numeroasele diviziuni. Este momentul în care intervin două evenimente legate unul de celălalt: ofensiva turcă și cruciadele.

1. M.A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970, p. 157.

Invadarea Orientului Apropiat musulman, precum și a unei părți din Anatolia de către turcii seldjucizi², un popor non arab, dar bine integrat în comunitatea musulmană sunită, va depăși foarte curând frontierele orientale ale Bizanțului. În 1071, Bizanțul a pierdut 2/3 din teritoriile sale din Asia Mică, care au fost cucerite de seldjucizi, formând sultanatul de Rum (al romanilor). De asemenea în anul 1095, papa Urban al II-lea predica prima cruciadă, dornic să recucerească în numele creștinătății locurile luate de musulmani. În acest moment are loc o adevărată turnură istorică, cruciadele aducând în istoria Europei și a Asiei Mici, o situație nouă. Totul se schimbă acum, cruciadele intervenind într-un moment în care Imperiul de la Constantinopol înțelesese că a distruge adversarul musulman era un obiectiv greu de realizat, inițiativa latină punând totuși în contradicție raporturile coexistențiale dintre Bizanț și lumea musulmană³. Apare însă pericolul turcesc, iar Alexios I Comnenul (1081-1118) credea în posibilitatea recuperării terenului pierdut în Anatolia. Reamintim aici faptul că pentru moștenitorul unei tradiții teocratice, care făcea din suveranul bizantin "locotenentul" lui Dumnezeu pe pământ, singurul deținător al adevărului dintre toți creștinii, era greu de admis în secolele XI-XII, că teritorii puteau trece în mâinile unei mase informe venite din Vest. Mai mult chiar, bizantinii îi considerau ca pe niște barbari, pentru care creștinismul nu a reușit să le schimbe moravurile brutale și nici incultura. La acestea se adaugă și reproșurile de ordin religios, care au culminat cu regretabilul eveniment din 1054. În același an în care turcii invadaseră Anatolia, normanzii au preluat de la bizantini ultimele posesiuni italiene. După 1098, toate acestea nu au făcut decât să creeze Constantinopolului o imagine ostilă despre cruciadă, când în loc să lupte împotriva turcilor, latinii erau preocupați mai degrabă de crearea propriilor principate la Constantinopol. Astfel Alexios nu mai avea încredere în sinceritatea lor.

În acest sens atitudinea față de musulmani a lui Alexios I care la sfârșitul anului 1110 trimite o ambasadă la Bagdad, poate părea oarecum enigmatică în ochii latinilor:

"Să ne unim pentru a-i alunga pe franci din Siria... să pornim cu toate forțele noastre pentru a pune capăt acestei dominații care a căpătat proporții prea mari și a depășit limita tolerabilă"... Mesajul lui Alexios se încheia astfel: "rugându-vă și cerându-vă să-i combatem pe franci, constituim o cauză comună pentru eliminarea acestor regate"⁴.

Printre alte episoade care după 1080, au opus pe latini bizantinilor, proiectul unei coaliții greco-musulmane împotriva cruciaților era considerat de occidentali drept "o alianță contra naturii". Acest tip de judecată apărea pe fondul necunoașterii de către apuseni a istoriei bizantine și a faptului că nu reușiseră să înțeleagă că grecii îi considerau la vremea aceea drept dușmani. Practic ei erau la fel de redutabili ca și turcii. Cu privire la acest subiect, Ana Comnena este ceva mai dis-

2. Cuceresc Irakul abassyilor, Bagdadul fiind luat în 1055.

3. Despre Bizanț și cruciade pot fi consultați: Paul Lemerle, "Byzance et la croisade", *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche*, Florența-Roma, 1955, t. III, pp. 594-620; Michel Balard, *Les croisades*. Paris, 1988, pp. 72-76.

4. Ibn al-Qalanisi, *Dhail ta'râh Dimashq (Appendice à l'histoire de Damas*, ed. Amédroz, Leyde, 1908, p. 173.

cretă. Ea subliniază două fapte pe care latinii le considerau inadmisibile: mai întâi atitudinea pacifistă a sultanului, care "ar fi dorit de multă vreme să fie pace între musulmani și romani"⁵ și mai ales alianța islamo-bizantină, care intra în categoria acelor mijloace prin care Alexios I "încearca să stăvilească elanul celților"⁶. Deci după câțiva ani de cruciadă, în mintea latinilor se formase deja o imagine oarecum falsă despre bizantini: grecii sunt complici ai musulmanilor și încearcă să lupte împotriva celorlalți creștini.

Cu toate acestea împăratul bizantin a avut încredere în așa-ziii "buni latini". Veneția îi ajutase în lupta împotriva normanzilor, gest răsplătit de altfel prin scutirea de taxe vamale la ieșirea și intrarea în Imperiu. Pe termen mediu constatarea a fost însă amară: în secolul următor comerțul latin va fi la fel de periculos ca și cruciații. Veneția i s-a alăturat, Pisa și Genova, care au dus la ruina burgheziei bizantine, perturbând diversele circuite de distribuție prin exporturi abuzive, amenințând populația, care se putea aproviziona fără probleme cu produse locale. În acest timp cruciadele s-au succedat una după alta, au apărut reproșuri bine ancorate în mentalitatea oamenilor, latinii fiind însă prezentați drept aliați ai Imperiului, ajungând până în sferele înalte ale puterii. Astfel Manuel I Comnenul (1143-1180), care confiscase în 1171 bunurile venețiene, lasă regența fiului celei de a doua soții Maria de Antiohia, o normandă înconjurată la curte de numeroși latini. Ea va fi și cauza masacrului împotriva latinilor de la Constantinopol din anul 1182, urmat de răpunsul similar al normanzilor sicilienii din 1185, împotriva Tesalonicului. Nu trebuie uitat nici anul 1190, când în timpul desfășurării cruciadei a III-a Frederic Barbarosa este pe punctul de a ataca Constantinopolul. Intenția sa a putut fi materializată în 1204, când cruciada a IV-a deviază de la scopul ei, acela de a recuceri Egiptul pentru interese politice și economice. Prin cucerirea Constantinopolului s-au pus bazele unui Imperiu latin pe teritoriul Bizanțului, recucerirea făcându-se ulterior din două puncte de rezistență grecești: Epirul și Imperiul de la Niceea, acesta din urmă recuperând Constantinopolul în 1261. Toate acestea au adus Bizanțul în situația de a avea acum de luptat împotriva a doi adversari: turcii și latinii.

* * *

Prezentarea pe scurt a relațiilor latino-bizantine din secolele XI-XIII ni s-a părut necesară pentru a înțelege mai bine în ce direcție au evoluat tot acum raporturile Imperiului de la Constantinopol cu adversarii tradiționali: musulmanii. Aici trebuie precizat că lucrările se condiționează unele pe altele: fără a mărturisi cel puțin până în secolul al XV-lea, Bizanțul acest al treilea partener în istoria cruciadelor va înțelege în chip progresiv că pericolul cel mai presant venea din Vest. Acest pericol era triplu: *politic* pentru că se manifestase prin mai multe agresiuni militare, care culminează cu cele petrecute în 1204; *economic* deoarece prezența latină făcuse din cel mai puternic Imperiu mediteranean un fel Chină, din care "diavoli străini" rețineau toate resursele; și în sfârșit *religios și cultural*, pentru că

5. Prin acest termen folosit în mod curent de Ana Comnena, ea îi desemna pe franci.

6. Ana Comnena, *Alexiada*, trad. de Mariana Marinescu, cd. Minerva, București, 1977, vol. II, XIV, IV, 4, pp. 272-273.

în ciuda barbariei manifestate în cursul asaltului din 1204 asupra unuia dintre cele mai importante orașe creștine de către alți "frați" creștini, subzista un sentiment încă puternic, atât în Orient cât și în Occident, de apartenență la o "comunitate de creștini" (*comunitas christianorum*) care avea un adeversar comun: lumea musulmană. Din secolul al XI-lea și până în secolul al XV-lea, Bizanțul și Roma au căutat fără întrerupere, să reconstituie această comunitate chiar dacă jocul era din ce în ce mai puțin egalitar. În comparație cu un Imperiu slăbit, Occidentul devenise din ce în ce mai puternic. În acest joc musulmanii vor avea un rol involuntar, dar esențial.

După stabilirea frontierelor islamo-bizantine de către Alexios I în secolele XI și XII și după slăbirea prin tot felul de lupte interne a sultanului de Rum, latinii utilizează din ce în ce mai mult argumentul ajutorului pe care l-ar putea acorda Bizanțului în combaterea musulmanilor. Motivațiile invocate nu vor avea succesul scontat, deoarece Bizanțul obținuse în vremea lui Ioan al II-lea (1118-1143) mai multe succese, transformându-l acum într-un posibil arbitru între diverșii protagoniști ai luptei pentru putere din cadrul sultanatului de Rum. Din acest moment latinii îi bănuiesc pe bizantini a fi complici cu musulmanii, argument întrebuițat deja de normandul Bohemond la începutul secolului al XII-lea. De asemenea Frederic Barbarosa constatare în cursul cruciadei a III-a că bizantinii se aliaseră cu ayyubizii⁷.

Pentru a înțelege o asemenea atitudine, latinii au sesizat faptul că din cauza lor bizantinii au abandonat progresiv imaginea unei lumi, în care singurele frontiere erau cele în care se confruntau creștinii cu musulmanii. Obsesia "latinului rău intenționat" atinge paroxismul în secolul al XII-lea, când se confirmă faptul că bizantinii se puteau înțelege mai bine cu musulmanii, care aveau calități umane uneori superioare creștinilor. În plus timpul învățase elita civilă și religioasă de la Bizanț că Imperiul lor și cel Islamic aveau o serie de interese comune de natură istorică, politică și chiar culturală. Această interpretare simplistă și veche de mai bine de un secol a fost confirmată de războaiele sfinte occidentale: simple expediții militare, care vizau atât pe creștinii ortodocși cât și pe vecinii lor musulmani. În plus tratamentul atribuit ortodocșilor de către occidentali fusese mult mai brutal decât al musulmanilor. Cu toate acestea atașamentul la vechea *comunitas christianorum*, făcea pe mulți la sfârșitul secolului al XIV-lea, să se abțină de la afirmația că ar prefera dominația musulmană celei latine. Se discuta tot mai mult despre o eventuală unire a Bisericii, musulmanii fiind în acest context un pericol de moarte. La rândul lor occidentalii nu înțelegeau la sfârșitul secolului al XIII-lea, de ce suveranii bizantini nu vedeau în musulmani un pericol prioritar. Mihail al VIII-lea (1259-1282), realizase o triplă alianță plină de ambiții: mai întâi cu sultanatul de Rum, frânat de Laskarizi și neutralizat ulterior de invazia mongolă, cu mamelucii din Egipt și mongolii islamizați ai hanatului Hoardei de Aur, deveniți stăpâni pe coastele Mării Negre. Alianța urmărea să opună un front comun ofensivei occidentale, vârful ei de lance fiind regele francez al Neapolului Carol de Anjou, dornic să recupereze cât mai rapid Imperiul Oriental din care latinii fuseseră eliminați. Pentru dezamorsarea acestor planuri și nu din teamă față de

7. Fondată de Saladin, dinastia ayyubizilor va domina Siria și Egiptul între 1174 și 1260.

musulmani, Mihail al VIII-lea consimte în 1274 la Lyon, recunoașterea autorității papale și a dogmei romane, fapt care va declanșa la Bizanț în mod firesc reacția părții antiunioniste majoritară.

Cu toate acestea ajutorul latin redevine actual în secolul al XIII-lea, când turcii din Anatolia, scăpați de vechiul cadru al sultanatului de Rum și mai ales de tutela mongolă, pornesc din nou la cucerirea Imperiului creștin. Ei vor avea în frunte o multitudine de emirate, cel mai modest fiind în aparență cel al lui Osman, implantat însă în Bitinia, deci la limita teritoriului bizantin. Împotriva acestei noi tornade, împăratul Andronic al II-lea (1282-1328) nu găsește în Occident decât mercenari (almugavarii) folosiți până atunci de regii de Aragon în Sicilia, dar care rămași fără serviciu se pun în slujba bazileului. Ei îi vor respinge temporar pe turci, dar pentru că nu au fost plătiți la timp se vor revolta și vor distruge Tracia, Macedonia, Tesalia, ajungând să cucerească chiar Atena și să creeze un ducat catalan, care va dura până în 1388. Bizanțul se găsea astfel încă o dată singur în față sultanilor Osman (+ 1324) și Orkhan, care înainte de 1350 eliminaseră prezența bizantină din provinciile Asiei: Bursa cade în 1326, Niceea în 1331, iar Nicomidia în 1377 în ciuda unei ultime tentative de contraofensivă a lui Andronic al III-lea în 1329.

Acest dezastru nu a schimbat atitudinea Bizanțului față de musulmani, în ciuda luptelor din Asia Mică ei continuând să recruteze mercenari din rândul turcilor, care vor cunoaște astfel provinciile europene încă de la începutul secolului al XIV-lea. Intervenția occidentală se va justifica printr-o serie de evenimente, care vor avea loc în prima jumătate a secolului al XIV-lea: cuceririle sârbilor conduși de Ștefan Dușan (1331-1355), care împing Imperiul slav până la Corint și Marea Adriatică, iar între anii 1322 și 1328, 1341 și 1354, Bizanțul traversează două serii de războaie civile. Situația era agravată și de dezastrul suferit de ortodocși la râul Marița în 1371 și Kosovo în 1389. Era clar că pentru a înfrânge ofensiva otomană, era nevoie de o mobilizare generală a tuturor creștinilor. Din păcate ajutorul occidental era condiționat de acceptarea de către ortodocși a primatului Romei și a integralității dogmei romane. Acest șantaj venea oarecum în contratimp deoarece în secolele XIII și XIV, din punct de vedere cultural asistăm la o întoarcere la izvoarele elenistice și creștine, cărora Ortodoxia le datora identitatea: șantajului roman, Bizanțul îi putea opune extraordinarul patrimoniu intelectual, dar mai ales mistica deșertului, isihasmul. Ioan al VI-lea Cantacuzino (1347-1354), care oficializează isihasmul în 1351, credea chiar că orașul Constantinopol mai putea fi salvat cu ajutorul turcilor, prin intermediul prietenului său, emirul de Aydin, Umur⁸. Cu toate acestea evenimentele iau o turnătură violentă, mai ales în vremea lui Baiazid I (1389-1402), care asediază Constantinopolul timp de 2 ani (1397-1399), sub Murad II (1421-1451), lui Mohamed al II-lea Fathi (Cuceritorul) rămânându-i numai să-l cucerească în 1453. În fața acestei situații antiunioniștii nu puteau decât să accepte intervenția mareșalului Boucicaud, care ridică asediul asupra Constantinopolului și a latinilor participanți la apărarea orașului, între 1451 și 1453. Înainte de victoria turcilor, o parte a elitei intelectuale părăsise

8. Paul Lemerle, *L'Emirat d' Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur la «Geste» d'Humur Pacha*, Paris, 1957.

capitala refugiindu-se în Occident, pentru cei rămași dominația turcă nu a fost primită cu entuziasm, dar ea a garantat cel puțin păstrarea unei culturi și mai ales a unei religii, care de un mileniu forma un corp comun cu societatea bizantină.

*

Este destul de greu de crezut că în 1098 bizantinii priveau cruciada drept principalul factor, care i-a determinat să se apropie fără reținere de islam. Chiar dacă acest lucru pare valabil, nu trebuie uitat faptul că atitudinea a fost de scurtă durată și a fost însoțită de reticențe și de contradicții. Înaintea dezastrului din 1071 nu puțini erau aceia, care din convingere sau din pasiune politică, considerau că "normalizarea" legăturilor cu musulmanii putea conduce uneori la sacrilegii generatoare de catastrofe. Astfel Mihail Attalciates critica în termeni foarte duri politica împăratului roman Diogene (1068-1071), care în ajunul bătăliei de la Mantzikert oferea solilor musulmani o Cruce în speranța că va obține salvarea: ... prin acordarea acestui semn victorios, el a dat victoria dușmanului; într-un astfel de moment nu trebuia să dea un asemenea simbol în mâinile adversarilor"⁹. Năvălirea latinilor a condus la reconsiderarea atitudinii bizantine, care uită de adevărul lor adversar. Este fals să credem că toți bizantinii se opuneau "cruciadei latine": exista în elita laică și cea bisericească un segment de opinie (minoritar), care nu se resemna cu ideea că latinii erau mai periculoși decât turcii. În rândul acestora intervenea o anumită solidaritate față de tradiția unitară creștină¹⁰, conservată și după 1204 și consolidată în momentul în care pericolul otoman devenea presant. Începând cu secolul al XIII-lea acești unioniști, au fost de acord cu propunerea occidentalilor: acceptarea poziției romane în schimbul ajutorului împotriva turcilor. În momentul în care Imperiul bizantin și-a recăpătat statura internațională în vremea lui Alexios I Comnenul (1081-1118), ura latină părea incompatibilă cu menținerea unei atitudini tradiționale față de islam: relații diplomatice, alianțe și chiar vizite ale sultanilor la Constantinopol făceau casă bună cu o atitudine de fațadă, care afirma că distanța dintre creștini și musulmani era irecuperabilă. Discursul era tradițional și răspundea existenței unei adevărate ostilități față de musulmani.

În acest gen de limbaj nu existau însă stereotipii. Una dintre primele imagini pe care ni le oferă Ana Comnena despre tatăl său, este de pe vremea când acesta avea 14 ani, adică în ajunul bătăliei de la Mantzikert: "împăratul Alexios, care a fost tatăl meu, înainte chiar de a lua sceptrul împărătesc, a fost de un mare folos imperiului romeilor. Și-a făcut ucenicia armelor sub Romanos Diogenes, căci el se dovedea vrednic de admirație printre cei din jur și dornic de a înfrunța primejdia. Astfel, încă la vârsta de 14 ani dorea cu ardoare să-l întovărășească pe împăratul Diogenes care pornea o campanie foarte grea împotriva perșilor (turcii seldjucizi) și lăsa să se vadă în această ardoare o amenințare la adresa barbarilor, că, dacă se va măsura cu barbarii, își va înmuia sabia în sângele lor; într-atât era

9. Michel Attaleiates, *Histoire*, Bonn, p. 160.

10. Vezi W. M. Daly, "Christian Fraternity, the Crusaders and the Security of Constantinople 1097-1204", în *Mediaeval Studies*, XXII, 1960.

de mare dorința de a lupta a acestui tânăr"¹¹. Acest citat ne arată că atitudinea puterii nu cuprinsese majoritatea populației, în care domina încă un evident sentiment de ură împotriva turcilor, pe care Ana Comnena îl lasă uneori să se întrevadă.

La puțin timp după moartea lui Bohemond, în jurul anilor 1110-1111, problema normandă înceta a mai fi pentru Alexios o obsesie, iar împăratul a hotărât să desprindă Attalia de sub dominația turcească și a cedat insistențelor generalului Eumathios Philokales de a conduce guvernul. Acest Philokales era un om de arme destul de talentat, care a reușit să recucerească Smirna în apropierea regiunii Lampia, "dar comentează Ana Comnena că oamenii lui au tratat atât de crud pe turci, încât i-au aruncat și pe pruncii nou-născuți în cazane cu apă clocotită. Au masacrat o mulțime de oameni, au luat mulți prizonieri și s-au întors bucueroși la Eumathios. Turcii care au scăpat s-au îmbrăcat în negru pentru a le face cunoscute și prin veșminte celor de un neam cu ei nenorocirile lor și au străbătut tot ținutul ocupat de turci, văitându-se cu jale și înșirând grozăviile prin care trecuseră; trezeau mila tuturor prin veșmintele lor și le stârneau dorința de răzbunare"¹². Prințesa continuă să povestească victoriile lui Philokales împotriva turcilor, dar păstrează un ton reprobator: asemenea brutalități nu corespundeau imaginii tatălui său.

Aceste reacții de ură erau dificil de condamnat în mod deschis, fiind justificate în mod frecvent de elita societății bizantine, care prelua tradiția cu privire la arabi, înlocuindu-i acum de turci și anume aceea de "necredincioși". Cu privire la cei pe care-i numește turci, perși sau ismailiți, Ana Comnena este destul de moderată adăugându-le uneori epitete de genul "necredincioși". Asemenea arabilor sau latinilor, turcii făceau parte din lumea barbarilor. Din primele pagini ale Alexiadei, Ana Comnena îi desemna drept barbari, atât pe normandul Roussel de Bailleul, cât și pe turcul Tutach¹³. Atunci când era amintită comunitatea barbară ce înconjură Imperiul, în fruntea listei se afla întreaga lume musulmană¹⁴. În secolul al XII-lea, cuvântul *barbar* desemna sultanatul de Rum, așa cum pentru desemnarea suveranului persan se folosea termenul de *Mare Rege*. În plus ura împotriva latinilor creștea, iar eforturile de refacere a unității pierdute în 1054 se dovedeau zadarnice. În a doua jumătate a secolului al XII-lea, scenariul preferat de bizantini era o viziune cu adevărat premonitoare a supunerii Imperiului turcilor. Astfel patriarhul Mihail de Anchialos scria lui Manuel I Comnenul: "Și dacă suntem dominați de necredincioși, nu se întâmplă nimic, în timp ce dacă ne aliem cu italienii, vom plăti un preț mare, deoarece alegem un pericol care ne amenință dogma. Primului mă supun fără a adera, în timp ce cu celălalt mă arăt de acord în credință..."¹⁵.

Un asemenea text ne arată că problema turcă se află în secolele XII-XIII în centrul dezbaterilor politice interne și va rămâne astfel până la căderea Imperiului bizantin. Tratatetele și alianțele cu musulmanii reprezentau în general o preocupare

11. Ana Comnena, *op. cit.*, vol. I, I, 1, p. 11.

12. Idem, *ibidem*, vol II, XIV, 4, p. 255.

13. Idem, *ibidem*, vol I, I, 2, p. 14.

14. Miklosich și Müller, *Acta graeca*, tomul IV, nr. CXVIII, p. 203. Documentele provin de la mănăstirea Lembiotissa din apropierea Smirnei.

15. M. Balivet, "Deux partisans de la fusions religieuse des chrétiens et des musulmans au XV^e siècle le turc Bedreddin de Samavna et le grec Georges de Trébizonde", în *Byzantina*, X, 1980, p. 382.

constantă a clasei politice bizantine, care în ciuda unei ideologii oficiale își cunoștea foarte bine limitele. Dacă în unele medii contestatate, musulmanii erau preferați creștinilor, "barbarilor turci" li se atribuiău tot felul de vicii comune de altfel întregii lumi musulmane: cruzimii de neiertat i se adăuga reaua credință, asupra acestui aspect grecii și latinii înțelegeându-se perfect. Astfel în cursul cruciadei a III-a, după moartea tatălui său Frederic Barbarosa, împăratul Henric al IV-lea a ales să se retragă pe mare "cunoscând perfidia popoarelor pe unde urma să treacă"¹⁶. Acest *topos* a căpătat în timp un sens precis ce sublinia reținere față de tratatele sau alianțele, la care musulmanii erau parte. Tema a fost ulterior exploatată de cei care manifestau simpatii latine: când pericolul turc devenea iminent, se încerca promovarea unirii cu Occidentul.

La începutul *Istoriei* sale, Nichita Coniates, deschis politicii occidentale, nu uită să amintească că deja sub Alexios I Comnenul turcii încălcaseră acordurile precedente încheiate cu Bizanțul, făcând atitudinea sultanului Quilidj-Arslan previzibilă. Pentru el, perfidia turcilor nu se limita numai la o violare a unor tratate, ea căpăta uneori dimensiunea unui veritabil machiavelism, suveranul bizantin fiind privit ca un biet naiv. Chiar dacă se arăta un apropiat al lui Manuel Comnenul, numindu-l "părintele său", Quilidj-Arslan a invadat cu trupele sale o parte a teritoriului bizantin, iar prințul Suleiman, conducătorul trupelor musulmane, declară că tot ce s-a întâmplat era împotriva voinței sale¹⁷. Pentru partizanii unității creștine, atașați atitudinii anti-musulmane și cei mai permeabili ideologiei cruciadelor, politica contractuală cu turcii devenea un adevărat pericol pentru Imperiu. Era vorba despre o veritabilă crimă împotriva creștinătății, o trădare care urma să fie pedepsită. Această opinie nu este împărtășită însă și de Manuel Comnenul, care în anul 1143 îi invita pe turci să atace cruciada condusă de Conrad al III-lea. La rândul său împăratul german îl acuză pe Manuel "că a introdus lupul în stână". Nichita Choniates explică cele întâmplate ca fiind legate de teama pe care bazileul o avea față de cruciați "care erau lupi ascunși sub blană de oaie"¹⁸. Această imagine ilustrează foarte bine distanța care-i separa în secolul al XII-lea pe partizanii unității creștine, de cei care nu-și făceau prea mari iluzii în privința latinilor. Cei pentru care turcul era un lup rapace, crud și perfid, orice relație cu musulmanii reprezenta un gest contra naturii, ce risca să impieteze pe adevărații creștini. După cruciada a IV-a însă, acest curent de gândire ostil oricărui contact cu musulmanii s-a disipat. Bizantinii au înțeles că cel mai mare pericol venea din Occident. Imediat după 1204, atunci când împăratul Alexios al III-lea, gonit de la Constantinopol, primea sprijinul sultanului din Konia, pentru a face față pretențiilor lui Teodor Laskaris, fondatorul Imperiului de la Niceea, George Akropolites atrage atenția asupra intențiilor turcilor. "De fapt, spunea el, sultanul îl folosește pe bazileu drept pretext, în timp ce adevărul era că dorea să supună întregul Imperiu"¹⁹.

Probabil sub influența occidentalilor musulmanii erau considerați și plini de tot felul de vicii, patriarhul Atanasie acuzându-l pe Andronic al II-lea că a provo-

16. *Ibidem*, p. 546.

17. Cf. Nicéas Chôniatès, *Histoire*, Bonn, pp. 161-162.

18. *Ibidem*, p. 89.

19. Georges Akropolites, *Histoire*, Bonn, p. 17.

cat o serie de acte imorale prin faptul că "poporul lui Dumnezeu s-a amestecat cu cel al lui Ismael"²⁰. Astfel în secolele XII-XIII exista la Bizanț un anumit segment de opinie intransigentă, care vedea în orice contact cu islamul numai blasfemie și trădare. Nu trebuie însă uitat faptul că începând cu Alexios I Comnenul până la eșecul suferit de Manuel I la Miriokefalon în 1176, primii împărați ai dinastiei s-au aflat în poziție de forță în raport cu islamul, personificat ce-i drept de un sultanat de Konia prea puțin activ. De aceea recuceririle din vremea Comnenilor au influențat aprecierile la adresa musulmanilor. În virtutea acestui triumfalism, turcii și musulmanii în general, erau considerați un popor corupt, inferior romanilor, poziția lor fiind de inferioritate în raport cu Imperiul. De altfel chiar și turcii la apropierea armatelor creștine și mai ales a persoanei imperiale, începeau să se îndoiască de propria capacitate²¹. În plus, uneori se amintea că musulmanii erau descendenții sclavei Agar, deci erau supuși unor oameni liberi precum romanii. În sensul literal al termenului, aceștia din urmă erau stăpânii lor, iar musulmanii le datorau supunere. Împotriva acestei mentalități, uneori musulmanii se revoltau, iar scriitorii bizantini considerau această atitudine drept un adevărat scandal, care demonstra încă o dată apartenența lor la o lume "contra naturii". Constantin Akropolites subliniază foarte bine acest statut de "sclavi", considerându-i drept niște revoltați fără respect față de stăpânii lor naturali²². De altfel în această perioadă adversarul turc nu a revendicat nici cea mai mică legitimitate asupra vechiului teritoriu roman al Anatoliei, provincii ortodoxe recuperate la un moment dat de Alexios I, Ioan și Manuel.

Riscul pentru bizantinii din secolul al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea era formarea unei idei false și periculoase despre lumea musulmană, pe care o vedeau plină de diviziuni în detrimentul factorului de unitate. Ei se credeau, cel puțin în mod oficial superiori, sentiment bazat pe legitimitatea romană, concepție răspândită mai ales în rândul elitei. Totodată turcii rămăneau conform lui Georgios din Cipru "dușmanii naturali" ai Bizanțului²³. În ciuda unei superiorități afișate, bizantinii nu vor putea nega după 1204, victoriile obținute asupra lor de către turci, mai ales în condițiile în care prin retragerea de la Niceea, Imperiul își diminuase în mod substanțial forțele. Revolta acestor "barbari" era explicabilă prin faptul că unitatea creștină fusese destrămată de schisma de la 1054 și, de cucerirea Constantinopolului din 1204. Vorbind despre schismă, patriarhul Ioan Vekkos afirma că aceasta era singura cauză a amputării fizice a teritoriului roman, o consecință traică cu urmări ce trebuie rapid eliminate²⁴. O astfel de interpretare a devenit subiectul preferat al uniuniștilor până la căderea Imperiului bizantin. De partea cealaltă a adversarilor unirii, cuceririle musulmane erau privite fie

20. Athanase, *Lettres*, P.G. CXLII, col. 512.

21. Alexios al III-lea (1195-1203), un împărat destul de slab a provocat teamă adversarului seldjucid. Vezi discursul lui Alexios al III-lea în versiunea germană la F. Grabler, *Kaisertaten und Menschenschicksale im Spiegel der schönen Rede*, *Byzantinische Geschichtsschreiber*, Band 11, Viena-Köln, 1973, p. 176.

22. Constantin Akropolites, P.G. CXL, col. 824.

23. Georges de Chypre, *Eloge de Michel Paléologue*, P.G. CXLII, col. 365.

24. Jean Vekkos, *Sur l'union*, P.G. CXLI, col. 44

ca o urmare a unei apropieri exagerate de Occident, fie ca o pedeapsă venită de la Dumnezeu din cauza crizei interne a Ortodoxiei. Soluția pentru o astfel de situație era dată de comunitățile monahale: "noi creștinii, ne rugăm pentru că sperăm în regăsirea armoniei comune și a adevărului la Mântuitorul Iisus Hristos"²⁵.

În fața pericolului musulman bizantinii nu puteau fi indiferenți, iar soluția cruciadei propusă de occidentali rămânea suspectă, iar după 1204 chiar de neconceput. De aceea mulți se resemnau, spre deosebire de o minoritate care împărtășeau ideologia cruciadei. Din acest grup făcea parte și Nichita Koniates care amintește de cruciadele a II-a și a III-a. Discursul pe care el îl atribuie în 1143, împăratului german Conrad al III-lea, este destul de semnificativ: "cruciada este o inițiativă și nu o expediție umană împotriva barbarilor, care sunt dușmanii Crucii lui Hristos"²⁶. În privința lui Frederic Barbarosa, el este considerat prototipul cruciatului, "care a vrut în numele lui Hristos, să împartă greutățile creștinilor din Palestina" și care "a murit pentru numele lui Hristos", animat de un zel apostolic, ceea ce i-a adus în final "bucuria veșnică"²⁷.

Astfel elita bizantină, împărțită în mod inegal între cele două opțiuni, trebuia să admită fie organizarea unei cruciade generale împotriva tucilor, ceea ce presupunea unirea cu Roma, fie că Dumnezeu îi va scăpa într-o zi de pericolul musulman cu condiția ca Ortodoxia să revină la o respectare riguroasă a învățăturilor sale morale. Indiferent de soluția aleasă, punerea ei în practică depindea de o adăziune generală din partea populației.

În perioada cruciadelor relațiile dintre Bizanț și Occident pe de-o parte și cele cu lumea islamică pe de altă parte, au fost deosebit de complexe. Imperiul latin, care a luat ființă la Constantinopol după 1204, a avut ca principală caracteristică numai religia. Balduin de Flandra a fost încoronat asemenea moștenitorilor lui Iustinian și semna în grecește asemenea întregului șir de împărați predecesori. În privința raporturilor dintre Bizanț și musulmani, acestea au avut o evoluție oscilantă, plecând de la un dezinteres aproape total din partea bizantinilor și ajungând apoi la teamă sau chiar a fi preferați cruciaților latini. Ignorați la început, considerați drept eretici iudeo-creștini, fără o cultură și civilizație demnă de atenția Bizanțului, lumea musulmană a fost descoperită mai bine în timpul cruciadelor. Interesele politice, care au făcut ca diferențele religioase să nu mai conteze, au dus la o apropiere între cele două civilizații, care se vor influența reciproc în spațiul geopolitic al Orientului Apropiat.

25. Miklosich-Müller, *op. cit.*, IV, p. 203.

26. Nicétas Chôniates, *op. cit.*, p. 91.

27. *Ibidem*, p. 93.

PREOTUL DE ASTĂZI, MISIONAR ȘI APOSTOL AL LUI HRISTOS

Arhimandrit lect. dr. VASILE MIRON

În mijlocul comunității ecclesiale, preotul misionar și duhovnic este persoana care polarizează și dinamizează întreaga viață și activitate liturgică, pastorală, religios-morală și caritativă a parohiei. În calitate de sacerdot, el este investit cu puterea de a săvârși lucrările sfinte ale Bisericii, factorul de legătură între Dumnezeu și om și organul prin care se sfințesc credincioșii, iar în calitate de păstor și învățător, este părintele spiritual al enoriei pe care o îndrumă și o călăuzește cu cuvântul și cu fapta pe calea mântuirii. Acesta este idealul sfânt al preoției, "Dacă vrei să porți sarcina de preot, mântuirea altora să ți-o faci câștigul propriului tău suflet"¹, spune Fericitul Ieronim. Atunci când preotul înțelege sublimitatea acestei misiuni și se străduiește să se ridice la înălțimea chemării ei, trăiește din plin satisfacția împlinirii acestei meniri și simte tot mai febrilă lucrarea transformatoare a lui Dumnezeu în viața sa și a păstoriților săi, simte încet, încet, cum începe să pulseze un duh nou de viață creștină, de unire, de dragoste, de "*bucurie și pace în Duhul Sfânt*" (Rom. 14, 17), căci acesta este obiectivul și scopul rugăciunilor noastre zilnice. Când rostim Rugăciunea Domnească și zicem: "vie împărăția Ta, facă-se voia Ta", cerem să se instaureze împărăția lui Dumnezeu în împărăția lumii, ca în locul haosului și a dezordinii morale să domnească "*pacea și buna voire între oameni*" (Luca 2, 14).

Într-o lume atât de perfid inspirată și manipulată de diavolul, menirea noastră de preoți slujitori ai lui Dumnezeu și ai oamenilor aceasta este: "să izbăvim de pieire sufletele, să le pescuim din abisul nelegiuirii, să le trezim din somnolența nepăsării, să le smulgem din ghearele păcatului, să le încălzim în vâpaia iubirii noastre, să le luminăm cu flacăra credinței noastre și să le îmbărbătăm cu pildele sfinților și cu desăvârșirea ființei noastre, pentru ca viața lor să fie ferită de naufragiile păcatului și să câștige degrabă "cetățenia cerească", pierdută din pricina satanicelor ademeniri și anarhii ale veacului"² spunea cândva un mare dascăl de teologie.

Toți preoții sunt chemați să slujească și să îndeplinească misiunea sacerdotală cu abnegație și spirit de răspundere; cu conștiința trează și luminată de credință, cu frică de Dumnezeu și cu dragoste față de păstoriți, cu desăvârșită dăruire și sacrificiu pentru mântuirea lor și a celor încredințați lor. Astăzi, când Biserica se confruntă cu multiple probleme de ordin pastoral, misionar și financiar când prozelitismul sectar se intensifică pe zi ce trece, îmbrăcând cele mai subversive forme, iar nevoile morale și religioase ale credincioșilor noștri devin tot mai stricte, trebuie adoptate soluțiile cele mai viabile și mai benefice pentru a remedia și preîntâmpina lipsurile și deficiențele și, a îndrepta lucrurile pe făgașul cel bun prin îndemn, dojană, convingere, păsuire, îndrumare, supraveghere și consultare. În acest sens, consider că trebuie organizate periodic așa numitele cercuri cu ca-

1. Fericitul Ieronim, *Epistola a II-a către Eliodor*, apud Mitropolit Athanasie Mironescu, *Sfaturi către preoți*, București, 1909, p. 98.

2. Pr. Prof. Dr. Gr. Cristescu, *Teologie și sacerdoțiu tipul clasic al păstorului ortodox și idealurile pastorației moderne*, Sibiu, 1928, p. 14.

racter misionar, adică acele întruniri și consfătuiri cu preoții dintr-o anumită zonă sau circumscripție (sub egida autorităților bisericești), în vederea dezbaterii problemelor pastoral-sociale și cateheto – misionare și religioase, pentru a găsi cele mai potrivite căi și mijloace de reactivare a apostolatului social și misionar în sânul Bisericii. Firește, nu vrem să spunem că această latură practică a slujirii preoțești este neglijată sau nu se îndeplinește la modul ideal, ci vrem doar să subliniez faptul că mai există în această privință și anume carențe și lacune care pot fi depășite și eliminate printr-o păstorire mai eficientă, printr-o angajare mai fermă și mai conștiincioasă în slujba preoției și printr-o activitate învățătoarească mai intensă.

Trăim într-o lume secularizată în care grija și greutățile vieții, sărăcia, stresul, indiferentismul, disperarea, credințele false, mediile viciate, pornografia transmisă prin mijloace mass-media și pe ecranul televiziunii și mai cu seamă patimile și păcatele care bântuic și vatămă societatea noastră (vrajba, dezbinările, bețiile, avorturile și toate desfrăurile, dezmăturile și perversiunile sexuale), smintesc, rănesc șiucid sufletele multora. În fața unora asemenea probleme acute care afectează soarta Bisericii, a noastră personal și a lumii întregi, nu putem rămâne pasivi și indiferenți. Rolul preotului în acest context moral și social este covârșitor, căci preotul este luat dintre oameni și pus pentru oameni, adică viața lui și puterea lui de muncă și de sacrificiu sunt puse în slujba poporului dreptcredincios: "*Păstorul cel bun își pune sufletul pentru oile sale*" (Ioan 10, 11), spune Mântuitorul. Preoția creștină necesită spirit de jertfă, eroism moral și dăruire asiduă pentru binele păstoriiților și împlinirea lipsurilor celor slabi. Așa cum spune și Sfântul Grigorie de Nazianz, "preoția urmărește să întraripeze sufletul să facă să locuiască prin Duhul Sfânt, Hristos în inimile oamenilor și să-l facă pe om părtaș fericirii celei de sus"³. Ea nu se lucrează cu unități de măsură, ci cu timp și fără timp. Într-o lume egoistă, robită de duhul necredinței, al slavei deșarte și al iubirii exagerate față de trup și bunurile înșelătoare, într-o lume în care predomină ura, neîncrederea, nedreptatea, tulburarea și suferința, singurul liman de scăpare și reazem sufletesc rămâne preotul, care trebuie să fie așa cum spunea Mântuitorul "*lumina lumii*" și "*sarea pământului*" (Matei 5, 13-14). Aceasta presupune ca preotul să fie om al rugăciunii și un pios trăitor al virtuților creștine, încât "să atragă pe credincioși pe calea virtuții prin covârșirea virtuții sale", iar "Evangelhia să se răspândească datorită purtării lui nu mai puțin decât cuvântului lui"⁴, spune Sfântul Grigorie de Nazianz. Mai puternic este glasul faptelor decât al cuvântului: "Verba volant, exempla trahunt" spuneau vechii latini. "Când graiul nu este ajutat de faptă, rămâne ca să nu fie băgată în seamă cuvântarea aceluia, a cărui viață este disprețuită"⁵ afirmă Sfântul Grigorie Dialogul. "De la nimeni nu suferă Dumnezeu o pagubă mai mare, spune un Sfânt Părinte, decât de la preoți când vede că dau pilde de răutate tocmai ei, pe care i-a pus spre îndreptarea altora; când păcă-

3. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvânt de apărare pentru Jugu din Pont sau Despre preoție*, trad. în rom. de Pr. D. Fecioru, București, 1987, p. 170.

4. *Ibidem*, p. 198.

5. Sf. Grigorie cel Mare (Dialogul), *Cartea Religiei Pastorale*, trad. în rom. de Pr. Prof. Dr. Alexandru Moisiu, Sibiu, 1987, p. 207.

tuim înșine noi preoții, care ar trebui să stărpim păcatele"⁶. În marea învolburată a acestei vieți, preotul este cârmaciul care conduce corabia cea duhovnicească la limanul mântuirii și, trebuie să o conducă cu pilda vieții sale, cu cuvântul ziditor și cu fapta bărbăției, pășind încrezător pe arena vieții, în casele și în familiile creștine, în spitale, azile, penitenciare și orfeline, răspândind lumina credinței, sfînșind și binecuvântând cu harul lui Dumnezeu și cu puterea rugăciunii și mângâind sufletele cele obidite cu roua cuvântului evanghelic și cu darul milosteniei. Trebuie îmbinat lucrul evanghelistului cu cel al samarineanului, în așa fel, încât enoriașii să-l simtă pe păstorul lor sufleteș ca pe un adevărat părinte care alină și ușurează atât durerile sufletești cât și cele trupești (boala, lipsa, sărăcia etc.), asemenea Mântuitorului care vindeca cu rugăciunea *"toată boala și toată neputința în popor"* (Matei 4, 23). În contextul social și religios pe care îl trăim, se recomandă o apropiere și conlucrare mai strânsă între preot și credincios, în sensul că păstorul nu trebuie să lase turma în părăsire, ca să se risipească și să fie înghițită de lupii cei îngrozitori, ci să o cerceteze cu sârguință și purtare de grijă, urmărind evoluția vieții sufletești a fiecărui credincios în parte, constatând nevoile, lipsurile și greutățile enoriașilor, combătând păcatul și stărpind racilele și bolile sufletești care subminează bunul mers al parohiei. Acest lucru se poate realiza mai ales pe calea pastorației individuale, cu ocazia molitvelor din posturi, a ajunurilor și cu prilejul diverselor servicii oficiate la casele credincioșilor, când are fericita posibilitate să-i cunoască în prealabil și să discute cu fiecare în parte, ca să constate nivelul vieții lor religios-morale, păsurile, nemulțumirile și durerile lor sufletești. În asemenea moment prielnic, preotul trebuie să stea la îndemâna tuturor cu o rugăciune, cu un cuvânt de folos, de povățuire, de îndrumare și de înbărbătare, aducându-și mereu aminte de îndemnul apostolului care spune: *"dojenii pe cei fără de rânduială, îmbărbătați pe cei slabi la suflet, sprijiniți pe cei neputincioși, fiți îndelung-răbdători față de toți, luați seama să nu răsplătească cineva cuiva răul cu rău, ci pururea cele bune să urmați unul față de altul și față de toți"* (I Tes. 14-15).

La amvon și la altar, preotul trebuie să fie însuflețit de cucernicie și de fiorul sfânt al evlaviei creștine, slujind și predicând cu toată energia și căldura sufletului, cu convingere și simțire lăuntrică și cu vocea blândă duioasă și părintească care atrage, înțelepțește și sensibilizează pe orice credincios, cucerindu-i inima, luminându-i mintea și aprinzându-i în suflet flacăra credinței și a dragostei către Hristos. Ca preot săvârșitor al celor sfinte, el trebuie să trăiască cu toată intensitatea ființei sale momentul liturgic, iar ca teolog, misionar și propovăduitor, trebuie să redea învățătura Bisericii, intensificată de căldura inimii lui și ilustrată de exemplul său personal de viață neprihănită și înduhovnicită. "Ca să conduc și să sfătuiesc cu pricepere, spune Sfântul Grigorie Teologul, trebuie să fiu eu mai întâi curat și apoi să curăț pe alții, să fiu eu înțelept, ca să înțelepțesc și pe alții, să fiu eu lumină, ca să luminez pe alții, să fiu eu aproape de Dumnezeu, ca să apropii pe alții și să fiu eu sfânt ca să sfînșesc și pe alții"⁷.

6. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 178. Zezi și Mitropolit Athanasie Mironescu, *op. cit.*, p. 113.

7. *Ibidem*, p. 199.

Dacă preotul zilelor noastre nu este în măsură să răspundă acestei înalte chemări, niciodată nu vom avea garanția că societatea noastră se va redresa din punct de vedere religios-moral. Acum este timpul când preoțimea trebuie să se implice profund în viața enoriașilor, ca să le ridice moralul, să le întărească convingerile, să le lumineze conștiințele, să smulgă rădăcinile patimilor și neghina răutății, să-i ajute pe săraci și pe văduve și să-i sprijine în nevoi și în necazuri, așa cum ne-a poruncit nouă Mântuitorul nostru Iisus Hristos: "*Mai fericit este a da decât a lua*" (F.A. 20, 35).

În concluzie, trebuie dinamizată și lărgită aria apostolatului social și activitatea pastoral-misionară, învățătoarească, culturală și filantropică în cadrul parohiei.

Aceasta înseamnă slujirea semenilor în întreitul ei aspect: cu cuvântul, cu rugăciunea și cu fapta. Acestea ar fi imperativele categorice pe care Biserica le pune astăzi în fața preotului, iar el trebuie să le ducă la îndeplinire cu sprijinul și colaborarea enoriașilor pe care îi păstorește. Aceștia la rândul lor trebuie să-i dea tot concursul dând dovadă de supunere, generozitate, atașament și devotament față de părintele lor sufletesc. "*Oile mele ascultă de glasul Meu și Eu le cunosc pe ele, și ele vin după Mine și Eu le dau viață veșnică și nu vor pieri în veac*" (Ioan 10, 27-28). Bineînțeles, că în raza parohiei, mai sunt și alte oi desprinse din staulul celor ascultătoare, pe care păstorul va trebui să se străduiască să le aducă și pe acestea la "unirea credinței și împărtășirea Sfântului Duh". Este vorba de credincioșii care nu se spovedesc și nu frecventează biserica. Aceștia nu trebuie scăpați din obiectivul preotului. Asemenea păstorului bun care pornește în căutarea oii celei rătăcite, preotul va trebui să depisteze mai întâi cauzele, apoi să ducă muncă de lămurire și de convingere cu ei pentru a-i integra în obștea binecredincioșilor creștini care păzesc "rânduielile legii" și respectă tradițiile și obiceiurile creștinești, căci va da răspuns înaintea Dreptului judecător de felul în care a condus turma încredințată lui spre păstorire. "Acolo, la judecata viitoare, spune Fericitul Ieronim, se va arăta Petru cu Iudeea convertită de el și Pavel cu întreaga lume greco-romană întoarsă la credința în Hristos. Acolo, Andrei va aduce după sine înaintea Judecătorului său Scitia convertită, Ioan, Asia și Toma, India. Acolo se vor arăta, cu sufletele câștigate de ei, toți povățuitorii turmei Domnului... Ce vom zice atunci noi ticăloșii, cei ce ne întoarcem la Stăpânul nostru deșerți, cei ce am avut nume de păstor și nu avem oile pe care ar trebui să le arătăm din pășunea noastră, căci aici ne numim păstori și acolo nu ducem turma"⁸.

Activitatea preotului va putea fi facilitată și favorizată, atâta timp cât va fi înțeles și cât timp, pe plan duhovnicesc va exista o conlucrare fructuasă între el și enoriași. Terenul spiritual al parohiei se lucrează în timp prin efort, exemplu, convingere, păsuire, tact și înțelepciune pastorală, însă fără o comunicare sinceră, deschisă și constructivă între preot și enoriași, nu poate fi vorba de un progres spiritual pe măsura așteptărilor. Paradoxul, dezacordul și duplicitatea nasc dezechilibrul moral, neîncrederea, suspiciunea și în cele din urmă sminteala și depărtarea de Biserică. Pentru a evita asemenea eșecuri trebuie în primul rând ca toți preoții să se armonizeze, adică să stăruie cu toții în unitatea credinței, simțirii și trăirii creștinești. Misiunea preotului nu se rezumă doar la săvârșirea slujbelor

8. Fericitul Ieronim, *Omilia XVII*, apud Mitropolit Athanasie Mironescu, *op. cit.*, p. 99.

religioase și la rostirea cuvântului de învățătură, ci necesită o implicare mai riguroasă și o luptă acerbă cu păcatul din el și din jurul lui, căci numai astfel va câștiga încrederea enoriașilor și va cultiva cu sârg terenul parohiei. Astfel, dacă nu va face dovada că este omul rugăciunii, al slujbei și al trăirii evanghelice, se va contrazice pe sine în fața credincioșilor și va deveni "*aramă sunătoare și chimval răsunător*" (I Cor. 13, 1).

Lumea secularizată de astăzi are nevoie mai mult ca oricând de preoți devotați Bisericii și slujirii lui Hristos, de preoți credincioși și râvnitori, cu viață aleasă și impecabilă, împlintori ai virtuții și ai adevărului evanghelic care să inspire credincioșilor convingerea prezenței și lucrării divine și să fie întruparea văzută a credinței și a aspirațiilor lor. Pentru a sădi în sufletele credincioșilor o astfel de încredere, trebuie ca preotul să păstreze cât mai des contactul cu slujba și cu biserica. "Se recomandă ca preotul să slujească cât mai des pentru a deștepta în sine o evlavie mai mare"⁹, spunea cândva un ierarh din trecutul Bisericii noastre. Nu este admis ca preotul să se limiteze doar la slujbele bisericești, oficiate sporadic în Duminici și sărbători, iar în restul timpului să țină biserica închisă.

Ideal ar fi ca și în timpul săptămânii să mai săvârșească un Sfânt Maslu de obște, să officieze un acatist sau un paraclis (mai ales seara, în zilele de miercuri și vineri), să sfințească o aghiasmă și să slujească Sfânta Liturghie, centrul cultului divin public. Cultul nostru divin ortodox înfrumusețat cu o salbă minunată de cântări și rugăciuni înălțătoare și ziditoare de suflet, este un tezaur inepuizabil de doctrină și de viață morală și un fluid generator de simțire și trăire creștină iar pentru valoarea lui dogmatică, lirică și patetică este o cateheză vie pusă la dispoziția credincioșilor. Ortodoxia pune la dispoziție prin cultul ei sublim, o adevărată sursă de respirație a sufletului și mediu de exprimare și manifestare a credinței și trăirii religioase. Din această sursă a evlaviei și a împărtășirii harului divin trebuie să ne adăpăm neconținut atât noi preoții cât și credincioșii, dar mai înainte de toate, trebuie să prețuim cultul, dându-i farmecul, strălucirea și splendoarea lui specifică, adică împodobindu-l, prin citirea clară, accentuată și pioasă a rugăciunilor și printr-o execuție cât mai corectă și frumoasă a cântărilor psaltice, pentru a capta atenția și sensibiliza inima și a nu transforma acest mijloc de comuniune cu Dumnezeu într-un act "generator de plictiseală". Pentru a evita moleșeala, rutina și monotonia trebuie antrenați credincioșii în cântarea omofonă sau eventual organizat un cor bisericesc mixt sau pe mai multe voci, bine știind că o cântare religioasă interpretată la justa ei valoare, conform notației, reprezintă mai mult de jumătate din succesul slujbei și al predicii. Iată un mod de a transforma cultul într-un mijloc de delectare spirituală și fiindcă ne-am referit și la aspectul omiletico-catehetic trebuie să spunem că și acesta face parte integrantă din ființa cultului, căci este inadmisibil și de neconceput o slujbă bisericească fără un cuvânt de învățătură și de zidire sufletească. Acesta este suplimentul sau încoronarea serviciului religios.

9. Mitropolit Athanasie Mironescu, *op. cit.*, p. 37.

Predicile și catehezele trebuie pregătite din vreme la nivelul cerințelor, scopul acestora fiind întărirea în credință, îndreptarea moravurilor și întoarcerea sufletelor rătăcite pe calea pocăinței. Predicile se susțin de regulă în Duminici și sărbători în cadrul Sfintei Liturghii (la sfârșit), iar catehezele, Duminica seara, miercuri seara și vineri seara după otpustul slujbei (vecernie, acatist, paraclis etc.). Aceste servicii liturgice însoțite de un cuvânt de învățătură, trebuie anunțate din vreme, iar catehezele rostite Duminică seara ar trebui în mod normal să se întocmească și să se prezinte după o planificare afișată pe ușa bisericii, planificare care să cuprindă teme religioase preferate de credincioși cum ar fi de pildă: cateheze cu conținut dogmatic, moral, liturgic, biblic etc., pentru a face cât mai cunoscută învățătura de credință a Sfintei noastre Biserici Ortodoxe. Celelalte cateheze din cursul săptămânii (miercuri seara sau vineri seara), pot îmbrățișa un caracter mai practic, în sensul că preotul va trebui să încerce pe cât posibil să vină mai aproape de sufletul credincioșilor explicându-le anumite texte dificile din Sfânta Scriptură (programate din vreme), sau va citi câteva pasaje scurte din operele și viețile sfinților, din Proloage și din alte scrieri din literatura filocalică și patristică. Așa proceda vrednicul de pomenire Părintele Constantin Voicescu, de la Biserica Sapienței din București (astăzi trecut la cele veșnice), pe care l-am cunoscut în perioada studenției mele.

Deși avea demolat aproape trei sferturi din teritoriul parohiei, nu se plângea niciodată că nu are enoriași și biserica era arhiplină în zilele de sfinte sărbători. Misterul? Știa să cucerească sufletele fiindcă aplica în practică metodele și instrumentele de pastorație pe care le-am menționat anterior. Numai procedând astfel vom izbuti să reînviem activitatea omiletico-catehetică, de instruire și educare religios-morală a credincioșilor din parohie.

Acestea ar fi în mare punctele de reper și imperativele majore care trebuie să constituie conținutul principal al subiectelor ce urmează să se dezbată în cadrul consfătuirii preoților adunați la cercurile misionare și nu alte teme străine de duhul evanghelic. Aici, în aceste întruniri, trebuie găsite cele mai potrivite soluții și mijloace de păstrare și promovare a unității spirituale a parohiei, de purificare și regenerare a vieții duhovnicești a enoriașilor, de prevenire a pericolului sectar și de înlăturare a cauzelor care duc la rătăcire, sminteală, dezordine, imoralitate, lipsă și sărăcie.

Astăzi, mai mult ca oricând, credincioșii noștri sunt dispuși să primească hrana spirituală a rugăciunii și a cuvântului lui Dumnezeu.

Trebuie să le-o oferim cu timp și fără timp. Numai așa va putea deveni preotul nostru un apostol al iubirii, un făclier al inimii, al culturii și spiritualității ortodoxe.

Din sfera apostolatului social mai fac parte și actele caritative, de ajutorare a celor săraci și nevoiași, care pot fi sprijiniți din donații sau din fondurile parohiei colectate și destinate în acest scop. *"Cucernicia curată și neîntinată înaintea lui Dumnezeu și Tatăl acesta este: să cercetăm pe orfani și pe văduve în necazul lor și să ne păzim pe noi fără de pată din partea lumii"* (Iacov 1, 27). Implicarea preoților în organizarea, susținerea și conducerea fundațiilor și asociațiilor filan-

tropice și cooptarea credincioșilor în asemenea acțiuni, prin strângerea de colecte, bani și ofrande pentru cei săraci, suferinzi sau orfani, reprezintă cel mai eficace mijloc de transpunere în faptă a învățaturii Sfintei Evanghelii care propovăduiește dragostea, solidaritatea și comuniunea frățescă între oameni. În spiritul acestei învățături au trăit și activat marii Părinți ai Ortodoxiei: Sfântul Nicolae, Sfântul Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, rămași peste veacuri chipuri ideale de păstori de suflete. Ei au lăsat posterității cele mai strălucite modele de asistență socială în cadrul Bisericii. Să urmăm așadar exemplul lor, aducându-ne mereu aminte de cuvintele Mântuitorului: *"Cel ce va face și va învăța așa pe oameni, acela mare se va chema în împărăția cerurilor"* (Matei 5, 19).

Am scris aceste rânduri cu speranța sinceră că modestele mele sugestii și îndrumări pastorale expuse în acest articol vor constitui un minim răspuns la scrisoarea unei credincioase, publicată integral în revista "Vestitorul Ortodoxiei", anul XII, nr. 270 (1 iunie 2001), p. 5, scrisoare al cărei text se referă cu precădere la "starea actuală a practicării cultului ortodox".

INTEGRAREA TEOLOGICĂ A FILOSOFIEI LUI HEIDEGGER

Pr. lect. drd. GHEORGHE HOLBEA

Secolul XX a înregistrat mari mutații în structura personală a omului, fenomene de distorsiune a valorilor, sau, mai precis, de răsturnare a tuturor valorilor. Toate valorile au fost supuse unui singur țel: "puterea pentru putere și cucerirea ei prin toate mijloacele". Într-o asemenea lume, unde toate crimele sunt posibile, "(după cum ne avertizase, încă din secolul trecut, marele scriitor rus Dostoievski: prin starețul Zosima din "Frații Karamázov"), morala se reduce la deviza: "cine vrea să fie ceva, nu poate trăi pentru ceilalți".

Părintele profesor Dumitru Stăniloae a fost frământat tocmai de această problemă gravă a lumii secolului XX. El și-a pus întrebarea: cum poate fi integrată teologic frământarea acestui secol. cultura sa? Pentru a descoperi rădăcinile crizei lumii europene, el a apelat în special la filosofia existențialistă. Unul dintre reprezentanții acestui curent filosofic este Martin Heidegger.

Ce a întâlnit teologul român la filosoful german? Diagnosticul acestei crize. Dacă Nietzsche proclamase mai întâi "moartea lui Dumnezeu", Heidegger "vine să anunțe în secolul XX moartea acestui "ucigaș de zei" care este omul. Tentația faustică a filosofiei în *încercarea de a face din om ființa supremă pentru om a sfârșit în negarea umanității omului*".

Părintele Stăniloae intră în contact cu filosofia existențialistă de inspirație creștină, inclusiv opera heideggeriană, în anul 1928, când se afla la studii de specializare în Germania (la München și Berlin). Teologul este atras de filosofia lui Heidegger deoarece acesta este preocupat tocmai de criza umanistă a societății occidentale, de depersonalizarea omului prin conformismul standardizat și dependența față de mașină la care a fost supus. Opera clasică a filosofului german este: *Ființă și timp* (apărută în 1927), în care este preocupat de *sensul vieții*. De aceea mai este numit și filosoful sensului ființei: "Problema care mă preocupă nu este aceea a existenței umane, ci problema Ființei în integralitatea ei".

a) Ontologia lui Heidegger va fi comentată și integrată teologic în opera părintelui Stăniloae: *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, apărută în 1943. Părintele Dumitru surprinde la filosoful german, în special în lucrarea *Sein und Zeit*, ideea că un element esențial al structurii omului este *conștiința aruncării lui în lume, fără să fie întrebă* (Geworfenheit). Întreaga situație complexă a lumii este *aruncată* în structura umană. Omul se simte aruncat și în starea de răspundere față de semenii, față de păcatele lor. Acest fapt, consideră filosoful, atenuează întrucâtva, responsabilitatea lui¹.

Teologul român arată că acest simțământ al omului de *aruncat în lume fără să fie întrebă* provine "din fondul păcatului creditar"². Singura posibilitate pentru ieșirea omului din această criză spirituală este Persoana divino-umană a Mântuitorului nostru Iisus Hristos. "Fiul lui Dumnezeu, prin însuși faptul că S-a făcut om, a acceptat răspunderea pentru păcatele oamenilor, S-a angajat într-o solidar-

1. Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 265, nota 1.

2. *Ibidem*, p. 264.

tate împovărătoare"³. El nu-și are originea ca om într-o "aruncare" în această situație, ci într-un act deplin voluntar. "Răspunderea pentru solidarizarea cu destinul întregului neam omenesc nu e umbră de nici o circumstanță", deoarece n-a devenit om prin voia altora. Iisus Hristos nu S-a ferit de comuniunea cu cei păcătoși, cu toate că nu S-a născut cu păcatul ereditar. Ca să poată cineva să-și asume "o răspundere pentru oameni în gradul suprem, prin act voluntar, trebuie să nu fie silit prin păcatul din propria sa persoană, la o solidarizare cu oamenii. Suprema solidarizare cu oamenii nu o poate avea, deci, decât cineva care devine voluntar om și rămâne voluntar în această stare, adică nu se infectează de păcat"⁴. Fiul lui Dumnezeu împlinește voia Tatălui (Evr. 10, 5): "Pentru un Fiu desăvârșit ca El, dorința Tatălui de a întrupe e mai puternică decât orice forță care l-ar fi aruncat în starea de om"⁵. Înomenirea Sa e un act *liber*, dar este și *obligat* în același timp. Această *obligatie*, termen ce poate părea rigid (după cum remarcă teologul român), este transfigurată de marea forță a iubirii. Iubirea sau comuniunea îi dă sentimentul "de a fi fost totdeauna așa ca acum", al unei prezențe fără început și fără sfârșit. Spre deosebire de criza spirituală a omului, pe care o conștientizează filosoful, aceea de *aruncat în lume*, înconjurat de un neant la începutul existenței și de un alt neant la sfârșitul existenței, calea teologică a iubirii lui Dumnezeu prin Fiul Său înomenit, deschisă (umanității) omului, îi dă sentimentul "unei odihniri în plinătatea netemporală a ființei, în comuniunea actuală de totdeauna"⁶.

Relația omului cu Iisus Hristos devine *o relație firească*, deoarece Mântuitorul, deși nu și-a primit firea pe cale naturală, ci prin zămislire de la Duhul Sfânt, totuși, natura Sa omenească primită prin Fecioara Maria este întru totul natura omenească, "legată prin toate firele de ea, vibrând dureros de povara păcatului care o apasă, simțindu-se solidar cu ea". Această identificare, în baza căreia natura omenească a lui Hristos e legată cu natura *tuturor oamenilor*, extinde viața omenească a lui Hristos în toată istoria omenească". Aceasta nu este o legătură exterioară, empirică sau metaempirică, ci e o *legătură internă*, deoarece viața înomenită temporală a lui Hristos, în toate momentele și actele ei, are și o însemnătate supratemporală, persistentă⁷.

Fiul lui Dumnezeu, venind pe pământ din iubire, a fost și aici "acasă" la sânul Tatălui, dar în același timp a lucrat mântuirea oamenilor⁸. Se naște aici dilema ce ar putea ieși din întrebarea: n-a trebuit oare iubirea lui Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu să-și atragă și gândul (păcătos) și impulsul păcătos ce se mișcă în natu-

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*, p. 265, nota 1.

5. *Ibidem*.

6. L. Binswager, *Der lebendige Christus*, Stuttgart, 1933, p. 95-96: "Das Schon des Schon-seins in der Welt der Sorge ist ein ganz anderes Schon als dasjenige des Schon-immer-gewesen-seins in der Heimat der Liebe. Dort bedeutet es das "ohnmächtige" Schon-Geworfen-sein des Dasein in die "fremde" Nichtigkeit seines Grundes, das Schonüberfallen-sein und Gefallen-sein in seine "Schwere", hier das Vertraut-sein mit dem Dasein als Geschenk, das "ewige" Ruhen in der Geborgenheit des Daseins als als Begegnung, als liebende Wirheit" – la Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 265-266.

7. Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 266-267.

8. *Ibidem*, p. 266.

ra ipostaziată a subiectelor omenești? Părintele Stăniloae răspunde la această problematizare filosofică, apelând la Sfântul Maxim Mărturisitorul, care vorbește despre două feluri de asumări ale stărilor și faptelor altuia: una *relațională* și una *naturală, ontologică* (οἰκειωσις σχετική și οἰκειωσις φυσική). Prima se realizează prin acte intenționale, a doua prin transmisiunea organică. Prin asumarea relațională însușesc acte și stări pe care nu le săvârșesc și nu le primesc. Neajunsurile nepăcătoase ale firii omenești, acelea care reprezintă pedeapsa păcatului, dar nu sunt ele însele păcătoase, precum trebuința de somn, de hrană, oboseala, durerea până la lacrimi, teama de moarte le-a asumat Iisus Hristos *ontologic*. Tendințele și stările păcătoase sunt numai *relaționale*⁹. Prin Hristos, deci, omul-grijă nu se mai poate considera un aruncat în lume.

b) În analiza pe care Martin Heidegger o face ființei omenești filosoful constată ceea ce am putea numi căderea lumii din imperiul Logosului rațional, printr-un proces de "excese, exuberanță și paradoxuri, îmbrăcând și forme magice și rituale cu ample consecințe, care ne conduc încă o dată spre întoarcerea nihilismului". Părintele Stăniloae întâlnește pe *omul-grijă* al lui Heidegger, a cărui angoasă, în acord cu desfășurarea fenomenologică a Dasein-ului, se revelează, în forma ei cea mai concretă și mai determinată istoric, în întâlnirea cu teama, în mod concret, cu spaima (Sein und Zeit).

Filosoful consideră *grija* ca o structură ce cuprinde întreaga constituție a omului. Prin grijă, omul este mereu "înaintea sa" la posibilitățile viitoare (Sichvorwiegendsein). Nu este vorba despre o însușire statică a omului, ci despre o structură existențială, o structură neliniștită a dinamismului său¹⁰. În această stare a *omului-grijă* se manifestă fenomenul "fricii" (Angst), o altă structură existențială a omului, care e alimentată pe de o parte de faptul că omul e o existență ce face parte din lume, nesigură de posibilitățile ce ni le oferă aceasta¹¹, pe de alta, de sentimentul că e o ființă predată răspunderii sale¹², având mereu să se lanseze spre posibilitățile sale viitoare, adică spre cea mai proprie posibilitate a sa¹³.

Omul ținut în această lume se străduiește să asigure mereu realizarea posibilităților sale viitoare, iar dinamismul său este asigurat de frică (teamă). A face parte din lume înseamnă a avea parte de grijă¹⁴. Grija nu-l lasă din lanțurile sale nici o

9. "Διττός γὰρ ὁ περὶ παθῶν λόγος ὁ μὲν τῆς ἐπιτιμίας, ὁ δὲ τῆς ἀτιμίας καὶ ὁ μὲν φύσιν τὴν ἡμετέραν χαρακτηρίζων, ὁ δὲ δι' ὅλου παραχαράττων. Ἐκεῖνον μὲν οὖν ὡς ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς θέλων οὐσιωθῶς κατεδέξατο, ὁμοῦ τε τὴν φύσιν πιστούμενος, καὶ τὸ καθ' ἡμῶν λῦον κατὰ κρῖμα τοῦτον δὲ πάλιν, ὡς φιλόανθρωπος, οἰκονομικῶς ὀκειώσατο". P.G. 91, 237 B. vezi și P.G. 91, 220 C; 32 A; la Pr. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 269.

10. Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 305; vezi și *Ascetica și mistica ortodoxă*, Alba Iulia, 1993, p. 109; *Filocalia* VIII, trad. Rom. p. 297.

11. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halla a.d.s. Niemeyer, 1935, p. 191: "Das Wonen der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein, das, Warum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können", vezi la D. Stăniloae, *Ascetica și mistica ortodoxă*, p. 109.

12. *Ibidem*, p. 192: "Die Überlassenheit des Daseins an sich selbst zeigt sich ursprünglich konkret in der Angst"; vezi la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 109.

13. *Ibidem*, p. 191: "Das Dasein ist Seiendes dem sich in seinem Sein um dieses selbst geht... Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch dass das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg" – vezi la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 109.

14. *Ibidem*, p. 191-200.

clipă cât trăiește ("Cura teneat, quandiu vixerit"). Părintele Stăniloae face legătura, pornind de la această constatare, cu o legendă din mitologie, care împarte pe om între Jupiter (sufletul), Tellus (pământul) și grija (existența pământescă)¹⁵.

Interpretarea omului ca grijă permanentă, precum și analiza fenomenologică a grijii i-au fost inspirate lui Heidegger de antropologia augustiniană, elino-creștină¹⁶. Trăsăturile grijii potrivit concepției heideggeriene sunt următoarele:

1. grija este un rod al fricii;
2. este un rod al împletirii omului cu lumea (frica de lume);
3. lansarea permanentă a omului înaintea sa;
4. rod al conștiinței omului că își este predat sic însuși;
5. grija-rod al împlinirii posibilității sale celei mai proprii;
6. prin grija omul nu obține, de fapt, realizarea posibilității sale celei mai proprii, deoarece nu are adevărata realitate a celui său intim; rostul propriu al existenței omului i-a rămas ascuns în grijă¹⁷.

Teologul român arată că această analiză a grijii nu e completă, în primul rând prin faptul că grija pe care o are în vedere filosoful mai are câteva caracteristici, iar în al doilea rând, pentru că în învățătura creștină se mai vorbește și despre o altă grijă, pe lângă această grijă lumească. Grijă *lumească*, pe care o analizează filosoful german este lipsită de trei elemente (conform părerii teologului român): împătimirea, plăcerea și durerea; "ele sunt piroanele existențiale care îl țintuiesc pe om de lume, prin care el se simte "In-der-Welt-sein" și care explică și *frica* omului de lume. Împătimirea care caută plăcerea leagă pe om de lume... împreună cu durerea, îl face să se lanseze mereu înaintea sa pentru a-și asigura plăcerea și a evita durerea"¹⁸. *Frica lumească* ar consta în frica de a fi lipsit în viitor de plăcere și de a avea parte de durere. Această tensiune-teamă îl împiedică pe om să-și descopere "eul său intim" (das Selbst) și să caute realizarea posibilității sale proprii. Astfel omul rămâne căzut la starea *eului obștesc* (impersonal) (das Man) și realizarea posibilității improprii¹⁹. Astfel omul – grijă este un ratat.

Ceea ce este pozitiv în analiza filosofică antropologică a lui Heidegger – remarcă părintele Stăniloae – este sesizarea faptului că omul este înlănțuit total sau exagerat de lume și, prin aceasta, el (coboară) cade într-o existență cenușie, improprie, monotună, robită și superficială (de suprafață). De asemenea, filosoful ajunge la concluzia că ultima explicație a *grijii* își are originea în sentimentul omului că trebuie să-și realizeze "posibilitatea sa cea mai proprie", țintă ratată de omul-grijă, reprezintă un fapt pozitiv. Omul, care și-a regăsit intimitatea eului său, trăiește tensiunea realizării sale celei mai proprii. Astfel, Heidegger ajunge în pragul unei *alte griji*, care doar licărește în fața cugetării sale, dar pe care se șfiește să o numească tot grijă. Această grijă, conchide părintele Stăniloae, pe care filoso-

15. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 110; citat din Heidegger, *op. cit.*, p. 193: "Weil das In-der-Welt-Sein wesentlich Sorge ist".

16. Heidegger, *op. cit.*, p. 199, nota 1; vezi la Pr. D. Stăniloae, *Ascetica*, p. 110.

17. *Ibidem*, p. 193: "Das Worunwillen bleibt unergriffen... In Sich-vorweg-sein meint daher "Sich" das jeweils das Selbst im Sinne des Man-selbst Auch in der Uneigentlichkeit das Dasein wesentlich Sich-vorweg"; vezi la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 110.

18. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, 110-111.

19. *Ibidem*.

ful o intuiește, dar n-o numește (nu-i spune pe nume), n-o identifică încă plenar, "este grija omului pentru destinul său etern, grija de mântuire"²⁰.

Această *grijă* nu-și are originea în împătımirea de plăcerile lumii, în frica de durerile ei. "Ea răsare acolo unde se leapădă "toată grija cea lumească", fiindcă ea înseamnă grija de a plăcea lui Dumnezeu, nu de a plăcea lumii pentru a ne face parte de plăcerile ei și a ne scuti de durerile ei". această grijă izvorăște din conștiința responsabilității omului. Ea este, în același timp, o introspecție a omului, dar și o lansare spre viitorul vieții sale eterne, spre înălțarea de dincolo de lume"²¹.

În ceea ce privește *frica de lume*, filosoful german face deosebirea între frica "de ceva din lume" (*Furcht*) și *frica de golul lumii* peste tot, adică de existența în lume, care este simțită ca o amenințare, în orice clipă, prin platitudinea și prin nimicnicia ei. Această frică (*Angst*) împiedică modalitate unei trăiri proprii, care ar face transparentă fiecăruia intimitatea sa.

Această a doua nuanță a fricii (*Angst*) izbucnește numai câteodată în conștiința omului "ca o scurtă revelație a intimității ce se vede înecat și vrea să se salveze. Omul s-a dezobișnuit... de privirea intimității sale în față și de o existență proprie, deosebită de clișeele comune, încât se sperie de asemenea revelații și se aruncă și mai mult în platitudine", în frica de a pierde ceva din lume (*Furcht*), de "a nu pierde prilejurile de plăcere, care l-ar putea întoarce în intimitatea sa, la trăirea prin sine însuși, lipsit de sprijinul comod al lumii"²².

În aceste enunțuri filosofice, părintele Dumitru observă apropierea de învățătura creștină despre frică. Și în creștinism frică este prezentă în viața pământească a omului; prin frica aceasta, "ființei umane i s-a dat un scut împotriva primejdiei de a fi înecat în lume; în al treilea rând, omul a pervertit această frică ce trebuia să-l păzească de lume și să-l lege de Dumnezeu izvorul existenței autentice, concentrată în intimitatea spiritului"; el a transformat această frică în teama "de a nu fi lipsit cumva de lume, de existența în orizontul cenușiu al lumii într-o frică de a fi dezlipit de lume"²³.

Teologul român identifică frica de Dumnezeu, ce se naște din credința în El și care ar fi o reînviore a fricii primordiale, cu reînviore a fricii-*Angst*, din terminologia lui Heidegger. Totuși, Heidegger nu a afirmat niciodată că *Angst* ar fi frica de Dumnezeu. *Angst* rămâne la stadiul de frică a omului de a se pierde în lume. Această frică-*Angst* îl pune pe om în gardă cu privire la nimicirea lumii. În frica de a se cufunda în lume (*Angst*) "se revelează omului caracterul său de ființă spirituală, făcută pentru legarea de Dumnezeu, care-l poate salva ca ființă spirituală"²⁴.

În creștinism, se poate vorbi de o frică de păcat, care duce la alipirea de lume. Este frica de a cădea în automatismul păcatului, al patimilor care derivă din senti-

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*, p. 125; Pr. Stăniloae citază la nota 1 din *Sein und Zeit*; astfel pentru *frica de ceva din lume* (*Furcht*) Heidegger spune: "Das Wovor der Furcht ist je ein innerwertliches, aus bestimmten Gegend in der Nähe sich näherndes, absträgliches Seiendes das ausbleiben kann". (P. 185-186); spre deosebire de *Furcht*, "das Wovor der Angst ist kein innerwertliches Seiendes... Das Wovor der Angst ist völlig ubestimmt... Das drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon da, – und doch nirgends. Im Wovor der Angst das "Nichts es und nirgends offenbar" (p. 187-189).

23. *Ibidem*, p. 125-126.

24. *Ibidem*, p. 126.

mentul omului "că el este răspunzător pentru păstrarea și dezvoltarea caracterului său spiritual". Lumea devine, în acest caz, un pericol pentru existența noastră adevărată și eternă. Frica de Dumnezeu, pentru creștin, "se manifestă în conștiința destinului nostru etern" și a nimicniciei cu care ne amenință lumea; în conștiința că lumea "contravine destinului nostru etern asigurat de trăirea prin intimitatea proprie"²⁵.

Frica de Dumnezeu ne revelează conștiința unei autorități, a unei realități superioare, de care nu putem scăpa oricât am încerca să ne scufundăm în lume. E o frică adâncă a firii omului în care "nu avem conștiința unei primejdii imediate, ci a unei primejdii viitoare, și anume, a unui râu care ne va apăsa existența la infinit... Nu ne temem că prin căderea în valurile lumii, vom dispărea propriu-zis, ci că existența noastră va deveni pentru veci insuportabilă". Creștinul are conștiința că "urmările căderii nu se vor arăta în toată gravitatea lor decât după ce vom trece pe planul vieții veșnice". E frica de judecata lui Dumnezeu, cea din urmă, de chinurile unei veșnice existențe neautentice nedepline.

Frământarea heideggeriană a filosofării despre frică, în aspectele ei de *Furcht* (frica de ceva din lume, de a pierde ceva din lume) și de *Angst* (frica de golul lumii, de nimicnicia ei), este pusă de părintele Stăniloae față în față cu învățătura duhovnicească a Sfântului Maxim Mărturisitorul: "Frica este de două feluri: una curată, iar alta necurată. Astfel, frica ce se naște din așteptarea pedepsei pentru greșeli, având drept pricină a nașterii ei păcatul, întrucât nu e curată, nu va rămâne totdeauna, ci va dispărea împreună cu păcatul. Dar frica cea curată care stăruie întru, chiar fără amintirea păcatelor, nu va înceta niciodată, fiindcă este ființială. Ea ține oarecum de raportul lui Dumnezeu cu făptura, ca Unul ce-și face vădită slava Sa care e mai presus de toată împărăția și puterea"²⁶.

INTEGRAREA TEOLOGICĂ A "FIINȚEI SPRE MOARTE" (SEIN ZUM TODE)

c) În filosofia lui Heidegger ființa este readusă la problema omului care "este în lume" ca *Dasein* cu sensul de existențial, cădere, neliniște. Totul este amenințat de neant, astfel încât "ceea ce neliniștește, neliniștea este chiar *ființarea în lume*; cu alte cuvinte "a ființa în lume înseamnă a ființa într-o existență ontologic inospitalieră". În aceste condiții precare ființa se deschide spre moarte și devine *ființă întru moarte* (Sein zum Tode).

Posibilitatea cea mai proprie, inevitabilă a omului-grijă este moartea. Gândul la ea îl face pe om să se adune în intimitatea sa ultimă, să fie într-o stare de împăcare continuă cu moartea (die vorlaufende Entschlossenheit). Prin această stare "omul se desprinde de contopirea în masă, câștigându-și intimitatea sa proprie de aspră singularizare". Omul se simte înconjurat din toate părțile de neant.²⁷

25. *Ibidem*.

26. *Quest. Ad Thalas.*, q. 10; P.G. 90, 289; vezi și *Centuria lui Calist și Ignatie*, Filoc. Gr. Ed. II, vol. II, p. 332; la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 128.

27. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 285: "Die Sorge ist ihren Weger durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt". D. Stăniloae citează și interpretarea lui Binswanger, *op. cit.*, p. 139: "... ist ersichtlich, von wo aus Heidegger das Sein negiert und den Sein der Nichtigkeit bestimmt: vom eigentlichen Selbstein aus. Diese ist das Positive, von dem aus das ihm Entgegengesetzte sich als Nichtigkeit erweist". Vezi la Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 305, nota 1.

Filosoful Binswanger (citat de părintele Stăniloae²⁸) arată că omul-grijă al lui Heidegger, care ajunge la acea "aspră singularizare" este bolnav de egoism. De aceea trebuie ca această "boală egocentrică", ca însăși simptom al dezumanizării, să fie vindecată. Părintele D. Stăniloae vede în această concepție heideggeriană impasul însuși al filosofiei. Teama nu poate fi înlăturată din mintea omului-grijă (înconjurat de neant), ci ea "propune *boala* și imaginația care are grijă să o reprezinte". După o asemenea analiză, Heidegger exclamă: "numai un Dumnezeu ne-ar putea salva"²⁹. Tocmai de la acest strigăt, oarecum disperat, al filosofului german, are loc transfigurarea *Ființei spre moarte* (Sein zum Tode) pe care o propune teologia creștină. Se știe că filosoful german propunea pregătirea venirii acestui Dumnezeu prin artă, îndeosebi prin poezie. Astfel, în ultima parte a vieții, citea zilnic numai poemele lui Hölderlin.

Părintele Stăniloae va reține de la filosoful german acest îndemn de păstrare a ființei poetice a omului "nepustiită de limbajul convențional", dar va articula această ființă poetică în Logosul întrupat, Fiul lui Dumnezeu. Această integrare-articulare în Logosul divin, comportă mai multe etape pentru *Sein zum Tode*. Părintele Stăniloae este de acord că istoria, în structura ei actuală, are ca element necesar moartea (Rom. 5, 12). "Această axiomă se datorează aceleia că oricine se naște în istorie pe cale firească moștenește păcatul ereditar. Nu se naște nimeni fără de păcat și nu scapă nimeni de moarte din cei ce se ivesc în istorie prin concursul natural al factorilor ei. Orice om este, îndată ce se naște, un candidat la moarte (Sein zum Tode), prin faptul că e un rezultat al păcatului. *Orice om natural intră în istorie pe poarta păcatului și iese pe poarta morții*" (subl. Ns.)³⁰.

Teologul explică mai întâi, bazându-se pe Sfânta Scriptură, cum a intrat moartea în lume: prin păcatul neascultării protopărinților. Într-adevăr, trăirea prin puterile exclusive ale istoriei este o trăire în păcat, "dar nu este exclusă intrarea în istorie pe o cale ce vine de sus și nici trăirea în ea prin ajutorul unei puteri de la Dumnezeu. Iisus Hristos fiind Fiul lui Dumnezeu născut ca om prin puterea Duhului Sfânt, este o dovadă"³¹, precum și – ca o consecință a întrupării Logosului – existența sfinților.

Nu suntem sub pecetea fatală a morții, deoarece suntem creați de Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa, și a rămâne în această stare înseamnă a fi parteneri de dialog ai lui Dumnezeu. Suntem creați (ca parteneri de dialog comunicant ai lui Dumnezeu) spre existență eternă. Iubirea lui Dumnezeu nu ne poate lăsa să încetăm definitiv a exista. Acest dialog Dumnezeu îl susține cu noi prin Logos-ul Său. "De aceea, prin El ne creează și, când noi stabilim legătura directă cu El, ca parteneri de dialog, El se face om, dar rămâne și Dumnezeu, pentru ca prin mijlocirea legăturii cu noi, ca om, să ne facă simțită relația directă în care a revenit cu noi, ca partener de dialog"³².

28. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 305.

29. Martin Heidegger, *Réponse et questions sur l'histoire et la politique*, traduit de l'allemand par Jean Launay, Mercure de France, 1977, p. 49; pentru textul original *Der Spiegel*, 31 mai 1976.

30. Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos...*, p. 293.

31. *Ibidem*.

32. *Idem*, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, Craiova, 1987*, p. 16.

Această calitate a omului de "chip sau partener de dialog cu Dumnezeu" persistă "chiar în starea căzută" a sa. Chiar în conștiința părăsirii totale din partea oamenilor "simți că totuși e Cineva lângă tine, că nu ești atârnat în golul total, în singurătatea metafizică"³³.

Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu nu se întrupează în supraistorie, deoarece una dintre semnificațiile întrupării Sale este aceea de a sfinți istoria acestei "Sein zum Tode", de a o face cadrul posibil al unei vieți fără de păcat. "El a spart granițele istoriei" astfel ca istoria să poată fi trăită în comuniune cu cerul. Deși nu are păcat, El își asumă totuși moartea, care rămâne în ființă chiar și pentru cei ce trăiesc în istorie astfel. Asumându-și moartea, El se solidarizează în suferință cu "istoria ca întreg, cu păcatul ei, ca gest suprem al răspunderii pentru alții". Mântuitorul Iisus Hristos se identifică în mod deplin prin voință cu istoria "ființei spre moarte". El vine de deasupra istoriei și, prin aceasta, "viața istorică e scăpată de păcat, ca un stigmat necesar", deoarece își asumă cele rele ale istoriei pentru ca o scăpare de ele, iar, ca o consecință, moartea își pierde legătura cu păcatul în istorie³⁴.

Dacă omul-grijă heideggerian se simte înconjurat din toate părțile de neant, el va găsi în Mântuitorul Iisus Hristos pe "Logosul care a învins neantul la creațiune". Luând firea omenească prin întrupare, Logosul nu mai împrăstie neantul (ca lipsă a oricărei existențe) de departe, prin cuvântul Său, ci, de data aceasta, ca un om care, "deși n-a păcătuțit personal, poartă totuși vina păcatelor omenești, deci ca victimă... menită să se lase învăluită de El"³⁵. Tatăl lasă pe Fiul "să fie năpădit de întregul neant", iar "satana împinge întreg neantul spre El, suflând în păzele lui cu toată adversitatea câtă o are împotriva lui Dumnezeu, prin concentrarea ei în inimile înăbușite de ură ale Arhierilor și Fariseilor evrei"³⁶. Iisus Hristos îi cuprinde pe toți oamenii cu sensibilitatea Sa și în această condiție "a putut să se adâncească cu înfiorare în toată profunzimea neființei". Această "profunzime a neființei" este concepută astfel: "Moartea sau neantul sunt și deplina absență a lui Dumnezeu și maxima apropiere a celui rău". Astfel, "Iisus a gustat ca nici un om grozăvia acestei perspective în treapta ei de realizare până în momentul îndeplinirii în moarte"³⁷. Biruința lui Iisus asupra morții "a fost suprema încordare a firii omenești de a birui definitiv neantul". Această biruință a produs în firea omenească "o forță categoric superioară neantului", iar pe de altă parte a răpus pentru totdeauna puterea morții care provoca teama căderii în neant (neființă)³⁸.

Puterea neantului a fost "reînviată prin păcat" și s-a aruncat asupra lui Iisus, mai întâi printr-o *mișcare obiectivă* "îngăduită de Dumnezeu și învăltoată de satana", în al doilea rând "printr-o mișcare subiectivă, prin sensibilitatea omniumană... pe care a avut-o Iisus în urma asumării prin iubire a tuturor păcatelor

33. Emil M. Cioran, *De l'inconvenient d'être né*: "Există momente când, oricât de străini am fi de credință, ni-L închipuim pe Dumnezeu interlocutor. Îți pare atunci o imposibilitate sau o nebulie să te adresezi altcuiva. Singurătatea în starea ei extremă impune o formă de convorbire extremă ea însăși".

34. Pr. D. Stăniloac, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 294-295.

35. *Ibidem*, p. 299.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*.

omenești"³⁹. Mântuitorul se așază de bunăvoie ca "victimă în calea morții", pentru ca să o învingă "înăuntrul Său ca om", iar nu din exterior, ca Dumnezeu.

Iubirea Sa nesfârșită față de oameni s-a arătat în faptul că El a gustat durerea morții mai mult decât toți oamenii, deși "n-a murit moartea Sa, ci moartea altora". Pentru a sublinia iubirea divină a Fiului față de întreaga umanitate, teologul român face deosebirea dintre moartea oamenilor și moartea lui Iisus Hristos. Astfel că în timp ce "la ceilalți oameni moartea este o *pătimire*, la Iisus este o *faptă*, fiind liber alcasă... Jertfa este totodată jertfitor"⁴⁰. De asemenea, părintele Stăniloae accentuează că în starea de jertfă își arăți puterea iubitoare când își păstrezi caracterul (calitatea) de *subiect deplin al jertfei* (cu sensul de a săvârși singur toată operația propriei jertfiri) fără să cazi în starea de *obiect al jertfei*. Teologul adaugă: "Numai Iisus a putut întruni aceste două calități în chip desăvârșit"⁴¹. Pentru aprofundarea deosebirii dintre moartea lui Iisus și a celorlalți oameni este citat Oskar Bauhofer⁴², teolog romano-catolic.

Ca subiect ce suportă moartea (în rol de obiect, victimă, jertfă) El îl mântuiește pe om dinlăuntru. Omul simplu nu poate învinge neantul, ci numai Logosul ca om trebuie să stea în fața neantului.

După cum s-a afirmat "moartea este pe de o parte o maximă învăluire prin neantul mânat de cel rău iar pe de alta o părăsire din partea lui Dumnezeu o tăiere a legăturii vieții create de Dumnezeu"⁴³. Omul nu poate să ajungă la conștiința deplină a morții: "Esențialitatea morții, ca suma și împlinirea existențială a înstrăinării de Dumnezeu și a părăsirii de către El , nu poate fi experiată de către om în puritatea ei. Mântuitorul Hristos trăiește până la capăt această grozăvie a morții, iar strigătul Lui: "Dumnezeule, Dumnezeule de ce M-ai părăsit!" nu e numai o reacție fizică, ci "expresia vederii depline a acestui abis al morții, cum numai de Hristos a putut fi experiat și suportat. Numai El a suportat moartea până la ultima limită, moartea prin excelență"⁴⁴.

Neantul a fost lăsat în toată puterea lui să lupte cu ființa, dar în numele omnirii Iisus a înfruntat toată apăsarea neantului și a suportat toată durerea prezenței

39. *Ibidem*.

40. *Ibidem*, p. 300.

41. *Ibidem*.

42. *Das Geheimnis der Zeiten*, München, 1935, p. 106-107: "Moartea lui Hristos nu e mai puțin reală, nu e mai puțin îngrozitoare și înspăimântătoare, din motivul că a fost aleasă liber și a fost fapta Lui. Dimpotrivă. Numai Hristos a putut suporta moartea în toată mărimea ei pură și a putut-o trăi, experia – folosim acest cuvânt paradoxal pentru suportarea morții – în toată goliciunea substanței ei. Trebuie să admitem din motive interne (o dovadă nu se poate aduce) că oamenii nu suportă moartea deplin, cu atât mai puțin o experiază real. Cu atât e mai mare agonia, lupta cu moartea și chinurile unui muribund, cu atât mai mult se copleșesc și se stinge durerea prin sine. Aceasta este o orânduire milostivă a lui Dumnezeu... Căci nu suntem capabili să suportăm grozăvia morții. Ea ne este pusă pe umeri, dar propriu-zis nu o întâlnim... Noi oamenii cădem sub povara morții, ea ne doboară la pământ. Hristos însă pășește înaintea ei, o întâlnește în sens propriu. El nu e doborât și întins la pământ de către moarte. El moare ridicat – privind – în sus. Aceasta e crucea... Simțurile și sufletul lui Iisus nu sunt în această pătimire întunecate și tulburate, ci, ... sunt ținute în maximă trezvie și capacitate de suferință". Vezi la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 300-301.

43. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 302.

44. Oskar Bauhofer, *op. cit.*, p. 108-109; vezi la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 302.

lui, dar l-a biruit. Această biruință ne dăruiește "o putere ce se întinde din El la toată natura omenească"⁴⁵. Realitatea părăsirii de către Dumnezeu și puterea neantului "n-au fost numai obiect de contemplație din partea lui Iisus, ci și-au desfășurat toată eficiența lor grozavă" astfel încât această lucrare "de distrugere a vieții istorice a lui Iisus prin puterea neantului era atât de intensă încât s-a resimțit și cosmosul"⁴⁶: "De la ceasul al șaselea s-a făcut întuneric peaste tot pământul până la ceasul al nouălea" (Matei 27, 45). Este suprema încordare a neantului de-a prăvăli prin Iisus întreg cosmosul în haosul de dinainte de creație.

Iisus a avut parte de cele mai mari dureri ce se pot închipui și a experiat sfârșirea Sa treptată și totala părăsire de către Dumnezeu, a "gustat moartea până la momentul culminant". Dar conștiința Sa n-a șovăit nici o clipă în ceea ce privește durata morții și de aceea va rosti: "Părinte, în mâinile Tale îmi dau duhul Meu". Este suprema încredere în Tatăl și "supremul omagiu, supremul cult" ce I l-a adus Tatălui. Pentru a desfășura aceste idei, teologul român citează pe A.D. Schlatter⁴⁷, în care vede confirmarea propriilor sale păreri.

Sincopa conștiinței în moarte, pentru Iisus Hristos, nu are durată, ci reprezintă un moment culminant ce coincide cu biruința asupra morții. "Sufletul Lui n-a fost lăsat în iad" (Fapte 2, 27). Astfel "Iisus se ridică imediat din clipa de stingere a vieții istorice, în viața celui alt plan de existență. Moartea e învinsă în momentul când i s-a părut ei că a învins, "căci nu era cu puțință ca El să fie ținut de moarte" (Fapte 2, 24). Moartea lui Iisus a însemnat, astfel, victoria asupra morții"⁴⁸.

Victoria asupra morții ("cu moartea pe moarte călcând") este și consecința logică a faptului că "păcatul venea asupra Sa din afară, nu izvora dinăuntru". De asemenea și moartea a venit asupra Sa din afară, iar "subiectul Lui și-a păstrat vigoarea de-a înfrunta moartea, de-a nu cădea slăbit sub ea, ceea ce ar fi însemnat o slăbire morală în primul rând, o slăbire a încrederii"⁴⁹.

Moartea și-a desfășurat asupra Sa toate puterile, dar Iisus n-a căzut lăuntric în starea de obiect al morții, ci a rămas în starea de subiect ce-și asumă liber și conștient aceste asalturi ale aneantizării, "năvala neantului". Teologul român face apoi sublinierea că puterea lui Iisus de a învinge moartea, ca om, I-a venit, în

45. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 303-304.

46. *Ibidem*, p. 303.

47. "A muri crezând, înseamnă a afirma pe Dumnezeu ca Dumnezeu în momentul încetării de a fi; înseamnă a lăuda iubirea și darul Lui, când ni se ia totul, chiar și ființa noastră. Această credință are o deosebită mărime și strălucire, deoarece nu mai are o vedere ca sprijin, nu o mai ajută o experiență, nu mai e posibilă o întemeiere din viața proprie, deoarece privește exclusiv la Dumnezeu, exclusiv în El își are temeiul... Prin faptul că ne prăbușim în neant fără să cădem de la Dumnezeu, îi sfințim numele Lui. Moartea ca prilej al unei incomparabile credințe ne procură posibilitatea unei slujbe divine (Gottesdienst), cu care nu poate fi comparat nimic din ceea ce facem cât trăim". "În ceea ce privește dăruirea lui Iisus se poate aplica fără diminuare noțiunea de "cult", de "jertfă". De-abia în autodăruirea Lui către Tatăl ideea de jertfă atinge deplina realitate. În pasivitatea resemnării încă nu există nici un cult. Aceasta e faptă... Jertfa e darul dat de Dumnezeu" (A.D. Schlatter, *Jesu Gottheit und das Kreuz*, p. 61; 67); vezi la Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 304-305.

48. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 305.

49. Pentru a nuanța cele afirmate, teologul român îl citează pe B. Steffen: "Jesus hat nicht die Verdammnis der Sünder, sondern die Verdammnis der Sünde erfahren. So blieb seine geistige Persönlichkeit mitten in Gericht doch selig". *Das Dogma vom Kreuz*, Gütersloh, 1920, p. 117.

ultimă analiză, din ipostasul Său divin. "Capacitatea Lui de a primi și suporta moartea tuturor e una cu capacitatea Lui de iubire de formă umană, dar de proporții divine, față de oameni, cu care s-a identificat, și față de Tatăl, de care nu s-a îndoit nici când a fost părăsit total"⁵⁰.

Iubirea față de întreaga umanitate este cea care L-a făcut pe Mântuitorul Hristos să meargă pe calea Crucii până la moarte și tot iubirea I-a dat biruința asupra morții. *Iubirea e singura putere prin care sufletul învinge moartea*, deoarece "îl menține în legătură cu Dumnezeu și cu semenii". Prin forța divină a iubirii, Iisus, lipsit de păcat, își asumă păcatele tuturor, se împovărează cu ele primind, în același timp, în chip voluntar, moartea pe care o învinge "întrucât nu era cu puțință ca El să fie ținut de moarte". (Fapte 2, 24)⁵¹.

Omul, "ca ființă spre moarte" (Sein zum Tode heideggerian), în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, are posibilitatea să intre, prin credință, în raza puterii Lui, deoarece, prin victoria Sa asupra morții, a creat o putere nouă în umanitate. Această "putere nouă în umanitate" constă în apropierea intimă de Dumnezeu prin Iisus Hristos care este și Om adevărat.

Ceea ce îl angoasează pe *omul ființă spre moarte* heideggerian este explicat prin *puterea metafizică a morții*, pe care Iisus Hristos a sfărâmat-o, întrucât a trăit-o în sine până la capăt. Termenul de *putere metafizică a morții* este preluat de teologul român de la Oscar Bauhofer⁵². Această putere (metafizică) a morții este

50. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 307.

51. Un comentariu destul de amplu cu privire la tema asumării, din iubire nemărginită, a păcatelor umanității de către Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu înomenit este făcut de părintele Stăniloae atunci când se referă la omul grijă al lui Heidegger în interpretarea lui Binswanger: "Binswanger arată însă că omul-grijă (al lui Heidegger – n.n.), care în cel mai bun caz ajunge pe linia consecventă la omul ce trăiește în centrul intimității sale, nu e întâlnit decât ca un caz aproape bolnav, de egoism. Mai mult sau mai puțin omul e și iubire. iar iubirea procură și ea intimitatea ei. În iubire însă omul nu mai e obsedat de moarte, nu-i mai pasă de ea, pentru că nu mai e singur.

În aceste constatări se cuprind, credem, germele unei înțelegeri a morții substitutive a lui Iisus Hristos, ca și a victoriei Lui personale asupra ei.

Iisus s-a plasat în mijlocul unei omeniri slăbită până la moarte de gândul morții din pricina fărâmițării ei egoiste. El s-a văzut între oamenii aflători în astfel de stare, de asemenea, singur. Singurătatea Lui desigur a fost benevolă, căci de bunăvoie S-a făcut om, coborând în pustiul dintre oamenii învârtosați în monade egoiste și îngrijorate. Singurătatea aceasta s-a intensificat în jurul Lui în grădina Ghetsimani, când a constatat ce puțin se poate răzima pe vreun om. Singurătatea produce tristețea în suflet și deschide morții poarta în natura omenească.

Singurătatea, ca antemergătoare a morții, n-a simțit-o Iisus din pricina păcatului, a egoismului Său, ci din pricina păcatului oamenilor.

Singurătatea ca punct de întâlnire ochi în ochi cu moartea, L-a făcut și pe El să vadă moartea, să se cutremure de ea, dar nu permanent, pentru că nu creștea dinlăuntru lui, ci numai în grădina Ghetsimani, până a învins lăuntric prin iubirea Sa de oameni nedoborâtă, descurajarea singurătății.

El a învins singurătatea îngroșate în jurul Lui de toți prin iubirea prin care a fost în stare să treacă pentru ei totuși prin moarte, scoțându-i și pe ei din singurătate. El n-a simțit nimic în-văluindu-L, decât o clipă, pentru că nu era în El păcatul ca pricină a izolării și a temerii de moarte. El era plin de iubire și învăluit de iubirea Tatălui, care-L trimisese în lume și-L aștepta la sfârșitul vieții pământești. Iar iubirea ca siguranță a ființării, învinge temerea de moarte și învinge moartea". (*Iisus Hristos sau restaurarea omului*, nota 1, p. 305-306).

52. *Das Geheimnis der Zeiten*, p. 109: "Din suportarea morții în întregimea ei urmează nemijlocit ca prin această puterea ei a fost frântă... Moartea trăită în plenitudinea ei de Hristos e una cu biruința asupra *puterii metafizicii a morții*" (subl. Ns.); vezi la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 308.

expresia unei relații în care intră trei factori: Dumnezeu, omul și forța satanică a răului⁵³. Moartea "înseamnă capătul final al unei slăbiciuni progresive a omului în ființa sa spirituală în primul rând, și apoi trupească". Slăbiciunea sufletească a omului e legată organic de păcat care, la rândul său, înseamnă depărtarea de Dumnezeu, izvorul vieții. Depărtarea de Izvorul vieții provoacă apropierea "de izvorul personal și satanic al răului". Deci *moartea nu trebuie înțeleasă ca o realitate de sine stătătoare*, "care poate fi înfrântă într-o încheștare uriașă, încât să nu mai poată veni asupra oamenilor"⁵⁴.

De aceea victoria asupra *puterii metafizice* a morții e "o victorie a spiritului în om, prin Duhul lui Hristos, o întărire spirituală a naturii omenești, câștigarea unei indestructibilități prin comuniunea spirituală cu omenitatea lui Hristos"⁵⁵. Moartea lui Iisus a fost în același timp suferință pentru păcatul omenesc, dar și singura poartă prin care a intrat la viața de mărire deplină. El a transmis puterea de a birui moartea tuturor celor ce cred în El, Cel care a ridicat natura Sa umană deasupra istoriei, neatinsă de moarte și care se află în preajma izvorului transcendent al vieții divine.

Posibilitatea omului grijă heideggerian de a intra în comuniune cu Dumnezeu

O altă problemă pe care o lămurește teologul român este aceea: cum este posibilă legătura între Iisus Hristos cel înălțat și oamenii din istorie? Această dificultate în înțelegerea acestei comuniuni o constituie *deosebirea dintre timp și eternitate*. Această tensiune dintre timp și eternitate, conștientizată în lumea păcatului, este anulată în Biserică, întemeiată de Mântuitorul Hristos care este și Cap al ei. Iisus Hristos cel înviat "îmbracă în realitatea Sa cea înviată" pe toți oamenii din toate timpurile și din toate locurile, fiind contemporan cu omenitatea istorică în "desfășurarea ei ca Biserică". Această legătură-intimitate se realizează ca o comunicare personală, "omul îndreptându-se spre El prin credință, iar El așteptându-L și îndemnându-L cu iubirea"⁵⁶. Credința îi face pe oameni, în Biserica lui Hristos, să depășească forța împrăștiătoare a timpului, să se întindă peste forma păcătoasă a timpului spre realitatea lui Hristos, iar revărsarea noii realități a lui Iisus Hristos se realizează în special prin Sfintele Taine⁵⁷. Istoria este mediul în care se poartă lupta lui Iisus Hristos, pentru înstăpânirea Împărăției Sale (Apoc. cap. 5, 6, 7).

53. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 308; pentru a nuanța mai detaliat această realitate a morții, teologul român citează pe B. Steffen: "Man ist heute so sehr bemüht die "dingliche" Versöhnungslehre zu überwinden. Da soll man auch den Mut haben den persönlichen Feind Jesu beim rechten Namen zu nennen, anstatt ihn auf das Dingliche zu reduzieren... Wenn unsre Zeit "den Bösen einfach nicht gerecht. Mit dem unpersönlichen Bösen läst sich spielen, mit dem persönlichen nicht. Das Unpersönliche kann beiseite geschoben oder idealistisch in ein Nichts aufgelöst werden, das Persönliche dagegen besitzt irrationale Tatsächlichkeit. Mit dem Unpersönlichen wird man schnell fertig, sobald man sich auf die eigene Persönlichkeit und ihre Überlegenheit über alles Unpersönliche besonnen hat; das persönliche Böse dagegen tritt unserer Persönlichkeit bestimmend gegenüber und kann sie in eine Knechtschaft zwingen, an die unsre Persönlichkeit einfach zugrunde gehen kann" (*Das Dogma vom Kreuz*, p. 114).

54. *Ibidem*.

55. *Ibidem*, p. 309.

56. *Ibidem*, p. 370-371.

57. *Ibidem*, p. 371

Pentru a arăta mai concret cum reușește omul să intre în legătură cu Dumnezeu în istorie, părintele Stăniloae, după ce constată criza raționalismului filosofic (criză sesizată de altfel și de Heidegger), bazându-se pe experiența filocalică a Sfinților Părinți, arată că rațiunea sau mintea vede pe Dumnezeu, dar numai adusă în inimă, căci inima are o deschizătură spre infinitatea lui Dumnezeu. Inima trebuie, mai întâi, să scape de tulburarea oricăror griji și gânduri (care-l chinuie și pe *omul-grijă* al lui Heidegger), pentru a face loc în ea *minții văzătoare*, căci numai ea se deschide spre Dumnezeu. Tragedia omului-grijă heideggerian este aceea că el sesizează colaborarea dintre minte și inimă în planul inferior al vieții: "minte e ocupată în acest caz de chinurile lucrurilor, iar inima de grijile pentru ele, sau de afecțiunile față de ele"⁵⁸. Heidegger presupune și el ieșirea omului din "Mann", din viețuirea ștearsă, generală, impersonală. Astfel, el susține ca ființa să redevină stăpână pe sine și să se îndepărteze de împrăștierea impersonală a lui "se". Această ieșire din viețuirea ștearsă, generală, impersonală presupune o *iubire*, dar iubirea de care vorbește filosoful german este total străină comuniunii creștine. El nu înțelege că relațiile de comuniune cu alții sunt profund personaliste⁵⁹.

Dacă *filosoful descoperă că ființa poetică a omului este purtată de limbajul convențional, teologul învață această ființă poetică a omului să descopere tăcerea de dincolo de cuvinte*, deoarece în tăcere "*adâncul nostru e lucrător*". "Când vorbim, adâncul nostru este împiedicat să lucreze. În tăcere, el se întâlnește cu Duhul dumnezeiesc, Care atrage cu putere privirea spre bogăția și viața Lui; se întâlnește cu Duhul Dumnezeiesc, Care e dincolo de el... Tăcerea prinde mai bine taina ce se petrece în întâlnirea noastră cu divinitatea ce iradiază din Dumnezeu Cel Personal. Când începe limba să o exprime, pierdem trăirea deplină a acestei taine de o bogăție indefinită, începem să rupem părți din ea, (părți) care toate la un loc nu pot reda indefinitul". De asemenea, teologul ne avertizează să ne ferim de îngustimile cuvintelor: "cuvintele ne atrag în îngustimile lor făcute pentru lucrurile mărginite din afară".

Căutarea ființei de către Heidegger ar putea constitui o deschidere pentru teologia apofatică, așa cum încearcă să demonstreze teologul grec Yannaras. Acesta susține că Heidegger deschide, prin "distrucția" metafizicii occidentale calea spre o adevărată concepție ontologică despre ființa, de-obiectuată, de-individualizată și dez-intelectualizată, pregătind negativ calea revenirii la ontologia greacă adevărată⁶⁰.

Teologul român, conștient de această frământare a filosofului german, propune ca soluție a ieșirii din această angoasă, perspectiva *luminii văzută în inimă* care iradiază din Persoana Duhului sau Duhul Sfânt iradiază plin de lumină din Persoana Lui Hristos⁶¹. Filosoful este conștient că trebuie să aibă loc o schimbare în ființa umană, dar teologul îl avertizează că această schimbare nu seamănă cu schimbările pătimașe ale vieții pământești. În această schimbare este o iubire fierbinte și o unire continuă care ne păstrează în urecușul pe calea virtuțiilor. Această dragoste luminează dinlăuntru chipul persoanei, dar îi arată în același timp "nehotărnicirea", adâncimea fără fund. Această iubire este înțelegerea mai presus de înțelegere, de aceea cel ce a dobândit-o tace, dându-și seama că nu o poate exprima.

58. *Filocalia* VIII, trad. rom., p. 321, nota 644.

59. *Ibidem*, p. 296, nota 603.

60. Christos Yannaras, *Philosophie sans rupture*, Genève, 1986, p. 165-175.

61. *Filocalia* VIII, p. 297

DESPRE CALITĂȚILE INTELECTUALE ȘI MORALE ALE PROFESORULUI DE RELIGIE

Pr. lect. dr. PETRE COMȘA

1. CALITĂȚILE INTELECTUALE

Profesorul este un "formator al formatorilor", după cum spune Comenius în *Didactica magna*. După cum se formează pe sine așa va forma și pe alții. De aceea "forma" lui are o importanță deosebită. După cum au evoluat ideile pedagogice, așa a evoluat și conceptul care definește pe profesor, ajungându-se astăzi ca acesta să fie cel de personalitate atât în caracterizarea profesorului, cât și a idealului educațional. Toate cărțile pedagogice formulează idealul educațional ca fiind "valorificarea și desăvârșirea potențialului uman în vederea formării unei personalități armonioase și creatoare, capabilă să exercite rolurile cu care societatea o va investi. Dobândirea armoniei interioare prin dezvoltarea și integrarea diferitelor componente ale personalității concomitent cu asigurarea unei simetrii sociale și a unui schimb continuu de informații cu mediul extern caracterizează în esență acest ideal"¹.

Conceptul de personalitate dă un răspuns întrebărilor din multe discipline științifice, încât se vorbește de personalitate nu numai în pedagogie, dar și în psihologie, morală, sociologie etc. în fiecare domeniu având diferite nuanțe ale acestui concept. Astfel în pedagogie personalitatea este definită ca fiind "ansamblul unitar și integral de însușiri, procese și structuri psihofiziologice și psihosociale, care diferențiază modul de conduită al unui om în raport cu alții, asigurându-i o adaptare originală la mediu"².

Personalitatea psihologică "reprezintă îmbinarea unitară non-repetitivă a însușirilor psihologice care caracterizează mai pregnant și cu mai mare grad de stabilitate omul concret și modalitățile sale de conduită. Aceste însușiri ale personalității sunt aptitudinile, temperamentul și caracterul, la care în ultimul timp, se adaugă tot mai frecvent sentimentele predominante și motivele conduitei"³.

Din punct de vedere moral, personalitatea se definește ca fiind "persoana orientată integral și permanent spre bine, persoană ajunsă la desăvârșire prin întruparea binelui într-însa"⁴.

Vedem rolul central pe care îl ocupă conceptul de personalitate atât în pedagogie, cât și în științele colaterale, ca morala, psihologia, sociologia etc. și de aceea vom mai insista puțin asupra lui, pentru înțelegerea mai bună a personalității profesorului de religie și a acțiunii acestuia asupra formării personalității elevilor.

1. Ioan Nicola, Dominica Fărcaș, *Teoria educației și noțiuni de cercetare pedagogică*, Manual pentru clasa a XI-a școli normale, Editura Didactică și Pedagogică, București, R.A., 1993, pag. 3.

2. Prof. dr. doc. Anghel Manolache (coordonator), *Dicționar de pedagogie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1979, pag. 342.

3. Prof. dr. doc. Alexandru Roșca, *Psihologie generală*, ediția a II-a, Ed. Didactică și pedagogică, București, pag. 466.

4. Mitropolit dr. Nicolae Mladin, *Teologia Morală Ortodoxă* pentru Institutetele teologice, vol. I, Morala generală, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1979, pag. 298.

"Potrivit teoriilor contemporane, personalitatea reprezintă o organizare sistematică de tip ierarhic, care se elaborează evolutiv în contextul interacțiunii individului cu mediul social dat cu structurile socio-culturale existente"⁵.

John Dewey, în opera sa: *Fundamente pentru o știință a educației*, spune: "Cred că întreaga educație se face prin participarea individului la conștiința socială a omenirii. Acest proces începe, în mod inconștient, aproape de la naștere și condiționează continuu puterile individului, îi întărește conștiința, îi formează deprinderile, îi modelează ideile și îi trezește sentimentele și emoțiile"⁶.

Deci prima treaptă ierarhică a ansamblului personalității este individul, individul definit ca o "noțiune mai mult cantitativă; ea exprimă numai faptul că cutare ființă este unitate de sine stătătoare între mai multe unități similare. Individul este un număr printre alte numere. El nu are nici o altă caracteristică decât unitatea"⁷. Dar fiecare individ este și o individualitate, care adaugă individului și caracterul de unicitate sau specificitate. Individul și individualitatea fiind primele trepte ale personalității, au fost și primele conștientizate. De aceea și idealul individualist în pedagogie reprezintă și idealul cel mai de jos.

Treapta ierarhică următoare a ansamblului personalității este persoana. "Cei vechi înțelegeau prin persoană individ"⁸; abia prin părinții capadocieni și prin discuțiile calcedoniene persoana este înțeleasă "ca centru purtător al ființei, iar nu ca parte a ființei"⁹. Lossky stabilește o opoziție mai adâncă între individ și persoană. El spune: "Noi suntem obișnuiți să vedem între cei doi termeni – persoană și individ – aproape niște sinonime; ne slujim fără deosebire de un termen sau altul pentru a exprima același lucru. Într-un anumit sens însă, individ și persoană au un înțeles contrar, individul exprimând un oarecare amestec al persoanei cu elemente care țin de firea obștească, persoana însemnând dimpotrivă, ceea ce deosebește de fire... Omul determinat, acționând prin firea sa în virtutea însușirilor sale firești prin "caracterul" său, este cel mai pușin personal. El se afirmă ca un individ, care are o natură proprie pe care o opune naturii altora ca pe "Eul" său – confuzie între persoană și natură"¹⁰. Părintele Stăniloae nu este însă de acord cu o opoziție atât de adâncă între individ și persoană.

"Persoana este un ipostas spiritual purtător de valori, care tinde să participe la lumca valorilor prin comuniune"¹¹. "Persoana este capacitatea de a te identifica cu altul, de a participa la viața lui. Aceasta reprezintă persoana: a trăi viața altcuiva fără a înceta să fii ceea ce ești"¹². Fiecare persoană este un mod unic de deschidere către universal, o potențialitate unică, în stare de a asuma totul"¹³. Iar din

5. Prof. dr. doc. Anghel Manolache (coordonator), *op. cit.*, pag. 343.

6. John Dewey, *Fundamente pentru o știință a educației*, traducere Viorel Nicolescu, Ed. Didactică și pedagogică R.A. București, 1991, pag. 4.

7. Mitropolit dr. Nicolac Mladin, *op. cit.*, pag. 228.

8. Pr. Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Ed. Harisma, pag. 142.

9. *Ibidem*, pag. 143.

10. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, 150.

11. Mitr. dr. Nicolac Mladin, *op. cit.*, pag. 289.

12. Pr. Galeriu, *op. cit.*, pag. 144.

13. *Idem*, *Dialoguri de seară*, Ed. Harisma, pag. 15.

punct de vedere moral "omul este o persoană morală întrucât este o ființă spirituală, care are în sine pecetea binelui și tinde spre bine"¹⁴.

Persoana este un tot unitar, trup și suflet, dar pe măsură ce pedagogia ca știință a pătruns mai adânc în înțelesul persoanei, și-a definit idealul pedagogic în funcție de cele trei facultăți ale sufletului: intelect, sentiment, voință, aplicând una din aceste facultăți. Dar "Foerster este cel ce provoacă un curent nou în pedagogie, îndreptând preocupările educației către formarea caracterului"¹⁵. După Foerster "adevărată forță motrice a omului întreg, aceea care acționează în mod hotărâtor asupra întregii conduite a vieții și care constituie deopotrivă un factor fundamental al sănătății fizice, este caracterul"¹⁶. Părintele Mihail Bulacu spune: "Prin urmare caracterul, după Foerster, este acea forță reală lăuntrică, în care se îmbină în chip unitar și armonic valorile ideale ale intelectului, sentimentului și voinței, printr-o educație morală îngrijită"¹⁷.

Pe parcurs s-a făcut diferența între caracterul integral și caracterul moral al persoanei. Astăzi se folosește noțiunea de caracter moral, în aceasta: "esențial fiind statornicia voinței persoanei în voirea și realizarea binelui"¹⁸, iar noțiunea de caracter integral s-a lărgit, ajungându-se la noțiunea de personalitate, care include caracterul, dar este mai cuprinzătoare decât acesta. "Personalitatea morală este persoana ajunsă la desăvârșire prin întruparea binelui într-însa. Persoana devine personalitate prin orientarea ei integrală și permanentă spre bine"¹⁹.

După ce am parcurs foarte sumar etapele înțelegerii treptelor ierarhice ale ansamblului personalității, trebuie să facem în mod necesar distincție între cum este înțeleasă personalitatea în pedagogia laică și cum este înțeleasă personalitatea creștină.

Personalitatea laică se structurează în funcție de două componente: componenta psihologică și componenta sociologică, bazându-se pe un bine autonom, în care natura lucrurilor e luată ca normă a moralității.

Personalitatea creștină se structurează însă în raport cu Dumnezeu – Sf. Treime, cu Domnul Iisus Hristos, deci este teocentrică, hristocentrică, are un caracter pnevmatologic și bisericesc și deci are o normă absolută.

Pentru personalitatea laică norma este legea morală naturală și conștiința morală. Acestea nu au caracter absolut, conștiința morală fiind educabilă și putând prezenta deficiențe (laxism, scrupulozitate etc.). De aceea "se poate vorbi de natura lucrurilor ca despre cea mai apropiată normă a moralității, numai raportând lumea creaturilor la Creatorul acestora și la scopul urmărit de El prin creație"²⁰.

Pentru personalitatea creștină idealul este acordul libertății umane cu harul dumnezeiesc²¹. "Armonia desăvârșită între har și libertate, iată fondul sinergismului biblic, care constituie viața noastră spirituală"²².

14. Mitr. dr. Nicolae Mladin, *op. cit.*, pag. 200.

15. Pr. M. Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă*, București, 1935, pag. 125.

16. *Ibidem*, pag. 126.

17. *Ibidem*, pag. 127.

18. Mitr. dr. Nicolae Mladin, *op. cit.*, pag. 199.

19. *Ibidem*, pag. 298.

20. *Ibidem*, pag. 84.

21. Pr. M. Bulacu, *op. cit.*, pag. 92.

22. Pr. Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Ed. Harisma, pag. 135.

Pentru personalitatea laică idealul este căutat într-o armonie pentru un țel relativ, scop căutat ori în realitatea psihologică, ori în realitatea socială. Pentru creștin țelul, scopul nu este în el, ci în Creator, deoarece o dată ce a fost făcut de Creator, țelul i l-a dat tot Creatorul. De aceea țelul, scopul creștinismului, oricum s-ar defini acesta, este mereu raportat la Dumnezeu. Chiar când Clement Alexandrinul spunea că "omul pe care L-a făcut Dumnezeu este de dorit pentru el însuși", are grijă să adauge imediat, "iar ceea ce este de dorit pentru el însuși este înrudit cu Cel Care este de dorit pentru El Însuși"²³, în virtutea faptului că omul este făcut "după chip" și trăiește pentru a dezvolta "asemănarea chipului".

Personalitatea creștină desăvârșită este sfântul care poate fi definit astfel: "Sfântul este personalitatea religios-morală, care întrupează în mod liber și personal pe Hristos, într-o dezvoltare consecventă și armonică a întregii ființe și în participarea creatoare la viața religios-morală a comunității creștine"²⁴.

Raportul între personalitatea laică, care trăiește în numele unui bine autonom, și personalitatea creștină, care trăiește în numele lui Hristos, precum și poziția lor față de mântuire și față de Dumnezeu sunt foarte sugestiv prezentate în învățăturile Sfântului Serafim de Sarov: "Observați că numai o singură lucrare bună, cea făcută în numele lui Hristos ne aduce roadele Duhului Sfânt. Tot ce nu este făcut în numele Lui, chiar binele, nu ne procură nici o răsplată în veacul viitor și nici în această viață nu ne dă harul divin. Iată pentru ce Domnul Iisus Hristos zicea: "*Cel ce nu adună cu Mine risipește*" (Lc. 11, 23).

Totuși suntem obligați să numim o lucrare bună "adunare" sau recoltă, căci chiar dacă nu este făcută în numele lui Hristos, ea rămâne bună. Scriptura zice: "*În orice neam, cel ce se teme de Dumnezeu și trăiește cu dreptate primit este înaintea Lui*" (F. Ap. 10, 35). Sutașul Corneliu, care se temea de Dumnezeu și lucra după dreptate, a fost cercetat pe când se afla în rugăciune, printr-un înger al Domnului care îi zice: "*Trimite oameni la Iope, la Simion Tăbăcarul, vei găsi acolo un oarecare Petru, de la care vei auzi cuvintele vieții veșnice și prin care te vei mântui tu și toată casa ta*" (F. Ap. 10).

Se vede, așadar, că Domnul folosește mijloacele Sale divine pentru a-i îngădui unui astfel de om să nu fie lipsit, în eternitate, de răsplata ce i se cuvine. Dar pentru a o obține trebuie ca de aici de pe pământ să înceapă a crede în Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu coborât pe pământ pentru a-i mântui pe păcătoși, precum și pentru a dobândi harul Sfântului Duh care introduce în inimile noastre Împărăția lui Dumnezeu și care ne deschide calea spre fericirea veacului viitor.

Aici se oprește mulțumirea pe care o are Dumnezeu pentru bunele lucrări care nu sunt săvârșite în numele lui Hristos. Domnul ne dă mijloace pentru a le desăvârși. Rămâne ca omul să se folosească sau nu de ele. De aceea Domnul a zis iudeilor: "*Dacă ați fi orbi, n-ați avea păcat. Acum însă, fiindcă ziceți: Noi vedem păcatul vostru rămâne întreg*" (Ioan 9, 41). Când un om cum e Corneliu, ale cărui fapte n-au fost făcute în numele lui Hristos, dar care a fost plăcut de Dumnezeu, începe să creadă în Fiul Său, această faptă a lui s-a socotit ca faptă făcută în numele lui Hristos din cauza credinței sale în Iisus (Cor. 11, 6). În caz contrar,

23. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, pag. 170.

24. Mitr. dr. Nicolae Mladin, *op. cit.*, pag. 301.

omul n-are dreptul să se plângă că binele împlinit nu i-a fost de folos. Acest lucru nu se întâmplă niciodată când o faptă bună a fost făcută în numele lui Hristos, căci binele săvârșit în numele Lui nu aduce numai o cunună de slavă în veacul viitor, ci chiar de aici, de pe pământ, îl umple pe om de harul Sfântului Duh după cum s-a zis: *"Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură. Tatăl iubește pe Fiul și toate le-a dat în mâna Lui"* (Ioan 3, 34–35)²⁵.

Am prezentat până acum în linii generale pe profesorul de religie, ca personalitate creștină, am vorbit despre cadrul general necesar ca să se poată desfășura în mod armonios și am vorbit despre "puținul aluat (vocația) care dospește multă frământătură". Vom purcede acum la un studiu analitic al "frământăturii", analizând predispozițiile, aptitudinile, calitățile profesorului de religie, toate acestea desăvârșindu-se prin sinergismul între lucrarea harului și eforturile proprii.

Am văzut că în ansamblul personalității avem o ierarhie pe care o găsim și în înțelegerea acestuia, atât privit sintetic, cât și analitic. Treapta pe care ne situăm cu înțelegerea este strâns legată de treapta ierarhică a ansamblului personalității pe care ne situăm, cei de pe treptele superioare având datoria să-i tragă în sus pe cei de pe treptele inferioare, așa cum Sf. Ap. Pavel s-a comportat când cei din Cezareea îi spuneau prin Duhul Sfânt, să nu se suie la Ierusalim (Fapte 21, 11), acest lucru explicat de Sf. Maxim în răspunsul la întrebarea 29 a lui Talasie²⁶. Abordarea ierarhică a ansamblului personalității este foarte importantă pentru profesorul de religie, atât în urcușul și înțelegerea sa, atât sintetic cât și analitic, dar mai ales în procesul de formare a elevilor, care trebuie abordat evolutiv, pe etape, în trepte, nu numai în ansamblu, lucru general acceptat astăzi în pedagogie. Educația genetică, de exemplu, "are drept fundament convingerea că marile etape ale creșterii corespund unor realități distincte, care permit să se definească tot atâtea educații distincte. În fiecare stadiu caracteristic al evoluției sale elevul realizează un echilibru dinamic, atinge un punct provizoriu al perfecțiunii, tinde spre un anumit stil de viață... Tocmai această reușită trebuie favorizată de către pedagog, această perfecțiune trebuie să o realizeze el, iar suma acestor reușite definește succesul educației în ansamblu"²⁷.

Deci vom căuta să folosim în continuare tot metoda aceasta ierarhică, (fără a neglija legătura între trepte) și în studiul analitic al personalității profesorului de religie.

Persoana, omul este văzut în ortodoxie în mod dihotomic, adică trup și suflet. Cele două părți componente sunt în strânsă unitate și armonie (libertate fiind numai când este prezent și harul dumnezeiesc). Sufletul are rolul principal, după cuvintele Mântuitorului: *"Ce va folosi omului dacă va câștiga lumea întreagă, iar sufletul său îl va pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?"* (Mt. 16, 26) sau *"Nu vă temeți de cei ce văucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă, temeți-vă mai curând de acela care poate și sufletul și trupul să le piardă în*

25. Irina Gorainov, *Serafim de Sarov, Spiritualitatea Orientală*, nr. 11, pag. 103.

26. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*. Filocalia, vol. III, tradusă de Prot. stavr. dr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, pag. 110.

27. Maurice Debesse, *Etapele educației*, Traducerea Magdalena Chelsoi, Ed. Didactică și pedagogică, București, 1981, pag. 12.

gheenă" (Mt. 10, 29). La fel cum spun și Sf. Părinți: "Trupul este o bună slugă, dar un rău stăpân".

Ne vom orienta de aceea întâi atenția asupra sufletului. Despre felul cum a fost înțeles sufletul de Sf. Părinți, părintele Stăniloae spune: "Concepția sfinților părinți despre suflet este împrumutată în mare parte de la Aristotel, dar care nu este deosebită de a lui Platon decât prin aceea că el refuza preexistența lui, a minții sau a spiritului și deci separarea lui de suflet. După concepția aceasta, sufletul, unul în esență, are trei facultăți principale: mintea, ca potență a tuturor actelor de cunoaștere și de cugetare; pofta, ca potență a tuturor dorințelor și postelor, și potență irascibilă, impulsivă a actelor de curaj, de bărbăție, de mânie bună sau rea. Rațiunea ar fi o anumită funcțiune a minții. Când aceasta se consideră în locul minții, sufletul are trei puteri: rațiunea, pofta și impulsivitatea"²⁸.

Sfinții Părinți nu separă total mintea de poftă și de potență irascibilă, totuși consideră prima activitate a sufletului total superioară celorlalte două, prima fiind o activitate rațională, celelalte iraționale. Iată cum le caracterizează Sf. Ioan Damaschin: "Trebuie să se știe că raționalul prin fire conduce iraționalul. Puterile sufletului se împart în putere rațională și putere irațională. Puterea irațională are două părți: una care nu ascultă de rațiune, adică nu se supune rațiunii alta care ascultă și se supune rațiunii. Partea neascultătoare și nesupusă rațiunii se împarte în: funcțiune vitală, care se numește și puls, funcțiunea seminală, adică de naștere, și funcțiunea vegetativă, care se numește și nutritivă. Acesteia din urmă îi aparține și funcțiunea de creștere, care dă forma corpurilor. Aceste facultăți nu se conduc de rațiune, ci de natură. Partea care ascultă și se susține de rațiune se împarte în mânie și poftă. Îndeosebi partea irațională a sufletului se numește pasională și apetitivă"²⁹.

În general aceeași concepție despre suflet găsim la Sf. Nicodim Aghioritul³⁰, la părintele Cleopa³¹.

Sf. Nicodim Aghioritul, urmând învățătura Sfinților Părinți, spune că mintea este sufletul propriu-zis sau însuși sufletul: "Iar pe suflet sau mai bine-zis pe minte (că suflet curățit, minte tot este, după Sfântul Calist) socotește-o ca pe un împărat". Deci mintea are rolul principal în persoana umană, deci și a profesorului de religie, afectele fiind socotite ca exteriorare firii și apărute în om după cădere. De aceea unii Sf. Părinți consideră că ele nu vor participa la viața veșnică. Afectele nu sunt rele în sine însele, ele fiind asociate în primul rând pentru susținerea trupului după căderea protopărinților.

Mai adaugă părintele Stăniloae: "Dar mintea, înțeleasă ca suflet propriu-zis sau însuși sufletul, față de care pofta și mânia au o poziție mai exterioară, este și ea întreită. Calist Catafigiotul consideră sufletul ca fiind minte, rațiune și duh,

28. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, pentru Institutele Teologice, vol. III, Spiritualitatea Ortodoxă, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1981, pag. 71.

29. Sf. Ioan Damschin, *Dogmatică*, traducere Pr. D. Fecioru, ediția a III-a, Ed. Scripta, București, 1993, pag. 103.

30. Sf. Nicodim Aghioritul, *Paza celor cinci simțiri*, transcriere din chirilică de Gheorghe Băbuț, Ed. Pelerinul român, Oradea, 1991, pag. 26.

31. Ierom. Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, vol. I, Editată de Episcopia Romanului și Hușilor, 1984, pag. 18.

după asemănarea Sfintei Treimi. Acest întreit aspect nu-i atinge câtuși de puțin simplitatea. Această concepție are o importanță deosebită, ajutându-ne să înțelegem o mulțime de lucruri din viața tainică a sufletului³².

Prima concluzie este că profesorul de religie trebuie să cunoască această teorie despre suflet, pentru el și pentru sufletele pe care le are în grijă.

Următoarea concluzie este că mintea are rolul principal în persoana umană, deci și a profesorului de religie. Tâlcuind versetele evanghelice: "*Luminătorul trupului este ochiul; de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat. Iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat. Deci, dacă lumina care e în tine este întuneric, dar întunericul cu atât mai mult!*" (Mt. 6, 22–23), Sf. Ioan Iacob Hozevitul de la Neamț, urmând Sf. Nicodim Aghioritul, pentru care avea o deosebită evlavie, spune:

49

"Ia aminte, te trezește
și mintea ți-o curățește,
Căci acesta-i scopul tău
Să stai lângă Dumnezeu.

50

De-ți va fi ochiul curat,
Trupul va fi luminat
Chiar cele părute rele
Te vei folosi de ele.

51

Când ochiul e-ntunecat
Tot trupul e necurat,
Toate cele cinci simțiri
Se transformă-n năluciri.

52

Mintea care se numește
Ochiul Sufletului este,
Ea trebuie curățită
și lui Dumnezeu jertfită"³³

Deci prima calitate a profesorului de religie, și pe care trebuie să o aibă tot timpul în vedere și la formarea elevilor, este o minte curată (mintea înțeleasă în sensul Sfinților Părinți).

Profesorului de religie, pentru a avea o minte curată, trebuie în primul rând să aibă o bogată cultură de spiritualitate ortodoxă pe care să o și pună în practică, cultură agonisită în primul rând din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Trebuie, de asemenea, să aibă un duhovnic bun, care să-l călăuzească pe calea curățirii și menținerii curățeniei, ceea ce nu exclude necesitatea propriei culturi de spiritualitate ortodoxă. Pentru el, ca profesor de religie, care are în vedere formarea duhovnicească a copiilor, nu putem admite lipsa unei culturi de formare duhovnicească. Copiii sunt curați și de multe ori ei ne curăță pe noi, dar ei trebuie ajutați măcar să-și mențină această curăție.

O minte curată, la un prim stadiu ierarhic al profesorului de religie, este cea care se menține curată pe ea însăși în față ispitelor proprii și care ține în granițele normale afecțele, simțurile și prin aceasta stăpânind tot trupul, având ca activitate în continuare preamărirea, lărgirea și adâncirea acestei armonii.

Asupra elevilor, direcția principală în care își îndreaptă acțiunea profesorul de religie este modelarea, crearea unei atmosfere duhovnicești în clasă, stabilirea

32. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, pentru Institutele Teologice, vol. III, Spiritualitatea ortodoxă, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1961, pag. 71.

33. Sfântul Cuvios Ioan Iacob – românul, *Hrană duhovnicească*, Ed. "Lumină din lumină", București, 1993, pag. 31.

unei armonii psihosomatice prin prezența sa, ca model viu în mijlocul copiilor. Cuprinși în această atmosferă purificată, în care mintea curată tronează ca un împărat în trup, copiii trebuie să primească "materie ca hrană" pentru persoana lor, care are ca principiu mișcarea, dinamismul. Ca să poată prezenta această "materie" profesorul de religie, pe lângă cunoașterea spiritualității ortodoxe, de care am amintit mai sus, trebuie să cunoască următoarele:

a) Doctrina ortodoxă. Este în firea omului imprimată tendința spre preamărire, și în primul rând de preamărire a lui Dumnezeu. Prezentarea doctrinei ortodoxe, deci a vorbi copiilor despre Persoanele treimice într-o singură ființă și despre lucrarea acestor Persoane, înseamnă a transforma clasa într-un imn de preamărire a lui Dumnezeu, într-o doxologie.

Dar cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrării Lui nu este numai un imn de preamărire, este și o lucrare de formare duhovnicească și acesta este un scop asemenea cu cel de preamărire. Crediința, dogmele trebuie prezentate și trasise în duh autentic creștin. Inclusiv dogma Sfintei Treimi trebuie prezentată sub aspectul ei formativ, adică să înțeleagă elevul, că odată ce suntem făcuți după chipul Sf. Treimi, avem datoria să fim așa cum învățăm că este Sf. Treime și că învățarea dogmei Sf. Treimi nu ar fi decât o informare a noastră fără urmări practice. Tot așa pentru fiecare dogmă și învățătură creștină.

Dogmele predispun și canalizează mintea noastră spre a fi modelată de Dumnezeu, spre a se modela, ca să înțeleagă și de aici, o modelare a întregii persoane. Nu trebuie ca profesorul de religie să aibă tendința de a modela dogmele după mintea lui, ci invers, așa cum învața mitropolitul Filaret al Moscovei: "Nici una din tainele înțelepciunii celei mai ascunse a lui Dumnezeu nu trebuie să ne pară străină sau cu totul mai presus de noi (transcendentă), ci se cade să ne potrivim mintea cu toată smerenia spre contemplarea celor dumnezeiești"³⁴.

b) Sfânta Scriptură. Sfânta Scriptură este o adevărată hrană pentru o minte curată ("*Cuvintele Mele sunt duh și viață*" – Ioan 6, 3) și o adevărată doctorie pentru cei care au nevoie de însănătoșire ("*Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos spre a învăța pentru a muștra, pentru a îndrepta, pentru a povățui...*" (Tim. 3, 16).

Deci Biblia fiind adevărata hrană ne ajută pentru a ne menține într-o stare de normalitate, a noastră și a copiilor pe care îi avem în grijă, prin multiplele fațete pe care ni le pune în față. În ea avem istorie, avem etnologie, avem psihologie, dar avem în primul rând Persoana, viața, minunile, învățăturile Domnului nostru Iisus Hristos.

Niciodată nu va insista suficient profesorul de religie în a folosi Sf. Scriptură la clasă. Trebuie, în primul rând, să-și dea silința ca fiecare copil să aibă Sf. Scriptură ortodoxă, sau în mod obligatoriu Noul Testament. Din proprie inițiativă să aducă Noul Testament copiilor. După aceea trebuie să obișnuiască pe copii să-l folosească și să știe să se orienteze în el. Fie că predă învățătură dogmatică, fie morală, fie cult, îndrumări misionare, totdeauna Sf. Scriptură trebuie să fie piatră de temelie a celor prezentate în lumina Sfintei Tradiții. Nu se poate concepe ora de religie fără Noul Testament. În măsura în care profesorul de religie îi va fami-

34. Vladimir Lossky, *op. cit.*, pag. 36.

liariza pe copii cu studiul Noului Testament, acest lucru va contribui ca în mare măsură în viață elevii să aibă Noul Testament ca o carte de căpătâi pe drumurile pe care vor merge. Trebuie insuflată elevilor o adevărată evlavie față de Noul Testament. Pe lângă prezentarea și tâlcuirea pericopelor evanghelice, se poate face comparație, mai ales în clasele mai mari, între cărțile și autorii cărților fundamentale ale altor religii sau filosofii și Noul Testament, scoțându-se în evidență că deși e de admirat înălțimea învățăturilor acestor cărți (precum Upanișadele, Bagavat-gita, Cartea morților, Coranul etc.), totuși învățătura Noului Testament e dumnezeiască, e de la Unicul Fiul al lui Dumnezeu, Care S-a întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos.

c) Sfânta Tradiție. Trebuie obișnuiți copiii de mici cu învățături din Sf. Tradiție, din mai multe motive:

– este al doilea izvor al Revelației și de aceea învățătura ei este de o valoare negrăită, pe care copiii trebuie ajutați să o cunoască și să aibă o adâncă evlavie față de ea, să o folosească drept călăuză în înțelegerea Sf. Scripturi și a vieții în Duh a Bisericii noastre;

– în această perioadă în care grupările protestante caută să pongrească și să înlăture Sfânta Tradiție, lăsând Sfânta Scriptură la libera tâlcuire și înțelegere a fiecăruia, indiferent de nivelul duhovnicesc pe care îl are, iar Biserica Catolică a adus înnoiri în Sf. Tradiție, Biserica Ortodoxă, care singură a păstrat nealterată învățătura Sf. Tradiții și a folosit-o în mod continuu ca izvor de viață, alături de Sf. Scriptură, are datoria, și prin profesorii de religie, să întipărească în mintea copiilor iubirea față de Sf. Tradiție. Dar aceasta se poate face numai cunoscând-o.

Făcând parte din Sf. Tradiție, din Tradiția bisericească, profesorul de religie mai trebuie să cunoască bine:

d) Istoria bisericească, atât cea a Bisericii Ortodoxe Române, cât și cea universală. Sf. Serafim, întrebând "– Cu ce să ne înzestrăm sufletul?", a răspuns: "– Cu cuvântul lui Dumnezeu, după cum spune Grigore Cuvântătorul de Dumnezeu, pâinea îngerilor cu care se hrănesc sufletele flămânde de Dumnezeu".

Trebuie de asemenea să înzestrăm sufletul cu cunoștințe privitoare la Biserica: cum a fost ocrotită de la început până în zilele noastre, ceea ce a avut de îndurat. Trebuie să știm aceasta, nu cu gândul de a-i stăpâni pe oameni, ci pentru cazul când s-ar pune întrebări la care ar trebui să răspundem. Dar mai ales trebuie s-o facem pentru noi înșine, pentru a dobândi pacea sufletească, așa cum zice psalmistul: "*Pace, celor ce iubesc învățăturile Tale, Doamne*" sau "*Pace multă celor care iubesc legea Ta*" (Ps. 118, 165)³⁵.

Istoria bisericească prezintă pagini care pot înflăcăra mințile copiilor spre dragoste de Biserica noastră, inspirându-le dorința ca ea să fie și acum, după atâția ani de opresiune, iarăși la fel de înfloritoare ca în vremea marilor mitropoliți Varlaam, Dosoftei, Sf. Antim Ivireanul și a marilor domnitori, Sf. Constantin Brâncoveanu, Sf. Ștefan cel Mare și Sfânt. Le trebuie relevat copiilor, mai mult decât se face la Istorie, rolul Constantinopolului în menținerea dreptei credințe, în cultura și civilizația lumii. Nemuritoare pot rămâne înscrise în mintea copiilor

35. Irina Gorainov, *op. cit.*, pag. 130.

viața Sf. Constantin cel Mare și a mamei sale, Elena, viața patriarhilor Serghie, Fotie, Sofronie al Ierusalimului, a împăratului Ioan cel Milostiv și a multor alții, terminând cu Constantin XI Dragases care a murit eroic în apărarea Constantinopolului (1453).

Nu pot fi înșirate aici toate momentele istorice înălțătoare care pot fi prezentate copiilor. Dar nu putem trece peste Viețile sfinților, care au constituit de-a lungul veacurilor, hrana sufletească a credincioșilor noștri, de la copii până la cel mai în vârstă. Cât de important este ca elevul să se îndrăgostească de sfinți, de cărțile cu viețile lor. Un copil care se pasionează de viețile sfinților, chiar dacă nu ajunge la nivelul sfinților, va fi oricum un bun creștin. Dar pot apărea și copii care înflăcăându-se de viețile sfinților, pot fi sfinții de mâine, fiindcă sunt atâți oameni duhovnicești și sfinți care s-au îndrăgostit de viața sfântă prin intermediul Vieților sfinților. Astfel părintele Paisie Olaru, întrebând: "– Cine v-a îndrumat să intrați în viața călugărească?", a răspuns: "– Viețile Sfinților m-au îndemnat la călugărie și dragostea mea pentru Domnul"³⁶. Tot așa despre Sf. Ioan Iacob Hozevitul de la Neamț în Prologul cărții *Hrana duhovnicească*, scris de Arhiepiscopul de Kiriacopolos Aristovul se spune: "Dar citind cu multă atenție și seriozitate viețile Sfinților, care au întemeiat așezământul vieții monahicești în Palestina, a Sfântului Teodosie, începătorul vieții de obște, a Sfântului Eftimie cel Mare și Sava cel Sfințit, s-a aprins cu dor fierbinte să vie la Ierusalim ca să soarbă mai de aproape din izvorul cel dumnezeiesc al vieții pustnicești și din anul 1936, s-a închis în Lavra Sf. Sava cel Sfințit făcând-se pildă în ascultarea vieții monahicești. În anul 1946, a fost chemat să servească Schitul românesc din valea Iordanului și e hirotonit preot ca Egumen și slujitor la Schit unde a stat peste 6 ani de zile, râvnind viața Sfintei Maria Egipteanca"³⁷.

Exemple se pot da multe, dar trebuie să amintim neapărat de viața Sf. Trei Ierarhi, despre care se pot spune multe ca exemple vii și mădulare autentice ale Bisericii și ca oameni de cultură, dar credem că cel mai potrivit imn de laudă pentru ei este ceea ce a spus Sf. Serafim: "Este periculos a te gândi la Sf. Treime, fără a avea ca ajutor pe Sf. Trei Ierarhi".

e) Din secția practică trebuie să cunoască Liturgica, care are implicații multe în viața copiilor, fiindcă "Sf. Liturgie este centrul vieții spirituale ortodoxe și sursa de inspirație a educației religioase"³⁸.

Din punct de vedere al formării calităților intelectuale ale copiilor, profesorul de religie trebuie să scoată în evidență rolul important al cultului Bisericii care este o reflectare a doctrinei care a format în toii luptelor pentru stabilirea dreptei credințe și faptul foarte important pe care îl are cultul și anume de vehicul al doctrinei Bisericii.

36. Arhim. Ioanichie Bălan, *Părintele Paisie duhovnicul*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993, Colecția "Credință și cultură", nr. 1, pag. 11.

37. Sfântul Cuvios Ioan Iacob – românul, *op. cit.*, pag. 5.

38. *** – art. "*Simpozion ortodox privind educația religioasă*", în "Vestitorul Ortodoxiei", Periodic de informare bisericească, teologie și spiritualitate al Patriarhiei Române, Anul IV, nr. 112, 15 martie 1994, pag. 8.

Din secția practică mai trebuie să cunoască catahetica, omiletica și cu aceasta trecem și la domeniile "laice" pe care profesorul de religie trebuie să le studieze, din care pe primul loc se situează pedagogia. Prin natura meseriei, profesorul de religie trebuie să aibă o cunoaștere temeinică a pedagogiei. Poate avea foarte multe cunoștințe, dar dacă nu și-a însușit metoda, nu va fi niciodată un bun profesor. Este suficient să spunem câtă atenție a dat Comenius metodei, ca să ne dăm seama ce importanță are pentru un profesor de religie cunoașterea sistematică a procesului de învățământ, a laturii formative și instructive a acestuia, cunoașterea principiilor didactice, metodelor, cunoașterea etapelor unei lecții, cunoașterea operelor marilor pedagogi, începând cu: Clement Alexandrinul, Sf. Trei Ierarhi, Comenius, Herbart, Pestalozzi, Foerster, iar la noi a lui Iacob Putneanul, Veniamin Costachi și alții.

Trebuie apoi să cunoască domeniile înrudite pedagogiei, adică psihologia și sociologia. Cunoașterea sufletului copilului, a etapelor de dezvoltare a acestuia și prin ce se caracterizează fiecare etapă, ajută enorm pentru a face tinerele vlăstare să crească și să nu se ofilească. Sociologia este știința care poate determina întâi pe profesor și apoi prin acesta elevilor aptitudinea pentru social, pentru viața socială, așa cum creștinismul a fost de la început, o comunitate creștină în comuniune după cum spune Sf. Scriptură: *"și erau neobosiți în ascultarea învățaturii apostolilor, în împărtășanie, în frângerea pâinii și în rugăciuni"* (Fapte 2, 42).

f) Urmează apoi cunoștințele de istorie, geografie, literatură, care îl pot ajuta mult sub diferite aspecte pe profesorul de religie. Istoria, geografia lămuresc cadrul în care și-au dus viața creștinii și nu numai creștinii dar și Domnul nostru Iisus Hristos și, copiii trebuie să realizeze și să se pătrundă de adevărul că Domnul nostru a fost o realitate istorică. Apoi nu se poate concepe ca profesorul să nu cunoască pe marii clasici ai literaturii universale care și-au inspirat creațiile lor din Sf. Scriptură, din valorile creștine.

g) Limbile străine. Cunoașterea limbilor moderne este de un real folos pentru profesorul de religie, mai ales acum când multe cărți religioase valoroase nu au fost traduse la noi, datorită condițiilor grele prin care a trecut Biserica noastră în ultimii 50 de ani.

Dar și mai important este atunci când profesorul de religie cunoaște limbile clasice, ebraica, greaca și latina. Ele au și valoare formativă, dar în primul rând limba greacă este un ajutor prețios profesorului de religie în discuțiile despre diferitele traduceri ale Noului Testament de către diferite grupuri creștine. Cunoșcând limba greacă, profesorul poate lămurii înțelesul real al fiecărui text comentat, ceea ce dă siguranță și lui și elevilor pe care îi călăuzește.

h) Am lăsat la urmă știința nu pentru că s-ar situa pe ultimul loc în cultura profesorului de religie. Datorită mentalității false care s-a creat în ultimii 50 de ani, prin care se credea că știința este apanajul materialismului, mulți văd între știință și religie o totală opoziție. Ținând apoi seama de autoritatea pe care știința o are în rândul oamenilor în zilele noastre mulți "puțin cunoscători" părăsesc religia, zicând că "merg cu știința". De aceea, în cazul că profesorul de religie are cunoștințe științifice, aceasta este foarte important, în primul rând pentru el, pentru

a scăpa de complexe în fața științei, și apoi pentru copiii pe care îi educă. În primul rând trebuie să arate că nu este o opoziție, așa cum s-a prezentat, între știință și religie. Pentru aceasta primul argument este arătarea faptului că mulți din marii oameni de știință au fost oameni credincioși, ca: Isaac Newton, Blaise Pascal, Albert Einstein, Ilya Prigogine și, că între religie și știință este un raport de complementaritate.

Apoi trebuie să arate că știința a arătat raționalitatea lumii, armonia ei, unitatea ei, și nu a scos la iveală întâmplarea, hazardul, cum susține materialismul. A arătat raționalitatea lumii care trebuie să aibă izvorul într-o Rațiune supremă³⁹ și aceasta este Fiul lui Dumnezeu, după cum ne spune Evanghelia după Ioan, cap. 1 versetul 1. Trebuie ca profesorul de religie să nu cedeze nici un pas, nici el, nici cu elevii, nici în discuțiile cu ceilalți profesori în a accepta că religia este irațională. Ba din contră trebuie să susțină cu tărie "logica" credinței, "logica" harului, cum se găsește în întreaga creație. Este și motivul pentru care spiritualitatea ortodoxă introduce ca o etapă necesară în urcușul duhovnicesc contemplarea duhovnicescă a naturii, cunoașterea rațiunilor lucrurilor și, aici se impune datoria profesorului de religie. El nu trebuie să predea cunoștințe științifice în sensul obișnuit, el trebuie să scoată în evidență armonia naturii care luminează mintea și întreaga ființă, ajutându-l pe copil să vadă în natură ferestre spre Dumnezeu, nu oglinzi în care să se reflecte pe el însuși. Trebuie prin toate elevul ajutat să se ridice către Dumnezeu, așa, cum tâlcuiește Sf. Damaschin versetul biblic: "*Din tot pomul din rai să mănânci*" (Fac. 11, 16) spunând: "prin aceste cuvinte socotesc că a vrut să spună: "Suie-te, prin toate făpturile, la Mine, Făcătorul, și culege din toate un singur fruct, pe Mine, viața cea adevărată".

Deci prin toată cultura sa, profesorul de religie nu trebuie să devină un enciclopedist, ci în primul rând el trebuie să crească în credință și smerenie. Cu această materie să hrănească mintea elevilor, pentru că hrana sufletului e cultura și "sufletul culturii este cultura sufletului"⁴⁰ și marea realizare a profesorului de religie este dacă reușește să-i facă pe elevi ca fiecare materie pe care o studiază să o vadă ca pe o rază din Hristos și către Hristos, adică să înțeleagă că izvorul înțelepciunii, cunoștinței, binelui, frumuseții adevărului este Iisus Hristos.

Între calitățile intelectuale trebuie deci introduse și percepțiile, reprezentările, memoria etc., prin care se însușește cultura, dar neputând lungi prea mult studiul, ne oprim aici privind calitățile intelectuale ale profesorului de religie.

2. CALITĂȚI MORALE

Legat de calitățile intelectuale ale profesorului de religie, s-a pus mult în discuție raportul dintre procesul instructiv și cel formativ în sistemul de învățământ, fiind perioade în care a fost folosită mult partea instructivă a procesului de învățământ, cu un accent deosebit pus pe partea intelectuală, și în special pe memorare, urmând apoi perioade de critică vehementă a procesului instructiv,

39. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* pentru Institutele Teologice, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1976, pag. 12.

40. Protos. Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, vol. II, Ediția a II-a, Editată de Episcopia Romanului și Hușilor, 1990, pag. 217.

căutându-se revenirea la procesul formativ, procesul educativ. Întrucât cred că de fapt problema poate fi văzută într-un cadru mai larg, va fi abordată în acest capitol, privind moralitatea. Când zic că această problemă poate fi văzută într-un cadru mai larg mă gândesc că tot așa sunt perioade în care se pune un accent deosebit pe fapte bune, altele pe post, altele pe rugăciuni, ca după aceea ele să intre într-un con de umbră, la fel ca și în cazul procesului instructiv.

Dar pentru a găsi rezolvarea corectă a acestor probleme și pentru a înțelege trăsăturile moralității în viața profesorului de religie, mai trebuie date unele informații despre modul cum înțeleg Sf. Părinți sufletul omului. Am arătat că sufletul are trei părți: minte, putere poftitoare și putere irascibilă. Minte este sufletul propriu-zis, iar puterea poftitoare și cu cea irascibilă sunt considerate mai exterioare firii, inferioare și sunt asociate simțurilor. Afectele nu sunt considerate rele în sine, având rolul susținerii trupului după cădere. Chiar plăcerea și durerea asociate lor sunt bune, atâta vreme cât ne mențin în granițele normale lor, plăcerea și durerea fiind senzații de cunoaștere a stării trupului sau a realității înconjurătoare. Cea care trebuie să țină afectele, activitatea simțurilor, plăcerea și durerea, și de aici tot trupul în stare firească, normală, potrivit rațiunii lor, este mintea. Minte este partea conducătoare, care în mod firesc trebuie să vegheze ca ea să-și găsească fericirea în cele spirituale, duhovnicești, în legătură cu Dumnezeu și în relația iubitoare cu semenii, și în plus să vegheze ca simțurile, afectele și trupul să rămână în granițele lor firești. Prin analogie, putem extinde acestea și la nivel social. Deci într-o primă definiție, starea de moralitate, de bine avem atunci când fiecare lucrează conform menirii lui. Sau cum spune părintele Galeriu "bine este tot ceea ce, din iubire, zidește, dă viață, salvează, este conform cu poruncile lui Hristos; rău este tot ceea ce e gol de sens ziditor, cum e viciul, și ruinează, distruge. Într-un cuvânt binele creează, răul distruge"⁴¹.

Bine avem atunci când, așa cum am văzut că spune Sf. Maxim Mărturisitorul: "exemplarele particulare se vor mișca armonios și identic între ele și cu întregul, cele particulare nemaiaivând o voie deosebită de a celor generale, ci una și aceeași rațiune contemplându-se în toate, neîmpărțite de modurile de a lucra ale acestora cărora li se atribuie la fel"⁴². Avem atunci unitatea firii, se afirmă persoana. "Persoana devine icoana desăvârșită a lui Dumnezeu dobândind asemănarea, care este desăvârșirea firii comune tuturor oamenilor. Distincția dintre persoană și natură reproduce în omenire ordinea de viață dumnezeiască exprimată prin dogma treimică. Este temelia întregii antropologii creștine, a întregii morale evanghelice, căci creștinismul este o imitare a firii dumnezeiești", după cuvântul Sf. Grigore de Nyssa⁴³.

Am văzut că sufletul curat este minte. Dar Sf. Părinți vorbesc și despre adâncul minții, interiorul minții, pe care o numesc "inimă", alții "duh". Nu vom putea niciodată scoate suficient în evidență importanța acestui mod de a înțelege "inima" la Sf. Părinți, ca adâncul minții. În această inimă a minții se așază Hristos la bottez. În omul bun, în "omul de inimă", mintea omului stă în adâncul ei, stă în

41. Idem, *Convorbiri duhovnicești*, vol. I, Editată de Episcopia Romanului și Hușilor, 1984, pag. 205.

42. *Ibidem*, pag. 206.

43. Vladimir Lossky, *op. cit.*, pag. 152.

această inimă și de aici își soarbe viața și bucuriile. Stând în inima ei, mintea are o privire integrală asupra părților componente, voința și rațiunea generală integrând armonios voințele și rațiunile particulare. Așezată în acest adânc indefinit mintea realizează unificarea firii omenești, deschizându-se spre semenii săi. Avem o tendință de afirmare a persoanelor și de unitate a firii omenești. Este starea de altruism, de dăruire fără opreliști a iubirii, "nu numai prin cuvânt, ci și prin faptă și adevăr" (1 Ioan 3, 18). Este acesta un prim stadiu de moralitate, pe care îl are omul în starea de nepătimire, în momentul când fiecare parte acționează potrivit menirii sale sub conducerea minții așezată în inima ei. În acest stadiu mintea își găsește plăcerea în a petrece în cămășile inimii, gustând bucuriile duhovnicești. Revarsă iubirea asupra simțurilor, pe care le ține în granițele firești, plăcerea și durerea fiind semnale de anunțare a stării trupului. Se face acel sistem integrator de unificare a părților componente, de împlinire a întregului și a fiecărei părți.

Accasta este starea de moralitate minimă a profesorului de religie. El este atunci în fața copiilor modelul viu de urmat, nu atât prin vorbe, prin "a le face morală" ci prin "a fi moral". Fiind un model viu, transmitător de energie din adâncul inimii, cuprinde copiii în această stare, iar copiii se structurează și ei după modelul pe care îl au în față. Se deschid atunci porțile inimilor și mințile lor se așază la rândul lor în inima minții. Totul devine atunci iubire prin unificarea firii omenești și prin afirmarea persoanei fiecăruia. Atunci fie că se învață rugăciuni, fie că se face lecție, fie că, copiii sunt chemați la fapte bune, toate, au loc în izvorul de apă vie, totul are loc în blândețe și smerenie, în bucurie și pace.

Deci esențialul moralității este ca mintea să stea în adâncul ei, în inima ei, în duhul ei. Pe cât este de ușor, pe atât este și de greu, și de aceea au spus Părinții că "cel mai lung drum este de la minte la inimă".

Dacă lucrurile sunt frumoase când mintea este în inimă și când profesorul de religie reușește să așeze mințile copiilor în inima minților lor, lucrurile se întunecă în momentul când mintea iese din starea ei firească, din adâncul ei. Deci răul este o ieșire din armonie, "nu este nimic altceva decât lipsa binelui și o abatere de la starea conformă firii la una contrară firii. Răul nu are existență prin fire. Toate câte a făcut Dumnezeu, așa cum s-au făcut, sunt foarte bune. Dacă rămân așa cum au fost zidite sunt foarte bune. Dar dacă se îndepărtează, în chip voluntar, de la starea conformă naturii și dacă vin la o stare contrară naturii, "ajung în rău"⁴⁴. "Răul este o lipsă a binelui așa cum întunericul nu e ceva în sine, ci o lipsă a luminii", spune Sf. Grigorie de Nyssa. Mintea ieșind din inimă iese din lumină și intră în "întunericul cel dinafară". De aceea profesorul de religie trebuie să caute să-i învețe pe copii de mici pocăința, pocăința în sensul ei nou testamentar de metanoia, de schimbare a gândirii, întoarcere a gândirii, a minții în sine, în adâncul ei, în inima, în duhul ei.

Când mintea iese din adâncul ei, atunci ea umblă prin părțile de suprafață ale ei. Simțurile nemaifiind sub controlul armonizator al minții, ies și ele din granițele lor firești și atunci starea de plăcere devine o goană nebună după cele sen-

44. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ediția a III-a, traducere de Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993, 191.

zuale, iar durerea, care urmează, creează o stare depresivă, care se caută mai mult acoperită cu noi plăceri, care niciodată nu satură.

Mintea, dacă nu se grăbește să se întoarcă în inima ei, atunci se asociază cu simțurile, începând să trăiască "viața trupului". Ea devine acum sclava simțurilor, a părții pofitoare a sufletului, își scoate izvorul din cealaltă visterie, pe care poate să ajungă să o considere ca fiind inima cea adevărată. Atunci spunem cu Sf. Andrei Criteanul "mintea jărănă mi s-a făcut", "cu lut mi-am amestecat gândul, eu ticălosul"⁴⁵.

Aici e nevoie de un mare dar al profesorului de religie ca să aducă oile cele pierdute în staul. Numai fiind un model viu, poate deschide porțile inimii adevărate. Apoi trebuie să-i pună pe copii să facă fapte bune, "să împlinească poruncile". Poruncile sunt date în conformitate cu firea. Împlinind poruncile, făcând fapte bune, într-o atmosferă creată de profesor prin ținerea minții lui în inimă, faptele bune ale copilului vor începe să fie orientate spre inima minții, și în final spre Hristos, care Se sălășluiește în inima minții de la botez. Împlinind poruncile, mintea face efortul de a ieși din sclavia simțurilor pervertite și începe să simtă razele de lumină care vin din inima cea adevărată. Profesorul trebuie să știe că "poruncile sunt lumină", că "Hristos e ascuns în porunci", că

"Hristos se descoperă în fiecare
Pe măsura poruncilor păzite,
Taina lui Hristos cea mare
Se află în inimi smerite..."⁴⁶;

Dar nu explicând prea mult aceasta elevilor o să aibă rezultate, ci numai, dacă, el fiind un model viu, sensibilizează puțin copilul spre bine și apoi să exploateze această pornire spre bine în fapte bune, în împlinirea poruncilor pe măsura copilului și astfel să-i deschidă din ce în ce mai mult inima minții și de aici drumul spre întâlnirea cu Hristos, prin Duhul Sfânt.

Acum putem răspunde și la problema care apare de multe ori: că mulți învață rugăciuni sau versete pe dinafară, dar nu ajung mai evlavioși; că mulți fac fapte bune fără să-i vedem că sunt mai buni; că mulți postesc și se roagă, dar nu-i vedem că se umplu de lumină. De aici s-a ajuns să se considere de unii că acestea nu sunt necesare pentru mântuire.

Toată problema am văzut că se reduce la revenirea minții în inima ei. Dacă profesorul de religie face rugăciuni cu elevii, îi pune să memoreze, dar mintea lui este la suprafață, mintea lui nu este prinsă în cuvintele rugăciunii⁴⁷, atunci nu va reuși decât să imprime dezgust pentru religie sau în cel mai bun caz efectele pozitive vor fi foarte mici (cum avem la rugăciunea orală). Cuvintele lui nu vor fi "duh și viață" (Ioan 6, 63), nu vor bate la inima copiilor spre muștrare și îndreptare și atunci mintea copiilor și întreaga lor ființă va fi împodobită de setea necontrolată de plăcere a simțurilor pervertite și nimic nu este mai de plâns decât un profesor

45. Sf. Andrei Criteanul Ierusalimiteanul, *Canonul mare*, în Triod, Ediția a VIII-a, Ed. Institut. Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1986, pag. 365.

46. Sfântul Cuvios Ioan Iacob – românul, *op. cit.*, pag. 24.

47. Eveque Ignace Briantchaninôv, *Approches de la prière de Jésus*, Traduction française par le Hieromoine Symeon, "Spiritualitate Orientală", nr. 35, pag. 64.

de religie, care se vede în situația să nu poată să trezească sufletele copiilor, din pricina lui, sau mai rău, chiar închide inimile adevărate ale elevilor, prin nepriceperea și prin lipsa de moralitate (avem, de exemplu, cazul Sf. Paisie Velicicovschi, cât a fost elev la Academia din Kiev)⁴⁸.

Nu memoratul rugăciunilor este rău. Memoratul trezește memoria originală, dacă e asiduu făcut. Ne spune Sf. Ignatie Branceaninov că atunci când un tânăr mergea în pustiul Egiptului era pus să învețe în timp de 3 ani Biblia pe dinafară și aceasta avea efecte foarte pozitive: "Pe fiecare nou începător îl supunau la nevoițe trupești sub îndrumarea unui bătrân, timp de 3 ani. Prin ostenele trupului, prin povețe dese ale bătrânului, prin mărturisirea activității de dinafară și dinlăuntru de fiecare zi, prin tăierea vocii, se înfrânau patimile cu tărie și repede, se procura minții și inimii o însemnată curăție. Pe lângă îndeletnicirea cu ostenele, celui începător i se da și o lucrare de rugăciune potrivită cu întocmirea lui. După 3 ani de zile se cerea de la cei începători să știe pe de rost toată Evanghelia și psaltirea, iar de la cei mai capabili și întreaga Sfântă Scriptură, fapt care în chip neobișnuit dezvolta rugăciunea grăită cea cu luare aminte"⁴⁹.

Degeaba bate profesorul de religie cu teorii morale reci la inimile copiilor. Trebuie să fie un exemplu viu. Apoi, elevii trebuie să facă fapte bune, să împlinească poruncile, să simtă lumina poruncilor, ceea ce duce la dezvoltarea discernământului, la stadiul în care elevul discerne singur binele de rău. Ne spune Sf. Siluan: "Cel ce ascultă de legea lui Dumnezeu va înțelege desăvârșirea poruncilor Domnului. Orice poruncă ai lua ea îți aduce bucurie și veselie. Ia, de pildă, prima poruncă: să iubești pe Dumnezeu. Dacă crezi că Dumnezeu nu iubește, pentru acest gând vei primi pacea. Iar a doua poruncă: să iubești pe aproapele tău. Dacă crezi că Domnul îi iubește pe ai Săi și că Duhul Sfânt este în tine, sufletul tău se va desfăta în legea lui Dumnezeu, vei cugeta la ea și ziua și noaptea (Ps. 1, 2) și vei primi darul deosebirii binelui de rău"⁵⁰.

Faptele bune nu se reduc numai la învățare, cântare, rugăciune, ci la împlinirea unei adevărate veselii de în parohie. Trebuie ajutați bătrânii, copiii handicapați, cei bolnavi, cei săraci.

Nu este bucurie mai mare pentru profesorul de religie decât atunci când vede că din proprie inițiativă copiii fac binele, și el se poate retrage, ca ei să crească. Dar până atunci trebuie să știe că e răspunzător pentru sufletele primite, să știe că "sufletele lor atârnă de gâtul lui" (Sf. Antim Ivireanul), să știe, după cum spune Pestalozzi că "credița trebuie dezvoltată tot prin credință și nu prin cunoașterea obiectelor cugetării sau a legilor ei; iubirea prin iubire și nu prin cunoașterea amabilității și a iubirii"⁵¹.

48. Proticirul Serghei Cefericov, *Paisie, Starețul Mănăstirii Neamțului din Moldova*, Traducere de I.P.S.S. Dr. Nicodim, patriarhul României, Ediția a II-a, Editura Sfintei Mănăstiri Neamțu, 1940, pag. 49.

49. Monahii Lavrei Valaam, *Shornicul*, vol. II, Serdobol 1938, Editat de Episcopia Ortodoxă de la Alba Iulia, 1993, pag. 348.

50. Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei*, Editura Deisis, Sf. Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, traducere, de Pr. prof. Ioan Ică și Diac. as. Ioan I. Ică jr., pag. 251.

51. Pr. M. Bulacu, *op. cit.*, pag. 112.

Dacă nu, i se va aplica maxima pedagogică a lui Pestalozzi, când caracteriza veacul pedagogiei kantiene și herbartiene "un veac va fi putut face mari progrese în cunoașterea adevărului și cu toate acestea a rămas complet înapoi în ceea ce privește voința binelui"⁵².

Dar, repetăm, numai fiind un model viu, un împlinitor al poruncilor, un lucrător al virtuților, poate ajunge o călăuză pentru elevi pe drumul mersului duhovnicesc. Dacă rămâne pe prima treaptă a complexului personalității, rămâne un individ și neatingând măcar primele stadii ale nepătimirii, atunci se chinuie pe el și pe copii și va auzi de la Mântuitorul: "*Iar cel ce va sminti pe vreunul din mititeii aceștia, care cred în Mine acela mai bine și-ar lega de gât o piatră de moară și s-ar îneca în adâncul mării*" (Mt. 18, 6); trebuie atunci să învețe el de la copii cum poate intra în Împărăția cerurilor, după cum spune Domnul: "*Adevărul vă grăiesc: de nu vă veți întoarce și de nu vă veți face ca pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor*" (Mt. 18, 3). Numai dacă ajunge un trăitor al vieții evanghelice poate călăuzi și pe alții, căci "*orb pe orb călăuzind cad amândoi în groapă*". Profesorul de religie trebuie să aibă mereu în atenție, așa cum ne spune Sf. Ioan Iacob Hozevitul că:

67

"Scriptura-i grădina dată
Care trebuie lucrată.

68

Iar noi grădinari să fim
Să lucrăm și să păzim
Ea va fi la judecată
Obiect pentru teză dată.

69

Nu precum am studiat
Ci precum noi am lucrat
Cele scrise și citite
Cere să fie trăite
Că nimic voi folosi
Dacă nu le voi trăi"⁵³.

La fel, Sf. Serafim de Sarov, vorbind despre un teolog spunea: "știu că el este foarte dibaci în născocirea predicilor. Însă e așa de ușor să-i înveți pe alții, după cum tot așa de ușor este să arunci pietre din înălțimea unei clopotnițe. Iar când e vorba să pui în practică ceea ce înveți pe alții este tot așa de greu ca și cum ai căra pietre până la vârful clopotniței. Aceasta este diferența între învățatură și practică"⁵⁴.

Totul se reduce la revenirea minții, lucrării minții în inima cea adevărată, la "*omul tainic al inimii*" (1 P. 3, 4), la creșterea omului lăuntric și la scăderea celui dinafară, la trecerea omului vechi pentru a crește cel nou (II Cor. 4, 6), așa cum ni se spune și în Sbornic⁵⁵.

Trebuie ca profesorul de religie să aibă grijă să nu se trezească pus în rândul "înțelepților de astăzi", cum spune Sf. Ioan Iacob Hozevitul. Vorbind despre Sf.

52. *Ibidem*, pag. 126.

53. Sfântul Cuvios Ioan Iacob – românul, *op. cit.*, pag. 34.

54. Irina Gorainov, *op. cit.*, pag. 34.

55. Monahii Lavrei Valaam, *Sbornicul* (Culegere despre rugăciunea lui Iisus), vol. I și II, Saravallasa Oy Roammattulalon Kirjapainossa, 1936, Editura Mănăstirii Vallam, Reeditată de Episcopia Ortodoxă Alba Iulia, 1993, vol. I, pag. 13.

Nicodim Aghioritul el spune: "Razele învățaturii lui întrec știința înțelepților de astăzi, care cuprinde lustrul filosofiei, dar este lipsită de miezul credinței. Căci un bob de credință prețuiește mai mult decât vagoane întregi de știința lipsită de mustul credinței"⁵⁶. Trebuie să aibă grijă profesorul de religie să nu se situeze în ceata "fraților mincinoși", despre care tot Sf. Ioan Hozevitul spune:

"Ispita neamului celui de pe urmă a și sosit mai grozav acum cu apropierea venirii lui Anticrist, încât amenință să piardă și pe cei aleși, și nu-i atâta de periculoasă ispita care vine de la vrăjmașii lui Dumnezeu, de la atei, de la cei cu grijă numai la cele pământești, sau la cei destrăbălați care nu pot ușor să vatăme pe creștini. Pericolul vine de la frații cei mincinoși. Frații cei mincinoși sunt dușmani ascunși și cu atât mai periculoși cu cât singuri ei cred că sunt frați curați. Predică și ei ortodoxia, dar o ortodoxie oarecum schimbată și prefăcută după planul lumii acesteia și a stăpânitorului acestei lumi. Predica lor e ca o hrană prielnică dar care a început să se strice și în loc să hrănească, otrăvește pe cei care o mănâncă. Ei aduc tulburare în rândurile creștinilor. Aceștia sunt ispita cea mare a neamului celui din urmă.

Despre ei a profețit Domnul că vor fi în veacul cel de apoi: "*Mulți vor veni în numele Meu și pe mulți vor înșela*" (Mt. 5, 11).

Vorbesc și frații mincinoși de sfânta și prea dulcea ortodoxie, de dragoste, de curățire pentru fapta bună, de smerenie și de virtute și ajută obștile creștinești. Cât îi de greu pentru ortodocșii cei curați și simpli să înțeleagă pe cine au înaintea lor? Cât e de ușor să se atragă de ideile lor cele "filosofice" și să-i creadă.

Dacă răscolește cineva adânc în sufletele acestor oameni, va găsi nu dragostea cea fierbinte pentru Dumnezeu, ci închinarea unui idol care se numește "OM".

De multe ori răutatea înșală, prefăcându-se în chipul faptei bune. După cum a spus și Sf. Dorotei: "nici o răutate și nici unul din eresuri, nici însuși Diavolul nu poate să înșele pe cineva, decât numai dacă se preface în chipul faptei bune" După cum și Sf. Apostol zice: "*că însuși Diavolul se închipuiește în Înger luminat*"⁵⁷.

56. Sfântul Cuvios Ioan Iacob – românul, *op. cit.*, pag. 34.

57. *Ibidem*, pag. 274.

COGNOMENE ȘI TERMENI CORELATIVI ÎN PRACTICA OMILETICĂ

Asistent drd. VICTOR MAROLA

Orice comunicare dezvăluie anumite detalii din personalitatea autorului¹. Fie că este scrisă, orală sau nonverbală, comunicarea² oferă nu numai un semnal, ci și un îndemn, o încurajare, o afirmație, toate acestea având ecou în conștiința semenilor.

Lucrările scrise (recenzii, eseuri, referate) necesită, așa cum se știe, respectarea normelor ortografice și ortoepice în procesul de redactare. În cazul comunicărilor verbale, cel ce rostește are în vedere atât aspectul gramatical (acordul), cât și stilul, trăsătura definitorie a artei, retoricii și operelor literare.

Circumscrie comunicărilor orale, cuvântările bisericești intră în sfera de preocupări a Omileticii, disciplină teologică practică distinctă, începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. După structura acestora și din perspectiva metodelor expozitiv – euristice, cuvântările omiletice și cele catehetice, chiar se aseamănă formal cu discursurile pedagogice în general (și cu cele didactice în special), de care s-a ocupat în demersul său metodologic un distins universitar³.

Fondul de învățături și expunerea coerentă a acestora sunt deosebit de însemnate în redactarea cuvântărilor. Însă, o atenție sporită trebuie acordată și *formei* în care se prezintă comunicarea. Veșmântul ligvistic, expresivitatea, sinonimia pot contribui la reușita unei predici. Repetițiile de idei, formulările pleonastice, scad valoarea de ansamblu a comunicărilor. Enunțarea într-o frază, repetat, a termenilor din aceeași familie de cuvinte constituie un semn deficitar pentru exprimare, fapt ce dovedește lectură insuficientă, lipsă de atenție, din partea celui care comunică învățăturile creștine.

Preponderent expozitive și dispuse la sfârșitul slujbelor, predicile se prezintă cu claritate, într-o varietate lexicală și semantică și într-un timp psihologic determinat⁴.

Când se amintește, de pildă, de activitatea apostolică, de dorit este să evităm repetițiile în fiecare frază de felul:

"Sfântul Apostol Pavel le-a vorbit atenienilor în Areopag (...), Sfântul Apostol Pavel era cetățean roman (...), Sfântul Apostol Pavel a fost decapitat la Roma..."⁵.

Adecvarea termenilor asociativi în funcție de natura slujirii despre care vorbim constituie nu numai o sugestie, ci și o necesitate. De exemplu, când preotul predicator se axează pe tema "*Predicii de pe munte*", nu greșește în fond făcând referințe la Hristos, Marele Arhiereu, dar mai potrivit este să enunțe o formulă corespunzătoare slujirii didactice, integrând în omilie cognomenul "*dumnezeiescul Învățător*".

1. Pr. Prof. Nicolae Petrescu, *Omiletica*; Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1977, p. 223.

2. Analiza tipologică a comunicării se regăsește în lucrarea d-lui Profesor Mihai Dinu, *Comunicarea*, Ed. Algos, București, 2002.

3. Vasile Dospinescu, *Semiotică și discurs didactic*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1998, p. 78.

4. Pr. Dr. Vasile Gordon, *Introducere în Omiletică*, Ed. Universității, București, 2001, p. 230.

5. În anul 67 d. Hr. pe Via Apia.

Dacă tema se intitulează "Urmarea voii și învățaturii dumnezeiești", persoana care predică poate face apel la teonime și termeni corelativi precum: "*Hristos, Păstorul cel bun, Iisus Domnul, Calea, Adevărul și Viața*", care ilustrează în egală măsură atât demnitatea conducătoare, dar și pe cea profetică a Domnului.

Formulările de acest tip sunt cunoscute sub diferite denumiri. Indicația "*Ștefan cel Mare, domnul Moldovei*", întâlnită frecvent în istoriografia românească, reliefează numele țării în care Ștefan era voievod. Din punct de vedere gramatical, grupul de cuvinte "*domnul Moldovei*" este cunoscut sub denumirea de **apozitie**.

Pe de altă parte, ceea ce s-a menționat mai sus se poate înscrie și în categoria cognomenelor, asupra cărora ne vom opri în cele ce urmează, cu aplicație în practica omiletică.

Care este semnificația cognomenului și ce rol au termenii asociativi?

Cognomenul era des întâlnit în lumea antică fie când era vorba de o persoană (Octavian Augustus)⁶, fie atunci când unei cetăți i se asocia și numele cuceritorului unui stat (ex. Ulpia Traiana Sarmizegetusa). Fără a fi confundat cu pseudonimul⁷, cognomenul este un supranume sau un nume adăugat celui de familie.

Ex. Marcus Tullius **Cicero** (106–43 î.Hr.)⁸

preaenomen nomen cognomen⁹

Uneori are un rol auxiliar într-o cuvântare sau în alt tip de comunicare, alături de cognomenul devine reperul onomastic după care era recunoscut un autor. Persoanele pot fi particularizate, așadar, și în funcție de acest aspect.

În actul omiletic, cognomenele reprezintă denumiri asociate, care privesc persoanele sfinte, distingându-se și după lucrarea săvârșită în planul creației, al providenței sau al răscumpărării făpturii umane. Alăturate numelor Persoanelor Treimice, aceste atribute transferă semnificații împrumutând însușirea sfințeniei, ceea ce ne determină să le însemnăm prima literă cu majusculă. De pildă, însușirea de "*Mântuitor*", deși este – prin participare – comună Celor Trei Persoane, exprimând aceeași lucrare dumnezeiască¹⁰, totuși o asociem activității Domnului nostru Iisus Hristos, întrucât – prin jertfa Sa – ne-a oferit demnitatea de a deveni fiii ai lui Dumnezeu după har. Iată, dar, relația dintre semnificație și semnificant!

În alte împrejurări, corelativul este rostit singur, substituind Persoana: "*Învățătorule, ce să fac ca să moștenesc viața veșnică?*"¹¹. Înțeles ca apozitie, grupul de cuvinte asociat Numelui accentuează lucrarea Persoanelor Treimice (ex. Dum-

6. *Augustus* (= divinul, cel divinizat) – supranumele lui Octavian, fiul adoptiv al lui Iulius Caesar († 44 î. Hr.). Inițial, era unul dintre comandanții militari, care au semnat *Al doilea triumvirat* (înțelegere necesară stopării anarhiei din Imperiu), devenind, ulterior, singurul conducător al Statului roman (27 î.Hr. – 14 d. Hr.).

7. Antroponim după care este recunoscut un scriitor. Ex. numele de identitate civilă al lui Tudor Arghezi era Ion Theodorescu.

8. Eugen Cizek, *Istoria literaturii latine*, vol. 1, Societatea "Adevărul", București, 1994, pp. 170–171.

9. Gh. Guțu, *Dicționar latin-român*, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1983, p. 207.

10. Pr. prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1994, p. 304.

11. Matei XIX, 16; Luca X, 25.

nezeu Tatăl, Stăpânul cerului și al pământului). Pentru a nu lăsa impresia că exprimarea este debitoare unor tipare și se prezintă același stil de cuvântare, este de dorit ca în prestația omiletică să alternăm expresiile și grupurile lexicale corelative, fiindcă pun în lumină mai pronunțat imaginea lucrării dumnezeiești.

Limbajul omiletic distinct, dar nedespărțit în fond de vocabularul liturgic, se îmbogățește prin lectura Scrierilor Sfinte și a comentariilor evanghelice și chiar a publicațiilor de cultură, care păstrează filonul spiritualității creștine.

Cognomenele și termenii corelativi accentuează fondul de învățături și îndemnuri morale împărtășite semenilor prin predică și susțin semantic ilustrarea parabolilor și minunilor, trezind interesul și motivația ascultătorilor. Altfel, apar repetițiile care le obturează atenția după un timp de ascultare.

Redăm în continuare câteva exemple de grupuri lexicale corelative și cognomene referitoare la Persoanele dumnezeiești și la Sfânta Fecioară Maria, care pot fi incluse în cuvântările bisericești, după caz.

SFÂNȚA TREIME

Dumnezeu, Cel în Treime închinat
 Dumnezeu, Cel întreit în Persoane
 Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt (1
 Ioan 5,7)
 Treime și Unime ("Canonul Sf. Andrei
 Critceanul")
 Trinitate (*Τριταξ*)¹²
 Treimea dumnezeiască
 Treimea ipostatică
 Ipostasurile treimice¹³
 "Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot"
 (Isaia 6, 3)
 "Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte
 fără de moarte..." (*Trisaghionul liturgic*)
 "Să facem om după chipul și asemăna-
 rea Noastră"¹⁴ (Fac. 1, 26-27).

DUMNEZEU TATĂL

Adonai
 Elohim
 Iahve¹⁵
 Iehova
 Domnul Dumnezeu (Luca 1, 32)
 Dumnezeu Întemeietorul¹⁶
 Stăpânul tuturor (Luca 2, 29)
 Dumnezeu Purtătorul de grijă
 "Cel Puternic" (Luca 1, 49)
 "Cel Vechi de zile" (Dan 7, 9)
 "Tatăl nostru" (Matei 6, 9)
 "Tatăl vostru cel ceresc" (Matei 6, 14)
 "Părinte Sfinte" (Ioan 17, 11)
 Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul (*Simbolul
 de credință*, art. 1)

12. Teofil al Antiohici, apud. Pr. prof. dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 407.

13. Formulare dogmatică de origine patristică, potrivită doar comunicărilor scrise și studiilor teologice.

14. Verbul conjunctiv din debutul versetului biblic lasă loc înțelegerii unei acțiuni de cooperare izvorâtă din sânul dumnezeirii tripersonale.

15. Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan, Pr. prof. dr. E. Cornițescu, *Arheologie biblică*, Ed. IBM al BOR, București, 1994, p. 313.

16. *Ibidem*, p. 322.

DUMNEZEU FIUL

- Dumnezeu Creatorul (Ioan 1, 3)
 Logosul dumnezeiesc (Sf. Maxim
 Mărturisitorul, *Ambigua*)
 Cuvântul Întrupat (Ioan 1, 1, 14)
 Unul din Treime (Ioan 10, 30)
 Fiul lui Dumnezeu (Matei 16, 16;
 1 Ioan 5, 12)
 Emanuel (Isaia 7, 14; Matei 1, 23)
 Cel Născut din Tatăl mai înainte de veți
 Fiul Cel Unul Născut, Care este în sânul
 Tatălui (Ioan 1, 18)
 Domnul Dumnezeu (Apoc. 1, 8)
 Iisus Hristos (Ioan 1, 17)
 Iisus Hristos, începutul și sfârșitul¹⁷
 (alfa și omega: Apoc. 1, 8)
 Hristos, Marce Arhiereu¹⁸
 Hristos Iisus, Preot după rânduiala lui
 Melchisedec (Evr. 7, 21)
 Hristos, Dumnezeu adevărat și Om
 adevărat (1 Ioan 5, 20; *Crezul*, Art. 3)
 Hristos, Cel deoiființă cu Tatăl și cu Duhul
 Domnul nostru Iisus Hristos (Efes. 5, 20)
 Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul lumii
 (Luca 2, 11; 1 Ioan 4, 15)
 Dumnezeu, Mântuitorul nostru (Luca 1,
 47; Iuda 1, 25)
 Pruncel Iisus (Luca 2, 16, 27)
 Hristos, Prunc din Duhul Sfânt ("*O ce
 veste...!*" colind)
 Răsăritul cel de sus (Luca 1, 78)
 Hristos, Cel profețit de prooroci
 Hristos, împlinirea făgăduințelor
 Hristos Pantocrator
 Hristos Izbăvitorul
 Iisus, jertfa cea vie
 Dumnezeiescul Învățător (Luca 10, 25)
 "*Păstorul cel bun*" (Ioan 10, 11)
 Hristos Răscumpărătorul
- Cel ce "ca un miel spre junghiere s-a
 adus" (Isaia 53, 7)
 Iisus, "Calea, Adevărul și Viața"
 (Ioan 14, 6).
 Iisus Domnul, ocrotitorul copiilor
 (Marcu 10, 14: "Lăsați copiii să vină
 la Mine...")
 Iisus lumina lumii
 Hristos Domnul, pâinea vieții
 (Ioan 6, 48, 51)
 Cel ce stă la ușă și bate (Apoc. 3, 28)
 "Doctorul sufletelor și al trupurilor
 noastre"¹⁹
 Unul Născut (Ioan 1, 18; Antifonul II
 liturgic)
 Iisus Hristos, Capul Bisericii (Luca 2,
 11; Efes. 5, 23)
 Cel ce întoarce inimile păcătoșilor
 Iisus Nazarineanul (Faptele Apostolilor
 2, 22)
 Domnul, Cel ce îndreaptă viața noastră
 Păstorul și Păzitorul sufletelor noastre
 (1 Petru 2, 25)
 Hristos, apa cea vie (Ioan 4, 10)
 Hristos, slava apostolilor
 Domnul, Cel ce cunoaște inimile tuturor
 Cel ce a înviat și S-a înălțat la ceruri
 (Fapte 1, 11)
 Hristos, piatra cea din capul unghiului
 Hristos, Paștele nostru ("Catavasiile
 Învierii")
 Hristos Domnul, garanția (chezășia)
 învierii noastre
 Hristos Iisus, Începătura celor adormiți
 (1 Corinteni 15, 23)
 Hristos, arvuna vieții veșnice.

17. Nicolae Steinhardt, *Dărând vei dobândi*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, Baia Mare, 1992, p. 156.

18. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 1997, pp. 86-87.

19. Sf. Ioan Hrisostom, *Rugăciune către Domnul nostru Iisus Hristos*, în "Cele mai frumoase rugăciuni ale Ortodoxiei", Ed. Anastasia, București, 1998, p. 21.

DUMNEZEU DUHUL

- Duhul Sfânt (Luca 1, 35; Evr. 9, 8)
 Dumnezeu, Sfântul Duh (2 Cor. 13, 13)
 Duhul lui Dumnezeu (Fac. 1, 10)
 Duhul Sfânt, Unul din Treime
 Cel purces din Tatăl mai înainte de veci
 "*Mângâietorul*" (Ioan 14, 26; 15, 26)
 Duhul Sfânt, Care pretutindena este
 (Rugăciunile dimineții)
 "*Vistierul bunătaților*"
 "*Dătătorul de viață*" (rugăciunea
 "*Împărate Ceresc*")
 Sfântul Duh, Cel ce a insuflat pe prooroci
 Duhul, Sfințitorul inimilor noastre
 "Duhul în chip de porumbel" (Luca 3, 22)
 Duhul, Cel ce renaște pe cei botezați
 (Ioan 3, 5)
 Desăvârșitorul răscumpărării lui Hristos
 Puterea de sus, Care a înflăcărat inimile
 Apostolilor (Fapte 2, 1-31)
 Cel ce dăruiește "dragostea, bucuria,
 pacea, îndelunga răbdare, facerea de
 bine".

MAICA DOMNULUI

- Sfânta Fecioară (Isaia 7, 14)
 Născătoarea de Dumnezeu (Theotokos)
 Maria, fiica lui Ioachim și a Anei
 Eva cea nouă
 Maica Domnului (Luca 1, 43)
 Fecioara, Cea nenuntită (Luca 1, 34)
 Logodnica lui Iosif (Matei 1, 36; Luca 1,
 27)
 Maria, verișoara Elisabetei (Luca 1, 36)
 Cea mai cinstită decât Heruvimii
 (rugăciunea "*Cuvine-se cu adevărat...*")

Deși cunoscută, o precizare se cuvine a fi repusă în pagină. Atât în predicile scrise, cât și în alt gen de lucrări teologice redactate, nu se cade să scriem Numele Persoanelor dumnezeiești în mod prescurtat. Această manieră de a proceda nu înseamnă doar grabă și superficialitate, ci dezvăluie o simplă adeziune teoretică decât convingere creștină lăuntrică și lucrătoare (Gal. 5, 6).

Din cuviință și dragoste de Dumnezeu nu se poate justifica reducerea Numelelor Persoanelor Treiștrice la doar câteva litere, indiferent de prescurtările operate în scris. Celelalte persoane sfințite, cărora Biserica le acordă venerare (cinstire relativă) în raport cu Dumnezeu, pot fi precedate în redactare de o abreviere, după modelul cunoscut creștinilor din Calendarul ortodox (Sf. M. Mc. Gheorghe, Cuv. Nicodim de la Tismana ș.a).

Așadar, introducerea cognomenelor și a grupurilor lexicale asociate are rolul de a reliefa în cuvântare o slujire sau un aspect din iconomia mântuirii, de a expune predica într-un stil viu captivant, pentru credincioși.

Prezența apelativelor ("Învățătorul", dumnezeiescul Răscumpărător) și a termenilor corespunzători lucrării divine (Hristos Pantocrator, Duhul lui Dumnezeu, Sfințitorul) este necesară din dorința de a oferi, așadar, expresivitate comunicării în actul omiletic și chiar în cel didactic, de a transmite mesajul și crezul ortodox creștinilor și lumii din vremea noastră într-o varietate lexicală conformă Scripturilor și învățăturilor Sfinților Părinți.

DE LA *IMAGINE LA ICOANĂ* SAU DESPRE REGĂSIREA SENSULUI ORIGINAR AL CUVÂNTULUI

Lector dr. MIHAELA PALADE

După cum am arătat în câteva din studiile dedicate problematicii artei sacre¹, de-a lungul secolelor, pe nesimțite dar cu perseverență, s-a produs un transfer, o înlocuire a *icoanei* cu *tabloul religios*, sau, pur și simplu, cu *imaginea*. Faptul a apărut cât se poate de firesc, într-un context în care ceea ce conta era doar prezența imaginii cu sfântul invocat sau scena biblică necesară, fiind trecut pe plan secund mesajul spiritual specific icoanei. Fiind limitată doar la atributele sale estetice și, uneori, didactice, s-a putut realiza substituirea icoanei cu *imaginea*, fenomen ce cunoaște o amploare deosebită, în special în timpurile actuale, aflate sub semnul civilizației imaginii. Substituirea respectivă nu a avut loc numai în planul artelor plastice. După cum era de așteptat, și în lumea cuvântului, *imagine* și *icoană* ajung să fie sinonime, asemeni atâtor alte cuvinte a căror subtilitate a sensului aproape că nu mai este luată în seamă, conținând doar mesajul științific, ingineresc. Fenomenul și-ar putea afla o explicație în faptul că, la origine, sensurile celor două cuvinte nu difereau substanțial, deși, cu timpul, în limba română, *icoană* a căpătat conotații preponderent spirituale.

Aparent, între *icoană* și *imagine* diferențele de sens nu ar fi majore, dar cuvântul ascunde adesea un înțeles tainic ce scapă celor neinițiați. Sfânta Scriptură învață cât se poate de clar că "*La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul*" (In. 1, 1). Prin Acest Cuvânt au fost create cerurile și pământul, lumea nevăzută și cea văzută. Cuvântul a fost dăruit oamenilor spre a comunica între ei, a-și împărtăși sentimentele și frământările, spre a se înțelege între ei asupra tuturor problemelor ce pot apărea într-o viață omească. Numai că, la un moment dat au zis unul către altul: "*haidеți să ne facem un oraș și un turn al cărui vârf să ajungă la cer și să ne facem faimă înainte de a ne împrăști pe fața a tot pământul*" (Fac. 11, 4). Pentru a le opri acțiunea lor nebunească, Dumnezeu a trebuit să Se pogoare și să le amestece limbile, ca să nu se mai înțeleagă unul cu altul.

Întrucât nu au folosit cum se cuvine darul cuvântului pe care îl dăruise Dumnezeu, oamenii au pierdut puțința de a mai comunica lesne unii cu alții. Astfel, s-a ajuns să spună că limbajul a fost inventat pentru a disimula gândurile oamenilor și așa a început odiseea cuvântului sau a limbajului, care încearcă să ajungă la liman, adică să-și atingă din nou menirea inițială, aceea de a sluji omului în comunicare și nu de a-l împiedica în strădaniile sale. La un moment dat oamenii au început să se intereseze îndeaproape de cuvânt, încercând să deslușească tainele sale, și implicit și pe cele ale comunicării. Au descoperit că "orice enunț este con-

1. *Problematica mijloacelor de exprimare specifice artei sacre*, în rev. "Ortodoxia", Anul LI, nr. 1-2, Ian-iunie, 2001; *Riscurile ignorării semnificațiilor teologice ale icoanei*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă – Universitatea București*, anul 2001; *Despre o posibilă manifestare a iconoclasmului în timpurile moderne*, în rev. "S.T.", Seria a II-a, Anul LIV, nr. 3-4, iulie-decembrie. 2002.

diționat: 1. de limbă sau, mai general, de sistemul semiotic cu ajutorul căruia este exprimat; 2. de natura (generică, socială, individuală) a omului care îl exprimă; 3. de forma inteligenței care îl concepe. De aici o triplă condiționare; semiotică, antropologică, cognitivă..."².

Întemeietorul lingvisticii moderne structurale, Ferdinand de Saussure (1857–1913), constata că "limba este un sistem de semne exprimând idei și, prin aceasta, este comparabilă cu scrierea, alfabetul surdomușilor, riturile simbolice... Ea este pur și simplu cel mai important dintre astfel de sisteme ce se pot concepe, deci, o știință care să studieze viața semnelor în cadrul vieții sociale; ea ar putea forma o parte a psihologiei sociale și, în consecință, a psihologiei generale; noi o vom numi *semiologie*"³. El a elaborat teza despre limba ca "produs social" și sistem de semne, comparabil cu alte sisteme semiotice"⁴.

Studiul semnelor a dat deci naștere unei noi discipline logice, numită **semiotică** sau **semiologie** (de la *seméion*, semn). În sens larg ea abordează producerea, utilizarea, denaturarea sau abolirea semnelor, tipologia lor, posibilitățile de transpunere, traducere de la un sistem de semne la altul. În logica simbolică, semiotica are trei părți: *semantica*, care se ocupă cu raportul semnelor cu obiectele desemnate, încercând să ofere condițiile necesare construirii limbii ideale, *sintactica*, care cercetează modul în care semnele se leagă între ele și *pragmatica*, care se ocupă de modul în care omul înțelege și folosește semnele⁵.

Semantica generală (a nu se confunda cu cea dezvoltată în cadrul logicii simbolice) cercetează limbile "naturale" dintr-un punct de vedere mai ales sociologic și pragmatic, privind influența limbii asupra comportamentului uman, relația semn-acțiune. Ea se ocupă cu rolul semnelor și simbolurilor din viața noastră, raportul limbă-realitate, "patologia semnului", adică tulburările și neajunsurile care pot apărea în cazul neadecvării limbii la realitate, cu polisemia expresiilor limbii, relația gândire-limbaj-comportament. În relația semnificat-semnificant, analiza – semantică, lingvistică sau a operei de artă – are rolul de a decodifica semnificantul

2. Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, traducere Diana Morărașu, Institutul european, 1995, p. 278.

3. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1916, apud Umberto Eco, *Tratat de semiotică generală*, traducere Anca Giurescu și Radu Cezar, Edit. științifică și enciclopedică, 1982, p. 26.

4. A remarcat, de asemeni, și distincția dintre limbaj (*langue*) și vorbire (*parole*) și a înlocuit abordarea pur diacronică a lingvisticii (*diacronie*, evoluție în timp), sistem care concepe istoria limbii ca o succesiune de fenomene privite individual (de exemplu, a cuvintelor), prin abordarea ei sincronică (*sincronia* semnificând viziunea anistorică), care consideră fenomenele numai pe coordonata simultaneității, deci ca fapte, date, realități definitiv întemeiate, ca structuri absolut stabile, neschimbate. Propriu sincroniei îi este subordonarea explicației față de descriere și chiar reducerea primeia la cea de-a doua; este trecută în umbră deci perspectiva diacronică, cea care reconsideră fenomenele în dimensiunea lor temporală, în succesiunea și dinamica contradictorie, subliniind evoluția și istoricitatea sistemelor, înnoirea continuă a semnificațiilor și se pune pe primul plan explicația; cf. Dicționar de filosofie, Edit. Politică, 1978, p. 636 și Maria Fürst și Jürgen Trinks, *Manual de filosofie*, traducere Ioana Constantin, Humanitas, 1997, p. 171.

5. Semiotica trebuie să descopere legi care "aparțin deci unui domeniu anumit din totalitatea relațiilor umane. În acest fel, limba nu mai este înțeleasă ca mijloc adecvat de expresie a gândurilor, ci ca un sistem..." , cf. Fürst și Trinks, *op. cit.*, p. 173.

pentru a ajunge la semnificat și a-i descoperi sensul; în felul acesta se reface invers drumul procesului artistic semnificat, cel care a dat naștere semnului. După Roland Barthes (1915–1980), relațiile dintre semnificat și semnificant sunt cele care determină natura semnului: *semnal, indice, icon, simbol, alegorie*⁶.

Tot Saussure a fost cel care a introdus și perechea *semnificat-semnificant*, înălțată în orice analiză semantică a unui limbaj, constituind cei doi termeni ai relației reprezentate de semn, considerat ca o entitate cu două fețe. Din păcate, după părerea lui, limbajul este numai un sistem de semne, "în care doar legătura dintre sens și sunet este esențială"; semnul, de natură pur psihică, se desface în două domenii, semnificantul (*signifiant*, ceea ce denumește, reprezentarea sunetului) și semnificatul (*signifié*, ceea ce este denumit, reprezentarea înțelesului)⁷. Semnificantul, numit și denotat, este reprezentarea în conștiință a lucrului, a fenomenului identificat uneori cu conținutul și neputând fi definit decât în interiorul procesului de semnificare, pe când semnificantul este cel care poartă sensul într-o formă clar constituită, având o structură determinată⁸.

După opinia lui Charles Sanders Peirce (1839–1914), semiotica înseamnă acea acțiune, influență, care constituie sau implică o cooperare între *trei* subiecte – ca de exemplu, un semn, obiectul său și interpretantul său – numai că subiecții semiozei lui nu sunt în mod normal subiecți umani, ci mai curând *trei entități abstracte*⁹. La Umberto Eco (n. 1932), *semnificatul* se divide în *semnificant* și *referent*, acesta din urmă fiind o anume stare a lumii care se presupune a corespunde conținutului funcției-semn, oricum un concept destul de nedefinit¹⁰. Referentul reprezintă acele stări ale lumii care se presupune a corespunde conținutului funcției-semn. Studiul semantic al conținutului este adesea stânjenit de acea diagramă prea simplificată, cunoscută ca un triunghi¹¹.

Din păcate, în domeniul lingvisticii, Saussure operase o reducere asupra semnului lingvistic, prin amputarea referentului (semnul fiind o unitate cu doar două aspecte, *semnificat* și *semnificant*). Lingvistul transformase deci limba într-un obiect științific; dar, pentru simbol, o astfel de operație este imposibilă întrucât, după amputarea referentului, ceea ce rămâne din el nu mai este deloc simbolul ca atare. Prezența referentului în simbol se verifică chiar și acolo unde simbolul nu este construit decât din semne lingvistice.

Oricum, se impunea găsirea unui sistem care să decodifice și să interpreteze semnele. Astfel, apare **hermeneutica**, ca reflexie filosofică asupra simbolurilor religioase, miturilor, în general a oricăror forme de expresie umană care semnifică ceva și care sunt astfel polivalente. Hermeneutica – de la *hermeneuein*, în-

6. Dicționar de filosofie, p. 625–628, și Dicționar de estetică generală, Edit. politică, 1972, p. 318.

7. Fürst și Trinks, *op. cit.*, p. 172.

8. Saussure nu a dat totuși o definiție clară a semnificatului, lăsându-l la jumătatea drumului între imagine mentală, concept și realitate psihologică necircumscrisă altminteri, dar a accentuat că este ceva ce are legătură cu activitatea mentală a indivizilor în sânul societății, cf. Umberto Eco, *op. cit.*, p. 27.

9. Idem, p. 27.

10. Idem, p. 78.

11. În volumul *Il segno* (1973), Umberto Eco a prezentat diferitele opoziții oarecum corespunzătoare perechii *referință-referent*: denotatum vs designatum (sau significatum) extensiune vs intensiune, denotație vs conotație, denotation vs meaning, pentru obiectivele prezentei analize admițând ecuația semnificat = intensiune = sens = meaning = significatum; Umberto Eco, *op. cit.*, p. 78–82.

semnând a traduce, a mijloci, căci acesta este rolul emisarului zeilor, Hermes, acela de a mijloci între zei și oameni – este, deci, teoria procesului de înțelegere, de interpretare, care încearcă tocmai disocierea semnificantului și semnificatului. Necesitatea de a lua în considerare cadrul lingvistic al unui enunț, respectiv starea socială a vorbitorului, a condus la conturarea hermeneuticii, de cele mai multe ori, în opoziție cu modurile de gândire marcate de analiza lingvistică. Punctul ei de plecare îl constituie tocmai dorința și strădania de a "interpreta" în mod corect sensul unui enunț, de a dezvolta înțelegerea de sine a omului privită în istoricitatea sa. De aceea sensul trebuie desoperit *in dat* și nu introdus din afară.

Caracteristicile hermeneuticii sunt: *caracterul lingvistic*, căci orice ar fi de spus, nu se poate uza decât de mijloacele puse la dispoziție de limba natală, cea care este o expresie a societății, a modului de viață; *istoricitatea*, căci ceea ce este el însuși, omul nu află de la început, ci în *întâlnire*, iar studiul faptelor istorice poate să ofere un ajutor în orientare dar, în același timp, poate să obstrucționeze perceperea înnoirilor; *rațiunea*, însemnând acea activitate a omului cu ajutorul căreia el se orientează în lumea sa, regăsindu-se astfel pe sine. În privința simbolului, hermeneutica este cea care face ca simbolul să "funcționeze", asigurându-i propriul lui referent. Dar ea nu poate face simbolul să vorbească decât în limba ei, cea a inteligenței raționale, deci orice hermeneutică depinde de o anumită filosofie sau o religie, implicită și explicită. Ea, care dorește înfăptuirea sensului ca atare, poate atribui unui anume semnificant un anume referent, dar numai pe temeiul a ceea ce îi pare ei drept cosmologic și ontologic posibil.

Apariția atâtor discipline care încearcă să lămurească un lucru în aparență atât de banal, *cuvântul*, nu a reușit însă decât să atragă atenția asupra complexității lui. "**Paradoxul comunicării**"¹² atenționează asupra dificultății de a ne elibera prim limbaj, de a putea realiza acel gen de comunicare specific numai omului, cea prin cuvânt. Ba mai mult, limbajul a ajuns să fie considerat o închisoare, căci îl încorsetează pe om. "Percepții și senzații sunt subordonate constrângerilor limbii. Impulsuri, forțe motrice, "scufundarea sufletului", toate acestea sunt forțate prin limbă la schematism. Limba este doar o abstracție a sentimentelor; ea nivelează ceea ce este deosebit, individual și diferit, și le subordonează unei ordini, codului general. Conceptele se formează deci prin neluarea în considerare a diferențelor individuale"¹³.

Problema turnului Babel este, astfel, departe de a fi rezolvată. În mod semnificativ Jean-Paul Sartre (1905–1980) subliniază "... această «totală nepotrivire a cuvintelor cu ceea ce ar trebui să fie obiectul lor originar». Cuvântul, care «este produs de cultură, susține că redă mișcarea firească, interioară a sufletului, însă nu exprimă niciodată altceva decât determinarea culturală, adică exterioară a acesteia»"¹⁴.

12. Pe măsură ce mijloacele de comunicare s-au perfecționat, cantitativ și calitativ, totuși comunicarea dintre oameni nu a progresat, ba chiar dimpotrivă.

13. Fürst și Trinks, *op. cit.*, p. 177.

14. Sartre, J.P., *Der Idiot der Familie*, apud Fürst și Trinks, *op. cit.*, p. 177; Tot în acest sens, e simptomatică și remarcă lui Samuel Beckett (1906–1989): "... cuvintele pe care le-am auzit, și le-am auzit destul de bine datorită auzului meu destul de ascuțit, le-am auzit prima oară și chiar și a doua

S-a ajuns astfel, până la existența acestui "urias proces al pierderii sensului", care este mișcarea postmodernă, o tentativă de lichidare a discursului rațional, care proclamă sfârșitul metadiscursului unitar, o încercare de distrugere prin decodificare a teoriilor discursive tradiționale. Grav este faptul că această pierdere a sensului conduce la dispariția credinței într-o *lume adevărată*, căci nu există original – modelul copiei este deja o copie, copia este deci o copie a copiei... nimic altceva decât interpretări, fiecare interpretare este deci interpretarea unei alte interpretări, dinaintea ei; nu un sens propriu al unui cuvânt, nimic altceva decât sensuri transmise, noțiunile sunt doar metafore deghizate; nu o versiune autentică a textului, nimic altceva decât traduceri"¹⁵.

Se vorbește din ce în ce mai mult de o **criză de limbaj**, noțiunile, chiar și cele mai simple, nu mai conțin și nu mai exprimă aceleași lucruri pentru toți, ajungându-se la situația în care oamenii vorbesc despre același lucru, folosind același limbaj comun, dar de fapt ei gândesc și se referă la lucruri diferite, ca atare și cuvintele capătă semnificații cu totul diferite, caz în care limbajul, în loc să-i ajute, mai rău îi încurcă. Astfel s-a ajuns la necesitatea apariției *metalimbajului*, un enunț asupra limbajului-obiect, sau "arta de a citi printre rânduri". Enunțurile despre stări de lucruri se numesc *limbaj-obiect*, iar enunțurile despre enunțuri formează *metalimbajul*, adică un "limbaj care codifică ideile altfel decât limbajul natural, un limbaj ascuns în interiorul limbajului"¹⁶. Din păcate, nici metalimbajul și nici alte încercări de aceeași natură lingvistică nu au găsit soluția comunicării optime.

Iar cea mai mare confuzie domnește, cum este și firesc, pe tărâmul conotațiilor, ca și al sistemului imaginar. În cazul în care conștiința omenească recurge la modul indirect de reprezentare al lumii – atunci când, dintr-un motiv sau altul, lucrul nu poate să se reprezinte "în carne și oase" sensibilității, ca de exemplu în amintirea copilăriei sau în reprezentarea lumii de dincolo de moarte – atunci obiectul absent este reprezentat conștiinței de către o imagine, în sensul foarte larg al acestui termen. În această privință "o mare confuzie a domnit întotdeauna în folosirea termenilor legați de imaginar. Ar trebui poate să presupunem deja că această stare de fapt provine din extrema devalorizare pe care a suferit-o imaginația, *phantasia*, în gândirea Occidentului și a Antichității clasice. Oricum ar sta lucrurile, «**imagine**», «**semn**», «**alegorie**», «**simbol**», «**emblemă**», «**parabolă**», «**mit**», «**figură**», «**icoană**», «**idol**» etc. sunt folosite fără distincție, unul în locul altuia" (s.n.)¹⁷.

și de mai multe ori chiar și a treia oară, ca sunete pure, negrevate de nici un sens și poate că acesta este unul dintre motivele pentru care orice conversație era atât de anevoioasă pentru mine. Iar propriile mele cuvinte, derivate aproape întotdeauna dintr-un efort spiritual, îmi apăreau deseori precum zumzetul unor insecte. Acest lucru explică de ce eram atât de puțin vorbăreț; nu numai că mi-era greu să înțeleg ce-mi spuneau alții, dar mi-era la fel de greu să înțeleg ce le spuneam eu lor. E adevărat însă că, cu multă răbdare, ne înțelegeam unul pe altul până la urmă, însă în ce sens ne înțelegeam, vă întreb, și ce ieșea de aici? Chiar și la sunetele naturii și la zgomotele muncii omenești reacționam în felul meu, cred, și nu mă gândeam să trag învățăminte de aici", Samuel Beckett, *Molloy*, apud Fürst și Trinks, *op. cit.*, p. 180.

15. Baudrillard, J, *Agonie des Realen*, apud Fürst și Trinks, *op. cit.*, p. 116.

16. Allan Pease și Alan Garner, *Limbajul vorbirii – arta conversației*, traducere Ileana Bușuioc, Edit. Polimark, București, 1997, p. 12.

17. Gilbert Durand, *Aventura imaginii – Imaginația simbolică. Imaginarul*, traducere Muguraș Constantinescu și Anișoara Bobocea, Edit. Nemira, București, 1999, p. 13.

Încercând găsierea unui liman în această "junglă" a limbajului, un privitor ne-specializat poate constata cu ușurință faptul că, în febra cercetării limbajului, s-a pierdut tocmai obiectul studiului, adică însăși *cuvântul*, căci există o perspectivă asupra cuvântului pe care lingviștii n-au luat-o în seamă, deși numai ea ar putea da de cap întregii problematici. Cuvântul a fost dăruit oamenilor spre a fi o însușire esențială și inalienabilă a persoanei, el este manifestarea conștiinței de sine a unei persoane către alta sau în relație cu alta, manifestarea nevoii unei persoane de alta, de fapt nevoia de a comunica. "Cuvântul omenesc are într-adevăr o mare, o misterioasă putere. El micșorează sau face să dispară realități masive și poate crea altele. Uneori, lumile pe care le face să dispară sunt reale, iar cele pe care le creează sunt imaginare... Cuvântul adună sau dezbină pe oameni, influențând decisiv soarta colectivității sociale"¹⁸.

Omul este cuvânt ipostatic, izvorător de cuvinte pentru alții din puterea Cuvântului creator. El se vede pe sine ca "avându-și originea și temeiul în Cuvântul dumnezeiesc"¹⁹. Dar cuvântul nu e numai manifestarea unei persoane, ci și manifestarea unui popor, sau a unor culturi, religii, spiritualități, având în sine o forță greu de explicat metafizic. Prin limbaj nu trebuie să se înțeleagă numai propoziții, fraze logice sintactic; limbajul, ca purtător sau ca vas al cunoașterii, dobândește o diversitate de forme, pe de o parte propozițiile raționale, iar pe de altă parte, reprezentările simbolice²⁰. Cuvântul are valoare simbolică, dar își păstrează această caracteristică atâta timp cât este tratat ca atare, cât nu i se încearcă cu tot dinadinsul descifrarea exhaustivă a semnificațiilor sale sau denaturarea lor, situație în care el poate ajunge semn, atât și nimic mai mult. În limbajul simbolic, analiza lingvistică poate reprezenta doar o mică parte, necesară pentru a defini sensul sau nonsensul modului de exprimare, dar nu poate descifra înțeleusul simbolic.

De asemenea, dacă cel care folosește cuvântul, nu-i cunoaște semnificațiile ce sunt caracteristice doar unui anume limbaj, atunci el riscă să denatureze mesajul, ajungându-se în situația de a vorbi de lucruri diferite, dacă nu chiar opuse. Că potențialul semnificant și registrul expresiv sunt diferite de la o comunitate la alta nu este o noutate, veacul al XVIII-lea o afirmase prin "lingviștii" săi. J.C. Hamann constatare că limbile naționale pot fi și o "revelație a divinității", dar și "reprezentări figurative ale naturii distincte a unei civilizații, pe cât portul și riturile sociale"²¹. W. Humboldt căuta să convingă cum că "în fiecare limbă există o viziune particulară asupra lumii", fiecare trasând în jurul națiunii căreia îi aparține un cerc din care nu se poate ieși decât în măsura în care "se intră în același timp în cercul altei limbi"²². "Limbajul însuși nu mai este doar operă (*Ergon*); el devine

18. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, Omniscop, 1993, p. 233.

19. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987, p. 107-108.

20. Nikos Matsoukas, *Introducere în Gnoseologia teologică*, traducere Maricel Popa, Edit. bizantină, 1997, p. 63.

21. J. C. Hamann, *Versuch über eine akademische Frage*, apud Petru Bejan, *Istoria semnului în patristică și scolastică*, Edit. Fundației "Axis", 1999, p. 19.

22. Wilhelm von Humboldt, *Fragmente lingvistice, în Secolul XX*, nr. 1, 2-3, 1988, p. 161, apud Petru Bejan, *op. cit.*, p. 19.

tot mai mult activitate (*Energiea*), care se distribuie radial, o dată cu cele exprimate. **Semnul devine, așadar, oglinda sensibilității colective în care s-a format** (s.n.). limba vorbită, reprezentările iconice, stilul, «însemnele» oficiale, simbolurile colective, cutumele... sunt tot atâtea semne ce funcționează în regimul diferenței"²³.

Ca atare, în cazul traducerii dintr-o limbă în alta, o necunoaștere profundă a semnificațiilor fiecărui cuvânt sau expresie poate duce la o demistificare, o denaturare a sensului. Fenomenul poate apărea și în cadrul aceleiași limbi, dar în care limbajul sacru și cel profan merg în paralel, caz în care "rațiunea filosofică opune hermeneuticii tradiționale a simbolurilor sacre o hermeneutică demistificatoare a conștiinței religioase; sensul simbolurilor nu poate fi cel pe care-l credeam, de vreme ce conștiința religioasă habar nu are ce vorbește"²⁴. După cum remarca Kierkegaard – ce-i drept fără prea mare ecou la vremea sa și, din păcate, nici acum – este de la sine înțeles faptul că un necreștin nu e apt să înțeleagă creștinismul. Totodată, mai rămâne de înțeles și faptul că un creștin numai cu numele poate să nu fie apt să înțeleagă creștinismul, căci limbajul sacrului are legitățile sale, care se încadrează ce-i drept în sferele semioticii, semanticii, hermeneuticii lingvistice, dar le transcende, nu poate fi circumscris de ele, căci aceasta ar echivala cu desacralizarea lui, adică cu desfășurarea rațiunii lui de a fi.

Există două moduri de a fi în lume, *sacrul și profanul*, două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale, în care lumea profană în *totalitate*, cosmosul total desacralizat este o descoperire recentă a minții omenești; "desacralizarea este proprie experienței totale a omului nereligios al societății moderne, căruia îi este prin urmare din ce în ce mai greu să regăsească dimensiunile existențiale ale omului religios al societăților arhaice"²⁵. În acest univers desacralizat, simbolul nu mai există, și-a pierdut de mult semnificația, devenind doar un *semn* între atâtea alte semne referențiale. Pierderea semnificației simbolice a cuvântului echivalează, în fapt, cu o desacralizare a sa.

Lumea simbolurilor nu putea rămâne mult timp "uitată" în Occident. Ea avea să fie redescoperită în secolul trecut de către romantici, pentru care simbolul însemna un limbaj, care acționa atât dinlăuntru psihicului și asupra lui și prin care omul simțea mult înainte de a înțelege și a explica rațional experiența sa care rămâne până în final inefabilă. Încă din 1819, Friedrich Creuzer opunea simbolul alegoriei, declarând că "reprezentarea simbolică este însăși ideea, devenită sensibilă și încarnată"²⁶. Simbolul nu stabilește relații conceptuale, ci el trezește intuiții, este asemenea unui limbaj, care acționează asupra psihicului, atât dinăuntru, cât și din afară.

Dar "trezirea la viață" a simbolului în Apus nu a avut câtuși de puțin ecou în opera lui Saussure, pentru care semnificația simbolică nu exista. Notele caietelor

23. Petru Bejan, *op. cit.*, p. 19.

24. Borella, J., *op. cit.*, p. 10.

25. Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, Edit. Humanitas, București, p. 15–16.

26. *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, vol. I, p. 70 apud Michel Meslin, *Știința religiilor*, traducere Suzana Russo, Edit. Humanitas, București, 1993, p. 214.

sale păstrează concepția întemeietorului lingvisticii moderne privitoare la simbol. Simbolul nu există "decât pentru cel ce «judecă greșit», sau nu există deloc, deoarece Saussure are nevoie pentru a-l identifica, de o categorie pe care ar fi putut să o găsească la Sfântul Augustin: cea de intențional (dar sfântul Augustin recunoștea existența, alături de semnele intenționale, a semnelor neintenționale). Pentru Saussure, în acord cu cadrul psihologic în care el se plasează, intenționalitatea este o trăsătură constitutivă a simbolului; or, ea este absentă din legendele în chestiune, chiar dacă ele sunt «simbolice» pentru cititorul de astăzi"²⁷.

Așadar, cuvântul și-a pierdut semnificația sacră, devenind un semn lingvistic printre atâtea altele. În prezent categoriile diacronice cedează locul simultaneității, structurile primând în favoarea cauzalității; este o foame de înnoire conceptuală, se cere o primenire metodologică. Unii consideră că "o astfel de dislocare se petrece pe fondul revirimentului a ceea ce Peirce, Husserl, Saussure și Freud au numit ca fiind *problema semnului și a sensului*, anticipată încă din antichitatea greco-latină, dar cu o evoluție sincopată oarecum ocultată în veacurile următoare. Redeschetarea și chiar supralicitarea noului focar de interes va face modă în Occidentul ultimelor decenii. **Totul este semn; totul este text; totul se poate «citi».** (s.n.). Importanța acordată ultimei găselnițe culturale este covârșitoare. Semnul surclasează relevanța axiologică a celui care îl «produce»"²⁸.

În concluzie, trebuie subliniat faptul că, în afara limbajelor "profesionale", specializate într-un anume domeniu al vieții, există două limbaje, cel *sacru* și cel *profan*, care mănuiesc cam aceleași cuvinte, dar care cuvinte nu spun același lucru. Se ignoră sau se neglijează adesea faptul că limbajul sacrului nu este universal: "cuvintele pot fi traduse dintr-o limbă etnică în alta, firește, dar nu și semnificația lor religioasă"²⁹. În acest sens este semnificativă problematica hermeneuticii biblice: "pornind de la constatarea că un text nu e o realitate care se definește prin sine, ci este o realitate care se definește în funcție de anumiți factori"³⁰, hermeneutica ar trebui să ofere principiile care să facă posibilă înțelegerea corectă a unui text, ori în practică situația se prezintă extrem de complicat. Toate acestea s-au petrecut pe fondul unei desacralizări a vieții umane, cu toate compartimentele aferente, unei pierderi a sensului vieții și a orientării către Dumnezeu,

27. "S-ar crede că există *simbol*, când de fapt, nu-i vorba decât de o eroare de transmitere a unor cuvinte care la început aveau sensul lor foarte direct. Creațiile simbolice există, dar sunt produsele firești, ori erori de transmitere (p. 31). Este de admis un simbol care se explică prin aceea că la început nu a fost un simbol. (...) Interpretarea simbolică există numai la critic (...) Pentru cel care ascultă ce i se povestește nemijlocit, ca și pentru rapsodul care a cules povestirea ca atare de la predecesorul său, faptul că Hagen a aruncat comoara în Rin este purul adevăr – și în consecință nu există nici un simbol la sfârșit, așa cum nu a existat nici la început. (*Ibid.*)" Așadar, după Saussure, "o *intenție de simbol* n-a existat în acest timp în nici un moment (p. 30). Creațiile simbolice sunt totdeauna involuntare (*ibid.*). Simbolurile nu sunt niciodată, ca orice specie de semne, decât rezultatul unei evoluții ce a creat un raport involuntar între lucruri: ele nu se inventează și nici nu se impun pe loc (p. 31)", apud Tzvetan Todorov, *Teorii ale simbolurilor*, traducere Mihai Murgu, Edit. Univers, București, 1983, p. 398.

28. Petru Bejan, *op. cit.*, p. 12.

29. Leszek Kolakowski, *Religia*, traducere Sorin Mărculescu, Edit. Humanitas, București, 1993, p. 195.

30. Constantin Coman, *Biblia în Biserică*, Edit. bizantină, București, 1997, p. 71.

fenomen în care și cuvântul își pierde sensul original, devenind un semn într-o grămadă amorfă și gălăgioasă de alte semne. Este evident faptul că, dacă este dificil, iar uneori chiar imposibil de fixat în cuvinte, stări, obiecte, noțiuni, pe care dicționarele le denumesc ca fiind *inefabile*, la fel de greu se arată a fi și "traducerea" dintr-un limbaj în altul, în cadrul aceleiași limbi. Chiar dacă cuvintele folosite sunt aceleași, sensul lor este cu totul altul, nu neapărat în funcție de context, ci de universul căruia îi aparțin cei care îl aud sau îl răspândesc. Iar "oamenii care s-au obișnuit să gândească filosofic, au dificultăți în a gândi creștinește, și aceasta pentru că gândirea filosofică e clară și ordonată, logică și exactă ca și matematicile. Religia însă, vorbește o altă limbă, limba Misterului, care nu caută să explice inexplicabilul, nici să limiteze în cadrul strămt al unui cuvânt semnificații pe care uneori îngerii înșiși nu le înțeleg. În Sfânta Scriptură vedem unul și același cuvânt însemnând lucruri diferite și, de asemenea, termeni diferiți însemnând felurite aspecte ale unuia și aceluiași lucru"³¹.

Un fenomen similar a apărut în privința cuvintelor *icoană* și *image*. În limba greacă *eikôn, ónos*, înseamnă 1. chip (image), portret (tablou, statuie); 2. imagine reflectată în oglindă; 3. simulacru, fantomă; 4. imaginea sufletului³². Limbile franceză³³ și engleză³⁴ – m-am referit numai la aceste două limbi căci, pe lângă faptul că sunt de circulație internațională, în cadrul lor cuvântul *image* are semnificația inițială de *chip*, derivând din *imago* – am preluat cuvântul din latină, unde *imago, inis* înseamnă 1. chip, reprezentare plastică, portret, statuie; 2. chipuri ale strămoșilor; 3. copie fidelă; 4. a. spectru, umbră, fantomă, b. vis, apariție; 5. imagine; 6. imagine (sub care se prezintă ceva ochilor sau spiritului); 7. imagine, aparență, umbră (opusă realității)³⁵. Cât privește păstrarea sorgintei grecești a cuvântului *icoană*, în limba engleză există cuvântul *icon* care înseamnă: 1. imagine; chip, efigie; 2. statuie; 3. (bis.) icoană; 4. (fig.) idol, obiect al idolatriei³⁶, iar în franceză *icône* înseamnă icoană³⁷, dar ele nu sunt folosite ca atare în text, în locul lor preferându-se *image*.

31. Alexandros Kalomiros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, traducere Pr. Ioan Ică, Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 115–116.

32. M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1929; în *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament* (autori Maurice Carrez și François Morel, Edition du Cerf, 1971), *eikôn* semnifică: 1. chip, efigie, Mat. 22; 2. chip, idol; 3. chipul lui Dumnezeu, I Cor. 11, 7; II Cor. 4., 4; Col. 1, 15; chipul omului, Rom. 1, 23; chipul Fiului, Rom. 8, 29; 4. reproducere, replică, I Cor. 15, 49 (cuvântul *image* din franceză l-a redat, pentru a respecta traducerea corectă și semnificația sa, prin *chip*), *op. cit.*, p. 80.

33. În franceză textul Genezei este: *Faisons l'homme à notre image*, cf. *La Bible*, Ed. du Cerf, 1992, p. 24; în franceză *image* înseamnă: 1. imagine, portret; 2. reflectare; 3. închipuire; 4. asemănare; 5. figură de stil, metaforă, simbol; 6. icoană. cf. Gheorghina Haneș, *Dicționar francez-român*, Ed. științifică și enciclopedică, 1981, p. 189.

34. În engleză, pentru *chip, icoană eikôn*, se folosește *image*. *Let us make man in our image, after our likenes* (în *The Bible*, The British Foreign Bible Society, 1991, p. 2); dar lui *image*, îi este dată semnificația de *chip cioplit, imagine, idol, icoană*, abia la punctul 5, cf. Leon Levițchi, Andrei Bantaș, *Dicționar Englez-Român*, Edit. Teora, București, 1998, p. 210–212.

35. G. Guțu, *Dicționar latin-român*, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1983, p. 571.

36. Leon Levițchi, Andrei Bantaș, *op. cit.*, p. 210–212.

37. Gheorghina Haneș, *op. cit.*, p. 189.

În limba română cuvântul *eikôn* poate fi tradus prin *chip*, *înfățișare*, *icoană*, iar *imago* prin *chip*, acel chip după care omul a fost creat, el fiind astfel o *imago Dei*, sau *eikôn tou Theou*, în timp ce în engleză și franceză, pentru *chip*, *icoană*, *eikôn*, se folosesc *image*. În general însă pentru a defini disputa iconoclastă, se acceptă termenul de *image*, *quarrel over images* sau *la querelle des images*, căci *image* înseamnă și *chip* și *icoană*. Numai că, un cititor neavizat, parcurgând materialul bibliografic referitor la iconoclastism ce a fost tradus în românește, ar putea crede că în Bizanț nu s-a pus problema cultului *icoanelor*, ci al cultului *imaginilor sfinte* sau pur și simplu al *imaginilor*, cult care a fost restabilit în 787 și 843.

În spațiul lingvistic apusean s-a împământenit *image* în locul lui *eikôn*, dar oare mai păstrează cuvântul din urmă semnificațiile pe care le avea și le are în limba latină? Problematika nu este strict de natură lingvistică (deși ar fi interesant un studiu al sensului purtat de *eikôn*, *imago*, *image*, de-a lungul timpului), ci cred că izvorăște din neînțelegerea profundă a semnificației sensului cuvântului *eikôn*, dând naștere unor ambiguități lingvistice, dar mai ales spirituale. Aici s-ar putea lesne naște întrebarea, de fapt, care a fost miza luptelor iconoclaste din Bizanț, *icoana* sau *imaginea* sfântă (sic)? Sunt sinonime, și dacă da, ce conferă sfințeniei imaginii religioase, înțeleasă ca icoană-obiect de cult, chipul sfânt pe care ea îl reprezintă, semnătura artistului "divin" care a pictat-o, sau slujba de sfințenie? Dacă în spațiul occidental, arta religioasă a operat acea deviere a *icoanei* către *imagine* pur și simplu, în cadrul spiritualității ortodoxe situația nu este aceeași. De aceea, în cadrul limbii române, *icoană* și *imagine* nu pot fi sinonime perfecte sau totale, căci nu au aceeași semnificație decât pentru necunoscătorii teologiei icoanei și ai teologiei ortodoxe în general.

În acest context, termeni ca "restaurare a imaginilor", "teologie a imaginilor", "partizanii imaginilor" sau "venerarea sau chiar pictarea unor tablouri înfățișând pe Dumnezeu este idolatră"³⁸ nedumeresc puțin. La fel și "asemănarea imaginii cu prototipul divin era suficientă în concepția lui Ioan Damaschin ca să justifice venerarea imaginilor"; "există astfel de imagini miraculoase iar imaginile lui Dumnezeu trebuie tratate cu reverență", sau "datorită teoriei iconodulilor operele de artă au dobândit o valoare mistică pe care în Occident nu au avut-o"³⁹. Expresii ca "restaurarea cultului imaginii"⁴⁰ induc ideea că iconodulii au luptat pentru păstrarea *imaginii*, a oricărei reprezentări artistice, fie ea și sculpturală, și nu a *icoanei*, despre care se știe că trebuie să respecte anumite canoane picturale.

Ar fi interesant de realizat un studiu care, mergând înapoi pe firul istoriei, să observe când și cum s-a fixat expresia de "ceartă a imaginilor" în loc de "ceartă a icoanelor", expresie în care imaginea se substituie icoanei⁴¹. Aș îndrăzni să spun

38. Charles Delvoye, *Arta bizantină*, traducere Florica Eugenia Condurachi, Edit. Meridiane, București, 1976, vol. I.

39. Wl. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, traducere Sorin Mărculescu, Edit., Meridiane, București, 1978, vol. II, p. 60–64 și 66.

40. Victor Lazarev, *Istoria picturii bizantine*, traducere Florin Chirițescu, Edit., Meridiane, București, 1980, vol. I, pag. 256.

41. De fapt istoria cunoaște mai multe expresii al căror sens a fost deformat de-a lungul timpului: *Fericiți cei săraci cu duhul sau Crede și nu cerceta*, "existentă" în Biblie, sau expresii folosite convențional, cum ar fi *Războiul de 100 de ani*, despre care se știe, însă, că a durat mai bine de 100 de ani.

însă că problematica depășește granițele lingvistice și semantice, cuprinzând în complexitatea ei apofatică înțelegerea tainei Întrupării, și acea desacralizare a cuvântului și a lumii în general despre care am vorbit mai devreme. S-ar putea să fie mai mult decât un calc lingvistic faptul că, în loc de *le culte des images* să întâlnim *cultul imaginilor*⁴² mai ales că expresia este prezentă și la autorii români care nu au realizat o traducere: "cultul imaginilor a fost prohibit de împărații iconoclaști"⁴³ sau "prosternarea în fața imaginilor"⁴⁴.

În această perspectivă asupra semnificațiilor cuvintelor, apare și mai evidentă părerea conform căreia traducerea nu este o simplă decriptare matematică a cuvintelor, nu operație mecanică ci analiză hermeneutică. Traducerea este un act hermeneutic. O spune și Martin Heidegger cu autoritatea sa de remarcabil tălmăcitor în limba germană a câtorva din textele primilor filosofi elini. Într-unul din cursurile pe care i le dedică lui Heraclit, Heidegger scrie: «Potrivit esenței lor, interpretarea și traducerea sunt același lucru». Iar modul în care traduce câteva din fragmentele marelui presocratic îi ilustrează pe deplin teza, căci astfel sunt puse în lumină nebănuite sensuri ale textului. În aceeași lucrare, ne reține atenția ideea că dialogul dintre limbi nu epuizează traducerea, că «există și în cadrul propriei limbi, mereu și în chip necesar, o traducere»⁴⁵.

Există o hermeneutică a limbajului sacru, o descifrare a simbolismului cuvântului, care însă nu își are izvorul în micul-marele mănuitor de cuvinte, omul, ci în Cel care i-a dat spre folosință cuvântul. Lumea, asemenea limbajului, constituie un mijloc de dialog între om și Dumnezeu și între oameni, astfel că s-ar putea spune despre creație că "în totalitatea ei, în calitate de «Dumnezeu vizibil», este hermeneutul Dumnezeului invizibil, în felul în care simbolismul religios este hermeneutul teofaniei cosmice"⁴⁶.

Numai că, după căderea în păcat a primilor oameni, creația întregă, și-a pierdut transparența, iar dialogul a fost distorsionat. Tot ceea ce crease Dumnezeu, perfecțiunea dintru început, fusese deformată o dată cu pătrunderea stricăciunii și a morții. Asemenea și cuvântul s-a văzut distorsionat în mesajul său spiritual. Oamenii au continuat și după alungarea din Rai să se înțeleagă între ei vorbind același limbaj, dar scopul nu era acela de a săvârși binele, ci răul, cuvântul lor unul către altul fiind temelia pe care urma să se zidească monumentul mândriei. Turnul Babel a însemnat începutul "babiloniei" limbajului, un simbol al "înțelegerii de a săvârși răul", al încercărilor oamenilor de a comunica unii cu alții,

42. În *Istoria esteticii* a lui Tatarkiewicz traducerea textelor teologilor bizantini realizată de Mihail Gramatopol redă cele două sensuri ale cuvântului *eikōn* prin *icoană* (*imagine*) păstrând astfel discuția și în planul teologic al icoanei, și nu doar în cel artistic al imaginii.

43. Constahtin Suter, *Istoria artelor plastice*, Edit. Didactică și Pedagogică București, 1963, pag. 150.

44. Victor Ieronim Stoichiță, în *Studiul introductiv de la Dionisie din Furna. Carte de pictură*, Edit. Meridiane, București, 1979, pag. 17.

45. Vasile Dem Zamfirescu, *Între logica inimii și logica minții*, Edit. TREI, București, 1997, p. 11.

46. Borella, J., *op. cit.*, p. 9.

încercări disperate, căci, lipsindu-le mijlocitorul sau tâlmaciul, nu reușeau să mânuiască decât noțiuni, nu și sensuri.

Astfel, comentându-se îndelung criza limbajului, a comunicării, se încearcă și aflarea a noi și noi soluții. Problematika a depășit de mult granițele lingvisticii, constituind preocuparea filosofilor, a psihologilor, sociologilor și, în mod firesc, a teologilor. De fapt, cam toate domeniile de activitate umană se arată a fi interesate de acest subiect, căci au trecut vremurile când omul era considerat a fi doar un "animal cuvântător", sau un "emițător de cuvinte". Numai că, pe măsură ce se aprofundează problematica respectivă, se constată cât de complicat este *cuvântul*, acest mijloc atât de facil, datorit oamenilor tocmai pentru a simplifica comunicarea dintre ei; soluțiile propuse, pertinente în parte, reușesc mai mult să arate cât sunt de imperfecte, decât să rezolve problema. Apar noi și noi studii, interesante ca unghi de abordare și ca retorică, dar care ocolesc tocmai punctul vital, oferind de fapt un paleativ, care nu face decât să descopere încă un defect al limbajului și al comunicării, în loc să rezolve situația.

Cine ar fi interesat să parcurgă aceste studii, ar observa că se vorbește de bolnav, de boală, de medicamente, dar nu și de medic. Omul și problema limbajului său stau în centrul preocupărilor, din care lipsește tocmai Izvorul limbajului, Cuvântul lui Dumnezeu, Cel care este singurul în măsură să aducă vindecarea. S-a uitat că este foarte important să fim atenți la cuvânt, "la cuvântul Bisericii, cuvântul rugăciunii, cuvântul Scripturii, fiindcă aici se găsește ascuns izvorul vieții, care se dezvăluie în măsura în care dorim și cultivăm înțelegerea cuvântului. Cuvântul este unul din numele lui Hristos. El se numește Fiul, dar și Cuvântul lui Dumnezeu, iar Cuvântul, cum spunea de multe ori Părintele Sofronie, are rădăcini metafizice, adică nu este doar o gălăgie arbitrară prin care eu pot să spun ceva și ceilalți să înțeleagă gândirea mea. Cuvântul provine din energii dumnezeiești. Dumnezeu, prin cuvânt a înfăptuit cerurile și pământul; Dumnezeu a spus să fie, și a fost"⁴⁷.

Aceeași energie este folosită și pentru restabilirea sensului original al cuvântului, sens pervertit prin căderea în păcat. Cel care a venit să adune și să unifice ceea ce păcatul a risipit și dezbinat, să facă cunoscut și să clarifice cuvântul lui Dumnezeu către oameni ca și cuvântul dintre oameni, este Cuvântul lui Dumnezeu, cel prin care toate s-au făcut. "Fiul lui Dumnezeu, prin misiunea profetică, S-a făcut **tâlmaciul** (s.n.) Său pe un plan inferior... A transpus cele dumnezeiești în forme modeste omenești. S-a făcut «înaintemergătorul Său», cum spune Maxim Mărturisitorul. S-a pogorât ca un pedagog la înțelegerea omului, ca să-l ridice la cele dumnezeiești... Cel ce vorbește oamenilor e Dumnezeu, dar e Dumnezeu în rol de profet, de tâlmăcitor al dumnezeirii Sale și al întregii Sfinte Treimi. El este Dumnezeu și profet în același timp, descoperitor și acoperitor al dumnezeirii, Dumnezeu ce se îndeletnicește singur cu descoperirea Sa, dar, totuși prin tâlmăcire, prin mijlocire, fiindu-și singur tâlmăcitor și mijlocitor"⁴⁸.

47. Rafail Noica, *Despre cuvânt*, în volumul Ortodoxia sub presiunea istoriei, Edit. bizantină, București, 1995, p. 164.

48. Preot prof. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 220–221.

Numai Cuvântul lui Dumnezeu le poate arăta oamenilor că le-a fost dat cuvântul pentru a construi comuniunea cu Dumnezeu, și nu pentru a se împotrivi Acestuia. El a trimis pe Duhul Sfânt pentru ca, prin Pogorârea Sa în chip de limbă de foc, să-i ajute pe oameni să vorbească din nou aceeași limbă, cea a iubirii. A venit să le arate oamenilor că nu această realitate este ultima, ci că, dincolo de ea, se află realitatea nepieritoare, pe care toți o pot vedea, dar nu toți voiesc să o vadă. "Prin tot ce spune și arată oamenilor, el le îndreaptă atenția la ceea ce e dincolo de cuvânt, de arătare văzută. Dumnezeirea e dincolo. Cuvântul Său e numai mijlocire. Slujba Sa de învățător al celor dumnezeiești e una de mijlocire, de caracter profetic, nu de arătare neacoperită"⁴⁹.

Cuvântul a venit deci pentru a-i învăța pe oameni cum să folosească cuvântul, dându-le pe Duhul Sfânt ca ajutor celor care Îl cer. Numai că oamenii au refuzat să vadă în cuvânt un mijloc de a comunica unii cu alții și, deși cuvântul le fusese dat și ca mijloc de ajungere la asemănarea cu Dumnezeu, deci ca mijloc de îndumnezeire, ei au ignorat această menire, ducând astfel tocmai la desacralizarea cuvântului. Pentru ei, la început nu a fost *Cuvântul*, ci doar *cuvântul*, dar prin care nu se poate ajunge la Dumnezeu. Se depune un efort considerabil pentru edificarea turnului lingvistic, un edificiu prin care se dorește găsirea unui limbaj comun, dar se ignoră că limbajul universal este cel treimic, adică limbajul iubirii, căci "la început a fost Iubirea..." Numai în lumina acestei iubiri se poate înțelege de ce *imagea* nu poate înlocui *icoana*, nici în planul artistic, și cu atât mai puțin în cel lingvistic.

49. Preot prof. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 221,

LEGISLAȚIA CANONICĂ ORTODOXĂ PRIVIND "TAINELE" ETERODOCȘILOR

Drd. KSHUTASHVILI JAMBUL

1. INTRODUCERE

Secolul XX va rămâne în istoria creștinismului marcat prin apariția mișcării ecumenice și a unei noi ideologii care a devenit preocuparea și modul de gândire a mai multor teologi din toate confesiunile creștine. Pentru foarte mulți oameni, ecumenismul a însemnat o punte pentru apropierea credincioșilor din diferite confesiuni spre reconciliere și unitate. De aceea, secolul trecut a fost numit pe drept de mulți teologi *secolul eclesiologiei*.

Dar voința de unitate cu orice preț, a dat naștere foarte adesea unui entuziasm ușor și fără consistență doctrinară, care crede că poate înmuia și modela realitățile prin căldură lui sentimentală, iar alteori unui spirit diplomatic tranzacționist, numit în anii din urmă și *conciliarist*, care susține că poate concilia prin anumite convergențe și compromisuri doctrinare, unele poziții, realități și chiar erezii care au dus la apariția numeroaselor comunități și denominațiuni creștine, despărțite de Biserica cea Una și Apostolică, toate însă, inclusiv denominațiunile creștine, revendicând pentru ele calitatea eclesială deplină și egală, ca membre ale Consiliului Mondial al Bisericilor. Deci, fără nici o privire directă la adevărul de credință, la Taine, și la preoția sacramentală axată pe episcopatul de succesiune apostolică. Și într-un caz și în celălalt, avem de a face nu numai cu o anumită elasticitate, ci chiar cu un relativism accentuat. Disocierea dintre un Hristos al istoriei și Hristos al credinței, a devenit manifestă pentru multe din comunitățile și denominațiunile creștine, și este prezentă în gândirea multor teologi pentru care diferențele în materie de credință au mai mult determinare istorică, sociologică și etnico-culturală în general. De asemenea, și unitatea vizibilă a Bisericii, este astăzi pentru mulți dintre ei o problemă determinată în primul rând sociologic și apoi teologic¹.

Datorită acestor fapte, ecumenismul contemporan a ajuns la o mare criză, ceea ce a și provocat retragerea totală sau parțială din activitatea CMB a mai multor Biserici Ortodoxe locale². Situația actuală obligă pe teologii ortodocși să actualizeze în duhul Sfinților Părinți, învățătura eclesiologică a Bisericii primare celei nedespărțite din primul mileniu. Eclesiologia fiind prin excelență o temă dogmatică, totuși noi asistăm la o preocupare din ce în ce mai activă în această direcție a specialiștilor de Drept Canonic Bisericesc.

Sfintele canoane ale Bisericii Ortodoxe, reflectând în mod concentrat, printre altele, și învățătura eclesiologică a Sfinților Părinții, rămân izvorul prețios de cercetare în domeniul menționat.

1. Pr. lect. Dumitru Gh. Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfințelor Taine și problema comuniunii* (teză de doctorat), în rev. "Ortodoxia", nr. 1-2, 1978, p. 339.

2. Începând din anul 1997, din activitatea CMB s-au retras Bisericile locale: Patriarhia Ierusalimului (retrasă unilateral cu peste un deceniu înainte), Patriarhia Rusiei (din structurile de conducere și active), Patriarhia Georgiei, a Serbiei și a Bulgariei.

Una dintre temele principale ale eclesiologiei ortodoxe, reprezintă atitudinea pe care trebuie să o aibă Biserica față de Tainele săvârșite în afara granițelor ei canonice. Recunoașterea drept valide sau respingerea tainelor săvârșite de eterodocși implică o serie de consecințe doctrinare profunde care vor avea influență asupra întregii vieți a Bisericii Ortodoxe.

Dacă încercăm să schițăm problemele principale în legătură cu validitatea Tainelor săvârșite de către eterodocși, acestea ar fi:

1) Problema Bisericii însăși, a Bisericii adevărate care nu poate exista decât în calitatea de trupul mistic al lui Hristos, având prezent continuu pe Duhul Sfânt lucrător prin Taine în Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească.

2) Problema succesiunii apostolice. Ce anume definește succesiunea apostolică și dacă putem socoti Tainele valide acolo unde nu o găsim.

Mai mult decât atât, pentru a putea delimita sau trasa granițele Bisericii, este necesar să ne ghidăm și după criteriul succesiunii apostolice; unde o găsim, acolo și este Biserica, unde nu o găsim, nu este Biserica.

3) Problema intercomuniunii *in sacris* a credincioșilor care aparțin diverselor confesiuni creștine. Intercomuniunea cerută atât de imperios de toate ramurile protestantismului, neoprotestantismului, practică de către romano-catolici la așa zise *ospete euharistice*³ ba chiar și promovată de unii teologi ortodocși⁴.

4) Problema eventualei uniri a Bisericii ortodoxe cu alte confesiuni creștine, problemă atât de actuală oricând, este și ea printre acelea a căror soluționare justă depinde în primul rând de existența Tainelor lucrătoare și în afara granițelor Bisericii Ortodoxe.

5) Problema unui viitor Sinod Ecumenic, în sensul că membrii unui astfel de Sinod nu pot fi în primul rând, decât episcopii cu succesiune apostolică; dar există oare episcopi cu succesiune apostolică și în afara Bisericii Ortodoxe?

La toate aceste întrebări și la multe altele nu este cu puțință a da răspunsul, fără să ne clarificăm care sunt condițiile pentru ca un ritual săvârșit într-o comunitate eclesială sau alta, să aibă calitatea de Taină, prin care să lucreze harul Sfântului Duh⁵.

Studiind bibliografia de specialitate, este ușor de observat faptul că tema pe care ne-am propus să o abordăm în lucrarea aceasta, a fost studiată de mai mulți teologi români și străini, în mod special de către dogmațiști, dar în același timp se observă marea lipsă a analizei existenței Tainelor în afara Bisericii din punct de vedere al Dreptului Canonic Bisericesc. Acest lucru nu este de mirare, întrucât, încă de la sfârșitul secolului XIX celebrul canonist dr. Nicodim Milaș, fost episcop al Zarei în Dalmația, în prefața scrisă la ediția primă a lucrării sale *Colecțiunea Canoanelor Sfinților Apostoli ale Sinoadelor Ecumenice și particulare precum și ale Sfinților Părinți care au fost primite de Biserica Ortodoxă Răsăriteană*,

3. Pr. Dumitru Gh. Radu, *op. cit.*, p. 350.

4. Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura "România Creștină", București, 1999, p. 215, 260.

5. Pr. prof. Liviu Stan, *Succesiunea Apostolică*, în rev. "Studii Teologice", nr. 5-6, 1955, p. 306.

spunea că pe vremea sa, la sârbi, canoanele Bisericii Ortodoxe erau aproape necunoscute.

Traducătorul în limba română al operei lui Nicodim Milaș, dr. Nicolae Popovici, în anul 1930, recunoștea că: "*și noi, românii, suntem încă destul de departe de o stare ideală în această privință (...). Lucrările apărute în limba română în acest domeniu, atât cele mai vechi, cât și cele mai noi sunt și rare și nu corespund deplin nici cerințelor științei teologice de astăzi, nici scopului practic*"⁶.

În perioada de grea încercare, când în marea majoritate a țărilor ortodoxe s-a instalat regimul comunist ateu, studiul teologic a fost pus sub aspra supraveghere din partea oficialităților statale de atunci. Studiul Dreptului Canonic Bisericesc a fost unul dintre alte materii care au avut cel mai mult de suferit, canoniștilor nădăndu-li-se posibilitatea de a desfășura în mod liber activitatea științifică în acest domeniu. Această atitudine a regimului comunist ateu era bine justificat prin faptul că, oamenii cunoscând bine sfintele canoane ale Bisericii Ortodoxe, cunoscând învățătura Sfinților Părinți, altfel ar fi privit relațiile între Biserică și Stat cât și viața bisericească însăși.

În același timp, apariția în lumea creștină a mișcării ecumenice și angajarea Bisericilor Ortodoxe locale din ce în ce mai activ în activitatea acestei mișcări, a atras alte noi atitudini din partea mai multor teologi ortodocși, față de dreptul canonic bisericesc. Pentru atingerea la unitatea deplină între toate confesiunile creștine pe baza *minimumului dogmatic*⁷ sau, cu alte cuvinte, pe baza compromisului dogmatic, unul dintre obstacolele principale a fost văzut stând tocmai în sfintele canoane înțelese și practicate într-un anume fel de toți Sfinții Părinți.

În contextul celor spuse până acum, nu este de mirare faptul că unii dintre teologii ortodocși, ori nu cunosc deloc legislația canonică a bisericii, ori văd sfintele canoane drept expresia fanatismului, rigorismului excesiv, fundamentalismului lipsit de duhul dragostei evanghelice⁸.

Vorbind despre importanța studiului Dreptului Canonic Bisericesc și în mod special cu privire la Tainele eterodocșilor din punctul de vedere al legislației canonică răsăritene, este de luat aminte și următorul fapt: începând din secolul XIX și până în zilele noastre, în teologia ortodoxă se observă o anumită influență a sco-

6. Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea I. trad. Uroș Kovincici și dr. N. Popovici, Arad, 1930, prefața de trad. dr. N. Popovici, p. VI.

7. Arhim. Serafim Alexiev, Arhim. Serghie Jazadjiev, *Orthodoxia și Ecumenismul*, Mănăst. Slătioara, 1997, p. 118.

8. De exemplu Pr. prof. dr. Ion Bria, în cartea "Destinul Ortodoxiei", editată la EIBMBOR, Buc. 1989, scrie următoarele: *femeile suferă cel mai mult deoarece, datorită unor tradiții din epoci istorice de declin pastoral, datorită unor interpretări confuze și nerealiste ale canoanelor valabile în alt mediu cultural și social (subl. n.), le este interzis accesul în locurile și actele sfințitoare, sunt excluse de la anumite organisme parohiale, nu obțin ușor permisiunea să propovăduiască și să evanghelizeze* – p. 100. *În ultimii ani, Bisericile Ortodoxe au încercat să considere cu mai mult spirit critic unele aspecte ale tradiției canonice de odinioară, aspecte care nu mai au o semnificație majoră pentru spiritualitatea de azi (subl. n.)* – p. 101. *Care este autoritatea Bibliei și chiar a Tradiției, când unele practici rituale și atitudini canonice, cu privire la femeie și mamă, nu țin seama de învățătura și exemplul lui Iisus Hristos? (subl. n.)* În ce măsură practica rituală este aici fidelă sau consecventă spiritului Evangheliei? *Acesta este un domeniu în care se pot observa "inconsecvențe teologice", sau contradicții sistematice (subl. n.)* – p. 271.

lasticismului occidental și a modului de gândire străină duhului Sfinților Părinți, ceea ce a dus la unele confuzii doctrinare, liturgice și canonice. Aflându-ne într-o asemenea situație, imperativul vremurilor noastre este întoarcerea la izvoarele teologiei din primul mileniu al creștinătății, întoarcerea la Sfinții Părinți a căror învățatură, în mod cât se poate de concentrat, este formulată în sfințele canoane ale Bisericii. *Așa dară, canoanele, care alcătuiesc colecțiunea generală fără deosebire, au obligativitate universală pentru toți membrii Bisericii (...) izvorul fundamentai și primar, pe care se bazează și din care derivă toate, este Sfânta Scriptură și Tradiția*⁹ – spunea în anul 1884 dr. Nicodim Milaș.

Gândind la toate cele spuse până acum, în lucrarea de față, ne-am propus să prezentăm învățătura Sfinților Părinți exprimată în sfințele canoane, pentru a da un răspuns la întrebarea: care a fost învățătura Bisericii Ortodoxe din primul mileniu și din totdeauna în privința Tainelor săvârșite în comunități eclesiale eterodoxe? Acest răspuns condiționează atitudinea noastră personală față de învățătura Bisericii și implicit mântuirea personală garantată de fidelitatea față de Adevărul revelat. *"Biserica, având menirea corăbiei care duce la limanul veșniciei suflătele creștinilor; nu poate avea aparența că trăiește cu ipoteze și cu probabilități, ci chiar în viața ei externă, are nevoie de norme sigure, ca bază obiectivă a ordinii și disciplinei"*¹⁰ – spunea la 1930 episcopul de Arad, dr. Grigorie Gh. Comșa.

2. TAINELE ETERODOCȘILOR. O EVALUARE CANONICĂ ORTODOXĂ PRIVIND VALIDITATEA TAINELOR SĂVÂRȘITE CĂTRE ETERODOCȘI

Relativitatea și superficialitatea dogmatică apărute în teologia ortodoxă datorită influenței curentului scolastic occidental a făcut pe unii dintre teologii ortodocși să afirme egalitatea tuturor confesiunilor creștine în general și validitatea Tainelor la eterodocși în mod special. Această părere cu totul străină spiritului Sfinților Părinți ortodocși a îmbrăcat forma unei învățături adesea numită *Teoria ramificațiilor*. Esența acestei învățături este că toate confesiunile creștine existente în momentul actual sunt văzute ca ramuri egale ale unei singure Biserici a lui Hristos și care dețin în mod egal harul sfinților și mântuitor al Sfântului Duh lucrător în Tainele fiecărei confesiuni.

Ca să ne dăm seama de tot pericolul acestei învățături, să cităm câteva citate ale unor teologi ortodocși care în mod direct sau indirect promovează această teorie.

Teologul grec I. Karmiris, deși afirmă cu putere necesitatea unității dogmatice pentru unitatea Bisericii, totuși, din dorința de a fi de acord cu toate părerile, se exprimă și în privința aceasta în mod dubios: *"Acestea așa fiind, împărțirea Bisericească existentă acum provine din cele din afară și de jos, și nu din cele din lăuntru și de sus, provine de la oameni din nedesăvârșirile și păcatele lor, fiind mărginită și aproape disparentă în fața lui Dumnezeu, de la Care, dimpotrivă, provine unitatea interioară mistică, a Bisericii. Ca urmare, există o unitate supra-naturală și mai presus de Cuvânt a Bisericii, unitate a membrilor ei cu Hristos în*

9. Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, p. 5.

10. *Ibidem*, Cuvânt înainte, de P.S. dr. Gr. Comșa Arădeanul, p. III.

Duhul Sfânt și întreolaltă. *Toti creștinii suntem uniți în chip tainic și negrăit cu Hristos și întreolaltă prin harul Tainelor, al Botezului și al Euharistiei*" (subl. n.)¹¹.

Iar la notă același teolog spune: *De aceea, Patriarhia ecumenică nu a ezitat să adreseze vestitul mesaj din anul 1920, Către Bisericele lui Hristos de pretutindenii, caracterizând confesiunile creștine ca Biserici și accentuând că "se impune să se învioreze și întărească înainte de toate, iubirea între Biserici, socotindu-se între ele nu străine, ci ca înrudite în Hristos și concorporale și împreună moștenitoare ale făgăduințelor lui Dumnezeu, în Hristos".*

Tot la notă, Karmiris este de acord cu părerea în acest sens a mitropolitului rus Platon al Kievului. Platon zice: *Dacă se compară Biserica universală cu un templu uriaș, împărțit în mai multe paraclise, în partea de jos acestea sunt despărțirile între ele prin pereți, fără ca aceste despărțiri să ajungă până la acoperiș. În partea de jos confesiunile sunt despărțite între ele, în cea de sus, dimpotrivă, sunt într-o comuniune spirituală între ele și toate au în același mod intrarea în cer, la acoperișul acestui templu mistic.*

Preot prof. I. Mihălcescu spune: *"Botezul este deasupra diferențelor confesionale: cel botezat în numele Sfintei Treimi, poate să aparțină indiferent oricărei confesiuni. El e poarta prin care se pătrunde în creștinismul întreg și nu în vre-o confesiune oarecare. De aceea, Biserica noastră învață că nu e mântuire afară de Botez (extra baptismul nulla salus), în timp ce Biserica Romano-Catolică zice extra ecclesiam nulla salus"*¹².

Creștinismul nu este o ideologie oarecare filosofico-moralistă. Taina Botezului nu este o "poartă" într-un creștinism nedefinit, impersonal, ci Botezul este o poartă în Biserică, Ea fiind unică și unitară reprezentând un organism adică Trupul Mistic al lui Hristos. Ritualul Botezului pierde orice sens, dacă omul în continuare rămâne în afară Bisericii nici măcar nepropunându-și să intre în ea. Aceasta înseamnă că acest ritual n-a îndeplinit scopul său de a face din om un mădular al Trupului Mistic al lui Hristos.

Scopul venirii lui Hristos n-a fost ca oamenii pur și simplu să creadă în persoana Lui, după acest criteriu și diavolul poate fi socotit un creștin, întrucât, precum spune Sfântul Apostol Iacob, chiar și demonii cred; ci scopul venirii lui Hristos a fost tocmai întemeierea Bisericii ca locul unde este prezent deplin harul Duhului Sfânt sfințitor și mântuitor, unde oamenii se adună în jurul Potirului, unde ei deplin trăiesc pe Hristos mâncând din Trupul Lui și bând din Sângele Lui. Numai acolo unde Biserica este închipuită ca având caracter nevăzut și Tainele sunt privite ca simple ritualuri de comemorare lipsite de orice conținut obiectiv putem vorbi despre Botez ca o "poartă" într-un creștinism abstract, înțeles doar ca un club de distracții nu și mistic ca Trupul Tainic al lui Hristos.

Tot pericolul acestei teorii constă în faptul că ea merge până la renegarea întregii eclesialogii ortodoxe care afirmă cu tărie condiționarea validității Tainelor

11. I. Karmiris, *I Orthodoxos Ekklesiologhia* (în limba greacă), Atena, 173, p. 242-243, apud Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, EIBMBOR, vol. 2, București, 1997, p. 173.

12. Pr. prof. I. Mihălcescu, *La Theologie symbolique*, București, 1893, p. 101, apud Preot lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul eclesialogic al Sfințelor Taine și problema Comuniunii*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1-2, 1978, p. 353 la notă.

de adevărul de credință și comuniunea euharistică cu unicul Trup Mistic al lui Hristos care este Biserica. Nu putem face abstracție de această legătură întrucât: "numai unde este Biserica este Euharistia și numai unde este Euharistia este Biserica" – spunea Părintele Dumitru Stăniloae¹³.

În același timp Părintele Profesor D. Stăniloae sublinia faptul că: "Dacă credința dogmatică a Bisericii și unitatea ei sunt expresia trăirii prezenței deplină a lui Hristos în ea, aceste dogme nu pot fi făcute obiect de tranzație, cum ar putea fi o credință socotită simplă interpretare a lui Hristos aflat la distanță"¹⁴.

"Întrucât dogmele sunt expresia experienței puterii mântuitoare integrale a lui Hristos prezent în deplinătatea lucrării lui în Biserica, unitatea Bisericii constă și în unitatea ei în Taine și în investirea ei cu o ierarhie unitară săvârșitoare a tuturor Tainelor, fără diferențieri, și propovăduitoare a aceleiași credințe dogmatice. Propriu-zis de abia prin Tainele săvârșite în mod unitar de membrii celor trei trepte ale preoției, Hristos cel prezent în Biserica e o realitate exprimată în lucrarea Lui, în mod unitar și deplin. Tainele sunt credința dogmatică aplicată și în același timp ele susțin credința dogmatică. Credința dogmatică deplină și totalitatea Tainelor formează un tot" (subl. n.)¹⁵.

Sfintele Canoane învață: "Poruncim să se caterisească episcopul sau presbiterul care au primit (ca valid) botezul ori jertfa (euharistică) ereticilor. Căci ce fel de împărtășire (înțelegere) are Hristos cu Veliar? Sau ce parte are credinciosul cu necredinciosul"? (II Cor. 6, 15) – can. 46 Apostolic¹⁶.

"Episcopul sau presbiterul dacă ar boteza din nou pe cel ce are botezul cu adevărat sau dacă nu ar boteza pe cel spurcat de către eretici (cei fără credință adevărată), să se caterisească, ca unul care ia în răș crucea și moartea Domnului și nu deosebește preoții adevărați de preoții mincinoși" – can. 47 Apostolic¹⁷.

"Dacă vreun episcop, sau presbiter sau diacon, va primi a doua hirotonie de la altcineva, să se caterisească și el și cel ce l-a hirotonit, afară de cazul că ar dovedi că are hirotonia (întâia) de la eretici. Căci cei ce sunt botezați sau hirotoniți de unii ca aceștia, nu este cu puțință să fie nici credincioși, nici clerici" – can. 68 Apostolic¹⁸.

Admițând valabilitatea Tainelor din afara Bisericii se extind mult și chiar se desființează frontierele Bisericii celei adevărate, văzute, una. Protestantii în mod firesc vor trage concluzia în sprijinul învățaturii lor despre Biserica nevăzută, ca singura cea adevărată. Ideea aceasta eretică în esență este afirmată și într-o revistă teologică românească, în articolul "Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenistă" (rev. "Ortodoxia", nr. 3, 1973), unde se spune că: "unitatea Bisericii nu s-a spart, pentru că împărțirea și despărțirea creștinilor se referă numai la înțelegerea și

13. Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 170.

14. *Ibidem*, p. 174.

15. *Ibidem*, p. 175.

16. Arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, Sibiu, 1993, p. 33.

17. *Ibidem*, p. 33.

18. *Ibidem*, p. 42.

interpretarea Bisericii și a conținutului credinței" – Isidor Todoran¹⁹. Dar atunci se pune întrebarea: care este credința cea adevărată? Nu este cunoscută de nici o confesiune? Și interpretările acestea sunt toate de valoare egală? Nu intrăm prin aceasta într-un relativism fără ieșire?

Autorul citatului de mai sus uită că: "*O recunoaștere teoretică fie de către Biserica Ortodoxă a Tainelor săvârșite în afară de ea, ar echivala pentru dânsa, cu o renegare a propriei sale conștiințe de infailibilitate, ca singura păstrătoare neîntreruptă a adevărului revelat și a harului, precum și cu o contrazicere a normelor Bisericii Vechi, pe care ea a continuat-o fidel*"²⁰.

În același timp recunoașterea Tainelor din afara Bisericii în ele însele ar duce în mod inevitabil, la recunoașterea reciprocă a confesiunilor și comunităților ecleziale și deci la acea **communio in sacris**. Dar aceasta iarăși înseamnă relativism și confuzie doctrinară eclezială oficială, justificate exclusiv sociologic.

Sfintele canoane spun: "*Nici un creștin nu se cuvine să părăsească pe martirii lui Hristos și să se ducă la pseudomartiri adică la ai ereticilor; sau la cei ce mai înainte au fosteretici; căci aceștia sunt străini de Dumnezeu. Deci cei ce se vor duce la dânsii să fie anatema*" – can. 34 Laodiceea²¹.

"*Nu se cuvine a primi binecuvântările ereticilor (pâine, aghiasmă), care mai mult sunt absurdități decât binecuvântări*" – can. 32 Laodiceea²².

"*Episcopul, presbiterul sau diaconul numai de se va ruga împreună cu ereticii, să se afulisească, iar de le va da voie a lucra ca unor clerici, să se cate-risească*" – can. 45 Apostolic²³.

Dacă vreun cleric sau laic cr intra în sinagoga (adunarea iudeilor sau a ereticilor) spre a se ruga, să se caterisească și să se afulisească – can. 64 Apostolic²⁴.

Un teolog rus P. Svetlov susține și el teoria că toate crezurile, și mărturisirile de credință cu care se definesc diferitele confesiuni creștine în esențialul lor, sunt la fel. Diferențele dogmatice ar fi exagerate și lipsite de importanță, și toate comunitățile ecleziale eterodoxe ar trebui să fie văzute ca biserici adevărate ale lui Hristos egale cu Biserica Ortodoxă în har și sfințenie. Tainele săvârșite la eterodocși, din punct de vedere al lui P. Svetlov, sunt valide întru totul și împărtășesc oamenilor același har sfințitor și mântuitor precum și cele săvârșite în Biserica Ortodoxă²⁵.

Chiar și presupunând teoretic că toți eterodocșii mărturisesc același adevăr de credință ca și Biserica Ortodoxă, acest fapt oricum n-ar face din grupările eretice mădularile Trupului Mistic a lui Hristos. Adevărul fundamental al creștinismului despre întruparea Fiului lui Dumnezeu, moartea și învierea Lui, într-adevăr, îl

19. Isidor Todoran, *Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenistă*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3, 1973, p. 342.

20. Pr. Petre Vintilescu, *Biserica Ortodoxă și hirotoniile anglicane*, în rev. "Ortodoxia", nr. 1, 1949, p. 105.

21. Arhidiacon Prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 225.

22. *Ibidem*, p. 224.

23. *Ibidem*, p. 32.

24. *Ibidem*, p. 40.

25. P.I. Svetlov, *Hristianscoe veroucenie v apolohgeticescom izlojenii*, (în limba rusă), ed. a 3-a, Kiev, 1910, vol. I, p. 208-209.

mărturisesc toți, dar acesta încă nu înseamnă nimic. Pentru că, precum spune Sfântul Apostol Iacob, chiar și demonii cred, și credința sa au mărturisit-o la fel ca și Sfântul Apostol Petru (Matei 16, 8, 29) dar oare ei sunt în Biserica lui Hristos?

Preot. prof. dr. Nicolae D. Necula comentând canonul 64 Apostolic citat mai sus, spune următorul lucru: *Canonul se referă clar la două categorii de oameni: necreștinii și ereticii pe care îi consideră la fel. "A îngădui intrarea în locașurile lor de cult și rugăciunea împreună cu ei ar fi însemnat, implicit, recunoașterea credinței lor, lucru care s-ar fi opus opoziției principale a Bisericii față de necreștini și eretici. Biserica s-a considerat dintotdeauna singura depozitară a adevărului mântuitor descoperit de Dumnezeu, având la îndemână mijloacele de împărtășire a harului sfinților care asigură mântuirea credincioșilor. O Biserică adevărată este aceea în care se păstrează succesiunea apostolică, sub forma drepte credințe creștine și a harului sfinților transmis de ierarhia care are continuitatea de la Mântuitorul și Sfinții Apostoli, pentru a săvârși Sfintele Taine, absolut necesare pentru mântuire. A accepta sau a recunoaște valoarea practicilor religioase ale necreștinilor și ereticilor, prin împreuna-rugăciune cu ei, înseamnă să te situezi pe poziție contrară Bisericii"*²⁶.

Sfântul Ciprian al Cartaginei la începutul secolului III s-a luptat cu schismaticii Novat și Novațian în rătăcirea cărora nu exista nici o dezbinare din punct de vedere dogmatic, dar totuși Sfântul Ciprian spune că ei sunt afară de Biserică, nu mai sunt creștini și nu mai sunt cu Hristos. Iată, de exemplu, ce scrie Sfântul Ciprian într-o **Scrisoare adresată lui Antonian** despre Novațian: *"Tu ai dorit, prea iubite frate, ca eu să-ți scriu și despre Novațian, ce fel de erezie a introdus el. Să știi doar că întâi de toate nu trebuie să ne interesăm ce învață el, atunci când el învață afară de Biserică. Oricine ar fi el, el nu este creștin întrucât nu este în Biserica lui Hristos"*²⁷.

Iar în **Scrisoarea către Corneliu** Sfântul Ciprian spune următoarele cuvinte: *Cum poate să fie cu Hristos acela care nu este cu Mireasa lui Hristos, nu se află în Biserica Lui.*

Și în fine în tratatul **Despre unitatea Bisericii** Sfântul Ciprian spune celebrele cuvinte: *Acela nu poate să aibă pe Dumnezeu de Tată, care n-are Biserică de mamă.*

Sfântul Ciprian refuză categoric tuturor care sunt în afara Bisericii Ortodoxe, numele de creștin. De aceea Sfântul Ciprian obligatoriu cerea ca novațienii când se întorceau la Biserica-mamă, deși erau doar schismatici, să fie primiți cu rebotizare. De fapt pentru Sfântul Ciprian, botezul ereticilor și schismaticilor reîntorși la Biserică nu era văzut ca rebotezare, ci tocmai ca primul și singurul botez. *Noi – spunea Sfântul Ciprian în Scrisoare către Cvint – "zicem că pe cei care vin de acolo la noi nu îi rebotezăm, ci botezăm (non rebaptizari apud nos sed baptizari); pentru că ei nu primesc nimic acolo unde nici nu este nimic. Botezul în afara Bisericii este doar murdara scâldare (sordida et protana tinctio) – spune*

26. Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 2, Editura Episcopiei Dunării de Jos. Galați – 2001, p. 162, 163.

27. Toate citatele din operele Sfântului Ciprian al Cartaginei prezentate în această lucrare sunt luate din cartea: Arhimandrit Ilarion (Troitski), *Hristianstva net bez Tercvi*, (în limba rusă), Ed. Pravoslavnaia beseda, Moscova, 1991.

Sfântul Părinte în aceeași scrisoare. *Acolo nu se curăță ci mai mult se întină; păcatele nu se spală ci mai mult se îngreuiază. Acest fel de naștere nu dă fii lui Dumnezeu, ci diavolului*" – **Despre unitatea Bisericii.**

Biserica este înfăptuirea iubirii lui Hristos, și orice despărțire de Biserică este atentat împotriva acestei iubiri. Împotriva iubirii păcătuiesc la fel și ereticii și schismaticii. Aceasta este ideea principală a tratatului Sfântului Ciprian al Cartaginei **Despre unitatea Bisericii** care se mai repetă și în alte scrisori și epistole ale acestui Sfânt Părinte. *"Nu poate să fie al lui Hristos acela care prin viclenie atentează iubirea lui Hristos: cel care n-are iubire, n-are nici pe Dumnezeu. Nu pot fi cu Dumnezeu aceia care n-au vrut să fie în acord cu Biserica lui Dumnezeu"* – **Despre unitatea Bisericii.**

Sfântul Ioan Gură de Aur scriind despre cei ce urmează ereticilor și schismaticilor, spune așa: *"Dacă aceștia din urmă (ereticii n.n.) mărturisesc dogme contrare alor noastre, trebuie să nu mai avem cu ei nici o comuniune; dar dacă ei cugetă la fel ca noi (schismaticii n.n.), atunci cu atât mai mult trebuie să ne ferim de ei. De ce? Pentru că ei sunt în patima iubirii de stăpânire?! De ce îmi spui – continuă Sfântul Ioan Gură de Aur – "Ei au aceeași credință, ei sunt la fel de ortodocși ca și noi". Dacă e așa, atunci de ce ei nu sunt cu noi? Este un Domn, o credință, un botez. Dacă la ei este bine înseamnă că la noi este rău, dacă la noi este bine înseamnă că la ei este rău. Spune-mi: oare este suficient că ei își spun ortodocși, atunci când la ei a dispărut harul hirotoniei? Ce folos pot să aibă toate celelalte (taine n.n.) dacă nu s-a păstrat cea din urmă?"*²⁸.

Sinodul local de la Cartagina ținut în timpul Sfântului Ciprian în anul 256 a dat un singur canon dar care pe drept poate fi socotit ca o capodoperă în ceea ce privește formularea învățaturii Bisericii Ortodoxe despre unitatea Bisericii și Tai-
nele săvârșite în afară de ea. Sfinții Părinți întruniți la Cartagina spun: *"Iubiților frați, fiind noi întruniți în sfat, am citit scrisorile trimise de la voi, în privința celor care cred că sunt Botezați de eretici, ori de schismatici, și vin la Catoliceasca Biserică, care una este, în care ne botezăm și ne renaștem. În privința cărora suntem incredințați că și voi înșivă procedând în același chip păstrați tăria canonului Bisericii Ecumenice însă fiindcă sunteți în comuniune cu noi, și voiți să cercetați aceasta din dragostea obștească, nu vă punem înaintea o socotință nouă acum formulată, ci pe cea din vechime cercată cu toată acuratețea și sânguința de înaintașii noștri, și păstrată de noi (subl. n.), o împărtășim vouă, și adăugăm, hotărând și acum tot ceea ce cu tărie și statornicie todeauna ținem, că nimeni nu se poate boteza afară de Catoliceasca Biserică; fiindcă botezul este unul și se află numai în Catoliceasca Biserică. Că scris este: Pe mine M-a părăsit, izvorul de apă vie, și și-au săpat lor gropi găuroase, care nu pot ține apă" (1er. 2, 13), și iarăși Sfânta Scriptură vestind înaintea zice: "Depărtați-vă de apă străină și să nu beți din izvorul străin" (Pilde 5, 15-16). Și se cuvine ca mai întâi să se curățească și să se sfințească de preot, pentru ca însuși botezul să poată șterge păcatele omului celui care se botează. Și prin proorocul Ezechiel zice Domnul: "Și vă voi stropi cu apă curată și vă voi curăți pe voi, și voi da vouă inițiată nouă,*

28. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la Epistola către Efeseni*, apud Arhimandrit Ilarion (Troțki), *op. cit.*, p. 61.

și duh nou vă voi da vouă" (Ezechiel 36, 25), iar, la Numeri zice Domnul: "Și de toate, de care se va atinge cel necurat, necurate vor fi" (Num. 19, 22). Deci cel ce nu poate lepăda păcatele sale proprii, fiind afară de Biserică, cum poate, botezând, să dea altuia iertare de păcate? Căci și însăși întrebarea, care se pune la botez, este dovadă adevărului; căci zicând celui ce se cercetează: "Crezi că primești iertare de păcate și viață veșnică?" nu zice altceva, decât că aceasta se poate da în Catoliceasca Biserică. Dar la eretici, unde nu este Biserică, e cu neputință a primi iertarea păcatelor (subl. n.). Și prin urmare apărătorii ereticilor sunt datori sau să schimbe întrebarea, sau să apere adevărul, dacă nu cumva să le atribuie și biserică aceloră despre care susțin că au botez (subl. n.). Trebuie însă ca cel ce se botează să se și ungă cu Sf. Mir, pentru ca, primind ungerea să se facă părtaș lui Hristos; deci ereticul, care nu are nici jertfelnic, nici biserică, nu poate sfinți untelemnul; prin urmare nicidecum nu poate fi ungere la eretici (subl. n.). Căci ne este lămurit că la aceia cu nici un chip nu se poate sfinți untelemn spre lucrarea harului. Fiindcă suntem datori a ști și a nu ignora că s-a scris: "Untdelemn al păcătoșului să nu ungă capul meu" (Ps. 140), ceea ce chiar demult a vestit Duhul Sfânt. Ca nu cumva, abătându-se vreunul, și rătăcindu-se de la calea cea dreaptă, să se ungă de eretici, dușmanii lui Hristos. Căci cum se va ruga pentru cel ce s-a botezat cel ce nu este preot, ci sacrileg și păcătos, deoarece Scriptura zice că "Dumnezeu pe cei păcătoși nu ascultă, ci de este cineva cinstitor de Dumnezeu și voia Lui o face, pe acela îl ascultă" (Ioan 9, 31); prin Sfânta Biserică înțelegem că se dă iertare păcatelor, dar cine poate să dea ceea ce el însuși nu are? Sau cum poate săvârși cele duhovnicești cel ce leapădă pe Duhul Sfânt? Pentru aceasta cel ce vine către Biserică este dator a se reînnoi, ca să se sfințească înlăuntrul prin sfinți; căci scris este: "Fiți sfinți, precum sfânt sunt Eu", zice Domnul (Levitic 11, 44; 19, 2; 20, 7) pentru ca și cel prins de rătăcire să se dezbrace și el înainte de aceasta prin Botezul adevărat și bisericesc, fiindcă oricare om venind către Dumnezeu și căutând un preot, aflând-o în rătăcire, a căzut în sacrilegiu. Căci admiterea botezului ereticilor și schismaticilor cuprinde în sine și consimțirea din partea celor botezați de dânșii. Fiindcă nu poate fi valid în parte; dacă a putut să boteze, a putut să dea și pe Duhul Sfânt; de n-a putut, din cauză că este în afară de Biserică, n-are pe Duhul Sfânt și nu poate boteza pe cel ce vine, deoarece botezul este unul, și unul este Duhul Sfânt și una Biserica întemeiată de Hristos Domnul nostru, fiindcă dintru început a zis Apostolul Petru că ea este întemeiată pe unitate; prin urmare cele ce săvârșesc dânșii, mincinoase și deșarte fiind, toate sunt fără valoare. Că nimic nu poate fi primit și ales de Dumnezeu dintre cele ce se fac de aceea, pe care Domnul în Evanghelie îi numește vrăjmași, potrivit ai săi: "Cel ce nu este cu Mine, împotriva mea este, și cel ce nu adună cu Mine risipește". (Matei 12, 30). Și fericitul Apostol Ioan, păzind poruncile Domnului a scris mai înainte în epistolă: "Ați auzit că vine Antihrist, și acum încă s-au făcut mulți antihriști" (Ioan 2, 18); drept aceea știm că este vremea cea de pe urmă. Dintre noi au ieșit, dar n-au fost dintre noi. Drept aceea și noi datori suntem a pricepe și a înțelege că vrăjmașii Domnului, și cei ce se numesc antihriști, nu sunt în stare a da harul Domnului. Și pentru aceasta noi cei ce suntem cu Domnul, și păstrăm unirea cu

*Domnul, și suntem înzestrați după voința Lui, administrând preoția Lui în Biserică, suntem datori a lepăda și a înlătura și a disprețui și a socoti ca spurcate pe toate ce le săvârșesc potrivit lui, adică vrăjmașii și antihriștii. Și celor care vin de la rătăcire și răzvrătire la cunoașterea credinței adevărate și bisericești să le dăm îndeobște taina puterii dumnezeiești, și a unirii, și a credinței și a adevărului*²⁹.

Constatăm faptul că pe lângă *Teoria Ramificațiilor*, despre care am vorbit noi până acum, în forma ei dură, o seamă de teologi ortodocși încercând să găsească o cale de mijloc între învățătura Sfinților Părinți pe de o parte și curentul scolastic pe de altă parte au încercat să elaboreze în gândirea lor o atitudine față de confesiunile eterodoxe și Tainele lor care ar împăca toate părțile implicate în această dispută. Această nouă atitudine pe care am putea să o numim *Teoria Ramificațiilor Moderată* deși respinge ideea identității tuturor confesiunilor creștine în har și sfințenie dar totuși acceptă valabilitatea Tainelor la eterodocși, într-o măsură mai mare sau mai mică pe măsura depărtării lor de Biserica ortodoxă în privința adevărului de credință. Această teorie deși într-o formă mai camuflată dar cu atât mai mult și periculoasă promovează erori teologice foarte grave care în ultima instanță duce la același rezultat de dizolvare a Bisericii Ortodoxe într-o masă de oameni fără nici o identitate și conștiința confesională.

Iată de exemplu câteva citate din diferite lucrări ale Părintelui profesor D. Stăniloae: *"Ce sunt celelalte confesiuni creștine – pune întrebarea autorul și însuși dă răspunsul – socotim că ele sunt biserici nedepline, unele mai aproape de deplinătate, altele mai depărtate... confesiunile neortodoxe sunt despărțăminte care s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtășesc de lumina și de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea"*³⁰.

*Nu putem spune exact ce primesc cei din afară de Biserică în așa zisele lor Taine. Atâta însă credem, că se poate spune, că aceste ceremonii nu sunt numai o formă goală de orice conținut obiectiv, ci implică ceva ce poate alcătui, în unele cazuri mai mult, în altele mai puțin, baza pentru o completare și îndreptare a relației ce s-a inițiat între omul respectiv și Hristos... (Ceremoniile din afară de Biserică) pun și ele pe om într-o anumită relație cu Hristos, se reflectă și asupra lor ceva din caracterul Tainelor*³¹.

Aici foarte ușor se observă o oarecare contradicție în ceea ce spune Pr. prof. dr. D. Stăniloae, pe de o parte el folosește expresia *asa – zisele Taine* iar pe de altă parte recunoaște o oarecare obiectivitate în *ceremoniile săvârșite în afara Bisericii*, care pun pe primitorul lor într-o oarecare relație, mai mult sau mai puțin deplină cu Hristos. Părintele Stăniloae încearcă să explice această părere, spunând

29. Arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 181-183.

30. Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 176.

31. Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii*, în rev. "Ortodoxia", VII, nr. 2, 1956, p. 212.

că există Biserica în care Hristos lucrează integral prin Duhul Lui, Biserica care face posibilă o iradiere a puterii Lui și dincolo de ea (...)³².

Sau iată un alt citat deja de la Diacon dr. Andrei Kuraev: "Oare putem noi spune că imediat dincolo de granițele canonice ale jurisdicțiilor ortodoxe, începe pustia, lipsa de har? Sau putem noi nega oarecari prezențe harice care au izvorul lor tocmai într-Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserică, deși ceva mai slab, dar totuși hrănesc comunitățile religioase aflate în afara Ortodoxiei"³³.

Citatele de mai sus ne obligă să facem câteva precizări esențiale: întâi de toate, grupările eterodoxe nu se depărtează de o oarecare *Tradiție* prezentă în Biserica Ortodoxă (vezi nota 30 a Părintelui prof. D. Stăniloae de mai sus). Ci ei se rup de însuși Duhul Sfânt care este prezent și lucrător prin harul său sfințitor exclusiv în Biserica Ortodoxă. Duhul Sfânt este Persoană și Biserica este Trupul Tainic al lui Hristos și cu aceste două realități poți să ai comuniune ori în mod deplin, ori în nici un alt fel, jumătățile fiind de neimaginat.

Este foarte greu de înțeles ce înseamnă *Biserici nedepline*, așa cum se exprimă Pr. prof. dr. D. Stăniloae, precum și existența harului înjumătățit, îndoit sau împătrit. Dacă în grupările eretice eterodoxe lucrează harul sfinților și mântuitor, înseamnă că ele sunt înlăuntrul Bisericii celei Una, că de fapt sunt ortodocși în sensul deplin al acestui cuvânt. Atunci Sfinții Părinți ai Bisericii Ortodoxe care au condamnat și au anatematizat ereziile și pe ereziarhii lor, ar trebui să fie socotiți ca niște răufăcători și călcători ai celor mai mari porunci ale lui Dumnezeu: *ca toți să fie una și să vă iubiți unul pe altul, precum Eu v-am iubit pe voi*.

Părintele profesor Ioan N. Floca discutând despre validitatea Tainelor la eterodocși se exprimă și el în felul următor: "În privința schismaticilor, Biserica a introdus de asemenea unele distincții, după măsura îndepărtării lor de Biserică" (subl. n.)³⁴.

Această învățătură eclesiologică nouă, n-are nimic comun cu cea ortodoxă, exprimată de Sfinții Părinți și confirmată de Sinoadele Ecumenice. În viziunea teologilor mai sus amintiți, atunci când ei iau în discuție "micșorarea" harului, pe măsura depărtării de "sursa" ortodoxă, harul nu este privit în sensul ortodox, ca o comuniune nemijlocită cu Dumnezeu, prin participarea la energiile Lui necreate, ci ca pe ceva separat de Dumnezeu Cel Viu. Neoplatonismul lui Plotin a contribuit mult la elaborarea acestei teorii care privea lumea ca pe niște lumini, emanate de divinitate și care slăbesc cu cât se depărtează de izvorul lor, cel mai depărtat punct în care ajung aceste emanații luminoase ar fi, conform lui Plotin, cosmosul material.

Cea mai mare greșeală a acestei teorii, constă în faptul că Biserica nu este privită ca un organism integral și viu, ca Trupul tainic al lui Hristos Mântuitorul. Un măduar tăiat și separat de organism, încetează să mai fie un țesut viu, el imediat moare și începe să putrezească. Apropierea mortului de cel viu, nu-l face și pe mort viu nici măcar pe jumătate. O asemănare aparentă a unor grupări eterodoxe cu Biserica Ortodoxă, nu poate să facă din ele al doilea Trup al Mântuitorului Hristos.

32. *Ibidem*, p. 212.

33. Diacon Andrei Kuraev, *Vizov Ecumenizma*, (în limba rusă) Moscova, 1998, p. 48.

34. Arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca, *Drept Canonic Ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. 2, EIBMBOR, București, 1990, p. 115.

Harul divin este unit cu esența lui Dumnezeu neîmpărțit, nedespărțit și neamestecat. Harul este etern și absolut, ca și Însuși Dumnezeu. Între esența lui Dumnezeu și har, nu există nici o distanță, nici fizică, nici geografică sau de alt fel. Și de aceea, învățătura despre harul micșorat sau fragmentele de har, ar avea așadar drept consecință micșorarea Dumnezeului Însuși, în însăși esența sa. Conform învățăturii Sfântului Grigorie Palama, trebuie făcută distincție între esența divină și energiile necreate divine care nu sunt tot una cu esența, însă sunt într-o strânsă legătură cu esența Dumnezeirii, sunt nedespărțite de aceasta. Dumnezeu lucrează în lume prin energiile Sale necreate și atunci înțelegem cât de periculoasă este pentru ortodoxie promovarea teoriei despre existența unor "fragmente" de har într-o anumită biserică – aceasta însemnând că în acea biserică este manifestă, prin harul deținut astfel, numai o parte din Dumnezeire.

Această învățătură greșită pe care noi am numit-o *Teoria Ramificațiilor Moderată* de foarte multe ori este argumentată cu înțelegerea incorectă a Dreptului Canonic Bisericesc care prevede mai multe forme de primire a ereticilor și schismaticilor în Biserica ortodoxă, anume: 1) prin **Botez**, sau prin iconomie – ca să ușureze eterodocșilor venirea la Biserica mamă – 2) **Mirungere** 3) **Pocăința și lepădarea de cres.**

Iată câteva citate: "*Dacă Biserica într-adevăr ar fi fost deplin convinsă că în schisme și eresuri Botezul nu este valid, atunci cum i-ar fi primit pe schismatici fără botez?*"³⁵ – spune Protoiereul dr. Gh. Florovsky.

Mitropolitul Nicolai Iarușevici (Biserica Rusă) spune că schismaticii și ereticii, *depărtându-se de izvorul hrănitor, ei ca niște crengi rupte din copac, continuă să păstreze înlăuntrul lor umezeală și având anumite condiții pot să înverzească și chiar să dea roade. Și într-adevăr, Biserica Ortodoxă, recunoscând Botezul la creștinii eterodocși, vede diferite grade de depărtare a lor de Trupul Bisericii*³⁶.

Patriarhul Serghie al Moscovei se exprimă în felul următor: "*Dacă noi împreună cu teologii duri și încăpățânați (so stroghimi țercovnicami) vom spune că afară de Biserica nu există nici-o Taină, atunci... iconomia va fi cu totul de neînțeles: cum poate un om practic nebotezat să fie socotit ca membru al Bisericii și admis la Tainele ei, chiar până la Sfânta împărtășanie inclusiv?*"³⁷ Dezvoltând mai departe această temă, Patriarhul Serghie ajunge la următoarea concluzie: "*Primind de la Biserica Ortodoxă ceea ce îi lipsește, cel convertit își păstrează toate acele Taine valide pe care putea să-i dea comunitatea lui eterodoxă, adică însăși Biserica prin mijlocul acelei comunități încă nu cu totul depărtate de ea...*"³⁸.

Este foarte ușor de înțeles că această înțelegere greșită a Dreptului Canonic nu este altceva decât aceeași *Teoria Ramificațiilor* dar într-o formă mai mascată. Pentru că recunoașterea Tainelor la eterodocși într-o măsură mai mare sau mai mică, inevitabil duce la recunoașterea deplină a valabilității Tainelor eterodoxe.

35. Protoiereu Gheorghe Florovski, *O granițah Țercvi*, în "Jurnal Moscovoșcoi Patrarhii", (în limba rusă), 1989, nr. 5, p. 72.

36. Mitropolit Nicolai Iarușevici, *Russcaia Pravoslavnaia Țercov i ecumenicescoe dvijenie*, în "Pravoslavie i ecumenizim: Documenti i materialii 1902-1998" (în limba rusă), Moscva, 1999, p. 194.

37. Patriarh Serghii, *Otnoșenia Pravoslavnoi Țercvi k otdelevșinseia ot nee obyestvam*, în "Pravoslavie i ecumenizim: Documenti i materialii, 1902-1998", (în limba rusă), Moscva, p. 89.

38. *Ibidem*, p. 106.

Părintele profesor Ioan N. Floca în privința validității Tainelor la eterodocși se exprimă în felul următor: *"pentru cântărirea și aprecierea gravității ereziilor, precum și pentru avizarea la mijloace care trebuie folosite în scopul primirii lor în Biserică Sf. Canoane îi împart pe eretici chiar în trei categorii și anume: în eretici care trebuie botezați, Tainele lor fiind socotite fără de nici o valoare, în eretici care trebuie numai unși cu Sf. Mir, Tainele acestora fiind socotite valide și în eretici, cărora nu li se mai administrează nici măcar ungera cu Sf. Mir, ci li se acordă Sf. Împărtășanie, ca semn și mijloc de primire a lor în comuniunea Bisericii"*³⁹.

Foarte grăitoare în acest sens sunt cuvintele lui Robert Gardiner, secretar al comisiei pentru organizarea conferinței creștine mondiale, exprimate în a doua scrisoare adresată Arhiepiscopului de Harcov, Antonie (Patriarhia Rusă): *"Nu cred – spune Robert Gardiner – că Biserica Ortodoxă Rusă doar din principiu de iconomie primește în sânul ei oameni practic nebotezați. Teoria iconomiei nu poate să permită ca un păgân sau un evreu să devină creștin fără să fie botezat. Biserica Ortodoxă nu rebotează pe romano-catolici, nici nu repetă hirotonia asupra clericilor tocmai pentru că ea recunoaște valabilitatea botezului și a hirotoniei lor"*⁴⁰.

În ceea ce urmează vom încerca să găsim explicația corectă a practicii Bisericii Ortodoxe când ea primește în sânul ei pe eterodocși fără să-i reboteze. Întâi de toate, dacă Tainele sunt valide și afară de Biserica cea una, aceasta înseamnă că există mai multe Biserici și atunci trebuie să excludem din Crez, al noulea paragraf ca fiind fără teme și ieșit din uz. Doi, dacă recunoaștem valabilitatea Tainelor, de exemplu, la romano-catolici, atunci ce justificare poate să aibă faptul că noi ortodocșii până azi nu avem cu ea acea **communio in sacris**. Ce ne oprește deci să slujim împreună cu ei, să ne împărtășim din același potir? Nu ajungem noi astfel la o confuzie doctrinară extraordinară și contradicție între ceea ce spunem și ceea ce facem?

Disputele aprige în legătură cu modul de primire a ereticilor și schismaticilor la Ortodoxie au izbucnit în Biserică la mijlocul secolului III între Episcopul Romei, Ștefan pe de o parte și Sfântul Ciprian al Cartaginei și Firmilian al Cezareei Capadociei pe de altă parte. Pe scurt, spunem că Ștefan al Romei recunoștea valabilitatea Tainei botezului la eterodocși și ca urmare insistă ca în întreaga Biserică Ortodoxă de pretutindeni ereticii și schismaticii să fie primiți doar prin punerea mâinilor deci Mirungere cum se practică azi fără să fie rebotezați. Adversarii lui arătau că poziția lui Ștefan era cu totul lipsită de baza doctrinară.

Evident că Episcopul Ștefan recunoștea faptul că ereticii nu posedă Duhul Sfânt, de altfel n-ar fi cerut punerea mâinilor prin care tocmai se împărtășeau darurile Sfântului Duh. Dar atunci în mod firesc se punea întrebarea cum puteau să boteze cei care n-au pe Duhul Sfânt?

Sfântul Ciprian al Cartaginei spunea: *"Celor care recunosc că toți ereticii și schismaticii nu au pe Duhul Sfânt și neputând să dea pe Duhul Sfânt totuși pot să*

39. Arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca, *Drept Canonic Ortodox...*, p. 115.

40. Arhimandrit Ilarion (Troïțki), *Hristianstva net bez Tercvi* (în limba rusă), ed. Pravoslavnai Beseda, Moscva, 1991, p. 69. Corespondența între Robert Gardiner și Arhiepiscopul Antonie al Harcovului s-a purtat în anii 1915-1916.

*boteze, unora ca aceștia le spunem că cei care n-au pe Duhul Sfânt nu pot nici a boteza. Să boteze și să dea iertarea păcatelor poate exclusiv cel care are pe Duhul Sfânt. Pentru că a ierta păcatele și a sfinți o apă simplă fără Duhul Sfânt nu se poate. Așadar trebuie să alegeți: ori să recunoașteți că acolo unde e botez este prezent și Duhul Sfânt, ori acolo unde lipsește Duhul Sfânt nu este nici botez, întrucât botezul nu e cu puțință fără Duhul Sfânt*⁴¹.

Dar ceea ce este foarte important de subliniat este faptul că și Sfântul Ciprian și Firmilian al Cezareei Capadociei permiteau ca în diferite Biserici locale să existe diferite practici de a primi pe eterodocși în Biserică, pe primul plan fiind pusă importanța păcii și unității între episcopi. Este clar că Sf. Ciprian, fără să recunoască valabilitatea Tainelor la eretici și fără să schimbe ceva din învățătura dogmatică ortodoxă despre unitatea Bisericii credea că Taina corect săvârșită în exterior la eterodocși își căpăta valabilitatea ei, sau altfel spus se umplea de Duhul Sfânt, în momentul în care omul intra în Biserică Ortodoxă, prin faptul că omul mărturisea dreapta credință și participa la Trupul tainic al lui Hristos. Deci Biserica are putere să primească în sânul ei pe un eretic sau schismatic fără să repete ritualul tainei botezului corect săvârșit la eterodocși. Ca un argument doveditor într-un fel în sprijinul acestei explicații poate să fie și așa numitul "botez al sângelui", la martiri, care introduce pe om direct în Biserică cea cerească fără să aibă loc vre-un ritual liturgic.

O mărturie foarte importantă găsim în scrisoarea lui Dionisie Alexandrinul adresată Episcopului Romei, Xist. Sfântul Dionisie povestește de un credincios din turma lui care trăia foarte activ viața religioasă încă înaintea hirotonei lui Dionisie întru episcop. Și într-o zi acel credincios asistând în Biserică la Taina botezului și văzând toate amănunțele acestui ritual a venit la Sfântul Dionisie și cu mare plângere și zdrobire a inimii i-a mărturisit că înainte el a fost botezat de eretici, al căror ritual de Botez diferă cu totul față de cel ortodox, ba mai mult conține și blasfemii. Dar când acest om s-a convertit la Ortodoxie a fost primit în Biserică fără să fie rebotezat. Așadar, acel credincios cu lacrimi pe față, insistent cerea Sfântului Dionisie să săvârșească asupra lui botezul adevărat după rânduiala ortodoxă. Dar iată răspunsul Sfântului Dionisie: *"Eu n-am îndrăznit să fac aceasta – scrie lui Xist al Romei – spunându-i că pentru el este suficient îndelunga comuniune a lui cu Biserica Ortodoxă, eu nu îndrăznesc să pregătesc pe acela care participă la sfințirea darurilor; împreună cu toți ceilalți rostea "Amin", venea la Cină, întindea mâinile să primească hrana sa sfântă, o primea și mult timp se împărtășea cu Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Eu i-am poruncit să se liniștească și cu credința tare și inima împăcată, în continuare să se apropie de cele sfinte*⁴².

Din conținutul scrisorii Sfântului Dionisie reiese clar că nici nu se punea problema validității Tainelor la eterodocși fie deplină, fie parțială. Dar în ceea ce privește felul de a primi pe eretici în Biserică, el punea accentul pe mărturisirea drepte credințe și pe comuniunea cu Biserica Ortodoxă adică pe calitatea de membru al ei.

41. *Ibidem*, p. 74-75.

42. *Ibidem*, p. 78.

Foarte des unii istorici ai Bisericii Universale și unii patrologi exprimă părerea că în istorie s-a arătat că dreptatea a fost de partea Episcopului Romei, Ștefan și nu a Sfântului Ciprian al Cartaginei. Această părere este total greșită. De-a lungul istoriei, Biserica Ortodoxă a preferat și a urmărit practica iconomicii sau de pogorământ în relațiile cu eterodocșii, iar nu de acrivie pe care o urmărea Sfântul Ciprian. Dar această practică nu înseamnă că a fost schimbată învățătura dogmatică ortodoxă despre unitatea Bisericii, și că Tainele ereticilor vreodată au fost văzute ca fiind valide.

Ca să ne încredințăm de aceasta este suficient să citim prima epistolă canonică a Sfântului Vasile cel Mare scrisă la anul 374 și adresată lui Amfilohie Episcopul Iconiei din Frigia. Această epistolă redă cu fidelitate învățătura Sfântului Ciprian și a Sinodului din Cartagina ținut în anul 256 în privința nevalidității Tainelor în afara Bisericii celei Una. Iată un citat: *"Dar s-a părut celor din vechime, și de cei împreună cu Ciprian și cu Firmilian al vostru vorbesc, a-i supune pe toți aceștia unei hotărâri, pe catari și pe encratiți, și pe idroparastați, și pe apotactiți. Căci începutul dezbinării s-a făcut prin schismă; iar cei ce s-au lepădat de Biserică n-au mai avut harul Duhului Sfânt peste ei, căci a lipsit comuniunea prin întreruperea succesiunii. Căci cei dintâi, care s-au depărtat aveau hirotoniile de la Părinți, și prin punerea mâinilor peste ei aveau harul duhovnicesc; dar, cei ce s-au rupt, devenind mireni, n-au avut nici putere de a boteza, nici de a hirotoni; nici nu puteau da altora harul Duhului Sfânt, de la care ei au căzut; pentru aceasta Părinții au hotărât ca botezați de dânșii ca de niște mireni, viind la Biserică, să se curățească din nou cu adevăratul Botez al Bisericii"*⁴³ – can. 1 Sfântul Vasile cel Mare.

Așadar din citatul de mai sus se vede limpede că Sfântul Vasile cel Mare în nici-un caz nu admitea existența Tainelor valide la eterodocși. Dar când este vorba de modul de a primi pe eretici sau schismatici în Biserică, Sfântul Vasile admite diferite practici fără ca aceasta să contrazică învățătura dogmatică. *"Fiindcă în general unora din Asia, li s-a părut ca din interesul conducerii multora să se primească Botezul acestora, fie primit"*⁴⁴ – spune în continuare Sfântul Vasile cel Mare referindu-se la eretici și schismatici amintiți mai sus.

Deci, învățătura dogmatică ortodoxă, că Tainele la eretici nu sunt valide nu se schimbă ci doar se permite practicarea pogorământului *din interesul conducerii multora*. Dacă Sfântul Vasile ar fi crezut că Tainele la eretici sau schismatici sunt valide întru totul, atunci el categoric ar fi interzis practicarea rebotezării celor convertiți de la dânșii în Biserica Ortodoxă, întrucât există *un singur botez* (Ef. 4, 5). Dar așa ceva nu întâlnim nicăieri la Sfântul Vasile cel Mare.

În a doua epistolă canonică a Sfântului Vasile către Amfilohie, Sfântul ierarh iarăși insistă că encratiții trebuie să fie botezați din nou: *"Noi cu un cuvânt îi rebotezăm pe aceștia; iar dacă la voi s-a oprit această rebotezare, precum și la romani, pentru oarecare pricină, totuși norma noastră să aibă tărie..."*⁴⁵ – can. 47 Sfântul Vasile cel Mare.

43. Arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoenele Bisericii Ortodoxe...*, p. 340.

44. *Ibidem*, p. 340.

45. *Ibidem*, p. 374.

Așadar încă o dată ne încredințăm că învățătura dogmatică nu se schimbă cu nimic. Tainele ereticilor și schismaticilor sunt nevalide dar în practica primirii lor se admite principiul iconomieii.

În epistolele sale canonice Sfântul Vasile cel Mare împarte pe toți eterodocșii în trei categorii: ereticii, schismaticii și adunării nelegiuite. Dar această împărțire se referă exclusiv la modul cum a fost ruptă de Biserică fiecare din grupările eterodoxe și în nici-un caz la măsura de depărtare a lor de Trupul Mistic al lui Hristos.

Sfântul Vasile cel Mare spune: "*(Botezul) schismaticilor, (os eti ek tis ekkliisias onton) să se primească*"⁴⁶ – can. 1 Sfântul Vasile cel Mare. Cuvintele grecești din citatul de mai sus de foarte multe ori sunt traduse – *ca al unora care sunt încă în Biserică*⁴⁷. Dar Sfântul ierarh Ilarion Troițky susține că acest mod de a traduce nu este corect. Traducerea corectă după părerea lui ar trebui să fie așa: *Care sunt încă (abia) din Biserică*⁴⁸. Și din contextul întregului canon nu reiese deloc că schismaticii ar fi membrii Bisericii Ortodoxe: *căci începutul dezbinării s-a făcut prin schismă; iar cei ce s-au lepădat de Biserică n-au mai avut harul Duhului Sfânt* – spune în continuare Sfântul Vasile cel Mare. Cuvintele Sfântului: *(Botezul) schismaticilor, ca al unora care sunt încă abia – din Biserică, să se primească*, trebuie să le privim ca referindu-se la schismaticii care întâi au fost botezați în Biserica Ortodoxă și după aceea au fost atrași în schismă. Unii ca aceștia, bineînțeles, datorită caracterului irepetabil al Tainei Botezului, nu trebuie să fie botezați din nou în cazul revenirii lor la Biserică.

Dacă cuvintele – *os eti ek tis ekkliisias onton* – ar fi însemnat că schismaticii își mai păstrează o oarecare apartenență la Biserica Ortodoxă, atunci adunările nelegiuite – *parasinaghoghai* – de către Sfântul Vasile cu atât mai mult ar fi trebuit socotite ca fiind incorporate Bisericii. Dar iată ce spune despre ei Sfântul Vasile: "*precum dacă cineva fiind găsit în greșeală a fost înlăturat din slujbă, și nu s-a supus canoanelor ci singur și-a atribuit sieși înțâietate și slujbă, și împreună cu dânsul au plecat și alții, părăsind Catoliceasca Biserică (subl. n.), aceasta este adunare ilegală*"⁴⁹ – can. 1 Sfântul Vasile cel Mare. Așadar, dacă noi presupunem că schismaticii – *sunt încă în Biserică* – atunci cuvintele referitoare la adunări ilegale cum că ei *au părăsit Catoliceasca Biserică* ar reprezenta o afirmație contradictorie.

Din conținutul canoanelor 1 și 47 ale Sfântului Vasile cel Mare nu rezultă deloc că atunci când el acceptă primirea eterodocșilor în Biserică fără rebotezare, ar fi justificat această practică după considerații dogmatice că unele grupări eterodoxe și-ar păstra o oarecare apartenență la Biserica Ortodoxă și că Tainele lor ar avea o oarecare obiectivitate. Dacă Sfântul Vasile ar fi recunoscut Tainele săvârșite de unii eterodocși drept valide (în funcție de gravitatea ereziei lor) atunci el trebuia să se exprime hotărât împotriva rebotezării acelor eterodocși întrucât *unul este Botezul*. Obiceiul locului nu poate justifica încălcarea dogmei Bisericii Ortodoxe despre Unitatea și Unicitatea Bisericii ca loc al lucrării harului Sfântului

46. *Ibidem*, p. 340.

47. *Ibidem*, p. 340.

48. Arhimandrit Ilarion (Troițki), *op. cit.*, p. 82.

49. Arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 340.

Duh prin Taine. De aici rezultă că Sfântul Vasile cel Mare admitând primirea eterodocșilor fără rebotezare în niciun caz nu considera Botezul săvârșit de unii eretici drept valid, de altfel el însuși practicând primirea lor prin rebotezare, ar fi căzut sub grava pedeapsă a canonului 47 apostolic.

"Episcopul sau presbiterul dacă ar boteza din nou pe cel care are Botez cu adevărat... să se caterisească ca unul care ia în răs crucea și moartea Domnului" – can. 47 Apostolic⁵⁰.

Dacă practica bisericească ar fi fost justificată de considerații dogmatice, dacă primirea ereticilor sau schismaticilor fără rebotezare ar fi însemnat apartenența lor la Biserica Ortodoxă și validitatea Tainelor săvârșite în afara Bisericii, dacă validitatea Tainelor ar fi fost condiționată de gradul depărtării ereticilor de adevărul de credință, atunci Biserica trebuia să precizeze clar, care grad de rătăcire depărtează de Biserică "fatal" făcând Taine nevalide. Dar nici o hotărâre sau precizare în acest sens nu există⁵¹.

În concluzie iată ce ne învață prima epistolă canonică a Sfântului Vasile cel Mare; Biserica este Una și numai ea deține plinătatea darurilor Sfântului Duh. Oricine, în orice fel s-ar despărți de ea – prin erezie, schismă sau adunare nelegiuită – pierde părtașia cu harul divin. De aceea Tainele săvârșite afară de Biserică nu pot să aibă nici o validitate harică. Numai din considerări de economie bisericească, pentru ușurarea procesului de venire a eterodocșilor la Biserica mamă se permite nerepetarea ritualului botezului săvârșit corect exterior în comunitatea eterodoxă⁵². Nu pentru că Taina a fost validă în ea însăși ci pentru că ea capătă valabilitate prin mărturisirea de credință ortodoxă adevărată și intrarea în comuniune cu Biserica lui Hristos⁵³.

Să oprim atenția noastră asupra Canonului 95 al sinodului VI Ecumenic: *"...pe arieni și pe macedonieni și pe novațienii care-și zic loroși catari și stângaci... îi primim dând zapise (scrisori) și dând anatemei toată erezia care nu cugetă cum cugetă sfânta sobornicească și apostolească a lui Dumnezeu Biserică, pecetluindu-i, adică ungându-le mai întâi cu Sfântul Mir, fruntea și ochii și nările și gura și urechile și pecetluindu-i pe ei zicem: "Pecetea Darului Duhului Sfânt"*.

*...Iar nestorienii și eutihienii și severienii, și cei veniți din erezii asemenea (acestora) trebuie să facă zăpis și să dea anatemei erezia lor, și pe Nestorie și pe Eutihie, și pe Dioscor, și pe Sever și pe ceilalți începători ai unor astfel de erezii, și pe cei ce cugetă cele ale lor și toate ereziile arătate mai înainte și așa să se împărtașească cu Sfânta Cuminecătură"*⁵⁴.

Dacă presupunem că ereticii și schismaticii treptat-treptat se depărtează de Biserică și în funcție de gravitatea rătăcirii lor Biserica recunoaște sau nu ca fiind valide Tainele săvârșite în diferite grupări eterodoxe, atunci canonul 95 al

50. *Ibidem*, p. 33.

51. Arhimandrit Ilarion (Troïtki), *op. cit.*, p. 83-84.

52. În Biserica Ortodoxă s-a stabilit ca o condiție minimă pentru acceptarea primirii eterodocșilor în Biserică fără rebotez, faptul dacă acea comunitate eterodoxă practică botezul prin întreită scufundare în apă cu rostirea formulei: *Se botează robul lui Dumnezeu (N) în numele Tatălui, Amin, și al Fiului, Amin, și al Sfântului Duh, Amin, acum și pururea și în vecii vecilor, Amin*.

53. Arhimandrit Ilarion (Troïtki), *op. cit.*, p. 83.

54. Arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 156.

Sinodului VI Ecumenic nu se prezintă ca fiind ceva contradictoriu sie însuși. No-vațienii au fost doar schismatici și pentru ei în afară de anatematizarea rătăcirii lor, se cere și săvârșirea Tainei mirungerii. Nestorienii, eutihienii și severienii desigur sunt eretici și pentru primirea lor se cere doar anatematizarea ereziei și mărturisirea dreptei credințe fără să fie unși cu Sfântul Mir. Prevederile acestui canon nu se explică altfel decât prin iconomia bisericească și în niciun caz Sfinții Părinți ar fi recunoscut valabilitatea Tainelor la unii din eterodocși ierarhizând gravitatea ereziilor lor.

La fel se explică și hotărârea Canonului 68 al Sinodului al optulea de la Cartagina din anul 419. Acest canon spune: *"S-a hotărât ca să trimită scrisori către sinepiscopii noștri, și mai ales, către fratele nostru Anastasie de pe scaunul apostolic (Roma). El știe că Africa are nevoie de pace. Înșiși foștii clerici, donatiști, care s-au convertit și ar voi să vină la soborniceasca Biserică, ar putea fi primiți de episcopii sobornicești în slujba de clerici, dacă acesta ar contribui la unirea tuturor creștinilor. Tot așa s-a procedat și în trecut în mai multe Biserici ale Africii unde a odrăslit acest eres. Prin aceasta nu se dezleagă cele hotărâte de sinodul de peste mare (Italia), ci ca să se ușureze unirea celor ce vor să vie la soborniceasca Biserică. Întotdeauna trebuie să se urmărească unitatea ecumenică și folosul mântuirii sufletelor în toate locurile. Sinodul de peste mare (Italia) este împotriva primirii clericilor în aceeași demnitate, dar noi fim seama că mântuirea este dată pentru toți. Astfel, dacă cei ce s-au hirotonit de donatiști, vin la soborniceasca Biserică, nu vom proceda după sinodul italian, ci noi îi vom primi în demnitatea clericală pentru a se face unirea sobornicească a Bisericii"*⁵⁵ – can. 68 Cartagina.

Pentru *Sinodul de peste mare* donatismul a fost o problemă străină și sinodalii puteau să-și permită practica mai riguroasă față de donatiști. Pe când pentru africani donatismul a fost o mare ispită. De aceea episcopii întruniți la Cartagina aplică principiul iconomiei hotărând ca cei aparținând clerului convertiți de la donatiști să fie primiți în slujba conform rangului lor ierarhic. *Prin aceasta nu se dezleagă cele hotărâte de sinodul de peste mare* – precizează sinodalii din Cartagina, întrucât din punct de vedere **dogmatic** el este corect. Tainele creticilor și schismaticilor **nu sunt valide** – *ci numai ca să se ușureze unirea celor ce vor să vie la soborniceasca Biserică*. Altfel acest canon nu poate fi explicat în nici un fel.

În același sens se explică și canonul 12 al sinodului local de la Ruis-Urbnsi din anul 1103 (Patriarhia Georgiană):

"Toți cei care de la hulitoare de Dumnezeu erezie a hacețarilor, care sunt armenii, vin la dreapta și curata credință și se unesc cu Sfânta și Sobornicească Biserică anatematizând spurcata erezie monofizită, monotelită și monoenergistă, amestecătoare în Hristos a divinului și umanului și nedeosebitoare în El nici pe Dumnezeu, nici pe Om, ci învățătoare nebunește unei amestecături străine; pentru toți aceștia hotărâm ca să fie botezați cu totul precum păgânii, pentru că și în

55. Ieromonah Nicodim Sachelarie, *Pravila bisericească*, Editată de Parohia Valea Plopului, Jud. Prahova, 1999. p. 174.

alte mari Biserici am găsit făcându-se așa, precum, de exemplu, este Marea Patriarhie a Antiohiei și toate Bisericile supuse ei în tot Orientul"⁵⁶.

Așadar pe când Sinodul VI Ecumenic prin canonul 95 hotărăște primirea anticalcedonienilor doar prin Taina Pocăinței, sinodali georgieni de la anul 1103 hotărăsc ca aceștia să fie primiți exclusiv prin rebotezare. Iarăși, aici vedem încă o dovadă a faptului că atunci când un sinod hotărăște primirea eterodoxilor doar prin Mirungere sau chiar prin Taina Pocăinței, acestei practici niciodată nu i s-a dat interpretarea dogmatică precum că Tainele săvârșite la acei eretici ar fi valide și că acea comunitate eterodoxă și-ar păstra o oarecare legătură sau apartenență invizibilă la Biserica Ortodoxă. Din acest punct de vedere sunt foarte grăitoare cuvintele canonului 13 al Sinodului de la Ruis-Urbni:

*"... fiecare om drept-măritor este Templul lui Dumnezeu; ... dar fiecare om rău-măritor sau nemăritor este templul dracului (un comentator necunoscut la marginea manuscrisului a scris despre armeni îți vorbește)"*⁵⁷.

În ceea ce privește pe romano-catolici aici este de spus că de-a lungul veacurilor Biserica aplica în practică diferite moduri de primire a lor: prin rebotezare, prin mirungere și prin pocăință.

Sunt mai multe mărturii care arată că deja din secolul XII mai multe Biserici Ortodoxe locale practicau rebotezarea celor care se converteau de la romano-catolici. Așa se proceda în Constantinopol, Rusia, Serbia, deși paralel existau și unele excepții. De exemplu Nifon Episcop al Novgorodului din Rusia primea pe romano-catolici prin mirungere. Un mare canonist tot din secolul XII Teodor Balsaman cerea un minimum pe care apusenii să-l îndeplinească: lepădarea de creziile lor și Taina Pocăinței⁵⁸.

Al patrulea Sinod local din Lateran (1215), precizează că după căderea Romei din Biserica Ortodoxă grecii au început să practice primirea latinilor prin rebotezare, practică care se menține și în secolul XIII. La ruși de asemenea în secolul XIII și XIV catolicii erau primiți prin rebotezare.

Sinodul local din Constantinopol din anul 1848, hotărăște ca romano-catolicii să fie primiți întâi lepădându-se de rătăcirile lor iar după aceea să fie unși cu Sfântul Mir.

Sfântul Marcu al Efesului referindu-se la canonul 7 al Sinodului II Ecumenic spune că latinii sunt primiți în Biserică prin mirungere la fel precum în vechime se primeau alți mari eretici – arienii, macedonienii, sabelienii etc. Astfel Sfântul Marcu Efeseanul arăta că și latinii sunt eretici⁵⁹.

Începând din secolul XV, la ruși, din contră se înrădăcează practica rebotezării romano-catolicilor convertiți la Ortodoxie. Această practică este confirmată și de un Sinod local din Moscova în anul 1620. În anul 1621, Patriarhul

56. Prof. I. Dolidze, *Kartuli Samartlis Dzeglebi, tomi III, Saeklesio Sakanondeblo Dzeglebi (XI-XIX ss)*, Gamontemloba-"Meņniereba", Tbilisi-1970, gv. 119, (în rom.: Monumentele Dreptului Georgian, vol. III, Monumentele Dreptului Canonic Bisericesc (sec. XI-XIX), Ed.-"Meņniereba", Tbilisi-1970, p. 119).

57. *Ibidem*, p. 120.

58. Arhimandrit Ilarion (Troitki), *op. cit.*, p. 90.

59. *Ibidem*, p. 91.

Moscovei și a toată Rusia, Filaret, a dat o circulară specială prin care obliga rebotezarea belorușilor greco-catolici în cazul întoarcerii lor la Biserica Ortodoxă justificând această hotărâre prin cuvinte: "*întrucât ei sunt botezați de către apostolul care se roagă pentru papa*"⁶⁰.

Sinodul local de la Moscova din anul 1667, hotărăște să adopte practica primirii catolicilor conform hotărârii Sinodului din Constantinopol din 1484 anume prin mirungere. Dar în practică, până la începutul secolului XVIII, la Moscova latinii se primeau tot prin rebotezare, până la anul 1718 când împăratul a toată Rusia, Petru cel Mare, prooccidental prin formare, cu forța impune practica primirii catolicilor doar prin pocăință.

Biserica Ortodoxă Rusă din Kiev care prin unele practici se deosebea față de cea din Moscova, începând din secolul XVII cade sub puternica influență a teologiei apusene scolastice. Mitropolitul Kievului Petru Movilă este primul ierarh și teolog din istoria creștinismului ortodox care afirmă validitatea Tainelor săvârșite afară de Biserica Ortodoxă cea Una.

În Molitfelnicul tipărit în anul 1646, la Kiev de către sus amintitul Mitropolit despre luterani și calvini este scris: "*Pe aceștia a îi boteza în niciun caz nu se cuvine, întrucât botezați sunt*"⁶¹. Dar despre catolici scrie: "*Pe aceștia nu numai nu îi botezăm, dar și unși cu Mirul deja fiind să nu îi mai mirungem din nou*"⁶². Tot acolo Mitropolitul filocatic Petru Movilă continuă așa: "*Dar cel care îndrăznește să repete aceste Sfinte Taine, sacrilegiu face, și pe Hristos a doua oară îl răstignește și hulește*"⁶³.

Așadar, Mitropolitul Petru Movilă este primul ierarh ortodox care, vechii practici Bisericii Ortodoxe de iconomie i-a dat interpretarea dogmatică precum că Tainele săvârșite de către eterodocși ar fi valide în ele însele astfel preluând teza scolastică după care se face totala abstracție de săvârșitorul Tainei cerând doar respectarea *formei și materiei* Tainei precum și *intenția* săvârșitorului.

Este interesant de văzut cum această părere greșită a persistat în teologia rusă de-a lungul secolelor în mod special în școlile teologice din Kiev și Sankt-Petersburg. Iată de exemplu ce spune manualul de Drept Canonic tipărit la Kiev în anul 1848:

*"O perioadă de timp a fost neclaritate în privința Latinilor și Protestanților, până la timpul lui Petru I cel Mare, când această problemă a fost rezolvată de către Pastorii noștri și Patriarhul de la Constantinopol (vezi circulara de la 7 feb. 1719). De atunci Biserica noastră primește pe creștinii eterodocși care nu au Mirungere (Luteranii și Calvinii) prin Mirungere, dar pe cei care au această Taină – prin Mărturisire și Sfânta Împărtășanie în Biserica noastră după ce s-au lepădat de credința anterioară. Poate să fie respectată și Taina Hirotoniei la romano-catolici"*⁶⁴.

60. *Ibidem*, p. 95.

61. *Ibidem*, p. 98.

62. *Ibidem*, p. 98.

63. *Ibidem*, p. 98.

64. *Zapiski po Tercovnomu Zaconovedeniu*, Kiev-1848, V universitetskoi Tipografii, Dozvoleno ot S. Piterburgskogo Komiteta Duhovnoi Tenzurii. Tenzor Protoierei Andrei Pkunev, p. 260.

Manualul de Drept Canonic tipărit în anul 1827, la Sankt-Petersburg foarte pe scurt spune:

"Pe Calvinii, Luteranii și alți Reformatori nu îi botezăm, ci după lepădarea lor doar îi ungem cu Sfântul Mir. (Scrisoarea Patriarhului Ieremie de Constantinopol de la 12 august 1718. Și circular de la 11 martie 1726)"⁶⁵.

Biserica greacă din Constantinopol în timpul Patriarhului Kiril V în anul 1756, hotărăște ca cei care vin la Ortodoxie de la confesiunile apusene să fie primiți ca *necurați și nebotezați (os anieroys kai abaptistons)*. În același timp se amintește că Biserica cea adevărată și apostolică este Una și numai această Biserică are Taine adevărate. Dar botezul ereticilor care nu este conform predărilor apostolice este *apă simplă (vdata anonita)*⁶⁶.

Pidalionul grecesc alcătuit în a doua jumătate a secolului XVIII numește botezul romano-catolicilor *pseudo botez (pseydo nymon baptisma)*⁶⁷.

Luând drept adevărate considerațiile unor teologi ortodocși, că atunci când Biserica Ortodoxă primește pe eterodocși fără rebotezare, aceasta ar fi de fapt recunoașterea oficială de către Biserica Ortodoxă a Botezului valid în acea confesiune eterodoxă. Atunci cum trebuie să privim la toate aceste fapte istorice menționate mai sus? Faptul că, Biserica Ortodoxă în diferite timpuri primea pe romano-catolici când prin rebotezare, când prin Mirungere sau prin Taina Pocăinței oare înseamnă aceasta că Biserica Ortodoxă odată recunoștea validitatea Tainelor lor și altă dată nu? Oare înseamnă aceasta că Romano-Catolicismul vreodată a fost văzut ca o parte integrantă a Bisericii lui Hristos celei Una? Presupunând că romano-catolicii au Tainele valide (sau cel puțin Taina Botezului— aceasta înseamnă că mii de ierarhi și clerici ortodocși care primeau și mai primesc pe catolici prin rebotezare încalcă al zecelea punct al Crezului ortodox: *Mărturisesc un Botez spre iertarea păcatelor*. Dacă este așa, atunci mii de slujitori ai Bisericii conform Canonului 47 Apostolic trebuie să fie caterisiți *ca unul care ia în răs crucea și moartea Domnului și nu deosebește preoții adevărați de preoții mincinoși*.

Recunoașterea de către Biserica Ortodoxă a validității Tainei Botezului într-o comunitate eterodoxă sau alta aceasta automat înseamnă și recunoașterea validității a tuturor celorlalte Taine și a Euharistiei în primul rând. Pentru că Duhul Sfânt nu poate să lucreze doar într-o singură Taină și în altele nu. Atunci faptul că Biserica Ortodoxă nu primește pe romano-catolici în comuniune euharistică își pierde orice explicație. Dacă apusenii se împărtășesc cu același Trup și Sânge al Mântuitorului Hristos, atunci ce ne mai oprește să ne mai împărtășim din același potir cu ei? Diferențe de rit ar putea fi lăsate de o parte.

Așadar, a accepta că Tainele la eterodocși ar fi valide, aceasta înseamnă o confuzie doctrinară grosolană care poate să aibă ca urmare disoluția Bisericii Ortodoxe. Pentru că recunoașterea valabilității Tainelor la eterodocși obligatoriu presupune și, comuniunea euharistică cu confesiunile respective. *"Dar comuniunea euharistică deplină precedată și bazată pe unitatea sau comuniunea în*

65. Asesor, Kolejski Secretar Sveateișego Sinoda Iacov Ghinevski, *Oglavlenie Zakonom Grekorossischia Tervi* (în limba rusă), V. Sidonalnoi Tipografii, Sanktpetersburg-1827, p. 105.

66. Arhimandrit Ilarion (Troțki), *op. cit.*, p. 98.

67. *Ibidem*, p. 99.

credință, este o recunoaștere totală a unei Bisericii în cealaltă, nu în minimum său comun, ci în maximalismul fiecăruia... Deci, comuniunea euharistică plenară nu poate avea loc decât într-o singură Biserică. Dar aceasta înseamnă realizarea mai întâi a comuniunii plene în credință, adică în adevărul dumnezeiesc revelat, încredințat de Hristos, prin Apostolii Bisericii Sale"⁶⁸.

"Practicarea deja a intercomuniunii de către Bisericile protestante tradiționale între ele, de către Bisericile anglicane cu Bisericile sau mai exact denominațiunile ecleziale ieșite din rândul lor, de către Bisericile protestante cu Bisericile anglicane și denominațiunile creștine ale acestora din urmă, și chiar de către Biserica Romano-Catolică cu unele Biserici protestante (luterană în-deosebi) ca ospitalitate euharistică din rațiuni ecumeniste, nu constituie pentru Biserica Ortodoxă un argument în favoarea intercomuniunii, ci dimpotrivă, un motiv în plus și puternic pentru respingerea acesteia"⁶⁹.

"Intercomuniunea implică admiterea validității și eficienței Tainelor din afara Bisericii, coborârea Tainelor Bisericii la treapta de simple simboluri, disocierea dintre Taine și credința Bisericii, relativizarea Euharistiei, ca plenitudine a Bisericii, și în sfârșit, relativizarea cultității și identității ecleziale plene care se bazează pe succesiunea apostolică de credință și har"⁷⁰.

În legătură cu acest subiect iată ce spune un manual de Drept Canonic tipărit în anul 1902, la Academia Teologică din Moscova:

"În felul în care noi înțelegem Biserica, intră și acea esențială caracteristică a ei, că ea este Una, precum și adevărul de credință. Dacă de fapt există mai multe comunități creștino-religioase, care mai mult sau mai puțin diferă între ele în dogmă și cult, atunci relațiile între ele pot fi exclusiv negative: pentru că, fiecare din aceste confesiuni, considerându-se ca unica Biserică a lui Hristos astfel neagă autenticitatea celorlalte. De aceea din punct de vedere bisericesc nu poate să existe toleranța religioasă (veroterpimost), înțeleasă ca recunoaștere a unei biserici de către alta, precum nu pot fi recunoscute de drept adevărate două principii contradictorii.

... De aceea nici o confesiune nu permite credincioșilor săi indiferența comuniune cu membrii altei confesiuni sau așa zisă **communicatio in sacris**. O astfel de comuniune în vechime se numea la noi foarte caracteristic **dublocredincioșie** (dvoeverie), adică recunoașterea a două biserici diferite de drept adevărate"⁷¹.

Recunoașterea validității Tainelor la eterodocși și ca urmare intercomuniunea euharistică constituie un pericol de dizolvare a Bisericii Ortodoxe, a unității de credință și de încetare a Euharistiei, cum constată nu numai teologii ortodocși de orientare patristică, ci și chiar și unii teologi catolici de bună credință. De exemplu Cardinalul Paul Gouyon atenționează: "Dacă marea mulțime se dezintere-sează de ecumenism, adepții înverșunați ai intercomuniunii riscă să se detașeze de Bisericile lor respective pentru a veni să creeze practic o nouă Biserică zisă

68. Preot lector Dumitru Gh. Radu, *op. cit.*, p. 365.

69. *Ibidem*, p. 341.

70. *Ibidem*, p. 341.

71. Prof. A. S. Pavlov, *Kurs Tercovnogo Prava* (în limba rusă), sviato-Troițkaia Serghieva Lavra, 1902, p. 515.

"ecumenică" (...). *Se naște pericolul unei a treia Biserici, între cele două, distinctă și separată de Bisericile creștine. Rezultatul paradoxal al intercomuniunii ar putea fi nu de a reduce diviziunile, ci de a le mări. În sânul celei de-a treia Biserici, acordul nu ar fi decât aparent, fiecare putând continua să profeseze propriile sale opțiuni sub masca unei unanimități artificiale*"⁷².

În anul 1925, teologul și scriitorul Gala Galaction declară că: "în relațiile cu alte confesiuni este nevoie de o riguroasă *contabilitate dogmatică*"⁷³. *Astăzi, când unii teologi ecumeniști sunt contaminați cu diferite idei eterodoxe, această necesitate a devenit și urgentă. Această riguroasă contabilitate dogmatică este necesită și de redactarea unor texte teologice comune, care trebuie să exprime credința apostolică și patristică*"⁷⁴ – precizează în zilele noastre Părintele profesor Nicolae V. Dură.

Așadar, Biserica Ortodoxă în niciun caz nu poate să accepte recunoașterea valabilității Tainelor săvârșite la eterodocși. Ritualul care se săvârșește în diferite comunități ecleziale aflate afară de Biserica cea una este doar o formă goală, lipsită de orice conținut obiectiv.

Practica Bisericii Ortodoxe de primire a eterodocșilor fără să repete Tainele de inițiere (Botezul, Mirungere) are explicație exclusiv în iconomia bisericească, este practica de pogorământ ca să ușureze eterodocșilor procesul de venire la Biserica mamă. Dar această practică de iconomie obligatoriu presupune respectarea condiției ca forma exterioară a Tainei săvârșite în comunitatea eterodoxă să fi fost respectată corect. Atunci acea formă goală a Tainei capătă valabilitate sau altfel zis se umple de Duhul Sfânt din momentul în care omul mărturisind dreapta credință apostolică intră în comuniune cu Trupul Mistic al lui Hristos – Biserica primind Taina Pocăinței și Taina Euharistiei.

În încheierea acestui capitol să cităm cuvintele Sfântului Ierarh și Mărturisitor Ilarion Troițki: "*nu există creștinism, nu există Hristos, nu există har, nu există adevărul, nu există viață, nu există mântuire, nimic nu există în afara Bisericii, și toate acestea există exclusiv într-o singură Biserică cea una*"⁷⁵.

3. CONCLUZII

În *Cuvântul înainte* la cartea Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și Catholicism*, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist spunea: "*Secolul al XX-lea va rămâne în istoria creștinismului ca secolul în care a apărut și s-a dezvoltat mișcarea ecumenică. Schimbarea radicală pe care mișcarea ecumenică a adus-o în cuprinsul lumii creștine, constă în faptul că ea a determinat Bisericile creștine să treacă de la politica confruntării, care se ocupă de deosebiriile dintre diferitele confesiuni creștine, la o politică de reconciliere, animată de dorința de a desco-*

72. Cardinal Paul Gouyon, archeveque de Rennes, *L'intercommunion est-elle possible?*, Paris-Friburg, Editions Saint Paul, 1976, p. 112-113.

73. Preot Gh. Cunescu, *Gala Galaction, precursor al ecumenismului actual*, în rev. "Biserica Ortodoxă Română", LXXXIX, 1971, nr. 5-6, p. 660.

74. Preot asist. dr. Nicolae V. Dură, *Documentul de la Lima (BEM) și evaluarea sa teologică*, în rev. "Mitropolia Moldovei și Sucevei", LXII, nr. 1-2, 1986, p. 58.

75. Arhimandrit Ilarion (Troițki), *op. cit.*, p. 51.

peri elementele de convergență doctrinară, pentru ca astfel să poată păși pe calea unității creștine"⁷⁶. Fără îndoială că acesta este drumul pe care trebuie să-l parcurgă atât Biserica Ortodoxă cât și celelalte confesiuni creștine, calea cunoașterii reciproce, a dialogului sincer și a dorinței de a fi întru Adevăr, adică de a fi cu Hristosul cel viu.

Lucrarea de față își propune tocmai acest scop. Anume acela de a prezenta, în lumina autenticei Tradiții răsăritene, poziția Bisericii Ortodoxe, din punctul de vedere al Dreptului Canonic Bisericesc, asupra Tainelor la diversele confesiuni și denuminațiuni creștine.

Orice lucrare de Drept Canonic Bisericesc recunoaște o anume rigurozitate, proprie demersului exact al cercetării juridice. Astfel marele teolog și canonist român Părintele profesor Liviu Stan în legătură cu subiectul nostru, spune tranșant că: *"învățătura Bisericii ortodoxe din primul mileniu exprimată prin texte canonice, impune considerarea ca nevalidă a tuturor tainelor care se săvârșesc în afara Bisericii Ortodoxe fie de către eretici, fie de către schismatici... Ca urmare, dacă ar fi să urmeze norma pe care o indică această învățatură și canoanele corespunzătoare, atunci ar trebui ca în cazul când orice neortodox ar dori să intre în Biserică, botezul nici unuia să nu mai fie socotit valid. De asemenea, când ar dori să intre în Biserica ortodoxă vreun cleric neortodox, indiferent din care Biserică sau confesiune, acesta ar trebui să fie întâi botezat și apoi hirotonit, bineînțeles în cazul că ar urma să fie admis în cler... În nici un caz, după cum am mai spus, Biserica nu poate declara valdă, nici chiar prin iconomie (subl. n.), o lucrare sau o taină a vreunui eretic sau schismatic, atâta timp cât el nu a intrat măcar în tinda ei"*⁷⁷.

Datorită acestui specific al Dreptului Canonic Bisericesc, poate că un oarecare grad de acrivie răzbate și din aceste pagini. Dar aceasta nu trebuie decât să ne întărească în dorința sinceră de căutare, de sondare a posibilităților de exprimare a Adevărului Revelat în celelalte teologii occidentale.

Orice cercetare a canoanelor Tradiției noastre răsăritene este un prilej de a ieși mai îmbogățiți și, mai bine orientați dogmatic asupra adevărului de credință. Canoanele Bisericii ortodoxe sunt un segment viu al tezaurului inestimabil pe care ni l-au lăsat Sfinții Părinți. Canoanele bisericești sunt plămânul prin care respiră Biserica, pentru că ele filtrează și purifică aerul duhovnicesc al Bisericii de tot ceea ce este străin învățaturii bimilenare a ei.

De aceea poziția noastră legată de Taițele eterodocșilor are ca miez învățătura Părinților, pe care rezumând-o marele teolog liturghist român Părintele Petre Vintilescu spune: *"O recunoaștere teoretică de către Biserica Ortodoxă a Tainelor săvârșite afară de ea, ar echivala pentru dânsa, cu renegare a propriei sale conștiințe de infailibilitate, ca singur păstrătoare neîntreruptă a adevărului reve-*

76. Preot prof. dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și Catholicism*, Ed. România Creștină, București, 1999, p. 9.

77. Preot prof. dr. Liviu Stan, *Succesiunea Apostolică*, în rev. "Studii Teologice"; 1955, nr. 5-6, p. 321-323.

lat și a harului, precum și cu o contrazicere a normelor Bisericii Vechi (subl. n.), pe care ea a continuat-o fidel"⁷⁸.

Cunoașterea corectă a poziției Bisericii Sobornicești față de Tainele altor confesiuni creștine, fundamentarea eclezio logică temeinică a dialogului ecumenic actual, sunt șansele cele mai sigure pentru a depăși impasul în care a ajuns acum mișcarea ecumenică, dificultăți pe care le recunosc deopotrivă și încearcă să le depășească împreună atât confesiunile apusene cât și Biserica Ortodoxă din Răsărit.

Pentru atingerea acestui scop, teologul ortodox, în activitatea sa ecumenică, trebuie să aibă ca punct de plecare convingerea că: "Există.. o legătură organică între doctrină și Taine"⁷⁹. De aceea: "Comuniunea euharistică confirmă și încoronează unitatea de credință a celor ce se împărtășesc împreună din același Potir, dar ea nu menține și nu restabilește unitatea de credință, fără voința acelorora de a realiza această unitate, sau atâta vreme cât cei ce practică comuniunea euharistică înțeleg să-și păstreze deosebirile lor de credință... Între comuniunea euharistică, comuniunea în credință și comuniunea eclezială există o legătură indestructibilă, fiecare implicând pe celelalte două, și făcută posibilă de celelalte două" subl. n.)⁸⁰.

Plecând de la această învățătură a Sfinților Părinți ai Bisericii din Răsărit, în ceea ce privește așa zisa **communio in sacris** sau oficierea lucrărilor sacramentale, cum ar fi împărtășirea sau a altor Taine sau slujbe bisericești în comun cu membrii altor confesiuni, cităm pe Părintele prof. dr. Nicolae D. Necula, care ne spune că: "aceasta nu este îngăduită decât în urma acordului de credință. Atâta timp cât nu avem aceeași învățătură de credință, nu avem voie să ne împărtășim într-o Biserică Romano-Catolică și cu atât mai mult protestantă sau sectantă și nici să dăm Sfânta Împărtășanie vreunui din credincioșii din afară de Ortodoxie. A da sau a primi Sfânta Împărtășanie, fără să credem cum învață biserica respectivă, înseamnă un sacrilegiu"⁸¹.

Canoanele Bisericii Ortodoxe rămân așadar un instrument perpetuu actual, singurul în stare să ne călăuzească spre roadele cele bune și plăcute lui Dumnezeu ale activității clericilor, monahilor și mirenilor în Biserică. Ele ne vor feri atât de exagerările și extremele neproductive, cât și de compromisuri doctrinare.

Și așa precum subliniază Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist: "Avem convingerea că astfel vom păși temeinic pe calea unității voite de Domnul nostru Iisus Hristos și numai astfel vom înainta către unitatea spirituală de care are nevoie Europa de astăzi și de mâine. Zorile celui de al treilea mileniu trebuie să ne găsească mai aproape de unitatea pe care o căutăm"⁸².

78. Preot prof. dr. Petre Vintilescu, *Biserica Ortodoxă și hirotoniile anglicane*, în rev. "Ortodoxia", I, 1949, nr. 1, p. 105.

79. Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în rev. "Studii Teologice", XVIII, 1966, nr. 9-10, p. 557.

80. Preot lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul eclezio logic al Sfințelor Taine și problema comuniunii*, în rev. "Ortodoxia", 1978, nr. 1-2, p. 367.

81. Preot prof. dr. Nicolae D. Necula, *op. cit.*, p. 165, 166.

82. Preot prof. dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 12.

BIBLIOGRAFIE

- Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod. Societatea Biblică Interconfesională din România.
- Floca, Arhidiacon Prof. dr. Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, Sibiu, 1993.
- Sachelarie, Ieromonah Nicodim, *Pravila bisericească*, Editată de Parohia Valea Plopului, Jud. Prahova, 1999.
- Milaș, dr. Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, Traducerea făcută de Uroș Kovincici și dr. Nicolae Popovici, Arad, 1930.
- Milaș, dr. Nicodim, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, Traducerea făcută de Uroș Kovincici și dr. Nicolae Popovici, Arad, 1936.
- Dolidze, Prof. I. *Kartuli Samartlis Dzeglebi, tomi III, "Saeclesio Sakanondeblo Dzeglebi (XI-XIX ss)"* (în limba georgiană), Ed. "Mețniereba", Tbilisi, 1907. (Trad. titlului în românește: *Monumentele Dreptului Georgian, vol. III, "Monumentele Dreptului Canonic Bisericesc, sec. XI-XIX*).
- Floca. Arhidiacon, prof. dr. Ioan N., *Drept Canonic Ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. II, EIBMBOR, București, 1990.
- Zapiski po Ńerkovnomu zakonovedeniu* (în limba rusă), V universitetskoi tipografii, Kiev, 1848.
- Ghinevski, Assesor, Kolejski Sekretar Sviateișego sinoda Iakov, *Oglavlenie Zakonom Grekorossiiskiiia Ţerkvi* (în limba rusă), V Sinodalnoi tipografii, Sanktpetersburg, 1827.
- Pavlov A. S. Zaslujennii profesor Moskovskogo Imperatorskogo Universiteta, *Kurs Ţerkovnogo Prava* (în limba rusă), Sviato-Troițkaia Serghieva Lavra, 1902.
- Dură, Pr. prof. dr. Nicolae, V., *Documentul de la Lima (BEM) și evaluarea sa teologică*, în rev. "Mitropolia Moldovei și Sucevei", LXII, 1986, nr. 1-2, p. 46-58.
- Stan, Preot prof. dr. Liviu, *Succesiunea apostolică*, în rev. "Studii Teologice", 1955, nr. 5-6, p. 305-323.
- Radu, Preot lector Dumitru Gh., *Caracterul ecleziologic al Sfințelor Taine și problema comuniunii*, în rev. "Ortodoxia", 1978, nr. 1-2.
- Vintilescu, Preot Petre, *Biserica Ortodoxă și hirotoniile anglicane*, în rev. "Ortodoxia", I, 1949, nr. 1.
- Necula, Preot prof. dr. Nicolae D., *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 2, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001.
- Tudoran Isidor, *Unitatea Bisericii în perspectiva ecumenică*, în rev. "Ortodoxia", 1973, nr. 3.
- Cunescu, Preot Gh., *Gala Galation, precursor al ecumenismului actual*, în rev. "Biserica Ortodoxă Română", LXXXIX, 1971, nr. 5-6.
- Stăniloae, Preot prof. dr. Dumitru, *Numărul Tainelor; raporturile între ele și problema tainelor din afara Bisericii*, în rev. "Ortodoxia", VIII, 1956, nr. 2, p. 191-215.
- Stăniloae, Preot prof. dr. Dumitru, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în rev. "Studii Teologice", XVIII, 1966, nr. 9-10.
- Florovsky, Protoierei Gheorghii, *O granițah Ţerkvi* (în limba rusă), în "Jurnal Moskovskoi Patriarhii", 1989, nr. 5.
- Stăniloae, Preot prof. dr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, EIBMBOR, București, 1997.

- Popescu, Preot prof. dr. Dumitru, *Ortodoxie și Catholicism*, Ed. "România Creștină", București, 1999.
- Bria, Preot prof. dr. Ion, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, Ed. "România Creștină", București, 1999.
- Bria, Preot prof. dr. Ion, *Destinul Ortodoxiei*, EIBMBOR, București, 1989.
- Savin, Ioan Gh., *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, cu un cuvânt înainte de dr. Antonie Plămădeală Mitropolitul Ardealului, Sibiu, 1996.
- Joantă, ÎPS Serafim, *Câteva gânduri despre ecumenism*, în "Porunca Iubirii", revista de spiritualitate ortodoxă, 1998, nr. 5.
- Serafim, Arhimandrit (Alexiev), Serghie Arhimandrit (Jazadjiev), *Ortodoxia și Ecumenismul*, Mănăstirea Slătioara, 1997.
- Kuraev, Diacon Andrei, *Vizov Ekumenizma* (în limba rusă), Ed. "Blagovest", Moscova, 1998.
- Ilairon, Arhimandrit (Troïțki), *Hristianstva net dez Ţerkvi* (în limba rusă), Ed. "Pravoslavnaia Beseda", Moscova, 1991.
- Serghii Patriarh, *Otnoșenia Pravoslavnoi Ţerkvi k otdelivšimsia ot nee obșestvam*, în "Pravoslavie i ekumenizm: Dokumenti i materialı 1902-1998" (în limba rusă), Moscova, 1999.
- Iarușevici, Mitropolit Nicolai, *Russkaia Pravoslavnaia Ţerkvi i ecumeniceskoe dvije-nie*, în "Pravoslavie i ekumenizm; Dokumenti i materialı" (în limba rusă), Moscova, 1999.
- Svetlov, O.L., *Hristianskoe veroucenie v apologeticeskom izloženii* (în limba rusă), ed. a 3-a, Kiev, 1910, vol. I, p. 208-209.
- Comisia Teologică a Patriarhiei Georgiene, *Erezii Eclesiologice în Secolul XX; 1) Învățătura despre existența harului mântuitor în afara granițelor canonice a Bisericii Ortodoxe, 2) așa zisă "Teoria Ramificațiilor"** (în limba georgiană), Buletin de Informație nr. 3, Tbilisi, 1998.
- Soborul Arhieresc Jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse, *Principiile Fundamentale ale Relațiilor Bisericii Ortodoxe Ruse față de Eterodoxie* (în limba rusă), pagina web: www.russian-orthodox-church.org.ru (serviciul de comunicații al departamentului relațiilor externe ale Patriarhiei Ruse).

* Hotărârile acestei Comisii Teologice Patriarhale au fost oficial aprobate de către Sfântul Sinod al Bisericii Georgiene pe data de 9 octombrie 1998.

PROBLEMA PANTEISMULUI LA NICOLAE BERDIAEV

Pr. lect. dr. GHEORGHE HOLBEA

Schiță biografică. S-a născut în 1874, la Kiev, într-o familie aparținând aristocrației militare. Primele studii le-a făcut în orașul natal, ajungând până la universitate, de unde a fost expulzat din cauza ideilor sale marxiste. Atitudinea sa revoluționară este numită: "o formă de indignare a spiritului, adică a libertății și a inteligenței, împotriva aservirii față de lume și împotriva stupidității ei" (*Încercare de autobiografie filosofică*, 1940). Faptul acesta explică angajarea sa într-o mișcare revoluționară anti-aristocratică, în ciuda provenienței lui dintr-o familie aristocratică.

Încă din adolescență este preocupat de filosofie, îndeosebi Kant (*Critica rațiunii pure*) și Hegel (*Fenomenologia spiritului*). Citește, în același timp, din Voltaire, Schopenhauer, Nietzsche și Dostoievski.

Prima sa carte apare în 1901, cu titlul *Subiectivism și individualism în filosofia socială. Studiu critic asupra lui N. A. Mihailovski* și este o "încercare de sinteză între critica marxistă și filosofia idealistă a lui Kant și, în parte, a lui Fichte".

O perioadă foarte rodnică este cea cuprinsă între anii 1907–1917, când înființează, la Moscova, "Societatea filosofică" – religioasă unde publică articole filosofice, sociale și literare. Este perioada în care studiază pe Soloviev și pe ceilalți slavofili. De asemenea, în 1911, îi apare la Moscova *Filosofia libertății*, iar în 1916, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*. Cartea aceasta este considerată de autor "cea mai intuitivă", în ea găsindu-și expresia, pentru întâia oară, ceea ce este original în gândirea sa filosofică. După revoluția bolșevică din 1917, îi apare *Filosofia inegalității*.

În ciuda convingerilor sale creștine și a atitudinii sale anticomuniste, este numit profesor de filosofie și istorie la Universitatea din Moscova, în 1920. Perioada moscovită se sfârșește în toamna anului 1922, când este exilat din motive ideologice și se stabilește la Berlin.

Perioada berlineză (1922–1924), îi prilejuieste întâlnirea cu filosofii germani Max Scheler și Herman von Keyserling. Tot aici, îi apar: *Spiritul lui Dostoievski*, *Sensul istoriei* și, în aceeași perioadă, scrie *Un nou Ev Mediu* care va apărea la Paris, în 1927.

Din 1924, se stabilește la Clamand, lângă Paris. Aici întâlnește pe filosofii existențialiști Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, pe scriitorii André Gide, Roger Martin du Gard și André Maurois. A publicat aici circa douăzeci și cinci de lucrări, dintre care menționăm: *Despre menirea omului. Încercare de etică paradoxală* (1935); *Cinci meditații asupra existenței* (1936); *Destinul omului în lumea de astăzi*; *Pentru o mai bună înțelegere a timpului nostru* (1936), *Constantin Leontiev* (1938); *Ideea rusă* (1946). O parte a scrierilor sale a apărut postum: *Împărăția spiritului și Împărăția cezarului* (1950–1951); *Adevăr și revelație* (1954) etc. S-a stins la 24 martie 1948, la Paris.

FORMAȚIA FILOSOFICĂ

Cei care au analizat scrierile lui Berdiaev, le-au așezat în categoria *filosofiei profetice*. Filosoful însuși arată că nu este lipsită de logică propunerea de a se

împărți filosofia în *științifică și profetică* (*Cinci meditații asupra existenței*, p. 14). Bineînțeles, nu este vorba de sensul profetismului din filosofia occidentală, acela de prezicător al viitorului, unde Berdiaev nu poate fi încadrat. Filosofiei sale "profetice" i se pot găsi două caracteristici fundamentale:

a. opoziția activă față de lumea în care trăiești,

b. exprimarea dincolo de limbajul și sistemele de gândire existente, izvorâtă dintr-o forță interioară ce are la bază o experiență spirituală. "Mă gândesc – scrie Berdiaev – că această dizgrație față de ceea ce ne înconjoară și dezgustul față de viața empirică nasc în noi dragostea de metafizică"¹.

După cum, reiese din scurta biografie, Berdiaev este un romantic revoluționar și, în mod firesc, întâlnim în viața sa o opoziție față de lumea în care trăiește: "Eu descopăr în mine, ca punct de plecare inițial, o revoltă împotriva darului lumii, refuzul de a accepta o obiectivitate oarecare ce constă în aservirea omului, o opoziție a libertății spiritului față de necesitatea lumii, față de violență și conformism. Am semnalat acest fapt nu ca titlu autobiografic, ci ca un fapt al cunoașterii filosofice, ca un indiciu al căii filosofice pe care am urmat-o"².

Așadar, filosoful se referă la opoziția fundamentală între *lume și necesitate*, pe de o parte, *spirit și libertate*, pe de altă parte. Lumea este străină spiritului, fiind supusă necesității și, la rândul ei, îl supune pe om aceleiași sclavii. De aceea, el se revoltă și duce o luptă susținută pentru a-l elibera pe om de această sclavie: "spiritul libertății este înăscut în mine" prin resursele mele și prin patosul meu sunt un emancipator. Lumii exterioare eu îi opun lumea mea interioară...³. Libertatea a fost problema mea. Nu puteam concepe lumea nici ca păcătoasă și nici ca sfântă, dar gândirea mea punea întrebarea: este lumea o negare a libertății? Este ea, da sau nu, violentă? Iubirea mea primordială și precoce față de filosofie și față de metafizică s-a aliat cu repulsia față de urâtul și constrângerea zilnică"⁴.

Dintre autorii care au influențat viața sa intelectuală și formarea sa filosofică trebuie menționați îndeosebi: Dostoievski, Kierkegaard și Nietzsche. Pe când era profesor la Universitatea din Moscova, sublinia, la un curs, influența deosebită pe care Dostoievski a avut-o asupra sa: "Dostoievski a avut în viața mea spirituală un rol decisiv... El a exaltat, a încântat peste măsură sufletul meu mai mult decât oricare alt scriitor sau filosof... Problemele filosofice care s-au ridicat în fața conștiinței mele și-au avut rațiunea de a fi în frământările lui Dostoievski"⁵. Dostoievski a ridicat câteva probleme care l-au provocat pe Berdiaev la meditație:

a. problema "omului subteran" și concepția sa despre adevăr.

b. problema lui Ivan Karamazov și a armoniei universale.

c. problema "Marelui Inchizitor" și a libertății.

1. *Cinq méditation sur l'existence Solitude, société et communauté*, trad. Vildé-Lot, Paris, Montaigne, 1934, pag. 15.

2. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, trad. Janchelevitch, Paris, Montaigne, 1946, pag. 8.

3. *Essai d'autobiographie spirituelle*, trad. Belenson, Paris, Buchet-Chastel, 1958, pag. 34.

4. *Ibidem*, pag. 40.

5. *L'esprit de Dostoievskim* trad. Juliene Cain, Paris, Ed. Saint Michèle, 1929, Paris. Stek, 1946, pag. 7.

Filosoful însuși mărturisește: "problema libertății, a omului și a activității creatoare au devenit problemele fundamentale ale filozofiei mele"⁶.

Întâlnirea dintre Berdiaev și Nietzsche se realizează nu pe un plan metafizic, cum ne-am fi așteptat, ci pe un plan moral. În amintirile lui Berdiaev numele lui Nietzsche se găsește, de câteva ori, legat de numele lui Ibsen: "Întâlnirea cu Ibsen și Nietzsche a fost, pentru mine, de o mare importanță în perioada anilor în care îmi căutam calea mea (filosofică - n.n.)... Trebuie să spun că rolul lui Ibsen a fost, la început, chiar mai mare decât cel al lui Nietzsche... Multe din evaluările morale se apropie de cele ale lui Ibsen, mai ales în ceea ce privește opoziția dintre persoană și grupul colectiv"⁷.

Importanța istorică a operei lui Nietzsche este relevată mai ales când filosoful se referă la "omul subteran": "aparitia sa este importantă nu numai ca fenomen al gândirii, ci și ca fenomen existențial în istoria umanității europene. Nietzsche era un om ofensat de tema creștină. De aceea el polemizează cu morala evanghelică precum și cu morala umanistă; propovăduiește morala măștrilor și se ridică împotriva universalismului logic și al obligației morale universale, împotriva dictaturii logicii și a eticii; el zeifică forța vitală și voința de putere. Descoperă lumea dionisiacă, lumea pasională și tragică, ce nu vrea să cunoască fericirea precum "ultimii oameni". Nietzsche vrea să fie exclusiv omul acestei lumi... Iar ceea ce este mai important, din punct de vedere filosofic, la Nietzsche, atitudinea față de adevăr se schimbă în mod radical. *Adevărul este construit prin voința de putere; este o criză a ideii însăși de adevăr* (subl. ns.), căreia filozofiile îi rămăseseră fidele"⁸.

Berdiaev nu este de acord cu identificarea adevărului pornind de la voința de putere, dar este de acord să se sublinieze coordonata morală și personală a adevărului, în sensul ei cel mai profund. El observă că Nietzsche concepe adevărul ca o valoare creată, expresie a luptei pentru voința de putere. Filosoful german concepe adevărul în perspectiva filozofică a rasei superioare, supraomul. Acestei filozofii iraționale nietzscheene, Berdiaev îi opune concepția, potrivit căreia, descoperirea adevărului "este un act creator al spiritului, un act creator al omului, un act creator care depășește aservirea față de lumea obiectelor"⁹.

Influența lui Kierkegaard s-ar părea că este mai redusă și ea intervine mai ales în ultima parte a activității filozofice a lui Berdiaev. Când se referă la revolta eroilor dostoievskieni împotriva formulei "2 + 2 = 4" și a armoniei cosmice, Berdiaev remarcă, referindu-se la Kierkegaard: "există în această revoltă un veșnic adevăr, acela de a ști că fiecare persoană și destinul său reprezintă o valoare superioară față de cea a ordinii lumii, a armoniei întregului, a ființei abstracte. Acesta est un adevăr creștin"¹⁰.

În concluzie, Berdiaev a reținut din opera celor trei mari personalități (Dostoievski, Nietzsche și Kierkegaard), trăsăturile existențialiste ale filozofilor lor, deoarece acestea răspundeau patosului său revoluționar.

6. *De l'esclavage...*, pag. 5.

7. *Ibidem*, pag. 3.

8. *Essai de metaphysique eschatologique*, trad. Herman, Paris, Mouton, 1946, pag. 42.

9. *Royaume de l'esprit et Royaume de César*, trad. Sabant, Paris, Delachaux et Niestlé, 1952, pag. 9, 13.

10. *De l'esclavage...*, pag. 88.

PROBLEMA PANTEISMULUI

A. Dumnezeu și omul ies din neantul originar. Identitatea de natură a omului cu neantul originar și cu Dumnezeu.

B. Omul, continuator al creației nedesăvârșite a lui Dumnezeu.

Pentru a vorbi despre panteism în concepția filosofică a lui Berdiaev trebuie să analizezi, mai întâi, conceptul de *libertate meontică* sau *necreată*, care este înțeleasă ca un apriori existențial și care izvorăște din neantul originar, deopotrivă cu Dumnezeu. Extinzând această concepție (îndeosebi în *Spirit și libertate*), Berdiaev susține că omul și Dumnezeu se ivesc deopotrivă din neantul originar, astfel încât există în om o identitate de natură, atât cu neantul originar cât și cu Dumnezeu.

Libertatea este, după Berdiaev, "fundamentul fără fond al ființei și mai profundă decât întreaga ființă"¹¹. Deci, libertatea este înaintea ființei. Totuși, filosoful nu confundă niciodată libertatea și neființa cu neantul pur. El va folosi termenul grec "*meontic*" pentru a desemna această realitate care nu este încă ființă, dar care conține ființa ca o posibilitate liberă. Libertatea este mai bogată decât ființa, ea reprezentând "ceea ce încă nu este ființă, din care izvorăște totul". S-ar putea spune că există un plan al neființei pure și un plan al ființei, iar, deasupra acestora două, se află planul *meontic*, care le precede și le depășește. Deci, în concepția sa filosofică, există trei planuri metafizice.

Dumnezeu, pentru Berdiaev, are o stare *meontică* în care *Libertatea primordială* încă n-a activat, în care totul este în suspans. Este o stare misterioasă, nu prin lipsa revelației, ci prin natura sa însăși. Fiind deasupra ființei, *Libertatea divină meontică* este deasupra gândirii. "Teologia ortodoxă biblică, cosmologia și antropologia sunt în cel mai înalt grad raționaliste, ele pretinzând că rădăcina ultimă a ființei plonjează într-o lumină orbitoare... și nu într-un abis misterios, constituind pentru rațiune o antinomie. În profunzimile misticilor germane această antinomie se descoperă și ajunge la *Ungrund*-ul lui Böhme, la *Gottheit*-ul lui Eckhart, mai mare decât Dumnezeu însuși"¹².

Ungrund-ul filosofiei lui Böhme, Pre-Ființa, sau Pre-Dumnezeu, este o dorință, un foc precum și o libertate. Nici Böhme și nici Berdiaev nu concep libertatea ca pe o pură indiferență care ar fi determinată de hazard. Libertatea este modul de acțiune al voinței. Dacă *Ungrund*-ul este voință și dorință se pune întrebarea: spre ce se îndreaptă această dorință? Aceasta este marea problemă și ea stă la originea unei ambiguități, deoarece orice dorință presupune un subiect și un obiect. Fără obiect nu poate exista nici dorința. O altă întrebare este aceasta: ce-ar putea să dorească Pre-Ființa: pe sine însăși? Dacă răspundem afirmativ, se ridică o altă întrebare: Cum ar putea această *dorință primordială* să producă o schimbare prin care se ajuge de la Pre-Ființă la Ființă?

Într-un studiu, pe care Berdiaev l-a consacrat lui Jacob Böhme, filosoful rus semnalează la filosoful german textele în care această situație contradictorie se manifestă în mod clar: "Nedeterminatul (*Ungrund*-ul) este un veșnic neant (*meontic*),

11. *Sensul creației*, trad. rom. de A. Oroveanu, Ed. Humanitas, București, 1992, pag. 25.

12. *Ibidem*, pag. 23.

dar el dă un veșnic început (moment inițial), adică o pasiune (dorință vie), căci Neantul este o pasiune a cuiva. Dar... pasiunea este aceea care dă, ea însăși, ceea ce nu este totuși egal cu nimic altceva, decât cu o pasiune dirijată spre sine însăși"¹³. Această frază ambiguă poate să fie înțeleasă în mai multe sensuri. Primul sens ar fi acela că *dorința primordială* vrea să fie dorință *într-un alt mod*: "voința eternă și liberă s-a introdus în tenebre (bezna) astfel încât, Neantul să fie cunoscut în ceva și pentru ca el să poată funcționa împreună cu contra-partea sa (opusul său)"¹⁴.

Un alt sens ar fi acela că starea a doua este o *stare de autocunoaștere*, în care Ființa devine obiect (contra-partea) al Pre-Ființei. Ar fi vorba, deci, despre o dorință a Pre-Ființei de a avea ceva care este în afara posibilităților sale actuale. Filosoful încearcă, deci, să facă o distincție a stărilor.

Libertatea primordială, adică Neantul, nu posedă în sine nici o esență. Neantul "nici nu vrea să fie un neant"¹⁵ (lipsa oricărei realități, subl. ns.). Ființa este un complement al libertății primordiale, de aceea Böhme concepe *libertatea fără Ființă* ca un foc, ca o durere perpetuă. Dacă libertatea primordială este concepută ca un foc devorant (mistuitor), o dorință care produce Ființa, se ajunge la ecuația": *Pre-Ființa, prin Dorință, creează Ființa*. Prima ipoteză interpretează această frază astfel: *Pre-Ființa dorește Ființa ca o contra-partea a sa și o creează în mod liber*. A doua ipoteză interpretează astfel: *Pre-Ființa se dorește pe sine însăși iar nu Ființa, însă, această dorință se micșorează (slăbește), acest foc se răcește. Și, această micșorare, această răcire a libertății primordiale produce Ființa*.

Referindu-se la *Ungrund*-ul lui Böhme, Berdiaev scrie mult mai târziu, în *Spirit și realitate*. "Ființa este o libertate deja răcită"¹⁶. Așadar, *Libertatea (primordială)*, lasă să intre în ea necesitatea și cedează locul Ființei. Pentru prima ipoteză, Ființa este considerată *obiect al dorinței Pre-Ființei*, iar pentru a doua ipoteză Ființa este o *răcire, o decădere a dorinței primordiale pe care Pre-Ființa o are în sine însăși*. În primul caz, Ființa este un *complement necesar al Libertății*, în al doilea caz, Ființa este un *viciu, o eroare a Libertății (primordiale)*. Pentru prima ipoteză Ființa este *bună și măsură a valorii*, pentru a doua, Ființa este *rea și este măsură a distanței care o separă de bine și de valoarea adevărată*.

În *Sensul creației*, spune că *Ungrund*-ul, *Gottheit*-ul (acest abis de libertate care precede Ființa Divină), este mai mare decât Dumnezeu însuși. Dumnezeu este, deci, o micșorare, o sărăcire, un *Ungrund răcit*. S-ar părea că filosoful rus a lăsat să subziste cele două ipoteze, ca niște concepte contradictorii în sistemul său filosofic. Această concluzie antinomică este susținută de următoarea afirmație; Libertatea Nedeterminatului (*Ungrund*), nu este nici lumină, nici întuneric, nici bine, nici rău"¹⁷.

Berdiaev, sub influența lui Böhme, afirmă primatul Libertății asupra Ființei (esenței sau naturii obiectului). Böhme afirmă în mod implicit aceasta, atunci

13. *Mysterium Magnum, de Jacob Böhme*. Traduit par N. Berdiaeff avec *Deux études sur Jacob Böhme*, Paris, Aubier, 1946, pag. 19.

14. *Ibidem*, pag. 18.

15. *Ibidem*, pag. 16.

16. *Esprit et réalité*, Paris, 1943, pag. 178.

17. *Deux études sur Jacob Böhme...*, pag. 16.

când făcea distincția, în Ființa divină, între *Grund* și *Ungrund* (prima și cea mai puternică rațiune divină)¹⁸. Acolo, în drama care se joacă între cele două realități, între originea divină și obscură (misterioasă), pe de o parte, și perfecțiunea divină, pe de altă parte, Böhme afirmă primatul Neantului (a originii divine misterioase). Deci, *Neantul divin constituie originea Ființei divine și, prin aceasta, a oricărei ființe*.

"Böhme descrie într-o manieră anafatică și antinomică misterul care se produce în această profunzime a Ființei, profunzime care atinge Neantul primordial... el gândește că *Ungrund*-ul (voința fără fundament) zace în profunzimea Divinității și există înaintea ei. *Ungrund*-ul este deasemenea divinitatea teologiei apofatice, și, în același timp, abisul, nimicul liber al Dumnezeuului primordial, din afara lui Dumnezeu... Dumnezeu însuși se naște, se realizează prin participarea la Nimicul absolut (Divin)¹⁹.

Există, deci, la Böhme, un fel de teogonie care se va traduce și se va lămuri, în metafizică, la Berdiaev. La Eckhart vom întâlni noțiunea de *Gott*, pentru *Grund* și noțiunea de *Gottheit*, pentru *Ungrund*. Aceste noțiuni sunt preluate și de Berdiaev, în *Metafizica eshatologică*: "*Gott*, creatorul lumii și al omului, corespunde creaturii și se naște în profunzimea *Gottheit*-ului, a Nimicului inexprimabil. Această idee reprezintă fondul misticii germane"²⁰.

Această teogonie, care se derulează în afara timpului, într-o altă ordine și în eternitatea gândirii, așezat pasaj primordial, această viață interioară a Divinității, constituie, potrivit concepției lui Berdiaev, *prima filosofie a libertății cu adevărat creștine*.

CONCEPȚIA DESPRE SFÂNTA TREIME

În sistemul filosofic al lui Berdiaev, dogma treimică are o valoare simbolică deoarece, în concepția sa, dogmele nu revelează niciodată un adevăr obiectiv. El afirmă, cu privire la Treime, următoarele:

a. "Dumnezeu, Dumnezeuul Treimii, se realizează în eternitate, ieșind din Neantul divin al *Gottheit*-ului, *Ungrund*-ului.

b. Dumnezeu, Dumnezeuul Treimii, creează lumea. Există deci, în eternitate, un proces teogonic: nașterea lui Dumnezeu și creația lumii. Creația lumii, raportul lui Dumnezeu cu omul, reprezintă descoperirea dramei divine. Timpul și Istoria sunt conținutul dramei divine și a eterității"²¹.

Sub influența Kabalei, filosoful rus dă un sens simbolic cifrei trei, spunând că *trei* este un număr sacru, pentru că înseamnă desăvârșire, depășirea dualismului, a dedublării. "Există unul și există altul și există soluția acestei dualități într-un al treilea, în Sfânta Treime"²². Teogonia filosofului nu este decât împărțirea în momente deosebite a noțiunii de Dumnezeu, care, în acest sistem filosofic, justifică libertatea omului. Procesul acesta teogonic "se săvârșește în eternitate și desemnează nu numai nașterea unui Dumnezeu care n-ar fi existat în mod anterior, ci și misterul, viața esoterică și veșnica naștere a lui Dumnezeu care purcede

18. *Esprit et réalité*, pag. 176-177.

19. *Essai de metaphysique eschatologique*, pag. 124-125.

20. *Ibidem*, pag. 125:

21. *Esprit et réalité*, pag. 177.

22. *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris, Janin, pag. 61.

din *Ungrund*. Tragedia lui Dumnezeu și procesul teogonic presupun existența unei libertăți inițiale, înrădăcinată în neant, în neființă²³.

Berdiaev arată că trinitarismul divinității nu este numai o formulă dogmatică sau un adevăr al teologiei scolastice, ci are un profund sens existențial. Treimea lui Dumnezeu înseamnă că El are o viață spirituală interioară. Descoperirea unui Dumnezeu trinitar este în opoziție cu concepția unui Dumnezeu *act pur*, ca ființă abstractă, detașată de orice existență concretă²⁴. "Este aleasă această soluție treimică în filosofia lui, pentru a opune Treimea dragostei oricărui concept trinitar filosofic. Se face, astfel, referire la Hegel, care înțelege Treimea ca triadă pur filosofică, ce nu are nici o semnificație religioasă. Berdiaev afirmă chiar că Hegel a împrumutat triada sa din experiența creștină și i-a dat o expresie filosofică²⁵.

Treimea nu este o revelație a unui proces separat de noi și în care noi am fi introduși prin Hristos, ci este un *proces metafizic universal* care ține de experiență, în care nu există decât Dumnezeu, pe de o parte, și omul, pe de altă parte, și în care planează posibilitatea unei iubiri libere care ar reprezenta sinteza Treimii. Așadar, drama lui Dumnezeu nu se rezolvă mai întâi în interiorul Treimii divine și apoi în creație, în raporturile divino-umane. Aici Berdiaev dă dovadă de concepție panteistă, întrucât *condiționează raporturile treimice de relația lui Dumnezeu cu omul*. De altfel, confirmarea acestei concepții panteiste o găsim în afirmația că *Hristos nu face parte din Sfânta Treime decât ca om sau ca acela care revine în Treime ca intrupat*. "Umanul pre-etern este un Alt Divin, al doilea ipostas al divinității. Există, deci, două naturi, divină și umană, dar între ele nu există nici o identitate. Și, totuși, în ciuda acestei absențe de identitate, cele două naturi se găsesc reunite în Treimea divină²⁶.

Deasemenea, Berdiaev este de acord cu sabelianismul (erezie trinitară), susținând că trinitarismul corespunde modurilor de revelație a divinității unice²⁷. Tatăl, Fiul și Duhul n-ar fi, deci, persoane real distincte, ci manifestările diferite ale aceluiași Dumnezeu, potrivit nevoilor spirituale ale omului. Altfel spus, Treimea ca dogmă nu este decât pregătirea unei concepții divine, potrivit căreia, drama lui Dumnezeu se joacă în raporturile sale cu omul.

Divinitatea (*Gottheit*, la Eckhart și *Ungrund*, la *Böhme*), este mai profundă decât Dumnezeu treimic (Tată, Fiu și Duh), iar, în lume, Ea este răsturnată trinitar triipostatic. Întreaga lume, prin diversitatea și multiplicitatea ei, este revelația divinității. Treimea este tocmai mișcarea interioară în divinitate, iar în dinamica Treimii se creează lumea. Dacă în Dumnezeu există mișcare creatoare reiese că nu El este Absolutul.

Lumea trece prin trei epoci ale Revelației divine:

1. Revelația Legii, ciclul Vechiului Testament dominat de Dumnezeu Tatăl.
2. Revelația ispășirii, ciclul Noului Testament, al Fiului, în care Dumnezeu-Om coboară în lume.

23. *Ibidem*.

24. *Dialectique existentielle...*, pag. 61.

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*, pag. 61, 62.

27. *Ibidem*. pag. 62.

3. Revelația creației, ciclul Duhului Sfânt, în cuprinsul căreia marea revelație este omul, pregătit să dea răspunsul lui Dumnezeu pe măsura deplinătății sale teandrice. Revelația despre om este ultima revelație a Treimii, altfel spus, omul este părtaș la Taina Treimii divine, el fiind și un mic Dumnezeu²⁸.

DE-OBIECTIVAREA NOȚIUNII DE DUMNEZEU. RESPINGEREA RAPORTULUI CAUZAL ÎNTRE DUMNEZEU ȘI CREATURĂ

În cartea sa *Esprit et réalité* Berdiaev susține că, după ce Dumnezeuul Treimii se realizează în eternitate, ieșind din neantul divin al *Gottheit*-ului, *Ungrund*-ului, el creează lumea. În ceea ce privește creația lumii și raportul lui Dumnezeu cu omul acestea reprezintă revelații ale dramei dumnezeiești. Timpul și Istoria reprezintă conținutul acestei drame dumnezeiești și conținutul veșniciei²⁹.

Potrivit concepției sale filosofice, Treimea și creația sunt două dogme referitoare la existența umană, dar au un conținut diferit. Berdiaev face legătura dintre ele printr-o *a treia dogmă, aceea a mântuirii, prin care Hristos realizează încorporarea noastră în viața Treimică*. Creația devine, astfel, simbolul Treimii.

La un moment dat filosoful vorbește despre *omul liber care reprezintă ade-vărata și unica soluție a dramei trinitare*. Dar, pentru a ajunge la această afirmație, el încearcă mai întâi o epurare de naturalism, când vorbește despre Dumnezeu. Arată că sistemele teologice poartă în ele "amprenta fatală a metafizicii obiective și naturaliste"³⁰. Acuză aceste sisteme de un realism naiv, inerent concepției naturaliste despre lume, potrivit căreia "Dumnezeu este obiect, realitate obiectivă". Ca toate celelalte realități ale naturii. Astfel, Dumnezeu este cunoscut "în categoriile naturii și nu în cele ale spiritului; realitatea lui Dumnezeu apare prea asemănătoare cu aceea a substanței materiale. Dar Dumnezeu este spirit și spiritul este activitate. Spiritul este libertate. Natura spiritului este contrarul pasivității și necesității. Din această cauză spiritul nu poate fi substanță. Concepția aristotelică despre Dumnezeu ca act pur Îl privează pe Dumnezeu tocmai de o viață interioară activă și Îl transformă într-un obiect rece (imobil)"³¹.

Concepția naturalistă despre Dumnezeu are consecințe și asupra concepției despre om. Făcând diferența între natură și supranatură, tomismul se găsește sub aceeași influență a metafizicii naturaliste despre divinitate. Chiar dacă este numit *supranatural*, totuși, conceptul reprezintă un natural care este numai "situat deasupra și are o întindere mai mare. Cuvântul *supranatural* se compune din doi termeni care nu implică în ei înșiși nimic pozitiv"³².

Filosoful încearcă, deci, să degajeze noțiunea de Dumnezeu de tot ceea ce *naturalismul și obiectivarea* ar putea să-i atașeze. El refuză orice probă *pentru* sau *împotriva* existenței lui Dumnezeu. Toate aceste probe, dovezi pro sau contra existenței lui Dumnezeu, ar revela un *realism naiv*: "Când se consideră Dumnezeu din punct de vedere naturalist, se pune de asemenea problema realității lui

28. *Sensul creației*, pag. 32.

29. *Ibidem*, nota 21.

30. *Esprit et liberté*, pag. 26.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*, pag. 26, 27.

Dumnezeu. Ideii că noi avem Dumnezeu îi corespunde o existență reală a lui Dumnezeu? Proba ontologică a existenței lui Dumnezeu tinde să deducă realitatea divină din ideea de Dumnezeu, din ideea de Ființă perfectă. În definitiv, toate dovezile existenței lui Dumnezeu au un caracter naturalist și-L concep pe Dumnezeu ca pe o realitate obiectivă, asemănătoare celei a lumii naturale. Cu toate, acestea, argumentele invocate împotriva existenței lui Dumnezeu sunt naturaliste și naiv realiste³³. Realismul naiv ar consta în transferarea în lumea spirituală și divină (noumenală și suprasensibilă, cum ar spune Kant) a calității realității lumii naturale (fenomenală și sensibilă, în termeni kantieni)³⁴.

Experiența spirituală este viața spirituală însăși, realitatea spiritului, realitatea divinului. "Realitățile spirituale sunt descoperite în viața spirituală și, în consecință, nu poate fi pus la îndoială raportul care există între realitățile și revelațiile vieții spirituale. În lumea spirituală, realitățile obiective nu corespund experienței, deoarece, experiența spirituală este ea însăși o realitate de ordin superior. Viața spirituală nu este un reflex al unei realități oarecare, ea este însăși realitatea"³⁵.

Comparându-l pe Berdiaev cu I. Kant, am putea spune că, în sistemul kantian, Dumnezeu rămâne în interiorul categoriei ființei, iar libertatea, pe care o întâlnim în acest cadru, nu este o libertate creatoare, ci definește rațiunea noastră obiectivă. La Berdiaev dimpotrivă Dumnezeu aparține direct unei alte realități de deasupra ființei, unui plan superior. Rațiunea se dovedește incapabilă de a exprima bogățiile nelimitate în care experiența spirituală se comunică: "o probă reală, fără cuvinte, a Ființei divine este imposibilă... pentru că Dumnezeu nu este Ființă, Ființa fiind o categorie naturalistă, pe când realitatea lui Dumnezeu este realitatea spiritului, a sferei spirituale care se găsește în afara sau deasupra ființei"³⁶.

După ce, într-o primă etapă, filosoful rus a căutat să de-obiectiveze noțiunea de Dumnezeu, în a doua parte a argumentației sale, respinge noțiunea de *Dumnezeu-cauză a lumii și a omului*. Astfel, în *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* el scrie: "Dumnezeu nu este creator al niciunei ordini a lumii și El nu este legat prin nimic în activitatea Sa creatoare"³⁷. Altfel spus, nu Dumnezeu este cel care a creat ordinea lumii sau, prin ordinea lumii, nu poate fi cunoscut Dumnezeu. Cunoașterea principiului ordinii create nu înseamnă și cunoașterea lui Dumnezeu, a aceluși Dumnezeu căruia noi ne adresăm prin actele persoanele ale credinței și ale dragostei. Totuși, observăm că filosoful folosește conceptul de *Ființă* care, potrivit gândirii sale, aparține naturalismului și obiectivismului. El motivează că folosește cuvântul *Ființă*, cu majuscule, neavând alt termen la îndemână, dar că acest concept "este cu totul altceva (față de conceptul de *Ființă* din naturalism – n.n.) și ar trebui să se cheme altfel"³⁸. Această *Ființă* (cu majusculă), despre care vorbește Berdiaev, nu este altcineva decât Dumnezeu.

33. *Ibidem*, pag. 33, 34.

34. *Ibidem*, pag. 34.

35. *Ibidem*.

36. *Essai de metaphysique eschatologique*, pag. 119.

37. *De l'esclavage...*, pag. 88.

38. *Ibidem*.

Dumnezeu nu este cauza lumii, a ordinii cosmice, el nu acționează asupra sufletului omenesc ca o necesitate³⁹. Întâlnim, așadar, în sistemul filosofic al lui Berdiaev, o prezentare evolutivă, după următorul sistem:

1. Dumnezeu nu este creatorul niciunei ordini a lumii.
2. Dumnezeu nu este cauza lumii.
3. Dumnezeu nu cauzează nimic.

Prin aceste afirmații este respinsă *gândirea causală* care ar dovedi existența lui Dumnezeu. "A spune că Dumnezeu ne-a creat nu înseamnă în mod strict că El ne-ar fi descoperit o libertate prin care ne cheamă. Dumnezeu nu poate să acționeze decât asupra libertății, în libertate și prin libertate, nicidecum (nu acționează) asupra necesității, în necesitate și prin necesitate. Acțiunea Sa nu se manifestă nici în legile naturii"⁴⁰.

Libertatea divină este izvorul oricărei existențe din afara lui Dumnezeu. Expresia *Dumnezeu este* nu înseamnă că Dumnezeu este Ființă. Când Dumnezeu se descoperă lui Moise: "*Eu sunt Cel ce Sunt*", accentul cade pe *Eu* și nu pe *Cel ce Sunt*, zice filosoful. Deci, potrivit concepției sale, *Eu* este anterior Ființei și aceasta constituie baza personalismului, în filosofia sa.

Excluderea Dumnezeului-cauză se datorează faptului că înaintea lui Dumnezeu a existat, *Libertatea originară*. De aceea, Berdiaev susține că la originea lumii se găsește o *Libertate irațională*, înrădăcinată în profunzimea *Neantului originar*, un abis din care izbucnesc torențele obscure (misterioase) ale vieții și în care sunt conținute toate posibilitățile. Aceste tenebre de nepătruns ale Ființei, care preced orice bine și orice rău, "nu pot fi raționalizate până la capăt". Dacă lumea Logosului triumfă în întuneric, dacă armonia cosmosului triumfă din haos, toate acestea nu ar exista în evoluția lor, precum n-ar exista nici viață, nici libertate, nici sens, fără acest abis al tenebrelor și al haosului⁴¹.

IDENTITATEA DE NATURĂ A OMULUI CU NEANTUL ORIGINAR ȘI CU DUMNEZEU, HRISTOLOGIA OMULUI. TEANDRIA DUHULUI SFÂNT

Berdiaev, influențat de filosoful D. Tauler, respinge însuși conceptul de *creatură*, care ar fi confuz și echivoc. De asemenea, respinge *Absolutul* teologiei apofatice și *Creatorul* teologiei catafactice, spunând că, prin cele două teologii, creația devine accidentală, fără importanță. În cele două teologii, creația nu are nici o relație cu viața interioară a lui Dumnezeu și apare lipsită de orice sens. De aceea, pentru a avea sens, creația lumii trebuie înțeleasă "ca un moment interior al acestei realizări, care are loc în Absolutul Treimii divine, ca mister al dragostei și al libertății"⁴². Această mișcare înlăuntrul Absolutului divin, pe care filosoful o numește "tragedia lui Dumnezeu", derivă din libertatea inițială, este înrădăcinată în neantul originar sau neființa originară. Pornind de la această tragedie a lui Dumnezeu, la care și omul participă, ca *unul care își are izvorul în același Neant*

39. *Ibidem*, pag. 90.

40. *Ibidem*, pag. 278.

41. *Esprit et liberté*, pag. 177.

42. *De la destination de l'homme. Essai d'ethique paradoxale*, Paris, 1935, pag. 46.

originar, Berdiaev ajunge să afirme o anumită *identitate* între Dumnezeu și om, ca unii care purced din aceeași substanță originară: "Dumnezeu este spirit, și sufletul (omului n.n.) este spirit și acestea se înclină și privesc înapoi în veșnicie, sondând fondul originilor lor. Și, ca urmare a acestei identități în spiritualitate, spiritul se înclină din nou înapoi, regăsindu-și originea, identitatea"⁴³.

Pornind de la premisele de mai sus, Berdiaev, sub influența lui D. Tauler, formulează: "Omul necreat a fost etern în Dumnezeu. Când el a fost în Dumnezeu, omul a fost Dumnezeu în Dumnezeu"⁴⁴. Este citat și Angelus Silesius: "Eu sunt la fel de mare ca Dumnezeu, El este la fel de mic ca mine... Când eu sunt cu Dumnezeu, m-am transformat în Dumnezeu... Trebuie să fiu eu însumi soare, trebuie să fiu cel care cu razele mele să îngrijesc marea incoloră a întregii existențe divine"⁴⁵.

Filosofului îi face plăcere să citeze din Angelus Silesius și această afirmație: "Eu știu că fără mine Dumnezeu nu poate exista nici o singură clipă". Altfel spus, nu numai omul are nevoie de Dumnezeu, ci și Dumnezeu are nevoie de om. Și aceasta deoarece taina ultimă a omului este nașterea lui Dumnezeu în om, iar taina ultimă a lui Dumnezeu este nașterea omului în Dumnezeu⁴⁶.

Nașterea în Dumnezeu a omului nu este altceva decât unul din momentele procesului interior divin al creației cosmosului, al mișcării în Treimea dumnezeiască. "Absolutul se afirmă în profunzimea vieții spirituale și în lumea exteroară relativă, căreia nimic de ordin absolut nu-i este aplicabil"⁴⁷. Din această cauză, *lumea* este considerată fantomatică, inautentică. Influențat de curente orientaliste, de Plotin și Eckhart, Berdiaev profesează ceea ce s-ar putea numi *monopluralism*, adică acceptă "metafizic și mistic, nu doar Unul, ci și pluralitatea substanțială, dezvăluirea în Dumnezeu Unul a nepieritoarei multiplicități cosmice, a multitudinii individualităților veșnice. Multiplicitatea cosmică este revelația îmbogățitoare a lui Dumnezeu, dezvoltarea lui"⁴⁸.

În *Sensul creației* filosoful îl citează pe Böhme, arătând apropierea mistică dintre cer și pământ, dintre Dumnezeu și om. "Dumnezeu și omul (după ce Hristos a devenit Dumnezeu-Om, iar Adam și Avraam, întru Hristos, au devenit om-Dumnezeu) sunt, de aici înainte, un chip unic și indivizibil după toate cele trei principii: în veșnicie și în timp, în carne și potrivit sufletului, potrivit întregii naturi a omului și întregii naturi divine... Adam a fost și el fiu natural al lui Dumnezeu, creat de el din natura Sa, dar el a pierdut filiația și a pierdut moștenirea, a fost izgonit și împreună cu el toți fii"⁴⁹.

Din filosoful Fr. Baader va reține filosofia istoriei și antropologia acestuia, arătând că omul nu este nici creatură a lumii, nici proces încheiat al creației. Iar Dumnezeu se dezvăluie în om în integralitatea Sa⁵⁰. Această descoperire are loc prin Iisus Hristos care este numit *Omul Absolut*, astfel că taina lui Hristos este

43. *Esprit et réalité*, pag. 179.

44. *Ibidem*.

45. *Ibidem*, pag. 180.

46. *Sensul creației*, pag. 35.

47. *Ibidem*, pag. 34.

48. *Ibidem*.

49. *Ibidem*, pag. 76.

50. *Ibidem*, pag. 77.

chiar taina *Omului Absolut*, Dumnezeu-Omul. "Hristos, Fiul Domnului, este Omul etern, Absolut, Divin... Prin Hristos, omul devine părtaș la natura Sfintei Treimi, căci a doua ipostază a Sfintei Treimi este Omul Absolut". Prin Hristos, fiecare om devine părtaș la tainele naturii Sfintei Treimi, el reprezentând un mijlocitor între Dumnezeu și cosmos, sălășluind nu numai în lumea făpturilor, ci și în Divinitate. Deși afirmă că și în creștinism, mai precis în antropologia creștină, este propovăduită "umanizarea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului", totuși Berdiaev condamnă faptul că antropologia creștină "nu a dezvăluit deplin ceea ce trebuie să îndrăznim să numim *Hristologia omului*, adică taina privind natura divină a omului, dogma despre om asemenea dogmei despre Hristos". Sfinții Părinți sunt acuzați că ar fi avut o înclinație monofizită, dovedind timiditate în dezvăluirea naturii umane a lui Hristos și, ca o consecință, în dezvăluirea *naturii divine a omului*⁵¹.

Această antropodicee are și o altă etapă, și anume aceea a *teandriei Duhului Sfânt*. Astfel, nu numai în Fiul se întâlnesc natura lui Dumnezeu și a omului, ci și în Duhul. Duhul se definește ca "emanând simultan" de la Tatăl și de la om. Această întâlnire dintre cele două naturi are loc prin actul de creație al omului, mai precis, în libera creație a omului trăind în Duh. "Creația nu este în Tatăl, nici în Fiul, ci în Duhul și, de aceea, ea iese dincolo de limitele Vechiului și Noului Testament... În Duh se dezvăluie taina creației,... se cunoaște pe sine natura omului... prin creația de jos se dezvăluie divinul din om, prin voința liberă a omului însuși, nu de sus... Suflarea Duhului nu este doar divină, ci divin-umană". În această *perioadă a Duhului*, omul este chemat la edificarea "supraabundenței", într-o împărăție a Domnului, al cărei nume este teantropia⁵².

A treia revelație creatoare în Duh nu va avea o Sfântă Scriptură, ea nu va fi un glas de sus, ci "se va săvârși în om și în umanitate; ea este o revelație antropologică, descoperirea hristologiei omului". Această creație a omului în duh pregătește a Doua Venire a lui Hristos, tot astfel cum pământul-Maica Domnului a pregătit prima lui venire⁵³.

Autorul este de acord și cu mistica panteistă în care ar exista un "adevăr nemuritor" potrivit căruia Creatorul și creația sunt intim apropiate. Dumnezeu este în creație și creația în Dumnezeu, tot ce se petrece în lume și în om, se petrece și în Dumnezeu⁵⁴. Influențat de Eckhart ("care a fi absorbit în sine neoplatonismul și teologia negativă, ajungând, în Apus, la o mistică înrudită cu spiritul Indiei"), Berdiaev va repeta concluzia filosofului german cu privire la creație, spunând că, înainte de devenirea creaturii, nici Dumnezeu nu era Dumnezeu. Concluzia sa este că Dumnezeu a devenit Dumnezeu doar în vederea creației, Eckhart se întoarce spre trecut susținând (la fel ca și Berdiaev, mai târziu): "În bezna întunecată a divinității dispar Dumnezeu și creația, Dumnezeu și omul, dispore chiar această opoziție. Calea detașării se cufundă într-un nimic neexprimat, în supraexistent".

51. *Ibidem*, pag. 86, 87.

52. *Ibidem*, pag. 102, 103.

53. *Ibidem*, pag. 112, 113.

54. *Ibidem*, pag. 274.

După ce acceptă calea mistică a lui Eckhart, care pornește de la deosebirea dintre Creator și creatură și sfârșește în Nimicul desăvârșit, în divinitatea Originară, Berdiaev se întoarce spre viitor prin mistica lui Böhme, după cum am demonstrat în cele de mai sus⁵⁵.

CONCLUZII

Nicolae Berdiaev este un liber cugetător care încearcă să propună o metafizică proprie lumii secolului XX, în care omul părea că dispăre, mistuit de o lume dominată de violență și conformism. Ca reacție la doctrinele care propuneau utopia colectivistă, neținând seama de identitatea persoanei umane, Berdiaev propune *antropodiceea sa personalistă*.

Plecat dintr-o Rusie bolșevizată, în care împărăția lui Dumnezeu pe pământ este înlocuită de utopia unei împărății colectiviste, care are ca ferment ura de clasă, va propune filosofia acestui "mic Dumnezeu" care este omul. Dealtfel Berdiaev va critica umanismul filosofic de până la el, care ar fi însemnat o *trădare a realității sfinte și o deconstrucție a umanului*.

Sistemul său va încerca să anuleze distanța și diferența dintre Creator și creatură, propunând *apriorismul Neantului originar, al Divinității primordiale, al Spiritului originar*. În paralel cu aceasta, va arăta neajunsurile panteismului emanaționist, conștiința pur panteistă a divinului fiind pentru emanație și împotriva creației. Mistica pe care o propune panteismul emanaționist – arată Berdiaev – respinge creația și consideră că viața nu înseamnă altceva decât izvorâre și scurgere a divinității în lume și a lumii în divinitate, izvorâre și scurgere a divinității în om și a omului în divinitate (filosoful referindu-se, printre altele, și la mistica lui Eckhart). Când Dumnezeu se naște în om, omul piere; nu există nici adaos creator, ci doar reordonare a forței.

Filosoful sesizează că panteismul, prin principiul său emanaționist, nu admite nici posibilitatea creației divine, nici a creației umane, nici autonomia și libertatea lui Dumnezeu, nici autonomia și libertatea lumii și a omului. El reacționează și împotriva a ceea ce numește *conștiința oficial teistă*, care ar fi promovată de către Biserică, spunând că în aceasta există o înclinație primejdioasă către un *deism ucigător* care desparte definitiv Dumnezeu și lumea. Astfel, el acuză învățătura Bisericii că admite un Dumnezeu transcendent, îndepărtat și exterior, în ciuda faptului că această învățătură propune soteriologia prin Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos.

Cu toate aceste critici aduse ideologiilor umaniste (începând cu Renașterea), panteismul (întâlnit în mistica Indiei, la Plotin și la Eckhart), învățăturii Bisericii creștine (acuzată de deism prin distanța dintre creat și necreat), filosoful *nu reușește să ne propună decât o altă mistică panteistă, de altă nuanță*. De altfel, el nu respinge categoric panteismul, afirmând că, prin critica sa, nu neagă în nici un fel "marele adevăr al panteismului"⁵⁶. Acest adevăr se extinde, în concepția sa, până la *Divinitatea originară și insondabilă*. Recunoaște pozitiv în mistica pan-

55. *Ibidem*, pag. 277, 278. Mistica lui Böhme este considerată concretă, imagistică, pătrunsă de conștiința antropologică.

56. *Ibidem*, pag. 131.

teistă ceea ce el numește "adevăr nemuritor", potrivit căruia Creatorul și creatura sunt intim apropiate, Dumnezeu fiind în creație și creația în Dumnezeu; tot ce se petrece în lume și în om, se petrece și în Dumnezeu, energia divină revărsându-se și în lume (aici se referă, în special, la Jacob Böhme și Angelus Silesius, considerați "supremele culmi ale misticii prin forța viziunii despre om"⁵⁷).

SISTEMUL PANTEIST AL LUI BERDIAEV

Deși acuză mistica Indiei că este o mistică a Unului, potrivnică omului, totuși, preia din aceasta concepția despre *Divinitatea originară, nediferențiată, în care nu se vede încă nici Dumnezeu, nici omul*. Pentru a se detașa de mistica indiană, el propune conceptul de *Libertate meontică sau necreată*, care este înțeleasă ca *fundamentul fără fond al Ființei și mai profundă decât întreaga Ființă*⁵⁸. Această libertate nu se confundă cu neantul pur, cu neființa. Din această realitate, pe care o numește *libertate meontică*, izvorăște totul. Acesta este primul plan al metafizicii sale. Al doilea plan este acela al *Ființei și Neființei pure*, iar al treilea plan este cel *meontic*, care le precede și le depășește pe cele două.

Pentru starea aceasta primordială (*Neant originar*), filosoful împrumută termeni din mistica germană: *Ungrund*, din mistica lui Böhme și *Gottheit*, din mistica lui Eckhart⁵⁹. Acestea reprezintă *Pre-Ființa, Pre-Dumnezeu sau Nedeterminatul*. Aceste concepte denumesc Neantul veșnic sau *meontic*.

A doua etapă în sistemul panteist al lui Berdiaev este aceea în care Dumnezeu Treimii iese din Neantul divin al *Gottheit-ului, Ungrund-ului*. Pentru a se evita monismul metafizic și mistic, care exclude posibilitatea actului creator atât în Dumnezeu, cât și în lume (profesat de panteismul emanationist) și care ar duce la dispariția și dizolvarea persoanei într-un Dumnezeu fără chip, filosoful propune Dumnezeu Treimic cu care este posibilă o comunicare și o unire personală. Prin aceasta, Berdiaev încearcă să depășească panteismul misticii indiene, pe care-l consideră *stadiul inferior al revelației în care Divinitatea nu se dezvăluie lumii în Treimea Persoanelor*. Pe de altă parte, descoperirea unui Dumnezeu Trinitar este în opoziție cu concepția unui Dumnezeu *actus purus*, adică o ființă abstractă, detașată de orice existență concretă.

Pentru a ridica statutul umanității, el o plasează în interiorul Treimii divine. *Condiționează, astfel, raporturile treimice de relația lui Dumnezeu cu omul*. Umanul și Divinul se găsesc reunite în Treima divină. Întreaga lume diferențiată și multiplă este revelația Divinității. În raport cu Sfânta Treime, lumea trece prin trei epoci ale revelației divine:

1. Revelația Legii, corespunzătoare Vechiului Testament, dominată de Dumnezeu Tatăl.
2. Revelația Ispășirii, corespunzătoare Noului Testament, a Fiului, în care Dumnezeu coboară în lume.
3. Revelația Creației, ciclul Duhului Sfânt, perioada nașterii lui Dumnezeu în om.

57. *Ibidem*, pag. 274.

58. Vezi nota 11.

59. Vezi nota 12.

O altă idee a misticii sale panteiste este aceea că Dumnezeu nu este creatorul nici unei ordini a lumii, implicat nu este cauza lumii și nici a omului. Prin aceasta filosoful vrea să anuleze raportul Creator-creatură, care, în concepția sa, ar reprezenta un Deism ucigător ce desparte definitiv Dumnezeu și lumea. Pornind de la această premisă, demonstrează că *lumea este drama interioară a Treimii*, iar omul se naște mai întâi în Dumnezeu. Veșnicia nu este numai însușirea lui Dumnezeu, ci și a omului, care este chemat să îmbogățească procesul universal al creației, Lumea este divină, iar energia lui Dumnezeu se scurge în lume. Geneza, purcederea procesului universal, este o mișcare interioară, dramatică, a Treimii divine.

Berdiaev respinge conceptul de *creatură*, considerat de el confuz și echivoc. Deasemenea, respinge *Absolutul teologiei apofatice* și *Creatorul teologiei catafactice*, spunând că, în cele două teologii, creația nu are nici o relație cu viața interioară a lui Dumnezeu. De aceea, pentru a avea sens, *creația trebuie înțeleasă ca un moment interior al Treimii divine*. Este urmărită logica: 1. Spiritul universal, 2. Dumnezeu este spirit, 3. Sufletul omului este spirit. Concluzia: *Există identitate între Dumnezeu și om, deoarece ambii purced din aceeași substanță originară*.

Concepția panteistă este introdusă și în interpretarea pe care Berdiaev o dă celor două naturi ale lui Hristos și relațiilor lor reciproce; acestea ar reprezenta *tipul raporturilor reciproce între Dumnezeu și fiecare persoană umană, după cum, în Hristos, un Dumnezeu și un om se potrivesc*. Întruparea Cuvântului ne-ar revela un dublu fapt, în care Hristos Dumnezeu și Omul este deodată realitate și manifestare. Realitatea este că Dumnezeu are raporturi personale cu omul și *are nevoie de om*. Hristos este Omul veșnic, în mod deplin încorporat vieții divine. Fiul nu este numai Dumnezeu, ci *Omul Spiritual Absolut, Omul întregii eternități*.

Culmea antropodiceei lui Berdiaev o reprezintă *teandria Duhului Sfânt*. Întâlnirea dintre natura lui Dumnezeu și cea a omului are loc și în Duhul. Această întâlnire are loc prin actul de creație al omului. *În această a treia revelație Dumnezeu se naște în om, după cum, în prima fază, omul s-a născut în Dumnezeu*. În această a treia etapă *omul este continuator al creației nedesăvârșite a lui Dumnezeu*. El pregătește venirea lui Hristos, care va înserina edificarea de către om a "supraabundenței" în împărăția lui Dumnezeu. Revelația creatoare în Duh, care pregătește a doua venire a lui Hristos, este considerată o revelație antropologică.

OBSERVAȚII FINALE

Din cele prezentate deducem că Nicolae Berdiaev este un liber cugetător. În mod eronat, el este numit filosof creștin ortodox sau chiar teolog; această încadrare dovedește insuficiența cunoaștere a filosofiei sale sau a învățaturii Bisericii Ortodoxe. El poate fi încadrat ca *filosof gnostic-umanist*, care s-a inspirat din sectarismul apusean, din misticii germani, Kabala și mistică indiană.

Analizând scrierile sale, observăm, uneori, că privește cu dispreț pe Sfinții Părinți ai Bisericii Răsăritene, iar atunci când îi citează, o face într-un mod sectar (trunchiat) pentru a-și susține propriile concepții filosofice - mistice. Un oarecare dispreț arată și față de spiritul istoric-ascetic al Ortodoxiei, o desconsiderare a forțelor spirituale din om care au rolul de a duce la pocăință și mântuire.

Antropocentrismul său excesiv ajunge la idolatrizarea omului care – potrivit filosofului – prin însăși natura sa, este de esență și împreună cu Dumnezeu, izvorăște din Neantul original. Dacă Dumnezeu și omul se ivesc deopotrivă din Neantul original, rezultă că între Dumnezeu și om există o identitate de natură. Dispărând diferența ontologică dintre Creator și creatură, datorită apriorismului Spiritului, omul este creator în aceeași măsură în care este și Dumnezeu. În această calitate, omul își asumă rolul de continuator al creației nedesăvârșite a lui Dumnezeu.

În scrierile sale întâlnim și doctrina despre o Biserică interioară a Duhului Sfânt. Ea se află într-un stadiu de dezvoltare incompletă. Acest stadiu va evolua în spiritul ecumenismului care *va uni toate concepțiile religioase*. Filosoful recunoaște un adevăr religios al tuturor ereziilor. Prin sistemul său de gândire, el a preconizat *un nou misticism, mai profund decât toate religiile existente, un misticism care va uni aceste religii*. În ceea ce privește creștinismul, Berdiaev vrea să fie *profetul unui creștinism nou, cu o nouă mistică, în spiritul căreia se va constitui o mare Frăție Spirituală între oameni, din care vor face parte nu numai Biserica de Răsărit sau de Apus, ci și toți aceia care aspiră spre Divinitate, care tind spre o formă de elevație spirituală. Oamenii din toate religiile, sectele, mișcărilor religioase transcendente, vor forma un singur popor al lui Dumnezeu*. El numea aceasta *revelația finală, Un nou Ev Mediu al Duhului Sfânt*.

În Mișcarea Ecumenică el vedea simptomele unei lumi care se îndreaptă spre o nouă spiritualitate și un nou misticism, în care nu se va mai pomeni de ascetism. Succesul mișcării pentru unitatea creștină presupune, pentru Berdiaev, o Eră Nouă a creștinismului, o spiritualitate profundă care înseamnă o revărsare nouă a Duhului Sfânt.

Prin asemenea idei Berdiaev se pare că este un profet al lumii sfârșitului de secol XX și începutului de secol XXI, în care circulă curentul *Noii Vârste* ce are ca trăsături definitorii divinizarea panteistă a omului, lipsa de realitate a lumii acesteia, realitatea obiectivă fiind declarată iluzie și loc vremelnic de joacă a spiritului pur; propovăduirea mântuirii – ~~de~~ fapt a auto-mântuirii prin diferite tehnici și ritualuri de dobândire a stării de iluminare; identificarea răului cu starea de neiluminare spirituală. Sistemul filosofico-mistic al lui Berdiaev conține toate aceste idei și, prin aceasta, filosoful poate fi considerat un profet al veacului marii confuzii.

CONTRIBUȚIA CREȘTINILOR SIRIENI LA DEZVOLTAREA CULTURII ARABE CULTURA ISLAMICĂ

Drd. IONIȚĂ VIRGIL

De la moartea lui Mahomed (632) până la căderea Omayyazilor (750), Imperiul Islamic a atins maxima extindere politico-administrativă. Dezvoltarea culturală avea să înceapă, însă, o dată cu instaurarea unei noi dinastii, cea a Abbasizilor, descendenți din Abbas, unchiul Profetului, purtătorii "flamurilor negre", semnul răzbunării nedreptăților petrecute pe durata stăpânirii califilor din Siria, învinși decisiv la Kufa în 2 sept. 749 și pe care i-au pedepsit exemplar, măcelărind pe toți descendenții, după ce, la data victoriei, Abu al-Abbas s-a proclamat *amir al-mumunim* (Comandantul drept-credincioșilor)¹. Chiar dacă un descendent omayad, (singurul), reușește să scape în urma bătăliei din 750, de lângă Marele Zab (afluent pe stânga Tigrului) și să întemeieze, la Cordoba, în Spania, un califat independent de pretențiile de suveranitate ale Abbasizilor, aceștia din urmă își vor îndrepta atenția mai mult spre Orient. Damascul este abandonat, preferat fiind Irakul: mai întâi noii conducători se stabilesc la Kufa, apoi la Anbar pentru a se muta, în cele din urmă, definitiv, la Bagdad, orașul întemeiat de al-Mansur, inaugurat în anul 762, destinat unei spectaculoase evoluții culturale, una dintre cele mai importante din istoria gândirii omenеști².

Cultura din vremea suveranilor de la Damasc s-a rezumat la câteva construcții și la poezia arabă³. Doar Mua'wia și prințul Khalid (m. 704), fiul lui Yazid I, au avut biblioteci. Sensibilitatea lor pentru cultura populației cucerite a fost infimă, deși se povestește că prințul sus-numit ar fi chemat filosofi greci care trăiau în Egipt, cunoscători de limbă arabă, pentru a traduce cărțile de alchimie. Acestea ar fi, deci, primele transpuneri, în limba lui Mahomed, din cultura celor vechi. Pe atunci ar fi scris acel autor celebru din tratatele de alchimie latinești, Geber, (Djabir), care se pare, însă, că este o născocire a unor ismaeliteni din sec. IX-X⁴. Altfel spus, nu există o cultură arabă decât în era abbasidă, când musulmanii vor începe să producă, abia după ce vor lua contact și vor asimila învățătura civilizațiilor care i-au premers.

Califii Abbasizi, fără a fi persani, s-au sprijinit pe puterea acestui popor cu vechi tradiții culturale și au acordat libertate învățământului și științei. Cărturarii iranieni, greci, sirieni sau din țări chiar mai îndepărtate s-au reunit la Bagdad,

1. El va fi cunoscut ca *al-Saffah* = Cel sângeros (cf. M. RODINSON, "Abbasides" în *E. U.*, t. 1, p. 23-24).

2. A. CLOT, *Civilizația arabă a celor 1001 de nopți*, Ed. Meridiane, București, 1989, p. 5-22.

3. Se pare că în perioada imediat următoare expansiunii arabe, când imperiul se întindea peste un larg teritoriu unde erau incluse popoare de veche civilizație, cu tradiție de scriere milenară și unde noii convertiți la islam joacă un rol important inclusiv pe plan politic, venind cu propriile lor deprinderi culturale, s-a născut o rivalitate care i-a forțat pe arabi să își afirme la rândul lor, propriile producții spirituale, între care poezia ocupa locul cel mai important (cf. N. ANGELESCU, *Limba și cultură în civilizația arabă*, București, 1986, p. 40).

4. A. CLOT, *op. cit.*, p. 261.

noua metropolă a lumii. Aici a început, în principal o activitate de traducere fie din greacă, fie din siriacă sau persană, totul cu sprijinul și pe cheltuiala aristocrației. Al-Mamun a întemeiat Casa Înțelepciunii (*Dar al-Hikhma*) unde mari învățați (Hunayan Ibn Ishaq, Thabit Ibn Qurrah ș.a.) au lucrat la tălmăcirea înțelepciunii antice. Aproape toate cărțile transpuse în arabă au fost de filosofie sau de știință, musulmanii fiind prea puțin interesați de istorie, dramă sau poezie străine.

În timpul celei de-a doua dinastii islamice, araba a devenit o limbă matură, deținând supremația în școli, în cult și în administrație. Ea predomina în tot imperiul și se oferea nu numai ca ornament pentru valoarea conținutului de idei al scrisului, dar mai ales ca instrument al gândirii. Iranienii înșiși, care mai târziu au reușit, datorită naționalismului lor, să reînvie o literatură în limba persană, nu au putut să nu recunoască limba arabă ca limbă a științei și a religiei. De altfel, ei au păstrat o urmă adâncă a acesteia în propriul lor vocabular și alfabet. La un secol de la înființarea sa, Bagdadul a devenit, fără nici un dubiu, simbolul noii civilizații și căminul unde araba a crescut ca limbă a gândirii și a culturii⁵.

Afirmarea de sine a diferitelor națiuni în imperiu a îmbogățit caracteristicile valorilor materiale și spirituale din spațiul musulman prin contribuția lor culturală specifică și prin formele particulare ale vieții și manifestării intelectuale și sociale. Aceasta a provocat o eferescență a gândirii și o intensă activitate cărturărească în noul grai care a dus la dezvoltarea diverselor forme literare. Vocabularul s-a îmbogățit prin cuvinte venite din alte culturi, sintaxa a devenit mai suplă și stilul mai clar. Genurile literare au fost redescoperite și recreate. Ideile, doctrinele noi și cercetările au îmbunătățit modul de exprimare. Din această perioadă a istoriei arabe s-au păstrat lucrări de teologie, etică, altele legislative, exegetice, filologice (gramatică, lexicografic, prozodie) și filosofie, istorie, geografie, științe exacte sau mistică⁶.

A. INFLUENȚA FILOSOFIEI GRECEȘTI ASUPRA GÂNDIRII ARABE

În timpul perioadei elenistice (323–43 î.d.Hr.), filosofia greacă clasică a suferit o transformare radicală. La început un produs esențialmente grecesc, ea s-a dezvoltat într-o mișcare culturală eclectică și cosmopolită în care s-au coagulat elemente religioase și etice egiptene, grecești, feniciene și din tot Orientul Apropiat. Această transformare este cel mai bine simbolizată de mutarea centrului de greutate al învățământului de la Atena către Alexandria și de rolul jucat de metropola egipteană, de vatră a diferitelor curente de gândire ale noii filosofii.

Când califul abbasid a fost înființat la Bagdad, în 762, centrul învățământului s-a mutat din nou. Încet-încet, capitala imperiului islamic a devenit, la timpul său, moștenitoarea Atenei și Alexandriei și noul pol cultural al lumii medievale. Aproape două secole mai târziu, Cordoba, principalul oraș al Spaniei musulmane, a început să rivalizeze cu Bagdadul, ca centru al "vechilor științe". Din Cordoba, filosofia greco-arabă și știința au fost transmise peste Pirinei la Paris, Bologna, și Oxford, în sec. al XII-lea și al XIII-lea.

5. R. BLANCHERE, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.*, Paris, 1952, t. 1, p. 66-68.

6. A. BADAWI, *Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968, p. 7-11.

Receptarea inițială a filosofiei elenistice în lumea islamică a fost confuză. Aceasta a privit cu suspiciune tot ce era străin sau "păgân" și era socotită de către teologii conservatori și de învățații oficiali ca săracă și superfluă. De la mijlocul sec. al VIII-lea, însă, tabloul s-a schimbat întrucâtva, o dată cu apariția teologilor islamici raționaliști, cunoscuți sub numele de *mutaziliți*, puternic influențat de metodele de discurs și de dialectică sprijinite de filosofii musulmani⁷. Dintre acești filosofi, două figuri remarcabile din secolele al IX-lea și al X-lea au fost: al-Kindi și al-Razi care au privit filosofia greacă ca pe o formă de eliberare față de cătușele dogmei ori de imitația oarbă (*taqlid*). Pentru al-Kindi, țintele filosofiei sunt perfect compatibile cu cele ale religiei, iar pentru al-Razi, filosofia era cea mai înaltă expresie a ambițiilor intelectuale ale omului și cea mai strălucită realizare a acelui nobil popor, grecii, care au rămas neîntrecuți în căutarea înțelepciunii (*hikma*)⁸.

a. Neoplatonismul. Neoplatonismul este descris ca însumarea sau sinteza curentelor filosofice grecești majore, pitagoreism, stoicism, platonism și aristotelism, în care a fost infuzat un spirit mistico-religios oriental. Fondatorul lui, Plotin, s-a născut la Lycopolis, în Egipt, a studiat la Alexandria și a ținut prelegeri la Roma. A fost elevul lui Ammonius Saccas și coleg de clasă cu Origen, prolificul scriitor și cugetător creștin. Porfirius, discipolul și biograful lui Plotin, spune că maestrul său a fost atât de profund interesat de religiile orientale, încât s-a alăturat expediției împăratului roman Gordian (238–244) în Persia, pentru a căuta "căile și credințele perșilor și ale indienilor". După ce împăratul a murit și expediția a eșuat (în 244), Plotin s-a îndreptat spre Roma unde a avut mare succes ca profesor.

Un alt mare reprezentant al neoplatonismului a fost Diadohus Proclus a cărui perspectivă metafizică, asemenea celei a lui Plotin, marchează faza finală a luptei păgânismului grec împotriva creștinismului la Atena – acolo unde el a și învățat – și Alexandria, unde a studiat cu Olympiodorus. Ea constituie, de altfel, acea versiune a filosofiei grecești care a exercitat o fascinație specială asupra minților musulmanilor.

Alți reprezentanți ai neoplatonismului sunt Syrianus, profesorul lui Proclus, Damasius, elevul celui din urmă, Simplicius și Philoponus. Toți acești filosofi sau comentatori au fost cunoscuți de arabi și unele dintre scrierile lor, pierdute în greacă, mai există doar traduse în arabă.

În 529, Iustinian, împăratul Bizanțului, a ordonat ca școala din Atena, ultimul bastion al păgânismului să fie închisă. Unii dintre profesorii de aici, printre care Syrianus și Damasius, au emigrat în Persia unde au fost bine primiți de împăratul Chosroes I (531–579), un admirator al învățământului grecesc și fondator, în 555, al școlii de la Jundi-Shapur, destinată să devină un mare centru de studii științifice și medicale⁹. Ulterior, datorită apropierii de Bagdad și a relațiilor politice strânse

7. R. ARNALDEZ, "Mu'tazilism", în *E.U.*, t. 15, p. 998-1002.

8. MAJID FAKHRY, "The transmission of Greek Philosophy into the Islamic World" în *Is. Phil. (Rout. Encyc. of Phil.)*, t. 4, p. 155-159; Y. SHAYEGAN, "The Transmission of Greek Philosophy into the Islamic World", în S. H. NASR și O. LEAMAN (eds) *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996, cap. 6, p. 98-104; F. PETERS, "The Greek and Syriac Background", în *ibid.*, cap. 3, p. 40-51).

9. HORIA C. MATEI, *O istorie a lumii antice*, București, 1984, p. 102.

între Abbasizi și perși, Jundi-Shapur a servit ca punte în procesul de transmitere a cunoștințelor științifice vechi în lumea arabă.

Două lucrări, ai căror autori nu sunt cunoscuți, dar care sunt asociate cu Porfirius, respectiv Proclus, sunt faimoasele: *Teologia lui Aristotel* și *Liber de causis* și constituie cele două surse majore ale neoplatonismului islamic.

Teologia lui Aristotel, în ciuda numelui, nu are nimic de-a face cu Aristotel, ci sintetizează Cărțile IV-VI din *Eneadele* lui Plotin. *Liber de causis* își are rădăcinile în *Elemente de Teologie* a lui Proclus. Temele neoplatonice din cele două lucrări nu sunt greu de identificat: doctrina emanației, Inteligența universală și Sufletul universal, ipostazele Unului ale lui Proclus: Existența, Intelectul și Sufletul. Sub influența neoplatonică au stat: al-Kindi, al-Farabi al-Suhrawardi, al-Arabi, Ibn Hazm, Ibn Taymiyya, Ikhwan a-Safa, și în general toată teologia sectei ismaelite din tabăra shi'it¹⁰.

b. Aristotel în gândirea islamică. În arabă, Aristotel este cunoscut sub numele de Aristutalis, Aristu sau *Magister Primus*. În corelație, pentru dependența sa față de Stagirit, lui al-Farabi i s-a spus *Magister Secundus*¹¹.

Între diferențele majore dintre Aristotel și filosofii islamului, cele mai importante sunt cele legate de eternitatea și creația lumii, natura ființei și distincția dintre esență și existență¹².

În sec. al IX-lea, al-Kindi îl folosește pe Aristotel ca bază a lucrărilor sale și scrie o lucrare pe seama operelor sale, *Fi kaamiya kutub Aristutalis wa ma yahtaj ilahi fi tahsil al-falsafa*¹³ (*Mărimea cărților lui Aristotel și ce este necesar din dobândirea filosofiei*). Totuși filosoful musulman susține, în opoziție cu cel grec, ideea creației din nimic¹⁴. Dezbaterea dacă al-Kindi a fost platonician sau aristotelian este, în continuare, deschisă¹⁵.

Până la Ibn Roshd (Averroes), ultimul mare comentator al lucrărilor maestrului lui Alexandru Macedon (*Fizica, Metafizica, Despre suflet* etc.). Stagiritul a avut o puternică antecedentă asupra unor gânditori de seamă: deja menționatul al-Farabi, (în: *Kitab al Huruf*¹⁶ (*Cartea literelor*), *Tahsil al sa'ada*¹⁷ (*Atingerea fericirii*) - unde apare ideea celor patru cauze din *Fizica*, al-Farabi dându-le propria sa interpretare și alegând cuvântul *mabadi*=principii în loc de *asbab*=cauze, preferat de Ibn Ishaq¹⁸ -, *Fisus al-hikam* (*Nestematele înțelepciunii*¹⁹), unde face

10. IAN RICHARD NETTON, "Neoplatonism in islamic philosophy" în *Is. Phil. (Rout. Encyc. of Phil.)*, t. 6, p. 804-808.

11. REMUS RUS, *Istoria Filosofiei islamice*, București, 1994, p. 109.

12. KIKI KENNEDY-DAY, "Aristotelism in islamic philosophy" în *Is. Phil. (Rout. Encyc. of Phil.)*, t. 1, p. 382-386.

13. *The Quantity of the Books of Aristotle and What is Required for the Acquisition of Philosophy*, titlurile în arabă sunt preluate din KIKI KENNEDY-DAY, art. cit., p. 384-385. Traducerea lor este intermediată de varianta engleză.

14. REMUS RUS, op. cit., p. 108.

15. *Ibid.*, p. 100-108.

16. *The Book of Letters* (cf. *ibid.*, p. 385).

17. *The Attainment of Happiness* (*ibid.*, p. 385).

18. *Ibid.*, p. 385.

19. REMUS RUS, op. cit., p. 111.

distincția între esență și existență pornind de la afirmația lui Aristotel că noțiunea "ceea ce este un lucru" nu include și "faptul existenței sale"²⁰, Ibn Sina (Avicena), care, în *Scrisoare către Kiya*, își exprimă dubiile asupra paternității lucrării *Teologia lui Aristotel*, Ibn Bajja (Avem pace) și Ibn Khaldun, ca și asupra celor care au combătut filosofia: al-Ghazali care în *Tahafut al-falasifa*²¹ (*Nimicirea Filosofilor*) îl atacă pe Aristotel și pe adepții lui, sau Ibn Taymiyya cu *al-Radd'ala al-mantiqiyin*²² (*Împotriva logicienilor*).

c. Platonismul. Influența lui Platon se constată mai ales în politică și etică. Lucrarea lui al-Farabi *al-Madina al-fadila (Orașul ideal)*²³ prezintă o versiune neoplatonică a *Republicii*²⁴, iar Ibn Miskawayh adoptă ideea lui Platon despre suflet și mișcare²⁵.

d. Atomismul. Denumire a sistemului de gândire a lui Epicur, atomismul se pare că a fost cunoscut de unii învățați musulmani încă din sec. al VII-lea. În sec. al IX-lea, mut'azilitul Abu Hudayl al-Allaf (752–840) îl folosește pentru a argumenta teza atotputerniciei divine, prin adaptarea lui la dogma creației *ex nihilo*²⁶. Ash'ariții²⁷ vor considera atomismul ca cea mai adecvată filosofie naturală care este în stare să surprindă nuanțele doctrinei despre libertatea absolută a lui Dumnezeu, păstrându-i calitatea de creator unic: el aduce la ființă atomii care există doar o clipă, persistența lucrurilor fiind astfel în mod absolut condiționată de voința divină. Ash'ariții dintre care fac parte qadiul al-Baqillani (m. 1013), Imam al-Haramayn (al-Juwayni) (m. 1085) și al-Shahrastani (m. 1153) au folosit această gândire împotriva celor prea puternic influențați de greci și care susțineau principiul aristotelic al cauzalității²⁸.

B. ȘTIINȚA ISLAMICĂ

O dată asimilată cultura veche, pe baza ei, arabii au creat o civilizație care a atins toate aspectele vieții spirituale. Lucrările științifice sunt structurate, în trata-

20. *Ibid.*, p. 112.

21. *The Incoherence of the Philosophers* în KIKI KENNEDY-DAY, *art. cit.*, p. 385.

22. *Against the Logicians* în *ibid.*, p. 385.

23. Pentru o analiză a acestei lucrări vezi REMUS RUS, *op. cit.*, p. 125-127.

24. D. BURRELL, "Platonism in islamic philosophy" în *Is. Phil. (Rout. Encyc. of Phil.)*, t. 7, p. 429-430.

25. *Ibid.*, p. 430, pt. amănunte, vezi REMUS RUS, *op. cit.*, p. 203-204.

26. G. ANAWATI, "Kalam" în M. ELIADE (ed.), *Encyclopedia of Religions*, MacMillan, 1993, t. 7, p. 231-242.

27. Adepții gândirii lui Abu al-Hasan al-Ash'ari (873-). Reformator al cugetării mut'azilite a cărei metodă a adoptat-o la început, al-Ash'ari afirmă credința în ceea ce este tainic, invizibil suprasensibil (*ghayb*) ca principiu al vieții religioase și temei al credinței; acceptă atributele divine care nu sunt nici identice nici diferite de esența divină, ci sunt reale, iar modul în care ele se regăsesc la Dumnezeu, rămâne necunoscut; proferează ideea Coranului necreat, ca logos al lui Allah, dar creat sub forma în care a fost transmis omului; cât privește raportul dintre faptele omului și atotputernicia divină, el atribuie lui Dumnezeu crearea actelor omenești, omul acționând doar în aparență; responsabilitatea actului îi este imputată totuși, omului deoarece acesta s-a decis să o săvârșească, Allah neimpunând-o cu sila. (cf. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 75-76; W. M. WATT, "Free Will and Predestination. Islamic concept" în M. ELIADE, *Encyclopedia of Religions*, MacMillan, 1993, t. 5, p. 428-432.

28. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 80 ș.urm.

rea problemelor, printr-un spirit raționalist de excepție. În contra-balans, ei au fost atrași de nuanțele filosofiei mistice ale culturii clasice, în special de neoplatonism. Între cele două extreme s-au dezvoltat medicina, matematica, astrologia, geografia, optica sau alchimia.

Cultura islamică se poate caracteriza, în special, prin cuvintele unui însemnat reprezentant al ei, al-Biruni: "Trebuie să ne mărginim la cele cu care s-au ocupat anticii și să perfecționăm ceea ce poate fi perfecționat"²⁹. Filosofia în sine, fără susținerea *Coranului*, nu era, în genere, admisă. Era dificil de a o pune de acord cu cartea sacră. Unii au încercat să o facă, dar au întâmpinat repede rezistență pe măsură: al-Ghazali (1058–1111), în *Nimicirea filosofilor* dovedește inutilitatea tentativei. Nici poziția lui Ibn Roshd (1126–1198) (Averroes) din *Nimicirea nimicirii*, în ciuda abilității argumentelor, nu a putut postula compatibilitatea celor două. Dar în perioada de înflorire a culturii arabe, asemenea poziții exclusiviste nu se luau încă, în calcul. Religia trebuia admisă ca atare, asigurând baza unei dezvoltări enciclopedice a personalității, ceea ce constituie, de altfel, trăsătura esențială a momentului cultural islamic și care îi conferă superioritatea față de perioada care l-a precedat.

În majoritatea lor, producțiile spirituale și materiale ale civilizației arabe reprezintă continuarea cercetărilor grecești. În astronomie, au acceptat concluziile lui Ptolemeu din *Almageste* (*μεγάλη Σιντάξις*) și au dus mai departe observațiile cărturarilor sabeeni³⁰, conducători ai observatorului din Harran³¹. Geografia, deși socotită, ca și de greci, o ramură a astronomiei, a cunoscut un progres prin realizarea unor descrieri importante ale căror temeuri sunt, pe de o parte, cucerirea unui vast teritoriu care trebuia controlat, pe de alta, călătoriile unor învățați ca al-Masudi, până în Rusia, sau al-Biruni (sec. al XI-lea, cel care a pus la punct un sistem de determinare a greutateii specifice a substanțelor), până în India, în urma cărcia a apărut celebra *Carte a Indiei*³². Datorită funcției lor, unii dintre arabi se văd nevoiți să călătorească, dintre aceștia numărându-se șefii de poștă. Un astfel de însărcinat a fost Ibn Khurdadbeh (sec. al IX-lea) autor al lucrării *Cartea ținuturilor și provinciilor* unde descrie amănunțit fiecare provincie. Yakubi (sec. al IX-lea) compune *Cartea țărilor*, o prezentare detaliată a drumurilor ce duc la hotarele imperiului, iar Masudi (m. 956) alcătuieste *Câmpiile de aur*, originală prin accentuarea influenței mediului asupra oamenilor, animalelor și plantelor. Muqadassi (sec. al X-lea) introduce studiul etniilor, al obiceiurilor, limbilor,

29. Cf. J. D. BERNAL, *Știința în istoria societății*, București, 1964, p. 199.

30. D. și J. SOURDEL, *Civilizația islamului clasic*, (trad. de E. Filotti), București, vol. 1, p. 271; vol. 3, p. 211.

31. Importanța pe care musulmanii o acordau astrologiei își avea temeiul în necesitățile de cult: orientarea spre Mecca, fixarea orelor de rugăciune, a lunii de *Ramadan*. Traducătorii vor face accesibile cercetările înaintașilor: sasanizii, mai de vreme, au încurajat cercetările în acest domeniu (la Merv funcționa un observator de mult timp). Din perioada de înflorire a culturii arabe datează tabele de mișcări ale planetelor, unele având sursă lucrări persane, indiene sau grecești. Un autor de seamă în domeniu a fost bibliotecarul șef al lui Harun al-Rashid, Fadi ibn Nawbakht. În vremea lui al-Mamun, se vor elabora alte tabele astronomice, califul cerând specialiștilor să măsoare un grad de meridian pentru a calcula cu mai multă precizie circumferința pământului. (Cf. A. CLOT, *op. cit.*, p. 266).

32. *Ibid.*, p. 269.

unităților de măsură și greutate³³, (*ibid.*, p. 268-269). Au fost întocmite hărți și tabele maritime.

Medicina rămâne tributară moștenirii elene.

Trei sunt domeniile în care arabii au adus o contribuție esențială la dezvoltarea culturii umanității: matematica, optica și chimia.

Având profunde afinități cu filosofia și astrologia, astronomia a atras pe gânditorii arabi. Abordarea ei necesita, însă, cunoașterea matematicilor și aplicarea cunoștințelor de geometrie. Influențați, mai ales de cercetările babiloniene și indiene, arabii au obținut rezultate însemnate. Calculul numeric, apărut la greci datorită lui Diofant (cca. 250 î.d.Hr.)³⁴, s-a dezvoltat în noile condiții ale utilizării sistemului indian de numerotație, cunoscut mai înainte și de sirieni, dar puțin întrebuințat. S-a putut spune că "acest procedeu tehnic a avut aproape același efect asupra dezvoltării aritmeticii ca descoperirea alfabetului asupra scrierii. Cu cifrele arabe, aritmetica a devenit accesibilă oricărui om cu știință de carte; numerotația a democratizat matematica"³⁵. Metodele de a lucra cu mărimi necunoscute, sau ceea ce se cheamă *algebră*, și folosirea sistemului zecimal sunt subiectul uneia dintre cele mai importante lucrări care au apărut în istoria cugetării: *Hisab al-jabr w-al-muqabalah (Reconstituire și reducere)* a lui al-Horezmi (m. 830). Și tot arabii sunt aceia care au dat o largă dezvoltare trigonometriei, indispensabilă în măsurătorile topografice și în astronomie.

Tezaurul opticii scris de al-Haithan (Alhazen), (m. 1029), constituie prima tratare științifică a acestui subiect și dovada înțelegerii anatomiei ochiului și a efectelor trecerii luminii prin corpuri transparente.

În domeniul chimiei este recunoscut faptul că arabii au adus cea mai mare contribuție pentru procesul general al acestei științe. Faptul se datorează, în special, depășirii mentalității clasice grecești care desconsidera artele manuale. În acest domeniu, influențele vin, cu precădere, din lumea egipteană și babiloniană, raționalizate doar într-o mică măsură de către greci. Teoriile arabe aveau să fie sămburele teoriei lui Paracelsus și apoi ale chimiei moderne. Lucrările marilor medici arabi (între ei, al-Razi deține un loc de frunte) descriu amănunțit substanțele și procesele chimice dintre ele. Din lumea arabă au venit primele produse folosite la scară largă: soda, alaunul, calaicanul (sulfat de fier) salpetrul și alte săruri necesare, mai ales, în industria textilă³⁶.

SIRIENII CREȘTINI ȘI CONTRIBUȚIA LOR LA ÎNFLORIREA CULTURII ARABE

Creștinii de limbă siriacă au contribuit mai mult decât oricare popor la renașterea culturală și intelectuală din Bagdadul abbasid. Ei traduseseră deja, la data cuceririi lor de către musulmani, operele grecești în siriacă.

În timp ce arabii nu știau nimic despre gândirea greacă, sirienii fuseseră în contact cu ea timp de aproape un mileniu. După cum P. Hitti se exprimă: "între

33. *Ibid.*, p. 268-269.

34. J. D. BERNAL, *op. cit.*, p. 201.

35. *Ibid.*, p. 200.

36. *Ibid.*, p. 196-205.

750 și 850, lumea arabă a fost scena celei mai spectaculoase și mai importante mișcări de renaștere din istoria gândirii. Aceasta a fost marcată de traducerea, în arabă, din persană, greacă și din siriacă. Musulmanul arab a adus cu el nu artă, știință sau filosofie, ci o pasionată curiozitate intelectuală, o poftă aprigă de a învăța și multe talente latente. În Cornul de Aur el s-a văzut moștenitorul culturii și înțelepciunii elenistice care era, fără discuție, cea mai prețioasă comoară intelectuală. La câțiva ani de la întemeierea Bagdadului, cititorii de limbă arabă au întâlnit operele filosofice majore ale lui Aristotel și pe comentatorii neo-platonicieni, scrierile medicale de căpătâi ale lui Hipocrate și Galenius, principalele lucrări matematice ale lui Euclid și capodopera geografică a lui Ptolemeu. Pentru toate acestea, sirienii le-au fost mediatori. Cu două secole înaintea apariției islamului, învățații sirieni traduseseră lucrările grecești în siriacă.

Cu mult înainte ca Omar al II-lea să transfere școala filosofică din Alexandria la Antiohia, o intensă activitate de traducere a avut loc în mănăstirile din Biserica Siriană. Oameni care au deschis comorile Greciei pentru perși, făceau acum același lucru pentru arabi. Același popor care înainte de islam a fost instrument al cultivării principalelor elemente ale culturii grecești, ducându-le spre Răsărit și propagându-le din școlile de la Edessa și Nisibis, Haran și Jundi-Shapur erau acum angajați în procesul de transmitere a lor în lumea arabă³⁷.

A. LIMBA SIRIACĂ

Limbile semiților antici se împart în trei grupe, după răspândirea geografică a vorbitorilor lor, astfel: 1) limba acadiană (asiro-babiloniană), în E; 2) limbile semite din Siria și Palestina, în NV; 3) dialectele arabe și etiopiana, în SV. Limbile din NV au, la rândul lor, trei ramuri principale: a) limba de la Ugarit; b) cananeana din Scrisorile de la Tell-el-Amarna (sec. al XIV-lea î.d.Hr.), fenicia, ebraica, amorita și limba punică; c) arameana, cu multiple dialecte, vorbită de arameenii din Siro-Mesopotamia.

Limba arameană sau aramaică, derivă din numele sub care arameenii se autointitulau. Prin *Aram* era desemnată, în inscripții în această limbă, zona locuită de ei. În Egipt, mercenarii din Elephantine (Yeb) afirmă că vorbesc limba *arami*, iar în papirusuri din S, datând din jurul anului 470 î.d.Hr., este menționat termenul *aramit*, un adverb tradus prin *în aramaică*. În *Biblie*, îndemnul este limpede: "*Vorbește robilor tăi în aramaică pentru că noi o înțelegem*" (IV Regi 18, 26; Is. 36, 11); vrăjmașii lui Iuda scriu lui Artaxerxe I persanul (464–424 î.d.Hr.), o scrisoare "cu slove aramaice și în limba aramaică" (Ezdra 4, 7), iar lui Nabucodonosor al II-lea (605–562 î.d.Hr.), caldeii i-au grăit "în grai arameian" (Dan. 2, 4). Chiar și grecii au utilizat termenul Ἀραμαιοί (aramei) (Poseidoniu din Apamea), dar traducătorii LXX au preferat alt cuvânt pentru a desemna limba aramaică, redând-o prin *συριστί* (*syristi*). De aici, a apărut termenul *syriace*, utilizat de Ieronim, în alcătuirea *Vulgatei*. În timp, noțiunea de *aramean*, *arameu* s-a aplicat, atât de evrei, cât și de creștini, arameilor închinători la idoli, pentru ceilalți, adepți

37. P. HETTI, *History of Syria*, London, 1957, p. 548-550.

ai celor două religii menționate, folosindu-se cuvântul *sirian*, iar pentru limba lor, *siriaca*.

În secolele IX–VIII î.d.Hr., în S-ul Siriei și în Regatul Damascului aramaica se dezvoltă, ca limbă scrisă, sub înrăurirea canaanită, în timp ce în N, ea se constituie sub autoritate asiro-babiloniană. O dată cu instituirea imperiului Persan (sec. al VI-lea î.d.Hr.), aramaica devine limbă oficială într-un întins teritoriu, o aramaică imperială sau comună, iar importanța ei nu scade nici după expansiunea lui Alexandru Macedon (336–323 î.d.Hr.), rămânând limbă de scriere a popoarelor din Orientul Apropiat. Totuși, nu toată populația vorbea aramaica imperială. Dialectele s-au păstrat și s-au dezvoltat în timp prin scrieri proprii, în funcție de condițiile istorice³⁸.

Dintre toate aceste dialecte, cea mai largă utilizare și-a aflat-o *siriaca*, dialectul aramaic vorbit la Edessa. Epoca de apogeu a literaturii siriace (siro-aramaice) o reprezintă sec. III–VIII d.Hr. În urma disputelor hristologice, vorbitorii de limbă aramaică (siriacă) s-au divizat: nestorienii, în Răsărit, și monofiziții, în Apus. Această sciziune a dus la individualizarea a două dialecte, cel oriental (al nestorienilor) și cel occidental (al monofiziților), fiecare având propria scriere, și a împiedicat formarea unei limbi unice. Cea mai veche scriere siro-aramaică este cea anumită *estrangelo* sau *peshito (simphu)*, din ea dezvoltându-se scrierea iacobiților, *serto*. Alfabetul nestorian se deosebește de *estrangelo*, dar se înrudește cu cel al adversarilor lor, monofiziții³⁹.

Începând din sec. al VII-lea, ea a fost treptat înlocuită în Orientul Mijlociu cu araba, procesul fiind favorizat de asemănările din lexicul și gramatica celor două limbi: ele au în comun 22 de grafeme ce notează consoane sau semiconsoane și alte numeroase ligaturi⁴⁰.

B. LITERATURA SIRIACĂ PÂNĂ LA CUCERIREA MUSULMANĂ

Dezvoltarea literaturii siriace s-a făcut pe teritoriile regatelor Osroene și Adiabane. În aceste regate tampon între Imperiul Roman și puternicele state de la Răsărit (parții și apoi sasanizii) are loc o puternică afirmare a literaturii creștine încă din timpul lui Abgar bar Ma'nu (179–216 d.Hr.) și care iradiază din Edesa, "centrul cel mai însemnat al vieții literare în limba aramaică de răsărit (siriaca)"⁴¹. Lucrările transmise peste timp, în siriacă, formează, în exclusivitate, o literatură religioasă creștină.

După latină și greacă, aceasta este cea mai de folos exegetului, teologului sau istoricului Bisericii. Se cunosc mai bine de 150 de autori care au îmbogățit-o prin lucrările lor⁴².

Producții cărțurărești în limba siriacă au existat și anterior celor creștine. "S-a putut deduce că siriaca era deja o limbă literară, din unele scurte înscrisuri pe

38. C. DANIEL, *Scripta Aramaica*, București, 1980, p. 42-51.

39. *Ibid.*, p. 82-350.

40. *Ibid.*, p. 94-350.

41. *Ibid.*, p. 352.

42. Izvoarele utilizate în acest articol sunt WILLIAM WRIGHT, *Istoria literaturii creștine siriace* (trad. de Remus Rus), București, 1996; J. B. CHABOT, "Syriac language and literature" în *Cath. Encyc.*, t. XIV, p. 418-427.

morminte, din manuscrisele păstrate în arhivele regale din Edessa sau din textul romanului lui Ahiqar⁴³, precum și dintr-o epistolă a lui Mara bar Serapion, se pare un filosof stoic din Samosata, către fiul său, redactată în cel de-al treilea secol d.Hr. Unii dintre gnostici și-au compus lucrările în această limbă, în sec. al II-lea d.Hr.⁴⁴, dintre ei, la Bardesane⁴⁵ sau Ud(h)a (Αυδαϊος, în grecește), scriitori creștini de mai târziu făcând adesea referire (EPIFANIE, în *Panarion*, Efrem Sirul sau Theodor Bar Koni)⁴⁶. Scrierile gnostice formează puntea între literatura păgână și cea creștină.

a. Literatura creștină primară. *Peshita* (*Simplă*) este traducerea *Bibliei* în limba siriacă, făcută, probabil, în Adiabene⁴⁷ și reprezintă primul monument de limbă siriacă.

Un scriitor important este, în veacul al II-lea, **Țațian Asirianul**⁴⁸. Meliton de Sardes (m. cca. 199) scrie împăratului Marc Antoniu (161-180). *Actele martirilor din Edessa și Immurile lui Aswana*, sunt mărturiile ale literaturii siriace din primele secole creștine.

Secolul al IV-lea este dominat de **Sfântul Efrem Sirul** (m. 373), însemnat exeget, polemist și predicator al Bisericii ortodoxe. Contemporanii și-au exprimat admirația față de el socotindu-l "profetul siricilor" și "învățător al lumii".

Alți scriitori creștini sunt **Afraate**, "Înțeleptul Persan"⁴⁹ (m. 350), și discipolii lui Efrem, **Mar Aba**, **Zenobiu**, diacon din Edessa, **Abamya și Paulinus**, polemiști împotriva marcioniștilor și a scepticilor. **Marutha din Mainperqat** (m. cca. 240) sau **Gregorios dayraye** (călugărul) au lăsat mărturiile scrise despre anumite evenimente istorice sau despre propriile lor experiențe. **Titos din Bostra**, mort în timpul lui Valens (364-378), a luptat cu pana împotriva maniheilor; **Balai** (sec. V) îi urmează lui Efrem ca valoare a poeziei siriene, la fel ca și alt poet, **Iishaq din Antiohia** (m. cca. 461). În siriacă există corespondența **Sfântului Simeon Stilitul** (Stâlpnicul) și o serie de apocrife, dintre care *Evanghelia Enfașției* va stimula intens imaginația învățaților musulmani. **Rabbula din Edessa** (m. 435), hirotonit arhiereu de Acaci de Aleppo, denumit pentru severitatea sa "tiranul din Edessa"⁵⁰, a vorbit cu vehemență împotriva lui Nestorie, fiind adept al poziției lui CHIRIL DE ALEXANDRIA (m. 444); traduce în siriacă tratatul acestuia către împăratul Teodosie și alte scrisori dogmatice⁵¹.

b. Literatura nestoriană. În 435, Nestorie, înfrânt la Efes, a fost exilat în N. Arabiei, la Petra, capitala fostului Regat al nabateenilor, distrus de Traian (98-118), apoi mutat în Osis, în Egipt. Scrierile sale, socotite eretice, vor fi căutate spre a fi distruse. Persecutat mai întâi de Teodosie al II-lea (420-450),

43. C. DANIEL, *op. cit.*, p. 352.

44. Pr. prof. dr. IOAN COMAN, *Patrologia*, București, 1985, vol. II, p. 80-81.

45. WILLIAM WRIGHT, *op. cit.*, p. 29.

46. C. DANIEL, *op. cit.*, p. 372.

47. J. B. CHABOT, *art. cit.*, p. 419.

48. *Ibid.*, vol. I, p. 312-326.

49. J. B. CHABOT, *art. cit.*, p. 419.

50. WILLIAM WRIGHT, *op. cit.*, p. 41.

51. *Ibid.*, p. 41-42.

apoi de alți Bazilei "drept-credincioși", nestorianismul află, mai întâi, refugiul în Edessa⁵², la Școala Persană de aici. Dar aceasta va fi închisă în 489, din porunca lui Zenon, împăratul de la Constantinopol, iar profesorii și elevii, prizoniți, vor trece frontiera în Persia, stabilindu-se în orașul Nisibis⁵³, care devine centrul de iradiere al dioprosopismului, școala teologică întemeiată aici, de **Barsauma**, ajungând una dintre cele mai cunoscute din Asia.

Pe primul loc, aici, ca și la Edessa, se studia logica aristotelică pentru a ilustra și explica învățătura teologică a lui Teodor de Mopsuestia și această logică a rămas introducerea necesară învățământului teologic pentru educația nestoriană. iar logica aristoteliană, între scrierile medicale, matematice, astronomice sau filozofice grecești care au trecut la arabi, a jucat un rol fundamental⁵⁴.

52. Termenul sub care orașul figura în inscripțiile cuneiforme nu este cunoscut. Numele de bază a fost Osroc, forma armeană a lui Chosroc; a devenit apoi, în siriacă, Ourhold iar mai târziu. În arabă, Er Roha, mai uzual Orfa denumire care desemnează orașul în ziua de azi. Edessa este denumirea dată de Seleucus Nicator (305-281 î.d.Hr.), vechii așezări reconstruite de el în 303 î.d.Hr., în memoria capitalei Macedoniei (azi Vodena). În vremea lui Antiohus IV (175-164 î.d.Hr.), orașului i s-a spus Antiohia de către coloniștii stabiliți aici. Când a luat ființă regatul Osroene, Edessa a devenit capitala acestuia, sub dinastia Abgar I (care a rezistat din 132 î.d.Hr. până în 244 d.Hr.). A fost ocupată de romani, prima dată în 115, de Traian apoi după o perioadă de semi-independență, în 244, a devenit provincie romană. Limba triburilor conduse de Abgar I (cca. 132 î.d.Hr.), fondator al regatului, a fost aramaica, cea care va deveni siriaca. Primul rege care a îmbrățișat creștinismul a fost Abgar al IX-lea, cel care l-a decretat religie oficială în regat (cca. 200). Primul episcop din Edessa se pare că a fost Addai (sec. II), iar EUSEBIU DE CEZAREEA menționează un sinod ținut aici în cca. 197 (*Hist. Eccl.*, V, 23) și tot aici au fost aduse moaștele Sf. Apostol Toma, din India. În timpul dominației romane, în zonă s-au întâmplat multe persecuții și martirizări. După ce orașul Nisibis a fost cedat perșilor, în 363, Sf. Efreim Sirul a venit în Edessa unde a fondat celebra Școală Persană. Ea va atinge în timpul episcopului Ibas, bine-cunoscut în controversa celor "Trei Capitoale", și va fi desființată de Zenon în 487, susținut de episcopul Cyrus. Edessa va rămâne de atunci un puternic centru monofizit care își va continua activitatea și sub dominația arabă. Dintre personalitățile care au ieșit din această școală se numără: Iacob Baradeus, cel de la care monofiziții vor primi numele de iacobiți, Ștefan Bar Sadud'li care a provocat în Palestina ultima mare criză originistă a sec. al VI-lea, Iacob de Edessa (m. 708), Theofil, un astronom care a tradus în siriacă *Iliada* și *Odiseea* ale lui Homer ș.a. Cele mai vechi manuscrise în siriacă (datate la 411, respectiv 462) conțin texte patristice și provin din Edessa. Episcopii melkiți de aici se pare că au dispărut în sec. al XI-lea, pe când cei nestoriani au rezistat până în cel de-al VI-lea. (Cf. S. VAILHÉ, "Edessa", în *Cath. Encyc.*, t. 5, p. 89-91).

53. Oraș în Mesopotamia, situat pe râul Mygdonia, la poalele muntelui Masius. Eleniștii i-au spus Antiohia Mygdonia. A fost prilej de dispută între romani și parți. Ocupată de Traian (98-117), (după asediul căreia el a primit numele de *Particus*) și apoi de Septimius Sever (193-211) care a transformat-o în sediu de garnizoană militară, ea va fi redată perșilor lui Sapor II (309-379), în 363, de către Iulian Apostatul (361-363). La acea dată, orașul era un centru destul de puternic încât să fie sediul mitropolitan al provinciei Beyt Arbaye. Prima episcopie a fost înființată de Babu, în cca. 300, pentru ca în sec. al V-lea să fie cel mai important scaun episcopal după Seleucia și Ctesifon. Prima școală teologică înființată la Nisibis la începuturile creștinismului de aici, a fost închisă o dată cu cedarea orașului către perși. Sf. Efreim Sirul a reînființat-o la Edessa, unde a atras elevi din toată Persia. Dar în 489 și aceasta va fi desființată, iar cărturarilor s-au reîntors la Nisibis, unde era episcop Barsauma, fost elev la Edessa; el va sprijini reluarea cursurilor în orașul său de păstorire, sub îndrumarea lui Narses, cel care a și compus statutul școlii (*idem*, "Nisibis" în *Cath. Encyc.*, t. XI, p. 253-254).

54. E. DE LACY O'LEARY, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London, 1949, p. 61.

Alături de întemeietorul școlii, care prin funcția de comisar regal peste teritoriile de frontieră dintre Imperiul Sasanid și cel Bizantin, primită de la regele persan Peroz (Firuz) (457–484), va combate cu autoritate pe monofiziți, stă **Narsai Leprosul** (m. 502), supranumit "Poetul Răsăritului" și "Harpa Duhului Sfânt", conducător al Școlii din Nisibis timp de aproape 40 de ani și care a dus o intensă activitate literară, ca poet și exeget. Alți dascăli de seamă de aici au fost: **Abraham de Bet Raban**, de la care au rămas poeme și poezii, precum și prima consemnare a înființării școlii; **Iohan de Bet Raban** (m. cca. 567), polemist (contra magilor zoroastrieni, a maniheilor și monofiziților), exeget și istoric (de la el există descrierea unei victorii a lui Chosroes I (531–579) asupra arabilor din Najran; **Iauseph Khuzaja** s-a ocupat primul de gramatica limbii vorbite de nestoriani și a introdus un sistem de notare al vocalelor pentru deosebirea cuvintelor cu aceeași structură consonantică; catolicosul **Mari Abha** (m. 552) a întemeiat o nouă școală nestoriană la Seleucia și a rămas de la el o traducere, din greacă, a *Vechiului Testament*.

Deosebit de importantă este figura lui **Abha din Kaskar**, devenit sol al lui Chosroes al II-lea (590–628), la Bizanț, în timpul lui Mauriciu (585–602), vorbitor de greacă, ebraică, persană, temeinic instruit în filosofie, astronomie, medicină, comentator al *Logicii* lui Aristotel și un bun exeget.

Un caz special îl reprezintă **Henana din Adiabene**, șef al Școlii din Nisibis din anul 572: pentru ideile sale de sorginte origenistă (negarea învierii trupurilor sau a veșniciei iadului) a intrat în conflict cu gruparea ortodox-nestoriană, fiind socotit eretic. De la el s-au moștenit comentarii la *Noul și Vechiul Testament*, versuri și statutul instituției pe care a condus-o. Tot de aici s-au mai ridicat **Abraam din Kashgar**, socotit restauratorul vieții monahale și trei patriarhi ai Bisericii nestoriene, toți cu numele **Jesusyab**.

Literatura nestorienilor nu a fost de factură teologică. Ea cuprinde lucrări de istorie (cel mai însemnat istoric, **Babhay cel Mare** (m. 628) a lăsat optzeci și patru de volume), traduceri și comentarii ale cronografiilor grecești, istorii ale lumii⁵⁵.

Alți nestoriani sunt **Acacius de Seleucia**, **Acacius de Amida**, **Acacius de Malitene**, **Isaac de Antiohia**, sub numele cărui au fost puse operele altor autori cu aceeași nume: **Isaac de Edessa**, un monofizit din sec VI, sau **Isaac de Amida**⁵⁶.

c. Literatura monofizită. Adversarii nestorienilor, adepți ai credinței că Hristos a avut o singură fire, pe cea dumnezeiască, condamnați, la rândul lor, la Calcedon, în 451, au optat și ei pentru limba siriacă, în defavoarea celei grecești și au dezvoltat o literatură atât teologică (comentarii, polemici, apologii) cât și istorică, poetică sau filosofică.

Dintre aceștia, trebuie menționat **Philoxenos** (Aksenaja, după numele său sirian), cărturar ieșit din Școala de la Edessa, ajuns episcop de Mabbogh (Hierapolis), respins pentru ideile sale monofizite și mort în exil, la Gangra (Paflagonia), după anul 522. S-au păstrat de la el comentarii la Evangheliile, un tratat de morală

55. Pentru această trecere în revistă a autorilor sirieni am folosit și prezentarea lui C. DANIEL, *op. cit.*, p. 351-371.

56. J. B. CHABOT, *art. cit.*, p. 423.

în treisprezece cărți, scurte compendii dogmatice, corespondență și poezii, unele dintre acestea atribuite uneori lui Efreem Sirul.

Shem'on din Bet Arsam (m. cca. 548) a fost denumit "polemistul persan". Au lăsat o scriere despre masacrarea creștinilor de către regele Yemenului, Dhu-Nuwas – trecut la iudaism – și una despre influența nestorienilor în Imperiul Persan.

De la **Iso Stâlplnicul** (preot al mănăstirii Zuquin) se moștenește o cronică, iar de la **Ishaq cel Bătrân** din Edessa un poem uriaș despre un papagal care ar fi sri-gat prin Antiohia o formulă monofizită despre divinitatea lui Hristos.

Cel mai însemnat autor rămâne, însă, **Jacob din Serugh**, învățat la Școala din Edessa, ajuns episcop la Batnan. A scris poezie, proză, a tradus din grecește în siriacă Centuriile lui Evagrie.

Munca de traducere a lucrărilor din greacă o vor continua și alți monofiziți: **Paullos din Kallinikos** a transpus lucrările lui Sever de Antiohia; **Mose din Aggel**, *Glafirele* și alte lucrări ale lui Chiril de Alexandria; **Iohan an din Apamea**, educat la Alexandria, unde s-a deprins cu medicina și cu logica, compune o lucrare intitulată *Fundamentele* – citată, mai târziu, de Theodor Bar Koni, ce încearcă acomodarea neoplatonismului cu creștinismul – și face traducerea *Eneadelor* lui Plotin sub numele de *Teologia lui Aristotel*.

Sargis, preot la Rish'aina (Theodosiopolis), pregătit la Alexandria, a tradus un număr însemnat de lucrări din greacă: pe Dionisie Areopagitul, pe care îl prefațează cu o expunere a propriilor sale convingeri; *Organon*-ul lui Aristotel, cu un comentariu despre logica Stagiritului; alte fragmente din același filosof, din Porfiriu și din Galienus; tratate medicale: *Περὶ κρίσιμων ἡμερῶν* (*Despre zilele critice*), *Περὶ τροφῶν δυνάμεων διαβολῆς* (*Despre puterile alimentelor*) și *Despre influența Lunii după părerea astrologilor*. Lucrările sale originale, precum *Despre univers după concepția lui Aristotel* sau despre οὐσία, sunt inspirate tot de gândirea filosofică grecească.

Diferiți autori vor traduce în siriacă lucrări din PLUTARH *Despre lipsa de mânăie*, (*Περὶ ἀόρησις*) *Despre înfrânare* (*Περὶ ἀσκησεως*), opera *Περὶ τοῦ ραδίου πιστεμειν διαβολῆς* (*Despre a nu da crezare cu ușurință calomniei*) a lui LUKIANOS, pe THEMISTIOS, cu *Περὶ φιλίας* (*Despre prietenie*) și *Περὶ ἀρετῆς* (*Despre virtute*). Toate acestea par a purta amprenta traducerii lui Sargis, dar este posibil ca ele să aparțină unui cerc de traducători formați la aceeași școală.

Tot pe atunci au fost transpuse în siriacă maxime ale lui MENANDRU, ale lui PITAGORA, ale filosofiei pitagoreice THEANO, colecții de λόγοι ale lui PLATON, o lucrare intitulată *Σοκράτης* (*Socratis*) al cărui original grec s-a pierdut, fiind cunoscută doar pe filieră siriacă; lucrările *Physiologus*, *Descriere a lumii* din timpul lui PTOLEMEU PHILOMETOR, *Geoponticele*, scris în grecește de VINDANIOS ANATOLIOS din Berytus, dar redat în siro-aramaică, pentru ca apoi să intre în componența tratatului arab *Carte a economiei agrare grecești*, împreună cu alte lucrări asemănătoare.

Literatura alchimistă, în siriacă, se leagă de numele aceluiași Sargis din Rish'aina. Mai târziu, vor fi redade *Arta făuririi aurului și argintului* a lui PSEUDO-DEMOCRIT din sec. I d.Hr. sau lucrarea lui ZOSIMOS, *Tratat farmaceutic despre folosirea medicinală a substanțelor utile*.

În vremea lui Heraclius (610–641), **Ahron** preot în Alexandria Egiptului, comune o operă medicală în treizeci de cărți. Iudeul Masirgojan o traduce în arabă. Arabii au considerat că ea a fost scrisă inițial în siriacă.

Tot din această perioadă târzie, poezia în dialectul monofiziților părăsește domeniul religios: *Cântul lui Alexandru* prezintă faptele tânărului împărat al lumii⁵⁷.

C. DUPĂ OCUPAȚIA MUSULMANĂ

În sec. al VII-lea evenimentele au creat noi condiții în teritoriile unde se vorbea siriacă. Sfârșitul dominației bizantine în Siria coincide cu destrămarea dinastiei sasanide din Iran. În urma cuceririi musulmane a fost impusă utilizarea limbii arabe. Aceasta era limba noilor cuceritori și a fost inevitabil și natural totodată, ca ea să devină limba oficială în imperiu. Totuși, acest eveniment nu s-a petrecut concomitent cu expansiunea teritorială. Va fi nevoie de aproape un secol până când araba își va intra în drepturi, ca limba de cancelarie și de cultură, ca suport dar și ornament al producțiilor spirituale.

O caracteristică importantă a procesului literar din arealul stăpânit de arabi este aceea că sirienii creștini, pe de o parte, cu o îndelungată tradiție scriitoricească în limba proprie, nu vor renunța la a compune, pe mai departe, în siriacă, pe de alta, se văd nevoiți să editeze lucrări cu conținut creștin în arabă și în sfârșit, tot ei vor face și munca de tâlmăcire din greacă sau din siriacă a scrierilor antice, făcându-le accesibile arabilor. Astfel, se conturează trei fronturi, dintre care ultimele două sunt contribuția lor directă la dezvoltarea culturii arabe: literatura creștină de limbă arabă și activitatea de traducere. Cât privește literatura siriacă propriu-zisă, aceasta a luat o înfățișare nouă, atât în tabăra nestorienilor cât și a iacobinilor. Tratatetele teologice au devenit mai ales didactice, fără a părăsi însă, în totalitate, caracterul polemic, iar exegeza biblică va fi preponderent gramaticală și filologică. Pentru siro-aramaică, secolul al VII-lea a dat startul decadenței care se va accentua până în sec. XII-XIII, când scriitorii de origine siriană vor compune operele cu predilecție în limba arabă.

Secolul al XIV-lea înseamnă începutul marilor persecuții la adresa Bisericii Nestoriene, din partea mongolilor islamizați. Cei care au supraviețuit prigoanei lui Timur-Lenk s-au refugiat în Kurdistan, unde au rezistat cu greu până după primul război mondial, când turcii i-au forțat să părăsească zona, împrăștiindu-se prin lume. În Statele Unite s-au organizat sub numele de Biserica Asiriană. O situație asemănătoare vor întâmpina și iacobinii, astfel, încât, începând cu acest secol, siriaca devine o limbă moartă⁵⁸.

În majoritatea lor, toți cărturarii creștini sirieni care sunt recunoscuți mai ales pentru opere originale în limba arabă au fost și traducători, dar și invers, cei renumiți pentru tâlmăcirile lor, au și opere originale.

Motivația folosirii, de către creștini, a limbii celei noi, a fost aceea că ei, promovați de musulmani să își apere credința, aveau nevoie, de aceasta pentru a se face înțeleși, pentru a-și putea afirma și argumenta cu fermitate, în fața adversa-

57. C. DANIEL, *op. cit.*, p. 372-377.

58. REMUS RUS, "Cuvânt înainte" la WILLIAM WRIGHT, *Istoria Literaturii Creștine Siriace* (trad. de Remus Rus). București, 1996, p. 7.

rilor lor, opțiunea spirituală. Astfel, la baza multor tratate islamo-creștine stă o intenție apologetică sau polemică și tot pe ea s-au clădit dialogurile inter-religioase⁵⁹.

Contactele dintre musulmani și creștini au dat naștere unor controverse care reflectă caracterul relațiilor socio-politice dintre aceștia, relații care au dus la afirmarea unei literaturi polemice. O probă timpurie a acestei situații este opera Sf. Ioan Damaschin (m. cca. 750), referitoare la islam. Scopul acestor lucrări era să îi asigure pe creștini de veridicitatea credinței lor și de a respinge pretențiile musulmanilor. Astfel, materialele apărute din condeii creștinilor din spațiul arab nu au fost îndreptate numai spre oponenții lor musulmani ci și spre diferitele facțiuni socotite cretice. Exponenții comunităților de diferite nuanțe (melkită, nestoriană, iacobită) polemizau între ei încercând, pe de o parte, să dovedească unii altora falsitatea învățăturii propovăduite, pe de alta, să prezinte apologetilor islamici adevărata față a creștinismului. Această discuție contradictorie inter-creștină există în limba arabă și ea o continuă pe aceea, destul de dezvoltată anterior, în siriacă⁶⁰. De exemplu, iacobitul Abu' Ra'ith al-Takriti a scris o seamă de tratate despre doctrina bisericii sale, adresate musulmanilor, dar și patru lucrări împotriva calcedonicilor⁶¹. De partea cealaltă, Theodor Abu Qurra⁶², episcop de Haran, intră în controversă atât cu nestorienii cât și cu monofiziții⁶³.

În această literatură polemică, se pot observa două modalități de expunere: cea numită *maqala* și cealaltă, *majlis*.

Maqala este tratatul propriu-zis (eseu) istoric, filosofic sau dogmatic, în care autorul se ocupă sistematic cu o anumită temă; *majlis* (*dialog, controversă*) este, însă, o descriere a unei întâlniri dintre artiști, poeți, învățați, medici etc. adunați pentru a dezbate în fața unui prinț sau a unui oficial important și unde fiecare își susține ideile. O serie de astfel de *majlis*, ținute în fața unui prinț – eventual calif⁶⁴ – purta numele de *mujadala* (dezbateri)⁶⁵.

În scris *majlis* este o lucrare după modelul acestor dezbateri orale, fără un plan anume. Ele pot fi rodul imaginației sau pot reda chiar un eveniment real⁶⁶.

59. S. KHALIL SAMID, *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden, 1993, p. 32.

60. G. TROUPEAU, *Études sur le christianisme arabe au Moyen Age*, Vermont, 1995, p. 36.

61. *Ibid.*, p. 124-132.

62. Theodor Abu Qurra este un învățat sirian, teolog, lingvist, primul scriitor creștin de credință calcedoniană (melkit) cunoscut care a scris în limba arabă. Opera lui există în MIGNE, P.G., t. 94 și 97. Prima editare a lucrărilor sale din limba arabă aparține lui CONSTANTIN BACHA, *Mimars de Théodore Abu Qurra, Evêque de Haran*, Bcyrouth, 1904 (cf. E.B., t. 11, p. 692).

63. REMUS RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, București, 2003, p. 814.

64. Calificii de la Bagdad erau mai puțin interesați de problemele teologice în sine cât mai ales de a fi martori la dispute între reprezentanții diverselor tabere, opoziții putând fi și de religii diferite. Această predilecție a stimulat, în epocă, stilul polemic și dialectic. Originea acestui gust aulic se pare că este viețuirea din Merv (Korassan) a primei generații de Abbasizi, unde coexistau creștini, musulmani, zoroastrieni, budiști și evrei. (cf. JOSEF VAN ESS, "Mu'tazilah" în M. ELIADE (ed.), *Encyclopedia of Religions*, MacMillan, 1993, t. 10, p. 220-229. Un exemplu de o astfel de dezbateri înaintea califului este dat în N. ANGHELESCU, *op. cit.*, p. 75-76.

65. S. KHALIL SAMID, *op. cit.*, p. 45-60.

66. M. ALBERT, "Christianismes orientaux. Introduction a l'étude des langues et des littératures" în R. COQUIN, *Langues et littérature arabe chrétienne*, Paris, 1993, p. 75.

Literatura creștină de limbă arabă, ca parte a contribuției sirienilor la înflorirea culturii arabe (înțelegem prin acest termen toate producțiile spirituale și materiale apărute în spațiul vorbitorilor acestei limbi, indiferent de etnie sau coloratura politico-religioasă), a avut o înfățișare apologetică, polemică sau dogmatică; apologetică, pentru că autorii au căutat să își apere credința atât împotriva celor de altă religie cât și a celor considerați eretici; polemică, deoarece, în procesul de apărare, era nevoie de a ataca și contra-ataca adversarul, mai ales dacă lucrarea imita *majlis*, unde erau de față interlocutori; dogmatică, fiindcă era nevoie de o prezentare a propriei credințe⁶⁷.

a. Marile centre culturale: Jundi-Shapur, Haran și Edessa. Prima fază în procesul de transferare a culturii grecești în Orientul Apropiat a constituit-o traducerea în siriacă a tratatelor teologice, cum ar fi *Istoria bisericească* a lui EUSEBIU DE CEZAREEA (făcută de **Shem'on din Beth Gamai**⁶⁸), *Stromatele* lui CLEMENT ALEXANDRINUL, discursurile lui Tit din Bostra împotriva maniheilor, comentariile lui TEODOR DE MOPSUESTIA (făcută de Ma'na din Beth Hardasher)⁶⁹ dar și a unor texte de logică sau de filosofie, inclusiv Isagagia lui PORFIRIUS *Categoriile, De interpretatione* sau *Prior Analytics* (căreia catolicosul **Henan-isho** (686–701) i-a compus un comentariu⁷⁰) ale lui ARISTOTEL⁷¹.

Cucerirea Siriei și a Iranului din sec. al VII-lea nu a sistat, în totalitate, ocupațiunile erudiților din Edessa, Nisibis, Qinnésrin sau din alte centre de învățămînt greco-siriac. La aceste puncte creștine trebuia adăugat Haranul din N-ul Siriei, reședința sabateenilor, secta de "adoratori ai stelei" îmbibată de neoplatonism⁷².

Pe toată durata secolelor al VIII-lea și al IX-lea, a fost dat un puternic impuls activității de traducere, mulțumită iluminismului promovat de trei dintre cei dintâi califi Abbasizi: al-Mansur (754–775), Harun al-Rașid (786–809) și fiul său, al-Ma'mun (813–833), care a înființat și "*Casa Înțelepciunii*" din Bagdad, dar și de difuzare a lucrărilor traduse.

În acest context, marile centre culturale din sec. al VIII-lea au început să strălucească: Jundi-Shapur, Haran și Edessa. La Jundi-Shapur exista un puternic învățămînt greco-bizantin, mai ales în domeniul medicinei, dar și al filosofiei, unde siro-aramaica (siriaca) era limba dominantă. Acest oraș, construit de Shapur I (241–272) în sec. al III-lea d.Hr. a atras, o dată cu fondarea unei puternice școli de către Chosroes I (531–579), intelectualitatea, deopotrivă înainte de apariția islamului cât și după aceea. Părintele mișcării de traducere în limba arabă a moștenirii antichității, Hunayn Ibn Ishaq a studiat aici. Mai devreme, învățații nestorienii s-au așezat aici după Sinodul care i-a condamnat, în 431. Aceștia cunoșteau lucrările lui Aristotel, dar și pe ale lui Porfiriu și erau familiarizați cu gândi-

67. S. KHALIL SAMID, *op. cit.*, p. 35-106.

68. E. DE LACY O'LEARY, *op. cit.*, p. 72.

69. WILLIAM WRIGHT, *op. cit.*, p. 47-48.

70. *Ibid.*, p. 128; E. DE LACY O'LEARY, *op. cit.*, p. 72.

71. Asupra operelor Stagiritului s-au aplicat pe rând: Pobus (probabil sec. al V-lea), Sergum din Rash'aina (m. 536), Pavel Persanul, Sever Sebokht (m. 667), ucenicul său, Iacob de Edessa, sau George al Arabilor (m. 724) (cf. REMUS RUS, *Istoria filosofiei islamice*, București, 1994, p. 37-38).

72. D. și J. SOURDEL, *op. cit.*, vol. 3, p. 211.

rea neoplatonică. Aproximarea geografică dintre Jundi-Shapur și Bagdad va favoriza și apropierea lor culturală: din cel dintâi se vor infiltra, în viitoarea capitală, elemente ale spiritului grecesc.

În N Siriei, în Haranul saabeenilor, în sec. al IX-lea s-au refugiat erudiți din Alexandria. Mai târziu, urmașii acestora se vor îndrepta către Bagdad, ducând cu ei cultura moștenită de la greci: platonism, aristotelism, neoplatonism⁷³.

Materialul tradus venea în majoritate din textele elinești, unele din Persia și câteva din surse hinduse. Deși lucrările științifice se tălmăceau direct din greacă, cele mai multe dintre operele filosofice erau prelucrate nu direct din greacă, ci din literatura siriacă.

Cunoscători de siro-aramaică, învățați creștini – fiecare păstrându-și specificitatea învățaturii Bisericii din care făceau parte, Melkită, Iacobită sau Nestoriană – le vor pune la dispoziție urmașilor lui Mahomed cultura antică, dar nu numai atât: producțiile lor în legătură cu propria religie (apologetice, dogmatice, exegetice etc.) sau polemicile cu cea musulmană sunt repere esențiale ale literaturii de limbă arabă.

b. Melkiții. Melkiții sunt acei creștini care au aderat la credința calcedoniană, cea stabilită în 451, apărată și susținută de Bazileul de la Constantinopol. Araba, ca limbă a vieții și expresiei spirituale și a gândirii, a devenit, încet-încet, predominantă și, mai târziu, unica formă de exprimare a literaturii comunității creștine melkite; (în comparație, comunitățile siriene și copte și-au păstrat multă vreme limbile respective).

Literatura melkită din această perioadă cunoaște două forme ale limbii arabe, diversitate ce se explică prin destinația lucrărilor apărute.

Una dintre forme folosește o limbă sub nici un aspect inferioară, din punct de vedere al purității stilistice, celei utilizate de musulmani; era întrebuințată pentru traduceri din greacă (și nu numai a filosofiei), în cancelarii, în lucrările de istorie și în controversele islamo-creștine. Această arabă literară (*arabyya*)⁷⁴ era adresată deopotrivă elitei creștine cât și celei musulmane. Nu este contaminată de nici un dialect popular și nici cu termeni străini, exceptând cazurile în care neologismele au fost cerute de nevoile tehnice sau de evoluția limbii, mai ales în domeniul filosofic⁷⁵.

Cealaltă formă de exprimare utilizată este adresată poporului⁷⁶; aceasta constituie limba hagiografilor, a literaturii ascetice și liturgice. Vorbitorii ei se bucurau de o educație bilingvă, greacă și arabă, uneori trilingvă, greacă, arabă și siriacă, iar abaterea de la normele gramaticii și sintaxei arabe se făcea tocmai pentru a da suplețe și viață formelor dialectale locale. Astfel, apăreau frecvent termeni străini, mai ales grecești și siriaci. Era o limbă între cea clasică și dialecte⁷⁷.

73. IAN RICHARD NETTON, *art. cit.*, p. 806.

74. N. ANGHELESCU, *op. cit.*, p. 143.

75. "Analiza provenienței cuvintelor dintr-o limbă dată este, în mod frecvent, un important indice al direcției influenței culturale". *Ibid.*, p. 149. Pe acest considerent, termenii de origine siriacă din limba arabă (și aceștia nu sunt puțini, mai ales în teologie (pt. detalii, vezi R. LE COZ, "Introduction" la JEAN DEMASCENE, *Ecrits sur l'islam*, Paris, 1992 (col. *Sources chrétiennes*, no. 383), p. 173-176) dovedesc importanța pe care au avut-o scriitorii cunoscători de siro-aramaică.

76. Despre diglosie, N. ANGHELESCU, *op. cit.*, p. 15-16.

77. CH. PELLAT, *Langue et littérature arabes*, Paris, 1955, p. 58-69; pentru un studiu asupra limbii arabe a scriitorilor creștini, vezi J. BLAU, *A Grammar of Christian Arabic*, Louvain, 1966.

Dintre cei mai cunoscuți și reprezentativi scriitori și gânditori arabo-creștini⁷⁸ ieșiți din diferite comunități calcedoniene din Siro-Mesopotamia, care au scris în era abasidă sunt:

Qusta ibn Luqa (m. 912), creștin calcedonian din Baalbeck, eminent traducător și teoretician al medicinei (a avut preocupări de matematică, de fizică, a fost filosof, apologet și muzician; se spune despre el că știa greacă, siriacă și arabă, că a tradus texte și corectat multe manuscrise cu traduceri; împreună cu Hunayn Ibn Ishaq a fost autorul care a oferit cel mai mult culturii arabe dintre lucrările grecilor); **Qusta ibn Luqa** a tradus: *Spherica* lui THEODOSIUS, *Mecanica* lui HERON, *Meteora* lui AUTOLICUS THEOPHRASTUS, pe IOAN PHILOPONUS cu comentariul asupra *Fizicii* lui Aristotel (la care face tălmăcirea primelor patru cărți), *Pseudo-Plutarh*, *Placita philosophorum* și a revizuit deja existenta traducere a *elementelor* lui EUCLID făcută de arabul Abu Matta. Dintre lucrările sale originale, redactate în arabă, cele mai importante sunt: *Tratat despre atom*, *Deosebirea dintre suflet și spirit*, *O introducere în logică*, *Expunerea doctrinei grecilor* etc.⁷⁹.

Al-Bitriq, care a trăit în timpul lui al-Mansur (754–775). Califul l-a însărcinat cu traducerea a numeroase tratate medicale ale celor vechi. A tălmăcit *Simplicia* lui GALIENUS; *De prohibenda sepulhra* și *De cura icteri* ale lui PSEUDO-GALIENUS; lucrări atribuite lui HIPOCRATE: *De alimento*, *De septimanis*, pe PTOLEMEU cu *Quadripartus (Tetrabiblos)*, pe Platon cu *Timaios* sau *Analticile prime* a lui Aristotel⁸⁰.

A mai existat un **al-Bitriq, Sa'id**, patriarh de Alexandria (933–943), a căruia activitate îl așază pe un loc proeminent între melkiți. A scris tratate de medicină (unele pierdute), de istorie, apologetice și exegetice⁸¹.

Teodor Abu Qurra, episcop de Haran, (m. 830) este primul scriitor creștin calcedonian care a redactat în limba lui Mahomed, chiar dacă o seamă de lucrări ale sale au fost compuse și în greacă; nu s-a ocupat de traduceri, dar opera sa polemică, apologetică și dogmatică reprezintă un moment important pentru literatura arabă. A scris tratate despre Sf. Treime, despre venerarea icoanelor, despre întruparea lui Dumnezeu, împotriva islamului și a marilor erezii creștine ale vremii⁸².

c. Iacobiții. În mare parte, activitatea literară în limba arabă a monofiziților conține tratate creștine, fie polemice, fie apologetice, tălmăcirea fiind pe plan secundar. Aceasta se datorează poziției mai puțin privilegiate a Bisericii lor care trebuia să reziste atât atacurilor musulmane cât și celor venite din partea adversarilor lor de secole, nestorienii⁸³.

78. Izvorul principal pentru toți scriitorii arabo-creștini menționați în acest articol îl reprezintă *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Arabici*, editat de ADDAI SCHER, Louvain, 1903–1912.

79. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 42.

80. E. DE LACY O'LEARY, *op. cit.*, p. 174; REMUS RUS, *op. cit.*, p. 41.

81. S. KHALIL SAMID, *op. cit.*, p. 196.

82. A. TH. KHOURY, *Les Théologiens byzantins et l'Islam. Text et auteurs (VIIIe-XIIIe. s.)*, Münster, 1962, p. 83-105; pentru o enumerare completă a lucrărilor sale, vezi art. "Teodor Abu Qurra" în REMUS RUS, *Dictionar Enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, București, 2003, p. 814-815.

83. G. TROUPEAU, *op. cit.*, p. 36.

Habib Abu Ra'itah al-Takriti (sec. al IX-lea) a fost contemporanul și opozantul teologic al lui Theodor Abu Qurra, episcop de Haran. El este autorul unor importante tratate teologice: 1. O scrisoare despre Treime, adresată unui musulman în care încearcă să explice misterul Treimii cu ajutorul conceptelor filosofice de *substanță*, *ipostas* și *atribute esențiale ca viață, cunoaștere și înțelepciune*, dar și cu ajutorul analogiilor naturale ca *lumină, soare, om*, lucrare unde a citat atât Biblia, cât și Coranul; 2. O scrisoare ce caută să explice misterul întrupării Logosului; 3. O demonstrație a adevărului religiei creștine și a doctrinei despre Treime⁸⁴.

Alți autori iacobiți sunt: **Musa al-Hagari**, cunoscut sub numele de **Moses Bar Kepha** (813–903), născut la Balad, episcop în trei orașe: Beth-Ramman, Beth-Kionaya și Mossul, pe Tigru. Lucrările sale sunt numeroase și cuprind subiecte teologice, polemice, exegetice, apologetice sau liturgice. Dintre cele mai importante se numără: comentarii la *Noul și Vechiul Testament*, comentariu la *Dialectica* lui ARISTOTEL, o istorie eclesială etc.⁸⁵; **al-Harith ibn Sinbat** din Haran, a fost un mare traducător a Bibliei în arabă, iar **Yahya ibn Garir** din Takrit, medic, astronom, filosof și teolog. Compendiul său de teologie se cheamă *Kitab al-murshid*⁸⁶; **Issa ibn Zur'ah** (m. 1008), pe lângă faptul că a fost teolog și polemist, s-a dovedit un iscusit medic, filosof, om de știință și traducător: a pus la dispoziția urmașilor lui Mahomed, printre altele, *Despre nașterea animalelor*, *Metafizica L* și *Respingerile sofistice* ale lui Aristotel⁸⁷.

Cel mai prestigios între ei a fost însă, **Yahya ibn Adi** (893–974). Născut în Takrit, de origine siriacă, el a venit de timpuriu la Bagdad. A învățat logica și filosofia cu maeștri celebri, Abu Bishr Matta ibn Yunis⁸⁸ și al-Farabi. După moartea acestora a devenit cel mai bun logician al timpului său.

Filosof, polemist și teolog, opera sa cuprinde patruzeci de tratate filosofice, câteva apologetice și respingerea refutației lui al-Kindi la adresa creștinismului.

Ibn Adi poate fi cel mai bine descris ca filosoful unității: cea mai mare parte a activității sale dedicând-o și folosind toate abilitățile logicii pentru a apăra Unitatea, în același timp cu Treimea lui Dumnezeu. Pe baza conceptelor filosofiei grecești, el a fost preocupat, în primul rând, să apere compatibilitatea dintre acestea. Raționamentul lui este că "un lucru este unu când se referă la unul și multiplu în alții". De aceea, nu este nici o inconsecvență în a socoti că Dumnezeu este totodată unul și trei.

Al-Kindi a scris o lucrare (*Critica Treimii*) unde respingea conceptul de Treime pe baza unei argumentații logice. Acest tratat, păstrat, se pare, doar în scrierile lui Ibn Adi, afirmă că, din punctul de vedere al creștinilor, cele trei persoane divine împart aceeași substanță sau esență, dar fiecare este un individual, în

84. S. KHALIL SAMID, *op. cit.*, p. 170-171.

85. G. OUSSANI, "Bar Kepha" în *Cath. Encyc.*, vol. II, p. 40.

86. G. TROUPEAU, *op. cit.*, p. 146.

87. REMUS RUS, *Istoria filosofiei islamice*, București, 1994, p. 43.

88. Abu Misr Matta a fost el însuși preocupat de traduceri, lucrând la comentariile lui Alexandru asupra *Metafizicii L*, *Desre cer*, *Despre naștere și distrugere*; îi sunt atribuite comentarii la logica lui Aristotel în lucrările: *categoriile*, *Despre interpretare*, *Analiticile prime*, *Analiticile secunde*. (cf. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 42).

virtutea unei proprietăți specifice. Substanța plus proprietatea îl fac pe fiecare un compozit. Dar orice lucru compus este cauzat, deci, nu poate fi etern⁸⁹.

Ibn Adi a răspuns în *Validitatea credinței creștine*⁹⁰ că este adevărat că cele trei persoane sunt individuali compuse în virtutea substanței și a proprietăților, dar ființa lor compusă nu îi face să fie cauzati, deoarece este posibil pentru un lucru să fie compus din veșnicie dacă părțile care îl compun nu au fost separate înainte de compunere.

A scris tratate de logică și teologie: *Tahdhib al-akhlah (Rafinamentul personalității*⁹¹), *Maqala fi al-tawhid (Eseu asupra Unității*⁹²); de fizică și metafizică: *Respingerea atomismului, Imposibilitatea existenței înfinitului, Despre întreg și despre părți, Natura posibilului* etc.⁹³, a înființat o școală aristotelică la Bagdad. Elevii săi, creștini și musulmani deopotrivă, printre care Ibn Miskawayh, Ibn al Khammar – care a scris un tratat despre armonia dintre filosofie și dogmă ce l-a influențat, mai târziu pe Ibn Rushd în lucrarea sa despre același subiect⁹⁴ și a tradus cele patru lucrări de logică ale lui Aristotel: *Isagogia, Categoriile, Despre interpretare și Analiticile prime*⁹⁵ și deja amintitul Ibn Zu'rah.

Opera sa de traducere cuprinde fragmente din Platon (mai ales din *Legile*) și Aristotel (*Poetica, Respingerile sofistice, Topica, Metafizica, Prolegomena* a lui Ammonius, integrală, și o introducere la *Isagogia* lui Porfiriu⁹⁶).

d. Nestorienii. Datorită numărului și importanței în Mesopotamia, nestorienii⁹⁷ au contribuit cel mai mult dintre toate comunitățile creștine la dezvoltarea literaturii de limbă arabă. Activitatea lor a cuprins toate genurile literare.

Pe primul loc stă catolicosul Bisericii nestoriene, **Timotei I** (728–823). El este autorul unei dezbateri (*Muhawarah*) cu califul al-Mahdi (775–785) și al traducerii *Topicii* lui Aristotel⁹⁸. Alt scriitor important este **Abu Nuh ibn al-Salt al-Ambari** traducător al unor lucrări grecești și autorul unei *Respingeri a Coranului (Tafnid al Qur'an)*, al unui *Eseu asupra unității lui Dumnezeu (Maqala fi al-tawhid)* și *Eseu asupra Treimii (Maqala fi al-talit)*⁹⁹. **Ammar al-Basri** (sec. al IX-lea), contemporan cu melkitul Teodor Abu Qurra, cu iacobitul Abu

89. SHAMS C. INATI, "Ibn Adi, Yahya" în *Is. Phil. (Rout. Encyc. of Phil.)*, t. 4, p. 599-601.

90. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 207.

91. *Refinement of Character* (cf. SHAMS C. INATI, *op. cit.*, p. 600).

92. *Essay on Unity* (cf. *ibid.*, p. 600).

93. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 206.

94. SHAMS C. INATI, *art. cit.*, p. 601.

95. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 43.

96. E. DE LACY O'LEARY, *op. cit.*, p. 173-175.

97. Cucerirea arabă a ameliorat situația nestorienilor, iar serviciul lor adus musulmanilor, prin activitatea lor cărturărească și de traducere este inestimabil. Neferitele în spațiul islamic, în general tolerant față de ei, misiunile lor prozelite se vor face dincolo de granițele imperiului fidelilor lui Allah. Timotei I (780–823) va crea o nouă provincie eclesială în Tibet și va hirotoni un episcop pentru China. În timpul catolicosului mongol Yahballaha al III-lea (1281–1317), originar din China de N, Biserica nestoriană a atins apogeul. Ea număra 30 de mitropolii, 250 de episcopii și se întindea din Cipru până în Mancuria, din Turkestan până în Malabar și Java. O dată cu islamizarea mongolilor, nestorianismul intră în declin (Cf. HERVE LEGRAND, "Nestorianism", în *E.U.t.* 16, p. 240-241).

98. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 43.

99. S. KHALIL SAMIR, *op. cit.*, p. 138-139.

Raitan al-Takriti și cu Timotei I, a scris două apologii, *Cartea Demonstrației* și *Cartea Întrebărilor și a răspunsurilor*¹⁰⁰.

Hunayn ibn Ishaq (808–837) a fost cel mai faimos medic, filosof și traducător din greacă. El este autorul *Scrisorii către Yahya ibn al Munaggim*, un musulman care îi cerea să se convertească la islam. Altă scriere a sa îi dovedește credința că religia creștină corespunde criteriilor unei religii adevărate¹⁰¹.

El reprezintă "steaua strălucitoare a domniei lui al-Ma'mun"¹⁰², împreună cu fiul său **Ishaq**, nepotul **Hubaysh** și alți asociați Hunayn a dat traducerilor din greacă o notă științifică în sensul elaborării și fixării unei terminologii arabe adecvate procesului de transpunere dintr-o limbă într-alta ca și utilizarea metodei de colaționare¹⁰³.

Interesul său principal a fost unul medical și lui i se datorează translatarea întregului corpus de lucrări ale lui Hipocrate și Galienus, celebrul medic platonician alexandrin. Mulțumită lui, arabii au avut la dispoziție toată programa medicală a școlii din Alexandria, care cuprindea următoarele lucrări ale lui GALIENUS: *De sectis, Ars medica, De Pulsibus ad tirones, Ad Glauconem de medendi methodo, De ossibus ad tirones, De musculorum dissectione, De nervorum dissectione, De venarum arteriarumque dissectione, De elementis secundum Hippocratem, De temperamentis, De facultatibus naturalibus, De causis et symptomatibus, De locis affectis, De pulsibus (four treatises), De typis (sepium), De crisibus, De diebus decretoriis, Methodus medendi*¹⁰⁴.

Dar Hunayn nu s-a rezumat doar la lucrări medicale. Din pana lui au ieșit traduceri *Logicii* și *Eticii* lui GALIENUS (pierdută în greacă), lucrări ale lui PLATON: dialogurile *Sofistul, Parmenide, Cratylus, Euthimedes, Timaios*, tratatele *Republica, Legile* (doar *Timaios* și *Legile* au supraviețuit în arabă). Afară de acestea, în pinax-ul său (lista propriilor scrieri) figurează titluri precum *Că cel înțelept poate să câștige cunoșcându-și adversarii, Că cineva ar trebui să își cunoască propriile greșeli* și mai ales *Etica*, lucrare ce a avut o importantă influență asupra filosofilor al-Razi și Ibn Miskawayh¹⁰⁵. Din ARISTOTEL, grupul lui Hunayn a transpus *Categoriile, De interpretatione, Fizica, Despre suflet, Etica nicomahică*, și, de departe, cea mai importantă lucrare, *Metafizica*¹⁰⁶.

100. *Ibid.*, p. 100.

101. *Ibid.*, p. 154.

102. MAJID FAKHRY, *art. cit.*, p. 156.

103. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 41. Traducătorii în limba arabă se pot clasifica după tehnica de lucru folosită: unii au preferat o transpunere literală, pe când alții pe cea literară. Din prima categorie fac parte Al-Bitriq și al-Hamsi. Tălmăcirile lor sunt dificile și greoaie, mai ales că limba arabă nu oferă corespondență pentru toate noțiunile grecești, (pt. amănunte, vezi N. ANGHELESCU, *op. cit.*, p. 94-96), iar cele două limbi au structuri sintactice diferite (A. BADAWI, *op. cit.*, p. 10-34). Din cealaltă categorie fac parte Hunayn și discipolii săi; tendința lor a fost de a reda literar cât mai fidel posibil, sensul frazei grecești. Marele pericol a fost, pentru această metodă, de a divaga în comentariu. (Cf. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 43-44).

104. E. DE LACY O'LEARY, *op. cit.*, p. 166-167.

105. MAJID FAKHRY, *art. cit.*, p. 157.

106. Și alți traducători s-au ocupat cu această însemnată lucrare, printre ei Astat (Eustatius) – care a transpus, pentru al-Kindi, 12 dintre cărțile ei, mai puțin pe cele M și N – Abu Bishr Matta și chiar Ishaq, fiul lui Hunayn (*ibid.*, p. 157).

Fiul său, **Ishaq**, i-a comunicat munca de traducere și a scris, la rândul lui, un *Eseu despre unitate (Maqalah fi al-tawhid)*¹⁰⁷, iar **Hubaysh Ibn al-Hasan**, nepotul lui Hunayn, l-a tradus pe Hipocrate și lucrarea lui Dioscoride¹⁰⁸.

De mare însemnătate este traducerea lui **Ibn Na'imah al-Himsi** (m. 835) a tratatului, chipurile al lui Aristotel, cunoscut în izvoarele arabe drept *Uthulugia* sau *Theologia Aristotelis*, sursă a neoplatonismului islamic¹⁰⁹.

Yusuf al-Khuri al-Qass a tradus opera lui Arhimede despre triumfiuri, dintr-o versiune siriacă, pierdută în varianta greacă, ca și *De simplicibus temperamentis et facultatibus* a lui GALIENUS¹¹⁰.

O serie de opusuri pseudo-aristotelice au intrat în cultura arabă: *De plantis* a filosofului NICOLAUS DE DAMASC, *Economia*, sau *Cartea minerarelor*¹¹¹.

Dintre autorii nestorienii care au îmbogățit literatura arabă se mai pot enumera: **Abu Unhman al-Dimashqi** (m. 910), **Ibn Zur'ah** (m. 1008), **Ibn al-Khammar** (m. 1017), **Abd al-Masih al-Kindi** (sec. IX-X) este cunoscut pentru lucrarea sa *Scrisoare către Abdallah al-Hashimi* care a devenit clasică în analele polemicilor islamo-creștine¹¹².

Elias de Nisibi (m. cca. 1049) cunoscut ca **Elias bar Senaya** a scris două importante tratate de teologie dogmatică: *Despre unitatea Creatorului și Treimea Persoanelor și Despre Creația lumii*. Ca apologet a compus *Justificarea credinței și Tratat despre fericirea din lumea de apoi*. A lăsat moștenire, domeniului exegezei, *Despre dificultățile din Evanghelie*¹¹³. Alte figuri importante sunt **Abdallah inb al-Tayyib** (sec. al X-lea, fizician, filosof, comentator al clasicilor greci și un prolific scriitor creștin, mai ales în domeniul exegetic¹¹⁴ și Theodor Bar Koni, autor al unei *Cărți a școlilor (Liber scholiorum)*¹¹⁵.

Privit în ansamblu, se poate face o listă a gânditorilor greci care au devenit cunoscuți în lumea islamică. Aceștia sunt: Platon, Aristotel, Plotin, Proclus, Alexandru de Afrodizia, Themistius, Ioanes Philoponos, Porphyrius, Amonius, fiul lui Herminias, Nicolaus, Olimpodor de Alexandria, Galienus, Iamblicos, Sirianus, Simplicius, Plutarh, Euclid, Arhimede¹¹⁶ etc.

Fenomenul de traducere a produselor intelectuale ale lumii antice a constituit un element de cea mai mare importanță pentru lumea islamică și, datorită contribuției arabilor la redescoperirea gândirii antice de către Europa, pentru întregul

107. G. TROUPEAU, *op. cit.*, p. 157.

108. A. BADAWI, *op. cit.*, p. 87-93.

109. IAN RICHARD NETTON, *art. cit.*, p. 806.

110. A. BADAWI, *op. cit.*, p. 227.

111. *Ibid.*, p. 145; 167.

112. S. KHALIL SAMIR, *op. cit.*, p. 200 ș. urm.

113. G. TROUPEAU, *op. cit.*, p. 164-167.

114. *Ibid.*, p. 172.

115. C. DANIEL, *op. cit.*, p. 382; opera învățatului sirian de credință nestoriană constă într-un bogat material apologetic, exegetic și polemic cu diverse religii, în special cu islamul și maneiismul, punctul de plecare fiind pasajele biblice. Opera sa există în ADDAI SCHER, *op. cit.*, t. 65-66 (Cf. *E.B.*, T. 11, P. 686).

116. Cf. REMUS RUS, *op. cit.*, p. 44, cu referințe importante.

Ev Mediu apusean: pentru musulmani, el a însemnat accesul la o formă de gândire care, altoită pe formele incipiente de teologie coranică (*kalam*) va duce, pe de o parte, la dezvoltarea acesteia (mu'tazilită, sau de altă factură), pe de alta, la apariția filosofiei arabe; pentru Evul Mediu apusean revalorizarea antichității va duce la apariția scolasticii și mai ales a Renașterii.

CONCLUZIE

Civilizația islamică, așa cum s-a dezvoltat ea din secolul al VIII-lea înainte, se caracterizează printr-o diversitate a surselor ei înmănușate sub colierul limbii arabe care a permis distilarea esenței culturale a antichității. Clădită pe un fundament religios unde elementele principale erau *Coranul*, *sunna* (învățătura ortodoxă) și *ijma* (consensul comunității), această civilizație a produs sisteme care au acoperit toate aspectele vieții socio-culturale; politic – esențialmente teocratic (așadar ierarhic), în care califul este vârful piramidei – de drept (cu jurisprudența profund ancorată în religios) – sau economic (bazat pe distincția fundamentală dintre musulmani și non-musulmani).

Dacă se poate vorbi de o unitate a imperiului islamic, aceasta își are ca principă cauză utilizarea limbii arabe ca limbă oficială. Dintru începuturi cu sonorități poetice (însuși Mahomed a fost acuzat de contemporani că nu face altceva decât compune versuri, o tradiție veche la triburile din cea mai mare peninsulă a lumii), ea devine, sub Abbasizi, mijloc de exprimare a oricăror intenții spirituale, de la literatură, la filosofie sau știință. Dar acest lucru nu ar fi fost posibil fără asimilarea trecutului cultural al popoarelor cucerite; mai exact, se poate vorbi de o simultaneitate: asimilarea acestui trecut nu se realizează fără o limbă suplă, capabilă de transpunerea și redarea lui, dar nici o limbă suplă nu apare fără prezența elementelor care să îi evidențieze calitățile latente. O mare parte dintre aceste elemente sunt legate de cultura greacă și de cea siriacă, ultima menționată fiind depozitara unui important bagaj de informații pe care arabii îl vor cunoaște prin intermediul traducătorilor. Pe acest tărâm, al tălmăcirii, creștinii sirieni au fost neîntrețuți.

După această primă fază, când araba este doar purtătoare, se va trece la stadiul următor, cel mai important, când ea devine producătoare: savanții încep să creeze. Din nou, creștinii sirieni, cunoscători, în general, a cel puțin două limbi, cea maternă, siriaca, și cea a cuceritorilor (uneori, la cei mai erudiți dintre ei, educația putea fi trilingvă, adăugându-se la abilitățile anterioare și greaca), au contribuit cu un însemnat material literar (filosofic, științific, dogmatic sau apologetic) la înflorirea culturii de la Bagdad.

Pe aceste două linii, de traducere și de creație, sirienii înseamnă segmentul de legătură între lumea greacă (clasică și elenistică) și cea arabă, veriga prin care producțiile spiritului antichității s-au transmis unei nații care, îngrijindu-se mai ales de conservarea lor, a reușit, prin anumiți exponenți ai ei, să o îmbunătățească, pentru ca apoi să o ofere, dincolo de Pirinei, Europei. Lumea nu ar fi ceea ce este astăzi fără cei care au salvat cultura în Orientul Apropiat: creștinii sirieni.

LUCRĂRI ȘI ARTICOLE CITATE

Abrevieri

- Is. Phil. (Rout. Encyc. of Phil.)* = *Islamic Philosophy*, Subject Editor OLIVER LEAMAN, Liverpool John Moores University, UK, în *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, General Editor EDWARD CRAIG, Churchill College, University of Cambridge, UK, 1998.
- Cath. Encyc.* = *The Catholic Encyclopedia*, New York, 1907–1912.
- E. U.* = *Encyclopedia Universalis*, Corpus Completus, Paris, 1998.
- E. B.* = *Encyclopedia Britannica*, 15-th Edition, 1994.
- ALBERT, M., "Christianismes orientaux. Introduction a l'étude des langues et des littératures" în R. COQUIN, *Langues et littérature arabe chrétienne*, Paris, 1993.
- ANAWATI, G., "Kalam" în M. Eliade (ed.) *Encyclopedia of Religions*, MacMillan, 1993, t. 7, p. 231-242.
- ANGHELESCU, N., *Limbaj și cultură în civilizația arabă*, București, 1986.
- ARNALDEZ, R., "Mu'tazilism", în *E. U.*, t. 15, p. 998-1002.
- BADAWI A., *Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968.
- BERNAL, J. D., *Știința în istoria societății*, București, 1964.
- BLANCHERE, R., *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVIe siècle de J.-C.*, Paris, 1952, t. 1-2.
- BLAU, J., *A Grammer of Christian Arabic*, Louvain, 1966.
- BURREL, D., "Platonism in islamic philosophy" în *Is. Phil. (Rout. Encyc. of Phil.)*, t. 7, p. 429-430.
- CHABOT, J. B., "Syriac language and literature" în *Cath. Encyc.*, t. XIV, p. 418-427.
- CLOT, A., *Civilizația arabă a celor 1001 de nopți*, Ed. Meridiane, București, 1989.
- COMAN, IOAN Pr. prof. dr., *Patrologia*, București, 1985, vol. II.
- COZ, R. LE, "Introduction" la JEAN DEMASCENE, *Ecrits sur l'islam*, Paris, 1992 coll. *Sources chrétiennes*, no. 383.
- DANIEL, C., *Scripta Aramaica*, București, 1980.
- ESS, JOSEF VAN, "Mu'tazilah" în M. ELIADE (ed.) *Encyclopedia of Religions*, MacMillan, 1993, t. 10, p. 220-229.
- FAKHRY, MAJID, "The transmission of Greek Philosophy into the Islamic World" în *Is. Phil. (Rout. Encyc. of Phil.)*, t. 4, p. 155-159.
- HITTI, P., *History of Syria*, London, 1957.
- INATI, SHAMS C., "Ibn Adi, Yahya" în *Is. Phil. (Rout. Encyc. of Phil.)*, t. 4, p. 599-601.
- KENNEDY-DAY, KIKI, "Aristotelism in islamic philosophy" în *Is. Phil. (Rout. Encyc. of Phil.)*, t. 1, p. 382-386.
- KHOURY, A. TH., *Les Théologiens byzantins et l'Islam. Text et auteurs (VIIIe-XIIIe s.)*, Münster, 1962.
- LACY O'LEARY, E. DE, *How Greek Science Pased to the Arabs*, London, 1949.
- LEGRAND, HERVÉ, "Nestorianisme:", în *E.U.*, t. 16, p. 240-241.
- MATEI, HORIA C., *O istorie a lumii antice*, București, 1984.
- NETTON, IAN RICHARD, "Neoplatonism in islamic philosophy" în *Is. Phil. (Rout. Encyc. of Phil.)*, t. 6, p. 804-808.
- OUSSANI, G., "Bar Kepha" în *Cath. Encyc.*, t. II, p. 40.

- PELLAT, CH., *Langue et littérature arabes*, Paris, 1955.
- PETERS, F., "The Greek and Syriac Background", în S. H. NASR ȘI O. LEAMAN (eds) *History of Oslamic Philosophy*. London: Routledge, 1996, cap. 3, p. 40-51.
- RODINSON, M., "Abbasides", în *E. U.*, t. I, p. 23-24.
- RUS, REMUS, "Cuvânt înainte" la WILLIAM WRIGHT, *Istoria Literaturii Creștine Siriace*, (trad. de Remus Rus), București, 1996.
- RUS, REMUS, *Dicționar Enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, București, 2003.
- RUS, REMUS, *Istoria filosofiei islamice*, București, 1994.
- SAMID, S. KHALIL, *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden, 1993.
- SCHER, ADDAI, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptorum Arabici*, Louvain, 1903-1912.
- SHAYEGAN, Y., "The Transmission og Greek Philosophy into the Islamic World", în S. H. NASR ȘI O. LEAMAN (eds) *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996, cap. 6, p. 98-104.
- SOURDEL, D. și J., *Civilizația islamului clasic*, (trad. de E. Filotti), București, 1975, vol. 1-3.
- TROUPEAU, G., *Études sur le christianism arabe au Moyen Age*, Vermont, 1995.
- VAILHE, S., "Nisibis" în *Cath. Encyc.*, t. XI, p. 253-254.
- VAJLHÉ, S., "Edessa" în *Cath. Encyc.*, t. V, p. 89-91.
- WATT, W. M., "Free Will and Predestination. Islamic Concept" în M. ELIADE, *Encyclopedia of Religions*, MacMillan, 1993, t. 5, p. 428-432.
- WRIGHT, WILLIAM, *Istoria literaturii creștine siriace*, (trad. de Remus Rus), București, 1996.

MIRCEA ELIADE, ISTORIC AL RELIGIILOR

Pr. dr. I. O. RUDEANU

MENIREA SPIRITUAL-RELIGIOASĂ

Mircea Eliade face parte din categoria marilor personalități ale omenirii, care lasă impresia că ei au fost rânduiți, chemați pentru o misiune deosebită, adecvată epocii în care au trăit. El poate fi comparat cu *Socrate*, a cărui viață a fost de neconceput fără dezbaterile dialectice privind problemele eterne ale omului și cele de interes ale societății timpului, în soluționarea cărora apăra principiul rațional, pentru care a primit cu seninătate condamnarea la moarte.

Asemenea lui *Cicero* în Roma antică și în vâltoarea războaielor civile, a acceptat exilul și și-a riscat viața în apărarea unor valori etice menite pacificării politice, iar lui *Erasmus*, în vâltoarea divergențelor și luptelor religioase, degenerate în războaie civile, și-a susținut neclintit ideile înțelepte menite echilibrului spiritual și progresului general. Prin structura lor sufletească, acești trei mari titani ai istoriei spiritualității umane, ca și reformatorii religioși *Luther* și *Calvin*, sunt de neconceput în afara misiunii lor istorice pe care au îndeplinit-o cu deplină competență și totală dăruire. Indiscutabil că ei n-au fost rânduiți în misiunea nobilă pe care o aveau de îndeplinit în mod necondiționat, independent de realitățile sociale. Din contră, ei apar în postura celor chemați de imperativele epocii, spre a îndrepta și corecta grave deficiențe, devenind faruri de orientare într-o lume dezorientată.

O asemenea personalitate complexă este și Mircea Eliade, al cărui destin este acela de *orientare într-o dezorientare religioasă generală*, generată de primul război mondial și adâncită de cel de-al doilea. Obligația acestei orientări revenea de la sinea teologilor prin formarea lor profesională, dar pentru Mircea Eliade apare ca o misiune providențială pentru care el pare a se fi născut, dovadă acestui lucru stau date obiective ale vieții lui de misionar. Astfel, apare de-a dreptul surprinzător faptul că Mircea Eliade, la vârsta fragedă a elevului de liceu, la 14 și 15 ani publică articole privind istoria religiilor, mai ales aspecte privind religiile orientale. În următorii doi ani, deci tot ca elev, învață italiana pentru a putea citi pe Papini și Vittorio Macchioro, engleza pentru a citi pe Max Müller și Frazer și studiază ebraica și persana spre a putea pătrunde în misterele vechilor religii, în timp ce limbile moderne îl ajutau în cunoașterea generală a istoriei religiilor.

Ca student, după ce citește *A History of Indian Philosophy*, scrie autorului, profesorul Surendranath Dasgupta de la Universitatea din Calcuta, ca și Mahara-jahului Manindra Chandra Nandy. Cei doi au fost atât de plăcut impresionați de cunoștințele și opiniile tânărului, încât l-au invitat în India, unde a studiat, a călătorit și a cunoscut centrele și personalitățile celebre ale curentelor religioase ale Asiei. După cei trei ani de cercetări asidue și de exercitare a practicii Yoga, M. Eliade devine specialist consacrat al Istoriei religiilor.

Chemarea, vocația lui spre *orientarea umanității în haosul vieții religioase* se reflectă și în mărturisirile personale, foarte numeroase, din care două sunt concludente. Prima este din perioada tinereții și se prezintă astfel: "Într-un anumit sens,

toți suntem nebuni". Drept soluție: "Întoarcerea la Viața ritmică, armonică, a unui Cosmos considerat ca un *întreg*, ca o totalitate, întoarcere pe care o putem descifra în actuala orientare a științelor și a filosofiilor"¹.

A doua mărturisire este din 17 mai 1963, zi în care consenuează, printre altele: "Teillard de Chardin se vrea "evangelistul lui Christ" în Univers. Ce bucurie de a descoperi la un teolog occidental, om de știință, optimismul țaranului român... care crede că lumea este bună. Optimismul meu fundamental are, probabil, sursa sa în această certitudine. Cine îmi va studia atent teoria mea privind hierofanizarea progresivă a Lumii, a Vieții și a Istoriei, mă va compara cu Teillard de Chardin, dat fiind că el a ajuns la această teorie prin descoperirea cosmogenezei, iar eu prin descifrarea religiilor cosmice"².

În termenii lui M. Eliade, asemănarea dintre el și Teillard de Chardin constă în *teologia cosmică*, în care se întâlnesc concepțiile lor. Continuând comparația, apar și două deosebiri semnificative atât pentru dezorientarea cât și pentru disputele existente în viața religioasă a epocii. Prima deosebire constă în faptul că Teillard de Chardin a evoluat, în alcătuirea concepției sale, luând ca bază determinări științifice, îndeosebi antropologice, în timp ce Mircea Eliade s-a bazat pe determinări etnologice. A doua deosebire constă în finalitatea concepțiilor; Teillard de Chardin sfârșind în neocreștinism, în timp ce M. Eliade a sfârșit în neoteologism universal. În orice caz, *ambii apar ca fiind predestinați a sluji fenomenului resacralizării*, de deosebită actualitate și importanță în epocă și pentru viitor.

Destinul spiritual-religios al lui Mircea Eliade este elocvent oglindit și confirmat de caracterizarea lui Robert Kanters, formulată în următorii termeni: "Opera lui Mircea Eliade este cercetarea cea mai extinsă și mai cuprinzătoare asupra tuturor formelor de credințe religioase ce-au fost sau sunt practicate pe pământ. Mircea Eliade repetă mereu că el scrie pentru toată lumea. Cine este atras de curiozitatea cunoașterii vreunei forme de credință, va găsi deplină satisfacție în opera lui Mircea Eliade, reprezentând documentarea cea mai completă și cea mai sigură, în forma cea mai clară"³.

Ca ultimă dovadă că Mircea Eliade a fost destinat, se poate spune de Divinitate, spre realizarea unei opere monumentale, menită orientării lumii contemporane spre viața religioasă și valorile sale eterne, stau: pe de-o parte viața consacrată integral cercetării credințelor religioase și pe de altă parte volumele, studiile, articolele și comunicările de valoare excepțională în clarificarea multiplelor probleme privind ideile și credințele religioase pe parcursul întregii istorii și de pe suprafața întregului glob pământesc.

Spre a cuprinde cât mai mult din viața și opera lui Mircea Eliade, în limitele obișnuite ale unei lucrări de seminar, le voi prezenta integral în stil laconic, prin intermediul unor repere reprezentând datele de cea mai mare importanță.

1. Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Editura Vremea, București, 1939, p. 17-18.

2. Mircea Eliade, *Fragments d'un journal*, Gallimard, Paris, 1973, p. 425.

3. Robert Kanters, recenzie la : *Histoire de croyances et des idées religieuses*", vol. II, apărută în *Le Quotidien de Paris* și reprodușă în vol. III al aceluiași opere, p. 364.

2. REPERE BIOGRAFICE ȘI PROFESIONALE

1907 – se naște la București.

1913-1925 – urmează studiile primare și secundare în București.

1925 – obține diploma de bacalaureat și se înscrie la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din București.

1928 – obține diploma de licență și pleacă în India.

1928-1931 – studiază în India. Se stabilește la Calcuta, învață sanscrita, vizitează centrele culturale principale ale Indiei, însușindu-și practicile Yoga. Colaborează cu prof. Dasgupta, la care locuiește în ultima perioadă.

1932 – își face serviciul militar.

1933 – este numit asistentul prof. Nae Ionescu, la catedra de Logică și Metafizică.

1934 – deschide cursul său: "Mântuirea în religiile orientale".

1935 – călătorește, în interes de studii la Berlin. Deschide cursul: "Upanișadele și Buddhismul".

1936 – susține seminarul: "Cartea a zecea din *Metafizica* lui Aristotel". Călătorie de studii la: Roma, Paris, Londra, Oxford și Berlin.

1937 – susține cursul: "Simbolismul religios".

1938 – susține cursul: "Istoria Buddhismului".

1940 – este numit atașat cultural la Londra.

1941-1945 – este transferat consilier cultural la Lisabona.

În anii serviciului diplomatic a continuat intens cercetările privind viața religioasă pe întreg globul.

1945 – părăsește viața diplomatică și Portugalia. Se stabilește la Paris. Invitat, susține un curs la "l'École des Hautes Etudes" privind "Istoria religiilor". În decembrie este ales membru în "La Société asiatique".

1946-1950 – susține cursuri la aceeași școală, colaborează la reviste de specialitate și cu edituri pariziene. Participă la primul Congres de Istoria religiilor la Amsterdam.

1951 – obține o bursă de cercetări a fundației Bollingen din New York. Este invitat și conferențiază la universitățile din: Roma, Padua, Strasburg, München și Freiburg.

1956-1985 – se stabilește la Chicago în Statele Unite, susținând la Universitate cursuri de Istoria religiilor. Afirmări principale din această perioadă: profesor titular la catedra de Istoria religiilor din 1957, participă la toate congresele de Istoria religiilor și este ales Doctor Honoris Causa la Yale University, Universidad de la Plata, Ripon Collège, Loyola University, Boston Collège, La Salle Collège (Philadelphia), Oberttin Collège, University of Lancaster și l'Université de Paris Sorbonne. În această perioadă își publică cele mai valoroase lucrări de specialitate și este ales membru al următoarelor academii: The American Academy of Arts and Sciences, British Academy, Osterreichisch Akademie și l'Académie royale de Belgique.

1985 – se pensionează și se stabilește la Paris, unde moare în 1986. Până în ultima clipă a vieții a redactat volumul IV al *Istoriei credințelor și ideilor religioase*.

3. REPERE SELECTIVE PRIVIND OPERA

Mircea Eliade este unul dintre cei mai prolifici oameni de cultură din lume. O bibliografie a tuturor titlurilor publicate în ziare, reviste și volume colective nu s-a întocmit încă, ele fiind, în orice caz de ordinul miilor. El a avut perioade în care săptămânal a publicat mai multe articole, eseuri și studii.

Elocvente și suficiente, spre o edificare asupra operei sale, sunt titlurile principalelor lucrări literare și de Istoria religiilor, după cum urmează:

– *Cum am descoperit eu piatra filosofală*, este articolul de debut, apărut în 1921, la 14 ani.

– *Isabel și Apele diavolului* roman apărut în anul 1930. Tot în acest an, publică în "Revista de filosofie" din București, primele studii asupra filosofiilor și religiilor orientale.

– În urma anilor de studii din India, în perioada 1931–1940, Mircea Eliade a realizat următoarele:

a) lucrări științifice: *Alchimia Asiatică*, *Yoga*, teză de doctorat, *Cosmologie și alchimie brahmaniană*; b) romane: *Maitrayi*, *Întoarcerea din rai*, *Huliganii și Nuntă în cer*; c) cărți de literatură fantastică: *Domnișoara Cristina*, *Șarpele și Secretul doctorului Honigberger*; d) eseuri: *Fragmentarium*.

Creații literare celebre, realizate în restul vieții și traduse în limbi străine, sunt nuvelele: *La Țigănci*, *Pe strada Mântuleasa* și *În curte la Dionis*, care sunt în același timp titluri ale unor volume de nuvele.

După 1945, până la sfârșitul vieții 1986, perioadă în care s-a consacrat învățământului și cercetării științifice, a realizat lucrările ce l-au impus ca autoritate celebră în Istoria religiilor, după cum urmează: *Technique du Yoga*, Gallimard, 1948; *Traité d'Histoire des religions*, Payot, 1949, cu ediții noi în 1966, 1968, 1970, 1975, 1977, 1979; *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Gallimard, 1949, 1969; *La Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, 1951, 1968, 1974, 1978; *Images et Symboles*, Gallimard, 1952; *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Payot, 1954, 1968, 1972, 1975, 1977; *Forgerons et Alchimistes*, Flammarion, 1956; *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, 1957; *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, 1959; *Méphistophèles et l'Androgyne*, Gallimard, 1962; *Pantajali et le Yoga*, Seuil, 1962; *Aspects du Mythe*, Gallimard, 1963; *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965; *La nostalgie des origines*, Gallimard, 1970; *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, 1970; *Religions australiennes*, Payot, 1972; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Gallimard, 1978; *Histoires des croyances et des idées religieuses*, Payot, vol. I, *De l'Age de la pierre aux Mystères d'Eleusis*, operă premiată de Academia franceză, 1976, 1978, 1979, 1980, 1983; vol. II, *De Gauthama Boudha au triomphe du Christianisme*, 1979, 1980, 1981, 1983; vol. III, *De Mahomet à l'âge des Réformes*, 1983; vol. IV, *De la découverte du "bon sauvage" aux théologie athéistes contemplatives*, în curs de apariție.

Toate lucrările ce privesc istoria religiilor au fost editate în limbile: engleză; germană, spaniolă și italiană și parțial în: portugheză, daneză, suedeză, norve-

giană, greacă, sârbo-croată, poloneză, japoneză și coreeană. În limba maghiară au fost traduse nuvelele: *Különös Kalandok*, Kozmosz Konyvek, Budapest, 1976.

Atât reperele biografice cât și cele selective privind opera sunt documente elocvente ale trăirii și realizării lui Mircea Eliade ca istoric al religiilor. Aceste reperi le considerăm edificatoare și, în același timp, le putem aprecia și satisfăcătoare. Aceasta cu atât mai mult cu cât un simplu studiu nu poate cuprinde dezbaterea tuturor operelor realizate de Mircea Eliade.

4. NOȚIUNI FUNDAMENTALE ALE ISTORIEI RELIGIILOR ÎN CONCEPȚIA LUI MIRCEA ELIADE

Indiscutabil că Mircea Eliade este recunoscut și admirat ca istoric al religiilor prin bogăția documentară, întrucât opera lui cuprinde cele mai multe, valoroase și noi date privind trecutul vieții religioase pe planeta noastră. Ar fi totuși greșit să reducem valoarea operei sale la cantitatea de date, omițând calitatea modului de prezentare a datelor. Mircea Eliade s-a impus ca istoric al religiilor și prin gândirea sa istorică, în care noțiunile fundamentale ale Istoriei religiilor au fost aprofundate și mai bine precizate. În acest scop, el a consacrat una din operele sale fundamentale, *Tratatul de istoria religiilor*, dar fără să se limiteze la atât. După cum vom vedea, Mircea Eliade revine atât asupra unor noțiuni, cât și asupra unor probleme fundamentale de filosofia istoriei și în alte lucrări.

Necesară și logică a fost preocuparea pentru definirea fenomenului religios, de care Mircea Eliade se ocupă de la bun început în *Tratatul său*, opinând următoarele: "toate definițiile date până în prezent fenomenului religios prezintă o calitate comună: fiecare definiție opune, în felul său, *sacrul* și viața religioasă *profanului* și vieții profane. Din momentul în care se impune delimitarea sferei noțiunii de *sacru*, apar dificultăți atât de ordin teoretic cât și de ordin practic"... "Fiecare categorie de documente (mituri, rituale, zeități, superstiții etc.) nouă ne sunt în egală măsură prețioase dacă vrem a putea înțelege fenomenele religioase"⁴.

Complementar acestor precizări, Mircea Eliade consacră o lucrare distinctă sacralului și profanului.

Drept dovadă că Mircea Eliade revine în mai multe lucrări, de câte ori crede că este locul potrivit, asupra noțiunilor fundamentale religioase, este și următoarea completare: "Fenomenul religios este totdeauna și un fenomen social, economic, psihologic și bine înțeles istoric, pentru că el se realizează în timpul istoric și pentru că el este condiționat de tot ceea ce s-a petrecut anterior"⁵. În același context, Mircea Eliade mai ține să facă următoarea precizare: "Nu există fenomen religios *pur*, în afară de istorie, pentru că nu există nici un fenomen uman care să nu fie în același timp și fenomen istoric"⁶. Limitându-ne doar la atât, noțiunea de fenomen religios ne apare clarificată.

Mircea Eliade nu pierde din vedere a lua în considerare și obiectul de cercetare al Istoriei religiilor, cunoscut fiind că: în primul rând nu poate exista o știință fără un obiect propriu bine determinat și, în al doilea rând, determinând obiectul

4. Mircea Eliade, *Traté d'Histoire des religions*, Editions Payot, Paris, 1970, p. 15-16.

5. Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 1971, p. 114.

6. *Ibidem.*, p. 29.

se conturează și finalitatea unei științe. În acest fel, adică prin determinarea obiectului și a finalității Istoriei religiilor, Mircea Eliade și-a adus o valoroasă contribuție la consacrarea acesteia ca știință.

Din prima parte a Tratatului, în sprijinul determinării obiectului Istoriei religiilor, reținem următoarele: "Istoriei religiilor i se impune, nu numai de a evoca anumite manifestări de hierofanie (ritual, mit, divinitate sau cult), ci în primul rând a explica și reda inteligibil *modalitatea sacrului revelat pe parcursul hierofaniei...* Una din problemele cele mai importante ale Istoriei religiilor este îndeosebi această capacitate de a cunoaște diferitele forme ale sacrului la primitivi"⁷.

Mircea Eliade revine asupra subiectului pe parcursul Tratatului. În partea finală, el urmărește să determine ceea ce este specific obiectului Istoriei religiilor și prin ceea ce ea se deosebește de celelalte istorii, ca de exemplu în următoarea considerație: "Existența omului ca existență istorică cuprinde o valoare dacă nu nemijlocit religioasă, în tot cazul *transumană*. Noi vom avea de examinat până la ce nivel istoria este susceptibilă de a fi sacralizată și în ce măsură valorile religioase au fost istoricizate... "Istoria intervine din momentul în care omul experimentează sacrul, urmând sugestia cerințelor sale"⁸. Este evident că, în concepția lui Mircea Eliade, istoria religiilor reprezintă o latură dintre cele mai reprezentative ale istoriei omului, de la primele manifestări de depășire a sălbătăciei și până în zilele noastre. Aceasta înseamnă că a neglija valorile religioase înseamnă a provoca o gravă lacună în cunoașterea, trecutului istoric al umanității și a îndepărta istoria, în totalitatea ei, de la adevărata sa menire.

Prin eforturile sale de a conduce spre o cunoaștere cât mai fidelă și mai completă a trecutului umanității, Mircea Eliade se încadrează în starca de spirit actuală a Occidentului, pe care o consideră a se prezenta astfel: "cultura occidentală desfășoară *parcă* un prodigious efort de *anamnezis* istoriografică. Ea se străduiește să descopere, să trezească, să recupereze trecutul societăților celor mai exotice și mai periferice... *Întreg trecutul omenirii* vrea să-l învie. Asistăm la o lărgire vertiginosă a orizontului istoric"⁹. Dacă judecăm cu deplină obiectivitate situația relatată și ținem cont de acel "parcă" ce l-am subliniat, descoperim adevărul. Reținem că Mircea Eliade redă o stare de fapt "parcă" valabilă, adică în parte adevărată, căci deplin adevărat este că starea de fapt menționată constituie încă un deziderat, un obiectiv de realizat, la care istoricul a reușit să-și aducă o excepțională contribuție, merit unanim recunoscut.

O confirmare a meritelor lui Mircea Eliade o avem și în faptul că, el cuprinde și importante și dificilele probleme de spațiu și timp sacru. Deplin sigur de sine, consemnează: "Există deci un spațiu sacru, evident puternic, semnificativ, după cum există spații non-consacrate, adică amorfe... Pentru omul religios, non-omogenitatea spațială se verifică prin experiența unei opoziții între spațiul sacru, singurul real, care există realmente, înconjurat de restul, o întindere informă"¹⁰.

7. Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, p. 19.

8. *Ibidem.*, p. 387.

9. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978, p. 128.

10. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, p. 21.

Alături de spațiul sacru, indisolubil legat, spre înțelegerea Istoriei religiilor, este timpul sacru, care este prezentat în următorii termeni: "timpul sacru este prin natura sa deplin reversibil, în sensul că el este, propriu-zis, un *timp mitic esențial-nente reprodus în prezent*. Orice sărbătoare religioasă, orice Timp liturgic, constă în reactualizarea unui eveniment sacru care a avut loc într-un trecut mitic al începuturilor"¹¹.

Pe coordonatele spațiului sacru și ale timpului sacru trăiește *omul religios*, eroul Istoriei religiilor, care militează pentru o istorie adevărată, dovadă stând faptul că: "În societățile în care mitul încă mai este viu, băștinașii deosebesc cu grijă miturile – *istorii adevărate* – de fabule sau de basme, pe care le numesc *istorii false*". "În istoriile *adevărate* avem de-a face cu sacrul și cu supranaturalul; în cele *false*, dimpotrivă, cu un conținut profan"¹².

Ținând cont de accepțiunile noțiunilor fundamentale ale istoriei religiilor, determinate de Mircea Eliade, constituind o contribuție valoroasă de filosofia istoriei, ne va fi ușor să înțelegem operele propriu-zise de Istorie a religiilor, printre care de importanță maximă sunt cele închinare credințelor și ideilor religioase.

5. ISTORIA CREDINȚELOR ȘI IDEILOR RELIGIOASE

Indiscutabil că cea mai reprezentativă operă a lui Mircea Eliade ca istoric al religiilor, este *Istoria credințelor și ideilor religioase*, proiectată în patru volume, din care au apărut trei.

Caracterul acestei opere este redat de autor în "Prefața la traducerea românească" a volumului I, în următorii termeni: "Socotesc că orice istoric este obligat să-și situeze cercetările de "specialitate" în perspectiva istoriei universale. Cartea de față este scrisă din această perspectivă. Este, deci, înainte de toate, o *Istorie* nu o interpretare personală a diferitelor religii pe care le prezintă"¹³.

Acest prim volum cuprinde istoria credințelor și a ideilor religioase de la primele manifestări și până la mitologia greacă. Trecând peste epocile primitive, sunt prezentate religiile pe zone geografice și în ordine cronologică, începând cu Mesopotamia și Egiptul, ca apoi să cuprindă Orientul apropiat și îndepărtat până la Indus și să se încheie cu Grecia antică.

În imposibilitatea de a selecționa ce-ar putea fi mai important din cuprinsul volumului, fiind vorba de începuturi, ne oprim asupra unui trecut, care are darul de a reprezenta *prima accepțiune atestată a fenomenului religios*, prin următoarele considerații: "Se poate trage concluzia că sepulturele confirmă credința în supraviețuire (semnalată deja prin folosirea ochiului roșu) și aduc câteva precizări suplimentare: înhamorii orientate spre răsărit, marcând intenția de a lega soarta sufletului de traiectoria soarelui, deci speranța unei "re-nașteri", i.e. a unei post-existențe într-o altă lume"¹⁴.

11. *Ibidem*, p. 60.

12. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 8, 9.

13. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p. VII.

14. *Ibidem*, p. 9.

Din cuprinsul primului volum, mai reținem două valoroase și specifice caracterizări. Prima: "Figuri comparabile eroilor greci se reîntâlnesc și în alte religii. Dar numai în Grecia structura religioasă a eroului și-a găsit o expresie atât de perfectă; numai în Grecia eroii s-au bucurat de un prestigiu religios atât de mare, au hrănit imaginația și reflecția, au stimulat creativitatea literară și artistică". A doua caracterizare: "Avem dreptate să spunem că evreii au fost primii care au descoperit semnificația istoriei ca epifanie a lui Dumnezeu, și această concepție, așa cum era de așteptat, a fost reluată și amplificată de către creștinism"¹⁵. Cele două caracterizări scot în evidență și dovedesc două virtuți valoroase ale operei istorice ce revin și istoricului: a) judecări de valoare precise, categorice, și temeinic fundamentate; b) determinări ale specificului unor religii și ale spiritualității popoarelor respective.

Volumul al doilea din *Istoria credințelor și a ideilor religioase* a fost primit cu deosebită satisfacție și cu elogii superlative din două considerente. Primul, fiindcă cuprinde religiile fundamentale și încă de mare actualitate: Brahmanismul, Buddhismul, Hinduismul, Iudaismul și Creștinismul. Al doilea, fiindcă, în modul de tratare a marilor religii s-a resimțit un spor major de documentare și interpretare, în comparație și față de toate lucrările anterioare cu aceeași tematică.

Din seria numeroaselor elogii, drept exemple, reținem următoarele: "Opera lui Mircea Eliade începe să apară, în acest ultim sfert de secol, ca una dintre cele mai importante realizări ale epocii noastre" (Christian Delacampagnes în *Le Monde*). "Al doilea volum reușește de minune să demonstreze acest spirit pluridisciplinar, ajutat de un stil riguros și un mod impresionant al sintezei". (Jean-Pierre Dujardin, *Le Figaro Magazine*). "Mircea Eliade ocupă actualmente un loc de prim plan în Istoria religiilor" (*Gazette de Lausanne*)¹⁶.

Ca exemplu de modul deosebit în care se prezintă marile religii și de ermeneutica originală privind valoarea lor, îl avem în: titlul capitolului XIX, titlul primului subcapitol și începutul textului secvent, care se prezintă astfel:

"MESAJUL LUI BUDHA: DE LA TEROAREA VEȘNICEI ÎNTOARCERI LA BEATITUDINEA INEXPRIMABILULUI – *Omul atins de săgeata otrăvită*".

"Buddha n-a acceptat niciodată de a da învățaturii sale structura unui sistem. Nu numai că el a refuzat de a dezbate problemele filosofice, dar el nu s-a pronunțat nici asupra punctelor esențiale ale doctrinei sale, ca de exemplu asupra sacrei intrări în Nirvana". Așa se explică numeroasele secte și "apare ca imposibil de a reconstitui, în integritatea sa, mesajul autentic al lui Buddha"¹⁷.

Dacă în ermeneutica Buddhismului, Mircea Eliade este admirat prin nouțea și profunzimea semnificațiilor descoperite, nu mai puțin prețios apare în ermeneutica iudaismului, în care pe lângă descoperirea esențelor doctrinare, mai constatăm determinarea interferenței dintre trăirea istorică și cea religioasă. Spre ilustrare, din capitolul: *Încercările Iudaismului: De la Apocalips la exaltarea Torei*, reținem: "În iudaism ca și în alte tradiții, viziunile apocaliptice fortifică apărarea contra teroarei istoriei. Inițiatii descifrează în catastrofele contemporane o preves-

15. *Ibidem*, p. 304, 575.

16. Aprecierile au fost selectate de editura Payot și consemnate în volumul III al *Istoriei credințelor și ideilor religioase*, p. 364, 365.

17. Mircea Eliade, *Histoire de croyances et des idées religieuses*, vol. 2, Payot, Paris, 1981, p. 92.

tire reconfortantă... În esență, agravarea calvarului era însoțită de ideea iminenței salvării. Privind spre viitor, estimarea religioasă a suferințelor provocate de evenimentele istorice va fi reînnoită de nenumărate ori, nu numai de evrei ci și de creștinism"¹⁸.

De la sine înțeles că prin Iudaism ne-am apropiat de Creștinism, religia noastră tradițională și actuală, căreia i-a rămas fidel și Mircea Eliade, toată viața. Deși, deci, pe o poziție diferențiată față de celelalte religii, Mircea Eliade și-a păstrat și respectat obișnuita obiectivitate și onestul spirit critic și în tratarea religiei căreia aparține.

Din numeroasele probleme dezbătute, din categoria celor de actualitate, am ales "Gnoza creștină", din expunerea căreia reținem: "Problema ezoterismului și, așadar, a inițierii, va provoca nenumărate controverse, mai ales și în primul rând în timpul crizei declanșate de gnosticism. În fața pretențiilor extravagante ale anumitor autori gnostici Părinții Bisericii, urmași de majoritatea istoricilor vechi și moderni, au negat existența inițierii ezoterice folosită de Iisus și continuată de apostolii săi. Dar această opinie este contrazisă de fapte"¹⁹.

Acest text are darul de a ne întregi profilul lui Mircea Eliade ca istoric al religiilor, descoperindu-i și dovedindu-i următoarele virtuți: *exigență maximă în reproducerea fidelă a trecutului, spirit selectiv în reținerea proceselor istorice cu caracter de actualitate și intuiție prospectivă a problemelor de interes pentru viitor*. Astfel, dacă luăm în considerare întreaga exegeză a Creștinismului în opera lui Mircea Eliade, vom constata că dobândim: a) o imagine mai completă și mai autentică a religiei creștine, b) o înțelegere mai clară a problemelor ce frământă astăzi bisericile creștine și c) o competență sporită în proiectarea măsurilor posibile privind viitorul religiei în ansamblu și a Creștinismului aparte.

Edificați asupra valorii celui de-al doilea volum, al treilea volum cuprinde istoricul ultimei mari religii a lumii, Islamul, în cadrul prezentării a tot ceea ce suscită interes pentru viața religioasă în perioada *De la Mahomed la epoca Reformelor*, consemnată ca titlul propriu al volumului.

Comparativ cu cele consemnate la adresa Creștinismului, nu mai puțin interesante și actuale sunt determinările și caracterizările privind Islamul, religia ce ridică mari și grave probleme în lumea contemporană. Deosebit de valoroase apar considerațiile ce privesc sufismul, din ansamblul cărora desprindem în primul rând definiția: "Sufismul reprezintă dimensiunea mistică a Islamului, cea mai notoric și una dintre cele mai importante tradiții ale ezoterismului musulman"²⁰.

După o stăruitoare și pătrunzătoare analiză a teologiilor și misticilor musulmane, Mircea Eliade descoperă trăsături specifice ce conduc la explicarea și înțelegerea multora din anomalii ce au loc în sfera Islamului și provoacă îngrijorări întregii lumi, puternic afectată. Se impun câteva concluzii care conduc la următoarele evaluări: "În toate țările islamice, se recunoaște influența sufiților, în muzică, în dans și mai ales poezie. Dar sufismul victorios, a avut și consecințe ambigue în istoria Islamului. Anti-raționalismul anumitor sufiți devine adesea agresiv, iar invectivele lor contra filosofilor desfată plebea. Pe de altă parte, emo-

18. *Ibidem*, p. 262.

19. *Ibidem*, p. 351.

20. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des religions*, vol. 3, Payot, 1983, p. 131.

tivitatea excesivă, transele și extazele ședințelor publice se amplifică. Cea mai mare parte a conducătorilor sufiți, ale unor astfel de exaltări excesive, nu mai pot stăpâni totdeauna devierile. Mai mult decât atât, membrii anumitor ordine, ca acela al dervișilor nomazi sau fakiri, proclamă că dețin puterea de a face miracole și trăiesc deasupra legilor²¹.

Evident că, la prima vedere, cele menționate privesc, în primul rând, Islamul, îndeosebi lumea arabă a Orientului Apropiat, în care, în numele credințelor și ideilor religioase au loc afirmări, acțiuni ce uneori frizează criminalitatea ce afectează, prin intermediul terorismului, întreaga planetă. Opțiunea lui Mircea Eliade este clară, condamnă formele degradante, vulgarizate și compromițătoare ce contravin înaltelor valori etice lansate de fondatorii doctrinari ai mișcărilor și confesiunilor religioase.

Faptul că Mircea Eliade descoperă deficiențele unor manifestări religioase ce aduc prejudicii ordinii și intereselor sociale, ne permite să apreciem că el este apropiat ideologic marelui reformator Calvin, care a conceput teoretic și a demonstrat practic corelația strânsă dintre doctrina sa religioasă și viața socială, în interesul și în favoarea acesteia.

Dovadă evidentă în sprijinul acestei opinii stă referința elogioasă a lui Mircea Eliade, formulată astfel: "Cât privește Calvin, nu numai că el a contribuit mai mult decât Luther la progresul social și politic al Bisericii sale, dar el a demonstrat prin exemplul său funcția și importanța teologică a activității politice. De fapt, el a anticipat seria teologiilor politice la modă în a doua jumătate a secolului al XX-lea: teologia muncii, teologia eliberării, teologia anticolonialismului etc²². Dacă reflectăm asupra celor relevate despre Calvin, constatăm în mod deosebit o nouă față a lui Mircea Eliade, aceea că pe lângă calitatea de istoric al religiilor, el este, finalizator, și un istoric al societăților pe linia aspirațiilor lor spre mai bine. El lasă să se întrevadă atât elemente și aspecte pozitive cât și negative în trecutul istoric al religiilor, în interesul promovării valorilor etice.

Deși din reproducerile textuale am putut deduce câteva calități ale lui Mircea Eliade ca istoric al religiilor, nu putem considera că am cuprins întreg profilul său creator, omisiunile fiind inevitabile comparativ cu opera titanică realizată. Printre altele, urmărind cronologic cele trei volume, am putea rămâne cu ideea greșită că Mircea Eliade a procedat exclusiv analitic, prezentând fiecare religie în parte, în ordinea apariției și afirmării lor.

Finalul volumului trei este unul din multele exemple ce pot dovedi capacitatea sintetizatoare a lui Mircea Eliade ca istoric al religiilor, prin comparațiile și analogiile ce le statornicește. Textual, finalul se prezintă astfel: "Sinteza religioasă tibetană prezintă o anumită analogie cu hinduismul medieval și cu creștinismul. În cele trei cazuri, are loc o întâlnire între o *religie tradițională* (adică sacralitate de structură cosmică), o *religie a salvării* (buddhismul, mesajul creștin și vishnuismul) și tradiția *ezoterică* (tantrisme, gnosticism, tehnică magică). Corespon-

21. *Ibidem*, p. 159.

22. *Ibidem*, p. 259.

dența este ceva mai frapantă între Occidentul medieval dominat de Biserica romană și teocrația lamaică²³.

Asemenea analogii, în esență corelații, comparații și interferențe între diverse și multiple manifestări religioase sunt aproape obișnuite la Mircea Eliade, încât el poate fi considerat un istoric comparatist, un istoric critic al trecutului religios. Exemplificăm, de data aceasta printr-o lucrare despre care autorul spune că "nu constituie o istorie religioasă a Daciei", deși tot el, în același "Cuvânt înainte" adaugă: "Am reunit în acest volum o serie de studii privind originile religioase ale numelui etnic al dacilor, cultul lui Zalmoxis, mitul cosmologic *popular*, semnificațiile mitico-rituale ale legendelor despre întemeierea unui stat (Moldova) și construcția unei mănăstiri (Argeș), anumite credințe populare în legătură cu magia și extazul, mătrăguna și culesul ierburilor de leac, în sfârșit mitologiile care stau la baza capodoperelor poeziei epice românești"²⁴.

Autorul are deplină dreptate că nu este cazul unei "istorii religioase", căci, în realitate, lucrarea constituie o istorie a culturii, cu o structură complexă, cât timp cuprinde *date istorice* din domeniile: religiei, etnologiei, mitologiei, folclorului și artei. Deci, deși, Mircea Eliade, rămâne predominant un istoric al religiilor, el nu se limitează la atât, opera lui impunându-l ca istoric al întregii culturi.

Încheiem caracterizarea lui Mircea Eliade ca istoric al religiilor, cu aprecierea că el este *istoricul comparatist al orizonturilor largi*, reușind adeseori să cuprindă, în câteva rânduri, date ce evocă procese istorice desfășurate în decurs de milenii și pe întinderea unor continente. O astfel de situație o ilustrează cele ce urmează: "Tema vânătorii rituale a zimbrului este cu siguranță autohtonă. La daci, acest animal se bucura deja de un prestigiu religios... rolul zimbrului, în mitologia și religia dacilor făcea parte desigur dintr-un ansamblu mitico-ritual de origine meridională, avându-și rădăcinile în preistorie... Sacrificarea taurului juca un rol important în Misterele lui Mithra... făcând parte dintr-un mit arhaic indo-iranian... Foarte probabil, Misterele lui Mithra s-ău constituit în nord-vestul Iranului, în Armenia și Caucaz"²⁵. Este deplin evident că avem o referință istorică asupra unor manifestări religioase, etnologice și mitologice pe parcursul mai multor milenii, din preistorie până în era creștină și într-un spațiu ce cuprinde cea mai mare parte a Europei și Asiei, din Centrul Europei și până spre Extremul Orient. În concluzie:

– Întreaga operă a lui Mircea Eliade îl consacră ca istoric al credințelor și ideilor religioase.

– Mircea Eliade nu este numai un istoric al religiilor, el este în același timp istoric al întregii culturi universale, reușind să cuprindă în timp și spațiu, analitic, sintetic și critic, întreaga evoluție a spiritului uman.

În sprijinul acestor concluzii stau omagierile unor mari personalități, ce le menționăm parțial, în cele ce urmează.

23. *Ibidem*, p. 295.

24. Mircea Eliade, *De la Zamolxis la Gengis-Han*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1980, p. 17-18.

25. *Ibidem*, p. 148, 149.

6. OMAGIEREA LUI MIRCEA ELIADE CA ISTORIC AL RELIGIILOR

Deși Mircea Eliade este o personalitate culturală multilaterală ce s-a afirmat ca: novelist, romancier, eseist, cronicar pentru diverse domenii, critic literar, filosof, etnolog, antropolog, istoric al culturii și istoric al religiilor, meritele lui culminante și neîntrecute în epocă, rămân cele din Istoria credințelor și ideilor religioase. Caietul omagial realizat de editura de l'Herne²⁶, îl prezintă pe Mircea Eliade în toată complexitatea sa spirituală, dar pe prim plan rămân tot realizările privind Istoria religiilor.

Proporțiile și nivelul acestei omagieri devin evidente luând cunoștință de personalitățile participante, a căror listă se prezintă după cum urmează, în ordinea colaborării la volum: Jules Ries, Georges Dumézil, Gilbert Durent, David Rasmussen, Constantin Noica, Mac. Linscott Ricketts, Stephen Reno, Douglas Allen, Maurice Gandillac, Monique Borie, I. P. Culiianu, Pierre Pasquier, Marcel Lobet, Charles Long, E. M. Cioran, Alexandre Rossetti, A. Cioranescu, Henry Corbin, Eugène Ionesco, Michel Meslin, Paul Ricoeur, Goli Taraghi, Sergiu Al. George, William A. Coates și o pleiadă de critici ce s-au ocupat de opera literară. Ceea ce avem de reținut din această enumerare este că Mircea Eliade este recunoscut ca proeminent istoric al religiilor și om de cultură de personalități reprezentative cultural din: Statele Unite, India, toate statele Europei occidentale și România. Ținând cont de domeniile de consacrare ale acestora, înseamnă ca lui Mircea Eliade i se recunosc merite onorabile în următoarele discipline: religie, istorie, filosofie, antropologie, etnologie, psihologie, culturologie și literatură.

Din mulțimea elogiilor ce i s-au adus, desprindem câteva, din cele mai semnificative. Prestigiosul istoric al religiilor David Rasmussen consideră că datorită interpretărilor lui Mircea Eliade: "Noi suntem în măsură de a înțelege, probabil pentru prima oară, funcția pozitivă a mitului și a simbolului ca dimensiune particulară a conștiinței. Putem deci afirma că o astfel de cercetare contribuie în mod pozitiv la înțelegerea propriei noastre epoci". În același sens, filosoful de renume european Constantin Noica apreciază că: "Într-o lume pustiită de profan, Eliade ne atenționează că, în pofida puterii Rațiunii, această lume nu va mai exista nici ca lume, nici ca comos dacă ea ignoră pietatea. Nici un savant și nici un profet al secolului n-a știut s-o spună ca el, de-o manieră atât de universal umană"²⁷.

Deosebit de interesantă și actuală pentru viața religioasă și îndeosebi pentru învățământul teologic, este intervenția, în acest cadru, a lui Mac Linscott Ricketts, tratând despre: *Mircea Eliade și moartea lui Dumnezeu*, opunându-l pe Mircea Eliade lui Altizer ca reprezentant al ateologilor sau nacroteologilor. Constatăm, cu acest prilej că Mircea Eliade este recunoscut drept oponentul principal al ateologilor, cât timp: "Altizer știe că poziția lui Eliade este diametral opusă concepției sale" și "Altizer recunoaște în această prestigioasă concepție latină (a lui Eliade), îndeosebi în "dialectica sacrului și profanului" un argument deloc neglijabil pentru teoria sa"²⁸. În aceste condiții, se întrevide ca opera lui Mircea Eliade să

26. L'Herne, *Mircea Eliade*. Editions de l'Herne, Paris, 1978.

27. *Ibidem*, p. 104, 109.

28. *Ibidem*, p. 112, 116.

dețină un rol deosebit în coliziunea actuală dintre cele două procese: al desacralizării și al resacralizării.

Și exegetul român Adrian Marino recunoaște o contribuție valoroasă a lui Mircea Eliade, în acest sens, apreciind că: "Pentru Mircea Eliade, "omul sacru" este, mai presus de orice, un *homo semnificans*. Deschiderea spre sacralitate este inerentă condiției umane, structurii conștiinței umane și nu un stadiu al istoriei acestei conștiințe"²⁹. Cu alte cuvinte, opera lui Mircea Eliade este menită unui spor de actualitate și autoritate în secolul și mileniul următor.

În sprijinul celor menționate mai sus, Adrian Marino face o analiză pertinentă afirmând următoarele: "Mircea Eliade se reîntoarce și redescoperă în felul acesta – prin întâlnirea sa cu mentalitatea culturilor tradiționale – însăși condiția spirituală primordială: revelația unui profund și nesfârșit sistem de sensuri obscure, al unui univers de analogii și corespondențe"... Mircea Eliade explorează cu pătrundere dimensiunea existențial-circulară a ființei umane și implicit a vieții sale spirituale"³⁰.

Evident că sutele de studii exegetice, apărute deja în scopul estimării operei lui Mircea Eliade, relevă fiecare în parte câte una sau mai multe din virtuțile și caracterele specifice ce alcătuiesc profilul spiritual al omului de cultură și al istoricului religiilor ce s-a impus atenției lumii întregi. În imposibilitatea de a face o analiză exhaustivă, încheiem cu o apreciere a istoricului român Em. Condurachi, cu preocupări apropiate, formulată astfel; "Supunând unei analize critice toate izvoarele ce amintesc, explicit sau implicit, cele mai vechi forme de manifestare ale acestui gen (mitic-legendar), Mircea Eliade a putut urmări înapoi în timp și spațiu geneza unor "modele", dezvoltate organic din obârșile tainice în care toate neamurile și popoarele își pierd urmele în umanitate"³¹.

În mod deplin întemeiat, mai putem adăuga că într-adevăr, fiecare neam, fiecare popor și orice comunitate socială cu tradiție spirituală își găsește urme ale trecutului și explicații ale prezentului lor cultural și mai ales religios, în opera lui Mircea Eliade. Pe acest considerent, Mircea Eliade este un istoric universal al religiilor și al întregii umanități. Opera sa rămâne memorabilă atât prin luminoasele descoperiri asupra trecutului, cât și prin valoroasele lumini ce le oferă omenirii în orientarea sa asupra viitorului.

7. MIRCEA ELIADE ȘI ORTODOXIA

Un fapt obișnuit și bine cunoscut în istoria culturii este acela că marile personalități creatoare de valori spirituale depășesc granițele comunităților în care se nasc și trăiesc. Din categoria acestor mari personalități face parte și Mircea Eliade care, deși s-a născut dintr-o familie de credință ortodoxă și etnie română fiind botezat ca atare în dreapta credință și a trăit până la maturitate în mijlocul comunității ortodoxe, el s-a ridicat peste nivelul social ambiant, atât sub aspectul național cât și sub cel religios, făcând parte din galeria personalităților de talie universală, pe planul cercetării istoriei religiilor.

29. Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura, Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 155.

30. *Ibidem*, p. 43, 106.

31. Em. Condurachi, "Cuvânt înainte", la *De la Zamolxis la Gengis-Han*, p. 6.

Mircea Eliade este *homo religiosus* al zilelor noastre, format sub aureola miturilor trecutului istoric, prezentat de el însuși sub următoarea accepție: "Omul este așa cum este azi pentru că o serie de evenimente au avut loc *ab origine*. Miturile povestesc aceste evenimente și, făcând acest lucru, îi explică pentru ce și cum el a fost astfel alcătuit. Pentru *homo religiosus* existența reală, autentică, începe în clipa în care primește comunicarea acestei istorii primordiale și își asumă consecințele ei"³². Cu alte cuvinte, omul religios în general și Mircea Eliade în particular, este înainte de orice: un moștenitor direct al creațiilor mitologice ale tuturor timpurilor și un tradiționalist fidel al istoriei naționale, Această situație explică întreaga activitate publicistică a lui Mircea Eliade din perioada cât a trăit în țară, până la intrarea în diplomatie, în anul 1940.

Este un lucru arhicunoscut că în perioada interbelică a fi tradiționalist însemna în primul rând a fi atașat sufletește și angajat efectiv în *apărarea și în promovarea valorilor ortodoxe eterne*. Așa se explică cum, exceptând câteva articole literare răzlețe, activitatea publicistică a lui Mircea Eliade s-a concretizat prin colaborări la cele mai conservatoare și tradiționaliste organe de presă.

Beneficiind de valoroasa lucrare bibliografică realizată de Mircea Handoca privind opera prietenului său Mircea Eliade³³, avem, la îndemână, în amănunt și cu precizie, date edificatoare despre colaborarea lui la diverse publicații ale timpului. Astfel, în primul rând se cuvine a menționa colaborarea cu 16 eseuri la revista *Gândirea*, condusă de renumitul profesor de Teologie Nichifor Crainic de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București. Incontestabil că revista *Gândirea* a fost publicația cea mai elevată a tradiției ortodoxe române, militând statornic și la nivel ideologic spre evocarea, valorificarea și trăirea efectivă a valorilor religioase ortodoxe, specifice trecutului istoric național.

O altă revistă, nepartinică dar, ideologic, categoric conservatoare a fost prestigiosul săptămânal *Vremea*, foarte prețuită și influentă la timpul său, la care Mircea Eliade a colaborat cu 256 articole.

Colaborarea cea mai intensă a lui Mircea Eliade, implicit în sprijinul Ortodoxiei, a fost la ziarul *Cuvântul*, condus de profesorul universitar de filosofie Nae Ionescu, un fervent apărător al valorilor tradiționale românești. La acest ziar, Mircea Eliade a participat cu 380 articole. Un alt ziar la care a colaborat Mircea Eliade, a fost *Credința*, înființat de viitorul monah Daniel (Sandu Tudor) care a făcut parte din grupul de orientare mistică Rugul aprins de la mănăstirea Antim din București. Colaborarea mai restrânsă a lui Mircea Eliade, cu doar 95 articole la acest ziar, a însemnat totuși o implicare în apărarea Bisericii Ortodoxe Române, fiind obiectivul principal al ziarului.

Printre titlurile articolelor ce denotă promovarea spiritului religios în general și o apărare a credinței ortodoxe în particular, menționăm: *Martorii Sfințelor patrii, Creștinătatea, Cântarea Cântărilor, Mituri și legende orientale, Religia și viața spiritului, Religiile mistice, O carte despre Dumnezeu, Religiozitatea în filosofia rusă* etc. Deosebit de important a fost ciclul de 12 articole intitulat

32. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, 1978, p. 87.

33. Mircea Handoca, *Mircea Eliade – contribuții bibliografice*, Societatea literară "Relief românesc", București, 1980.

Itinerariu spiritual, dintre care în al XI-lea articol tratează despre *Ortodoxie*. Edificatoare mai sunt următoarele: *Mâini și icoane*, *Despre un aspect al eternității*, *Exerciții spirituale*, *Căile spiritului*, *Creștinătatea față de iudaism*, *Maica Domnului*, *Adam pe Golgota*, *Mănăstirea Argeș* și multe altele, profund religioase și atașate Ortodoxiei.

Mircea Eliade, a răspuns cu entuziasmul său obișnuit și emisiunilor radiofonice, susținând 53 conferințe în perioada 1932–1938. Și cu acest prilej, istoricul religiilor universale nu și-a uitat propria religie ortodoxă, recomandând o trăire vie și autentică a credinței ortodoxe, mai ales în preajma marilor sărbători. Subiecte tratate în atari ocazii au fost: *Templul de aur*, *Într-o mănăstire din Himalaia*, *Revoluții religioase*, *Despre rugăciune*, *Sentimentul morții în creștinism*, *Iisus în India*, ca și ultima conferință cu prilejul sărbătorilor Învierii Domnului, intitulată sugestiv: *Mistica primăverii*.

Potrivit proverbului românesc: "Prietenul la nevoie se cunoaște", am mai putea spune că Mircea Eliade s-a dovedit un prieten al Ortodoxiei în împrejurările critice, când francmasoneria deplin liberă, acționa cu multă forță în subminarea Bisericii Ortodoxe și a tradițiilor religioase creștine. Tratând despre *Mentalitatea francmasonică* în spirit critic, indirect, Mircea Eliade a venit în sprijinul tradiției ortodoxe.

Cu toate meritele pe care Mircea Eliade le are în apărarea Ortodoxiei, totuși el nu poate fi considerat în mod strict un autor de studii teologice ortodoxe și nici în calitate de participant al acțiunilor patronate de Biserica ortodoxă. De altfel, Mircea Eliade se justifică în această atitudine neutrală față de Ortodoxie, ca și față de Creștinism și orice altă confesiune, precizând de repetate ori calitatea sa de istoric al religiilor. Cum el a rămas un pasionat apologet al miturilor ca temei esențial al fenomenului religios, el exclude adevărurile religioase revelate și consacrate în dogme. Drept dovadă stau considerații cu acest sens: "Primii teologi creștini nu voiau să vadă în persoana lui Iisus un personaj "mitic" și nici în drama mitologică un "mit". Faptul că "elementele teologice" se întâlnesc din belșug în *Evangheliile* constituie o evidență. Pe lângă aceasta... vom vedea semnificația în-doitului proces de "iudaizare" și de "păgânizare" a creștinismului primitiv"³⁴.

În aceste condiții, Mircea Eliade se situează pe poziții opuse teologiei creștine ce vede în Iisus ceva mai mult decât un mit, după cum intră în dezacord cu istoricii bisericești, care, văd în Creștinism o religie distinctă, desăvârșită, pentru mântuirea universală a oamenilor.

Cu toată discrepanța de opinie și atitudine dintre istoricul religiilor Mircea Eliade și teologia ortodoxă, atât Biserica Ortodoxă, cât și teologii și slujitorii săi n-au formulat niciodată, nici o obiecție asupra ideilor și operei lui. Un exemplu elocvent și concret poate fi istoricul teolog Emilian Vasilescu, care atât în opera sa fundamentală³⁵, cât și în alte studii, semnaleză și estimează tot ceea ce reprezintă contribuție valoroasă pentru istoria religiilor din partea lui Mircea Eliade. Astfel, el este menționat bibliografic începând cu capitolul introductiv și *Religia populațiilor primitive* și continuând cu principalele religii, printre care *Religiile*

34. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 152-153.

35. Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, *Istoria Religiilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

Indiei și Religia geto-dacilor. Prudent și deplin justificat, Emilian Vasilescu nu mai menționează în bibliografie pe Mircea Eliade la ultimele capitole: *Religia evreilor. Iudaismul și Creștinismul. Considerații generale*, evitând astfel inevitabile discordanțe sau obiecțiuni față de opiniile confratelui Mircea Eliade.

Depășind sfera strictă a Istoriei religiilor, în care Mircea Eliade este apreciat la valoarea recunoscută a meritelor sale, mai avem de menționat că două lucrări reprezentative ale teologiei ortodoxe: *Concepția despre om în marile religii* a lui Remus Rus titularul catedrei de Istoria religiilor de la Facultatea de Teologie din București, și *Biserica ortodoxă și religiile necreștine* a lui Alexandru Stan, profesor de Istoria religiilor de la Facultatea de Teologie din Pitești, citează fără rezerve pe Mircea Eliade³⁶. Cei doi autori, citați au publicat studii în revistele bisericești: "Glasul Bisericii", "Ortodoxia", "Studii Teologice" etc. citând și popularizând din valoroasele contribuții ale lui Mircea Eliade. Se întrevede, astfel, un curs ascendent în integrarea operei celebrului istoric al religiilor în instituțiile de învățământ ale Bisericii Ortodoxe Române.

ÎN CONCLUZIE: Dacă luăm în considerare toate cele menționate, devine evident că *Mircea Eliade a prețuit și a apărut Ortodoxia*, până la limita libertății sale totale de gândire, în opoziție inevitabilă cu dogmele și implicit dogmatica Bisericii. Se explică, astfel, de ce dogmatistii ortodocși ca Dumitru Stăniloae păstrează rezerve față de opera lui Mircea Eliade. Acesta, în schimb, a cultivat prietenii cu apologeții ai Ortodoxiei ca: monahul Sandu Tudor, profesorul de teologie Nichifor Crainic, călugărul N. Steinhardt etc.

Privind spre viitor și ținând cont că principalele opere de istoria religiilor ale lui Mircea Eliade sunt în curs de apariție avem certitudinea că legătura spirituală dintre marele istoric și religia sa străbună va fi tot mai strânsă și mai rodnică.

36. Remus Rus, *Concepția despre om în marile religii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978; Alexandru Stan, *Biserica Ortodoxă și Religiile necreștine*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985.

"SINOD ȘI SINODALITATE ÎN BISERICI".
COLOCVIUL INTERNAȚIONAL
DE LA BRUGES, 12-14 SEPTEMBRIE 2003

Pr. prof. univ. dr. NICOLAE V. DURĂ

"Fundatia pentru științele religioase Ioan al XXIII-lea" din Bolognia, a organizat un Colocviu internațional, la Bruges, în luna septembrie (12-14), ale cărui lucrări s-au desfășurat în incinta Mănăstirii de Nazaret (Couvent Anglais).

Tematica Colocviului, "Sinod și Sinodalitate în Biserici", a oferit participanților (canoniști, juriști, ecleziologi și teologi din Europa, America, Africa și India) posibilitatea să constate nu numai importanța și actualitatea regimului "sinodalității", în procesul de refacere a unității creștine, ci și concepțiile ecleziologice și canonice, încă diferite, printre reprezentanții celor trei confesiuni creștine (ortodoxă, catolică și protestantă).

În cele ce urmează, vom prezenta succint ideile câtorva Comunicări pentru a ilustra tocmai această constatare.

Din comunicarea profesorului, Orsy L., intitulată "Colegialitatea episcopului rediscutată", s-a putut reține ideea că "viziunea" sau "concepția" canonistului ori a teologului despre sinodalitate depinde de "background"-ul său, adică de doctrina propriei sale Biserici privind sinodalitatea. Renumitul canonist, catolic, a ținut totodată să precizeze că nu trebuie identificate cele două realități ecleziologico-canonice, adică, colegialitatea și sinodalitatea, așa după cum procedează încă mulți dintre confracții noștri romano-catolici.

Ecleziologul catolic, H. Legrand, a vorbit despre "Limitele sinodalității după Dreptul în vigoare". În reflecțiile sale teologice, dominicanul Legrand a recunoscut și el că în Codul canonic, latin, în vigoare, sinodalitatea se confruntă cu colegialitatea episcopală. Totodată, profesorul Legrand a ținut să precizeze că "primatul", indiferent cine ar fi acesta (papă sau patriarh ecumenic), nu se află în afara corpului sinodal al episcopilor. Același ecleziolog catolic a mai remarcat că "diocеза" (eparhia) Bisericii sale este "lipsită de dreptul de a-și alege episcopul său, care este numit..."; că – după părerea sa – în "colegialitatea", de care vorbește Codul canonic, latin, aflăm o "sciziune" între "communio episcoporum" și "communio ecclesiarum"; că nu există "o articulare între Biserica particulară (sic) și Biserica universală" etc.

Teologul catolic, Myriam Wijlens (Tilburg), a ținut și el să precizeze că "... nu se poate vorbi de o cooperare a episcopilor, la nivel supra-național, decât prin intermediul unui Conciliu". Or, în cadrul unui sinod nu putem vorbi de o "cooperare", ci de o "comuniune" a episcopilor, așa cum aflăm în practica sinodală din primul mileniu. De altfel, se intră în această "comuniune" episcopală prin Taina Hirotoniei, în urma căreia cel hiro onit într-un episcop devine întâistătătorul unei Biserici locale și colegul celor din tagma episcopală.

În comunicarea sa, intitulată "Sinodul din Faptele Apostolilor capitolul XV", prof. J. Taylor a făcut și el unele afirmații care au surprins până și pe unii teologi și canoniști romano-catolici. Printre altele, Domnia Sa a afirmat că Sinodul respectiv "nici nu a existat". Or, după cum se știe, o întreagă tradiție post-apostolică

și patristică – confirmată de istoriografie – face referință expresă nu numai la existența sa, ci și la hotărârile pe care le-a luat pentru Biserica vremii de atunci.

În schimb, un tânăr istoric, din Bologna, în comunicarea sa, intitulată "Sinoadele Africane", a făcut o afirmație care vedește spirit critic în evaluarea realității de altă dată a Bisericii din Africa proconsulară. Printre altele, P. Bernardini afirmă că, inițial, această Biserică a primit creștinismul din Asia Mică, și nu de la Roma. Nu este deci întâmplător faptul că Biserica cartagineză și-a afirmat cu atâta tărie independența (autocefalia) sa, iar ierarhii ei, precum Sf. Ciprian și Aurelian, părinții ecleziologiei ortodoxe, au condamnat cu vehemență amestecul episcopilor Romei în afacerile Bisericii africane.

O altă tânără, Teresa Fattoni, a remarcat faptul că, "funcționarea Consistoriului cardinalilor în secolul XVI-lea", a pus în evidență "o criză îndelungată a unui sistem sinodal" în Biserica catolică.

Că instituția sinodală a fost percepută și organizată diferit în secolele XVI-XVII, ne-a confirmat-o și comunicarea științifică prezentată de prof. R.A. Mentzer (Iowa), intitulată "Sinodul în tradiția Reformată", în urma căreia s-a putut constata cu prisosință că această instituție din Biserica reformată nu este identică cu aceea cunoscută de Biserica primului mileniu sau de Biserica Ortodoxă a zilelor noastre.

Un tânăr dominican de la Paris, H. Destivelle, pregătit de Ordinul său pentru a face misiune în Biserica rusă, a prezentat o comunicare intitulată, "Sinodul de la 1917-1918 și ideea sinodalității în Biserica rusă", în care a reamintit că noțiunea de "sobor" (sinod) nu are aceeași acoperire semantică a termenului de "sinod". De altfel, și atributul "sobornost", intrat în Crez prin cuvântul "sobornicesc", exprimă o realitate ecleziologică mult mai mare decât aceea a cuvântului "catolic(ă)".

La rândul său, prof. G. Schulz (Münster) a vorbit despre "sinodul local" al Bisericii ruse din anul 1917, demonstrând că acesta se înscrie în aria canonicității.

Reprezentantul Bisericii anglicane, Colin Podmore, a arătat – în comunicarea sa, intitulată "Istoria și Principiile Guvernării sinodale în Biserica din Anglia" – că în Biserica sa există o continuare fericită între tradiția sinodală a Bisericii anglicane și practica sinodală actuală.

Prof. D. Donnelly (Cleveland), vorbind despre colegialitatea episcopală așa cum rezultă din textele liturgice, catolice, a ținut să menționeze că, la Conciliul Vatican II (1962-1965), 98% dintre episcopi au fost împotriva schimbării textului liturghiei tridentine, și, totuși, reforma liturgică a avut loc datorită voinței Scaunului papal.

Prof. M. Faggioli (Bologna), care a trecut în revistă "regulamentele" și prevederile Conferințelor episcopale de după Vatican II, a ajuns la concluzia că această instituție, creație a Conciliului Vatican II, rămâne "un domeniu larg de experimentare a colegialității episcopale".

Dar, din nefericire, o astfel de colegialitate nu este de tipul celei sinodale, adică al colegialității episcopal-sinodale, practicat în Biserica primului mileniu și de Biserica Ortodoxă până în prezent.

Despre această realitate este convins și prof. P. Noël (Univ din Sheerbrooke), care, în comunicarea sa "Dezbatere asupra luării deciziilor de către Conferințele

episcopale după Vatican II", a ținut să precizeze că "există un conflict de competență iar mecanismul care să-l reglementeze nu este prevăzut... De aceea, nu cred – declara el – că sinodalitatea poate afla o aplicare concretă".

J. Grootares (Univ. Leuven), care a examinat tematica Conciliilor întrunite în Biserica Catolică între anii 1969-1976, a remarcat un "declin" al sinoadelor după 1976.

B. Routhier (Canada, Quebec) avea să declare și el că, în Biserica sa (romano-catolică), nu este suficient să se vorbească despre sinodalitate sau să existe instituții sinodale pentru a putea spune că se aplică regimul sinodalității. Ecleziologul respectiv, care a fost de altfel foarte critic la adresa "sinodalității romano-catolice", a cerut ca aspectul juridic al sinodalității, din Biserica sa, să fie înlocuit de cel ecleziologic.

Teologul indian, S. Arnsalmy, a cerut ca "... fiecare biserică" (locală n.n.) să aibe propria sa structură canonică, ..., propriul său corp episcopal, propria sa Conferință episcopală..." Cu alte cuvinte, fiecare Biserică locală să se bucure de statutul canonic al autonomiei eparhiale.

Africanul, Ndougala (Kinshasa), a cerut și el ca "sinoadele diocezan" să se bucure de drepturile de autonomie sporită.

Flamandul P. De Mey (Leuven) ne-a informat că, în Belgia, particularitatea Conferințelor episcopale constă în prezența a două grupuri de episcopi – departajați de limba pe care o vorbesc (franceza sau flamanda) – și de două realități pastoral-culturale diferite.

Pentru teologul protestant, M. Friederich (Berlin), "Sinodul protestant european este identic cu cel al Bisericii Vechi, de unde și constatarea că ne aflăm într-un adevărat regim sinodal", ceea ce pentru un canonist ortodox sau catolic poate ridica semne de întrebare...

Elvețianul P.V. Aimone a vorbit despre "participarea laicilor la Sinodul diocezan după Vatican II", având ca obiect de studiu și referință "cazul Elveției". Printre altele, Domnia sa ne-a informat că Biserica catolică din Elveția s-a adresat în repetate rânduri Vaticanului, cerându-i în mod expres permisiunea ca laicii să participe la acest fel de sinoade. În cele din urmă, Curia papală a răspuns că numărul lor nu trebuie să depășească 50% și să aibă doar un vot consultativ. Mai mult, acești laici – reprezentanți la sinoadele diocezan – nu sunt aleși doar de comunitățile respective, ci și de clerici.

Prof. R. Puzza (Univ. Tübingen) a făcut un examen critic asupra modului în care "principiul sinodal" și "instituția sinodală" au fost afirmate în textul celor două Coduri canonice (din 1917 și 1983).

Printre altele, prof. Puzza a amintit că, în secolele XVII-XVIII, sinoadele diocezan s-au întrunit destul de rar, și că, în Codul canonic, din 1917, principiul canonic al sinodalității nu este afirmat în totalitatea conținutului său; sunt însă mai bine menționate organele sinodale și tipurile de sinoade. În schimb, "în Codul canonic din 1983 – spunea el – principiul sinodalității este mai bine afirmat".

Același istoric și canonist german spunea că, în lumea catolică, circula trei teorii privind sinodalitatea: a) sinodalitatea de tipul colegiului episcopal, care nu înseamnă însă competența, ci exercitarea puterii episcopale în chip proporțional; b) sinodalitatea concepută și exprimată ca teologie a comuniunii, bazată pe ecle-

ziologia Conciliului Vatican II. Structurile sinodale sunt însă condiționate de observarea principiului ierarhic, de aceea, sinodalitatea nu-și poate găsi modelul în imaginea unității Sf. Treimi (cf. can. 34 ap.); c) sinodalitatea ca formă de democratizare a vieții bisericești, prin participarea elementului mirean la sinoadele diocezanе, dar, doar cu vot consultativ.

De unde și reacția legitimă a profesorului de la Tübingen, care a ținut să afirme că, în Biserica romano-catolică, nu trebuie să existe doar "concilii ale episcopilor", ci și sinoade mixte, așa cum au existat, de altfel, încă din epoca apostolică.

Același canonist a ținut să aprecieze că, în sinod, nu se manifestă "voința poporului", ci acel "sensus fidelium", adică acel consens în credința apostolică și ortodoxă (catolică) a Bisericii celei "Una".

În fine, același canonist catolic a regretat faptul că "sinoadele diocezanе" (eparhiale, n.n.) depind "de voința episcopilor" și nu a respectivei Biserici locale.

Un teolog protestant din U.S.A., B. Leonard (Wake Univ.), a vorbi despre: "Guvernarea sinodală baptistă".

Dominicanul J.P. Durand, care a prezentat un expozeu privind "procedurile sinodale în conducerea centrală romano-catolică", a spus – printre altele – că sinodul episcopilor catolici rămâne singura "voce deliberativă a Bisericii".

Istoricul A. Melloni (Bologna) a vorbit despre: "procedurile privind Intercuniunea între Biserica romano-catolică și cea ortodoxă în anii 60". Dar, neavând o pregătire în domeniul teologic, juridic și canonic, comunicarea sa a rămas doar la nivelul prezentării unor date informative referitoare la relațiile dintre cele două Biserici în deceniul șase din secolul trecut.

În fine, semnatarul acestor rânduri-singurul teolog și canonist ortodox invitat la acest colocviu științific întrunit la Bruges a prezentat o comunicare intitulată: "Sinodalitatea și regimul sinodalității. Câteva considerații ecleziologico-canonicе".

Printre altele, am precizat mai întâi că "sinodalitatea posedă în ea o semnificație ecleziologico-canonică. De aceea, ea nu poate fi studiată și prezentată, în mod efectiv, decât într-o perspectivă ecleziologică și canonică. Apoi, am spus că "sinodalitatea este una dintre instituțiile canonice de bază ale Bisericii din primul mileniu, care au contribuit efectiv la afirmarea și menținerea unității în diversitate între Răsărit și Occident, și, prin aceasta, la ecumenicitatea creștinătății". Prin urmare, un "consensus" spre unitate nu poate veni decât "prin intermediul unui sinod ecumenic, prin care s-a manifestat odinioară comuniunea ecumenică a Bisericilor locale...".

În fine referitor la rolul primatului Bisericii ecumenice, am ținut să precizăm că Biserica universală are într-adevăr nevoie de un sacerdot al "unității", de un "primat", cu condiția ca acesta să-și exercite atribuțiile "în termeni de responsabilitate" evanghelică și de "slujire a dragostei" frățești, așa cum s-a realizat în primul mileniu și nu cum a fost conceput și exprimat la Conciliul I Vatican.

Lucrările Colocviului s-au încheiat cu "panel discussions", conduse de participanți Prof. D. Carter (Universitatea Carshalton), Prof. N. Dură (semnatarul acestei prezentări), Prof. G. Routhier (Quebec) Prof. W. Wilhelms (Bruxelles) desemnați de organizatorii Colocviului.

În evaluările pe care le-am făcut, am ținut mai întâi să remarc faptul că noțiunea de "sinodalitate rămâne încă străină limbajului teologic și canonic catolic și protestant, fiindcă ea este exprimată printr-un echivalent care nu are același conținut (semantic, ecleziologic, și canonic), și anume, prin acela de "conciliaritate", înțelesă adeseori fie ca o formă de "colegialitate episcopală" (de catolici), fie ca o adunare reprezentativă de tip democratic (de protestanți).

Apoi am subliniat meritul organizatorilor acestui Colocviu în alegerea unei tematici atât de actuale pentru viața Bisericilor, în efortul lor constructiv pentru refacerea unității creștine, care are încă nevoie tocmai de precizarea conținutului noțiunilor ecleziologico-canonică de "Sinod și Sinodalitate în Biserici", subiectul de altfel al Colocviului de la Bruges (12-14 sept. 2003).

Concluzionând, putem spune că la Colocviul științific de la Bruges, ca și la Simpozionul academic de la Roma (21-24 mai 2003) – unde am prezentat un punct de vedere ortodox românesc referitor la pretențiile primațiale, jurisdicționale, ale Constantinopolului (Cf. "Viața Cultelor", XI (2003), nr. 510 din 15 iunie) – am putut constata încă păreri diferite despre "Sinod" și "Sinodalitate".

Asemenea întruniri academice au darul nu numai de a înlesni posibilitatea cunoașterii părerilor confrăților catolici și protestanți despre una dintre cele mai vechi instituții ecleziale, sinodalitatea, ci și de a ne conștientiza asupra necesității imperioase de a regăsi unitatea creștină tocmai prin afirmarea regimului sinodalității așa cum a fost el cunoscut și practicat de Biserica primului mileniu.

MANIFESTAREA TRADIȚIEI CREATOARE ÎN CADRUL ARTEI BIZANTINE

Arhitect Drd. MIHAELA PALADE

Ceea ce uimește în arta bizantină este îndelunga păstrare a tradiției iconografice și stilistice, a unor principii care au rămas aceleași de-a lungul secolelor, și azi valabile, credincioase aceluiași filon dogmatic. Aceasta, în timp ce arta religioasă apuseană a parcurs și s-a pliat stilului romanic, gotic, renașcentist, baroc și tuturor celorlalte, până și celui abstract. Pe de altă parte, nu se poate cere unei arte să rămână imobilă canonic, surdă la evenimentele istorice în cadrul căreia își duce existența. Biserica, ca instituție divino-umană nu poate trăi în afara istoriei, ci numai în cadrul ei, realizând, de fapt, istoria mântuirii. Ca atare, de-a lungul timpului, și arta bizantină a cunoscut schimbări sau variațiuni.

Se pot deosebi cu ușurință picturile comnene de cele paleologe sau icoanele lui Panselinos de cele ale lui Teofan Grecul, ca și icoana bizantină de cea rusă. Dar acestea nu afectează fondul spiritual al artei bizantine care a rămas imuabil, tocmai pentru că aparține unei împărății care nu este din lumea aceasta. Deși este încadrată în istorie, Biserica și arta sa, ca și celelalte mijloace artistice prin care se exprimă, trebuie să facă vizibilă acestei lumi imănente cealaltă lume, cea transcendentă către care se îndreaptă și care nu rămâne aceeași. De aici și importanța stabilirii și păstrării tradiției artistice, nedespărțită de ceea ce se cunoaște, îndeobște, ca fiind Tradiția Bisericii.

Sfânta Tradiție constituie una din căile prin care s-a transmis Revelația supranaturală, cealaltă fiind *Sfânta Scriptură*. În ordine cronologică, Tradiția este cea mai veche, începând cu primele date ale Revelației primordiale, așternute, ulterior, în scris de către Moise. Adevărurile revelate și predate spre păstrare și mărturisire Bisericii, dar care nu au fost fixate în Sfânta Scriptură, "constituie Sfânta Tradiție, în înțelesul cel mai strict al cuvântului. Sfânta Tradiție, în înțelesul ei cel mai larg, ca organ al întregii revelații divine, se extinde și asupra celor conținute în Sfânta Scriptură. Despre Sfânta Tradiție se vorbește, de regulă, în înțelesul mai restrâns al cuvântului, cuprinsul ei fiind considerat acele adevăruri revelate care nu sunt fixate explicit în Sfânta Scriptură. Dar, întrucât atât Sfânta Scriptură cât și Sfânta Tradiție sunt căile autentice de păstrare și de transmitere a revelației supranaturale, amândouă au în Biserica ortodoxă aceeași autoritate"¹.

Oricum, o definiție a acesteia rămâne dificil de dat, fapt pentru care "tradiția (*parádosis, traditio*) este unul dintre acei termeni care, pentru că e prea bogat în sensuri, riscă să nu mai aibă nici unul. Aceasta nu numai ca urmare a secularizării care a depreciat atâtea cuvinte ale vocabularului teologic – "spiritualitate", "mistică", "comunitate" – îndepărtându-le de contextul lor creștin, ca să facă din ele moneda curentă a unui limbaj profan. Dacă cuvântul "tradiție" a suferit aceeași soartă,

1. *Îndrumări misionare*, lucrare elaborată de un colectiv de autori de la Institutul Teologic universitar din București, coordonator preot Dumitru Radu, EIBMBOR, București. 1986, p. 35-39.

aceasta s-a petrecut cu atât mai ușor cu cât chiar în limbajul teologic acest termen rămâne uneori șovăielnic"².

Datorită caracterului imuabil al dogmelor, Tradiția a fost asociată, în mod eronat cu nemișcarea, inerția, "înțepenirea" și alte asemenea atribute cu conotații imobile. Ceea ce nu se cunoaște este faptul că, în cadrul Bisericii, Sfânta Tradiție are două aspecte: unul *static*, în care Biserica recunoaște fondul Tradiției apostolice preluat de ea, și care poate fi delimitat în timp și altul *dinamic*. Acest din urmă aspect, după care Biserica a preluat și dezvoltat după nevoile ei sâmburele static, există încă și nu se va termina până la sfârșitul veacurilor. Biserica trăiește permanent în prezent, un prezent care e zidit pe o temelie trainică, pe Hristos și ca atare nu se surpă, dar care, în același timp, privește și eshatologic.

Sau, altfel spus, Tradiția are două sensuri: a) totalitatea modalităților de trecere a lui Hristos în viața umană sub forma Bisericii și a tuturor lucrărilor Lui de sfințire și propovăduire și b) transmiterea acestor modalități de la generație la generație... Tradiția e permanentizarea transmiterii aceluiași Hristos revelat întreg – adică întrupat, răstignit și înviat – în Biserică, adică comunicarea permanentă a stării finale dinamice la care a ajuns Dumnezeu prin revelație în apropierea Lui de oameni. Ca atare ea este prelungirea acțiunii lui Dumnezeu din Hristos, descrisă esențial în Scriptură"³.

Ceea ce este greu de înțeles în societatea secularizată de astăzi este faptul că tradiția iconografică nu a fost și nu poate fi tratată deosebit și aparte de Tradiția Bisericii în general. Atributele acesteia din urmă se aplică și primeia, căci amândouă aparțin comorii de adevăruri de credință mântuitoare. În acest sens, tot ceea ce se spune cu privire la *tradiția dogmatică* se poate aplica și altor "expresii ale misterului creștin pe care Biserica îl produce în Tradiție, conferindu-le în aceeași măsură prezența "*plinătății Celui Care umple totul în toate*" (Ef. 1, 23). Așa ca și "*didascalia inspirată dumnezeiește*" a Bisericii, tradiția iconografică a Bisericii primește la rândul său sensul ei plener și coerența ei intimă cu alte documente ale credinței (Scripturi, dogme, liturghie) în Tradiția Duhului Sfânt. Ca și definițiile dogmatice, icoanele lui Hristos au putut fi apropiate de Sfintele Scripturi, ca să primească aceeași cinstire, căci iconografia arată în culori ceea ce vorba anunță în literale scrise. Dogmele se adresează inteligenței, ele sunt exprimări inteligibile ale realității care depășesc modul nostru de înțelegere. Icoanele ne ating conștiința prin simțurile exterioare, prezentându-ne aceeași realitate suprasensibilă în expresii "estetice" (în sensul propriu al cuvântului *aisthitikós*: ceea ce poate fi perceput prin simțuri). Dar elementul inteligibil nu rămâne străin iconografiei: privind o icoană, descoperim în ea o structură "logică", un conținut dogmatic care a determinat compunerea ei. Aceasta nu înseamnă că icoanele sunt un fîl de ieroglife sau rebusuri sacre, traducând dogmele într-un limbaj de semne convenționale. Dacă puterea de înțelegere care pătrunde aceste imagini sensibile este identică celei a dogmelor Bisericii, este pentru că ambele "tradiții" – dogmatică și iconografică –

2. Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, traducere Anca Manolache, Edit. Humanitas, București, 1998, p. 134.

3. Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1978, vol. I, p. 61-62.

coincid întrucât ele exprimă, fiecare prin mijloacele care-i sunt proprii, aceeași realitate revclată. Cu toate că transcende inteligența și simțurile, Revelația creștină nu le exclude: dimpotrivă ea și le însușește și le transformă cu lumina Duhului Sfânt în Tradiție, care este felul unic de a primi Adevărul revelat, de a-l recunoaște în expresiile sale scripturistice, dogmatice, iconografice sau altele, și de a-l exprima din nou"⁴. Semnificativ este faptul că studiul *Tradiție și tradiții*, de Vladimir Lossky, din care am citat mai sus, prefațează lucrarea *Sensul icoanei*, în care apare semnătura unui alt mare teolog rus, Leonid Ouspensky⁵.

*

În ceea ce privește fixarea unei tradiții iconografice specifice artei sacre, în paralel cu cinstirea icoanelor, Sfinții Părinți ai Sinodului VII ecumenic au hotărât și statutul artistului bizantin. Iconoclaștii puseseră problema posibilității apariției "anarhiei" în arta iconografică: "oricine poate face o icoană și să o numească "Christos". Ori, acest nume desemnează în același timp pe Dumnezeu și pe om, și în consecință imaginea îi va reprezenta și pe unul și pe celălalt. Lăsându-se deci în voia vanității sale, artistul va reuni în imaginea sa atât trupul uman reprezentabil, cât și natura divină neprezentabilă, comportându-se astfel ca un eretic (Arius, Dioscor, Eutichie și acefalii)"⁶. Orice s-ar spune, nu putem crede – așa cum o face André Grabar – că numai pentru a răspunde acestui argument al iconoclaștilor, căruia îi revine și "meritul de a fi pus problema libertății artiștilor, au redactat Părinții ortodocși din 787 textul care încerca punerea sub ascultare a pictorilor iconari: "Crearea icoanelor cade în seama invenției pictorilor, dar rânduiala aprobată și tradiția aparțin din vechime Bisericii Universale, fiind, (acestea) demne de venerat, potrivit dumnezeiescului Vasilie... Iar capacitatea de a discerne și tradiția sunt lăsate (în grija) acestora – adică a Părinților purtători ai Duhului Sfânt – căci pictorului îi aparține numai meșteșugul (arta) iar regula este descoperită (arătată) Sfinților Părinți temători (de Dumnezeu)"⁷.

Această hotărâre avea să fie, deosebit de blamată, fiind considerată a fi o intruziune în personalitatea artistului, o împiedicare a oricărui fel de progres artistic. Tocmai pentru că s-a dorit a fi păstrătoarea unei tradiții, arta bizantină, dar mai ales cea care a vegheat asupra ei, Biserica Ortodoxă, a fost incriminată ca purtând vina majoră pentru lipsa de libertate a manifestărilor artistice. În general, Biserica Ortodoxă e prezentată ca învechită și închistată în niște dogme, ignorându-se complet faptul că, tocmai acestea constituie sursa de viață. "La bizantini domina interesul pentru dogmele metafizice, în cea mai mare parte abstracte și fără nici o legătură cu realitatea"⁸. Nicolae Iorga considera teologia bizantină, cea

4. Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 161-162.

5. Leonid Ouspensky și Vladimir Lossky, *The meaning of Icons*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1989, recent tradusă de către Anca Popescu, la Edit. Deisis, București, 2003.

6. Mansi, XIII, 252, apud André Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, traducere Daniel Barbu, Edit. Meridiane, București, 1991, p. 506.

7. Mansi, XIII, 252, apud André Grabar, *op. cit.*, p. 506.

8. W. Gass, *Symbolik der griechischen Kirche*, apud Viktor Lazarev, *Istoria picturii bizantine*, traducere Florin Chirișescu, Edit. Meridiane, București, 1980, vol. I, p. 67.

care dă în fond viață cultului icoanelor, ca "o masă informă de discuții zadarnice în jurul unor chestiuni care nu pot fi lămurite niciodată, pentru că sunt dintr-o lume transcendentă, având o atingere profesională cu preoții, și nu o atingere sufletească cu noi"⁹.

Numai că, dogmele, cuprinzând adevărul revelat, sunt date în vederea viețuirii eliberate de robia păcatului și nu ca "instrument de anihilare" al personalității umane, pus în slujba unei ierarhii obtuze și intransigente. Din păcate, cuvântul "dogmatic" a căpătat un sens peiorativ, sinonim cu "mărginit, necreator"¹⁰, iar în prezentarea artei bizantine abundă termeni ca: "figuri ascetice, înțepenite, oboșite, lipsite de valoare". Întrucât Biserica nu trăiește în afara istoriei, se poate vorbi și de un progres al dogmelor, mărturisit de credința creștină și atestat de istorie, dar el nu trebuie confundat cu o schimbare a cuprinsului dogmelor. Dogmele, însemnând datul revelat supranatural, nu se schimbă, dar se poate vorbi de o amplificare a lor în sensul înmulțirii formulelor care definesc adevărul revelat. După formularea și fixarea lor în sinoade, există un progres al pătrunderii și înțelegerii dogmatice care va continua până la sfârșitul lumii¹¹.

Alții sunt de-a dreptul revoltați de "interdicțiile" canoanelor bizantine: "Cine interzice să îl reprezintăm pe Hristos așa cum o face Giotto, în mijlocul păsărilor sau pe Sfântul Francisc așezat într-un loc, ca oricine altcineva? Este posibil ca partizanii icoanei a cărei reprezentare este în mod abstract codificată, să se fi revoltat cu violență împotriva acestor "vulgarizări"¹².

Aceste puncte de vedere își află explicația în viziunea occidentală asupra artei sacre și a menirii sale, redusă la cel estetic și didactic. Comentând hotărârea Sinodului VII Ecumenic, André Grabar remarcă faptul că, "dacă valoarea sa este evidentă în ceea ce privește intențiile autorilor săi și ca mărturie a stării de spirit a restauratorilor icoanei, textul pe care ei l-au redactat, ca și altele de acest gen, n-a avut consecințe reale pentru practica artei religioase decât în măsura în care autoritățile bisericești i-au aplicat dispozițiile și potrivit cu interpretarea dată principiului controlului exercitat asupra pictorilor. Astfel, decizia Sinodului Ecumenic din 787 care ar fi trebuit să aibă aceleași efecte în întreaga lume creștină, n-a fost interpretată în același fel în Europa Occidentală și la Constantinopol, dacă judecăm după operele de artă religioasă pe care le cunoaștem"¹³.

9. Nicolae Iorga, *Ce e Bizanțul*, 1939, p. 12: La rândul ei, învățătura isihastă, care prin stabilirea adevărului privitor la energiile necreate, a salvat Ortodoxia într-unul din momentele cele mai dificile ale existenței sale, este considerată vinovată, măcar în parte, de căderea Imperiului Bizantin și de sufocarea artei. "Doctrina isihastă, dușmană rațiunii, a imprimat și artelor figurative o îndrumare reacționară... Conflictul dogmatic a izolat Bizanțul de posibilitatea de a absorbi la rândul-i influențe regeneratoare din partea apusului. Posibilitățile de dezvoltare a picturii paleologice erau limitate. Ingrădite de tradiție și dirijate de autoritatea imperială și de cea bisericească", cf. Virgil Vătășianu, *Istoria artei europene*, Edit. didactică și pedagogică, București, 1967, 518-519.

10. *Dicționar de neologisme*, Edit. Academiei R. S. R., București, 1986, p. 362.

11. Nicolae Chițescu, Pr. Isidor Todoran și Pr. I. Petreună, *Teologia dogmatică generală*, EIBMBOR, București, 1953, vol. I, p. 147.

12. Jean Duvignaud, *Sociologia artei*, traducere Natalia Ionescu, Edit. Meridiane, București, 1995, p. 163.

13. A. Grabar, *op. cit.*, p. 507-508.

În paralel cu emanciparea artistului occidental de sub supărătoarea tutelă a tradiției, are loc și procesul derulării stilurilor în arta religioasă apuseană. Artă creștină apuseană "împrumută" toate stilurile vremii, le acceptă aproape fără discernământ. Fenomenul continuă și astăzi, când se cere artei sacre să-și asume toate mijloacele artistice. "Nu există un stil *rezervat* artei religioase, nu există o tehnică religioasă... dacă-i adevărat că nu orice stil e potrivit cu arta sacră, e și mai adevărat că arta sacră (...) nu se poate izola, că ea trebuie, în toate epocile, să-și asume suscitându-le dinăuntru, toate mijloacele și toată vitalitatea tehnică, dacă pot spune astfel, pe care generația contemporană i le pune la dispoziție... Artă sacră este absolut dependentă de înțelepciunea teologică. În semnale pe care le prezintă ochilor noștri apare ceva superior întregii noastre arte umane. În numele acestui fapt, deoarece interesele suverane ale credinței sunt angajate în această chestiune, Biserica își exercită autoritatea și magistratura asupra artei sacre... Nu există reguli pentru a da unui obiect de artă valoarea unei emoții religioase. Aceasta depinde, dimpotrivă, de o anumită libertate interioară față de reguli. Nu se ajunge la ea decât fără a o căuta direct, ci numai participând personal într-un fel sau altul la viața spirituală a sfinților"¹⁴.

Viziunea teologiei occidentale asupra artei creștine a obișnuit lumea artistică doar cu implicarea ei din planul artistic, nu și spiritual, și ca atare, nici artistul nu ascultă de vreo tradiție ori de vreun canon. Se consideră că "este bine pentru vitalitatea imaginii ca artistul să aibă suficientă autonomie în raport cu autoritatea spirituală. Or, în zona latină, aceasta îi pretinde în principiu excelența în meserie. Ea nu îl însărcinează cu datoria *cvasisacerdotală* de a comunica divinul, și nici de a comunica *cu* divinul. De asta se ocupă ea însăși, și nu se întreabă dacă artistul, simplu credincios, este personal capabil de așa ceva. Dacă societatea occidentală îl supune pe artist corporației sau pieței, ea îi lasă spațiu de joc"¹⁵. Biserica Catholică a recunoscut că nu există un stil religios, idee pe care a reluat-o și la Conciliul II Vatican: "Biserica nu a considerat nici un stil artistic ca fiind propriu... dar ea a admis genurile fiecărei epoci (SC VII, 122-123) – ea rămâne garanțul libertății Bisericilor locale și al artiștilor"¹⁶.

Așadar, dacă în spiritualitatea ortodoxă, măcar teoretic se recunoaște că există o tradiție ce trebuie respectată, că artistul iconar, oricât ar fi de genial, nu poate inventa pentru a fi în pas cu moda, mentalitatea occidentală, tributară statutului artistului lansat de Renaștere, consideră că păstrarea unui anume canon e sinonimă cu "despărțirea artei religioase de arta vie". Este deplănsă tendința de a păstra cât de cât un stil propriu și specific artei religioase". Astăzi... arta religioasă este despărțită de arta vie și nimic din aceasta din urmă n-ar putea pătrunde în temple fără ca numaidecât clerul, credincioșii, oamenii cuminți și rezonabili, universitari și chiar oameni care nu merg niciodată la slujbă, să nu strige în cor că

14. Jacques Maritain, *Conferințe cu prilejul Zilelor artei religioase*, 23 fev. 1924, publicate în Artă și scolastică, Paris, 1935, apud Jean Cassou, *Panorama artelor plastice contemporane*, Edit. Meridiane, București, 1971, vol. I, p. 90-91.

15. Alain Besançon, *Imaginea interzisă – istoria universală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, traducere Mona Antohi, Edit. Humanitas, București, 1996, p. 401.

16. Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, 1998, p. 556.

acest lucru nu e admisibil. Rezultatele acestui mod de a gândi sunt nefaste. El înseamnă claustrarea artei religioase în formule demodate, reprezentarea sfinților prin fantoșe fără corp și, pe de altă parte monopolizarea absolută a artei sacre, legile de societate interzicând artiștilor vii să-și caute inspirația în subiectele sacre. Prin urmare artistul independent, care nu se poate supune regulilor artei proaste pe care o solicită publicul religios, nu se va mai interesa deloc de arta religioasă ca sursă de inspirație artistică¹⁷.

Din pricina acestor viziuni complet diferite asupra păstrării unei tradiții artistice rupte de viața spirituală a Bisericii, este lesne de înțeles de ce, în interpretarea canoanelor Bisericii Ortodoxe, apar nu numai confuzii ci chiar greșeli de interpretare care denaturează complet sensul inițial. De pildă, se consideră a fi un merit faptul că, în monumentală sa *Istorie a picturii bizantine*, Viktor Lazarev, "fără să neglijeze importanța religiei și a instituției bisericești în viața imperiului... demonstrează că nu substratul teologal al imaginilor a fost factorul hotărâtor în elaborarea acestora, ci structura socială specifică, în cadrul căreia principiul ierarhiei era aplicat cu strictețe. Instrument al politicii de stat în interior, ca și în relațiile cu exteriorul, arta bizantină s-a supus unei riguroase codificări, ceea ce explică atât rigidizarea, cât și – oricât ar părea de contradictoriu – marea știință a nuanțelor de expresie"¹⁸.

Steven Runciman, unul dintre puținii istorici care au încercat să înțeleagă Bizanțul în profunzimea spiritualității lui ortodoxe, remarcă faptul că Biserica bizantină nu a fost tratată cu dragoste de istorici, întrucât prin pictura sa diferea de Biserica occidentală¹⁹, cu toate că teologia sa era destul de suplă pentru a nu sufoca activitatea intelectuală cu care se lăuda imperiul²⁰. În genere, nici împărații bizantini din ultima dinastie, cea a Paleologilor (1261–1453), cu câteva excepții, nu au fost fideli Ortodoxiei, întrucât aceasta, constituia o piedică în calea îmbunătățirii raporturilor cu Apusul puternic, de unde se aștepta un ajutor în lupta împotriva pericolului turcesc²¹.

În mod frecvent, se face o confuzie între menirea icoanei din spațiul răsăritean, ortodox și cea din cel occidental – catolic ori protestant. Dintre atributele *estetic*, *didactic*, *latreutic* și *haric*, doar primele două sunt luate în seamă, dar și ele sunt răstălmăcite. De pildă, se consideră că "în Bizanț arta figurativă urmărea un scop exclusiv didactic: ea trebuia să expună faptele religioase în mod precis și accesibil tuturor, să stimuleze memoria și să constrângă fantezia să lucreze în direcții prestabilite"²². O asemenea concepție privind menirea icoanei, aceea de a fi *exclusiv didactică*, îl îndreptățește pe Lazarev să se declare nemulțumit de constrângerea efectuată de Biserică, înțeleasă în sensul ierarhiei.

17. Alexandre Cingria, *Decadența artei sacre*, Paris, 1917, apud Jean Cassou, *op. cit.*, vol. I, p. 90-91.

18. Vasile Drăguț, Prefața lucrării *Istoria picturii bizantine* a lui V. Lazarev, vol. I, p. 10.

19. Steven Runciman, *La civilization byzantine*, Paris, 1934, p. 135.

20. Idem, p. 141.

21. Chiar Mihail VIII Paleologul (1261–1282) considera Ortodoxia a fi un leș de care Imperiul bizantin ar fi fost bine să se debaraseze până când ar fi trecut pericolul externe și el ar fi redevenit puternic. Imperiul a căzut, însă Biserica a rămas.

22. V. Lazarev, *op. cit.*, p. 52.

Atunci când se presupune că arta creștină are ca scop doar acela de a transmite mesajul didactic, de a fi o "carte în culori", ce importanță are stilul în care își îndeplinește menirea? Numai că, abordarea artei icoanei din acest unghi de vedere este una exterioară, care nu pătrunde în miezul problemei, acela de a pătrunde sensul haric al icoanei, de a o așeza la locul convenit în viața liturgică.

Hotărârea Sfinților Părinți sinodali a fost interpretată adeseori ca fiind o intruziune în personalitatea artistului, împiedicat să-și desfășoare talentul în viața personală. "Personalitatea artistului avea o importanță cu totul secundară față de cea a comitetului; numele său figura numai rareori pe operele de artă și în documentele bizantine, în vreme ce numele beneficiarului se întâlnește adesea. Artistul bizantin aparține uneia dintre păturile sociale cele mai de jos, ca urmare, îi sunt destinate cuvintele lui Ioan Damaschinul: "de la mine însumi nu voi spune nimic". Actul creator avea un caracter cu totul impersonal și era considerat în strâns raport cu inspirația divină; oricine ar fi violat limitele consimțite ar fi căzut victimă propriei îndrăzneli. În aceste condiții orice fel de revoluție artistică era imposibilă și procesul evolutiv foarte lent"²³. Din textul de mai sus se poate deduce faptul că, în Bizanț, numai "pătura de sus" ar fi avut dreptul la libera exprimare, în timp ce "pătura de jos" trebuia să se supună și să fie ascultătoare. E drept că din punctul de vedere al unui istoric celebru al artei occidentale, bun cunoscător al artei renascentiste, statutul artistului bizantin este complet diferit de cel al celui occidental.

De fapt, intruziunea cu pricina nici măcar nu a existat, aspect pe care puțini l-au cercetat cu obiectivitatea necesară. "Dacă, plecând de la aceste opere, am încercat să presupunem *a priori* că a existat în Bizanț, după iconoclaști, un control al Bisericii mai strâns și mai constant decât în Apus, vom constata rapid absența completă a mărturiilor despre acest control presupus, despre amploarea și metodele sale în Bizanț. Merită să fie spus că nici un text nu ne vorbește despre acest control... Nici un text nu ne îngăduie să aflăm care a fost reacția pictorilor față de controlul care le era impus și care putea să-i stânjenească, dar pe care totuși ei puteau să nu-l resimtă ca pe o povară. Căci tocmai în aceste condiții operele bizantine din Evul Mediu au putut ajunge nivelul de expresie religioasă cel mai înalt pe care îl cunoaștem în ceea ce privește imaginile iconografiei sacre, în timp ce limitarea sigură a inițiativelor individuale ale artiștilor este de pus în legătură cu anonimatul sistematic al operelor (anonimat mai constant în Bizanț decât în alte părți, în Evul Mediu) și cu stilul care menține cu grijă distanța dintre imagine și realitate (căci observarea directă a naturii este opera individului)²⁴. O asemenea remarcă nu e de trecut cu vederea mai ales când vine din partea lui André Grabar, a celui care a alcătuit cel mai complet "dosar arheologic" al mișcării iconoclaste, și despre care nu s-ar putea spune că aprobă întru totul hotărârile sinodale.

Ar trebui înțeles faptul că Tradiția nu presupune nici un automatism, ea este o condiție infailibilă a Bisericii, dar nu este un mecanism care ar face să se cunoască fără greș Cuvântul, dincolo și deasupra conștiințelor personale și în

23. Idem, *ibidem*.

24. A. Grabar, *op. cit.*, p. 507-508.

afară de orice deliberare și de orice judecată. Din moment ce Tradiția este o faclitate de judecare în lumina Sfântului Duh, atunci ea obligă la eforturi permanente pe cei care vor să cunoască Adevărul din Tradiție. "Nu rămănem în tradiție printr-o anumită inerție istorică, păstrând ca pe o "tradiție primită de la părinți" tot ceea ce, prin forța obiceiului mulțumește o oarecare sensibilitate pioasă. Dimpotrivă: prin substituirea acestui gen de "tradiții" Tradiției Duhului Sfânt care grăiește în Biserică, riscăm cel mai mult să ne găsim în cele din urmă în afara Trupului lui Hristos"²⁵.

Așa cum ascultarea în spiritualitatea ortodoxă nu este un act inconștient și automat, chiar dacă lasă această impresie celor superficiali, tot așa nici "fidelitatea față de această artă liturgică elevată nu este o mișcare oarbă și inconștientă: aceea de a lua fresce din alte biserici, aparținând altor epoci și a le transpune mecanic în bisericile altor timpuri. Nici libertatea nu este improvizatia necontrolată supusă arbitrarului inspirațiilor momentului. Fidelitatea și libertatea se întrepătrund într-o realitate unică. E posibilitatea și harisma de a continua, de a crea tradiție prin faptul că ești un mădular viu al Bisericii. Prin faptul că în viața și în arta ta nu lucrezi tu, ci Duhul Sfânt, Care "este arhitectul Bisericii lui Dumnezeu"²⁶.

Ascultarea oarbă a principiilor canonice nu poate aduce cu sine realizări de valoare, cu toate că, pentru unii, pare simplu să se aplice "rețeta" canonică, aducătoare automată de respect din partea obștii: "În fața exuberanței imaginative a Occidentului, unde picturile aveau îndeobște un rol accesoriu, decorativ, "laicizat", Răsăritul va oferi drept contrapondere icoana, "sacralizată", transformată în obiect al devoțiunii colective. Meșteșugul compunerii ei se va supune unor exigențe precise. Ca și scrierea, pictura presupune cunoașterea prealabilă a unui cod care să îndrume arta reprezentării transpunând registrul semnelor și simbolurilor într-un repertoriu dogmatic, menit a corija eventual "eroarea" sau erezia... Abilitatea lui se aseamăna mai curând scrisului decât picturii, căci o icoană nu se "pictează", ci se "scrie"... Extravaganțele stilistice sunt astfel suprimate. "Zugravul" traduce litera în imagine, evitând redundanțele supărătoare. *Libertatea sa constă în posibilitatea de a accepta constrângerea drept un principiu emancipator* (s.n.). Cu cât fidelitatea imitativă este mai mare, cu atât produsul artistic este mai respectat. De, aici poate, și o anumită vocație a anonimatului, căci artistul va ezita să-și înscrie semnătura pe creația sa"²⁷. Trebuie să recunoaștem că toată problematica icoanei oferă un câmp larg de acțiune retoricii privită ca act în sine, degrevată de grija de a se raporta la Adevărul mântuitor ce nu se lasă "circumscris" asemenea atâtor adevăruri răstălmăcite.

Artistul bizantin mai este încă compătimit din pricina acestei Tradiții conservatoare și lipsită de înțelegere, care nu îi lasă liberă personalitatea. Numai că Ortodoxia, prin accentul pus pe Treimea de Persoane divine, consideră fiecare persoană ca fiind unică și irepetabilă, de aici rezultând originalitatea fiecărui artist, nu din încălcarea Tradiției. Adevărata originalitate, atât de necesară în artă

25. V. Lossky, *op. cit.*, p. 149.

26. Arhimandritul Vasilios, *Intrarea în Împărăție*, traducere Pr. Ioan Ică, Edit. Deisis, Sibiu, 1996, p. 146-147.

27. Petru Bejan, *Istoria semnelor în patristică și scolastică*, Edit. Fundației "Axis", 1999, p. 246.

nu înseamnă neapărat revoltă, răsturnare radicală a trecutului, ci regăsirea personală în cadrul Tradiției. Fiecare mădular al Bisericii are ceva nou de spus, ceva ce numai el poate aduce într-o împodobire a Bisericii, deci și a bisericilor, el este un unicat datorită însăși unicității sale de persoană unică și irepetabilă, care își primește însă adevărata prețuire de la Dumnezeu și abia după aceea de la oameni.

Artistul este cu adevărat original tocmai atunci când rămâne în cadrul Tradiției, acolo unde se află și Izvorul creator și dătător de viață. Atunci când o părăsește, de dragul unei concurențe care nu poate depăși valoarea celui de dinaintea lui decât prin negarea ei, atunci el se aruncă într-o lume a concurenței care definește astăzi lumea artei și care este incompatibilă cu semnificația Bisericii înțeleasă ca o împreună-lucrare a mădulelor ei și nicidecum ca instaurarea unui "care pe care" artistic. Paradoxal, păstrarea Tradiției presupune tocmai înnoirea în spiritul vremii, în duhul ortodox. "Fidelitatea față de tradiția și învățătura dogmatică a Bisericii nu înseamnă numai faptul de a nu schimba formulările corecte ale termenilor, ci și acela de a schimba și înnoi viața noastră prin adevărul și puterea de renaștere pe care acestea le ascund (s.n.). Atunci omul dobândește simțiri și poate vedea; conștientizează semnificația și valoarea mai adâncă a credinței ortodoxe ca putere de viață"²⁸.

Răstălmăcirea menirii Tradiției apare atunci când artistul nu-și pune întrebări de genul "cum îmi aparține mie, de la nivelul meu de artist individual, adevărul lucrurilor?" Este bine cunoscut faptul că această tensiune, împreună cu rațiunea individuală, în forme general-umane, deschide izvorul creației. Abia în acel moment s-ar putea înțelege faptul că, în raport cu lumea spirituală, Biserica este "întotdeauna creatoare și plină de vitalitate; ea nu urmărește nicidecum să ia apărarea vechilor forme ca atare și nici nu le opune altele noi, numai fiindcă sunt noi. Concepția eclesială despre artă a fost, este și va fi realismul. Aceasta înseamnă că Biserica, "stâlp și temelie a adevărului", cere un singur lucru: adevărul. Adevărul în forme noi sau vechi? Biserica nu pune o asemenea întrebare; ea cere însă ca ele să fie conforme cu adevărul. Dacă această dovadă este făcută, ea își dă binecuvântarea și le însușește, trecându-le în tezaurul său de adevăruri, iar dacă nu este așa, le respinge"²⁹. Fără dorința de primenire, de permanentă înnoire nu s-ar putea înfăptui schimbarea în bine, ea fiind totodată și cauza ce determină căutarea cu orice preț a "libertății", cu toate că nu schimbarea automată este cheia.

În fapt, adevărata tradiție, după cum spunea Mitropolitul Filaret al Moscovei, nu este doar "transmiterea vizuală sau verbală a învățăturii, regulilor, riturilor, obiceiurilor ci deopotrivă transmiterea efectivă, dar nevăzută, a harului și a sfințeniei". În acest caz, noțiunea de Tradiție poate fi definită drept viața Bisericii în Duhul Sfânt, Care împărtășește fiecărui mădular al Trupului lui Hristos facultatea de a asculta, de a percepe și de a recunoaște adevărul în propria sa lumină, iar nu în cea a înțelegerii omenești"³⁰. Dar această permanentă înnoire, imperios necesară, nu presupune înlocuirea vechilor adevăruri cu unele noi. Dacă așa ar sta

28. Arhim. Vasilios, *op. cit.*, p. 21.

29. Pavel Florensky, *Iconostasul*, traducere Boris Buzilă, Edit. Anastasia, București, 1994, p. 171.

30. Uspensky, *Teologia...*, p. 91.

lucrurile, ar fi o recunoaștere a faptului că actualul creștinism erudit al profesorilor de teologie reprezintă un progres considerabil față de credința "primitivă" a ucenicilor apostolilor. "În zilele noastre se vorbește mult despre "dezvoltarea teologică", adesea fără a ne da seama în ce măsură această expresie (devenită aproape un loc comun) poate fi ambiguă. Pe drept cuvânt ea presupune, la unii autori moderni, o concepție evoluționistă a istoriei dogmei creștine. Se încearcă interpretarea în sensul unui "progres dogmatic" a acestui pasaj al Sfântului Grigorie de Nazianz: "Vechiul Testament a manifestat clar pe Tatăl și a ascuns pe Fiul, Noul Testament a manifestat pe Fiul, dar nu a făcut decât să indice dumnezeirea Sfântului Duh. Acum Duhul este printre noi și se arată în toată strălucirea Lui"³¹.

*

În orice caz, o definiție exhaustivă a coordonatelor Tradiției, după cum am spus și la începutul studiului, este dificil de dat, dată fiind nu doar bogăția semantică a cuvântului. În acest sens, mi se pare semnificativă cea dată de arhitectul G. M. Cantacuzino, cel care considera că Bizanțul este antichitatea noastră:

Dar ce este tradiția?

O regulă de viață? O formulă?

Nu.

Tradiția este o adâncă neliniște.

Și ce este neliniștea, dacă nu făclia spiritului, dacă nu puterea care pune în mișcare conștiința.

...Am spus: tradiția este o neliniște care ține spiritul treaz. Această neliniște cuprinde în ea o mare parte de nevindecabilă nostalgie a vremilor de aur ale umanității.

Omul năzuiește să fie totdeauna asemenea închipuirii celei mai frumoase pe care și-o formează despre el însuși: Această imagine nu se găsește decât în trecut.

Trecutul este întotdeauna legendă. Legenda este întotdeauna tinerețe, iar prezentul o dureroasă bătrânețe, în care spiritul se chinuiește în asemuiuri amare și rodnice păreri de rău.

"Tradiție" nu înseamnă "reacțiune".

Tradiție înseamnă echilibru critic.

... Tradiția nu este, poate, decât chiar viața însăși care se reînnoiește fără ca să se schimbe, asemenea mersului stelelor, bățăilor inimii și valurilor mării³².

Așadar, Tradiția presupune un anume duh întru care se lucrează și se contemplă arta iconografică, duh care nu se poate transmite automat, doar prin copierea modelului iconografic, a canonului prescris de *erminii*. Ea este acel inefabil caracteristic operelor de artă ce se adresează văzului și care nu pot fi descrise în cuvinte, nu din pricina vocabularului sărac în cuvinte potrivite, ci datorită respectării mijloacelor de exprimare caracteristice fiecărui simț în parte. Văzul are

31. V. Lossky, *op. cit.*, p. 154.

32. G. M. CANTACUZINO, *Izvoare și popasuri*, Edit. Eminescu, București, 1977, p. 218-219.

rostul său, auzul pe al său și tot așa: chiar dacă ele conlucrează în cadrul icoanei, aceasta nu înseamnă că se pot suplini reciproc.

Dar ascultarea nu presupune lipsa de personalitate; o asemenea viziune a echivala cu o reeditare a monotelismului, crezându-se cu ușurință că Hristos ar fi fost lipsit de voință proprie, ci dimpotrivă, tocmai ascultarea este singura *dătătoare de personalitate*. Că problema raportului dintre libertate și har a suscitât cele mai aprinse controverse este încă o dovadă a problematicii încălcate ce apare în fața omului atunci când nu ia seama la faptul că Adevărul nu e un concept, ci o Persoană, liberă dar și ascultătoare în același timp.

Lipsa unei tradiții ca formatoare spirituală a înnoirilor aduse de istorie duce la o anulare a oricăror norme, la statuarea unui "oricine poate să facă orice îi trece prin cap", la desființarea oricăror principii. E simptomatică întâmplarea în urma căreia a luat naștere arta abstractă, o artă nonfigurativă. În 1910, Vasili Kandinski, intrând într-un amurg în atelierul său, a zărit surprins pe un perete un tablou necunoscut. De fapt, așa cum avea să constate imediat, era o pictură proprie, una figurativă, dar atârnată din greșeală invers. Dându-și seama de puterea emoțională a formelor și culorilor care nu reprezintă neapărat ceva din lumea reală, Kandinski începe predicarea prin cuvânt și pictură a noului său crez artistic, în fond o formă de iconoclastism în sensul larg al noțiunii³³. Apariția artei abstracte ca o reacție împotriva figurativului a însemnat o răsturnare a unui crez vechi de secole, acela care vedea în artă o *mimesis*, o imitare mai mult sau mai puțin fidelă a naturii. Nimic nu mai putea fi un punct de sprijin în acest univers, prea materializat pentru a nu se prăbuși la un moment dat. Nu degeaba sfâtuia ironic Georges Braque: "sprijiniți-vă pe principii, vor sfârși prin a ceda".

Într-adevăr, principiile pot ceda, și au și făcut-o tocmai în momentele în care omenirea le socotea a fi cele mai stabile cu putință³⁴. Dar Tradiția – înțeleasă ca respectare a unei Revelații divine dar și ca înnoitoare a trăirii ei și a transunerii în viață – este dincolo de aceste formulări ancorate în imanentul omenescului. În contextul în care arta constituie una din căile de cunoaștere a lui Dumnezeu, atât pentru cel care o creează, cât mai ales pentru cel care o contemplă, atunci "dinamismul Tradiției nu admite nici o amorțire, nici în formele obișnuite ale pietății, nici în expresiile dogmatice care sunt repetate mecanic ca rețete magice ale Adevărului, garantate de autoritatea Bisericii. A păstra "tradiția dogmatică" nu înseamnă să te lipsești de formule doctrinare: a fi în Tradiție înseamnă să păstrezi Adevărul viu în Lumina Duhului Sfânt, sau, mai exact, înseamnă să fi păstrat în Adevăr prin puterea de viață făcătoare a Tradiției. Or, această putere păstrează reînnoind fără încetare, ca tot ceea ce vine de la Duhul"³⁵.

Artei bizantine i se recunosc unanim păstrarea tradiției iconografice, caracterul ei profund religios, dar mai puțini știu că din aceasta decurge și acela de a fi

33. A se vedea lucrarea lui Alain Besançon.

34. Aș numi numai apariția geometriei necuclidiene și a teoriei relativității.

35. V. Lossky, *op. cit.*, p. 153.

o artă a sintezelor care, deși a preluat influențe din afară, nu și-a alterat manifestările. Ba mai mult, indiferent de spațiul în care a "pribegit", ea s-a adaptat condițiilor locale, păstrându-și – mai ales în mediile ortodoxe – matricea stilistică originară și deformându-se încet, încet, până la dispariție, în mediile străine spiritual, cum ar fi de pildă în cel occidental. Prin toate acestea, Tradiția a dovedit că nu înseamnă încorsetare, privare de libertate, ci, dimpotrivă, eliberare creatoare.

Tematica artei icoanei poartă cu gândul către prototip, frumusețea ei este o palidă strălucire a frumuseții lumii nevăzute, iar rugăciunea care se aduce în fața ei înalță sufletul, curățindu-l și făcându-l mai ușor "templu al Duhului Sfânt". Numai astfel poate fi mai ușor înțeles faptul că adevărata libertate, specifică și absolut obligatorie în actul creației artistice, stă în ascultarea lipsită de constrângere a tradiției iconografice, iar nu în pseudo-libertatea oferită de babilonia stilistică.

RECENZII

EVA M. SYNEK, OIKOS. Zum ehe – und familienrecht der apostolischen konstitutionem (oikos. Dreptul căsătoriei și al familiei în constituțiile apostolice), Viena, 1999, 334 pag. (Coll. "Kirche und Recht", 22).

Dr. Eva M. Synek, Directoarea Institutului de Cercetări pentru drepturile Bisericii, din cadrul Universității din Viena, este nu numai un universitar, canonist, de prestigiu din țara sa, ci și un cercetător – universitar ale cărei lucrări s-au bucurat de o apreciere unanimă în rândul specialiștilor, atât din Apus (catolici și protestanți), cât și din Răsărit (ortodocși).

Una dintre lucrările sale, cunoscută și apreciată în literatura de specialitate (teologică-canonică), este și aceasta pe care o prezentăm cititorilor revistei noastre, intitulată sugestiv "Oikos" (Casă).

În cele aproape 300 de pagini, autoarea analizează și expune realitatea unor instituții de bază ale societății umane, și anume căsătoria și familia, în lumina principiilor ecleziologică-canonică afirmate de vestita colecție liturgică-canonică intitulată "*Constituțiile apostolice*", redactată ca termen *ante quem* și *post quem* între sfârșitul secolului al III-lea și a doua jumătate a secolului al IV-lea.

Încă din primele pagini ale lucrării sale, prof. univ. Dr. Eva Synek examinează – cu scrupulozitatea și profunzimea proprie muncii sale de cercetare științifică – primele reglementări ecleziastice în lumina mărturiilor biblice și post-apostolice, pe care le înfățișează într-o abordare care deschide noi piste de cercetare a informațiilor documentare furnizate de această epocă primară a Bisericii.

Pornind de la precizarea terminologică a celor doi termeni, "Tora" și "Nomos", prof. Synek conchide că, încă din epoca apostolică și post-apostolică, creștinii au adoptat "von Tora" și "din dreptul roman" (römischem recht) principiile dreptului căsătoriei și ale familiei, pe care le-au înveșmântat în duhul învățării Evangheliei lui Hristos transmisă de ucenicii Săi (cf. p. 151-153).

Pentru a vorbi despre dreptul căsătoriei și al familiei, autoarea a considerat – cu vădită îndreptățire – că este necesar să examineze atât literatura liturgică-canonică, cât și cea juridică și patristică.

Întocmind această lucrare, Domnia Sa a reușit să ne prezinte un amplu expozeu, cu conținut juridico-canonic, teologic-patristic și social-religios. Așa se și explică faptul că cititorul află prețioase mărturii privind situația juridică a căsătoriei și a familiei în societatea romană, drepturile femeilor și copiilor, statutul juridic al celibatului, morala sexuală etc.

În lucrarea prof. Synek, cititorul ia cunoștință și despre statutul "văduvelor", a "tinerelor femei", a "concupinelor", a "prezbiterelor", a "diaconiștelor" etc.

În expunerea acestor realități, autoarea a făcut apel la o informație documentară, vastă și diversă, de primă mână, atât din Apus, cât și din Răsărit.

Cât privește evaluarea acestor mărturii documentare, cititorul avizat poate constata că Domnia Sa le-a evaluat întotdeauna în lumina doctrinei creștine, și le-a coroborat cu principiile enunțate de legislația canonică a Bisericii primare, înscrise de altfel în primul

său mare corpus "juris canonici", adică în "*Constituțiile apostolice*", obiectul de studiu și analiză hermeneutică al prof. Synek pentru lucrarea de față.

După prezentarea generală a subiectului abordat, autoarea trece la examinarea textului *Constituțiilor apostolice*, care constituie de fapt adevăratul "status quaestionis" al rezultatului cercetării sale, concretizată în cele aproape 300 de pagini ale lucrării sale.

Este vrednic de amintit faptul că prof. Eva Synek nu s-a mulțumit doar cu cercetarea surselor liturgice și canonice din epoca patristică, ci Domnia Sa a examinat și literatura de specialitate, canonică, clasică. De altfel, în afară de comentariile canoniștilor Zonara, Balsamon și Aristen, aflăm trimiteri până și la unele lucrări ale unor canoniști orientali, clasici, precum Joannou și Milaș (cf. p. 154-155, 161-162-164 etc.), ceea ce dovedește că autoarea este într-un fel familiarizată și cu literatura de specialitate orientală.

Abordarea sa, inter și pluridisciplinară, face ca lucrarea pe care o supunem atenției cititorilor revistei noastre să intereseze însă nu numai pe canoniști, liturgiști și patrologi, ci și pe juriști, sociologi, istorici etc.

Eva M. Synek a studiat însă și problematica validității Tainelor, atât în lumina legislației canonice, răsăritene și apusene, cât și după învățătura dogmatică, ortodoxă și romano-catolică, de unde și interesul dogmatiştilor și ecleziologilor de a cerceta această lucrare cu un pronunțat caracter pluri și inter-disciplinar.

Actualitatea tematicii abordate de subiectul cărții prof. Synek este învederată și de abordarea unor aspecte din viața actuală a familiei, precum separarea (divorțul) soților într-o lume marcată de spiritul secularizării și desacralizării. De remarcat că, în fundamentarea doctrinei canonice, privind divorțul, canonista Bisericii romano-catolice face mai întâi referință la canoanele apostolice, pe care le consideră temeiul legal indispensabil în evaluarea consecințelor nefaste ale stării de divorț (cf. cap. III).

Tot în capitolul al III-lea al lucrării sale, autoarea face referință la unele restricții pe care soții, creștini, trebuie să le respecte în viața lor matrimonială, pentru a putea trăi conform cu normele Bisericii. Printre aceste restricții, autoarea menționează interzicerea utilizării produselor cosmetice pentru femei și a bărbieritului pentru bărbați (îndeosebi clerici), ceea ce învederează cu prisosință – din partea autoarei – și prezența unui spirit orientativ marcat de literatura ascetică-liturgico-canonice orientală.

Îndatoririle părinților, privind educația creștină a copiilor, au făcut și ele obiectul studiului și cercetării prof. Synek (cf. cap. V).

În lumina afirmațiilor făcute de unii Părinți ai Bisericii, autoarea ajunge la concluzia firească potrivit căreia copii au îndatorirea de a respecta și ajuta pe părinții lor la bătrânețe sau în caz de boală, așa cum prevedeau de altfel atât legea lui Moise, cât și porunca lui Hristos.

În ultimul capitol al lucrării sale, prof. Synek face referință expresă și despre hirotomia femeilor, practică pe care o găsește și Domnia Sa în contradicție totală cu practica și rânduiala apostolică și legislația canonică a Bisericii din epoca patristică.

Autoarea își încheie lucrarea cu convingerea fermă că învățătura transmisă de Tradiția Bisericii vechi – cu privire la Căsătorie și Familie – care a fost învederat exprimată de *Constituțiile apostolice*, trebuie actualizată și observată și în societatea zilelor noastre (p. 295-296).

O bogată și vastă listă bibliografică încheie această lucrare, care rămâne una de primă referință ori de câte ori un teolog, canonist, jurist, sociolog, liturgist, patrolog etc. din Apus sau Răsărit, va vorbi despre instituția căsătoriei și a familiei în lumina *Constituțiilor*

apostolice, redactate în orient (Antiohia) în conformitate cu Tradiția apostolică și preniceeană.

Această lucrare – întocmită după toate rigorile cercetării științifice, într-un spirit umanist și ecumenist – are și darul de a veni și întru întâmpinarea preocupărilor acelor oameni politici, de decizie, și a juriștilor, din Europa zilelor noastre, care doresc să reglementeze vechile instituții, căsătoria și familia, și în conformitate cu învățătura creștină și normele canonice ale Europei din primul și al doilea mileniu.

Lucrarea canonistei Eva M. Synek, de la Universitatea Catolică din Viena, se înscrie deci și ca o contribuție meritorie la acest aport pe care știința dreptului canonic o poate aduce în redactarea noii legislații europene privind căsătoria și familia, având ca punct de referință tocmai unul din primele corpus-uri de legislație canonică a Bisericii universale (ecumenice), adică "*Constituțiile apostolice*", care au făcut obiectul de studiu și cercetare a prof. Eva M. Synek în cele 296 de pagini ale lucrării sale de excepție în literatura de specialitate (teologică, canonică, juridică, social-politică etc.).

Pr. prof. univ. dr. dr. NICOLAE DURĂ

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sunt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit redacției revistei “Studii Teologice”.

*

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale eparhiilor, reviste, periodice, abandonate și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Miron Cristea, nr. 9, sector 4, cod. 040162, București, cont 2511.31-25/ROL B.C.R., Filiala sect. 4, cu mențiunea: pentru “Studii Teologice”, revista Patriarhiei Române.

Redacția: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Intrarea Miron Cristea, nr. 9, cod. 040162 – București, sector 4, tel. 4067191; 4067192

Administrația: Tipografia Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Intrarea Miron Cristea, nr. 6, cod. 040162 – București, sector 4, Tel.: 4067194; 4067193; Fax 3360059