



seria

Teologie

13 / 2007

Volu
m
u
l

ANALELE

UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA



S
e
r
i
a

T
e
o
l
o
g
i
e

13
/
2007

V
o
l
u
m
u
l

A
N
A
L
E
L
E

UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN
TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGICĂ

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor responsabil:
Prof.univ.dr PETRU BONA

Membri:

Prof.univ.dr. ILEANA OANCEA
Prof.univ.dr. TERESA FERRO – Universitatea din Udine
Pr.conf.univ.dr. CONSTANTIN EUGEN JURCA
Pr.conf.univ.dr. NICOLAE MORAR
Pr.asist.univ.drd. ALIN SCRIDON

SECRETAR ȘTIINȚIFIC DE REDACȚIE:
Pr.lect.univ.dr. VIOREL DOREL CHERCIU

ADRESA REDACȚIEI:

UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA
FACULTATEA DE LITERE, ISTORIE ȘI TEOLOGIE
Bd. Vasile Pârvan nr. 4
300223 TIMIȘOARA
R O M Â N I A

CUPRINS

CONSTANTIN JINGA	Câteva considerațiuni despre utilizarea termenului „critică” în domeniul studiilor biblice	5
VASILE ITINEANȚ	Câteva considerațiuni despre utilizarea termenului „critică” în domeniul studiilor biblice	9
GAVRIL IOAN TRIFA	Tainele ca viață a Bisericii în concepția Sfântului Simeon Noul Teolog	19
NICOLAE MORAR	Misterele Greciei antice	33
CONSTANTIN EUGEN JURCA	<i>Psihoterapie și duhovnicie:</i> delimitare a competențelor	43
REMUS MIHAI FERARU	Educație și pedagogie în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur	57
ALIN SCRIDON	Spovedanie și duhovnicie	69
RADU COSMIN BOGDAN	Muzica bisericească bizantină. Studiu axiologic și istoric	75
DRAGOȘ DEBUCEAN	Mănăstirile din Arhiepiscopia Timișoarei II	87
TEODOR TURCUȘ	Suicidul ca agresivitate antipersonală	97
VIOREL DOREL CHERCIU	Legea și Statutul pentru organizarea B.O.R. din 1925	103

RECENZII

VIOREL DOREL CHERCIU

Nicolae V. Dură *Scythia Minor (Dobrogea) și Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV-XIV)*, 113

București: Editura Didactică și Pedagogică, 2006, 251 p.

VIOREL DOREL CHERCIU

Alexandru I. Stan, Michael-Williams Stan *Regulamentele de procedură ale instanțelor disciplinare și de judecată din Bisericile Ortodoxe autocefale: Română, Greacă, Rusă și Bulgară. Texte, note și comentarii*, București și Târgoviște: Editura Sigma, 2006, 295 p. 115

CÂTEVA CONSIDERAȚIUNI DESPRE UTILIZAREA TERMENULUI „CRITICĂ” ÎN DOMENIUL STUDIILOR BIBLICE

de Constantin Jinga

Ideea că textul Sfintei Scripturi ar putea fi supus unor considerații critice a generat, de-a lungul timpului, reacții dintre cele mai vehemente. Aceste reacții sunt perfect motivate, atunci când au ca obiect unele excese lipsite de pietate ale analiștilor ce par a căuta doar elemente exploatabile pentru subminarea ori răstălmăcirea mesajului scripturistic sau, nu în ultimul rând, demersuri analitice efectuate de dragul aplicării cât mai sofisticate a vreunei metode de lectură. Cu toate acestea, este bine de știut că critica, în adevăratul sens al cuvântului, a fost aplicată cu mult succes chiar de către Sfinții Părinți ai Bisericii. Să amintim, bunăoară, strădania lor de a alcătui Canonul Sfintei Scripturi; acesta s-a alcătuit prin analizarea fiecărui text din multitudinea celor aflate în circulație, prin evaluarea minuțioasă a acestora pentru a vedea care dintre ele este autentic și care apocrif. Rezultatul acestei lucrări este nici mai mult, nici mai puțin decât Sfânta Scriptură, așa cum o cunoaștem noi astăzi¹. „Activitatea critică este, în ultimă instanță, judecarea operei cu sentimentul de a fi contribuit la adevăr” – observa atât de bine George Călinescu².

Pe de altă parte, bucurându-se inclusiv de statutul unei opere literare, Biblia a fost cu mare folos studiată și din punctul de vedere al literatului, conform regulilor de interpretare specifice domeniului. Principiile acestui demers erau cunoscute încă din antichitate. Aristotel, de exemplu, le enunță pe la 350 î.Hr. în tratatul său *Despre interpretare*: cercetătorul trebuie să afle scopul urmărit de autor, utilitatea lucrării, numele autorului, planul lucrării, semnificația titlului, împărțirea pe capitole și caracteristicile textului³.

¹Vladimir Prelicean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, *Studiul Vechiului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1955, pp. 20-28; *Studiul Noului Testament*. Manual pentru Institutele Teologice, Ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977, pp. 11 sq., pp. 14 sq., pp. 21 sq.

²George Călinescu, *Criza criticii*, în vol. *Însemnări și polemici*, Antologie de Andrei Rusu, postfață și bibliografie de Mircea Scarlat, Editura Minerva, București, 1988, p. 33.

³Aristotle, *On Interpretation*, Translated by E. M. Edghill, vezi [<http://classics.mit.edu/Aristotle/interpretation.html>], 1998

Recunoaștem deja *in nuce* oglindirea câtorva dintre principiile alcătuirii unui enunț coerent și persuasiv, după cerințele retoricii lui Quintilian (*De Institutio oratoria*, III-IX, aprox. 95 d.Hr.) ori, în prelungire, caracteristicile unei corecte interpretări a Scripturii, care să ne ferească de rătăcirile pernicioase ale ereticilor, enunțate de Origen sau, tot așa, de Sf. Ioan Gură de Aur⁴. La o privire atentă, se poate constata că, în linii mari, aceleași obiective sunt urmărite și de către metodele istorico-critice: identitatea autorului, specificul epocii, contextul istoric, scopul scrierii, identitatea destinatarilor, motivul care a generat textul, etc. Iar atunci când un astfel de demers este aplicat cu bun discernământ și cu bună cumpănire în cadrul limitelor unei astfel de lecturi, rezultatele obținute pot funcționa ca trepte intermediare înspre aflarea sensului.

Dar iată cum comentează un cercetător anglo-saxon, John Drane, problematica termenului în discuție, referindu-se la înțelesurile lui din zilele noastre: „Termenul *criticism* este polisemantic. Foarte adesea, atunci când îl utilizăm, ne referim în primul rând la un proces prin care cineva caută cu tot dinadinsul să scoată la iveală greșelile altcuiva. Dar, în contextul științelor literaturii, acest concept se referă în primul rând la analiza unui text din cât mai multe perspective, cu scopul de a se ajunge la profunzimile semnificației sale. Acesta este, prin urmare, sensul termenului de *critică* în cazul despre care discutăm acum. Departe de a căuta să submineze textul Sfintei Scripturi, cercetătorii ei caută să-i înțeleagă și să-i explice toate semnificațiile.”⁵ Ambițios proiect, dar perfect rezonabil în contextul ideologic din care a apărut! Într-adevăr, metodele moderne de investigare a textului biblic sunt denumite generic *critice*, fiindcă ele pun la dispoziție criteriile științifice obiective pentru determinarea autenticității unui text, pentru aflarea sensului intenționat de către autor și pentru expunerea sensurilor

⁴Origen, *Filocalia*, I:10-27, dar mai ales 14 sq, în vol. *Scrieri alese*. Parta a doua, traducere de pr.prof. T. Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Studiu introductiv și note de pr.prof Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, PSB 7, 1982, pp. 312 sq., 316 sq. Vezi și St. John Chrysostom, *Homilies on the Gospel according to St. John*, XL.1 (John 5:31-32), [<http://ccel.wheaton.edu/fathers/NPNF1-14/John/John-Hom40.html>], in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Volume 14, ed. by Alexander Roberts and James Donaldson, from the Christian Classics Ethereal Library server, at Wheaton College, last modified December 27, 1995

⁵John Drane, *Biblical Criticism*, in *Lion PC Bible Handbook for Windows*, Version 1.01, B.A. Bayliss, 1993-4

înaintea celor interesați să le afle. Departe suntem oare de Fericitul Augustin?⁶

Spre un posibil răspuns la această întrebare ar putea conduce constatarea că Biblia se bucură și de statutul unei opere literare; de aceea, studierea ei cu instrumentele științelor literaturii a generat o bibliotecă impresionantă de analize și comentarii, unul mai fascinant decât altul. Și totuși, explicația unui Maxim Mărturisitorul de exemplu, la I Regi 16:16, cum că „tot cel ce, asemenea fericitului David, paște oile, adică puterea rațională a sufletului, și ucide iuțimea și pofta, ca acela leul și ursul, folosindu-se de cuvântul învățării într-o contemplație înaltă, îndulcește pe ascultător și domolește patimile din el”⁷ – încă apare mai viabilă, mai utilă, mai pragmatică chiar, decât o cercetare riguroasă și pertinentă, de exemplu, a datei în care s-ar fi putut petrece evenimentul consemnat aici sau analiza, dintr-o perspectivă bunăoară psihiatrică, a versetului. Dar greșeala ar fi a noastră dacă am încerca să desconsiderăm foloasele interpretării acestui verset în termenii meloterapiei. Până la urmă Părinții, exegeții renașcentiști și cei moderni folosesc în linii mari aceleași metode. Totuși, cum explicăm deosebirea notabile ce apar nu atât în rezultatele obținute, cât în valorificarea acestora?

Deosebirea nu constă, în defintiv, atât în metodă, cât în circumstanță. Suntem și noi de acord cu faptul că una dintre constantele demersului raționalist era ieșirea gradată se sub tutela unui trecut tributar paradigmei tradiționale; metoda de lectură aleasă este aplicată în așa fel încât să desprindă textul din matca lui originară și să-l propulzeze în afara ei, acolo unde orice abordare este posibilă. Situându-se programatic în afara spațiului consacrat, exegetul contemporan se confruntă cu pericolul de a se angaja într-un demers, ca să folosim termenii lui John Hayes și Carl Holladay, mai degrabă *eisegetic*, decât într-unul autentic *exegetic*⁸. Părinții Bisericii operau tot științific asupra textului, doar că ei nu-i ștergeau cu totul trăsăturile ce-i indică originea și îi sunt, astfel, definitorii. Orice prunc păstrează ceva din specificul strămoșilor lui și îi reprezintă în circumstanța proprie. Circumstanța în care își regăsește Cartea

⁶ Vezi Augustine, Aurelius, *On Christian Doctrine* I, 1 (*De Doctrina Christiana*) in *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, ed. by Rev. Marcus Dods, Traslated by Prof. J.F. Shaw, vol. IX, T.&T. Clark, Edinburgh, 1877, pp. 7-8

⁷ Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, 38, în *Filocalia rom.*, vol. II, trad. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Harisma, București 1993, p.234

⁸ John H. Hayes and Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis. A beginner's handbook*, second edition, SCM Press Ltd., 1983, p. 17

această valoare de semn de recunoaștere este una liturgică – adică acolo unde rezultatele analizelor aplicate asupra-i își află o firească rodire întru simbol. Bossuet a sesizat corect: nu metoda provoacă probleme, nici măcar aplicarea ei, ci atitudinea față de text și față rezultate; pentru că resortul acestei atitudini se află undeva în profunzimile minții, inimii și sufletului nostru, în tainița inimii – unde mărturisim fără echivoc în ce anume credem de fapt. De aceea este orice lectură, într-un fel, apocaliptică în primul rând în ceea ce ne privește.

Nimic nu izbutește mai bine decât simbolul să împlinească taina Sfintei Scripturi: *teandria*. Nu avem voie să facem abstracție de specificul literar al Bibliei – imagine a intrării Cuvântului în rânduielile vremii (Filipeni 2:7) – dar nici de originea ei divină. Nu putem dezlega misterul, cedând ispitei de a elimina vreuna din datele problemei. Pentru a ne deprinde cu adevăratul sens al cuvântului dumnezeisc sunt necesare și alte principii, care să le plinească pe cele ale hermeneuticii ordinare. Una nu o exclude pe cealaltă: dacă teandrică a fost munca de scriere a acestor texte, tot teandrică are să fie și înțelegerea lor. Iar hermeneutica, pentru a putea răspunde unei asemenea exigențe, trebuie să fie una extraordinară.

Abstract

In a large part of the Romanian Theological Academic milieu, terms and concepts such as „critique” or „criticism”, when used with respect to the books of the Bible, would generate in most of the cases a negative reader response. In this paper, the author is trying to argue that „critique” had different meanings and should be adopted, especially in the field of the Biblical Studies just as it was adopted centuries ago in art and literature.

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR ȘI CULTUL CREȘTIN

de Vasile Itineanț

Sfântul Ioan Gură de Aur (354-407) se impune ca o personalitate remarcabilă prin profilul său unic de om, de scriitor, de preot și de reformator în duhul Evangheliei lui Hristos, încât nu se poate concepe viața bisericească și creștină fără acest Mare Dascăl și Ierarh al lumii creștine. Opera Sfântului Ioan Gură de Aur este considerabilă și ocupă în Patrologia Migne 18 volume, 47-64. Ca diacon (380-386), apoi ca preot (386-398) și ca episcop (398-407) a slujit preoția lui Hristos cu un devotament ieșit din comun, cu o râvnă și o ardoare de neimaginat mai ales dacă avem în vedere faptul că avea o constituție fizică firavă fiind deseori bolnav¹.

Sfântul Ioan Gură de Aur a trăit într-o epocă de importanță decisivă pentru dezvoltarea și evoluția ulterioară a cultului creștin, în serviciul căruia și-a pus prestigiul și eleganța culturii sale profunde, precum și neîntrecutul talent literar și oratoric. Ca arhiereu s-a impus în fața contemporanilor săi și apoi a posterității, prin pietatea și respectul cu care se apropia de cele sfinte, prin demnitatea și credința cu care slujea la altar, prin căldura rugăciunii și prin râvna în împlinirea datoriei de principal săvârșitor al cultului divin public. Așa se explică faptul că tradiția ortodoxă consideră pe Sfântul Ioan Hrisostom, ca de altfel și pe Sfântul Vasile cel Mare, autori ai formularului celor două Sfinte Liturghi care le poartă numele, fără însă să credem că ei ar fi redactat în totalitate rânduiala liturghiei și textul rugăciunilor ei așa cum se prezintă astăzi.

Din epoca celor doi Părinți provine elementul originar al Liturghiei de astăzi, de proveniență siriană și capadociană, cuprinsă între lecturile biblice și Rugăciunea amvonului. Celelalte elemente ale Liturghiei așa cum o avem în prezent s-au adăugat în secolele următoare, reprezentând dezvoltări ulterioare ale ritului liturgic bizantin. Potrivit tradiției consemnată de patriarhul Proclu al Constantinopolului (437-446) în lucrarea „*Despre predania dumnezeieștii Liturghi*”, cei doi Părinți, Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur au prelucrat și sistematizat vechea Liturghie a Sfântului Iacob,

¹ I. Gh. Coman, *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, ST, 1957, nr. 9-10, p. 597

de origine apostolică, folosită în acea epocă în orientul creștin². Liturghia Sfântului Iacob (cel Tânăr), fratele Domnului și primul episcop al Ierusalimului a fost cea mai răspândită dintre Liturghiile vechi în secolele IV-V aproape în tot orientul creștin și apoi în Grecia³. Canonul 32 al Sinodului Trulan o recunosc ca fiind o liturghie de uz în Răsărit, alături de cea a Sfântului Vasile cel Mare. Din această liturghie au derivat cele două Liturghi mai noi, respectiv ale Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Ioan Gură de Aur (Liturghiile bizantine) care de prin veacul al XII-lea o vor înlocui treptat fiind mai scurte, ca extensiune.

Tradiția atribuie Sfântului Vasile și Sfântului Ioan, din rânduiala actuală a Sfintei Liturghi, partea ei cea mai veche, centrală și esențială, respectiv anafora-ua euharistică, adică rugăciunile citite în taină de către preot pentru sfințirea Darurilor. În Biserica veche exista tradiția ca anafora euharistică să fie prelucrată după tema tradițională de către fiecare ierarh, motiv pentru care în Bisericile vechi orientale nealcedoniene există o mulțime de astfel de anafore, care pentru o mai mare autoritate sunt atribuite unor apostoli sau unor mari ierarhi și teologi, deși nu toate provin de la aceștia. Unele dintre ele s-au impus prin profunzimea lor teologică și expresivitatea literară, dând numele autorilor lor Liturghiei întregi în care erau folosite, deși Liturghia în ansamblul ei este o operă colectivă și anonimă a Bisericii întregi, care s-a format printr-o evoluție progresivă și îndelungată și nu reprezintă opera unei singure persoane.

Opera liturgică a Sfinților Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur constă în sistematizarea în viziune personală a vechii anafore din liturghia Sfântului Iacob. Dacă vechimea și autenticitatea Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare este confirmată atât de contemporanii săi cât și de documente posterioare lui, în cazul Liturghiei Sfântului Ioan nu avem izvoare directe care să-i confirme existența și utilizarea înainte de secolul al VIII-lea, totuși vechimea sa este confirmată indirect de unele Liturghi ale Bisericilor orientale nealcedoniene cărora le-a servit ca model. Rugăciunea euharistică din anafora atribuită celor 12 Apostoli și folosită de sirienii iacobiți sau anaforele cunoscute sub numele lui Teodor de Mopsuestia și al lui Nestorie utilizate de nestorienii persani sunt aproape identice cu cele corespunzătoare din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. Întrucât după separarea de Biserica ecumenică a grupului de Biserici numite

² Proclu al Constantinopolului, *Despre predania vechii Liturghi*, Migne, PG, t. LXV, col. 849 B-852 B

³ Traducere în lb. română de Pr. Alex. Ionescu în GB, 1963, nr. 7-8, pp. 663-682

Vechi Orientale de factură nestoriană și monofizită survenită ca o reacție față de Sinodul de la Calcedon (451), aceste Biserici eterodoxe au întrerupt comuniunea cu Bisericele calcedoniene, înseamnă că Liturghia pe care noi o numim a Sfântului Ioan Gură de Aur exista probabil în uz, fie sub alt nume, fie ca o Liturghie anonimă, altfel nu se explică această identitate de elemente comune.

Liturghia Sfântului Vasile cel Mare a fost de prin secolele VI-VII Liturghia de uz în Biserica Răsăriteană, înaintea celorlalte două Liturghi, așa cum apare în cel mai vechi manuscris liturgice (Codicele grecesc Barberini nr. 336, din biblioteca Vaticanului-Roma, secolul al VIII-lea). Cu timpul, din pricina lungimii excesive a anaforalei ei, Liturghia Sfântului Vasile a fost înlocuită, de prin secolele IX-X cu Liturghia Sfântului Ioan, care este mai scurtă. Săvârșirea Liturghiei Sfântului Vasile a fost limitată la un număr restrâns de zile din cursul anului bisericesc (de 10 ori pe an).

Primele ediții tipărite ale Liturghiilor bizantine (inclusiv a Sfântului Ioan Gură de Aur) apar în limba greacă, la Roma și la Veneția, în anul 1526. La noi, călugărul Macarie tipărește prima ediție a Liturghierului ortodox în limba slavă, la Târgoviște sau la Mănăstirea Dealu, în anul 1508. În limba română, Liturghierul este tipărit la Brașov, în anul 1670 de către diaconul Coresi, apoi la Iași, în anii 1679 și 1683, în vremea mitropolitului Dosoftei al Moldovei. Mitropolitul Antim Ivirianul retipărește Liturghierul în limba română, la Râmnic, în anii 1706 și 1713, ce vor înlocui edițiile tipărite de către Coresi și mitropolitul Dosoftei.

Deși nu ne-a parvenit de la Sfântul Ioan Gură de Aur nici o lucrare consacrată exclusiv explicării Sfintei Liturghi, din analiza operei sale omiletico-exegetică în care citează și comentează din Sfânta Liturghie, rezultă că Marele Hrisostom „a fost unul din cei mai geniali interpreți ai Liturghiei, un neîntrecut teoretician al doctrinei despre Jertfa euharistică; el considera împărtășirea cu Sfintele Taine centrul și culmea vieții spirituale creștine, iar respectul pentru Sfânta Euharistie temeiul și esența adevăratei evlavii creștine”⁴. De asemenea, întrucât izvoarele istorice sunt sărace cu privire la dezvoltarea și evoluția cultului la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul celui următor, pe baza scrierilor sale extrem de ample se poate reconstitui anul liturgic, lecturile biblice din cult precum și rânduiala și textul rugăciunilor Liturghiei, așa cum se oficia în vremea sa.

⁴ E.Branște, *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, BOR, nr. 1-2, 1958, p. 176

Datorită autorității și prestigiului Sfântului Ioan Hrisostom, tradiția îi atribuie numeroase rugăciuni ce intră în componența serviciului liturgic ortodox. Astfel, rugăciunile 2, 8, 9, 10 și 12 din Rânduiala Sfintei Împărtășanii sunt puse pe seama Sfântului Ioan⁵. De asemenea, Molitvele⁶ (rugăciunile) de exorcizare ce se citesc în biserică în ziua de 1 Ianuarie, după Sfânta Liturghie, în continuarea celor numite ale Sfântului Vasile cel Mare, cu prilejul pomenirii sale sunt, de asemenea, atribuite Sfântului Ioan. Diferite rugăciuni din Ceaslovul ortodox sunt puse pe seama Sfântului Ioan, cum ar fi de pildă Rugăciunea a VIII-a a dimineții⁷.

Consacrare liturgică au primit și două dintre Cuvintele de învățătură ale Sfântului Ioan Gură de Aur. Primul Cuvânt citit de către preot în Joia Patimilor înainte de împărtășirea credincioșilor reflectă evlavia euharistică a Sfântului Ioan pe care o împărtășește și celor care se apropie de Sfântul Potir: *„Iubiților și preadoriților mei frați care v-ați adunat în sfânta lui Dumnezeu biserică...ascultați-mă pe mine smeritul și nevrednicul...nimeni dintre voi, vinovat fiind de păcat și mustrat de cugetul său, mai înainte de a se pocăi și a se spovedi, să nu cuteze cu nebagare de seamă să se apropie de acest foc dumnezeiesc...”*⁸.

Al doilea Cuvânt de învățătură atribuit Sfântului Ioan este citit de către preoți la finalul Slujbei Învierii din noaptea Sfintelor Paști fiind de o mare frumusețe literară, reflectând o profundă cunoaștere teologică și un remarcabil dar oratoric și exprimă bucuria pascală, solidaritatea creștină și egalitatea tuturor oamenilor în fața lui Dumnezeu: *”De este cineva bienecredincios și iubitor de Dumnezeu, să se bucure de acest praznic frumos și luminat...De s-a ostenit cineva postind, să-și ia acum răsplata... De a ajuns cineva abia în ceasul al unsprăzecelea, să nu se teamă din pricina întârzierii, căci darnic fiind Stăpânul, primește pe cel din urmă ca și pe cel dintîi...intrați toți în bucuria Domnului nostru. Bogații și săracii împreună bucurați-vă. Cei care v-ați înfrânat și cei leneși cinstiți ziua...A înviat Hristos și se bucură îngerii; a înviat Hristos și viața veșnică stăpânește”*⁹.

Sărbătoarea Nașterii Domnului (Crăciunul) se ținea în Apus, cel puțin din secolul al III-lea, la 25 decembrie, ca și în prezent. În Răsărit însă era serbată în aceeași zi cu Botezul Domnului, adică la 6

⁵ Liturghier, Ed. Sfântului Sinod al BOR, București, 1974, pp. 250-260

⁶ Ibidem, pp. 340-344

⁷ Ceaslov, Ed. Sfântului Sinod al BOR, București, 1978, p. 21

⁸ Liturghier, op. cit., pp. 626-627

⁹ Molitvelnic, Ed. Sf. Sinod al BOR, București, 1984, pp. 361-362

ianuarie. Diferența între Orient și Occident cu privire la data serbării Nașterii Domnului se datora modului diferit de fixare a solstițiului de iarnă. Datorită Sfântului Grigore de Nazianz și a Sfântului Ioan Gură de Aur, Nașterea Domnului a început să se serbeze și în Răsărit la 25 decembrie, prin separarea de Botezul Domnului, mai întâi la Antiohia, în jurul anului 375 și apoi la Constantinopol, în anul 379. Informații despre fixarea sărbătorii Crăciunului la 25 decembrie avem datorită Omiliei la Nașterea Domnului ținută de către Sfântul Ioan la Antiohia în anul 386¹⁰. Sfântul Ioan a ținut numeroase alte cuvântări la sărbătorile mari închinat Mântuitorului care existau în vremea sa¹¹, cum ar fi la Praznicul Cincizecimii¹², Praznicul Sfintei Cruci¹³ etc.

Sfântul Ioan Gură de Aur s-a remarcat și prin pietatea față de cultul martirilor pe care la dezvoltat prin cunoscutele predici panegirice rostite cu prilejul aniversării lor anuale prin adunări liturgice în care le elogiază virtuțile, îndemnându-i pe credincioși să le urmeze credința. Ne sunt cunoscute panegiricile Sfântului Ioan consacrate diferiților martiri, cum sunt: Sfântul Ignatie Teoforul, Sfântul Lucian, Sfântul Iulian, Sfânta Domnina, Sfinții Eustatie, Foca, Tecla, Meletie și mulți alții, dintre care unii uitați între timp, cum ar fi de pildă Sfântul Vavilas și Sfântul Filogoniu¹⁴. De asemenea, Sfântul Ioan ne-a lăsat și alte omilii la: Intrarea în Sfântul și Marele Post¹⁵; în Săptămâna Mare¹⁶, La Patimile Domnului¹⁷ etc. Mai cunoscute sunt cuvântările în cinstea Sfântului Apostol Pavel, în număr de 7, pentru care Sfântul Ioan avea o mare admirație¹⁸.

Cultul martirilor ocupa un loc important în spiritualitatea creștină a veacului al IV-lea și nu numai. Fiecare centru creștin dorea să aibă moaște ale martirilor. Fiind un oraș nou, Constantinopolul nu avea martiri proprii, motiv pentru care Sfântul Ioan, ca părinte spiritual al capitalei Imperiului, aduce și depune în biserica Sfinților Apostoli, în

¹⁰ Pr. Gh. Tâlea, *Omilia XXXVIII-a, la Arătarea Domului*, (trad.), GB, 1962, nr.1-2, pp. 12-23; *Omilie la ziua nașterii Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, în Sfântul Ioan Gură de Aur, Puțul, Ed. Anastasia, București, 2001, pp. 13-28

¹¹ Pr. D.Fecioru, *Cuvântări la praznice împărărești*, de Sfântul Ioan Gură de Aur, București, 1942

¹² Sfântul Ioan Gură de Aur, Puțul, *op.cit.*, pp. 55-71

¹³ *Ibidem*, pp. 31-43

¹⁴ Ene Braniște, *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, p. 181

¹⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, Puțul, *op.cit.*, pp. 89-101

¹⁶ *Ibidem*, pp. 567-583

¹⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia asupra Patimilor Domnului*, trad. de Pr. Gh.Paschia, în *Ortodoxia*, 1982, nr. 1, pp. 271-279

¹⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, Puțul, *op.cit.*, pp. 117-131

catedrala patriarhală și în biserica Sfântului Toma, moaștele unor cunoscuți martiri care se bucurau de multă cinstitoare în epoca aceea. Din inițiativa Sfântului Ioan, în calitate de patriarh al Constantinopolului s-a zidit un martyrion pe mormintele Sfinților Marcian și Martyrius¹⁹.

Informații prețioase cu privire la Taina Botezului ne oferă cele 12 Catehezele baptismale (mistagogice) ținute de către Sfântul Ioan catehumenilor și neofiților de la Antiohia între anii 387-390, în calitate de preot²⁰. Din descrierea riturilor Tainei Botezului ce cuprindeau: exorcismele, lepădarea de satana și unirea cu Hristos, ungerea prebaptismală, mărturisirea de credință și Botezul propriu-zis, putem reconstitui ritualul catehumenatului și botezului la Antiohia în secolul al IV-lea. Aceste cateheze conțin și explicații prețioase cu privire la numirile botezului (curățire mistică, iluminare, baie a renașterii), rolul nașilor ce devin părinți duhovnicești ai finilor lor și efectele botezului. Puține texte patristice atestă existența încă din vechime a instituției nașilor de botez²¹. Trebuie remarcat că Sfântul Ioan nu pierde prilejul de a sublinia perfecta egalitate a tuturor candidaților la botez în fața Bisericii și a misterului creștin indiferent de condiția și starea lor socială. O asemenea afirmație era făcută în vremea în care toată organizarea societății păgâne sclavagiste se fundamenta tocmai pe diferența profundă dintre clasele sociale²².

Sfântul Ioan Gură de Aur introduce la Constantinopol, după alegerea ca patriarh, o practică adusă de către el de la Antiohia, legată de ritul împărtășirii credincioșilor. Aceștia primeau după împărtășire o bucată de pâine și foarte puțină apă pentru a se evita eventuala pângărire a Sfintei Împărtășanii în cazul în care se scuipa imediat după cuminecare. Acest obicei i s-a imputat Sfântului Ioan de către adversarii săi, alături de alte acuzații absurde, în Sinodul de la Stejar (403), ca fiind o inovație. Unii istorici liturghiești consideră că această practică ar sta la baza originii anafurii (pâinea binecuvântată) din ritul ortodox²³.

Sfântul Ioan introduce la Constantinopol, ca un mijloc de luptă pentru combaterea arianismului, practica procesiunilor și privegherilor de noapte, în ajunul sărbătorilor și al duminicilor, când

¹⁹ Ene Braniște, *op. cit.*, p. 182

²⁰ Idem, *Explicarea Botezului în "Catehezele baptismale" ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, ST, 1970, nr. 7-8, pp. 509-527

²¹ Ene Braniște, *Explicarea Botezului*, p. 518

²² *Ibidem*, p. 517

²³ Idem, *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, p. 183

se cântau imne ortodoxe, ca răspuns la procesiunile similare ale arienilor în care aceștia intonau cântări eretice. Și alți mari ierarhi din secolele IV-V organizau astfel de procesiuni, și din alte motive. De pildă, Proclu, Patriarhul Constantinopolului (437-446) inițiază o procesiune similară în urma unui cutremur de pământ care a zguduit capitala Imperiului, când s-ar fi cântat pentru prima dată imnul liturgic Trisaghion (Sfinte Dumnezeule....) care se va generaliza curând la toate serviciile divine. Toate aceste procesiuni se numeau litanii, respectiv litii. Mai târziu termenul de litie, care provine din limba greacă și înseamnă rugăciune de implorare, își va schimba sensul numind un serviciu liturgic (Litia) ce se încadrează în slujba de seară-Vecernia sau Privegherea, în ajunul sărbătorilor și al duminicilor.

Sfântul Ioan Gură de Aur este socotit întemeietorul celei mai vechi Biserici de naționalitate germană cunoscută în istorie. La Constantinopol el repartizează biserica Sfântului Apostol Pavel, goșilor care trăiau în capitală, în care se oficia serviciul liturgic în limba lor și la care participa uneori și Sfântul Ioan. La Praznicul Învierii Domnului din anul 399, Sfântul Ioan rostește în această biserică o predică, beneficiind de serviciul unui traducător în limba gotică, dovedindu-se astfel a fii și un mare misionar.

Sfântul Ioan a fost și un cald susținător al postului care ne eliberează din robia păcatelor și ne asigură libertatea. „*Postul este inima sănătății*” scria Sfântul Ioan în Omiliile „Despre Pocăință”²⁴.

Ca urmare a acuzațiilor nedrepte ce i-au fost aduse la sinodul de la Stejar din anul 403, Sfântul Ioan Gură de Aur a fost șters din dipticele tuturor Bisericilor răsăritene. Episcopul Teotim I de Tomis (390?-407?) a luat apărarea Sfântului Ioan la sinoadele ținute împotriva lui. La stăruințele admiratorilor săi, conducerea Bisericii a fost obligată să reabiliteze memoria Sfântului Ioan exilat și prigonit pe nedrept și să-i reînscrisse numele în dipticele liturgice, înainte de anul 418. Contemporanii săi care l-au prețuit, având în vedere viața sa aleasă și împrejurările în care a murit, îl socoteau cu adevărat martir. Papa Inocențiu I al Romei (402-417) și Fericitul Augustin, în scrierile lor, îl numesc „sfânt”²⁵. Cultul Sfântului Ioan Gură de Aur a fost inaugurat la Constantinopol încă pe la anul 428, în timpul patriarhului Nestorie, în ziua de 26 septembrie, când era pomenit „Fericitul Ioan”.

²⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile despre Pocăință*, trad.de D.Fecioru, Editura Institut. Biblic al BOR, București, 1998, pp. 7-176

²⁵ Ene Braniște, *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, p. 186

Patriarhul Proclu, ucenicul Sfântului Ioan Gură de Aur, cu acceptul împăratului Teodosie al II-lea, în anul 438, aduce osemintele Sfântului din Comana, în Pont, unde fusese înmormântat în martyriul Sfântului Vasilisc și le depune în ziua de 27 ianuarie, cu mare solemnitate, în biserica Sfinților Apostoli din Constantinopol, necropola împăraților bizantini și a patriarhilor de Constantinopol. Această zi reprezintă începutul oficial al cultului Sfântului Ioan Gură de Aur și va fi înscrisă ca zi de sărbătoare în calendarul răsăritean și în Martirologiul apusean, înlocuind-o pe cea mai veche, 26 septembrie, ce fusese ținută până atunci la Constantinopol. Sfântul Cosma de Maiuma, Sfântul Iosif Graptul, Sfântul Gherman al Constantinopolului și alți imnografi bizantini, au compus imnele, respectiv slujba, în cinstea acestui eveniment, ce vor fi incluse în Mineiul lunii ianuarie.

A doua sărbătoare în cultul ortodox închinată Sfântului Ioan este în 13 noiembrie, ținută și în Apus, care pomenește exilul său, reprezentând mutarea, prin secolul al VII-lea, din 14 septembrie, ziua morții Sfântului (407), pentru a nu coincide cu Praznicul Înălțării Sfintei Cruci. Această zi, 13 noiembrie, era socotită, din secolul al VIII-lea, la Constantinopol, printre sărbătorile principale ale Bisericii.

Pentru a pune capăt disputelor la Constantinopol între credincioșii admiratori ai Sfinților Trei Ierarhi în timpul împăratului bizantin Alexe Comneanul, care prețuia mai mult pe unul în dauna celorlalți doi, episcopul Ioan al Evhaitelor propune împăratului, pe la anii 1081-1084, instituirea unei sărbători comune în cinstea celor Trei Sfinți Ierarhi, la 30 ianuarie. Slujba noii sărbători a fost alcătuită de către episcopul imnograf Ioan al Evhaitelor, ctitorul sărbătorii, care în scurt timp devine singura sărbătoare cu ținere în Biserica Ortodoxă față de celelalte sărbători individuale ale celor Trei Ierarhi ce rămân fără ținere, fiind înscrise în calendar doar cu cruce neagră.

La anul 1204, după cucerirea Constantinopolului de către cruciați, moaștele Sfântului Ioan Gură de Aur au fost luate de către cruciații apuseni, împreună cu moaștele și a altor sfinți și duse la Roma. După ce au peregrinat prin mai multe biserici din Roma, în anul 1626, moaștele Sfântului Ioan Gură de Aur au fost așezate în biserica Sfântului Petru din Roma unde se găsesc aproape întregi și în prezent, pentru că fragmente din moaștele sale au ajuns la câteva mănăstiri din Athos, precum și în alte biserici.

Mort în puterea vârstei, la doar 53 de ani, Sfântul Ioan Gură de Aur rămâne peste timp modelul neîntrecut al preoției creștine, cu o contribuție decisivă la dezvoltarea și afirmarea cultului și a spiritualității creștine.

Résumé

Le Saint Jean le Chrysostome a vécu dans une époque d'importance décisive pour le développement et l'évolution ultérieures du culte chrétien, au service duquel il a mis le prestige et l'élégance de sa profonde culture, tout comme son inégalable talent littéraire et oratoire.

Comme évêque, il s'est imposé devant ses contemporains et puis devant la postérité par la piété et le respect avec lesquels il abordait les choses saintes, par la dignité et la croyance avec lesquelles il tenait les messes, par la chaleur de la prière et par l'ardeur dans l'accomplissement du devoir comme principal exécutant du culte divin public. C'est ainsi qu'on explique le fait que la tradition orthodoxe considère le Saint Jean le Chrysostome, tout comme le Saint Basil le Grand, comme auteurs du formulaire des deux Saintes liturgies qui portent leurs noms.

TAINILE CA VIAȚĂ A BISERICII ÎN CONCEPȚOAA SFÂNTULUI SIMEON NOUL TEOLOG

de Gavril TRIFA

Biserica în viziunea simeoniană este constituită obiectiv ca realitate eshatologică și ca instituție care este prezentă în istorie începând cu taina pogorării Sfântului Duh la Cincizecime. Biserica este mai mult decât „universul îmbrățișat de cele cinci simțuri și decât căderea”¹, e ceva mai mult decât lumea fenomenală, este un adevăr real și obiectiv ce transcende toate acestea.

Pentru Sfântul Simeon Biserica deține un loc important în teologia sa fiind „Trupul lui Hristos dăruit Cuvântului celui întrupat din Maica Domnului”². Concepția că Biserica este trupul lui Hristos o regăsim în cuvântările sale etice, în care Sfântul Simeon face analogia între trupul omenesc, cu mădularele sale, și Biserica, împreună cu sfinții și credincioșii săi ca mădulare ale sale: „Dacă este adevărat că Sfinți sunt negreșit mădulare ale lui Hristos, Dumnezeu și Stăpânul și datoria lor este de se alătura Lui și de a rămâne alipiți de Trupul Său, așa încât el să fie pentru ei Capul, iar Sfinții de la începutul veacurilor și până în ziua cea mare să fie mădularele sale, urmează că în același fel mulțimea lor va forma Trupul cel Unul al Lui Hristos, exact ca un om întreg”³. Trupul lui Hristos este cel care stabilește legătura sa cu umanitatea, acesta fiind luat din Adam prin Sfânta Fecioară Maria. Întocmai acesta este și motivul pentru care este posibilă o astfel de analogie a Bisericii cu trupul uman, Sfântul Simeon scoțând în evidență unitatea acestor mădulare în trup asemenea trupului lui Hristos cu Sfinții. Această unitate, mai apoi, o compară cu unirea dintre bărbat și femeie, devenind amândoi un singur trup, unire contemplată în Euharistie, în taina căreia are loc unirea credinciosului cu Hristos. Comuniunea Euharistică ca și condiție a vieții, a creșterii spre desăvârșire în dragoste cu și pentru Hristos, este chiar condiția existenței Bisericii înseși. Acest lucru îl

¹ Ierom. Al. Golitzin, *Simeon Noul Teolog, viața, epoca, gândirea*, în *Discursuri teologice și etice*, Scrieri I, studiu introductiv și trad. de Diac. Ioan I. Ică jr. și un studiu de Ierom. Alexander Golitzin, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 506

² Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos, Sfântul Simeon Noul Teolog - Viața, spiritualitatea, învățătura*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p.353

³ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri...*, Discursul 1 și 3, p. 123, p. 189.

surprinde și teologul român Ioan Ică Jr. comentând Discursul teologic 1 și 3: „Căci luând Duhul Stăpânului nostru și Dumnezeu, ne facem părtași ai Dumnezeirii și Ființei Lui, iar mâncând preacuratul Său Trup, adică dumnezeieștile taine, ne facem într-adevăr concorporali și înrudiți cu El în întregime”⁴.

Sfântul Simeon afirmă că Biserica este acum încă nedesăvârșită, ea trebuie să-și atingă deplinătatea, ceea ce ne conduce la a constata că Sfântul are o viziune eshatologică asupra eclesiologiei. Acum această Taină a Sfintei Euharistii rămâne ascunsă, însă ea continuă să se săvârșească până la a doua venire a Mântuitorului și să se descopere parțial în trupul sfinților, motiv pentru care Sfântul Simeon vorbește despre nestricăciunea sfintelor moaște, ca dovadă a prezenței lucrării harului în trupul uman, prin unirea acestuia cu Hristos în Taina Euharistică, în spațiul sacru al Bisericii și plinindu-se la învierea generală. Tot așa și Biserica, ca și Trupul Sfinților, se va desăvârși, fiind o lume înfrumusețată prin prezența harului, un al doilea Eden, Ierusalimul cel Nou, Biserica fiind templul lui Dumnezeu este de fapt însuși Hristos, trup desăvârșit și plin de slavă.

Biserica asemenea întregului univers este întru facere este într-un continuu proces de întregire, de completare, în sensul că trebuie să se nască din apă și din Duh întregul univers prin om: „iar pe care i-a hotărât mai înainte, i-a și chemat, și pe care i-a chemat, i-a și îndreptat, iar pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a slăvit” (Romani 8, 30); „Până ce vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efeseni 4,13); „De adunarea sărbătorească și de Biserica celor întâi născuți, care sunt înscriși în ceruri și de care Dumnezeu, Judecătorul tuturor și de darurilor dreptilor celor desăvârșiți” (Evrei 12, 23).

Biserica și rolul său mântuitor sunt prefigurate încă de la creație, raiul pământesc închipuia de fapt Ierusalimul cel Nou (Biserica desăvârșită), iar pomul vieții veșnice închipuia pe Hristos, după cum subliniază Noul Teolog: „Coasta lui Adam, prefăcută în femeie era un chip al Bisericii, o altă taină a iconomiei mântuirii; căci atunci când omul va fi pierdut asemănarea chipului, creat pentru a fi tipul Împărăției cerurilor și care era raiul, va fi rămas fără pomul vieții, prin coastă va fi reunit cu Hristos Dumnezeu și adus din nou la vechea frumusețe originală”⁵. Această coastă a lui Adam nu este altcineva decât preacurata Fecioara Maria prin care Dumnezeu și-a

⁴ Ierom. Al. Golitzin., *op. cit.*, p. 507.

⁵ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri...*, Discursul 2 și 3, pp. 84-91.

ținut făgăduința cum că va trimite pe Fiul Său pentru a restaura chipul dumnezeiesc în om: „Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul iar tu îi vei înțepa călcâiul” (Facere 3, 15).

Legătura omului cu Biserica și cu Hristos trebuie să fie permanentă, Sfântul Simeon numind această legătură *logodnă*, sufletul omului și Biserica fiind *logodnice* ale lui Hristos, ceea ce înseamnă că în afara Bisericii, a Sfintelor Taine ce să săvârșesc în aceasta, nu putem primi cu adevărat pe Hristos înăuntrul nostru. Sfântul Simeon Noul Teolog pune un accent deosebit pe unicitatea și sfințenia Bisericii, în afara căreia nu poate exista mântuire: „Așadar, numai ei sunt mântuiți, (...) cei ce se fac părtași de dumnezeirea Lui, a Făcătorului tuturor, după mărturisirea lui Pavel: că Biserica lui Hristos trebuie să devină Trupul cel unu al Domnului, Trup Dumnezeiesc, fără pată și fără lipsă, precum și fără orice zbârcitură (...) acest trup care nu este altul decât credincioșii și al cărui Cap este Hristos”⁶. Toate darurile Sfântului Duh primite de la Hristos, manifestate în Biserică, le-am moștenit pe linie apostolică.

Sfântul Simeon vorbindu-ne despre acest lucru în epistola a 3-a, ne explică și importanța și rolul săvârșitorului Sfintelor Taine. Preotul fiind cel care primește harul dumnezeiesc care a fost transmis până astăzi și va fi transmis în continuare până la a doua venire a Mântuitorului pe calea unei succesiuni apostolice neîntrerupte, preotul fiind mediator între Hristos și credincioși. Urmașii Sfinților Apostoli au primit aceleași daruri ca și aceștia, în Biserică nimic nu s-a împușinat în timp (harul), harul Duhului Sfânt rămâne același prezent, constant, continuu în Biserică în Sfintele Taine și în om prin acestea.

Așadar, Sfântul Simeon dezvoltă învățătura Noului Testament despre Biserică: „Biserica este trupul lui Hristos, născut din Fecioara Maria, că Hristos este Piatra sa, Mirele ei și că ea este Templu mereu în construcție și mereu neterminat până în ziua cea de pe urmă, când va ajunge la plinătate. Prin Duhul Sfânt, Trupul Lui Hristos, Biserica, crește mereu, însă tot Duhul Sfânt este acela care trimite bărbați cu duh prorocesc pentru a reînnoi atunci când aceasta decade datorită greșelilor ierarhiei sale”⁷.

Sfântul Simeon Noul Teolog afirmă cu tărie faptul că Sfintele Taine sunt strâns legate de viața Bisericii, de dinamismul ei, constituind de fapt esența vieții, care nu se poate săvârși în afara

⁶ Idem, *Imne...*, Imnul 42, pp. 228-233.

⁷ Basile Krivocheine, *op. cit.*, p. 368.

Bisericii. În întreaga operă simeoniană găsim referiri la Sfintele Taine, Sfântul Simeon vorbind despre Taina Sfântului Botez, a Mirungerii, a Pocăinței, a Euharistiei și tangențial despre Preoție, fără a le trata în mod sistematic. Motivul pentru care Sfântul Simeon Noul Teolog acordă o importanță Sfintelor Taine este chiar rolul lor în mântuirea omului. Astfel prin Sfintele Taine intrăm în comuniune cu Dumnezeu prin lucrarea Duhul Sfânt în Biserică. Prin revărsarea energiilor dumnezeiești necreate în lume cu puterea Duhului Sfânt se poate realiza fiecare om și creștin, dar numai în cadrul Bisericii și nu părăsind cadrul acesteia.

Atunci când vorbește despre Sfânta Taină a Botezului, Sfântul Simeon Noul Teolog aduce în discuție ideea de botez al Duhului, nefiind vorba de două botezuri, ci de o lucrare începută în apele Tainei Sfântului Botez, care se continuă toată viața. Una din lucrările Tainei Sfântului Botez pe care Sfântul Simeon o descrie prin simbolurile apei, curățirii, luminii și focului, care sunt interpretate ca Duhul dumnezeiesc, consubstanțial cu Tatăl și Fiul.

Prin lucrarea Sfântului Duh în Taina Sfântului Botez devenim asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu, adică și noi la rândul nostru fii ai Tatălui, născându-ne din apă și din Duh, devenim nemuritori. Deși Sfântul Simeon recunoaște prezența lucrării Sfântului Duh în Sfânta Taină a Botezului, afirmă faptul că nu numai a fi botezat e suficient pentru câștigarea mântuirii, ci de a avea credință în Sfânta Treime și în dumnezeirea Mântuitorului Hristos, de a fi conștient deplin de existența harului în noi, primit prin această Taină și de a duce o viață virtuoasă spre a spori darul primit de la Sfântul Duh. Acestei idei Sfântul Simeon îi acordă un imn întreg (imnul 55: „Că Duhul Sfânt rămâne la cei ce au păzit curat Sfântul Botez, dar se depărtează de cei ce-l întinează”⁸): „Căci cei ce au primit de prunci Botezul Tău și au dus o viață nevrednică de el, au mai mare osândă decât cei nebotezați, cum ziceai (Evrei 10, 29), fiindcă au ocărât haina Ta sfântă”⁹.

Pentru Sfântul Simeon Botezul Duhului înseamnă o a doua naștere a omului și o vedere a lui Dumnezeu. Trăvialul celei de a doua nașteri a omului nu este altceva decât pocăința, o nouă curățire trupească și sufletească, prin lacrimi pentru păcatele noastre, rugăciune multă, spovedanie, fapte bune și Euharistie, lucru posibil prin ajutorul lucrării harului Duhului Sfânt pe care l-am primit la Botez, însă făcut invizibil pe parcursul vieții prin păcate. La acest

⁸ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne*, Imul, 55, pp. 283-287.

⁹ *Ibidem*, p. 283.

Botez al Duhului, primim harul mai deplin decât la Botezul inițial, „har peste har”. La primul Botez suntem curățiți de păcatul originar și ridicăți la starea primordială, adică după chipul lui Dumnezeu, ca mai apoi să putem ajunge cu ajutorul harului la asemănarea cu El: „Tu Mântuitorule ai dat pocăința spre o a doua curățire și ai rânduit ca Țel harul Duhului pe car l-am primit mai întâi la Botez, căci nu numai prin apă vine harul, potrivit cuvintelor Tale, ci mai curând prin Duhul în chemarea Treimii”¹⁰.

Sfântul Simeon afirmă faptul că omul trebuie să simtă conștient prezența harului primit la Botez, unde a fost îmbrăcat în Hristos, harul Duhului Sfânt făcându-și din sufletul și trupul său sălaș. Acesta este motivul pentru care susținem că legătura cu Sfânta Treime este una personală, directă și conștientă, numai în acel moment sufletul și trupul se îmbracă cu lumina dumnezeiască, „lumina Duhului Sfânt este așadar și izvorul conștiinței spirituale umane”¹¹.

Pentru Sfântul Simeon totul stă pe experiența conștientă a harului, încât sesizarea prezenței lui prin experiență sau simțire nu este doar o stare afectivă, ci este o conștiință deplină, o cunoaștere, aceasta nepresupunând o receptare a harului prin fiecare simț în parte, ci prin cunoaștere rațională, voință și sentiment puternic statornic, motiv pentru care experiența harului este de fapt o cunoaștere parțială a lui Dumnezeu. Așadar, singura cale de a ne desăvârși este participarea la Sfântul Duh prin Taina Botezului, cel ce n-a primit această Taină nu s-a născut încă pentru viața duhovnicească și veșnică. Doar prin Botez primim Duhul Sfânt pe care îl putem actualiza și spori lucrarea sa, conștientizând prezența lui în noi, ne pregătim de fapt pentru vederea luminii slavei dumnezeiești. Conform ideii de mai sus Sfântul Simeon arată în Discursuri că „noi mărturisim deci, și spunem că, în prezent, într-o oarecare măsură, noi primim încă de aici de pe pământ arvuna tuturor bunătăților, pe de-a-ntregul, nădăjduim să primim după moarte (...) încă de aici de jos în mod conștient, nouă credincioșilor, ne este dată pecetea Duhului Sfânt”¹².

În Taina Sfântului Botez, Sfântul Simeon include și Taina Mirungerii: „primul Botez are apa care preînchipuie lacrimile, are mirul ungerii care e semnul premergător al mirului spiritual al Duhului, iar al doilea Botez nu mai este chip al adevărului, ci este

¹⁰ *Ibidem*, p. 284.

¹¹ Magistrand Ioan I. Bria, *Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Ortodoxia*, nr. 7-8/1956, p. 476.

¹² Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri...*, Discursul etic 5, p. 250.

însuși adevărul”¹³. Mirungerea (sau ungerea cu mir) era specifică în Vechiul Testament pentru cei ce aveau sânge regesc, iar taina în sine în viziune simeoniană închipuie reșezarea omului ca stăpân, ca „împărat al tuturor celor de pe pământ” (Facere 1, 26-28), ba chiar și al celor ce sunt sub bolta cerului”¹⁴ și dovada că suntem fii ai Tatălui prin Botez și mai apoi prin Euharistie.

Sfântul Simeon definește Spovedania astfel: „Spovedania deci nu este nimic altceva decât o mărturisire a păcatelor, apoi o recunoaștere a greșelilor și a propriei nebulii, adică osândirea sărăciei sale [...] Tot credinciosul fără excepție este prin urmare un datornic al Stăpânului și Dumnezeului său și ceea ce a luat de la El îi va fi cerut la groaznica și înfricoșata Judecată”¹⁵. Spovedania pentru Sfântul Simeon are astfel și un caracter eshatologic, căci finalitatea acesteia se va descoperii la judecata universală.

Despre Sfânta Taină a Pocăinței mai aflăm și din Cateheza a cincea. Aici Sfântul Simeon Noul Teolog pornește de la cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos redade de către Sfântul Evanghelist Matei: „Pocăiți-vă, căci s-a apropiat Împărăția Cerurilor” (Matei 4, 17). Universalitatea păcatului strămoșesc și a urmărilor acestuia în firea omenească face ca în viziunea Sfântului și Pocăința să aibă același caracter. Dovedită fiind slăbiciunea umană de la căderea în păcat și până la sfârșitul veacului, Hristos a instituit această Taină a Pocăinței, care face ca ontologia celui căzut să devină pentru toți o stare permanentă, ca act principal de mântuire subiectivă, căci „sufletul care stăruie în alipirea la starea înjosită a trupului și iubește plăcerile lui și ține la slava de oameni (...) rămâne cu totul nemișcat și greoi spre orice virtute și poruncă a lui Dumnezeu (...), dar când, trezit de ostenele nevoițelor și de lacrimile pocăinței (...) se împărtășește de lumina curată și se eliberează de patimile care îl tiranizează”¹⁶. Prin Pocăință, Duhul Sfânt revine la cel căzut și lucrează asupra lui pregătindu-l pentru un nou progres duhovnicesc. Pocăința este un al doilea Botez, este un Botez al Duhului. Sfântul Simeon arată acest lucru vorbind despre două tipuri de „curățiri”, una prin Botezul primit la naștere și Botezul pocăinței „ca (...) o a doua curățire și drept definiție a ei ai pus harul Duhului Sfânt”¹⁷.

Însă ca virtute pocăința este de fapt poarta de intrare în lumina negrăită a lui Dumnezeu, ea pregătește inima pentru a resădi în

¹³ Idem, *Cele 225 de capete*, cap 36, Filocalia VI, p. 27.

¹⁴ Idem, *Cateheze...*, Cateheza 5, p. 79.

¹⁵ Idem, *Imne...*, Epistola 1, pp. 305-317.

¹⁶ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete*, cap 77, Filocalia VI, pp. 40-41.

¹⁷ Idem, *Imne...*, Imnul 55, p. 284.

centrul ființei și vieții creștinului puterea vieții dumnezeiești care este Sfântul Duh, cu toate darurile Sale. Prin păcat și neascultare am picat din lumea lui Dumnezeu, iar prin pocăință și lacrimi o putem redobândi. Atunci când Dumnezeu îl strigă pe Adam după ce săvârșește păcatul, Dumnezeu aștepta ca Adam să se pocăiască (adică să-și recunoască greșeala și să-și ceară iertare), ceea ce de fapt nu s-a întâmplat motiv pentru care omul a fost dezbrăcat de trupul de slavă. Deci toate urmările păcatului strămoșesc au avut un scop pedagogic, deoarece omul nu a prețuit iubirea dumnezeiască pe care le-a primit la creație, iar pentru restaurarea chipului lui Dumnezeu în om, Tatăl a trimis pe Fiul ca prin sângele Lui să fim spălați de păcate și prin învierea Sa să înviem și noi către viața veșnică.

Așadar pocăința are un caracter eshatologic, prin lacrimi, spovedanie, nevoițe și Euharistie putem ajunge la asemănarea cu Ziditorul, motiv pentru care Pocăința trebuie să devină o stare permanentă.

Prin Taina Pocăinței avem posibilitatea de a urca din nou către Hristos, însă pentru aceasta este nevoie de un duhovnic, care prin harul primit la hirotonie de la Sfântul Duh, care în Taina Sfintei Spovedanii se exprimă prin puterea de a lega sau a dezlega în numele Sfintei Treimi. Însă acest dar de alega sau a dezlega de păcate, în viziunea Sfântului Simeon nu o au toți preoții: „dar nu tuturor preoților pur și simplu, ci acelor care exercită preoția Evangheliei în duh de smerenie și duc o viață fără de prihană, care cei dintâi se pun în slujba Domnului și ca o jertfă desăvârșită, sfântă, bine plăcută, aduc lăuntric în Biserica trupurilor lor, în cip duhovnicesc, o închinăciune curată, care sunt primiți și înfățișați la jertfelnicul cel mai presus de ceruri (...) schimbați și transformați prin puterea Duhului Sfânt (...) iată pe cei cărora le e dat să lege și să dezlege, să săvârșească Liturghia și să învețe, iar nu acelor care nu au mai primit de la oameni aprobare și hirotonie”¹⁸. Deci părintele duhovnic trebuie să aibă anumite calități spirituale: de doctor, pentru că prin păcat a intrat suferința și moartea în lume; de sfetnic, mijlocitor între credincioși și Dumnezeu, el nu trebuie să fie niciodată judecător sau osânditor. Toate aceste calități le poate dobândi prin lucrarea harului Duhului Sfânt asupra duhovnicului pentru nevoița și rugăciunile vieții sale.

Așadar, Sfântul Simeon, pe lângă pocăința sinceră a credinciosului, ca expresie a conștientizării stării de decădere umană din har și Spovedanie la un duhovnic experimentat și purtător al

¹⁸ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze...*, Cateheza 28, pp. 299-300.

harului Duhului Sfânt, adaugă și un alt izvor al iertării păcatelor și anume făgăduința monahală ca expresie a pocăinței și a renunțării la lume înainte de toate „dacă ai primit iertarea tuturor păcatelor tale, fie prin mărturisire, fie prin luarea sfântului veșmânt îngeresc, ce izvor de dragoste de aducere de mulțumire și de smerenie va fi acesta pentru tine”¹⁹.

Sfântul Simeon așează Sfânta Euharistie în centrul urcușului duhovnicesc spre desăvârșire, ea fiind misterul celei mai depline prezențe și al lucrării Fiului în Biserică prin Sfântul Duh în lume „împărtășirea cu darurile euharistice ne alipește Trupului lui Hristos, născut din Fecioara Maria, ca și Bisericii care este de asemenea, Trupul Său și dă îndumnezeire celor ce se împărtășesc cu vrednicie și credință”²⁰.

Pentru omul credincios, pentru cel ce a fost renăscut din apă și din Duh prin Taina Sfântului Botez, Hristos devine prin Sfânta Euharistie hrană și băutură veșnică: „După aceea Stăpânul Însuși devine pentru ei hrană și băutură nesfârșite și nemuritoare”²¹. Prin consumarea acestei hrane și băuturi nesfârșite și nemuritoare ne facem părtași la dumnezeire, această împărtășire nu ne dă doar comuniune cu Dumnezeu, ci și cu oamenii care s-au împărtășit cu trupul și sângele Său, așadar comuniunea este cu Hristos și cu oamenii în Hristos în Biserică.

Prin Sfânta Euharistie, deși înălțat la ceruri, depărtându-se de lume, Mântuitorul rămâne în lume, ținând în permanență legătura cu ea, prin sălășluirea duhovnicească a lui Hristos în noi, ne mai trăind noi ci Hristos este cel care trăiește în noi. Așadar prin această împărtășire îl avem în noi pe cel întrupat întreg și spiritualizat deplin (înălțat), este trupul luat din Fecioară, Răstignit, Înviat și Înălțat, adică ridicat la deplina spiritualizare trupească, trup de slavă. „Acest trup prea curat pe care Hristos L- a împrumutat din fecioreștile sângiurii ale Mariei, Maica Domnului cea Preacurată din care El s-a născut trupește, El ni-L dă ca hrană și când noi cei credincioși îl mâncăm, noi care mâncăm cu vrednicie acest Trup care este al Său, avem în noi în întregime pe Dumnezeu întrupat (...) și aceasta fără aș avea obârșia în noi sau a se naște din noi trupește, apoi a se despărți de noi. Căci nu după trup Îl înțelegem a fi în noi ca un nou născut, ci El este netrupește în Trup, amestecat ființei noastre și naturii noastre

¹⁹ Idem, *Imne...*, Capitole practice și teologice, p. 367.

²⁰ Basile Krivocheine, *op. cit.*, p. 105.

²¹ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri...*, Discursul 4, p. 216.

într-un chip de negrăit, și El ne îndumnezeiește din faptul că noi suntem încorporați în El, trup din trupul Său și os din oasele Sale”²².

Aceeași idee o găsim și la Sfântul Atanasie cel Mare: „Căci când Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit întru noi (Ioan 1, 14) a venit să slujească și să dăruiască tuturor mântuirea, deci atunci s-a făcut nouă mântuire, și S-a făcut viață, ni S-a făcut ispășire”²³.

Împărtășirea cu Sfintele Daruri este de fapt învierea spre viața veșnică, Darurile euharistice sunt bunătățile vieții viitoare pregătite de Dumnezeu celor care Îl iubesc pe El: „Trupul Domnului este trupul Maicii Domnului; iar împărtășindu-ne de însuși Trupul îndumnezeit al Domnului mărturisim și credem că ne împărtășim de viața veșnică, dacă nu-L mâncăm cu nevrednicie, și în acest caz spre osânda noastră”²⁴.

Împărtășirea cu vrednicie atrage după sine împrărierea a tot ceea ce Hristos a dăruit omului prin opera Sa mântuitoare, Euharistia este izvor al unei vieți spirituale mereu sporite a credincioșilor, de putere în vederea spiritualizării lor, înțeleasă ca drum spre desăvârșire după asemănarea lui Hristos. Așadar după vrednicie, credinciosul se unește cu Hristos, care este prezent cu trupul și sângele Său în Euharistie, ridicându-l pe om, prin trupul Său la nivelul slavei Sale dumnezeiești, făcându-l părtaș la dumnezeire.

După Sfântul Simeon Noul Teolog darurile euharistice nu sunt circumscrise într-un loc, ci ele aparțin veșniciei și totodată înveșnicesc pe om, astfel participarea la Sfintele Taine înseamnă de fapt participarea la dumnezeire, la veșnicie. Și pentru că Mântuitorul nostru Iisus Hristos a luat chip de rob ridicând astfel firea umană, a îndumnezeit-o, făcând-o părtașă la comuniunea de iubire desăvârșită în Sfânta Treime, tot așa prin Sfânta Împărtășanie, primindu-L pe Hristos înăuntru nostru, ne facem părtaș la iubirea intratreimică, și unindu-ne cu Fiul ne unim cu Tatăl în lumina iubitoare a Sfântului Duh: „Fiul lui Dumnezeu dezvăluie pe față că unirea pe care om fi realizat-o cu El prin împărtășire este asemenea cu unirea și viața pe care El o are cu Tatăl Său. Cu adevărat, după cum El este unit prin fire cu propriul Său Dumnezeu și Tată, tot astfel, spune El, și noi, după har, mâncând Trupul Său și bând Sângele Său, suntem uniți cu El și trăim cu El”²⁵.

²² *Ibidem*, Discursul 1 și 10, p. 139 și 322.

²³ Sfântul Atanasie cel Mare, *Prima cuvântare împotriva arienilor*, col. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 15, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987, p. 320.

²⁴ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri...*, Discursul 1, p. 139.

²⁵ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri...*, Discursul 3, p. 201.

În Sfânta Euharistie ca taină se săvârșește permanent, se recapitulează în Sfânta Liturghie jertfa Mântuitorului Hristos, astfel Biserica se constituie și se menține permanent prin iubire, ca și comunitate, unitate a celor ce au primit Duhul Sfânt prin sfânta Taină a Botezului. Biserica, ca trup mistic al lui Hristos și ca prezență și plenitudine de viață veșnică dumnezeiască în umanitatea restaurată, este permanent înnoită de către Hristos cel întrupat prin lucrarea Sfântului Duh.

Hristos este prezent real în Sfânta Euharistie cu trupul și sângele Său sub chipul pâinii și a vinului care în timpul Sfintei Liturghii prin puterea și lucrarea Sfântului Duh sunt preschimbate în Trupul și Sângele Mântuitorului, Duhul Sfânt fiind cel care dă viață și care preschimbă totul în Lumină.

Duhul Sfânt este cel care ne curăță de patimi, ne dă lumina harică prin Sfânta Euharistie, în aceasta fiind concentrată toată mântuirea noastră. Prin Sfânta Euharistie ne facem asemenea lui Hristos, imprimând în noi starea capabilă de jertfă, puterea învierii și a slavei veșnice.

Sfântul Simeon Noul Teolog pune accent pe opoziția văzut-nevăzut sau perceptibil-neperceptibil, atunci când vorbește despre împărtășirea cu vrednicie sau nevrednicie. Astfel afirmă că Trupul și Sângele euharistice devin pentru cei nevrednici în întregime duhovnicești și prin urmare neperceptibile: „Căci prin pocăință și prin pâraie de lacrimi, făcându-mă părtaș unui trup îndumnezeit, ca de însuși Dumnezeu devin eu însumi Dumnezeu în această unire negrăită”²⁶.

Prin Taina Sfintei Euharistii iubirea lui Dumnezeu se sălășluiește în sufletul omului, îndumnezeind făptura de lut, iar noi îndumnezeiți fiind plini de iubire dumnezeiască luminăm și viața celorlalți, chemându-i și pe ei la această comuniune, la asemănarea cu Dumnezeu. Jertfa Euharistică se va săvârși în Biserică continuu până la cea de-a doua venire a Mântuitorului, însă până atunci vom primi arvuna vieții veșnice și ne vom împărtăși deplin de aceasta în viața viitoare.

Sfântul Simeon leagă Taina Mărturisirii de Taina Preoției, astfel apartenența la succesiunea apostolică a preotului este atestată (confirmată) de prezența Sfântului Duh. Deși Sfântul Simeon consideră preotul adevăratul săvârșitor al Sfintelor Taine, face totuși o distincție între puterea de a săvârși slujbele și aceea de a ierta păcatele, ultima presupunând harisme deosebite primite de la

²⁶ Idem, *Imne...*, Imnul 30, pp. 183-190.

Dumnezeu, care depășesc darurile hirotoniei. Prin hirotonie, Sfântul Simeon afirmă că cel care devine preot devine un „om nou”, un om plin de lumina harului Duhului Sfânt care s-a pogorât la Cincizecime. Dacă toate celelalte taine sunt săvârșite în actul Sfintei Liturghii de către preot, Taina Spovedaniei poate fi săvârșită și de către monahi, idee specifică la Sfântul Simeon.

Actele sacramentale sunt eficiente indiferent de condiția morală a preotului, Sfântul Duh pogorându-se la Sfânta Liturghie pentru mulțimea credincioșilor aflați în Biserică. După cum observă și Ioan Ică Jr. „actele sacramentale ale unui preot vor fi eficiente indiferent de condiția virtuoasă sau nevirtuoasă, bună sau rea a sufletului său”²⁷. Iată ce spune Sfântul referitor la starea morală a preotului: „Păziți-vă bine de a vă închipui... că sunteți duhovnicești înainte de a fi primit pe Duhul Sfânt”²⁸; „veghează deci te rog a nu-ți lua niciodată asupra-ți datoriile aproapelui, când ești tu însuși datornic cu ceva: să n-ai îndrăzneală de a da iertare fără a fi dobândit în inima ta pe Cel care ridică păcatul lumii”²⁹. Ci „numai atunci (după chemarea dumnezeiască), plin de Duhul Sfânt, tu vei fi restaurat prin harul lui Dumnezeu pentru a fi judecător drept, pentru a judeca pe alții, fiind confirmat spre aceasta din partea lui Dumnezeu prin duhul”³⁰. Totuși eficiența Tainei indiferent de viața morală a preotului nu trebuie să-l facă pe acesta a se lipsi de o viață virtuoasă, ci atât preotul ca mijlocitor al cosmosului (al întregii lumi, din afara și din Biserică), cât și credincioșii trebuie să celebreze Sfânta Liturghie prin însăși viața lor de zi cu zi, prin fiecare faptă și fiecare gând și cuvânt să slujească lui Dumnezeu. Așadar în cadrul preoției se disting trei elemente de bază: ofrandă, jertfă și dăruire de sine.

Spre deosebire de Sfântul Simeon, Sfântul Grigorie de Nazians susține ideea că, atitudinea sacerdotală corectă, este că „nimeni nu poate lua parte la Sfânta Jertfă dacă nu s-a oferit mai întâi pe sine ca jertfă”³¹. Conform modelului slujirii arhieresti a Mântuitorului Hristos, și preotul trebuie să se aducă pe sine ca jertfă, printr-o viață virtuoasă, lucru ce trebuie extins ca „mir revărsat” asupra

²⁷ Ioan Ică Jr, *Viața...*, p. 425.

²⁸ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri...*, Discursul etic 6, p. 263.

²⁹ *Ibidem*, p. 264.

³⁰ *Ibidem*, p. 265. Viața preotului trebuie să fie o pildă vie pentru credincioși, așa cum spune și Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Romani (12, 1), și anume, că trebuie să ne înfățișăm trupul ca pe o jertfă vie, să devenim ardere de tot, bineplăcută lui Dumnezeu, ca închinare duhovnicească”.

³¹ Sfântul Grigorie de Nazians, *Oratoria IIXCV*, apud Paul Evdochimov, *Femeia și mântuirea lumii*, Ed. Cristiana, București, 1995, p. 115.

credincioșilor. Fiecare preot fiind mai întâi preot pentru sine, iar mai apoi preot pentru ceilalți în vederea mântuirii. Acest mod de a privi preoția este conform principiului biblic „iubește-ți aproapele ca pe tine însuși”. Este vorba despre un respect obiectiv al propriei persoane, adică conștientizând „chipul lui Dumnezeu” din noi nu-l lăsăm pradă opacizării, ci îl exteriorizăm, înmulțindu-l asemenea talantului către ceilalți.

Pentru Sfântul Simeon preoția se legitimează în harul Duhului Sfânt transmis pe linie apostolică până astăzi. Fie hirotonit, fie doar monah cel care dezleagă păcatele trebuie să facă parte din succesiunea apostolică căci: „Potrivit succesiunii apostolice precum s-a spus Sfinții Apostoli trimeteau această putere celor care mergeau să-și ocupe scaunele, căci nimeni altul nu avea îndrăzneală să gândească la un asemenea lucru. Căci ucenicii Domnului păstrau cu strictețe acest drept al puterii lor”³².

Apartenența la succesiunea apostolică este atestată de prezența harului Duhului Sfânt în acești săvârșitori adevărați ai tainelor. Așadar, Sfântul Simeon face o oarecare distincție între puterea de a săvârși slujbele și aceea de a ierta păcatele, ultima presupunând harisme deosebite primite de la Dumnezeu, care depășesc darurile hirotoniei. Întâlnim același accent asupra caracterului conștient al posesiei harului, propriu Sfântul Simeon, fie că e vorba de experiența lui în rugăciunea individuală, fie în săvârșirea Tainelor Sfinte. Sfântul Simeon afirmă necesitatea pentru mântuire a Tainelor Bisericii săvârșite de un preot ce a ajuns un „om nou”. Totuși, puțința de a ierta păcatele este dobândită de preoți și monahi cu o viață superioară celor ce pot săvârși celelalte Taine. Calitatea de ucenic al lui Hristos, pnevmatofor prin definiție stă la baza capacității de a dezlega păcatele. Este aici vorba de „două puneri de mâini”, una omenească din partea oamenilor, cealaltă dumnezeiască prin Duhul Sfânt. Prima este făcută potrivit „unei forme prescrise”³³. Această practică a iertării păcatelor fără a fi hirotonit preot a fost dată uitării și nu mai este practică, cu toate că ea nu a fost niciodată condamnată de Biserică.

Pentru Sfântul Simeon Tainele Sfinte sunt acte harismatice, scopul lor firesc era de a repune credinciosul într-o legătură autentică cu Hristos. Alături de rugăciune, Sfintele Taine sunt principalele vehicule ale harului Duhului Sfânt, care vin să zidească viața spirituală a creștinilor a cărui temelie a fost pusă prin harul

³² Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne...*, Epistola 1, pp. 305-317.

³³ B. Krivocheine, *op. cit.*, pp. 144-145.

Sfântului Botez, căci „este posibil pentru sfinți ca în această lume nu numai să fie orientați și pregătiți pentru viața veșnică, ci chiar și acum să trăiască și să lucreze potrivit ei”³⁴

Mesajul învățăturilor Sfântului Simeon este în perfectă concordanță cu învățătura Sfintei Scripturi, a Sfintei Tradiții, cuprinzând întreaga dogmă a Bisericii lui Hristos, o adevărată revelație a luminii dumnezeiești trăită și simțită de el încă din această viață. Fiecare om trebuie să caute această lumină dătătoare de viață, să dorească să ajungă la o întâlnire personală cu Hristos. Așadar viața în Dumnezeu, Învierea și Duhul Sfânt sunt în viziunea simeoniană realități care trebuie trăite și simțite cu toată ființa, o participare totală, conștientă la comuniunea cu Hristos.

Ceea ce este însă specific Sfântului Simeon este faptul că această trăire, această participare la Hristos, trebuie să existe urgent, neapărat, fiind imperios necesară pentru mântuire și mai ales cere consecvență, hotărâre în urmarea căii către Hristos.

Abstract

The message of Saint Simeon's teaching is in perfect harmony with the Holy Bible, of Holy Tradition. It contains the entire dogma of Jesus Christ, a real revelation of God light leaved and felt by him even during his life. Each person should search this light which gives life and everybody should desire to aim at a personal contact with God. So, the life leaved in God, the Resurrection and the Holy Spirit are in Saint Simeon's opinion, realities that must be leaved and felt with from the bottom of the heart, with a total involvement, aware of the communion with the Jesus Christ.

What is special at Saint Simeon is the fact that this emotion, this involvement in God must truly exist. It is imperious necesar for salvation and it especially claim determination in the following of the way to God.

³⁴ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, studiu introductiv și trad. de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 21-28.

MISTERELE GRECIEI ANTICE

de Nicolae MORAR

Lupta omului cu suferința (fizică și psihică) și dorința de a întâmpina liniștit moartea se înscriu în rândul preocupărilor majore ale umanității, iar teoretizările și metodele alese ca paleativ diferă de la o etno-spiritualitate la alta. Important și interesant este faptul că, fie că este vorba despre credințe de mult apuse, fie că discuția vizează credințe cu o tradiție vie, și unele și altele au consacrat sau consacra un interes deosebit îmbunătățirii destinului istoric al omului. Plecând de la aceste remarci, în cele ce urmează vom proceda la un studiu menit să releve conținutul doctrinar și specificul ritual a trei dintre curentele religioase ale Greciei antice (misterele eleusiene, dionisiace și orfice). Scopul studiului este acela de a arăta faptul că, dornic de confort existențial și post-existențial, grecul religios, prin însușirea unei învățături și prin practicarea anumitor rituri, a propus convivului său măcinat de spaime și de incertitudini un stil de viață și un mod de gândire excelsic¹.

I. Misterele eleusiene

Grecia secolelor VI-V î. Hr. a fost afectată de o puternică criză morală: pe de o parte nemulțumirea a fost provocată de exacerbarea antropomorfismului homeric și hesiodian, iar pe de altă parte, de comportamentul noilor îmbogățiți din comerț, adepți ai unei politici opresive atât față de vechea nobilime, cât și față de popor. Situația în discuție a dus la puternice reacții sociale, precum și la apariția unor forme noi de credințe și rituri, opuse doctrinei și cultului oficial. Mai mult sau mai puțin închise și secrete, noile doctrine și grupări aveau să fie însă integrate, parțial sau în întregime, cultului civic. Pledoaria noilor curente în favoarea contactului direct, intim, cu Divinitatea și a discursului acestora despre accesul omului la fericire prin descoperirea prezenței părții divine din propria sa natură au contribuit la reformarea majoră a religiei grecești². Nefiind contrare religiei oficiale nici în privința credințelor, nici a practicilor, misterele

¹ O. Castel, *La fête de Paques dans l'Église des Pères*, Paris, 1963, pp. 25-30.

² J. P. Vernant, *Mit și religie în Grecia Antică*, Ed. Meridiane, București, 1995, p. 75.

au avut darul de a suplini nevoile spirituale ale credincioșilor pentru care religia civică își pierduse semnificația³.

Exemplare prin prestigiul și iradierea lor, *Misterele de la Eleusis* sunt creditate de specialiști drept primul ansamblu doctrinar și cultural grec bine delimitat și cu o recunoaștere oficială incontestabilă⁴.

Sub aspect doctrinar, la baza misterelor eleusiene a stat mitul demetrian. Conform acestuia, Persefona, fiica Demetrei, a fost răpită de Hades, zeul Infernului. Nelegiuirea zeului subteran a produs o suferință profundă Demetrei, care a părăsit Olimpul, pornind, sub chipul unei femei bătrâne, în căutarea fiicei sale. În timpul peregrinării, Demeter s-a oprit la Eleusis, unde a fost bine primită de către fiicele regelui, care au găzduit-o la Metaneira, mama lor. Conducându-se după principii ascetice (așa cum aveau să procedeze mai târziu candidații la inițierea de la Eleusis), Zeița a refuzat să bea vinul ospitalității oferit de gazdă, recomandându-i acesteia consumul *kykeonul*-ului, licoarea sacră a misterelor: un amestec de făină, apă și mentă. Impresionată de austeritatea interlocutoarei sale, Metaneira a angajat-o ca doica a fiului său, Demofon. Fără știrea mamei, zeița a încercat să-i dea copilului nemurirea, frecându-l cu ambrozie și ascunzându-l, pe timpul nopții, în foc ca pe un tăciune. Într-o noapte, Metaneira a surprins-o pe zeiță în timp ce-l ținea pe Demofon în jăritic și a țipat de spaimă. Demeter a fost afectată de lipsa de credință a reginei, fapt pentru care a abandonat încercarea de zeificare a lui Demofon. O dată anulat procesul de deificare, zeița și-a reluat înfățișarea divină: „Vorbele-acestea spunând, își schimbă zeița statura/ Și-și leapadă bătrânețea iar în jur frumusețea în valuri/ Și miros îmbătător de prin văluri plutea împrejuru-i/ Trupu-i nemuritor răspândind strălucirea zeiască”⁵. Totodată, a întocmit planul templului eleusian și a poruncit zidirea lui.

Odată finalizat sanctuarul, Demeter s-a retras înăuntru, mistuită de dorul fiicei sale. O secetă cumplită a început să pârjolească pământul și, în ciuda insistențelor lui Zeus, zeița a refuzat să intervină salvator. Profitând de ocazia ivită, a condiționat înlăturarea efectelor calamității cu eliberarea de către Hades a fiicei sale. În circumstanțele

³ *Ibidem*, p. 77.

⁴ Aluziile indignate ale Părinților Bisericii, dintre care unii, precum Clement din Alexandria, primiseră poate ei înșiși inițierea eleusină înainte de-a se converti la creștinism, formează izvorul principal pentru cunoașterea misterelor a căror secret a fost foarte bine păstrat de-a lungul veacurilor.

⁵ R. Flaceliere, *Istoria literară a Greciei Antice*, Ed. Univers, București, 1970, p. 105.

date, Hades s-a văzut nevoit s-o elibereze pe Persefona, nu înainte însă de-a o fi silit să înghită o sămânță de rodie, fapt pentru care, timp de patru luni, în fiecare an, avea să se reîntoarcă la soțul ei – tema mitică în discuție sugerează faptul că cel ce gustă din realitățile lumii de dincolo nu va mai reveni pentru totdeauna printre cei vii. Regăsindu-și fiica, Demeter a acceptat să se reîntoarcă în lumea zeilor, nu înainte de a fi fixat și transmis tipicul ritualurilor mistice lui Triptolemos, Diocles, Eumolpus și lui Celeus și de a fi acoperit pământul cu verdeață.

Importanța atitudinii Demetrei reiese dintr-un text encomiastic socratician: „Când, după răpirea Corei – afirmă înțeleptul atenian – , Demetra, căutând-o, a ajuns la noi, s-a arătat binevoitoare față de strămoșii noștri care i-au făcut servicii despre care doar inițiații au dreptul să audă vorbindu-se. Ea i-a răsplătit atunci cu două daruri, cele mai de preț din câte sunt: agricultura, ce ne-a îngăduit să trăim altfel decât sălbăticiunile, și misterele, care fac pe credincioși să nutrească speranțe încurajatoare despre ce-i așteaptă la capătul vieții și în eternitatea veacurilor”⁶.

Dacă despre doctrina eleusiană nu se cunosc foarte multe amănunte, aspectul social, netainic, al acestor ceremonii este mult mai bine cunoscut. Din surse antice aflăm, de exemplu, faptul că ele erau orânduite de preoți aparținând, prin tradiție, celor două mari familii eleusiene: *hierofantul* (cel ce arată obiectele sacre), celei a *eumolpizilor*, iar *doduhul* și *crainicul* sacru, celei a *kerikyziilor*. Și din aceleași izvoare aflăm date despre practicile culturale și calendarul ceremonial.

Pornind de la aceste informații, putem constata faptul că ceremoniilor eleusiene erau complexe, împărțindu-se în *Micile Mistere*, celebrate în februarie la Agra, un cartier mărginaș al Atenei, situat pe malul râului Ilisos, și *Marile Mistere*, desfășurate la sfârșitul lui septembrie. Dacă primele durau puțin timp, ultimele se întindeau pe durata a mai multor zile, cuprinzând defilări, baia în mare la Pireu a mistilor, purificări, rugăciuni publice, deplasarea în procesiune de la Atena la Eleusis pe Calea Sacră, veghea de noapte în jurul sanctuarului celor două zeițe, sacrificiul solemn și inițierea propriu-zisă, al cărei act culminant consta în viziunea supremă, *epopteia*, eveniment accesibil numai celor care fuseseră inițiați cu un an înainte. Acesta se desfășura într-o sală specială, numită

⁶ Platon, *Apologia lui Socrate*, în *Opere I*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974, IV, 28.

pelestrion. În centrul acesteia se afla o construcție mică, numită *anactoron*, un fel de „sfântă a sfințelor”, ce adăpostea obiectele sacre⁷.

Ceremoniile agrare și în special cele ale fecundității au deținut un rol esențial. *Mysti*-ului i se dădea să țină în mână obiectele sacre și să recite formule legate de simbolistica sexuală. Apoi se prezenta un spectacol simbolic, un fel de dramă sacră, ce evoca îndurerata căutare a Demetrei, umblând după fiica ei dispărută, cât și diverse alte scene, printre care se număra și o hierogamie, un ritual consacrat fecundității.

Caracterul criptic al riturilor mistice face greu înțeles faptul cum reușeau astfel de rituri să ofere asistenței o existență mai bună pe lumea cealaltă. Poate pur și simplu faptul că prin participarea la cult fiica Demetrei, Persefona, soția celui ce domnea peste Infern (zeul Hades) lua sub protectorat pe inițiați, întărea credința acestora în buna lor primire pe acel tărâm. Cert rămâne însă faptul că experiențele mistice s-au bucurat de o apreciere pozitivă în rândul vechilor greci. Astfel, textele care se referă la mistere insistă asupra efectului deosebit al acestora asupra *myst*-ilor. „Fericit cel ce a văzut – scria Pindar – aceasta înainte de a pleca sub pământ! El cunoaște sfârșitul vieții! El îi cunoaște începutul!”⁸, iar Sofocle redă în cuvinte la fel de admirative efectele produse de mistere în universul spiritual al inițiaților: „O, de trei ori fericiți sunt acei muritori care după ce au contemplat aceste mistere au plecat la Hades; numai ei vor putea trăi; pentru ceilalți totul va fi suferință”⁹. Cu alte cuvinte, în urma celor văzute la Eleusis, sufletul inițiatului se bucura după moarte de o existență fericită: în lumea de dincolo, el nu avea să fie o umbră tristă și decăzută, lipsită de forță și de memorie, condiție temută de eroii homerici¹⁰.

O astfel de convingere răzbate și în opera lui Aristofan, poetul aducând în scenă un cor de inițiați care dansează voioși pe pajiștile de dincolo de mormânt, unde soarele își revarsă vesel lumina doar pentru ei, fiindcă au fost inițiați și s-au purtat cum se cuvine atât față de străini, cât și față de concetățenii

⁷ F. Chamoux, *Civilizația greacă în epocile arhaică și clasică*, vol. I, Ed. Meridiane, București, 1985, p. 244.

⁸ Threnoi, Fr. 10. Ap. R. Flaceliere, *Idem*.

⁹ R. Flaceliere, *Idem*.

¹⁰ M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 289.

lor¹¹. Informații asemănătoare apar în scrierile lui Eschil¹², fapt pentru care acesta, așa cum mărturisește Aristotel, s-a aflat în situația de a-și pierde viața, atenienii acuzându-l că ar fi desacralizat anumite secrete eleusiene¹³.

Unii istorici sunt convinși că la Eleusis nu a existat nici o învățătură, nimic care să semene unei doctrine ezoterice. Ei consideră fundamentală mărturia lui Aristotel, care afirmă că cei inițiați nu trebuiau să învețe ceva anume, ci să încerce emoții deosebite, să fie aduși în stări excepționale. Plutarh, referindu-se la starea inițiaților, remarca în schimb faptul că aceștia treceau de la angoasă la încântare și că acea stare era obținută prin „dromena”, fapte jucate și mimate, prin „legomena”, formule rituale pronunțate și prin *deiknymena*, lucruri arătate și eschivate¹⁴.

Atenți la nuanțele autorilor citați, am putea afirma că trăirile misticilor aveau legătură cu suferințele Demetrei, cu coborârea Persefonei în lumea infernală sau cu încercările la care urma să fie supus sufletul imediat după moarte – rătăcirea în întuneric, respectiv întâlnirea cu o lumină miraculoasă, în strălucirea căreia putea descoperi locuri încântătoare.

II. Misterele dionisiace

De o atenție deosebită s-au bucurat și misterele consacrate zeului Dionysos. Divinitate de origine tracă, Dionysos a fost asimilat de greci încă din epoca miceniană, popularitatea deosebită a cultului său coincidând cu epoca arhaică.

Conform miticii elene, Dionysos s-ar fi născut din Zeus și prințesa Semela. Atinsă de gelozie, Hera, soția lui Zeus, și-a lovit rivala cu un fulger, Semela născând înainte de termen. Amenințat cu moartea, fătul a fost salvat de Zeus, care și-a cusut pruncul în coapsă. După câteva luni, Dionysos a venit pe lume. Aflând de nașterea copilului, Hera i-a trimis pe Titani să-lucidă. Ademenindu-l cu niște jucării, aceștia au reușit să-l prindă, după care i-au sfărtecat trupul, fierbând bucățile de carne într-un cazan. Mișcate de tragedie, Atena, Rhea sau

¹¹ Aristofan, *Broaștele*, traducere de Ioan Bilețchi Albescu, Tipografia „România Nouă”, București, 1925, v. 454-459.

¹² Eschil, *Arcașii, Preotesele, Ifigenia și Sisif*.

¹³ Aristotel, *Etica Nicomahică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988, III.

¹⁴ M. Eliade, *op. cit.*, p. 292.

Demeter au salvat inima pruncului, iar Zeus l-a readus la viață, după care i-a sancționat aspru pe ucigași, trăsnindu-i.

Comentând mitul dionisiac, autorii antici asociază cele trei momente majore din biografia lui Dionysos cu trei nașteri: prima, din pântecul mamei sale; a doua, din coapsa lui Zeu, iar a treia, din moarte, în urma intervenției ființelor divine¹⁵. Deși nu a aparținut de drept panteonului olimpien întrucât s-a născut dintr-o muritoare, cele trei nașterii prin care a trecut i-au schimbat radical condiția ontologică: pe lângă faptul că a dobândit un loc în rândul zeilor, Dionysos a reușit să schimbe însăși natura mamei sale, făcând-o nemuritoare.

Dincolo de elementele fabulatorii, referitoare la coborârea lui Dionysos în infern și revenirea sa printre cei vii, suntem datori să reținem un alt fapt important și anume acela că Dionysos a fost adorat ca duh al naturii, ca zeu al vegetației și a bucuriei vieții – în reprezentările imagistice, Dionysos apare în infern înconjurat de o ceată veselă și zgomotoasă de satiri, fauni, silenii și nimfe, dansând. Aceste aspecte nu sunt întâmplătoare. Rolul lor este deosebit de sugestiv, deoarece relevă dimensiunea psihologică a fenomenului, mai precis convingerea vechilor greci în capacitatea misterele dionisiace de a produce mereu o reală înnoire în viața lor spirituală. Despre atitudinea în discuție dau mărturie însăși riturile dionisiace.

Riturile consacrate lui Dionysos se desfășurau pe timpul nopții, în munți și prin păduri. Adepții, încununați cu coroane de iederă, se excitau cu dansuri sălbatice și cu vin, consumat în cantități considerabile, în cadrul unei ceremonii cultural-sacramentală. Atingând starea de delir, femeile prindeau și sfășiau, de vii, animale, consumându-le imediat carnea crudă, cu sentimentul că se împărtășesc cu însuși trupul zeului.

În alte ceremonii, Dionysos era prezentat ca zeu al fertilității și al morții. Așa se face că, în cadrul *antheștiilor*, celebrate în lunile februarie-martie, ziua a treia era închinată morților și *kere*-lor, purtătoare de influențe malefice din Infern. În acea zi se făceau rugăciuni pentru morți, dar se pregătea și o *panspermie*, o fiertură din diferite semințe, care trebuia consumată înaintea nopții. Cum acest scenariu cultural este atestat la toate civilizațiile agricole, miturile universale îl prezintă drept fundament al credinței în capacitatea morților și a puterilor lumii de

¹⁵ Epicureul Philodemos, contemporan cu Cicero. Ap. F. Chamoux, *op. cit.*, p. 364.

dincolo de a governa rodnicia și bogăția pământului. Prezența în ritualul dionisiac a *panspermiei* îmbogățește semnificația acestuia: prezența licorii sacre sugerează faptul că nu numai pământu se bucură de acțiunea misterioasă a zeului, ci și omul însuși, *panspermia* conferind credinciosului pe lângă procreativitate și vitalitate, noi energii spirituale¹⁶.

Potrivit cercetătorilor, nebunia „sfântă” colectivă elibera psihicul de toate inhibițiile și dădea adeptilor convingerea mistică de uniune cu Divinitatea, de renaștere, de început al unei vieți noi¹⁷. Credința în revenirea periodică a morților printre cei vii, erotismul și beția, nebunia și extazul dezvăluie faptul că Dionysos a fost o divinitate radical diferită de olimpieni, o divinitate mai accesibilă. Pe lângă faptul că omul de rând se putea apropia mult mai ușor de acest zeu, el reușea să-l încorporeze consumând carnea crudă a animalelor ucise sau băutura sacră. În plus, extazul atins era o certitudine a faptului că, prin participarea la mistere și prin practicarea riturilor, fidelul putea depăși nefericita condiție existențială¹⁸.

III. Misterele orfice

Alături de misterele de la Eleusis, și, într-o oarecare măsură, înrudite cu cultul lui Dionysos, sunt misterele orfice (nume derivă de la legendarul Orfeu) – informațiile despre orfism provin de la un număr destul de mare de autori din diverse epoci. (Cea mai veche mărturie o avem de pe la mijlocul sec. V î. Hr. și i-o datorăm lui Herodot, care, într-un pasaj, evocă identitatea între un obicei funerar egiptean și un rit orfic, vrând, probabil, să arate influența Egiptului Antic asupra religiei elene.)¹⁹.

Legenda afirmă că Orfeu ar fi fost cântăreț din Tracia, fiu al muzei Caliope și al lui Apollo. După o altă versiune, mai des întâlnită, Orfeu s-ar fi născut din fluviul trac Oeagros, înainte de Homer. Legenda mai istorisește despre moartea soției sale Euridice, coborârea lui Orfeu în lumea umbrelor pentru a o elibera; efectul produs de cântecul său fermecat asupra

¹⁶ J. P. Vernant, *op. cit.*, pp. 90-98.

¹⁷ O. Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1984, p. 504.

¹⁸ M. Eliade, *op. cit.*, p. 366.

¹⁹ Herodot, *Istoria...*, 11, 81. Despre Orfeu unii cercetători pretind că nu ar fi decât o personificare a religiei orfice, eroul fiind o construcție imaginară a *orphoi*-lor, trăitori însingurați.

stăpânului Infernului; decizia zeului lumii subpământene de a-i reda consoarta; pierderea definitivă a acesteia din cauza neîncrederii sale în făgăduința ființei divine; călătoria sa cu argonauții, eroii care au adus „lâna de aur” din Colhida; moartea sa provocată de menade (preotesele lui Dionysos) și evenimentele miraculoase care au urmat acesteia – desprins de trup, capul lui Orfeu a plutit pe mare și a început să cânte și să proorocească²⁰.

Așa cum se poate constata, biografia fabuloasă a lui Orfeu nu este unică, între aceasta și legendara viață a lui Dionysos existând similitudini incontestabile. Asemenea lui Dionysos, Orfeu a avut parte de un sfârșit tragic, trupul său fiind mutilat de bacante, fapt ce i-a făcut pe mulți analiști să considere orfismul drept o reformă a cultului dionisiac. Dincolo de aceste asemănări, este potrivit să arătăm faptul că orfismul a fost o mișcare religioasă criptică, cu asociații secrete numite „thiaze”, cu o întreagă literatură (celebrele imnuri orfice), cu o teogonie, o cosmogonie și o antropogeneză bine articulate, precum și cu o interesantă doctrină a salvării sufletului după moarte²¹.

Potrivit învățaturii orfice, sufletul omului este de origine divină, făptura umană ivindu-se din cenușa Titanilor, arși de fulgerul lui Zeus ca pedeapsă pentru devorarea zeului Dionysos. Potrivit orficilor, consubstanțialitatea cu Titanii a fost factorul care a facilitat livrarea către om a *prescripțiilor sfinte* = *hieroi logoi*, recomandări care, odată urmate, salvează ființa umană de la noi renașteri.

Doctrina orfică arată că chiar dacă omul ar încerca să-și elibereze spiritul sinucigându-se, datorită impurității acesta va fi silit să se încarneze într-un alt trup. Derularea acestui ciclu de renașteri este veșnică pentru neinițiați, în timp ce pentru inșii care cunosc învățătura salvatoare este temporală; în plus, acestora din urmă li se deschide calea spre mântuire.

Orficul, potrivit normelor riguroase decretate de profet, era dator să ducă o viață de abstenență și renunțare, fiindu-i oprită întrebuințarea hranei de origine animală și îngroparea morților în veșminte de lână, întrucât se considera că folosirea

²⁰ M. Țățu, *Orfeu. Notă introductivă*, în *Filozofia greacă până la Platon*, vol. I, partea întâia, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 49-50.

²¹ A. Boulanger, *Orfeu*, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 15. Părintelui istoriei îi urmează filosofii eleni – Platon, Aristotel și Eudemos –, care aduc lămuriri asupra doctrinei orfice și citate din poemele atribuite enigmaticului liric grec.

elementelor de acest fel în folos personal constituia o sfidare a vieții universale. Printr-un astfel de comportament se aprecia că sufletul se purifica și se elibera pentru totdeauna din chingile terestre. Cum însă drumul care duce spre lumea de dincolo e presărat cu ispite și primejdii, pentru a fi pregătit să le ocolească sau să le învingă, sufletul avea datoria să cunoască anumite formule salvatoare²².

Una din aceste tăblițe, sub forma unei lamele de aur de (5 x 1,5 cm), conține textul unei scurte poezii: „La dreapta palatului lui Hades tu vei găsi izvorul, iar lângă el se află dalbul chiparos./ De-acest izvor cată să nu te apropii!/ Găsi-vei mai departe unda rece din lacul/ Amintirii ce se scurge și paznicii se țin asupra-i./ De ce-ai venit, vor întreba aceștia/ Tu spune-le adevărul pe de-a-ntregul./ Să zici: al Gliei fiu și-al bolții înstelate eu sunt./ Mi-e numele stelar. De sete mi-e gâtul uscat./ Din ăst izvor lăsați-mă să beau!” O tabletă analoagă ne dă continuarea: „Ei îți vor îngădui să bei din izvorul sfânt/ Și-atunci printre ceilalți eroi domni-vei”²³. Tableta este o călăuză pe care defunctul a lut-o în călătoria sa dincolo de mormânt. Conformându-se recomandărilor conținute, sufletului i se oferea șansa să dobândească în mod sigur fericirea eternă.

Pe o altă tăbliță se pot citi cuvintele pe care inițiatul trebuie să le adreseze zeilor infernali: „Vin din tagma celor neprihăniți, o preacurată stăpână a Infernului Eucles, Eubuleus și voi ceilalți zei nemuritori./ Căci sunt mândru să fac parte din stirpea voastră preafericită./ Însă m-a doborât soarta și ceilalți zei nemuritori.../ Am țâșnit afară din ciclul suferințelor grele și al durerilor și mi-am avântat cu iuțea către coroana râvnită./ Mi-am aflat adăpost la sânul Doamnei, regina Infernului”. Iar zeița răspunde: „O, norocosule, o preafericitule! Din om, cum erai, iată-te zeu!”²⁴.

Cultul orfic a avut o durată relativ lungă, până în secolul al VI-lea d. Hr. influențând pe lângă numeroși autori greci, chiar și ritualul creștin și iconografia creștină. Cu toate acestea între orfism și creștinism există diferențe fundamentale care au fost ilustrate de I. G. Coman, W. Guthrie, dar mai ales A. Boulanger.

²² Aceste îndrumări de comportare morală au fost găsite în Creta și Italia meridională, scrise pe mici plăci de aur, pe care în mormânt defunctul le avea atârinate de gât ca niște amulete. Totuși, după părerea lui Boulanger tăblițele nu sunt orfice în mod cert, iar cele mai vechi nu depășesc sec. IV în. Hr. *Ibidem*, p. 32.

²³ Ap. F. Chamoux, *op. cit.*, p. 242.

²⁴ A. Boulanger, *op. cit.*, p. 32.

Dincolo de polemici, ceea ce considerăm deosebit de interesant este faptul, că la sfârșitul inițierii, credinciosul participant la vechile mistere grecești avea sentimentul că, spiritual, a fost schimbat și că, din acel moment, se afla într-o relație specială cu Divinitatea. Sentimentul că, prin experiența mistică, insul devenea un *ales* și că, în această viață și în cea de dincolo de mormânt, se bucura de o condiție radical diferită de cea a neinițiaților, este esențial din perspectiva cercetării noastre. O astfel de experiență relevă faptul că, fără a produce o ruptură între vechi și nou, misterele i-au pus pe vechii greci în situația de a alege între destinul inexorabil și destinul istoric. Chiar dacă pofta nesățioasă de carne a nemilosului Kronos (destinul inexorabil) nu a putut fi nimicită, prin asumarea destinului istoric, actele și faptele omului credincios au făcut posibilă ivirea eudaimoniei, optimismul luând locul, atâta cât s-a putut, pesimismului. Deși pare o prefăcătorie, maniera misterelor de a acționa asupra conștiinței umane poate fi considerată autentic religioasă, urmând rigorile mesajului révelator natural.

Résumé

Le combat de l'homme avec la souffrance'(physique et psychique) et le désir de rencontre dans la tranquillité la mort font partie parmi les préoccupations majeures de l'humanité, par contre les théories et les méthodes qui sont choisies du fait qu'elles diffèrent d'une religion à une autre. Important et intéressant est le fait que, soit que l'on parle de croyances très anciennes, soit que la discussion vise des croyances avec une tradition vivante, les unes et les autres ont consacré ou consacrent un intérêt majeur pour améliorer le destin historique de l'homme. En partant de ces remarques, j'ai procédé à une étude qui nous a permis de révéler le contenu doctrinal et le rituel spécifique de trois courants religieux appartenant à la Grèce antique (les mystères éléusiens, dionysiaques et orphiques). Le but de cette étude est de montrer le fait que, desirant de confort existentiel et post-existential le grec religieux, par l'apprentissage d'un apprentissage et par la pratique des rites spécifiques avait proposé une convie éroder du peur et des incertitudes à un style de vie et un mode supérieur de penser.

I.1. Teologie pastorală, psihologie pastorală, medicină pastorală

Până nu demult, în școala noastră de teologie nu exista decât disciplina (**teologie**) **pastorală**, care se rezuma la expunerea unor „metode”, ce puteau duce la niște contacte superficiale și sporadice cu enoriașii, pretextate de așa-zisele „vizite pastorale” ori de anumite servicii religioase, precum și la alte câteva mijloace și strategii „timide” de pastorație individuală sau colectivă. Din păcate, lucrurile nu stau cu mult mai bine nici în prezent, deși există pe alocuri semne evidente de primenire, în bună parte datorate tinerilor specializați în școlile occidentale¹.

Treptat, o nouă viziune și metodologie pastorală tind să se insinueze și în spațiul nostru de reflecție și slujire, detașat de spiritul „pastoral” (pimenic) tradițional, cu reverberații „gregare”, de „turmă” amorfă și impersonală de „păstoriți mânâși” din urmă către „locurile cu verdeață” ale fâgăduințelor eshatologice. „Turma” a evoluat. Unii „păstori” nostalgici nu mai pot ține pasul cu nărăvașele „mioare” din „spațiul carpato-danubiano-pontic”, în „transhumața” spre „plaiurile” culturii europene, ce nu pot tolera orgolii găunoase, pretenții nejustificate și inadaptare la nou. Exigențele actuale sunt tot mai nuanțate și, în contextul schimbărilor rapide ale societății, cât se poate de bine justificate. Nu se cade să le ignorăm.

Spre deosebire de practica răsăriteană – o afirmăm fără patimă: dar cu regret și... totuși cu speranță! – teologia catolică, dintotdeauna mai pragmatică și „multifuncțională”, a cunoscut diverse tipuri de pastorală, precum cea a muncii, a intelectualilor, a copiilor, a tineretului, a celor de vârsta a treia, a bolnavilor; există școli, institute de teologie cu finalități pastorale², programe (proiecte) pastorale și misionare, de maximă acuratețe și actualitate, ca să nu mai vorbim de un adevărat munte bibliografic: manuale, enciclopedii,

¹ Ca argument în favoarea acestei noi viziuni pastorale interdisciplinare, vezi *Pastorală – concretizarea vocației interdisciplinare a teologiei*, în „*Teologie pastorală sau „pastoralitate” a teologiei?*”, introducere la arhim. Teofil Tia, *Elemente de Pastorală Misionară pentru o societate post-ideologică*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.

² Alois Bișoc, *Introducere în teologia pastorală*, Ed. Sapienția, Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași, 2002, p. 17.

dicționare, volume, studii și articole, apărute în occident. Nicidecum de ignorat este și cealaltă zonă din spațiul pastoral-misionar creștin: cultura protestantă și cea neoprotestantă.

Astăzi, teologia pastorală occidentală, ca domeniu al teologiei practice, este foarte atentă la întrebările și problematica abordată de științele umane: psihologie, filosofie, psiho/pedagogie, antropologie, sociologie, psihologie socială, psihoterapie, psihiatrie ș.a.m.d. Nu puține publicații teologic-pastorale recente, expresii ale colaborării unor experți în diverse discipline, adoptă modelele: *multidisciplinar*, *interdisciplinar*, *metadisciplinar* (*transdisciplinar*)³.

Într-un asemenea context, dincolo de simpla viziune teologică pastorală s-a născut **psihologia pastorală**, ca o adevărată „țară necunoscută”⁴, ce încă tatonează terenul unor punți fiabile și pertinente între cei doi versanți: *teologie* (pastorală) și *psihologie* (prevalent clinică). Puternic impulsionată din anii Conciliului II Vatican (1960-65), psihologia pastorală își găsește în vremurile noastre din ce în ce mai mult credit nu numai în spațiul catolic, ci și la noi, pornind de la simplul considerent că nu putem separa, în mod radical, dimensiunea spirituală a ființei umane de cele: somatică și psihologică. *Psihologia pastorală* reprezintă o *disciplină de graniță*, situată în perimetrul dialogului interdisciplinar dintre *teologia pastorală* și *psihologie*.

Ea poate fi definită ca un ansamblu de cunoștințe și aplicații la acțiunea pastorală a acelor contribuții derivate din științele psihologice și ale comportamentului, cu scopul de a susține și ajuta procesul de dezvoltare personală și maturizare creștină⁵. Dacă obiectul pastoralei, ca disciplină de teologie practică, îl constituie „metodologia” întâlnirii – în condiții de *normalitate* – cu Dumnezeu, prin slujirea concretă a semenilor, în cazul psihologiei pastorale, în afara tematicii personologice, sunt abordate subiecte de interes clinic, din sfera *problematicului* de natură psihologică (ex. imaturitate psihologică, culpabilitate, scrupulozitate, obsesivitate, anxietate, nevroticism etc.) întâlnit în manifestări aparent religioase.

³ Mario Midali, *Teologia pastorală, și Teologia pastorale e scienze*, în Istituto di Teologia Pastorale. Università Pontificia Salesiana (Roma), *Dizionario di pastorale giovanile*, a cura di Mario Midali e Riccardo Tonelli, Editrice Elle Di Ci, Leuman (Torino), 1992, pp. 1176-1196.

⁴ Isidor Baumgartner, *Psicologia pastorale*, Ed. Borla, Roma, 1993, p. 11.

⁵ Alessandro M. Ravaglioli, *Psicologia pastorale*, în *Enciclopedia di pastorale. Fondamenti*, vol. 1, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1992, p. 485.

Pe criteriul *gradualității*, putem înțelege câmpul de preocupare al celei de a treia discipline, **medicina pastorală**⁶, care, fără a se substitui *psihiatriei (clinice)* și tratamentelor ei specifice, caută să pună în atenția clericilor *problematica psihopatologică*, tocmai pentru a putea distinge anumite manifestări și comportamente de natură *psihotică*, de anumite experiențe religioase supra/naturale, cu care acestea pot fi lesne confundate (ex. un delir mistic, halucinație versus viziune/apariție sacră), în cazul absenței unei culturi sau formări psihologice, psihoterapeutice sau psihiatrice. În afara orientării către cler, există și o altă direcție a acestei discipline îndreptate către *pastorala bolnavilor mintali din instituțiile psihiatrice*⁷.

I.2. *Pastoral counseling și teologia sanitară*

Dubla specializare: *teologie pastorală și formarea clinică a păstorului* s-a bucurat de un mare succes în mediile nordamericane, dar nu a întârziat să se însereze și în mentalitatea europeană. În acest spațiu a pătruns prin anii '60 (anii Conciliului II Vatican), prin personalități ca: R. Hostie, A. Godin (Franța), W. Zijlstra, F. Haarsma, H. Andriessen (Olanda), D. Stollberg, M. Klessmann, W. Becker, H. Harsch, H. J. Clinebell, J. Swcharfenberg, H. Ch. Piper, Y. Spiegel) sau prin crearea unor centre de *clinical pastoral training* în Anglia și Elveția⁸.

De atunci, mai ales în ultimii ani, asistăm la o adevărată explozie de studii și opere interdisciplinare, centre de formare etc., cu dublu profil: psihologie pastorală – consiliere

⁶ În acest sens vezi Albert Niedermeyer, *Compendium der Pastoralmedizin*, Verlag Herder, Wien, 1953, în trad. it. de G.M. Merlo: *Compendio di medicina pastorale*, Ed. Marietti, Casale, 1955; André Godin, *Guide à l'usage du clergé pour discerner les troubles mentaux*, Oeuvre des Tracts, Bruxelles, în trad. it. de M. Castiglioni: *Per individuare i disturbi mentali. Guida ad uso del Clero*, Istituto „La Casa”, Milano, 1966; Nicolae Balcă, *Aspectul patologic al persoanei umane și pastorația religioasă*, în rev. „Studii Teologice”, anul VII (1955), nr. 7-8, pp. 489-510; .

⁷ Există, printre altele, și o teză de doctorat pe o asemenea temă, susținută în 1981 de Frère Waldebert, la Facultatea de Științele Educației a Universității Salesiene din Roma: *Orientations pastorales pour adultes handicapés mentaux résidant dans les hôpitaux psychiatriques*, apud Fernand Devestel, *Projet de direction pastorale pour adultes handicapés mentaux en institutions psychiatriques*, în rev. „Lumen vitae”, anul XXXVI (1981), nr. 3, p. 313.

⁸ Mario Midali, *Teologia pastorale (correnti)*, în Istituto di Teologia Pastorale. Università Pontificia Salesiana (Roma), *Dizionario di pastorale giovanile..*, p. 1207.

psihologică/psihoterapie; psihologie – formare spirituală⁹. Cu toate acestea, încă și azi o asemenea viziune interdisciplinară întâmpină puternice reacții, chiar și în occident, dar mai ales în spațiul răsăritean, unde se bate puternic moneda pe o viziune reduționistă „patristicomână”, ce se vrea omniscientă și omnipotentă. Această optică idolatră (adulatorie) adolescentină, ce atribuie perioadei patristice monopolul asupra gândirii teologice și vieții spirituale, e complet oarbă la reușitele incontestabile ale disciplinelor umaniste din ultimul secol, nefiind în stare să distingă *psihologia* de *psihologism*. Fără a nega sau diminua locul nimănui în istoria culturii și mântuirii (nici al Sfinților Părinți, nici al oamenilor de știință), dincolo de aceste „suspiciuni” și rezistențe infantile, putem să privim ascensiunea omului în dublă, chiar triplă perspectivă: *somatică*, *psihologică*, *noetică* (spirituală), fără a-l mutila sau reduce la vreuna din aceste dimensiuni.

În această optică bivalentă s-a născut **counseling-ul pastoral**, ca „o slujire a comunității credincioase, care are ca scop vindecarea, eliberarea, reconcilierea și creșterea spirituală a persoanei”¹⁰. *Counseling-ul pastoral* nu e doar o simplă *consiliere pastoral-spirituală*, ci, în esență, se constituie ca o *relație pastorală de ajutor* din partea unor persoane cu dublă formare (teologie și o formare psihologică/psihoterapeutică), ca „o slujire, diaconie, un serviciu prestat celor ce suferă sau necesită ajutor în procesul de creștere (formare și maturizare) umană și spirituală”¹¹.

Pe de altă parte, *counseling-ul pastoral* nu trebuie confundat și nici substituit *consilierii psihologice* (profane). El trebuie mai degrabă înțeles ca o formă de *psihologie aplicată* la acțiunea pastorală și la problematica omului religios. De aceea poate fi definit ca un ansamblu de activități și intervenții prin care ghidul spiritual sau consultantul pastoral se îngrijesc de unele persoane religioase ce necesită deopotrivă ajutor psihologic și spiritual, făcând uz de o combinație între resursele și instrumentele tipice îndrumării spirituale clasice și anumite tehnici ale colocviului psihoterapeutic, în pofida unor limite ale acestora, discutabile în lumina antropologiei creștine¹².

⁹ Un titlu extrem de sugestiv îl poartă lucrarea lui Benito Goya, *Psicologia e vita spirituale. Sinfonia a due mani*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1999.

¹⁰ Angelo Brusco, *La relazione pastorale d'aiuto. Camminare insieme*, Edizioni Camilliane, Torino, 1993, p. 12.

¹¹ *Ibidem*, pp. 12-13.

¹² Alessandro M. Ravaglioli, *art. cit.*, p. 489.

Dintr-un alt unghi de abordare, trebuie să recunoaștem că progresul științific și tehnologic al ultimului secol a purtat cu sine și „efectele secundare” – dacă nu chiar primordiale! – ale desacralizării și, uneori, dezumanizării mediilor sanitare, datorate promovării unei mentalități profane, lipsite de prezența lui Dumnezeu. Din fericire, astăzi, chiar și la noi, în tot mai multe spitale, clinici, centre de îngrijire socială, orfelinate, azile, școli speciale etc., sub semnul Bunului Samaritean, apar capele, biserițe, preoți misionari, operatori pastorali sanitari cu specializări clinice (ajutori ai preoților de spital, în occident), asistență spirituală în medii clinice ș.a.m.d.. Exigențele clinice asociate cu cele spirituale au dat naștere unei alte discipline de graniță: **teologia sanitară**. Ca urmare, vor apărea și centre de specializare, precum: *Centrul de Bioetică* al Universității Catolice „Sacro Cuore”, din Roma, fondat în 1985 sau *Instituto Internazionale di Teologia Sanitaria „Camillarum”*, din Roma, fondat în 1987¹³ și multe altele, care pregătesc cadre cu competență profesională destinate mediilor sanitare.

Iată câteva din zonele de referință ale *pastoralei sanitare*:

1. *Promovarea unei noi viziuni asupra sănătății*: sănătatea nu este concepută ca absența bolii, ci o capacitate a persoanei de a-și exprima potențialitatea fizică, psihică, socială și spirituală, chiar și în condiții de limită produse de boală; sănătatea reprezintă un raport echilibrat între muncă și odihnă, alimentație corectă, exercițiu fizic, timp liber, programe spirituale; degradarea sau chiar distrugerea sănătății se datorează, în destule cazuri, unui abuz de libertate (libertinaj) sau unor cauze ambientale și sociale, imputabile tot iresponsabilității umane: poluarea apei, a aerului, devastarea ecologică, lipsa igienei, comportamente repetitive transformate în obișnuințe, „dependențe” psihologice sau fiziologice etc.; între scopurile prioritare ale domeniului se numără, profilaxia, conștientizarea și responsabilizarea¹⁴ persoanelor și a comunității, în vederea înlăturării unor asemenea neajunsuri;
2. *Atitudinea creștinului în fața suferinței*: în esență, se promovează o atitudine dinamică, realistă și de speranță; suferința nu e înfruntată în manieră pasivă, fatalistă și resemnată, ci ca un rău de îngrijit; fără pretenția de a suprima durerea sau de a oculta moartea, orizontul creștin nu se limitează la sănătatea fizică, nici

¹³ Arnaldo Pangrazzi, *Pastorale sanitară*, în *Enciclopedia di pastorale...*, vol. 1, pp. 145-146.

¹⁴ A nu se confunda conștientizarea și responsabilizarea cu acuzarea și culpabilizarea persoanelor.

măcar la cea psihică, ci se proiectează în perspectiva transcendenței și a mântuirii;

3. *Bolnavul ca subiect de evanghelizare*: persoana suferindă nu e văzută ca un obiect de îngrijit, ci ca un protagonist al propriului său proces de vindecare, chemat să-și asume propria responsabilitate și să-și trezească propriul „medic interior” în serviciul sănătății; pastorală sanitară propune un paradox: dacă în trecut cei sănătoși vorbeau celor bolnavi pentru a-i încuraja, azi bolnavul e pregătit să poată vorbi celor sănătoși, pentru a-i conștientiza de riscurile unei vieți iresponsabile, trăite în dezordine și excese de tot felul;
4. *Sfere prioritare ale acțiunii pastorale*: educația pentru sănătate; prevenire și ecologie; oferirea unor oportunități formative prin intermediul familiei, școlii, omiliilor duminicale, catehezei, activităților sociale etc.; cursuri de etică profesională și relație de ajutor (counseling); promovarea unei mentalități comunitare și responsabile etc.¹⁵.

I.3 Consiliere psihologică, psihologie clinică, psihoterapie, psihiatrie

Pentru cineva din „afara sistemului” – și nu numai! – distincția între domeniile de mai sus nu este foarte lesne de făcut. Destulă lume confundă *consilierea* cu *psihoterapia*, *psihologul* cu *psihoterapeutul* sau chiar cu *psihiatrul*. Pentru a putea înțelege diferențele dintre aceste domenii, le vom analiza pe rând.

Dacă ar fi să preluăm etimologia noțiunii de *consiliere* după limbile moderne (engl. *counsel* = sfat; *counselor* = sfetnic, sfătuitor; fr. *conseil* = sfat, povață, îndrumare, sugestie; *conseille(u)r* = consilier, sfătuitor), am cădea într-o mare capcană, pentru că, se știe: un profesionist (psiholog sau psihoterapeut) nu dă sfaturi. Face un soi de „chirurgie oftalmologică”, „deschide ochii” subiectului-pacientului-clientului ca să-și „vadă” și să-și înțeleagă problema personală, pentru ca el însuși să-și afle propriile soluții, fără a fi sfătuit, manipulat sau sugestionat de către consilierul/psihologul ales. Mai aproape de sensul actual (profesional) al noțiunii ne conduce una din accepțiunile latine ale termenului: *consilium* = con/sfătuire, deliberare, consultare.

În **consilierea psihologică** avem de a face cu *problematica personală și existențială* a omului normal (dileme, indecizii, crize

¹⁵ *Ibidem*, pp. 147-149.

existențiale, autocunoaștere și dezvoltare personală, socială, vocațională etc.). Ea mai poate viza *orientarea școlară, profesională, alegerea carierei* (consiliere ocupațională), *consiliere individuală* și de *grup, consiliere familială, consilierea și orientarea persoanelor cu handicap*¹⁶ etc.

Spre deosebire de consilierea psihologică, principalele funcțiuni ale **psihologiei clinice** constau în *psihodiagnoză* și *cură terapeutică*¹⁷, adeseori în colaborare cu clinica de psihiatrie. „*Psihologia clinică* utilizează datele furnizate de ancheta socială (mărturii recoltate din anturajul subiectului), tehnici experimentale (teste de inteligență, de caracter etc.), observarea comportamentului, convorbirea de la om la om, datele biotipologiei și acelea ale psihanalizei, căutând să integreze toate elementele obținute într-o reprezentare de ansamblu coerentă privind comportamentul subiectului”¹⁸. Ea interferează cu psihologia medicală, psihoterapia, psihiatria, psihopatologia, psihologia socială ș.a. *Psihologul clinician* este deopotrivă psihometrician, diagnostician, „psihoterapeut”, cercetător¹⁹.

Mai sus am utilizat noțiunea de *psihoterapeut* între ghilemele, tocmai pentru a nu fi confundată cu cea de *psiholog clinician*. În cazul **psihoterapiei** avem de a face cu o formare postuniversitară sau, mai exact spus, parauniversitară de durată²⁰, care conferă dreptul de practică psihoterapeutică expresă, potrivit tipului de formare (școlii, orientării psihoterapeutice) urmate: de ex. psihanaliză, psihodramă, analiză existențială și logoterapie, hipnoză, psihoterapie comportamental-cognitivă, analiză tranzacțională etc. În general psihoterapia se referă la diverse tehnici de tratare a tulburărilor psihice sau funcționale ale unor persoane, îndeosebi de tip nevrotic, psihosomatic, dar și psihotic²¹, de intensitate mai mică, ce răspund la un astfel de tratament. Uneori se asociază cu tratamentul psihiatric

¹⁶ Sava Nuț, *Orientare, consiliere și carieră*, Ed. Augusta, Timișoara, 2001; Mihai Jigău, *Consilierea carierei*, Ed. Sigma, București, 2001 ș.a.

¹⁷ Silvestro Paluzzi, *Manuale di psicologia*, Urbaniaia University Press, Roma, 1999, p. 277.

¹⁸ Norbert Sillamy, *Dicționar de psihologie*, trad. dr. Leonard Gavriliu, Ed. Larousse – Univers enciclopedic, București, 1996, p. 248.

¹⁹ Pentru amănunte vezi G. Ionescu (coord.), M. Bejat, V. Pavelcu și colab., *Psihologie clinică*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1985.

²⁰ De pildă, în cazul analizei existențiale și logoterapiei, formarea durează 4 ani: primii 2 ani – formarea *propedeutică* (la nivel de consilier existențial); următorii 2 ani – nivelul *clinic* (formarea ca psihoterapeut propriu-zis).

²¹ Ursula Șchiopu (coord.), *Dicționar de psihologie*, Ed. Babel, București, 1997, p. 574.

(chimioterapeutic). Psihoterapia „vizează fie *vindecarea simptomului*, fie *restructurarea personalității*, fie ambele aspecte; indiferent de tipul de psihoterapie folosit, intervenția psihologică în sine se bazează pe (și folosește ca instrument) relația terapeut-pacient”²². Spre deosebire de consilierea psihologică, *cura psihoterapeutică* poate dura ani de zile: de ex. o cură psihanalitică dacă inițial dura de la 2-5 ani, în prezent se poate extinde chiar până la 5-10 ani (J.-P- Losson, 1988)²³. Desigur că nu toate formele de psihoterapie se extind pe o asemenea durată²⁴, cu atât mai mult cu cât durata curei nu constituie și garantul calității sale²⁵.

Tulburările mintale (prevalent cele de intensitate psihotică) constituie obiectul preocupărilor de cercetare, diagnosticare și tratament²⁶ ale **psihiatriei**. „Interferându-se nu numai cu aproape toate ramurile medicinei, cu psihologia, sociologia, genetica, biofizica, ci și cu filosofia și arta, psihiatria devine un domeniu a cărui preocupare nu este individul singular, ci umanitatea în ansamblul ei... astăzi, ea se constituie și ca un domeniu aplicativ (conceptual și pragmatic) pentru alte științe care au ca obiect de studiu comportamentul uman normal și/sau patologic (psihologia, neurofiziologia, neurochimia, neuroendocrinologia, sociologia, genetica, epidemiologia, antropologia, pedagogia, filosofia); caracterul interdisciplinar a devenit astăzi definitoriu pentru psihiatrie”, sugerat și de „numeroasele sale variante: psihiatrie socială, biologică, universitară, infanto-juvenilă, geriatrică, culturală, judiciară, militară”²⁷.

I.4. Psiholog clinician, psihoterapeut, medic psihiatru

Odată ce am făcut distincția între domeniile de mai sus, nu credem să persiste o dificultate prea mare în a recunoaște competențele celor trei tipuri de profesioniști implicați în câmpul

²² Constantin Gorgos (coord.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie*, vol. III (M-R), Ed. Medicală, București, 1989, p. 739.

²³ Apud G. Ionescu, *Psihoterapie*, Ed. Științifică, București, 1990, p. 61.

²⁴ Pentru detalii vezi Ion Dafinoiu, Jenő-László Vargha, *Psihoterapii scurte. Strategii, metode, tehnici*, Ed. Polirom, Iași, 2005.

²⁵ G. Ionescu, *op. cit.*, p. 61.

²⁶ Postel, Jaques, sub dir., *Dicționar de psihiatrie și de psihopatologie clinică*, trad. dr. Leonard Gavrilu, Ed. Larousse – Univers enciclopedic, București, 1998, p. 426.

²⁷ C. Gorgos (coord.), *op. cit.*, p. 670.

psihoterapeutic. Dar pentru a fi mai expliciti, vom căuta să precizăm, pe scurt, aceste competențe.

Psihologul clinician, întâlnit îndeosebi în clinicile de psihiatrie, dar și în medii spitalicești, policlinici, instituții de asistență socială etc., are în sarcină analiza comportamentală a pacientului prin observație, interviu (anamneză) și aplicarea testelor psihologice, în vederea stabilirii diagnosticului, profilului psihologic și stabilirii schemei de asistare psihologică. „Deși conținutul și sfera de acțiune a psihologiei clinice sunt recunoscute, termenul ca atare este controversat. În timp ce autorii de limbă engleză preferă să se vorbească de o *psihologie clinică*, cei de limbă franceză utilizează termenul de *psihologie medicală* (G. Ionescu, 1985)”²⁸. Altfel spus, psihologul clinician, indiferent dacă practică în ambiente medicale sau pe cont propriu (cu drept de liberă practică), este consacrat uneia din cele 3 direcții principale de formare în facultățile de profil: *psihologie clinică*, școlară, profesională.

Psihoterapeutul ocupă un loc, într-un anumit fel „intermediar”, între psihologul clinician și medicul psihiatru. El însuși, licențiat în psihologie sau medicină (specializat în psihiatrie) – (la noi, cu drept de liberă practică acordat de Federația Română de Psihoterapie și de Colegiul Psihologilor) – și format într-o anumită orientare psihoterapeutică își fundamentează tratamentul pe relația (colocviul) psihoterapeutică și alte tehnici, urmând un proces îndelungat de de/structurare și re/structurare de personalitate, menit să modifice radical raportarea pacientului la sine însuși (la istoria sa de viață), la cei din jur și la situația existențială în care se află actualmente.

Rolul **psihiatrului** este mult mai cunoscut. De aceea nici nu vom insista asupra lui. Dacă adresabilitatea la primii doi este într-o oarecare măsură mai acceptabilă, în cazul psihiatrului rezistențele sunt cu atât mai puternice, cu cât bolnavului îi este, cel puțin la debutul bolii, aproape imposibil să perceapă și să accepte căderea în patologic și, cu atât mai mult să-și asume „stigmatul” de „nebun” sau de „bolnav psihic”.

Oricum, această delimitare și ierarhizare a intensității tulburării: *problematic* (nivelul psihologic), *nevrotic/psihotic* forme ușoare (nivelul psihoterapeutic), *patologic* (nivelul psihiatric) se insinuează și ca o pledoarie în favoarea adresabilității, după caz, pentru cei aflați în suferință, care, în loc să se adreseze serviciilor de

²⁸ *Ibidem*, p. 705.

specialitate, caută tot felul de „leacuri” miraculoase și „t(r)aumaturgi de ocazie”.

I.4. Preot de mir, preot confesor, preot duhovnic, mentor spiritual, avva

În contextul celor de mai sus, trebuie să precizăm din capul locului, că în mediile religioase, nu puțini sunt cei care, în loc să se adreseze unuia din cele trei domenii, caută să substituie spovedania și preotul duhovnic tratamentul psihologic, psihoterapeutic sau psihiatric refuzat. Este o greșeală imensă, asupra căreia însă nu vom insista acum, căutând mai degrabă să oferim lămuririle de rigoare privind „competențele”²⁹ preotului.

Ca *persoană consacrată*, prin Sacramentul Hirotoniei, oricare **preot de mir** (cel obișnuit, de parohie) este investit și îndreptățit (împuternicit) să-și exercite *întreita* misiune (profesiune, vocație): *pimenică* (pastorală, călăuzitoare, de „leadership”), *didactică* (culturală, catehetică, omiletică, viziune „profetică”, de perspectivă) și *sacramentală* (harismatică, liturgică, sacrificială). În ceea ce privește investirea ca **duhovnic**, în practica liturgică răsăriteană se face o distincție netă între *hirotonia* (sfințirea) întru preot, ca *sacrament* (Sf. Taină) și *hirotesia* (mandatarea) ca duhovnic, printr-o *ierurgie*³⁰ (un serviciu religios scurt) aparte, care poate fi administrată sau nu deodată cu Sf. Taină a Hirotoniei. *Hirotesia întru duhovnic* îi conferă preotului dreptul de a spovedi și de a se îngriji de îndrumarea duhovnicească (din postură de *duhovnic*) a păstoriiților.

În alte zone majoritar ortodoxe (de pildă în Grecia³¹) *hirotesia întru duhovnic* nu este practică la modul general deodată cu

²⁹ A nu se confunda cu *competența* preotului.

³⁰ *Hirotonia* este un Sacrament (una din cele 7 Sf. Taine ale Bisericii), prin care se acordă *harul divin* unei persoane alese, (preferabil!) de vocație, absolvent de teologie, de sex masculin (în ortodoxie și catolicism), cu un comportament moral exemplar, prin care e *sfințit și îndreptățit* a exercita întreita slujire: pastorală, sacramentală și didactică, pe când *hirotesia întru duhovnic* este o ierurgie, o simplă slujbă sau rugăciune de binecuvântare prin care preotul sfințit e *mandat* să-și exercite vocația de duhovnic. Pentru distincțiile dintre *hirotonie/hirotesia*; *Sacrament* (Taină)/*ierurgie*, vezi Ene și Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001, pp. 192-193, 208, 495; Ene Braniște, *Liturgica specială pentru institutele teologice*, Ed. I.B.M.O., București, 1980, pp. 415-425 (cap. VI: *Hirotonia și hirotesiile*).

³¹ „În Biserica greacă doar o mână de preoți dețin acest drept”. Vezi Kallistos Ware, *Împărăția lăuntrică*, trad. Eugenia Vlad, Asociația filantropică medical creștină CHRISTIANA, București, 1996, p. 62.

hirotonia și se acordă doar unor persoane demne de această misiune pastorală specială. Căutând să ofere un răspuns la întrebarea: „care este deosebirea dintre *preotul duhovnic* și *cel ce nu a primit duhovnicia?*”, profesorul de liturgică, pr. dr. Nicolae Necula, preciza: „...Puterea de a ierta sau de a lega și dezlega păcatele se transmite prin sfânta taină a hirotoniei; *orice preot hirotonit valabil* are puterea de a lega și dezlega păcatele; hirotonia întru preot îi dă acestuia puterea și posibilitatea de a exercita toate lucrările sfințitoare legate de treapta preoției...; cât privește *calitatea de duhovnic*, aceasta se dobândește în urma unei hirotesii, adică a unei slujbe de binecuvântare prin care preotul primește împuternicirea, mai bine zis îndreptățirea, să exercite ceea ce potențial el a primit prin taina sfintei hirotonii, adică puterea de a ierta sau de a lega și dezlega; hirotesia în duhovnic nu aduce un *har* special preotului dinaintea hirotonit, ci doar un *drept* de a săvârși ceea ce el poate deja să facă”³².

Atunci, pe bună dreptate, se naște întrebarea: ce sens ar mai avea hirotesia întru duhovnic, câtă vreme harul iertării păcatelor se acordă deja prin actul hirotoniei? Logica acestui act specific constă în faptul de a acorda timp pentru verificarea aptitudinilor și experienței profesionale a preotului pe această latură a pastorației, extrem de sensibilă, ce impune „multă pricepere, îndemnare și experiență de viață, multă maturitate și responsabilitate; acesta a fost motivul pentru care duhovnicia se acorda mult mai târziu după hirotonie, pentru a se căpăta o experiență de viață și pastorală, care să-l facă pe preot capabil de a săvârși o așa de delicată, dificilă și plină de responsabilitate lucrare”³³.

Din păcate, anumite „rațiuni” concrete, precum nevoia de duhovnici de parohie sau la țară, au eliminat această practică, mai „anevoioasă” (de durată), dar mai prudentă și eficientă, ce putea face o selecție aptitudinală și vocațională, și au permis accesul facil la duhovnicie tuturor absolvenților de teologie hirotoniți, mai mult sau mai puțin dotați cu darul duhovniciei, ca să nu mai vorbim de o seamă de ieromonahi (călugări hirotoniți ca preoți), pripășiți pe la felurite mănăstiri, care nici măcar n-au cea mai elementară pregătire teologică, dar „fac” pe duhovnicii „aspri”, formați după „pravila de la Govora”, frunzărită printre „dezlegările de făcături”. Mulți enoriași naivi și bine intenționați au căzut pradă unor asemenea anomalii.

³² Nicolae Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, p. 180.

³³ *Ibidem*, p. 181.

Situația extrem de confuză în care se află „duhovnicia” românească la ora de față impune o nouă optică și responsabilizare a forurilor de competență în acest domeniu, pentru a analiza și elabora o strategie adecvată selecției și investiției cu darul duhovniciei doar a acelor clerici în măsura să practice o duhovnicie realistă, autentică și menită să ajute în dezvoltarea și maturizarea, atât psihologică, cât și duhovnicească a persoanei. Așa cum în universități s-a impus „*modulul pedagogic*”³⁴ (inclusiv cadrelor didactice cu experiență) ar fi de dorit ca, măcar în cadrul studiilor teologice (dacă nu chiar concomitent cu acestea, ca un *modul psihologic și duhovnicesc* aparte), să existe cursuri speciale de *formare psihologică* (pe teme de psihopatologie, psihologie clinică, psihoterapie, psihologie pastorală, psihiatrie etc.) și *spirituală* adevărate, care să elimine diletantismul și nonprofesionalismul în scaunul duhovniciei.

O altă problemă, pe care o ridică practica de spovedanie „*engros-istă*” și impersonală actuală, de prin posturile mari de peste an – precum în zicala: „de Paști și de Crăciun” –, constă în faptul că multă lume nici măcar nu face diferența între un **preot confesor** oarecare – căruia i se adresează în mod aleatoriu, pentru simplul motiv că e „de serviciu la paraclis” pe la catedrale sau „în săptămâna de rând” pe la vreo parohie oarecare, unde „nu-i așa mare coadă” – și un **preot duhovnic** personal stabil, care nu poate fi schimbat în funcție de fluctuațiile emoționale ale enoriașului sau de dificultatea de a-și mărturisi vreun păcat mai „deochet”.

Este vorba despre un preot „dăruit cu harisma paternității duhovnicești”³⁵, cu o viață îmbunătățită și experiență pastorală (și, de ce nu, având cunoștințe temeinice asupra particularităților și problematicii psihologice ale omului), un fel de „guru”³⁶ sau „**mentor/ghid/maestru/îndrumător spiritual**”³⁷, cu care

³⁴ *Modulul pedagogic*, urmat timp de un an de zile (sau concentrat în decursul unui semestru universitar), în cadrul unui Departament special de pregătire (continuă) a personalului didactic, constă în efectuarea unor cursuri de profil (psihologie și pedagogie școlară, metodologie etc.) și conferă absolventului dreptul de a profesa în învățământ. Ba mai mult, constituie condiție *sine qua non*, pe lângă alte criterii, de promovare în grade didactice superioare.

³⁵ Kallistos Ware, *op. cit.*, p. 55.

³⁶ Aici va trebui să fim prudenți, pentru că transformarea duhovnicului într-un „guru” – exercitând o autoritate excesivă asupra persoanei! – poate duce la „depersonalizarea” și „manipularea” credinciosului. Acest subiect va fi abordat la tema *ascultării psihoterapeutice și duhovnicești*.

³⁷ În cultura neoprotetantă îndeosebi, unde nu există preot sfințit, ci doar pastor investit cu anumite însărcinări, rolul duhovnicului este preluat de *mentorul spiritual*.

credinciosul păstrează o *relație* autentică de durată, de la om la om, în care există o *continuitate* de la o spovedanie la alta (și dincolo de Taina Mărturisirii), ce asigură cunoașterea tot mai profundă a persoanei și a nevoilor ei și, prin aceasta, contribuie în mod substanțial la descoperirea vocației creștine, a creșterii și maturizării spirituale (și chiar psihologice) a celui păstorit.

Un „ascultător de spovedanii” ocazional și, nu de puține ori, grăbit și „nonprofesionist” – fără să confundăm *sacralitatea* preotului cu *non/profesionalismul* său pastoral! – nu poate fi considerat ca duhovnic al credinciosului. Cel mult poate avea un rol pozitiv, în dezlegarea (pentru că harul iertării este operativ, dincolo de incompetența umană!) și, eventual, „descărcarea emoțională” a respectivului. Doar că o spovedanie întâmplătoare și „contra-cronometru”, ca în „Gara de Nord între două trenuri”, nu va putea avea nici pe departe darul statornicirii unei relații duhovnicești profunde și de durată, care să sprijine omul în dezvoltarea sa spirituală sau în clarificarea unor părți „umbroase” ale personalității sale.

Chiar dacă centrul de gravitate ar putea cădea pe nonprofesionalismul pastoral al confesorului, totuși nici enoriașul nu e străin de culpă într-un asemenea caz. Problema alegerii unui duhovnic stabil este o chestiune absolut personală. Nimeni nu poate decide în locul tău „pe mâna cui” te încredințezi spiritual. Așa cum nimeni nu-ți poate impune un anumit medic de familie sau un avocat „din oficiu”, cu atât mai mult rămâne o problemă de opțiune și responsabilitate proprie dacă și cine-ți va sta în preajmă de-a lungul formării și itinerarului tău spiritual.

În altă ordine de idei, odată ce *persoana a acceptat (decis)* să intre sub „ascultarea” unui **preot duhovnic**, „datoria părintelui duhovnicesc nu este de a distruge libertatea omului, ci de a-l ajuta să vadă el însuși adevărul. *Nu să suprimă personalitatea omului*, ci să-i dea posibilitatea *să se descopere pe sine însuși*, să crească până la deplina *maturitate* și să devină *ceea ce este el în realitate*. Dacă, în anumite situații, părintele duhovnicesc cere o ascultare necondiționată și, în aparență, „oarbă” de la ucenicul său, aceasta nu se face ca un scop în sine, nici pentru aservirea lui. Scopul acestui gen de „terapie de șoc” este de a-l elibera pe ucenic de eul său neautentic și iluzoriu, ca să poată ajunge la adevărata libertate. Părintele duhovnicesc nu-și impune propriile sale idei și virtuți personale, ci îl ajută pe ucenic *să-și găsească exclusiv vocația sa proprie*. Potrivit unui benedictin din secolul XVII, Don Augustin Baker, «părintele spiritual nu trebuie să-i învețe pe ceilalți metoda sa

proprie..., ci să-i ajute pe ucenicii săi să-și găsească fiecare calea sa proprie...”³⁸.

În literatura ascetică veche, ceea ce astăzi numim „îndrumător spiritual”, era desemnat prin termenii de *părinte duhovnicesc*, de *părinte*, pur și simplu, sau de **abba**, **avva** (la feminin **amma**)³⁹, apoi, potrivit diverselor aspecte ale funcției sale: **gheron** (senior, bătrân; stareț în slavonă), **presbyteros** (bătrân), **didaskalos** (învățător), **prostates**, **epistates**, **ephestos** (întâi-stătător, conducător)⁴⁰, toate aceste denumiri conținând în sine ideile de: paternitate spirituală, dragoste paternă/filială și povățuire/ucenicie duhovnicească. Indiferent dacă părintele duhovnic se află în mediu monastic sau „în lume”, importante rămân: vocația sa duhovnicească reală, profesionalismul (competența) și preocuparea sa atentă și responsabilă pentru creșterea și maturizarea firească a fiului spiritual.

Résumé

D'une perspective interdisciplinaire, notre étude vise à établir, en tout premier lieu, une délimitation entre les compétences de deux partenaires de dialogue clinique et spirituel: la *psychothérapie* et la *prêtrise*. Afin d'éviter une confusion entre les deux notions qui puissent entrer en compétition et d'initier, en échange, un dialogue authentique et pertinent, il est absolument nécessaire que les deux domaines traités délimitent leurs propres sphères de compétence. Pour cette raison, cette fois-ci notre attention se dirige vers les différences qui existent entre les diverses disciplines psychologiques et théologiques impliquées dans la relation d'entraide psychologique (thérapeutique) et théologique.

³⁸ Kallistos Ware, *Paternitatea spirituală în Ortodoxie*, trad. Ioan Ică jr., în loc de prefață la: *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, trad. Mihai Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 21.

³⁹ De aici denumirea de *pateric* (= povețe, experiențe și apoftegme ale Părinților din vechime, din pustia sketică și alte locuri de retragere spirituală) sau de *materic* (sinonimul feminin al patericului).

⁴⁰ Irénée Hausherr, *op. cit.*, pp. 30-31.

EDUCAȚIE ȘI PEDAGOGIE ÎN GÂNDIREA LUI IOAN GURĂ DE AUR

-Analiza tratatului *Despre educația copiilor**-

de Remus Mihai FERARU

Sfântul Ioan Gură de Aur (344/354-407 d. Hr.) a fost una dintre personalitățile bisericesti de marcă ale veacului al IV-lea. El și-a desăvârșit studiile în orașul său natal Antiohia, studiind retorica cu celebrul retor păgân Libaniu și filosofia cu Andragatiu¹. Format din perspectiva culturii clasice, Ioan din Antiohia a excelat în domeniul retoricii, fapt ce-i va aduce supranumele de *Chrysostomos – Gură de Aur*.

Unul dintre domeniile în care a excelat Ioan Gură de Aur a fost pedagogia creștină. El a răspuns solicitării imperioase a epocii sale de a avea o educație creștină. Opinii cu privire la educația creștină se regăsesc în aproape toate scrierile sale, însă subiectul este tratat în mod special în câteva omilii² și în cunoscutul său discurs *Despre slava deșartă și cum se cuvine să-și educe părinții copiii*³. Acest din urmă discurs este esențial pentru dezbateră subiectului educației creștine, constituind un adevărat *tratat de pedagogie*; se pare

* În manuscrise, tratatul se intitulează *Peri kenodoxias kai hopos dei tous goneas anatrephein ta tekna – Despre slava deșartă și cum se cuvine să-și educe părinții copiii*. Deși autenticitatea hrisostomiană a tratatului a fost contestată de unii erudiți, editorii săi mai recentți au demonstrat că tratatul îi aparține Sfântului Ioan Gură de Aur. Je tiens exprimer toute ma gratitude aux Fondations *Maison des Sciences de l'Homme* (Paris) et Andrew W. Mellon (Washington, D. C.) pour l'aide financière destinée à l'acquisition du matériel documentaire en vue de la publication de cette étude.

¹ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*. vol. II/1, traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 162; vezi, Î.P.S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, *Patristica Mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, ediția a II-a revăzută, Ed. Polirom, Iași, 2001, pp. 109-110; de asemenea, vezi, I. G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 1999, p. 133.

² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii și cuvântări despre educația copiilor*, traducere din limba greacă veche de pr. Marcel Hancheș, Ed. Marineasa, Timișoara, 2005.

³ Jean Chrysostome, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey, Les Éditions du Cerf, Paris, 1972 (precizăm că în studiul nostru, cităm textul acestei ediții, folosind abrevierea *Ioan Hris., Peri kenodoxias*); de asemenea, vezi, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre educația copiilor* (traducere de diac. Ioan I. Ică jr.) în *Maica Magdalena, Sfaturi pentru o educație ortodoxă a copiilor de azi*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 105-136; Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie, Apologia Vieții monahale, Creșterea copiilor*, Ed. IBMBOR, București, 2001 (non vidi).

că el a fost rostit de către Ioan Hrisostomul între anii 393-394 d. Hr., pe când acesta slujea ca preot la Antiohia. Importanța tratatului hrisostomian rezidă din faptul că el este unicul text păstrat din Antichitatea târzie care tratează problema educației morale și religioase date de către părinții creștini copiilor lor, la sfârșitul secolului al IV-lea.

Ioan Gură de Aur lasă deoparte problema atitudinii creștinilor față de educația și cultura clasică, abordată atât de predecesorii cât și de contemporanii săi. El trasează un program detaliat de educație morală și instrucție religioasă. Importanța acordată de autor educației creștine se află în strânsă legătură cu vocația universală a creștinismului. De vreme ce creștinismul este destinat a se răspândi în întreaga lume⁴, principiile educative formulate de către Ioan sunt valabile pentru creștinii întregii *oikumene*⁵.

În concepția lui Ioan Gură de Aur, „educația reprezintă problema capitală a omului⁶, din lipsa educației decurgând toate relele posibile. Un copil lipsit de educație este considerat a fi un dușman al tuturor, al lui Dumnezeu, al naturii, al legilor și al vieții sociale în general”⁷.

Programul de educație conceput de Ioan Hrisostomul are un scop bine definit: „Crește un atlet pentru Hristos și, fiind în lume, învață-l evlavie din fragedă vârstă”⁸. „A educa – în concepția lui Ioan Hrisostomul – înseamnă a purta de grijă copiilor și tinerilor, în ceea ce privește curățenia sufletească și buna-cuviință, a-l crește pe copil după principii morale, om drept și evlavios, într-un cuvânt a te îngriji de mântuirea sufletului său”⁹. Educația preconizată de Ioan are un profund caracter ascetic, vizând cultivarea credinței și disprețuirea bunurilor trecătoare. Educația este asemenea unei arte; însă spre deosebire de artele lumești care le sunt folositoare pământenilor, arta educației se săvârșește în vederea accederii la lumea viitoare și în vederea dobândirii mântuirii¹⁰.

Astăzi, prin *educație creștină*, se înțelege cel mai adesea, „o impregnare cu preocupări creștine a ansamblului formării copilului și,

⁴ Matei, 28, 19-20.

⁵ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 27, 357-359.

⁶ *Ibidem*, 54, 724-727.

⁷ Constantin Cucoș, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, cuvânt înainte de IPS Daniel Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 53.

⁸ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 19, 286-287.

⁹ Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 53.

¹⁰ Dumitru Fecioru, *Ideile pedagogice ale Sfântului Ioan Hrisostom*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1937, p. 9, *apud*, Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 53.

în primul rand, a instrucției sale școlare”¹¹. Însă pentru Biserica primară conceptul de *educație creștină* avea un sens mult mai strict și mai profund. În creștinismul timpuriu educația creștină presupunea, pe de o parte, un proces de inițiere sistematică în învățătura de credință, pe de altă parte, o formare a copilului după principiile moralei creștine. De altfel, pe această schemă sunt construite epistolele Sfântului Pavel iar Biserica primară a urmat calea trasată de marele apostol.

În creștinismul timpuriu, educația creștină nu putea fi oferită de către școală, la fel ca educația profană. În acest sens, rolul de bază le reveneau familiei și mai ales Bisericii¹². În concepția lui Ioan Hrisostomul, un rol important în procesul educativ al copiilor le revine părinților, tatălui mai ales, dar și mamei pentru fiice; se mai apelează deseori la doici și pedagogi (care sunt de cele mai multe ori sclavi)¹³. Ioan recomandă o strânsă colaborare între părinți, pedagogi și sclavi în procesul de educare al copiilor¹⁴.

Se cuvine să remarcăm importanța pe care o capătă pedagogul (*paidagogos*) în cadrul procesului educativ. Inițial, în cadrul educației profane (greco-romane), rolul pedagogului era unul modest; acesta era de cele mai multe ori un sclav însărcinat să poarte bagajul micului său stăpân (tăblițele cerate și stilul) și să-l aperse pe acesta de primejdiile străzii. Ioan Hrisostomul investeste pedagogul cu o însemnată răspundere în educația morală și intelectuală a copilului¹⁵; rolul propriu-zis utilitar al pedagogului – de a-l proteja pe copil și de a-i purta obiectele care-i sunt necesare – este asumat de către o altă persoană – servitorul însoțitor (*akolouthos*)¹⁶. În opinia Sfântului Ioan, pedagogul trebuie să fie un bărbat învățat, virtuos și destoinic, într-un cuvânt, un model de comportament pentru discipolii săi¹⁷.

Așadar datoria fundamentală a părinților este de a contribui la formarea morală și spirituală a copiilor lor. În privința contribuției familiei la formarea conștiinței religioase a copiilor, creștinismul este

¹¹ H. I. Marrou, *Istoria educației în antichitate*, vol. II, traducere și cuvânt înainte de Stella Petecel, Ed. Meridiane, București, 1997, p. 130.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 16, 244-246.

¹⁴ *Ibidem*, 32, 433-437.

¹⁵ Încă din epoca elenistică întreaga educație morală a copilului a fost încredințată pedagogului, fapt reflectat de către limba greacă, în care „cuvântul *paidagogos* își pierde frecvent sensul inițial de *sclav însoțitor*, pentru a primi accepțiunea modernă de *pedagog*, de *educator* în deplinul sens al cuvântului”, H. I. Marrou, *op. cit.*, vol I, pp. 230-231.

¹⁶ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 31, 426; 32, 433-437.

¹⁷ *Ibidem*, 38, 488-490.

tributar tradiției iudaice pe care o prelungește. În cadrul educației iudaice, familia joacă un rol primordial în instruirea copiilor, contribuind decisiv la formarea conștiinței religioase a acestora¹⁸. În schimb, formarea conștiinței religioase a copiilor îi este străină tradiției greco-romane.

Oricât de important ar fi rolul familiei în educația copiilor în primele veacuri creștine, el rămâne unul complementar. În privința educației religioase, *Biserica* juca rolul primordial, ocupându-se de instruirea *catehumenilor* în cadrul *instituției catehumenatului*. Slujitorii Bisericii, așa-numiții *didascalii* și cateheții se ocupau de inițierea sistematică în învățătura de credință a adulților și chiar a copiilor, spre a-i pregăti pentru primirea botezului. Procesul de catehizare devine un învățământ elementar sistematic, *un adevărat itinerar catehetic*. Însuși Ioan Hrisostomul a desfășurat o activitate catehetică concretizată prin elaborarea celor opt *Cateheze baptismale*; catehezele sale sunt rezultatul celor unsprezece ani de slujire preoțească la Antiohia (386-397 d. Hr.) și a perioadei episcopatului său (398-403, cu întreruperi)¹⁹. În egală măsură, în tratatul *Despre educația copiilor*, Sfântul Ioan elaborează un veritabil *program de educație catehetică*.

Alături de familie și Biserică, mănăstirea este cel mai potrivit loc pentru educarea copiilor. În mănăstiri s-a născut o tradiție în general minoritară care asimila cultura tradițională greco-romană cu *educația din afară*, prin opoziție cu *educația dinăuntru*, cum era numită noua cultură creștină²⁰. În virtutea acestei opoziții, în mediul monastic s-a adoptat adesea o atitudine ostilă față de *științele profane*, socotite inutile în vederea dobândirii mântuirii, considerându-se că *educația biblică* era suficientă pentru dobândirea de către creștini a acestui dar prețios; la rândul său, Ioan Hrisostomul împărtășește această ultimă opinie, recomandându-le, totodată, părinților să lase pe seama unor *educatori monahi* formarea morală și intelectuală a fiilor lor²¹.

¹⁸ Constantin Cucuș, *op. cit.*, p. 35.

¹⁹ Eugen Jurca, *Cateheza baptismală în antichitatea creștină*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2004, p. 20 și p. 100.

²⁰ Alain Ducellier, *Byzance et le monde orthodoxe*, 3^e édition, Ed. Armand Colin, 2006, p. 45; cf. Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 79, 946-948 unde se întâlnește opoziția între păgâni – *cei din afară* și creștini – *cei ai noștri*.

²¹ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 78, 931-932, vezi și Hervé Inglebert, *Éducation et culture chez les chrétiens de l'Antiquité tardive*, în vol. *Que reste-t-il de l'éducation classique? Relire «le Marrou» Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2004, p. 338; în legătură cu acest aspect, vezi și

În opinia lui Ioan Hrisostomul educația copiilor trebuie să înceapă de la o vârstă fragedă, ea urmând să continue de-a lungul întregii vieți a omului. Spre deosebire de educația greco-romană care avea drept scop formarea omului „adult” și nu se ocupa deloc de formarea copiilor și tinerilor, creștinismul a repus în valoare calitățile proprii copilăriei, transformând spiritul educației. Urmând pilda Mântuitorului Iisus Hristos²², Ioan Gură de Aur concepe copilăria ca un model al virtuții. Copilăria înseamnă inocență și capacitate de perfecționare, presupunând capacitatea de evoluție și de progres²³. Calitățile copilului trebuie valorizate prin educație. Idealul educației nu trebuie căutat înainte, așa cum proceda pedagogia greco-romană, ci în urmă, prin regresivitate la puritatea primă a copilăriei²⁴.

Ioan Gură de Aur îi acuză pe părinți pentru că aceștia acordă o mare importanță educației intelectuale a copiilor lor, neglijând formarea lor morală și spirituală; nimeni nu mai modelează sufletul lor în spiritul credinței și al moralei creștine: „Acum însă fiecare își dă toată sârguința să-și educe copiii în arte, litere și vorbire, dar ca să le antreneze sufletul, pentru aceasta nimeni nu mai are nici o grijă”²⁵. Educația intelectuală era practică în școlile păgâne. Însuși Ioan Gură de Aur a avut parte de acest tip de educație în cadrul căreia filosofia și retorica constituiau baza învățământului. Nu trebuie să vedem aici o dovadă de ostilitate față de din partea autorului împotriva educației profane, ci mai degrabă o opoziție cerută de subiectul pe el care îl tratează, între formarea intelectuală și formarea moral-religioasă a tinerilor.

Ioan compară sufletul copilului cu ceara, perla, tabloul sau statuia. Precum ceara moale poate fi ușor modelată, tot așa și caracterul copilului poate fi ușor modelat la o vârstă fragedă²⁶. Rolul principal în înfăptuirea educației îl au părinții, care trebuie să modeleze sufletul copilului, la fel cum sculptorii își modelează statuile: „Așa și voi, ca niște făcători de statui, să aveți spre aceasta

Mitropolit Nicolae Corneanu, *Miscellanea Patristica*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2001, pp. 92-95.

²² Matei, 19, 24: „Lăsați copiii să vină la Mine și nu-i opriți, căci Împărăția Cerurilor este a celor ca ei”.

²³ Î.P.S. Mitropolit al Banatului Nicolae Corneanu, *op. cit. (Patristica Mirabilia)*, p. 110-111.

²⁴ Constantin Cucuș, *op. cit.*, p. 45; cf. Pierre Riché, *Educație și cultură în Occidentul barbar. Secolele VI-VIII*, traducere de Florica Bechet, Ed. Meridiane, București, 2001, p. 16 și pp. 299-300, notele 38-42.

²⁵ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 18, 270-274; Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre educația copiilor* (traducere de diac. Ioan I. Ică jr.), *op. cit.*, p. 107.

²⁶ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 21.

toată zăbava făcând statui minunate lui Dumnezeu: suprimiți ce e de prisos și adăugați ce lipsește; și priviți la ele în fiecare zi [să vedeți] ce înzestrare prisositoare au din fire, ca să o sporiți, și ce deficiență din fire, ca să o suprimiți²⁷. Educația trebuie să se bazeze pe o observație cotidiană a copilului și pe o supraveghere permanentă a acestuia. Ioan Hrisostomul mai recomandă postul și rugăciunea ca leacuri împotriva plăcerilor de orice fel și a poftelor trupești²⁸.

Sufletul copilului este comparat – pe urmele lui Platon – cu o cetate ale cărei porți sunt cele cinci simțuri (vorbirea, auzul, mirosul, văzul, atingerea - simțul tactic) și ai cărei cetățeni – gândurile – locuiesc în trei case ale principalelor puteri ale sufletului: irascibilitatea (*thymos*), concupiscenta (*epithymia*) și rațiunea (*logistikon*), care trebuie disciplinate. Ioan recunoaște că educarea simțurilor este de mare însemnătate pentru vârsta copilăriei²⁹.

El îi îndeamnă pe părinți să-și ferească copiii de „păcatele limbii”. Educarea vorbirii primează față de educarea celorlalte simțuri. Pentru gură Ioan cere „uși și zăvoare de aur”, acestea constituindu-se din „cuvintele lui Dumnezeu” și nu „uși din lemn sau din fier”³⁰. Copilul să fie educat astfel încât să grăiască cuvinte cuviincioase și cucernice și nu cuvinte de ocară și defăimătoare³¹. Doar lui Dumnezeu îi este deschisă „poarta gurii”; doar El împreună cu ai Săi pot umbla prin ea.

Auzul este a doua poartă a cetății sufletului. Se cuvine ca părinții să ia măsuri pentru ca auzul să nu fie afectat de cuvinte necuviincioase sau injurii. Așadar, Ioan Gură de Aur asociază primele două porți ale sufletului gura (*stoma*) și auzul (*akoe*), indicând astfel strânsa legătură dintre cuvânt și ascultare³².

O altă „poartă” importantă a sufletului este mirosul. „Se impune ca mirosul să fie păzit deoarece poate stimula plăceri neconforme cu demnitatea umană”³³. Ioan protestează împotriva utilizării parfumurilor care denotă o viață moleșită, nedemnă de adevăratul creștin³⁴.

²⁷ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 22, 313-321; Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre educația copiilor* (traducere de diac. Ioan I. Ică jr.), *op. cit.*, pp. 108-109.

²⁸ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 79, 953-955; 80.

²⁹ *Ibidem*, 23-27.

³⁰ *Ibidem*, 28.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, 36.

³³ Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 54.

³⁴ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 54.

Văzul este a patra „poartă” a sufletului. „Poarta văzului” este deosebit de greu de păzit. De aceea acestuia i se prescriu legi severe. Copilul să fie ferit de pravești indecente. În primul rând el nu trebuie dus la teatru, locul unor distracții ușoare pe gustul vulgar al mulțimii³⁵; primejdia pe care o ofereau copilului locurile publice, precum teatrul, într-un oraș ca Antiohia, renumit pentru libertatea moravurilor sale, este evidentă. Să i se arate copilului lucruri frumoase: cerul, soarele, stelele, pământul; contemplarea naturii este remediul pe care Ioan îl propune pentru a scăpa de atracția exercitată de teatru. Alte remedii împotriva atracției exercitate de lucrurile indecente și împotriva poftelor trupești sunt cântarea psalmilor, postul (miercurea și vinerea) și rugăciunea³⁶.

Atingerea este ultima poartă a sufletului care trebuie educată; „simțul tactil este prezent la nivelul întregii suprafețe a corpului; educarea acestui simț are drept scop îndepărtarea copilului de la viața leneșă și molatecă”³⁷.

Instrucția copilului, în sensul strict al cuvântului, ocupă un loc mai puțin important în programul de educație conceput de Ioan Hrisostomul însă ea nu lipsește cu desăvârșire. Instrucția copilului are la bază studiul Sfintei Scripturi. Ioan Hrisostomul selectează cu grijă textele din Scriptură care trebuie studiate în funcție de vârstă, precizând modul în care ele trebuie prezentate copilului și termenii care trebuie folosiți pentru a fi înțelese de către acesta. Textele studiate de către copil trebuie selectate din *Vechiul și Noul Testament*. Povestirile pe care părinții le relatează copiilor trebuie să fie atractive, plăcute și ușor de înțeles. Ioan recomandă spre a-i fi relatate copilului povestirile despre *Cain* și *Abel* și despre *Iacob* și *Isau*. Aceste texte trebuie să fie povestite sub o formă familiară, urmărindu-se să li se stârnească curiozitatea copiilor. Scopul povestirii despre *Abel* și *Cain* este de a-l învăța pe copil ce înseamnă frica de Dumnezeu, ce înseamnă a-L cinsti pe Dumnezeu și a te supune Lui, așa cum a făcut *Abel*. Un alt scop al acestei povestiri este și acela de a-i vorbi copilului despre înviere.

Învățăturile transmise trebuie adaptate ca volum și conținut vârstei copiilor și capacității lor de înțelegere. În acest sens, Ioan compară rolul său de predicator cu cel al mamei care împarte hrana copiilor săi pe bucăți mărunte³⁸. La Ioan Hrisostomul se constată preocuparea constantă de a nu le preda ascultătorilor săi mai mult

³⁵ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 55-56.

³⁶ *Ibidem*, 60.

³⁷ *Ibidem*, 63; Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 54.

³⁸ *Ibidem*, p. 150, nota 3.

decât pot ei să asimileze; în ceea ce privește relatarea povestirii despre Cain și Abel, Ioan precizează: „Îi este de ajuns să-i povestești până aici, și spune-i această poveste într-o seară la cină. Iar mama să-i spună iarăși aceleași lucruri. Apoi, după ce le-a auzit de multe ori, cere-i și lui: Spune-mi povestea!, ca să se și ambiționeze”³⁹. Prezentarea povestirii despre Isau și Iacob reprezintă un exemplu interesant și edificator pentru modul de adaptare al relatării biblice la capacitatea de înțelegere a copilului; și în acest caz se remarcă aceeași preocupare de a nu supraîncărca memoria copilului⁴⁰. Autorul rezumă în câteva cuvinte povestirea despre Iacob și Isau. O astfel de schematizare se impune atunci când această povestire urmează să-i fie relatată unui copil⁴¹. Preocuparea de a extrage din povestirile relatate copiilor o concluzie morală este constantă la Ioan Gură de Aur.

În cadrul educației creștine preconizate de Ioan Gură de Aur, el acordă un loc deloc neglijabil sentimentului de frică față de Dumnezeu, la care adaugă teama de judecata de apoi, de pedeapsă și de Infern. Sădirea fricii față de Dumnezeu în sufletul copilului este cea mai sigură modalitate de a-i forma înțelepciunea⁴². Povestirile relatate trebuie să-i cultive copilului speranța în Dumnezeu, respectul față de aproapele, acceptarea unei vieți sărace și a suferinței, teme frecvent dezvoltate de Ioan în omiliile sale. Într-un cuvânt, programul de educație conceput de Ioan vizează cultivarea virtuților creștine.

Literatura profană nu trebuie să-și găsească locul în instruirea copilului. Deși nu condamnă direct scrierile profane, Ioan le exclude cu totul din programul de instruire al copilului. El avertizează că povestirile mitologice grecești nu trebuie să le fie relatate copiilor fiindcă sunt susceptibile să le exalte imaginația⁴³; în opoziție cu acestea învățătura creștină are ca obiect realitățile esențiale ale vieții

³⁹ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 40, 555-559; Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre educația copiilor* (traducere de diac. Ioan I. Ică jr.), *op. cit.*, p. 117.

⁴⁰ *Ibidem*, 43.

⁴¹ *Ibidem*, 51.

⁴² *Ibidem*, 85; în acest caz este vorba de *înțelepciunea practică (phronesis)* considerată de Sf. Ioan o *virtute a rațiunii (logistikon)*, prin excelență practică, spre deosebire de *înțelepciunea teoretică (sophia)* care ține de *intelect (nous)*, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre educația copiilor* (traducere de diac. Ioan I. Ică jr.), *op. cit.*, p. 134, nota 1.

⁴³ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 39, 505-509: „Nu este oare cu mult mai bine ca în loc de oi cu lâna de aur și de basmul acela să-i povestești acestea? După care ține-i trează atenția – căci povestirea are ceva de acest fel – neadăugând nimic mincinos, ci doar pe cele din Scriptură”, vezi, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre educația copiilor* (traducere de diac. Ioan I. Ică jr.), *op. cit.*, p. 115.

și ale morții, făcând apel la experiența copilului, fie că este vorba de relațiile sale cu frații sau de reacția pe care o are atunci când este pedepsit. Literatura profană este foarte dăunătoare pentru mintea copilului, oferind modele pline de patimi: „... Și la lipsa de minte (a copiilor) se mai adaugă și [vătămările] cuvintelor din afară, când ei învață acolo (în școlile păgâne) să fie ucenici ai eroilor admirați de ei și care [eroi] sunt robi ai patimilor și le e frică de moarte. De felul acesta este Ahile când plânge, când moare pentru o concubină, când altul se îmbată și multe altele de acest fel. Are nevoie așadar [copilul] de aceste medicamente?”⁴⁴ În concepția lui Ioan, modelele oferite de cultura profană (modelele care vin din afara Bisericii) sunt pline de patimi și au frică de moarte, spre deosebire de modelul fundamental al creștinilor, Mântuitorul Iisus Hristos, care este nepătimaș și a biruit moartea. Așadar, „educația creștină înseamnă convertire totală la Hristos”⁴⁵.

De asemenea, studiul *Psaltirii* este o componentă a instrucției elementare a copilului. Psalmii sunt armele creștinilor împotriva vrăjmașilor și a gândurilor lumești. Ioan recomandă cântarea psalmilor: „Să învețe deci să cânte psalmi lui Dumnezeu ca să nu-și petreacă timpul în cântări rușinoase și povești nelalocul lor”⁴⁶. În această privință, Ioan deplânge deprinderile dăunătoare oferite copiilor în vremea sa: „Acum însă copiii voștri au nevoie de cântări și dansuri satanicești, precum bucătarii, ospătarii și dansatorii. Însă nimeni nu mai știe vreun psalm și acest lucru pare a fi o rușine”⁴⁷. Ioan pledează pentru excluderea totală a muzicii și dansului din instrucția elementară a copiilor, admițând doar cântările bisericești. Prescripțiile făcute de către Ioan Hrisostomul în privința instrucției creștine elementare sunt specifice pedagogiei monastice din Orient. Regulile monastice din Orient (Regula lui Pahomie, întocmită prin 320-340 d. Hr. și Regula Sf. Vasile cel Mare) vor asocia permanent studierea literelor, a psalmilor și a povestirilor sacre⁴⁸.

⁴⁴ *Comentariul la epistola către Efeseni*, omilia XXI, (PG 62, 149-156), în Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii și cuvântări despre educația copiilor*, traducere din limba greacă veche de Pr. Marcel Hancheș, Editura Marineasa, Timișoara, 2005, 1, p. 108.

⁴⁵ I. G. Coman, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1988, p. 22, *apud*, Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁶ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 34, 450-451.

⁴⁷ *Comentariul la Epistola către Coloseni*, omilia IX, (PG 62, 359-366), în Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii și cuvântări despre educația copiilor*, traducere din limba greacă veche de Pr. Marcel Hancheș, Editura Marineasa, Timișoara, 2005, 2, p. 125.

⁴⁸ H. I. Marrou, *op. cit.*, vol. II, p. 153.

Odată cu Ioan Gură de Aur pedagogia antică înregistrează un progres substanțial față de perioada anterioară; acest progres constă, în esență, în umanizarea metodelor pedagogice, în sensul renunțării la pedepsele aspre, la admonestările și constrângerile de tot felul aplicate elevilor pentru a-i stimula să învețe. Pentru toți anticii și chiar pentru unii dintre Părinții Bisericii (cum este și cazul lui Ieronim sau al Fericitului Augustin), amintirea anilor de școală este asociată cu cea a loviturilor: „*a întinde mâna spre nuia (manum ferulae subducere)* exprimă în limba latină o elegantă perifrază pentru *a studia*”⁴⁹. Ioan nu agreează pedepsele fizice în educația copilului, interzicându-le în totalitate: „Să se teamă mereu de lovituri dar să nu le primească; biciul să pocnească dar să nu lovească. Iar amenințările să nu fie transpuse în faptă”⁵⁰. Copilul trebuie să fie educat cu blândețe, prin alintări și laude și uneori recompensat pentru comportarea sa cuviincioasă⁵¹. În scopul educării copilului părinții trebuie să îmbine severitatea cu blândețea, căci la fel procedează și Dumnezeu: „Căci tot așa guvernează și Dumnezeu lumea, prin frica de gheenă și prin făgăduința Împărăției. Și tot așa să fim și noi față de copiii noștri”⁵².

Ioan subliniază importanța deprinderii în procesul educativ al copilului: „Dacă poruncești și ameninți sever de la început și așezi atâția străjeri [în preajma copilului] sunt de ajuns două luni și totul se va îndrepta și lucrul va dobândi tăria sigură a firii”⁵³.

Forța exemplului personal, al părinților, pedagogului și prietenilor copilului, joacă un rol determinant în procesul educativ al acestuia din urmă.

Printre metodele de educație preconizate de Ioan Hrisostomul figurează și emulația: „... apoi după ce a auzit [poveștile] de multe ori, cere-i și lui: spune-mi povestea, ca să se ambiționeze”⁵⁴.

Ioan Gură de Aur îi interzice copilului să frecventeze locurile publice, în special localul teatrului. Astfel, „el aduce în atenția cititorului o altă dimensiune importantă a gândirii sale pedagogice, și anume influențele factorilor de mediu și a anturajului asupra modelării personalității în formare a copilului. Ioan Gură de Aur sesizează necesitatea unei convergențe de principiu între acțiunea

⁴⁹ H. I. Marrou, *op. cit.*, vol. II, p. 71.

⁵⁰ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 30, 414-415.

⁵¹ *Ibidem*, 30.

⁵² *Ibidem*, 67, 810-812.

⁵³ *Ibidem*, 33, 438-441.

⁵⁴ *Ibidem*, 40, 555-558.

educațională și influențele mediului social în care se formează copilul”⁵⁵.

Ioan Gură de Aur admite fetele în egală măsură cu băieții, în rândul beneficiarilor de drept ai educației ceea ce este o idee novatoare pentru pedagogia epocii sale. El atribuie un rol important mamei în educația fetelor. Educația preconizată de Sfântul Ioan pentru fetele creștine se conformează idealurilor monastice ale epocii. În acest sens, Sfântul Ioan le recomandă părinților să-și îndepărteze fiicele de lux și podoabe și să le educe în conformitate cu rostul lor în viață, și anume acela de a-și întemeia o familie și de a-și crește copiii în bună orânduială⁵⁶.

În concluzie, se poate afirma că „prin Ioan Hrisostomul, educația devine atât catalizator al existenței sociale, cât și mijloc de conformare a comportamentului uman la voința divină. În viziunea lui Ioan Gură de Aur educația îndeplinește un dublu rol: este modalitatea prin care omul poate dobândi valoroasele atribute ale responsabilității comunitare și solidarității umane, dar mai ales calea ce poate conduce către prețiosul dar al mântuirii”⁵⁷. Prin elaborarea programului său de educație creștină, Ioan Gură de Aur s-a detașat decisiv de programul și metodele pedagogice ale școlii profane. El a pus accentul pe elementele ascetice și morale ale educației. Principiile pedagogice enunțate de către Ioan Gură de Aur își păstrează actualitatea și constituie baza pedagogiei moderne.

Résumé

Jean Chrysostome (344/354 – 407 ap. J. C.) est l’orateur chrétien le plus fécond et l’un des plus admirés de l’Antiquité chrétienne. À l’Antioche, il a étudié la rhétorique avec Libanios, la philosophie avec Andragatios et le droit.

Jean Chrysostome a écrit le traité *Sur la vaine gloire et l’éducation des enfants* (environ 393/394 ap. J. C.). Ce traité présente un intérêt exceptionnel pour l’histoire d’une institution dont le développement fut si important dans la société antique: l’évergétisme, et aussi pour l’histoire de l’éducation. Plus précieux encore sont les renseignements fournis sur l’éducation des enfants, telle qu’un chrétien pouvait la concevoir au IV^e siècle.

⁵⁵ Cristian Stan, *Originile educației. Antichitatea și creștinismul timpuriu*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2002, p. 188.

⁵⁶ Ioan Hris., *Peri kenodoxias*, 90.

⁵⁷ Cristian Stan, *op. cit.*, p. 185.

Le programme d'éducation conçu par Jean Chrysostome a un but spécifique, exprimé dans cette formule frappante: „Élève un athlète pour le Christ et, apprends-lui à avoir, tout en restant dans le monde, la crainte de Dieu dès son jeune âge” (*Peri kenodoxias*, 19, 286-287).

Dans la conception du Jean Chrysostome, la famille chrétienne est le milieu naturel où doit se former l'âme de l'enfant. Saint Jean Chrysostome recommande une étroite collaboration entre les parents, le pédagogue et même l'esclave dans le processus de l'éducation des enfants.

L'essentiel de l'éducation religieuse est représenté par l'initiation doctrinale que le néophyte reçoit de l'Eglise avant d'être admis au baptême.

Jean Chrysostome conseille de donner aux enfants des moines comme précepteurs.

On remarque chez Saint Jean Chrysostome la souplesse et la variété des procédés employés dans l'éducation des enfants.

Le programme d'éducation chrétienne conçu par Jean Chrysostome garde sa actualité et ses principes pédagogiques constituent le fondement de la pédagogie moderne.

SPOVEDANIE ȘI DUHOVNICIE

de Alin SCRIDON

Fără îndoială că toți oamenii săvârșesc păcate, fie mici, fie mari, mai rar sau mai des, de aceea Sfântul Ioan Evanghelistul spune: *dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este întru noi* (I Ioan 1, 8). „Păcatele pun zid între noi și Dumnezeu și din pricina păcatelor noastre s-a întors fața Lui ca să nu ne miluiască”¹. Iar dacă toți pământenii păcătuim și avem nevoie de mila Lui, toți avem nevoie de pocăință, iar *dacă ne mărturisim păcatele noastre, Dumnezeu este credincios și drept ca să ne ierte păcatele și să ne curățescă de toată nedreptatea* (I Ioan 1, 9). Pocăința sau spovedania este taina în care Dumnezeu iartă creștinilor prin duhovnic păcatele mărturisite înaintea acestuia, de care se căiesc sincer și promit să nu le mai repete².

Sfântul Ioan Botezătorul începe activitatea sa misionară cu cuvintele: „Pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor” (Matei, 3, 2). Aceleași cuvinte le regăsim și la începutul activității publice a Mântuitorului Hristos (Matei 4, 17). Acest îndemn nu înseamnă să ne părăsim credința strămoșească și să trecem la “pocăiți”, ci din contră să avem o părere de rău pentru păcatele pe care le-am săvârșit. “Cuvântul pocăință vine în românește de la slavonescul **pokajanije**, care înseamnă părere de rău”³.

Sentimentul pocăinței și nevoia mărturisirii păcatelor sunt prezente în toate religiile. Taina aceasta este o trebuință firească a sufletului omenesc, primind în creștinism demnitatea de taină⁴.

„Rânduiala ortodoxă cere mărturisirea păcatelor în fața preotului, cu glas tare, cu vocea proprie”⁵. “Domnul nu cere

¹ *Filocalia sfințelor nevoițe' ale desăvârșirii*, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, Editura Harisma, București, 1993, Vol. II, p. 53.

² *Îndrumări misionare*, lucrare elaborată de un colectiv de autori de la Institutul Teologic Universitar din București, coordonator Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 547.

³ Andrei Andreicuț, *Dinamica despătimirii*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p. 38.

⁴ Idem, *Spovedanie și comuniune*, Alba Iulia, 1998, p. 91.

mărturisirea păcatelor pentru că nu le-ar cunoaște, ci pentru că mărturisirea lor este un semn de căință reală și mărește căința, fiind în același timp un semn de încredere în Dumnezeu și în preotul care-l reprezintă”⁶. „Mărturisindu-ți păcatele cu gura ta, nu prin scris, nu cu intermediar, te smerești în fața duhovnicului, în fața lui Dumnezeu, realizezi treapta cea mai înaltă a smereniei, o înfrângere lăuntrică, o demascare a omului vechi, singura condiție a omului, ca să pornească pe drumul vel bun. Dacă orice păcat este un orgoliu, o depărtare de Dumnezeu, apoi apropierea de El nu se poate realiza decât prin lepădarea orgoliului, adică prin smerenie. Aceasta este dispoziția spre întoarcere”⁷.

Desigur în ceea ce privește taina spovedaniei, mulți dintre penitenți nu înțeleg profunzimea acestei taine. Ei apelează la părintele duhovnic “pentru a se spovedi, a primi dezlegare de păcate și canon, precum și dreptul de a se cumineca, dar nu-i solicită o riguroasă îndrumare duhovnicească”⁸. “Acest obicei deformează taina pocăinței însăși, pentru că prin transformarea tainei mărturisirii într-o condiție formală și, de fapt, unica condiție pentru împărtășanie, ea înlocuiește adevărata pregătire pentru împărtășanie, pregătire ce constă în adevărata pocăință lăuntrică. Privită în acest mod, taina spovedaniei se schimbă din pocăință în dezlegare, și este înțeleasă în lumina unor puteri aproape magice. Astăzi în taina spovedaniei nu se caută împăcarea credinciosului cu Dumnezeu, ci o dezlegare formală de păcate, jumătate magică, jumătate legalistă; iar aceasta se întâmplă nu din cauza faptului că păcătoșenia îl deranjează pe penitent (de obicei o găsește ca pe ceva firesc și inevitabil), ci pentru că îi dă dreptul să se apropie de sfintele daruri cu conștiința curată, devenind o simplă condiție pentru împărtășanie. Taina pocăinței, atât de importantă și respectată în Biserica primară, a pierdut în realitate, adevărata sa funcțiune și poziție în Biserică”⁹.

„Duhovnicul este dator să-i determine pe fiii săi duhovnicești la o preocupare spirituală intensă”¹⁰. „Clement Alexandrinul îi îndeamnă în acest sens pe creștini să nu fie mulțumiți cu o simplă dezlegare de păcate, dacă aceasta nu este asociată cu un efort sincer

⁵ Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, p. 212.

⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. III, pp. 132-133.

⁷ Mitropolit Antonie Plămădeală, *Tradiție...*, p. 212.

⁸ Andrei Andreicuț, *Spovedanie...*, p. 209.

⁹ Alexander Schmemmann, *Postul cel mare*, Trad. Andreea și Laurențiu Constantin, Ediția a II-a, Editura DORIS, București, 1998, pp. 167-168.

¹⁰ Andrei Andreicuț, *Spovedanie...*, p. 209.

de a începe o viață nouă. Penitentul trebuie să se străduiască pentru o completă restaurare a ființei rănite. Dacă această restaurare și terapie complete nu au fost atinse, atunci iertarea acordată, are un efect minim asupra stării duhovnicești a celui căzut”¹¹, “de aceea penitentul trebuie să-și ia un angajament la spovedanie pentru o viață nouă în Hristos”¹², “întrucât în spatele formulei de dezlegare a păcatelor există un întreg curs care trebuie urmat, un process al completei tămăduiri, recuperării și terapiei, perioadă în care trebuie experimentată o spiritualitate ascetică”¹³.

„Păcatul provoacă o degradare a întregii ființe, astfel că voința, inima și gândirea nu mai funcționează normal. În timp ce iertarea constituie primul pas înspre normalizarea relației noastre cu Dumnezeu, pasul următor este începerea direcționării întregii noastre ființe în sensul opus celui anterior. Aceasta implică o strictă autodisciplină și autocontrol, astfel ca impulsurile să nu devină o stavilă în calea noului itinerar stabilit. Mai presus de toate, rugăciunea ne va ajuta să atingem restul cererilor vieții celei noi a penitentului”¹⁴.

„Mărturisirea păcatelor este un element important în tămăduirea păcatului, dar aceasta este doar o parte dintr-un process mai larg. Păcatul însuși este un process, un process al înaintării pe calea autodistrugerii, care cere negare de sine, renunțare de sine, conducând în final, la o robie voluntară. Această dezvoltare deplorabilă trebuie să fie răsturnată de către propria noastră opțiune fundamentală de a trăi mai curat. Este necesară cooperarea noastră continuă și activă, sinergia. Această opțiune trebuie să completeze un proces continuu de autoacceptare, de luare a deciziilor într-un mod cu adevărat liber și de dezvoltare pozitivă a persoanei, care să înlocuiască efectele distrugătoare ale trecutului păcătos. Istoria trecută a păcatului rămâne în memoria noastră și poate cauza dureri neprevăzute. Repetarea căderilor din trecut poate submina încrederea noastră și să conducă la indecizii sau apatie”¹⁵.

Sfântul Vasile cel Mare prezintă importanța duhovnicului arătând că el este “cel care ține locul Mântuitorului și mijlocește între Dumnezeu și om și oferă lui Dumnezeu mântuirea celor ce i s-au

¹¹ Emilianos Timiadis, *Preot, parohie, înnoire*, Trad. Paul Brusanowski, Editura Sofia, București, 2001, p. 196.

¹² Ibidem, p. 207.

¹³ Ibidem, p. 204

¹⁴ Ibidem, p. 207.

¹⁵ Ibidem, pp. 204-205.

încredințat lui”¹⁶, iar în lucrarea sa “Despre Duhul Sfânt” oferă informații în plus referitor la persoana duhovnicului: “duhovnic se numește cel care nu mai viețuiește după trup, ci este purtat de Duhul lui Dumnezeu și se face fiu a lui Dumnezeu și a ajuns asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu”¹⁷.

Duhovnicul are “capacitatea” de “a da naștere unor ființe duhovnicești, scoțându-le din vâltoarea patimilor și conducându-le spre slăvita libertate a fiilor lui Dumnezeu – el fiind acela care le oferă o nouă perspectivă și un nou sens al vieții”¹⁸, “de aceea penitentul trebuie să-și ia un angajament la spovedanie pentru o viață nouă în Hristos”¹⁹

Mitropolitul Antonie Plămădeală referindu-se la canoanele date de preoții duhovnici spunea “că unii le aplică în literă, alții în spirit. Pentru unii sunt neînduplecate, pentru alții mai blânde. Duhovnicul are libertatea să aprecieze”²⁰.

În urma celor prezentate se poate lesne observa că pentru a contura personalitatea duhovnicului cu toate însușirile și virtuțile ce i se cer nu este un lucru ușor de realizat.

Persoana duhovnicului are o importanță covârșitoare atât în viața monahilor dar și a credincioșilor laici²¹, el nu este doar un simplu ascultător și dezlegător de păcate, ci este și sfătuitor, povățuitor, îndrumător spre desăvârșire, spre sfințire, atât a unor obști călugărești, cât și a unor simpli credincioși, drept pentru care și duhovnicului de parohie i se cer calități de “mare duhovnic”, dacă vrea să-și îndrume cei pe care îi păstorește pe calea vieții veșnice.

Fără să găsim scris undeva există totuși două feluri de duhovnici. Cei dintâi sunt toți preoții cărora li s-a citit de către episcop o hirotésie specială, care le dă dreptul să asculte mărturisiri, să lege și să dezlege. Ceilalți sunt numiții “părinți duhovnicești”. “E vorba de aceia dintre duhovnici care au darul de a asculta, de a

¹⁶ Sf. Vasile cel Mare, *Constituțiile ascetice*, XXVII, 4, Trad. Rom., introducere și note de Prof. Iorgu D. Ivan, în Col. „P.S.B.”, vol. 18, Ed. IBMBOR, Buc., 1989, p. 514.

¹⁷ Idem, *Despre Sfântul Duh*, XXVI, Trad. Rom., introducere, note și indicii de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornișescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în Col. „P.S.B.”, vol. 12, Ed. IBMBOR, Buc., 1988, p. 75.

¹⁸ *Comori duhovnicești din Sfântul Munte Athos*, Trad. Rom. de Prof. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Bacău, 2001, p. 8.

¹⁹ Ibidem, p. 207.

²⁰ Antonie Plămădeală, *Tradiție...*, p. 219.

²¹ Ibidem, p. 214.

povățui, de a înțelege, de a găsi sfatul cel mai potrivit, de a contribui prin rugăciunea lor la limpezirea vieții personale ale altora...²².

În scaunul duhovnicesc preotul are o putere “pe care Dumnezeu n-a dat-o nici îngerilor, nici arhanghelilor. Nu s-a spus îngerilor, ci oamenilor: “Oricâte veți leg ape pământ vor fi legate și în cer și ori câte veți dezlega pe pământ vor fi dezlegate și în cer” (Matei 18, 18).

Sfântul Grigore Sinaitul vede în duhovnic legătura dintre generații și garantarea experimentului reușit, a tradiției verificate și transmise cu siguranța că nu se merge în aventură. “Căci a lucra de la sine și nu după sfatul celor ce au călătorit mai înainte înseamnă a fi plin de părere de sine, sau mai bine zis a o naște pe aceasta... De aceea trebuie să ascultăm de cei ce cunosc ostelile virtuții lucrătoare și așa să purcedem la faptă...”²³.

Calist și Ignatie Xanthopol povățuiesc pe cel ce voiește să se liniștească, ca mai întâi să-și caute un “povățuitor”, un duhovnic și iată cum îl descriu pe acesta: “Caută, cu toată silința, să afli un povățuitor și un dascăl neamăgitor. Să fie neamăgitor prin mărturia ce o are pentru cele ce le spune, în Sfintele scripturi și să arate că e purtător de Duh, prin viețuirea sa. Să fie înalt la înțelegere, smerit la cugetare și bland în toate purtările. Să spună cuvintele predaniei dumnezeiești, ca un învățător asemenea lui Hristos. Iar aflându-l pe acesta și lipindu-te cu toată ființa de el, ca un fiu iubitor de părintele adevărat, rămâi întreg în atârnare de poruncile lui, socotindu-l ca pe Hristos însuși...”²⁴.

²² Ibidem, 215.

²³ Sfântul Grigore Sinaitul, *Despre citire*, 15, Filocalia, 7, pp. 184-185.

²⁴ *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 14, Filocalia, 8, pp. 32-33.

Résumé

La confession c'est le mystère par lequel Dieu pardonneux aux chrétiens par le prêtre confesseur les péchés déclarés, biensûr, ils regretent et ils promettent de ne plus les répéter.

La confession n'est pas seulement celui qui écoute et qui délivre des péchés, mais un conseiller, dirigeant vers la sainteté.

MUZICA BISERICESCĂ BIZANTINĂ. STUDIU AXIOLOGIC ȘI ISTORIC

de Radu-Cosmin BOGDAN

1. Scopul și importanța cântării liturgice în cultul Bisericii Ortodoxe și în viața credincioșilor

Atunci când încercăm să identificăm scopul cântării în cadrul cultului divin public, se impune să avem în vedere cei doi factori ai cultului¹: Dumnezeu (obiectul) și omul (subiectul). În ceea ce privește obiectul cultului, muzica bisericească reprezintă mijlocul prin care se realizează preaslăvirea lui Dumnezeu, aceasta fiind cea mai mare virtute, întrucât se întemeiază pe toate celelalte (credință, nădejde și dragoste).

Doxologia este una dintre dimensiunile fundamentale atât a cultului, cât și a teologiei.

În acest sens este bine cunoscut scopul principal pentru care au fost creați sfinții îngeri – preaslăvirea lui Dumnezeu – scop ce privește și ființele umane, care împreună cu cetele îngerești Îl laudă pe Dumnezeu cântându-I: „Biserica este eu-ul rugăciunii tuturor ființelor conștiente: pământenii, îngeri și sfinți, rugăciunea având în felul acesta un mare rol unificator. În Biserică, în mine și pentru mine, se roagă toți, și eu mă rog în toți și pentru toți”².

Așadar putem vorbi despre „un destin doxologic” al omului, care se împlinește și desăvârșește în cântarea de laudă adusă lui Dumnezeu. Atunci când omul Îi cântă lui Dumnezeu, el pregustă din darurile și bucuriile Împărăției cerurilor: „De aceea, în Împărăția cerurilor, împreună cu îngerii vor cânta și oamenii: sfinții vor cânta Mielului înjunghiat „cântarea cea nouă” (Apoc. 5, 9-13). Această cântare o cântăm încă de acum, în Dumnezeiasca Liturghie, în care pregustăm darurile Împărăției ce va să vină și ne bucurăm de Mielul înjunghiat pe Sfântul Altar, dar care vine ca „Împărat al tuturor, înconjurat de oștile îngerești”³.

Trebuie să remarcăm însă faptul că, doxologia adusă lui Dumnezeu în cadrul cultului este indispensabil legată de dogmă, cântarea liturgică nefiind altceva decât o „teologie cântată”, o teologie

¹ Ene Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, p.60.

² Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p.137.

³ Iuvenalie Ionașcu, *Sfânta Liturghie, reprezentare iconică a Împărăției lui Dumnezeu*, Ed. Anastasia, București, 2001, pp. 84-85.

ce constituie rezultatul unei experiențe cu caracter mistic, contemplativ, este efectul produs de extazul ființei umane aflate în fața slavei dumnezeiești și a prezenței reale a Dumnezeirii în sânul Bisericii.

De aceea dogma s-a născut, în Biserica Ortodoxă, în cult, teologia aflându-se într-un raport de interdependență cu mărturisirea doxologic-liturgică a Bisericii. Așadar, cântarea liturgică este, de fapt, mărturisirea de credință (cântată) a membrilor Bisericii, ca răspuns la prezența reală a Domnului Hristos în Sfânta Liturghie, prin Darurile euharistizate⁴. Din acest motiv cântarea bisericească se dovedește a fi o profundă teologie: „De aceea cântarea e modul cel mai propriu de a vorbi despre Dumnezeu, sau lui Dumnezeu, ca despre și Celui cu neputință de cuprins în noțiuni precise, limitate, și exprimat în cuvinte corespunzătoare acestor noțiuni. Dar ea e și modul cel mai propriu de a mulțumi din toată inima lui Dumnezeu, de a-L lăuda și de a I ne ruga. Prin cântare trăim taina, ne unim cu existența Lui negrăită, accentuăm prin simțire marea dorință de a ne face parte de darurile Sale. Prin cântare spunem mai mult decât putem exprima prin indiferent care cuvinte. Prin ea dăm un coeficient nemărginit admirației măreției Lui, bunătății Lui care întrece cuvintele noastre simplu rostite, exprimăm inexprimabilul, apofaticul, dar și mulțumirea nețărmuită față de El, pe care nu o putem exprima prin simple cuvinte”⁵.

Pe de altă parte, primul scop ce vizează subiectul cultului este acela de a-L călăuzi pe credincios spre dobândirea sfințeniei, conform dimensiunii harismatice a cultului: „Se cuvine deci ca, la primirea Sfințelor Taine, să ne înfățișăm pregătiți și cu vrednicie. De aceea, trebuie să existe și în slujba Sfintei Liturghii mijloace de pregătire în acest scop, cum sunt: rugăciunile, *cântările* și tot ce se săvârșește sau se rostește într-însa, după rânduiala sfântă. *Acestea ne sfințesc* și ne fac în stare, pe de o parte ca să primim cu vrednicie sfințirea, iar pe de alta ca să o putem păstra și să rămânem cu ea”⁶.

Efectul pe care îl produce cântarea liturgică asupra sufletului se datorează celor două elemente componente ale ei: *melosul* și *logosul* întrucât în cântarea bisericească bizantină „cuvântul este

⁴ Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p.25.

⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p.421.

⁶ Sf.Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, Ed.Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1989, p. 2.

mereu prezent, unit cu melodia”⁷. Faptul că în Biserica Ortodoxă cântarea este exclusiv vocală, ea implică întreaga ființă (rațiune, simțire, afectivitate, efort vocal, auditiv); „Rugăciunea angajează omul întreg”⁸.

Prin urmare la procesul de sfințire a credincioșilor contribuie atât textul liturgic, cât și melodia care „îmbracă” textul, întrucât cântările bisericești sunt de fapt *rugăciuni cântate*, ce pornesc din adâncul sufletului celui care cântă și se sălășluiesc în sufletele celor care ascultă, dar care, pătrunși fiind de *taina cântării*, se roagă și ei împreună cu cântărețul.

Este incredibil modul în care rugăciunea celui ce cântă devine rugăciunea întregii comunități bisericești: „În Biserică, în mine și pentru mine, se roagă toți, și eu mă rog în toți și pentru toți”⁹.

Importanța cântării în Biserică se datorează și faptului că ea se prezintă ca *îndoită rugăciune*, o dată dacă avem în vedere *textul liturgic* (care poate fi un psalm, un tropar, un condac, un canon etc.), însă de o complexitate teologică de excepție, ce reușește să transforme adevărul de credință în rugăciune, în doxologie: „Prin cântare, teologia se reîntoarce la Sfânta Liturghie. Nu rămâne un discurs rațional, ci devine trăire, pregustare a modului de a fi al îngerilor în Împărăția lui Dumnezeu”¹⁰.

În al doilea rând, cântarea liturgică este rugăciune și datorită melodiei, muzicii, deoarece „cântarea este lucrarea prin excelență a îngerilor”¹¹, care neîncetat înalță lui Dumnezeu rugăciuni de laudă. Cântarea, ca și rugăciunea, ține de ființa omului: „așa cum omul vorbește și cugetă, deoarece așa a fost făcut, tot așa făcut a fost și pentru rugăciune”¹². Rugăciunea menține vie credința în Dumnezeu și unitatea dintre membrii Bisericii: „Pierderea rugăciunii, a tuturor celor ce țin de ea duce la sărăcire, la răcirea și, în cele din urmă, evaporare credinței.”¹³

Pentru ca rugăciunea cântată de comunitatea eclesială să își poată aduce aportul la despătimirea și la sfințirea credincioșilor, se

⁷ Vasile Grăjdian, *Teologia cântării liturgice în Biserica Ortodoxă. Aspecte de identitate a cântării liturgice ortodoxe*, Ed. Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2000, p.13.

⁸ Sofronie al Gyulei, *Cuvinte despre rugăciune ale Părintelui Sofronie (Saharov)*, Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2005, p.34.

⁹ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 137.

¹⁰ Iuvenalie Ionașcu, *op. cit.*, p.88.

¹¹ *Ibidem*, p.84.

¹² Sofronie al Gyulei, *op. cit.*, p.33.

¹³ *Ibidem*.

impun câteva condiții privitoare la interpretarea muzicală a cântării liturgice, receptată ca îndoită rugăciune.

Prima condiție pe care este dator să o îndeplinească cântărețul/ psaltul este *liniștirea sufletului, pacea lăuntrică*¹⁴, în sensul că mintea trebuie eliberată de orice gând ce ar putea să o mențină ancorată în deșertăciunile lumii acesteia, accentul trecând de la minte la inimă¹⁵, locul în care se naște rugăciunea și din care se înalță la Dumnezeu pe „aripile” iubirii față de Creatorul lumii: „Cântând, omul regăsește înlăuntrul ființei sale pe Dumnezeu; sufletul său se află în sărbătoare, căci Hristos rezidește în inima sa împărăția lui Dumnezeu”¹⁶.

Al doilea pas al rugătorului este *atenția sau receptivitate la rugăciune, la cuvintele cântate*. Aceasta este o condiție fundamentală pentru eficacitatea rugăciunii: „Duhul lui Dumnezeu vine când omul e receptiv. Nu forțează. Delicatețea Lui face ca noi să nu-L remarcăm”¹⁷.

Interpretarea corectă a cântării presupune o totală dăruire¹⁸. În ceea ce privește intensitatea cântării rugăciunii, aceasta se cere să fie: „arzătoare, într-un elan continuu- mintea-duhul nu are voie să se relaxeze”¹⁹.

Prin urmare, observăm veridicitatea cuvintelor Sf. Nicolae Cabasila cu privire la scopul harismatic, sfințitor al cântării liturgice²⁰. Acest scop se împlinește atât în cel care cântă²¹, cât și în cei care se lasă purtați spre Dumnezeu de cântările duhovnicești ale Bisericii.

Un alt scop al cântării liturgice este cel didactic, corespunzător dimensiunii kerigmatice a cultului. După cum am subliniat în cele de mai sus, se poate observa faptul că majoritatea cântărilor bisericești abundă în învățături cu caracter dogmatic, moral, duhovnicesc, care vorbesc despre ontologia și iconomia Sfintei Treimi, despre Dumnezeirea și umanitatea Fiului, despre

¹⁴ *Ibidem*, p.35.

¹⁵ *Ibidem*, p.38: „Locul rugăciunii este acolo unde mintea se unește cu inima”.

¹⁶ Iuvenalie Ionașcu, *op. cit.*, p.87.

¹⁷ Sofronie al Gyulei, *op. cit.*, p.36.

¹⁸ *Ibidem*, p.37.

¹⁹ *Ibidem*, p.38.

²⁰ Sf.Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 2.

²¹ În primă fază este nevoie de o reală asceză a cântărețului, pentru obținerea eficacității rugăciunii (cântate). Mai apoi, logosul purtat pe „aripile” melosului înalță inima și minte către Dumnezeu, într-o manieră cu totul aparte, de aceea cântarea atrage, într-o măsură mai mare, atenția credinciosului, reușind să-l introducă în atmosfera Împărăției lui Dumnezeu.

opera Sa mântuitoare, despre lucrarea Duhului Sfânt la crearea lumii și mai apoi la împărțirea credincioșilor de roadele mântuitoare ale operei de restaurare ontologică a ființei umane, înfăptuită de Domnul Hristos prin Întruparea, Moartea, Învierea și Înălțarea Sa cu trupul la ceruri.

În concluzie, trei sunt scopurile principale ale cântării bisericești: scopul *doxologic*, scopul *harismatic* și scopul *kerigmatic*. Acestea sunt puse în evidență atât de „taina” cântării / a melodiei, cât și de profunzimea teologică a textului liturgic.

2. Scurt istoric al cântării liturgice bizantine

Încă din prima perioadă ce a urmat întemeierii Bisericii, muzica s-a dovedit a fi un element nelipsit în cultul primar al creștinilor. Acest lucru se datorează, în special, cultului iudaic²², sinagoga, majoritatea creștinilor provenind, în această primă etapă a creștinismului, din mediul iudaic. Datorită acestui fapt multe elemente din *muzica sinagoga* au fost împrumutate de cultul creștin. Dintre acestea, cel care prezintă o importanță substanțială este reprezentat de preluarea Psalmilor. Această „moștenire” din cultul iudaic nu a fost lipsită de *un stil psalmodic de cântare*²³.

Numărul mare de elemente iudaice utilizate în creștinism aveau să persiste în întreg spațiul creștin până în secolul al V-lea, moment în care reminiscențele cultului sinagoga au fost înlocuite, treptat, de cele provenite din spiritualitatea creștină. Mai trebuie să precizăm că odată cu această înnoire a cultului creștin asistăm și la „o schimbare în funcția cântării bisericești, a noului ei loc în structura generală a cultului, în îmbogățirea ei cu o semnificație liturgică nouă”²⁴.

Muzica utilizată în cultul Bisericii primare cunoaște o clasificare ce cuprinde trei tipuri diferite de cântări: „psalmi”, „laude și cântări duhovnicești”(Efes. 5, 19; Col. 3, 16). „Laudele” amintite în cele două citate pauline se referă la imnurile Vechiului și ale Noului Testament.

Un alt curent ce a alimentat cântarea liturgică a Bisericii primare a fost *muzica elină*, căreia, cu timpul, i s-au alăturat *influențe*

²² Alexander Schmemmann, *Introducere în Teologia Liturgică*, Ed. Sofia, București, 2002, p.230.

²³ Vasile Grăjdian, *Elemente de cântare bisericească și tipic*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2002, p.14.

²⁴ Alexander Schmemmann, *op. cit.*, pp.230-231.

*orientale, folclorice, dar și autohtone*²⁵ (ale popoarelor ce ajung să fie încreștinate).

Începând cu secolul al III-lea și al IV-lea pe lângă *stilul ecfonic* (cântarea pericopelor din Sfânta Scriptură: Psalmi, Evanghelie, Apostol), au apărut și *stilurile antifonic* (cântare alternativă între două grupuri de cântăreți) și *responsorial*²⁶ (între strofele cântate de solist, comunitatea credincioșilor răspunde cu un refren). După cum se poate observa din cele descrise mai sus, muzica creștină a fost și este eminentamente vocală, fapt ce-l determină pe cântăreț să participe cu întreaga sa ființă în cadrul activității doxologico-muzicale.

Pe fondul imnurilor, cântărilor și rugăciunilor de factură scripturistică, cântările creștinilor au luat naștere și s-au dezvoltat datorită contribuției unor personalități de seamă ale Bisericii²⁷: Sf. Ignatie al Antiohiei, Sf. Iustin Martirul și Filosoful²⁸, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Clemenent Alexandrinul, Sf. Atanasie cel Mare (lui fiindu-i atribuit Troparul „Născătoare de Dumnezeu, Fecioară” - din cadrul *Litiei*), Sf. Efreem Sirul (a compus imnuri închinare Fecioarei Maria), Sf. Vasile cel Mare și Sf. Ioan Gură de Aur (prin cele două *Liturghii*, cât și prin rugăciunile și cântările utilizate în cultul creștin, puse pe seama acestora), Anatolie, Patriarhul Constantinopolului.

Dintre reprezentanții Bisericii Apusene amintim pe Sf. Ambrozie al Milanului (care și-a adus contribuția la răspândirea cântării antifonice, dar și la compunerea unor frumoase cântări) și Sf. Niceta de Remesiana. Despre acesta din urmă, patrologul Ștefan Alexe afirmă că a fost „înzestrat cu darul cântării și cu dragostea pentru cântarea în comun [...] a făcut din muzica psaltică un instrument util în activitatea sa”²⁹.

De la Sf. Niceta ne-au rămas imnul *Te Deum Laudamus* (*Pe Tine, Dumnezeule, Te lăudăm*) și un tratat *De psalmodiae bono* sau *De utilitate hymnorum* (*Despre folosul cântării de Psalmi*)³⁰. Profesorul Vasile Vasile³¹ analizează tratatul Sf. Niceta, punând în

²⁵ Pr. Vasile Grăjdian, *op. cit.*, p.15.

²⁶ *Ibidem*, p.16.

²⁷ *Ibidem*, pp.16-18.

²⁸ În lucrarea *Psalmistul* redă imnuri și reguli referitoare la modul de cântare a acestora – lucrare care nu s-a păstrat.

²⁹ Ștefan Alexe, *Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din sec. al IV-lea și al V-lea*, în „Studii Teologice”, București, Seria a II-a, An XXI, nr.7-8, septembrie-octombrie, 1969, p.495.

³⁰ Ioan G. Coman, *Patrologie*, Ed. Sfânta Mănăstire Dervent, 1999, p.156, col.1.

³¹ Vasile Vasile, *Istoria muzicii bizantine și evoluția ei în spiritualitatea românească*, Ed. Interprint, București, 1997, pp. 8-13.

lumină elementele mai importante ce conferă valoare acestuia, din mai multe puncte de vedere: teologic, liturgic, istoric, muzical etc.

Tratatul amintit mai sus expune condițiile ce se cer a fi îndeplinite de muzica bisericească: „să fie făcută cu inimă curată; să exprime cu cugetarea; să evite exagerările teatrale; să fie comună, omogenă și uniformă”³², întrucât pentru Sf. Niceta cântarea era „un prinos de jertfă duhovnicească”³³.

Mai apoi autorul insistă asupra modului în care muzica religioasă reușește să facă mai ușoară învățarea anumitor noțiuni ce privesc credința creștină, cât și asupra rolului muzicii în desăvârșirea morală a credincioșilor, ba mai mult cântările liturgice înlesnesc arătarea lui Dumnezeu”³⁴.

Alți autori importanți de imnuri din Apus au fost episcopii Romei Celestin, Leon cel Mare și Sf. Grigorie cel Mare, care s-a preocupat de uniformizarea cântării bisericești apusene, punând bazele *cântării gregoriene*³⁵.

Odată cu secolele V-VI încep să iasă la lumină o serie de deosebiri între cântările liturgice orientale și cele apusene, în sensul că primele se îmbogățesc cu creații poetice noi, în timp ce Biserica Apuseană manifestă un vadit interes pentru cântările de proveniență scripturistică.³⁶ Deosebirile vor avea un caracter și mai pronunțat din momentul în care Imperiul Roman de Răsărit se transformă în Imperiul Bizantin (sec.al VI-lea). Abia din acest moment se poate vorbi de *cântarea bizantină* propriu-zisă.

Această variantă muzicală bisericească avea să se dezvolte în cuprinsul Imperiului Bizantin, între secolele IX-X (perioadă din care datează cele mai vechi manuscrise) ea cunoscând un nivel înalt de cultură muzicală³⁷. Merită să reținem atenției câteva însușiri ce privesc acest „tezaur” de mare preț al cultului ortodox: „Muzica bizantină a fost, însă, o operă de sinteză. Ea poartă pecetea universalității, exprimată într-un „cod” ce nu cunoaște granițe și nu reprezintă „monopolul” capitalei imperiului. Dimpotrivă, muzica bizantină însumează contribuțiile reunite într-un tipar specific simțirii orientale, venite din ținuturi diferite. Întreaga comunitate aflată sub influența bizantină contribuie la edificarea unei cântări unitare, capabilă să obțină, în virtutea generalizării unor formule structurale,

³² *Ibidem*, p.9.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, pp.10-12.

³⁵ Vasile Grăjdian, *op. cit.*, p.18.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

aderență și răspândire. Fiind, prin caracterul ei, universală, muzica bizantină nu revendică paternități atunci când este vorba de teritoriile în care a controlat cântarea ecleziastică. Așa se explică de ce în perioada istorică ce a urmat căderii Bizanțului, menținerea și dezvoltarea în continuare a acestei muzici a putut rămâne pe seama Bisericilor naționale ortodoxe care au stat în unitate canonică cu Constantinopolul; între acestea, Biserica Ortodoxă Română a avut și are un rol preponderent³⁸.

Istoria muzicii bizantine cunoaște patru perioade distincte: 1) cea a *melozilor* (secolele V-XI); 2) a *melurgilor* (secolele XI-XV); 3) perioada *post-bizantină* (secolul al XV-lea – începutul secolului al XIX-lea); 4) perioada *hrysantică* (din 1814 – prezent)³⁹.

2.1. Perioada melozilor

Această primă fază a dezvoltării muzicii bizantine debutează în secolul al V-lea cu apariția *troparului*, urmând ca în secolul al VI-lea să ia naștere *condacul* și în cele din urmă în secolul al VII-lea, *imnografia bizantină* culminând cu apariția *canonului*⁴⁰.

Așadar, principalele forme ale *imnografiei bizantine* sunt: *troparul*, *condacul* și *canonul*. Autorii acestora sunt *melozii*, care atunci când scriau textul imnurilor compuneau și melodia corespunzătoare fiecărui imn în parte. Formele *imnografice* de mai sus au apărut și s-au dezvoltat în Siria și Palestina⁴¹.

Dezvoltarea *imnografiei creștine* a determinat apariția în sec.al VIII-lea a *Octoihului* (colecție a manuscriselor ce cuprind *imnurile grupate după cele opt glasuri*), datorat Sf. Ioan Damaschin.

Cu timpul, *melodiile* devin tot mai complexe, astfel încât apariția unei *notații muzicale* s-a dovedit a fi indispensabilă. *Notația muzicii bizantine* este *neumatică* (denumire datorată semnelor ce o constituie, numite *neume*). În primă fază întâlnim această notație în formă *ecfonică* (secolele V-VI), mai târziu în formă *diastematică* (intervalică) mult mai avansată și mai bine precizată, și aceasta fiind legată tot de numele Sf. Ioan Damaschin⁴².

Notația muzicală a devenit și mai utilă atunci când au început să apară mai multe stiluri diferite de cântare: *irmologic* – „cuprinde

³⁸ www.crestinism-ortodox.ro/html/09/9d_muzica_in_biserica-ortodoxa_romana.html.

³⁹ Vasile Grăjdian, *op. cit.*, p.18.

⁴⁰ Gabriela Ocneanu, *Istoria muzicii universale*, vol.I, Ed.TIMS, Iasi, 1993, pp.34-36.

⁴¹ Vasile Grăjdian, *op. cit.*, p.19.

⁴² *Ibidem*.

cântări simple, silabice, cărora le impune un tempo viov⁴³, *stihiraric* – „se caracterizează prin prezența restrânsă a melismelor și prin tempoul mai lent⁴⁴ și *papadic* – „presupune un tempo mai rar și o ornamentație foarte bogată⁴⁵.

Aceste trei „categorii stilistice de cântare⁴⁶ diferă de la un glas la celălalt, în sensul că fiecare dintre cele opt glasuri prezintă o variantă aparte a celor trei stiluri. În ceea ce privește cele *opt glasuri bisericești* este important să reținem faptul că nu există, în acest caz, o echivalență între termenul de *glas* și cel de *voce*: „termenul de glas, echivalentul *ehului* din limba greacă, nu este folosit în muzica religioasă în sens de voce omenească, ci în sens de stil de cântare, gen, sistem sonor sau cadențial⁴⁷.

Melodiile glasurilor bisericești s-au întemeiat pe seama genurilor muzicale antice: *diatonic, cromatic, enarmonic*.

Printre melozii de seamă ai primei perioade a muzicii bizantine putem aminti pe: Sf. Roman Melodul, episcopul Smirnei, împărații Iustinian și Iustin al II-lea, patriarhii Constantinopolului Sofronie și Serghie, diaconul George Pisidis, Sf. Andrei Criteanul, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Cosma de Maiuma, Sf. Iosif și Teodor Studitul, Teofan Mărturisitorul, mitropolit al Niceei, Ștefan Giroptul, mitropolitul Niceei, Iosif Giroptul, Mitrofan, mitropolitul Smirnei, Ioan Mavropol, episcop al Evhaidei, Sf. Metodie, patriarhul Constantinopolului, împărații bizantini Leon al VII-lea Înțeleptul și fiul său, Constantin al VIII-lea Porfirogenetul, împăratul Leon al VI-lea, Sf. Simeon Metafrastul ș.a.

De numele autorilor enumerați mai sus sunt legate majoritatea canoanelor la Praznicele împărătești, tropare (de exemplu *Unule-Născut*), heruvice (*Noi care pe heruvimi și Acum puterile cerești*), axioane (*Cuvine-se cu adevărat*) condace (*Condacul Nașterii Domnului*), luminânde (*cele unsprezece Luminânde ale Duminicilor*)⁴⁸.

De asemenea, merită menționat faptul că până la sfârșitul perioadei melozilor toate cântările amintite mai sus au fost grupate în colecții de manuscrise distincte, astfel luând naștere cărțile de cult corespunzătoare fiecăreia dintre cele trei perioade ale anului

⁴³ Gabriela Ocneanu, *op. cit.*, p.38.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Nicolae Belean, *Cântări bisericești tradiționale*, Ed.Marineasa, Timișoara, 2005, p.144.

⁴⁷ *Ibidem*, p.143.

⁴⁸ Vasile Grăjdian, *op. cit.*, pp.20-22.

bisericesc: *Octoihul*, *Triodul*, *Penticostarul* și *Mineiele* (pentru fiecare lună a anului).

2.2. Perioada melurgilor

O notă caracteristică a acestei perioade este aceea că nu mai există o unică identitate între autorul textului și cel al melodiei. În consecință locul melozilor este ocupat de cel al *imnografilor* (autorii unor texte noi ce urmau a fi aplicate pe melodiile deja existente) și al *melurgilor* (care compuneau melodii noi pentru textele imnurilor existente). Cei care doar înfrumusețau melodiile deja existente purtau numele de *kalopista*⁴⁹. Aceasta este perioada în care se dezvoltă melodiile stilului *papadic*.

În ceea ce privește notația neumatică se constată o dezvoltare a acesteia. Tot acum apar formulele melodice ale fiecărui glas, numite *apehemata*⁵⁰.

Reprezentanții de seamă ai acestei perioade au fost: Mihail Ananiotul, Ioan Glykes, Ioan Cucuzel, Ioan Kladas, Emanuel Chrysaphes, Xenos Korones, Nichifor Vlemide, Teodor Lascaris al II-lea și Nichifor Calist. Din această perioadă datează *Psalmii aleși* și *Mărimurile*, utilizați în cadrul *Utreniei*, precum și *Sinaxarele Triodului și ale Penticostarului*⁵¹.

2.3. Perioada post – bizantină

Această perioadă este marcată de cucerirea Imperiului Bizantin de către turci, în anul 1453. Din această perspectivă perioada post-bizantină poate fi receptată ca o perioadă de decadență, fiind în permanent influențată de curente culturale arabo-turco-persane⁵². Din alt unghi de vedere, perioada în discuție poate fi privită ca una ce contribuie, prin intermediul elementelor orientale, la evoluția muzicii bizantine originale. În acest sens trebuie menționat faptul că muzica bizantină se îmbogățește cu elemente corespunzătoare unor moduri orientale, fapt ce a înlesnit creșterea numărului de semne chironomice⁵³.

Printre autorii care și-au adus contribuția în a treia perioadă a evoluției muzicii bizantine se numără Hrysaphes cel Nou (*protopsalt*), Gherman, episcop de Neon Patron și Balasie Preotul.

⁴⁹ *Ibidem*, p.22.

⁵⁰ *Ibidem*, p.23.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem.*, p.24.

În secolul al XVII-lea muzica bizantină atinge un apogeu, sub aspectul complexității melodiei, dar și al notației, generată de apariția unor noi semne muzicale, chironomice, fapt ce a determinat imposibilitatea unor psalți de a interpreta melodiile mai noi. Pentru a redeschide accesul tuturor psaltților la interpretarea cântărilor bizantine s-a luat inițiativa simplificării acestora, atât din punct de vedere melodic, cât și din cel al notației muzicale.

Printre cei care au activat în această direcție amintim pe Panayot Halagoglu (protopsalt), Ioan Protopsaltul, Daniel Protopsaltul și Petru Lampadarie din Pelopones (cel mai de seamă protopsalt al sec.XVIII-lea).

Una dintre figurile marcante ale acestei perioade a fost Gheorghe Cretanul din Constantinopol, care a dovedit practic posibilitatea scrierii melodiilor fără ajutorul semnelor chironomice. Din această cauză el poate fi considerat un precursor al reformei hrysantice, mai ales datorită faptului că Hrysant de Madyt, Grigorie Levitul și Hurmuz Hartofilax au fost elevii sai.

2.4. Perioada hrysantică

Anul 1814 avea să dea naștere celei de-a patra etape a evoluției muzicii bizantine și anume, cea modernă. Această din urmă etapă s-a datorat reformei notației psaltice întreprinsă de către Hrysant de Madyt, Grigorie Levitul și Hurmuz Hartofilax.

Reforma hrysantică a avut în vedere următoarele aspecte: „reducerea semnelor neumatice (în special a celor cheironomice) stabilirea ritmului cântărilor, precizarea scărilor muzicale, fixarea pentru treptele acestora a unor denumiri monosilabice și selectarea doar a anumitor forme ale glasurilor”⁵⁴.

Cel care a contribuit la răspândirea reformei, prin tipărirea, la București (1820), a primelor cărți de muzică bizantină, (*Noul Anastasimar* și *Doxastarul prescurtat*), a fost Petru Efesiu. Acesta a început să aplice reforma, în Țările Române, încă din 1816, prin înființarea școlii Sf. Neculai-Șelari⁵⁵. Dintre elevii săi, doi s-au evidențiat în mod deosebit, devenind unii dintre cei mai importanți protopsalți ai secolului al XIX-lea.

Este vorba despre Macarie Ieromonahul, care tipărește la Viena, în 1823: *Teoreticonul*, *Anastasimatarul* și *Irmologhionul*⁵⁶, toate în limba română, și despre Anton Pann, „un neîntrecut cântăreț

⁵⁴ *Ibidem*, p.25.

⁵⁵ Vasile Vasile, *op. cit.*, p.90.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 98-103.

al stranei românești și un creator de melodii psaltice păstrate în uz până astăzi⁵⁷, a reușit ca în tipografia personală să tipărească patrusprezece cărți de muzică bisericească⁵⁸.

Muzica bizantină s-a păstrat și se utilizează până în zilele noastre în cadrul Bisericii Ortodoxe Române alături de cântarea corală, armonică, răspândită pe teritoriul țării noastre începând cu secolul al XIX-lea⁵⁹, aceasta fiind constituită, într-o măsură apreciabilă, din armonizarea vechilor melodii bizantine, tradiționale.

ABSTRACT

The present study points out both the historian of the Byzantian sacred music and particularly the importance of the liturgical songs within the public devine worship and in the blessing process of the faithfull men.

With respect to the hystorical section both the origin of the Byzantion music (reminiscences of the jewish worship as well as other oriental elements) and the so- called hystory of the Byzantion music materialized in the four great periods have been taken into account.

This study brings out the oral character of the Byzantion liturgical singing, with special attention both upon the evolution of melody and on the overwhelming importance of the liturgical text.

⁵⁷ *Ibidem*, p.106.

⁵⁸ [www.creștinism-](http://www.creștinism-ortodox.ro/html/09/9d_muzica_în_biserica_ortodoxă_română.html)

[ortodox.ro/html/09/9d_muzica_în_biserica_ortodoxă_română.html](http://www.creștinism-ortodox.ro/html/09/9d_muzica_în_biserica_ortodoxă_română.html).

⁵⁹ Vasile Grăjdian, *op. cit.*, pp.28, 40.

4. Mănăstirea Fârdea

Accesul spre mănăstire se face pe drumul național (DN 68A) Lugoj-Traian Vuia, de unde se urmărește ramificație la dreapta spre sud-est pe drumul (DJ 681A) ce duce prin Surduc spre Fârdea. De la ieșirea din Fârdea spre Gladna Montană, după 1,6 Km pe partea stângă se poate zări mănăstirea.¹

Așezată pe colinele ce străjuiesc întinderile de ape sclipitoare ale lacului Surduc, așezământul monahal de la Fârdea face parte din puținele mănăstiri din Arhiepiscopia Timișului ce are o așezare deosebită și care cheamă parcă turiștii ce vin la lacul Surduc să urce spre ea, și prin ea spre Dumnezeu.

Primii viețuitori, veniți de la mănăstirea Parva în vara anului 2001 au stat la început în casele credincioșilor din satul Mâtnicul Mic fiind în număr de 7 și având ca egumenă pe monahia Olimpiada Tiliuță, iar ca părinte duhovnic pe Ieromonahul Maxim Anton. Actul de înființare al schitului (ulterior devenit mănăstire), pe terenul donat de credincioșii din satele vecine, s-a emis în 1 iulie 2001 prin hotărârea Consiliului Eparhial și cu binecuvântarea I.P.S. Dr. Nicolae Corneanu, ocazie cu care i s-a dat hramul Adormirea Maicii Domnului. Așadar, în 12 august 2001 s-a pus piatra de temelie la biserica paraclis, cu hramul Sfânta Paraschiva, de către P.S. Lucian Lugojanu împreună cu un mare sobor de preoți. În 2002 s-au finalizat construcțiile a 5 chilii, anexe, bucătărie și paraclis în care s-au oficiat serviciile liturgice până la ridicarea bisericii. Ulterior a avut loc sfințirea bisericii cu moaște în 12 octombrie 2003 de către P. S. Lucian Lugojanu. Tot în 2003 odată cu finalizarea ridicării bisericii a avut loc și finalizarea construcțiilor altor 5 chilii. Biserica are o lungime de 16 m, 5 m lățime și o înălțime de 5.8 m.

În 8 august 2004 a avut loc sfințirea clopotniței și a celor două clopote. Tot în 2004 au fost finalizate și atelierile în care se lucrează croitorie și broderie pentru veșminte preoțești precum și atelierul de pictură. Prin aceste activități mănăstirea a putut să ajungă la un stadiu

¹ M. Vlasie, *Drumul spre mănăstiri. Ghidul așezămintelor monahale ortodoxe din România*, Ed. Sofia, București, 2005, p. 321.

de autofinanțare, inițial fiind susținută financiar de către preoții din eparhie, reușind ca prin calitatea muncii lor să își câștige un bun renume.² Ca urmare a evoluției schitului aceasta a fost transformat în mănăstire prin Procesul Verbal nr. 407-B-2005 din cadrul ședinței Sinodului mitropolitan condusă de I. P. S. Dr. Nicolae Corneanu.³

Așadar, dorința sătenilor, a protopopului Bujor Păcurar și a primarului comunei s-a concretizat prin munca obștii mănăstirii, înălțându-se în foarte scurt timp un minunat lăcaș de închinăciune într-un mediu atât de plăcut cum sunt împrejurimile lacului Surduc.

5. Mănăstirea Izvorul Miron

Accesul spre mănăstire se face pe drumul național (DN 68A) ce face legătura între Timișoara și Deva.⁴ De la Coșava, aproximativ la 11 Km de Făget, se urmează spre sud ramnificația (DJ 684) ce duce spre Curtea. După 3,2 Km de această ramnificație urmăm spre stânga indicatorul spre mănăstire și după 400m se ajunge la intrarea în incinta acesteia.

În zona Făgetului, în frumosul amfiteatru înscris de dealurile ce străjuiesc această depresiune se află, alături de izvoarele termale ce au fost prilej de vindecare a bolilor locuitorilor zonei încă din vechime, mănăstirea Izvorul (lui) Miron sau „Balta caldă” cum i s-a încetățenit numele în rândul localnicilor.

În 2/15 iulie 1911 episcopul Caransebeșului și viitorul prim patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, P.S. Elie Miron Cristea, fiind sosit la Făget pentru sfințirea picturii bisericii din oraș, în zilele următoare face o vizită unei mari părți din parohiile protopopiatului. În vizita sa din 10/23 iulie ajunge și la „Balta caldă”, unde în urma unei Liturghii săvârșite acolo, la scurt timp se ia inițiativa ridicării unei mănăstiri. Inițiativa a venit din partea P.S. Miron Cristea care a fost uimit de frumusețea locului.⁵ Se pare însă că hotărârea de a ridica în acest loc cu izvoare calde un așezământ monahal își are rădăcinile mult mai adânc în istorie. Conform tradiției, păstrată printre localnici, pe locul actualei mănăstiri ar fi existat o sihăstrie în îndepărtate vremuri, când conducătorii districtelor din cursul superior al râului

² Informații stareță Olimpiada Tiliuță

³ Arhiva Mitropoliei Banatului, Fond mănăstiresc, dosar 5, fila nr. 7.

⁴ M. Vlasie, *op. cit.*, p. 319.

⁵ I. Cipu, *Mănăstirea Românești. Contribuții monografice*, Editată de Mănăstirea „Izvorul Miron”, Românești, 1994, pp. 29-30; I. B. Mureșianu, *Mănăstiri din Banat*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1976, p. 133.

Bega (Begheiuului) ar fi deținut funcții importante și ar fi avut o influență mare în rândul țăranilor și al conducătorilor.⁶ Documentele nu o mai păstrează în memoria lor așa cum au fost uitate și alte așezăminte creștine mai vechi. Dar pelerinajele ce s-au făcut la „Balta caldă” pentru vindecarea trupului se mai fac și astăzi, vindecându-se și sufletul prin venirea la izvorul mănăstirii care este Sf. Liturghie și viața duhovnicească ce se desfășoară în acest așezământ monahal.

Așezat pe malul stâng al râului Sașa și încadrat de localitățile Coșava, Curtea, Românești și Homojdia, mănăstirea Izvorul Miron se dovedește, prin săpăturile arheologice efectuate în această zonă, a se afla pe cele mai vechi urme de viață umană ce se găsesc în partea de nord vest a Banatului, urme ce dovedesc prezența omului în aceste locuri încă din paleolitic.

Conform documentelor păstrate în arhiva parohiei Făget, primele donații pentru mănăstire s-au făcut în 20 iulie 1911, constând din importante sume de bani provenite atât din partea episcopului Miron Cristea, cât și din partea credincioșilor și a parohiilor din zona Făgetului.⁷ Donația de terenuri în locul actualei mănăstiri a fost făcută de surorile Maria și Suzana Glava din Românești, dar și din partea parohiei Românești, însumând un total de 2 jugăre de pământ pentru construirea mănăstirii.⁸ Terenul donat de parohie a fost făcut prin schimbul acestuia cu cei care aveau teren în zona hotărâtă pentru ridicarea mănăstirii și care nu voiau nici să-l doneze dar nici să-l vândă. Așa s-a ajuns la un compromis efectuându-se schimbul de teren între parohie și foștii proprietari ai terenului.

Piatra de temelie a fost pusă în anul 1912, iar lucrările de zidărie au început în anul următor.⁹ Nu se cunoaște arhitectul după al cărui plan s-a ridicat biserica, dar se știe că lucrarea a fost încredințată lui Bacso G. din Făget în urma unui avans de 1 000 coroane.¹⁰ Lucrările au evoluat repede, dar din cauza războiului care începuse nu s-a mai putut sfinții la data hotărâtă inițial. Clădirea chiliilor a fost finalizată în 1913, locuință ce a fost folosită inițial pentru adăpostirea meșterilor, iar lucrările de zidărie ale bisericii s-au finalizat în anul 1915.

⁶ I. B. Mureșianu, *op. cit.*, pp. 132-135.

⁷ I. Cipu, *op. cit.*, pp. 31-32; Arhivele parohiei Făget, Registrul „Fundatiunea Tarasie Marcu” și „Fondul de ajutorare reciprocă”.

⁸ I. Cipu, *op. cit.*, p. 32.

⁹ O. Bindiu, *O ctitorie a patriarhului Miron Cristea: Mănăstirea Izvorul Miron – Românești*, în „Mitropolia Banatului”, an XXXVII, nr. 4, iulie-august, 1987, pp. 76-77.

¹⁰ I. Cipu, *op. cit.*, p. 32.

Până în 1931 serviciile religioase ale mănăstirii erau oficiate de către preoții din protopopiatul Făget. În acest an în data de 20 iulie s-a sfințit biserica mănăstirii de către Romul G. Ancușa – delegat arhieresc – primind hramul Sf. Ilie Tesviteanul.¹¹ Odată cu sfințirea bisericii și cu hirotonirea lui Roman Oprișoni ca ieromonah la mănăstirea „Balta caldă” putem spune că în acest loc a început existența vieții monahale.¹² Din păcate între anii 1960-1977, datorită regimului politic, mănăstirea nu a mai avut personal monahal, fiind administrată de mireni din satele din jur, dintre care s-a păstrat numele lui Iosif Dragoș din Românești.¹³

Pe parcursul timpului biserica a suportat o serie de reparații care s-au efectuat la cele două turnuri prin învelirea acestora cu tablă. S-au mai efectuat reparații la acoperiș, s-a refăcut tencuiala exterioară, iar pridvorul a fost înfrumusețat printr-o bogată ornamentație a pereților, a coloanelor și a ușilor de intrare.¹⁴ În 1984 are loc o altă serie de renovări de întreținere a exteriorului – soclul, treptele și trotuarul de piatră din jurul bisericii. În anul 1987 s-a amenajat un paraclis căruia i s-a dat hramul Sf. Ioan Botezătorul, pentru a se oficia în el serviciile religioase din timpul iernii. La sfârșitul lucrărilor de renovare și pictare a bisericii, cele din urmă fiind finalizate încă din 1981, aceasta s-a sfințit în data de 20 iulie 1987 de către I.P.S. Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului. De asemenea în 1990 prin strădania sculptorului Ioan Foșălău din localitatea Vânători, județul Neamț, s-a executat mobilierul interior al bisericii, ce cuprinde scaunele și strănile lucrate în lemn de stejar. În 1991 s-a amenajat un foișor de vară ce servea drept paraclis la hramul bisericii, în rest având destinația de salon pentru conferințe și dezbateri pe teme religioase.¹⁵

Amenajarea izvoarelor termale s-a început încă de dinaintea anului 1943, inițial dorindu-se pregătirea lor ca bazine de baie, însă ulterior li s-a schimbat destinația, înainte de a fi folosite, devenind o sursă de frumusețe și finețe estetică prin peștii și nufierii cu care au fost populate, și au rămas cu scop decorativ până astăzi, fiind o atracție deosebită a mănăstirii. În 1944 a funcționat în cadrul mănăstirii un atelier de sculptură condus de ieromonahul Ieronim Balintoni.¹⁶ În 1993 se inaugurează muzeul mănăstirii cu

¹¹ V. Vlăduceanu, *Mănăstirii Bănățene*, Timișoara, 1947, p.124.

¹² “Foaia Diecezană”, nr. 23 din 7 iunie 1931.

¹³ I. Cipu, *op. cit.*, pp. 63-64.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 23-25.

¹⁵ I. Cipu, *op. cit.*, pp. 60-62.

¹⁶ V. Vlăduceanu, loc. cit..

titulatura de „Colecția de obiecte bisericești” conținând icoane pe tablă, pe lemn, pe sticlă, toate zugrăvite de pictori anonimi din sec. XX. Mai conține cărți vechi dintre care amintim *Catehismul cel Mare*, Blaj, 1786, *Molitvelnicul*, Râmnic, 1782, *Psaltirea Proorocului și Împăratului David*, Buda, 1817 și un *Pateric*, București, 1828.¹⁷

Primii viețuitori ai mănăstirii au fost Tarasie Marcu din Lipova – sub a cărui nume în cadrul mănăstirii a fost înființată o fundație postmortem – și Patrachie Benga, venit de la mănăstirea Cernica, originar din Sintești¹⁸, ambii decedați în 1923. Primul ieromonah, slujitor al mănăstirii, a fost Roman Opreșoni, fiind și primul înmormântat la această mănăstire. Numele lui apare pe primul clopot donat mănăstirii. Este urmat de ieromonahul Visarion Sintescu, în timpul căruia Vasile Glava din Breazova devine primul monah cu metanie în această mănăstire.¹⁹ Mai departe conducerea stăreției este încredințată lui Valerian Jic, Ieronim Balintoni, din nou lui Valerian Jic, urmând Timotei Iftimie, Eftimie Constantin, Gherasim Moisescu, Vasile Glava, Dumitru Tudose, Alexandru Costache, Antonie Teodorescu, din nou Ieronim Balintoni care a sculptat în atelierul mănăstirii, iconostasul acesteia, iconostasul bisericii Sf. Nicolae din Brașov în anul 1944, iconostasul de la mănăstirea Hodoș-Bodrog, al așezământului monahal românesc de la Ierusalim, precum și iconostasele altor biserici.²⁰ În atelier alături de Ieronim Balintoni, s-a inițiat în arta sculpturii și ucenicul acestuia Gherasim Moisescu, ce a sculptat pe chelțuiala lui iconostasul mănăstirii Timișeni, iar din 1985 stareț a fost Olivian Bindiu.²¹ La puțin timp de la revoluția din 1989, la conducerea mănăstirii vine ieromonahul Lucian Mic ce a devenit ulterior Episcopul Vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei, iar din 2006 Episcopul Caransebeșului. Odată cu venirea noului stareț întreaga viață a mănăstirii a fost revigorată. Fînd un călugăr ce a depășit cu mult pe predecesorii săi prin râvna și devotamentul de care a dat dovadă, nici roadele muncii lui nu s-au lăsat așteptate. De asemenea prin faptul că la renovarea, restaurarea și modernizarea mănăstirii viitorul episcop a contribuit personal cu sume imponente de bani, îl putem considera un al doilea ctitor după patriarhul Miron Cristea. Așadar „Balta Caldă” este unica mănăstire din Arhiepiscopia Timișoarei care are ca și ctitori un

¹⁷ I. Cipu, *op. cit.*, pp. 64-66.

¹⁸ I. B. Mureșianu, *op. cit.*, p. 135.

¹⁹ I. Cipu, *op. cit.*, pp. 74-76.

²⁰ I. B. Mureșianu, *op. cit.*, p. 13.

²¹ O. Bindiu, *op. cit.*, p. 77; I. B. Mureșianu, *op. cit.*, p. 135.

patriarh și un episcop. Activitatea intensă avută de noul stareț s-a concretizat printr-o reconstrucție totală a mănăstirii amenajându-se spații pentru chilii, stăreție, bucătărie, sală de mese, un frumos paraclis de iarnă, un foișor de vară cu funcția de paraclis, așezat în curtea mănăstirii, ridicarea de numeroase anexe precum și amenajarea bazinelor cu nuferi și crearea unui altuia nou. Și pentru ca incinta mănăstirii să fie în armonie cu frumusețea naturii ce înconjoară mănăstirea, s-a amenajat în incinta acesteia un frumos părculeț cu pomi și flori. După plecarea viitorului Episcop, la conducerea mănăstirii ajunge ieromonahul Timiș Constantin urmat până în prezent de ieromonahul Sadici Petru. Aceștia nu pregetă să își aducă aportul la toate câte s-au făcut până la ei. Astfel, prin purtarea de grijă a stareților ce au urmat se continuă lucrările de amenajare a mănăstirii care în prezent este una dintre cele mai frumoase din vestul țării, meritându-și pe bună dreptate numele de Voronețul Banatului.

Mănăstirea are un număr de cinci clopote în majoritate primite din donații. Primul clopot are o greutate de 100 kg și a fost cumpărat la Mănăstirea Izvorul Miron de primii monahi ai acesteia, păstrând inscripția „Acest clopot s-a cumpărat la Sf. Mănăstire Izvoru Miron de primul ieromonah Patricie Benga și ca ajutor. Roman Oprișoni monah superior. 1029 iunie 1 N. 4769”. Al doilea clopot are o greutate de 400 kg și este o donație a unor credincioși de la o biserică din Germania. Pe el se păstrează înscris anul „1948 Regina Pacis ora pro nobis” alături de care se află imprimată imaginea Fecioarei Maria Regină stând în picioare cu pruncul în brațe lângă care se află imprimată și emblema fabricii unde s-a turnat. Al treilea clopot are o greutate de 400 kg și are imprimată inscripția „Din partea Domnului Adrian Năstase Prim ministrul României 2001..”. Al patrulea clopot are o greutate de 500 kg și păstrează inscripția: „Din partea Domnului Ion Iliescu Președintele României septembrie 2001.”. În fine, ultimul clopot are o greutate de 200 kg și are inscripția: „Donat fam. Bojin Titu, Maria, Ovidiu, Adrian și Emilian. Pr. Stareț Constantin Timiș. Turnat la Ing. Nicușan D. Tg-Mureș 2002”.

Biserica a fost proiectată în formă tradițională bizantină în plan de navă ușor treflat, cu fundație de piatră, zidurile fiind din piatră și cărămidă. În exterior prezintă două turle din lemn de stejar și brad, și un pridvor deschis susținut de coloane.

Inițial în interior nu a existat pictură. În anul 1980 s-au început lucrările de pictură în tehnica frescă de către pictorul Ion Șule-Gorj din Timișoara, acestea finalizându-se în anul 1981.²²

²² O. Bindiu, *op. cit.*, p. 78.

Iconostasul este sculptat de meșterul Busuioc din Berliște, Oravița, pe cheltuiala credinciosului Dionisie Feneș din Făget.²³ Primul iconostas al bisericii a fost realizat de un pictor necunoscut fiind în prezent transferat la colecția de artă veche bisericească a mănăstirii. Acesta a fost înlocuit de un altul nou care a fost împodobit cu icoane în ulei pe pânză maruflată de către pictorița Teodora Cican în anul 1987.

Ceea ce este specific acestei mănăstiri, și de altfel unic în partea de vest a țării este pictura exterioară a bisericii tot în tehnica frescă căpătându-și astfel numele de „Voronețul Banatului”. Pictura exterioară ce cuprinde pereții de la streășină și până la temelie este împărțit în trei registre. Primul registru, cel de sus, redă scene din minunile Mântuitorului, cel din mijloc cuprinde reprezentări ale sfinților mucenici, iar registrul de jos conține icoane ale Sf. Ilie Tesviteanul. În pridvorul deschis se află reprezentată Judecata de apoi în jurul căreia se află îngeri su trâmbițe, iar pe frontispiciu într-un medalion flancat de doi îngeri în zbor este pictat hramul bisericii, Sf. Pr. Ilie Tezviteanul. De jur împrejurul pereților, sub streășină, este pictat un brâu de medalioane cu îngeri încadrți de o bogată ornamentație din frunze de acant.

Toată această pictură murală în tehnica frescă, și în ulei pe iconostas, reușește să creeze o armonie între arhitectura bisericii, spațiul în care este amplasată și scopul pentru care s-a ridicat. Pe bună dreptate această mănăstire a fost numită „Voronețul bănățean” pentru că frumusețea ei este cu greu ajunsă de celelalte mănăstiri. O mănăstire care te îmbie la rugăciune indiferent de cea ce se întâmplă în jurul nostru pentru că în apropierea izvoarelor calde și a acestui „Voroneț” s-a creat parcă o altfel de viață și anume, o viață care parcă duce spre Hristos. Cu siguranță că oricare creștin care va veni aici va găsi o oază spirituală unde să își poată odihni sufletul în lumina și harul Sfântului Duh.

6. Mănăstirea Luncanii de Sus

Accesul se face pe drumul (DN 68A) ce duce de la Lugoj la Deva prin Coșava de unde se merge pe DJ 684 aproximativ 12 Km până la bifurcația de la intrare în localitatea Valea lui Liman de unde se continuă drumul spre Luncanii de Jos.²⁴ După aproximativ 2,3 Km

²³ O. Bindiu, *Mănăstirea Izvorul Miron Românești*, Editată de Mănăstirea Izvorul Miron Românești, 1992, p. 19.

²⁴ M. Vlăsie, *op. cit.*, p. 322.

urmându-se indicatorul, cotim la dreapta pe drumul de piatră pe care după 850 m ajungem la mănăstire.

Așezată pe culmile împădurite ale munților Poiana Ruscă pe partea dinspre Luncani la altitudinea de 800 m, pe un mic platou de unde se pot observa împrejur crestele și văile munților scăldate de pâraie, izvoare și încălzite de razele soarelui, se ridică spre cer mănăstirea Luncani.

În data de 28 iunie 2001, ca urmare a solicitării credincioșilor din zonă și din dorința de a dezvolta viața monahală în cuprinsul Arhiepiscopiei Timișoarei se ia hotărârea de înființare a schitului Acoperământul Maicii Domnului în apropierea localității Luncanii de Sus. Acest schit, după aproximativ 4 ani, prin Procesul Verbal nr. 407-B-2005 emis în cadrul Sinodului mitropolitan, este transformat în mănăstire.²⁵ Așadar, ca urmare a demersurilor făcute în vara anului 2005 pe terenul concesionat de la primărie și cu binecuvântarea I.P.S. Dr. Nicolae Corneanu se încep lucrările de amenajare a terenului, pentru schitul Luncanii de Sus ce ulterior va deveni mănăstire. Prin strădania primilor viețuitori veniți aici de la Sihăstria Rarău, Moldova, ieromonahul Serafim și monahii Teodor și Dionisie care, după ce au căutat și au găsit locul potrivit ridicării așezământului, se reușește ca în 12 august 2001 P. S. Lucian Lugojanul să pună piatra de temelie a Sfântului locaș. În urma unui incident, cei trei monahi părăsesc schitul în octombrie 2001 predând întreaga conducere și gestiune mănăstirii Izvorul Miron, a cărui stareț era ieromonahul Timiș Constantin. Ca urmare a evenimentelor petrecute în perioada 2001-2002 lucrările la schit se sistează urmând ca în a doua jumătate a anului 2002 prin strădania starețului de la mănăstirea Izvorul Miron să se toarne fundația bisericii.

În 25 februarie 2003 la schitul Lucani vine stareța Filoteia Nistor împreună cu monahiile Maria și Ileana. Astfel că la 1 august 2003 se continuă lucrările, de la fundație în sus la biserică și se începe în paralel lucrarea la primul corp de chilii. În 3 octombrie 2004 are loc sfințirea bisericii, când i se dă hramul Acoperământul Maicii Domnului. Paralel cu biserica a fost finalizat și corpul de chilii ce are la etaj opt chilii, două băi și un atelier de pictură și croitorie, iar la parter mai cuprinde o cameră de protocol, un birou, o chilie, bucătăria și trapeza. La începutul aceluiași an s-a dat în folosință și instalația de încălzire centrală. În primăvara anului 2004 s-au început lucrările la o a doua clădire ce e prevăzută să cuprindă la parter un paraclis de iarnă, trapeză, bucătărie, cămară și o spălătorie, la etaj opt

²⁵ Arhiva Mitropoliei Banatului, Fond mănăstiresc, dosar 4, fila nr. 9.

chilii și două băi iar la mansardă alte două chilii și două corpuri sanitare.²⁶ Mănăstirea a primit ca donație un clopot de 300 kg cu inscripția „Schitul Acoperământul Maicii Domnului. Donație din partea Fam. Mureșan Marius, Liliana, Darius. 1 oct 2004”.

Biserica nu are pictură murală ci doar câteva icoane dispuse pe iconostas. Acesta este simplu fără pictură și fără sculptură. Biserica are o suprafață de 200 mp, o lungime de 26 m cu o lățime de 9,5 m și este înaltă de 42,5 m. Are formă de navă în formă de cruce, iar arhitectura e inspirată din stilul maramureșean. O caracteristică a bisericii de la Luncaii de Sus sunt balcoanele interioare dispuse pe laturile naosului, fiecare fiind sprijinite pe câte trei stâlpi de lemn, asemeni vechilor basilici creștine de la Constantinopol. Absidele laterale sunt pentagonale cu tavan plat, iar ceea ce este specific acestei biserici mănăstirești, e faptul că are altarul orientat spre sud și nu spre est așa cum se obișnuiește și aceasta din cauza terenului care nu a permis decât o astfel de poziționare.

O caracteristică a acestui complex monahal o reprezintă clădirile ce sunt construite exclusiv din lemn, de o mică echipă de meșteri care la ridicarea bisericii au folosit mai mult cuie de lemn decât cuie de fier. Iată cum vechile tehnici de prelucrare a lemnului sunt păstrate și puse în evidență în ridicarea bisericilor. Ca o confirmare a sfințeniei locului, în data de 21 septembrie 2004 s-a descoperit o cruce într-o bucată de lemn de fag care este păstrată în interiorul bisericii unde monahii nu pregetă să aducă laudă lui Dumnezeu prin cântările și rugăciunile lor.

Abstract

The paper dwells on the history of monasteries from Fârdea, from Luncaii de Sus and from Românești. Due to the improvement of the situation of today's monasteries in Banat, after 2000 some monks that arrived from Banat and Moldavia founded the monasteries from Luncaii de Sus and Fârdea. A significant role to the foundation of these monasteries had the peoples from the nearby villages. The two monasteries distinguish by the beautiful location where they are situated.

The Izvorul Miron monastery was founded at the beginning of the XIXth century. The monastery is the foundation of the first

²⁶ Informații stareța Filoteia Nistor.

patriarch of the Romanian Orthodox Church. Because of the fact that the monastery's church is the only one from this part of the country that is painted in exterior, it was called the Voroneț from Banat.

de Teodor L. TURCUȘ

Fenomenul sinuciderii, în secolul al-XXI-lea naște controverse, mai ales pentru că el s-a transformat într-un act eroic, sau într-o manifestare de autoexcludere socială, factorii fiind diverși. Îngrijorător faptul că, deși sociologii au încercat să dezvăluie implicațiile acestui act descris ca fiind eminentemente antisocial, nu s-a ajuns la nici un rezultat în ceea ce privește aplicabilitatea enunțurilor formulate; chiar studiile de caz s-au dovedit a fi neconcludente.

Părintele psihanalizei, Sigmund Freud, consideră că „*există un instinct al vieții și un instinct al morții*”,¹ cel de-al doilea instinct fiind orientat spre agresivitate, fie ea de natură autodistructivă ori heterodistructivă. Karl Lorenz continuă ideea freudiană considerând agresivitatea de orice natură ca fiind un act instinctual care este alimentat de energii interioare permanente. Totuși aceste două teorii nu s-au menținut, cercetările de atunci și până în zilele noastre decurgând în direcția *Behaviorismului*, în sensul că agresivitatea de orice gen este rodul unor acțiuni externe individului și nu al unor instincte innăscute.

Emile Durkheim definește sinuciderea ca fiind „*orice caz de moarte care rezultă direct sau indirect dintr-un act pozitiv sau negativ săvârșit de către victima însăși, care știe că trebuie să-și producă acest rezultat*”.² Tot el observă că, la vremea în care a alcătuit studiul său asupra acestui obiectiv (1897), rata sinuciderilor de la an la an era aceeași și chiar și mijloacele respectau cam același tipar. Faptul că rata sinuciderilor reprezenta o constantă l-a determinat pe sociolog să refuze categoric ipoteza cauzei psihologice sau psihopatologice ca determinantă a suicidului.

Încercând să dezlege misterul ratei sinuciderilor care se diferenția de la o țară la alta, Durkheim lega acest fenomen de mai multe variabile, cum ar fi: vârstă, sex, stare civilă, religie, etc.³ El merge mai departe și analizează legătura dintre apartenența la o

¹ S. Freud, apud V. Miftode, *Sociologia Populațiilor Vulnerabile*, Editura Universității “Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2004, p.200.

² Émile Durkheim, *Le suicide. Etude de Sociologie* (1897), apud. Mihăilescu I., *Émile Durkheim și constituirea sociologiei științifice – Regulile metodei sociologice*, Editura Științifică, București, 1974.

³ S. Chelcea, I. Mărginean, I. Cauc, *Cercetarea Sociologică – Metode și tehnici*, Ed. Destin, Deva, 1998, pp.22-23.

anumită religie și rata sinuciderilor despre care conchide că este mai mare în rândurile apartenenților la religia protestantă, decât în cazul celor de confesiune catolică.⁴ Acest punct de vedere am putea să-l adoptăm și noi, deoarece una dintre motivațiile sociologice care ar îndreptăți pe cineva să-și ia viața ar fi și acela al convingerii religioase a inexistenței unei vieți după moarte pe de o parte, iar în cazul nostru fiind vorba despre teoria protestantă a predestinației. Conform acesteia, nu există nici o legătură între actele individuale săvârșite de către subiect pe parcursul vieții și existența sa după moarte. Se crede în cadrul protestantismului că omul este deja predestinat pentru iad sau paradis, încă de dinainte de-a se naște.

S-a vorbit despre un al treilea factor și anume acela al „*integrării sociale*”, acesta fiind pus în relație directă cu ideologia religioasă și capacitatea acesteia din urmă de-a oferi individului apartenență perspectiva integrării optime într-un grup sau mediu social. Astfel s-a ajuns la concluzia că religia catolică oferă mult mai multe premise ale integrării sociale individului, decât religia protestantă și acest factor determină rata sinuciderilor mult mai crescută în țările de rit protestant.

Între actul predominant de autosuprimare a vieții și profesiei, situație conjugală, socială, ori profesie, există iarăși o strânsă legătură. Astfel, pe timp de pace, sinuciderile sunt mai numeroase în rândul persoanelor necăsătorite, decât în cazul familiștilor. La fel stă situația și în cazul militarilor care sunt mai expuși predispoziției suicidale decât civilii. Când vine vorba despre situația socială, conversia economică, crizele financiare, perioadele economice mai dificile au împins individul spre suicid.

Bineînțeles că studiul durkheimian a fost alcătuit la sfârșitul veacului al-XIX-lea și nu că n-ar mai fi valabil în contextul contemporan, dar în zilele noastre situația este mult mai complexă, deci cauzele s-au diversificat. Dacă în urmă cu un secol se așeza pe primul loc în clasamentul cauzelor determinante ale sinuciderilor factorul religios, în contemporan acest factor nu mai ocupă același loc și el nu mai este pregnant în cazul apartenenților la protestantism, ci mai degrabă în cazul apartenenților la religii necreștine, ciu precădere, în ultimii ani, la musulmani, în rândurile facțiunilor radicaliste, ca expresie a „*eroismului*” jhadic, cei care recurg la acest gest din motive religioase fiind ferm convinși că actul săvârșit de ei, dacă va fi însoțit de victime colaterale din rândurile celor care împărtășesc o altă doctrină („*necredincioși*”), le va conferi o

⁴ Idem.

bunăstare extremă în viața de după moarte, ei autonumindu-se „martiri”.

Raportându-ne la țara noastră, cauzele s-au diversificat și aici, având pe lângă cele amintite mai sus și altele, cum ar fi: nihilismul, alcoolismul, toxicomania și fenomenul migraționist care crează în ultimul timp, din ce în ce mai multe victime ale sinuciderii.

Aparte ideologiei nihiliste, un alt factor determinant în asumarea ideilor de acest gen este media, cu precădere televiziunea care, prin folosirea ei în mod haotic, poate introduce individul într-o lume fantastico-ideatică unde eroii sunt, de cele mai multe ori, de o cruzime ieșită din comun sau de hiperbolism. Aceștia dezvoltă ideea unui eroism bazat pe alcool, insomnie dusă la extrem, arme, violență, nihilism și xenofobie. „Faptul că divertismentul, comercialul, violența și eroticul caracterizează cea mai mare parte a programelor TV este un lucru evident, nu numai pentru specialiștii în comunicarea mediatică, ci și pentru telespectatorii de pretutundeni”.⁵ Unul dintre aspectele nihilismului cu consecințele despre care vorbim este liberalismul caracterizat prin tendința de relativizare a adevărului și indiferentism religios.⁶

Nihilismul distructiv ca parte a eroicului dezvoltat de către media face parte din tipologia falșilor eroi prezenți pe micile ecrane care se manifestă împotriva tuturor lucrurilor, indivizilor ori ideilor care le contravin. Eroul TV este prezentat în mod frecvent cu arme în mână, distrugând tot ceea ce îi cade în cale și fiind gata oricând pentru sacrificiul suprem dacă acest lucru ar conduce la atingerea obiectivului său. El este prezent în finalul acțiunii, întotdeauna ieșind dintr-o mare de foc pe care el însuși a declanșat-o. Nihilismul „devine, astfel, fermentul permanent al schimbării, ce nu poate avea ca finalitate decât descompunere, degradarea tuturor sensurilor, a formelor de existență a omului în lume, practic, un fel de sinucidere culturală sau religioasă”.⁷

Pe același loc cu eroul din filmele TV se află și personajele jocurilor multimedia ori cei din desenele animate prezentate de posturile de televiziune pentru copii, acestea din urmă luând locul luptei inofensive dintre șoarece și pisică din desenele animate care ne-au bucurat copilăria. Copilul de astăzi nu se mai visează Harap-Alb sau Făt-Frumos, ci Pokemon, Harry Potter, ori vreun monstru scornit de un individ complexat. Fetele nu se mai închipuie prințese,

⁵ Virgiliu Gheorghe, *Efectele televiziunii asupra minții umane*, Ed. Prodrumos, București 2006, p.240.

⁶ Eugen Rose, *Nihilismul – o filosofie luciferică*, Ed. Egumenița, Galați, 2004, p.54

⁷ Ibidem.

Ilene Cosânzene, Albă ca Zăpada, ci Sailoor Moon, ori femeie karateka desprinsă parcă din infern după cât poate să distrugă atunci când este deranjată de terți ori atunci când vrea să pretindă cu orice chip, că ea are dreptate.

Un alt factor determinant al sinuciderilor individuale ori de grup este derivatul incapacității social-financiare: migraționismul. În ultimul timp, el se face remarcat la popoarele în curs de dezvoltare din estul Europei foste aparținente la blocul comunist. Media și grupul social în care trăiesc le creează părinților ideea unei prosperități economice în cazul emigrării, fapt care îi determină în abandonarea cadrului familial și emigrarea în zone din occident unde li se oferă un trai decent care să le permită tot ceea ce ei au visat doar înainte. Cel puțin aceasta este imaginea care li se creează în minte. Astfel, părinții își lasă copiii în grija bunicilor sau a altor rude care și aceștia, cuprinși de grijile existențiale, uită de cele mai multe ori, de cei mici.

Acest tip de abandon poate crea monștri, dezaxați social, iar în cele din urmă, sinucigași. Tot mai frecvent ne sunt prezentate cazuri de copii lăsați de izbeliște, purtând pe umeri povara unor griji mult prea grele pentru ei. În fapt, mulți dintre aceștia devin părinți în locul părinților pentru frații mai mici, lucru care-I exclude din grupul lor de joacă, determinându-i să se comporte ca oamenii maturi, deși caracteristicile vârstei lor nu le permit acest lucru. Astfel de indivizi, conform datelor mai recente sunt, în majoritate, expuși escapadelor sociale: toxicomaniei, alcoolismului, jafului, crimei și suicidului.

Cel mai recent caz al unor astfel de persoane este cel petrecut la sfârșitul lunii octombrie 2007, când doi tineri decid să se sinucidă împreună, nu înainte de-a fi lansat invitația și altora de vârsta lor, cu probleme similare celor pe care ei le aveau, să recurgă la același gest. În biletele lor de adio manifestau instincte anarhice și chiar descriau lumea ca fiind adevăratul infern, totodată descriind și problematica singurătății familiale cu care se confruntau. Nu numai modul în care au recurs la suicid este înfricoșător, dar și faptul că au căutat spectatori pentru momentul în care au recurs la acest gest, încercând să se transforme, la nivelul subconștientului lor suferind, în eroi sau chiar victime ale societății în care le-a fost dat să trăiască.

Un alt aspect al problematicii migraționiste, prin efectele ei, este cea a copiilor străzii, mulți dintre aceștia fiind copii lăsați de izbeliște care ajung în stradă, pentru a trăi acolo după regului de ei scornite, legea junglei fiind pe primul plan. Acești tineri sunt adesea cei mai expuși alcoolismului, consumului de stupefiante și

manifestărilor sataniste.⁸ Cauza principală demonstrată a acestui fenomen social se constituie din degradarea instanțelor formal-educative.⁹ Tehnica de atragere satanistă vizează, în special, copiii și adolescenții caracterizați printr-un procent crescut de vulnerabilitate. Acestora li se oferă de către grupul satanist, sentimentul de împlinire într-un anume sens, dar și atacă totodată societatea ori familia de către care a fost marginalizat individul ori din care s-a autoexclus, atacul acesta devenind, în același timp și o bună motivație autoexcluderii sale.

Această din urmă categorie se caracterizează și printr-o predispoziție spre violență extremă, atât în ceea ce vizează persoanele din jur, cât și propria lor persoană. Găsim chiar manifestări de genul „*lovește și fugi*”, astfel de persoane comițând uneori crime, recurgând apoi la suicid ca o consecință a considerației potrivit căreia ei și-au îndeplinit datoria față de grupul aparținător. Dacă ne referim la tipologia individuală, cele mai expuse persoane sunt indivizii retrași, inadaptabili, excentricii, non-conformiștii și rockerii. Li se crează imaginea conform căreia viața este un labirint din care trebuie musai să evadeze, prin orice mijloace, chiar dacă asta ar însemna distrugerea integrității altor persoane sau chiar a societății.

S-a vorbit de multe ori despre impactul unora dintre melodiile rock asupra conduitei comportamentale a individului și cert este faptul că unele astfel de compoziții muzicale, combinate cu lecturi filosofice din genul raționalist pot conduce la adevărate drame. Unul dintre cazurile mai recente care ilustrează acest lucru este cel al unor gemene din România (Târgu Mureș) care, după ascultarea îndelungă a unor compoziții rock de tip anarhic și după lecturi de genul amintit mai sus, s-au sinucis împreună într-un mod cât se poate de crud.

„*Copiii normali, care au trecut printr-o socializare primară firească (în familie) și care se află în plină socializare secundară (în școală sau în comunitatea umană în general), fără influențe anomice semnificative în fața unor asemenea pericole este cea a îndreptării lor de mediile sociale infectate și a re-insertiei lor familiale și sociale*”, conchide Vasile Miftode.¹⁰

⁸ V. Miftode, *Sociologia populațiilor vulnerabile*, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2004, p. 157

⁹ Idem.

¹⁰ Ibidem.

Commentario

A la vigillia del XXI-esimo secolo, Emille Durkheim faceva una analisi del suicidio, con tutte le sue cause ed implicazioni sociali. Lui a provatto di fare una clasifica delle classe sociali e dei motivi che potrebero determinare certe persone di comettere questo reato antipersonale con conseguenze sociali gravi.

Se nei suoi tempi, le cause del suicidio erano poche, oggi si puo indovinare, secondo i casi di suicidio osservatti, che le cause se ne sono diversificate. molti dei suicidi contemporanni sono provocatti della malvivenza, droga, l'alcoolismo, l'abbandono in famiglia ed i gruppi anarhici che seminano nella mente delle persone con un carattere non cosi forte, l'ideea di suicidio come fosse questo l'ultima porta verso la liberta personale.

La motivazione di un tal studio e una semplice: nei ultimi tempi abbiamo visto un grande numero di suicidi ed anche dei giovani e tutti i sociologi hanno provatto di spiegare il fenomeno. Così abbiamo indovinato piu cause del suicidio che ne erano presentate nei manuali.

de Viorel-Dorel CHERCIU

După anul Marii Uniri, Biserica Ortodoxă Română s-a condus așa cum știm, după legislația existentă înainte de 1918. Biserica din Vechiul Regat era organizată în cadrul canonic oferit de Legea din 1872, completată în anul 1909, prin care clerul de mir devine parte activă în conducerea ecleziastică. Administrația Bisericii era săvârșită în bună parte de organele de conducere ale Statului. În anul 1902 se înființează Casa Bisericii, un departament creat pentru administrarea și controlul averilor bisericești.¹ Din anumite rațiuni politice și de stat, această instituție se transformă în Departamentul Cultelor în anul 1920.²

Biserica Ortodoxă din Transilvania, a continuat să se organizeze într-o strictă conformitate cu prevederile Statului Organic a lui Andrei Șaguna din anul 1868.³ Ideile de bază ale acestei monumentale Constituții Bisericești erau autonomia și sinodalitatea, mai ales că Legea din 1863 recunoștea confesiunea ortodoxă ca fiind egal îndreptățită cu celelalte denominațiuni religioase din cadrul Imperiului.

Patriarhul Miron Cristea, pe când era episcop al Caransebeșului, a propus în ziua de 23 aprilie 1919 în plenul sinodului din Ardeal să proclame reluarea vechilor sale legături de unitate cu organele conducătoare ale Mitropoliei Ungrovlahiei, considerând-o parte integrantă a Bisericii Ortodoxe Române, și totodată să ceară admiterea ierarhilor săi în Sfântul Sinod, iar în final, legislația bisericească să se unifice într-un corpus. Curând după această „intervenție”, Pimen, în calitatea sa de locțiitor al președintelui Sfântului Sinod, împreună cu ministrul Dr. C. Angelescu al Instrucțiunii și Cultelor, convoacă o întrunire la Sinaia cu fruntașii mireni, clericii și ierarhii celor patru provincii bisericești, care a avut loc între 12-25 iunie 1919, și care în final a decis ca Biserica Ortodoxă din România să adopte ca model constituțional

¹ *Enciclopedia României*, vol.I, București, 1938, p.421.

² *Idem*

³ V.D. Cherciu, *Statul Organic – expresia modernă a constituționalismului bisericesc*, în „Altarul Banatului”, anul XIII, nr.7-9, 2002, pp.159-162 și I. Mateiu, *Contribuțiuni la istoria dreptului bisericesc*, vol.I, București, 1922

Statutul Organic existent în Transilvania.⁴ Dezideratul acesta s-a împlinit la Sfântul Sinod întrunit la 30 noiembrie a.a. în sesiune extraordinară, ale cărui ședințe au fost prezidate de mitropolitul Dr. Vladimir de Repta, al Bucovinei, când următoarea propunere a fost primită în unanimitate: „*Unirea politică înfăptuită între toate provinciile națiunii române să se extindă și asupra sfintei noastre Biserici strămoșești, așa că Biserica Ortodoxă a Basarabiei, Bucovinei, Ardealului, Banatului, Crișanei și a părților ungurene să alcătuiască o singură Biserică autocefală ortodoxă națională română, a cărei autoritate supremă este Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe autocefale, al României întregite*”.⁵ Ulterior, Congresul Național Bisericesc al Mitropoliei Ardealului, la fel, exprimă în mod festiv, în ședința din 25 februarie 1920, entuziasmul alipirii de Biserica-Mamă: „*Mitropolia românilor ortodocși din Transilvania și fosta Ungarie se unește pentru vecie cu Biserica Vechiului Regat, a Basarabiei și Bucovinei, alcătuiind o singură Biserică Ortodoxă română autocefală, însă așa, că până la înfăptuirea unei organizațiuni bisericești unitare, Biserica din provincia noastră metropolitană să-și susțină în întregime actuala sa organizațiune autonomă, călăuzită de conștiința, că principiile depuse în Statutul Organic trebuiesc să servească drept temelie la viitoare organizațiune unitară a Bisericii Ortodoxe din România întregită*”.⁶

Mitropolitul Primat, ca să preîntâmpine tergiversarea, comunică Senatului – în numele Bisericii – în ședința din 29 februarie 1920 următoarele decizii⁷:

1. Până la votarea legii generale de organizare unitară, Bisericile provinciale să rămână sub regimul după care s-au condus până la Unire, în frunte însă cu Sfântul Sinod;

2. Pentru stabilirea principiilor și directivelor de bază ale viitoarei organizații bisericești să se alcătuiască și convoace o adunare bisericească ad-hoc, în care Bisericile provinciale să-și trimită reprezentanți oficiali și anume: Vechiul Regat 42, Biserica din Ardeal 12, Basarabia 12 și Bucovina 6, pe lângă care să fie invitați toți ierarhii și foștii miniștri de la Culte. Menționăm că această „Constituantă” bisericească a fost convocată la București, în septembrie 1920, când ministru al Cultelor era Octavian Goga.⁸

⁴ *Legea și Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*, Cernica, 1925, p.6

⁵ *Idem*, p.7

⁶ *Ibidem*

⁷ *Ibidem*, p.8

⁸ *Ibidem*

Dintr-un număr de aproximativ 100 de persoane s-a constituit o comisie formată din 15 membri, care avea sarcina să întocmească un proiect de organizare bisericească. Aceasta – în regim de urgență – a alcătuit, între 24 septembrie – 2 noiembrie a.a. un ante-proiect de lege pentru organizarea Bisericii autocefale ortodoxe române, care a fost expedit de președintele Sfântului Sinod celor patru Biserici provinciale, ca fiecare să-l examineze cu atenție și totodată să-și exprime observațiile asupra conținutului prin organele oficiale de conducere. Doar Mitropolia Transilvaniei nu a trimis nici un răspuns scris în legătură cu ceea ce stipula acest document bisericesc – fără a cunoaște motivele – fapt ce nu a făcut ca la întrunirea aceleiași comisii din iunie 1921 să nu participe și reprezentanții ortodocșilor din Ardeal. Lentoarea cu care s-au redactat aceste două acte normative vitale Bisericii Ortodoxe Române s-a datorat Mitropoliei din Transilvania.

Vintilă I. Brătianu, atrăgea atenția că în viitoarea Constituție un rol cultural însemnat revine Școlii Bisericii ⁹: „*În ceea ce privește libertatea cultului în genere, atât Constituția actuală, cât și firea tolerantă a românilor ne îngăduie să nu insistăm asupra modului cum statul a știut și în trecut și va ști și în viitor să lase tuturor libertatea credinței. O singură grijă – de altfel înscrisă în constituțiile cele mai liberale – va fi ca sub formă de cult, să nu se ascundă acțiuni urzite contra regimului de stat existent și ca sufletul cetățenilor să fie făcut vrăjmaș țării de a cărei soartă este legat. Dar cu cât cerem mai multă solidaritate cetățenilor de altă religie ca a majorității poporului, cu atât mai mult trebuie să ne îngrijim de înlesnirea intereselor justificate ale acestor culturi.*

După cum arătam mai sus, vrem și trebuie să rămânem în cadrul principiilor esențiale pentru traiul pașnic al statului modern; și de aceea pentru asigurarea acestei liniștite propășiri, cât și pentru libertatea noastră de stat, nu trebuie ca prin amestecul din afară, să retrăim luptele religioase de care am fost feriți până astăzi și care au slăbit și au distrus atâtea state.

Cadrul acestei libertăți de credință, coordonate cu necesitățile statului, trebuie să fie hotărâte prin viitoarea Constituție.

Iertați-mă că insist asupra caracterului pe care trebuie să-l păstreze legăturile între Biserică și Stat. O fac pentru că mi se pare că suntem cam dezorientați. Trebuie, mai întâi. Să ne lămurim asupra caracterului statului modern, care, în opunere cu cel

⁹ *Constituția din 1923 în dezbaterile contemporanilor*, București, Editura Humanitas, 1990, pp.60-62

medieval, nu este un stat clerical. Cu atât mai mult cel românesc, care nu este și nu poate fi nici moștenitorul pravoslavniciei Rusii, nici al regelui apostolic maghiar, sau, prin Habsburgi, al împăratului Carol cel Mare.

Trebuie să dăm Bisericii naționale un rol în stat, nu numai din cauza serviciilor mari aduse în trecut, dar și prin rolul ce-l poate avea în viitor. Dar să nu uităm că acest rol n-a putut fi împlinit decât numai pentru că a fost fixat și în cadrul hotarelor naționale și în strânsă solidaritate cu interesele neamului și ale statului. Acest caracter trebuie păstrat, fără a ne influența de condițiile datorate luptelor de apărare națională contra unui stat care până mai ieri era vrăjmașul poporului credincios.

Am insistat asupra acestei chestii fiindcă în timpurile din urmă unii au vorbit de înscrierea în Constituție a unor prescripții din canoane, ca și când am fi un stat cu organizație teocratică, iar alții negând dreptul Parlamentului – adică al voinței naționale – de a îngriji de viitoarea organizare și unificare a Bisericii. Aceste teorii ar merge în contra intereselor chiar ale Bisericii și ar face jocul celor ce ar dori tocmai să despartă interesele tradiționale ale Bisericii naționale de acelea ale statului român. Alipirea provinciilor noi a pus în discuție unificarea bisericii dominante în stat, care va fi prilejul nu numai de a-i da un rol mai eficace în conducerea morală a poporului credincios, dar și o organizare mai strâns legată cu dânsul și cu evoluția democratică a statului.

Ființa în Ardeal a unei a doua Biserici cu caracter național nu va știrbi, negreșit, situația Bisericii majorității neamului și recunoscută ca Biserică dominantă; dar trebuie să se asigure și celei de-a doua puțința de a trăi și de a-și îndeplini menirea. Cu cât ambele Biserici își vor păstra mai hotărât caracterul național, și deci frățesca colaborare, cu atât sufletul poporului va fi mai ridicat și statul român va fi lipsit, și în viitor, de luptele care au frământat atât de greu liniștea altor popoare”.

Având ca bază de susținere Constituția din 1923, Legea și Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române, au fost votate de Senat în ședința din 24 martie 1925, iar de Cameră, în ședința din 3 aprilie a.a., sancționate de Decretul Regal nr.1402 din 4 mai a.a. și publicate în Monitorul Oficial nr. 97 din 6 mai a.a.¹⁰

Unitatea de conducere a Bisericii este asigurată prin organele cărmuirii centrale – Sfântul Sinod pentru chestiunile spirituale și

¹⁰ Chiru, C. Costescu, *Legi, Regulamente, Canoane, Statute, Decizii jurisprudențe*, București, 1931, p.1

canonice, compus din mitropoliții, episcopii și arhierii în funcțiune – și Congresul Național Bisericesc, pentru problemele religioase, culturale, fundamentale și epitropești, alcătuit din 6 reprezentanți – 2 clerici și 4 mireni – din fiecare eparhie, la care se adaugă membrii Sfântului Sinod.¹¹

Unitatea de organizare este menținută prin uniformitatea organelor – reprezentative și executive – ale diferitelor părți constitutive ale Bisericii: Parohia, Protopopiatul și Eparhia. În modul de constituire a acestor organe deliberative sau reprezentative se validează cele două principii fundamentale ale organizării bisericești: principiul reprezentativ constituțional și principiul participativității elementului mirean la conducerea afacerilor administrative ale Bisericii. Proporția este de 113 clerici și 213 mireni.¹² Unitatea de organizare a Bisericii mai este susținută și de uniformitatea de constituire și de funcționare a instanțelor disciplinare și judecătorești pentru clerici în chestiunile curat bisericești:

1. judecătoria protopopească, pe lângă fiecare protopopiat, ca primă instanță;
2. consistoriul spiritual eparhial al fiecărei eparhii, ca instanță de apel, și
3. consistoriul spiritual central de pe lângă Sfântul Sinod ca instanță de recurs.

Statutul stipulează modalitățile după care Biserica își va exercita dreptul de a reglementa, conduce și administra, prin organele sale proprii afacerile religioase, culturale, fundamentale și epitropești.

Biserica Ortodoxă Română, a fost împărțită administrativ-canonice în următoarele unități teritoriale:¹³

Mitropolia Ungro-Vlahiei cu eparhiile sufragane:

Arhiepiscopia Bucureștilor

Episcopia Râmnicului – Noul Severin

Episcopia Buzăului

Episcopia Argeșului

Episcopia Constanței

Mitropolia Moldovei și Sucevei cu eparhiile sufragane:

Arhiepiscopia Iașilor

Episcopia Romanului

Episcopia Hușilor

Episcopia Dunării-de-Jos

¹¹ *Legea și statutul ...*, pp.18-19

¹² *Idem*, p.19

¹³ *Ibidem*, pp.31-32

Mitropolia Ardealului, Banatului, Crișanei și Maramureșului cu eparhiile sufragane:

Arhiepiscopia Alba-Iuliei și Sibiului

Episcopia Aradului, Ienopolei și Hălmeagului

Episcopia Caransebeșului

Episcopia Oradiei

Episcopia Vadului, Feleacului și Clujului

Mitropolia Bucovinei cu eparhiile sufragane:

Arhiepiscopia Cernăuților

Episcopia Hotinului

Mitropolia Basarabiei cu eparhiile sufragane:

Arhiepiscopia Chișinăului

Episcopia Cetății-Albe-Ismailul

Biserica Ortodoxă Română, după principiile Dreptului Canonic și în conformitate cu prevederile Constituției, își reglementează, conduce și administrează, prin organele sale proprii și sub controlul Statului, afacerile sale religioase, culturale, fundamentale și epitropești. Statul își exercită dreptul de control asupra Bisericii, în mod constituțional, prin Ministerul Cultelor.

Cea mai înaltă autoritate pentru chestiunile bisericești de orice natură – nu doar spirituale și canonice – este Sfântul Sinod, care se compune din toți mitropoliții, episcopii și arhieriei-vicari în funcțiune, fiind prezidat de mitropolitul Ungro-Vlahiei, ca patriarh al Bisericii Ortodoxe Române Autocefale.

Corporațiunea centrală reprezentativă a credincioșilor ortodocși din România este Congresul Național Bisericesc, compus din câte 6 reprezentanți ai fiecărei eparhii – 2 clerici și 4 mireni – delegați de adunările eparhiale pe o durată de 6 ani. Membrii Sfântului Sinod fac parte de drept în acest for bisericesc. La rândul său, Congresul Național Bisericesc, alege un Consiliu Central Bisericesc – organul superior administrativ pentru afacerile întregii Biserici și totodată organul executiv al Sfântului Sinod.

Parohiile, protopopiatele, mănăstirile, episcopiile, arhiepiscopiile, mitropoliile sunt părțile constitutive ale Bisericii Ortodoxe Române conduse de corporațiuni corespunzătoare – adunare parohială, adunare protopopească și adunare eparhială.¹⁴

În cazul în care o eparhie rămâne fără ierarh, alegerea episcopilor și a arhiepiscopilor-mitropoliți se face de către un colegiu electoral compus din membrii Congresului Național Bisericesc și din cei ai adunării eparhiale a respectivei eparhii vacante. Ca membrii de

¹⁴ *Ibidem*, pp.34-35

drept, la actul alegerii vor lua parte, și următoarele autorități: președintele Consiliului de Miniștri, ministrul Cultelor, președintele Senatului și cel al Adunării Deputaților, prim-președintele Înaltei Curți de Casație, președintele Academiei Române, rectorii universităților și decanii facultăților de Teologie.¹⁵ Examinarea canonică a candidaților se face de Sfântul Sinod, iar confirmarea celui ales intră în prerogativele regelui, nu înainte de a-i fi propus de ministrul Cultelor.¹⁶ Articolul 13 stipulează că „*prin derogare de la Codul Civil, întreaga avere lăsată de mitropoliți, episcopi și arhieri la moartea lor, dacă nu au moștenitori rezervatari – părinți sau copii – sau nu lasă testament, trece ca succesiune de drept mitropoliei, episcopiei sau eparhiei unde funcționa. Dacă există moștenitori rezervatari, atunci procedurile se complică, însă textul de lege cuprinde prevederi clare, menite să rezolve orice situație patrimonială sau succesorală*”.

Biblioteca oricărui ierarh, rămâne proprietatea eparhiei și se adaugă la fondul de carte al respectivei eparhii.¹⁷

Ca instanțe disciplinare și judecătorești ale Bisericii, s-au stabilit a fi trei¹⁸:

- Consistoriul Spiritual Eparhial, ca primă instanță;
- Consistoriul Spiritual Mitropolitan, ca instanță de apel;
- Consistoriul Spiritual Central, ca instanță de recurs.

Recursurile privitoare la chestiuni dogmatice țin exclusiv de competența Sfântului Sinod.

Cheltuielile pentru întreținerea cultului, a slujitorilor și a așezămintelor Bisericii se vor acoperi din propriile mijloace, iar Statutul, va pune, la cerere, prin Ministerul Cultelor, sumele necesare pentru a completa, după norme generale, stabilite prin lege și în armonizare cu salariile funcționarilor publici, veniturile clericilor și plata funcționarilor ecclesiastici și pentru satisfacerea altor trebuințe materiale și administrative.¹⁹

Bugetele Ministerului Cultelor, au întreținut un lung șir al nemulțumirilor în rândul ierarhiei, dar și a credincioșilor ortodocși. Biserica se simte a fi exploatată doar „electoral” de către forțele politice din România: „*Rolul Bisericii este îndeobște apreciat numai după aspectul intereselor politice, nu după însemnătatea lui divină pentru mântuirea sufletelor și îndrumarea lor spre viața religioasă*”.

¹⁵ *Ibidem*, p.36

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*, p.37

¹⁹ *Ibidem*, pp.37-38

morală".²⁰ Aservirea Bisericii în funcție de interese conjuncturale ale clasei politice, desigur că îi știrbește considerabil autoritatea misionară și elanul eshatologic.

„Favorizată” pare a fi Biserica Unită, față de care Statul Român manifestă o „munificență inexplicabilă”²¹, arătându-se zgârcit față de Biserica Ortodoxă. Prevederile bugetare sunt „jignitoare” la adresa Bisericii „majoritare”. Comisia de Buget a Parlamentului, stabilește „curba de sacrificiu” a anului 1931, tot în „cârca” Bisericii Ortodoxe. Bugetul pe anul 1931, rezervat Cultelor, însuma 944.066.970 lei și fusese astfel repartizat²²:

- Biserica Ortodoxă Română și Sârbă	682.400.641	lei
- 72,2%		
- Biserica Romano-Catolică	52.881.815	lei
- 5,6%		
- Biserica Reformată	53.455.767	lei
- 5,7%		
- Biserica Evanghelică-Luterană	17.744.696	lei
- 2%		
- Biserica Unitariană	9.106.084	lei
- 1%		
- Cultul Mozaic	10.125.000	lei
- 1%		
- Cultul Musulman	12.498.554	lei
- 1,3%		

Discriminări se înregistrează și la plafoanele de salarizare a personalului clerical – un preot maghiar unitarian primește anual 61.491 lei, iar unul ortodox doar 36.174 lei.²³ „Tratamentul” diferențiat aplicat de-a lungul timpului cultelor religioase din România modernă, a „croit” niște tipare în imaginarul colectiv, care, în mod inconștient irumpe în imagini prefabricate când vorbim de raporturile interconfesionale în spațiul românesc.

Pentru o cât mai judicioasă administrare a bunurilor bisericesti mobile și imobile, cât și a resurselor financiare, s-a dispus înființarea Eforiei Bisericii care va funcționa după un regulament formulat de Congresul Național Bisericesc.²⁴

Legea și statutul pentru organizarea B.O.R. din 1925, reglementează multe alte chestiuni bisericesti – învățământul religios;

²⁰ *Ibidem*, p.39

²¹ Nichifor Crăciunescu, *Biserica Ortodoxă și bugetul Cultelor*, Sibiu, 1930, p.4

²² *Idem*, p.6

²³ N. Crăciunescu, *Bugetul Cultelor pe anul 1931*, Sibiu, 1931, pp.22.23

²⁴ *Idem*, p.25

preoții din armată, spitale, orfeline, penitenciare; Fondul religios din Bucovina; înzestrarea mitropoliilor și episcopiiilor cu teren de cultură și pădure; organele cârmuirii centrale ale B.O.R.; părțile constitutive ale Bisericii și organelor lor; mănăstirile; cimitirele ș.a.²⁵

Dacă Biserica și-a „acomodat” statutul ei social, cultural și misionar după exigențele istorice ale României Întregite, și Statul Român a dorit să fie „la pas” cu vremurile și ca atare și-a revizuit atitudinea față de Culte prin „Noul Regim al Cultelor în România”, un document legislativ ce a suscitat multe discuții convergente, dar și polemice. Tirurile acestea încrucișate, desigur erau datorate ciocnirii „banchizelor” mentalitare, dat fiind faptul că fiecare provincie românească venea la „masa tratativelor” cu traume provocate de vicisitudinile istorice.

Societatea tradițională românească, se „deștepta” greu la un regim juridic modern, european, deoarece era înfeudată mult dreptului pravilnic, cutumiar.²⁶ Parlamentul, de asemenea, se crampona de anumite „moșteniri” ale Trecutului care nu se calează pe „coama” sincronismului european. În Europa aceluși moment existau trei tipuri de „relație” Stat-Biserică²⁷:

- Biserică liberă în stat liber;
- Separarea Bisericii de Stat;
- Autonomia bisericească într-un stat autonom.

„Îngemănată” cu istoria evenimențională a „țărilor” românești, dar totodată și cu scopul ei supra-mundan „*Biserica aceasta va trebui să lucreze într-acolo, ca unirea care s-a făcut să devină de fapt cea mai trainică și cea mai fericită realitate din veacul al 20-lea în dezvoltarea neamului nostru*”.²⁸

²⁵ *Legea și statutul ...*, p.40

²⁶ *Idem*, pp.42-100

²⁷ R. Carp, I. Stanomir, L. Vlad, *De la «pravilă» la «constituție». O istorie a începuturilor constituționale românești*, București, Editura Nemira, 2002, passim

²⁸ R. Căndea, *Organizația bisericească în Constituție*, în „Constituția din 1923 în dezbaterile contemporanilor”, p.476

Abstract

The Romanian Orthodox Church has outlined along centuries her own ruling laws after transcending aim trying also to keep abreast of the times.

The Church from Transilvania has ruled after The Organic Status up to the Union. The Church from Muntenia has ruled after the canonical law given in 1872.

After the Union event happened in 1918 the Church chose for a unitarian law by elaborating the Status from 1925.

Nicolae V. Dură *Scythia Minor (Dobrogea) și Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV-XIV)*, București: Editura Didactică și Pedagogică, 2006, 251 p.

de Viorel-Dorel CHERCIU

Personalitate marcantă a învățământului teologic academic românesc – dovadă de ultimă oră „mega” – volumul omagial „Profesorul universitar Dr.Dr. D.H.C. Nicolae V. Dură”, Constanța, 2005, 1506 p., 59 cm/50,5 cm – profesorul de Drept Bisericesc, preotul Nicolae V. Dură, nu mai surprinde pe nimeni care este familiarizat cu bibliografia de specialitate, când apare cu un nou studiu sau o carte ca aceasta, în care suntem introduși în istoria „aparte” a creștinismului din Dobrogea.

Subîmpărțită în 18 capitole, această carte, se constituie ca un veritabil „manifest” cu argumente istorice dar și canonice, pentru reabilitarea firească a Scaunului Arhiepiscopal și Mitropolitan al Tomisului, care din motive de conjuncturalitate istorică nu a fost „onorat” cu rangul ce derivă din statutul de „Biserică Apostolică”.

„Avocat” din oficiu al „marilor cauze” ce țin de „ființa” Bisericii Ortodoxe Române, canonistul Nicolae V. Dură nu pregetă a se „arunca” în „apele tulburate” de disputa înființării unor noi „mitropolii” în cuprinsul Patriarhiei Române, atrăgând cu pertinentță atenția că cel mai îndreptățit centru bisericesc de a fi repus în această „treaptă” este Constanța. Fără patos „protocronist” sau vreo retorică partizană – ținem cont că este cadru didactic la Universitatea „Ovidius” – autorul urmează o logică inflexibilă, „tangentă” la „rânduiala” Bisericii în chestiuni jurisdicționale și de canonicitate a „punctelor de conducere ecleziastică”.

Un argument imbatabil este înscrierea cetății Tomis în atât de cunoscutele „Notitie episcopatum”, ca arhiepiscopie autocefală (25). Pe scaunul arhieresc al Tomisului primelor veacuri creștine s-au succedat ierarhi de seamă – Betranion, Gherontius Tomensis ș.a. care au participat la lucrările sinoadelor I și II Ecumenice (26). În timpul sinodului III Ecumenic (Efes, 431) din eparhia Sciției este prezent Timotei al Tomisului (28). Trebuie remarcat faptul că în secolele de început ale Bisericii, lumea creștină nu era extrem de sensibilă la „nuanțe” terminologice, ca de exemplu, cele privitoare la „titulatura”

întâistătorilor „biseriilor”, așa încât polemicile actuale asupra acestor aspecte formale au caracter superfluu.

Canonistul Nicolae V. Dură „apelează” la cumiștenia Sfântului Sinod de a reactiva „cel dintâi Scaun mitropolitan al neamului românesc” (64) aducând în sprijinul acestei idei nu numai considerente de factură istorică, economică, culturală, ecumenică ci și motive adiacente emulației academice – la Constanța ființează primul „Institut de Cercetări pentru Drepturile Omului și Nediscriminare” și o „Catedră de Drept Canonic și Instituții Europene” (65). Dobrogea este după cum bine se știe și „patria” unor erudiți Părinți ai creștinătății ecumenice” (69) – Ioan Cassian, ctitorul monahismului european occidental și Dionisie Exigul, la „sfatul” căruia papa Ioan (523-526) a adoptat data alexandrină a Paștilor și pentru Biserica Apuseană. Teologia „scită” s-a remarcat ca o „cunoaștere” ecumenică a „Adevărului de Credință”, impunându-se deopotrivă atât în Occident cât și în Orient.

Includerea Tomisului ca „mitropolie” în Diptice ar atrage după sine și punerea sub oblăduire canonic-jurisdicțională a Bisericii Ortodoxe din Basarabia, deoarece Mitropolia din Dacia Pontică ocupa al II-lea rang între mitropoliile autocefale și avea față de Patriarhia de Constantinopol prerogative pe care nu le deținea nici o altă mitropolie din Peninsula Balcanică (201). Ortodoxismul românesc s-ar „rotunji” în acest mod, iar „imaginea” totalizantă asupra acestui „Spațiu European” atât de contradictoriu ar fi aceia că atunci când Biserica Luptătoare judecă cu „măsura lui Hristos”, nu mai există antagonisme între Centru și Circumferință.

Alexandru I. Stan, Michael-Williams Stan *Regulamentele de procedură ale instanțelor disciplinare și de judecată din Bisericile Ortodoxe autocefale: Română, Greacă, Rusă și Bulgară. Texte, note și comentarii*, București și Târgoviște: Editura Sigma, 2006, 295 p.

de Viorel-Dorel CHERCIU

Disciplină de bază în programele învățământului teologic universitar, Dreptul Bisericesc sau Canonic, a fost predat în „institutele” de profil din România Comunistă de dascăli mari, însă vremurile „multilateral” ideologizate au constrâns ca și „scrisul” din domeniul Teologiei să se conformeze unor „canoane” exterioare, mai mult sau mai puțin, Bisericii. Fără a „intenta proces” acelei perioade sumbre, trebuie recunoscut că, după „cotitura” istorică din 1989, lucrurile s-au reșezat pe făgașul normalității și activitatea de cercetare și publicistică s-a desfășurat fără nici un fel de opreliște.

În acest context al descătușării totale au apărut lucrări remarcabile – cum este și aceasta – și în Teologia Românească – de factură ortodoxă, care se adaugă la tezaurul existent până la instaurarea regimului odios, dar și la operele și „numele” care au scăpat de „satârul” cenzurii.

Dreptul Bisericesc, dată fiind natura lui specială, pleacă de la „axioma” că Legea este inseparabilă de Libertate, ceea ce desigur, atrage după sine o bună chibzuială a „judecătorului”, atunci când administrează Dreptatea, care din punctul de vedere al proceduralității nu se „împarte” în mod public, ca nu cumva să lezeze demnitatea umană a părții „perdante”, dar și pentru a nu scandaliza, atunci când faptele sunt grave, comunitatea credincioșilor.

Procesul bisericesc – „legisactio ecclesiatica” – se desfășoară și urmează aceleași „etape” ca și un oricare proces juridic, respectându-se „prevederile” Sfintei Scripturi, Sfintei Tradiții și a celor 667 Sfinte Canoane (8).

Autorii, având drept suport „regulamentele de procedură” ale celor patru Biserici Ortodoxe, compară în cunoștință de cauză, fac note și comentarii pertinente la aceste texte – în original și în traducere – argumentându-le în mod substanțial. Desigur că mireni sau laicii, care lecturează o astfel de carte, au posibilitatea să cunoască abaterile și delictele disciplinare săvârșite contra ordinii și

bunei cuviințe în Biserică de către clerici, cântăreți, paraclisieri și astfel să le „semnaleze” la timp organelor bisericești ierarhic superioare, preîntâmpinând în acest fel „lățirea” Răului.

Pedepsele – vremelnice sau definitive: dojana arhierescă; pierderea oficiului de paroh; oprirea de la săvârșirea anumitor lucrări sfinte; canonisirea; transferarea; degradarea din rang; depunerea din treaptă; caterisirea; destituirea; excluderea din monahism (27-28) – aplicate celor „hirotoniți” sau „nehirotoniți” fiind cunoscute de către cât mai mulți membri ai Bisericii desigur că vor pune conștiința în balanță atunci când cineva vrea să formuleze o „reclamație”.

În Biserica Ortodoxă Greacă, organizată ca Arhiepiscopie, nu se vorbește de „episcop” ci numai de „mitropolit” și „arhieru”, iar treapta de „arhiepiscop” se acordă doar Președintelui Sinodului Bisericii Ortodoxe a Greciei cu sediul la Atena și Chiriarhului de la Tesalonic, Macedonia (84). De reținut iarăși, în Biserica Greacă, clericii de mir și monahii, indiferent de treapta harică, nu pot fi deținuți în închisorile publice, alături de infractorii de drept comun condamnați, căci o persoană odată sfințită, nu poate fi pângărită (ierosilie) sau umilită până la dezumanizare (89). Însăși instanța de judecată bisericească, Consistoriul, nu scoate pe nimeni din starea sau funcția lui, ci doar certifică starea de „cădere din har” în care se află cel acuzat înainte de a fi tras la răspundere de către Biserică (94).

În ceea ce privește „Proiectul Regulamentului Provizoriu al Procedurii Judiciare Bisericești din Biserica Ortodoxă Rusă”, ne-a atras atenția „jurământul judecătorului bisericesc”, care este o „făgăduință” solemnă față de Marele Judecător (214).

La „Regulamentul pentru exercitarea atribuțiilor Consistoriilor Duhovnicești”, aplicat în Biserica Ortodoxă Bulgară sunt mai puține „explicații” sub bară, dat fiind caracterul clar al formulării textului.

Cartea aceasta, scrisă la „patru mâini” este neîndoielnic un „dreptar” pentru orice „mădular” al Bisericii, preocupat de mântuirea sa și a „celorlalți” într-un cadru al ordinii și disciplinei bine temperate de „orizontul” Judecății Înfricoșătoare.

