



Seria

Teologie

16 / 2010

Volumul

ANALELE
UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA



Seria

Teologie

16 / 2010

Vol. 1

ANALELE
UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor responsabil:
Pr. conf. univ. dr. NICOLAE MORAR

Membri:

Prof. univ. dr. OTILIA HEDEȘAN
Arhid. prof. univ. dr. IOAN I. ICĂ jr.
Prof. PHILIPP HARNONCOURT
Prof. univ. dr. ROBERTO GIRALDO
Consigliere dell'Istituto di Studi Ecumenici „S. Bernardino”, ITALIA
Pr. prof. GHEORGHIOS METALLINOS
Universitatea de Stat Atena, Facultatea de Teologie, GRECIA
Prof. DIMITRIOS GONIS
Pr. conf. univ. dr. NICOLAE BELEAN
Lect. dr. REMUS FERARU

SECRETAR ȘTIINȚIFIC DE REDACȚIE:
Pr. lect. univ. dr. CONSTANTIN JINGA

Tehnoredactor:
Pr. asist. univ. drd. DRAGOȘ DEBUCEAN

ADRESA REDACȚIEI:
UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA
FACULTATEA DE LITERE, ISTORIE ȘI TEOLOGIE

Bd. Vasile Pârvan nr. 4
300223 TIMIȘOARA
ROMÂNIA

CUPRINS

IOAN I. ICĂ jr.,	Iambii lui Amfilohie al Iconiului către un adolescent – un manifest al educației eline creștine din secolul IV	7
NICOLAE MORAR,	Literatura sacră neotestamentară, un „simpozion” al vechilor idei și credințe religioase?	16
GAVRIL TRIFA,	Relativizarea valorilor morale, în postmodernism	32
VASILE ITINEANȚ,	Exigențe pastorale în societatea actuală	43
CONSTANTIN JINGA,	Recurența unui motiv biblic veterotestamentar în Epistola Sfântului Apostol Pavel către Efeseni și în conștiința patristică	49
DANIEL ENEA,	Sfântul Grigorie Palama, teoretician și practicant al Rugăciunii lui Iisus	54
ADRIAN LEMENI,	Îndrumarea spirituală: de la scenariul delfic la cel monastic egiptean	62

ADRIAN COVAN,	Antitrinitarismul: cadrul istoric și doctrinar	83
DRAGOȘ DEBUCEAN,	Circulația „Scării” Sfântului Ioan Sinaitul în spațiul ortodox românesc	98
MARIA IVĂNIȘ FRENȚIU	Lingviști străini despre limbajul religios	111
RECENZII		132

SUMMARY

IOAN I. ICĂ jr.,	The Amphiloch of Iconium's Iambos to a Young Man - a Hellenic and Christian Education Manifesto in the IVth century	7
NICOLAE MORAR,	The New Testament Holy Writings - a "Symposium" of Ancient Religious Ideas and Beliefs?	16
GAVRIL TRIFA,	The Relativization of Moral Values in Postmodernism	32
VASILE ITINEANȚ,	Pastoral Requirements in Society, Today	43
CONSTANTIN JINGA,	The Recurrence of an Old Testament Biblical Motif in the St. Paul's Epistle to the Ephesians and in the Patristical Mind	49
DANIEL ENEA,	St. Gregory Palamas, Theorist and Practitioner of the Jesus Prayer	54
ADRIAN LEMENI,	Spiritual direction: From the Delphic Scenario to the Way of the Egyptian Monasticism	62

ADRIAN COVAN,	The Antitrinitarism: a Historical and Doctrinal Context	83
DRAGOȘ DEBUCEAN,	The Dissemination of St. John Climacus' "Ladder" in the Romanian Orthodox Context	98
MARIA IVĂNIȘ FRENȚIU	Foreign Linguists on the Religious Language	111
REVIEWS		132

IAMBII LUI AMFILOHIE AL ICONIULUI CĂTRE UN ADOLESCENT
– UN MANIFEST AL EDUCAȚIEI ELINE CREȘTINE DIN SECOLUL

IV

de arhid. prof. univ. dr. Ioan I. ICĂ jr

ABSTRACT

The study focuses on the Romanian translation of *Amfilohie's Iambis*, addressed by the Catholic Bishop of Iconium to the teenager Seleuc, the son of General Traian. If the 18th century Benedictine editors of Amfilohie's poetic creation attributed it to Saint Gregory of Nazianz, while 6th century writers (such as Sever of Antiochia or the hermit Cosma Indicopleustes) attributed it to Saint Gregory's cousin, Bishop Amfilohie of Iconium, the later research on the manuscripts revealed the poem's real authorship residing in the earlier variant. The letter is a guide of Christian children's behaviour, a genuine manifesto of Christian Greek upbringing, dating from the 4th century A.D.

Ca ultima în grupul celor opt poeme către alții — de fapt epistole în versuri către câteva personaje din anturajul Sfântului Grigorie (Ellenios și Iulian, colegi de studii; guvernatorul păgân Nemesiu; tânărul Nicobul; Vitalian sau Olimpiada, viitoarea diaconiță a lui Ioan Hrisostom, cu ocazia căsătoriei sale efemere cu prefectul Nebridius) —, editorii benedictini ai operei sale poetice¹ au publicat și un poem didactic în 333 de iambi către adolescentul Seleuc. Cum se vede din salutarea finală a poemului, acesta era un nepot al Olimpiadei. Cercetările ulterioare asupra tradiției manuscrise au restabilit paternitatea reală a poemului, pe care scriitori din secolul VI (ca Sever al Antiohiei sau monahul Cosma Indicopleustes) o atribuiau vărului Sfântului Grigorie, episcopul Amfilohie al Iconiului². Sau cum suna titlul dintr-un manuscris bizantin din secolul XIV (*Oxon. Bodl. Baroc. 96*):

„*Iambi ai lui Amfilohie, episcop al Bisericii catolice din Iconium, către Seleuc pe când era între copii. Epistolă de îndemn despre cum trebuie să se poarte copiii creștini scrisă în iambi către Seleuc, fiul generalului Traian.*”

Amfilohie nu era deloc un personaj necunoscut³. Se născuse în jurul anului 340 în Capadocia ca fiu al unui renumit avocat numit tot

¹ Editorii benedictini din secolul XVIII ai operei poetice a Sfântului Grigorie (*PG* 37-38) au împărțit-o în două secțiuni: *Poeme teologice*: 38 dogmatice și 40 morale, și *Poeme istorice*: 99 despre sine însuși și 8 despre alții.

² Cf. ediția critică a lui E. OBERG, *Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum* (Patristische Texte und Studien 9), Berlin, 1969, p. 29–40 după care s-a făcut și traducerea de mai jos.

³ Erau cunoscute șase omilii și fragmente din alte publicate în *PG* 39, 56-127. În *Amphilochiana*, 1906, G. Ficker a publicat o scriere necunoscută, cu începutul mutilat, împotriva falsei asceze. În 1904, K. Holl a publicat la Tübingen prima

Amfilohie și al soției sale, Livia, care a murit de timpuriu; a mai avut un frate, Eufemius, și o soră, Teodosia. Erau veri cu Grigorie din Nazianz, care o va încredința pentru educație pe copila Olimpiada (361/368-408), rămasă orfană, Teodosiei, sora lui Amfilohie⁴. Acesta făcuse studii de retorică la Antiohia cu faimosul Libaniu, după care în 364-365 a venit ca avocat în Constantinopol. După un timp însă a intrat însă într-o afacere dezastruoasă despre care nu știm alte detalii decât că Grigorie din Nazianz a fost nevoit să scrie două *Epistole* (14 și 22) chestorului Cezarie al Bithyniei rugându-l să ofere protecție verilor săi Eulalie (care va deveni în 384 urmașul său în scaunul de episcop în Nazianz) și Amfilohie. Acest eșec l-a făcut în jurul anului 370 să se hotărască să lase lumea și să se retragă într-o viață ascetică lângă Nazianz. Un prieten, Heraclide, îl introduce în 372-373 în cercul de asceți din Cezareea din jurul arhiepiscopului Vasile cel Mare (cf. *Epistola* 150). Întâlnirea decisivă a stat la baza unei afectuoase, îndelungate și strânse prietenii între cei doi. Încântat de calitățile intelectuale și duhovnicești ale lui Amfilohie, Vasile îl recrutează pentru episcopat și astfel în 374 Amfilohie devine episcop al Iconiului, proaspăta capitală a provinciei Lycaonia. Între cei doi s-a legat o susținută corespondență păstrată în colecția scrierilor Sfântului Vasile cel Mare. Lui Amfilohie îi adresează Vasile cele trei faimoase *Epistole* canonice (187, 199, 217), precum și un important grup de *Epistole* teologice (233-236) despre cunoașterea lui Dumnezeu; și tot lui Amfilohie i-a dedicat în 374 celebrul său tratat *Despre Duhul Sfânt*. Amfilohie n-a fost doar cel mai apropiat prieten al Sfântului Vasile în ultimii săi ani de viață († 379), compensând ruptura dureroasă a relațiilor cu Eustatie al Sebastei ori răcirea relațiilor cu Grigorie din Nazianz. În 381 Amfilohie s-a aflat în fruntea a doisprezece episcopi sufragani la Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol prezidat într-o fază de Grigorie din Nazianz. A depus o foarte susținută activitate de combatere a ereticilor arieni și macedonieni (insistând pe lângă împăratul Teodosie în 383 să dea un edict împotriva lor), dar și a mișcărilor ascetice radicale encratite și mesaliene din Asia Mică (între 383-390 a prezidat la Side în Pamfalia un sinod de 25 de episcopi împotriva mesalienilor). În 393 s-a aflat în Constantinopol la un sinod cu ocazia sfințirii bisericii Sfinților Apostoli Petru și Pavel, mutându-se la Domnul cândva după această dată, dar înainte de 404, fiind unul

monografie despre Amfilohie și teologia sa în raport cu marii Capadocieni. Ediția critică a tuturor scrierilor sale a fost publicată de C. Datema în seria „Corpus Christianorum. Series Graeca” 3 în 1978.

⁴ *Poeme* II, 2, 6, v. 99–102; trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr în: SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Scrisori din exil. Către Olimpiada și cei rămași credincioși. Despre deprinare, suferință și Providență*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 119–122.

dintre cei mai de văză episcopi Părinți din Biserica veche din familia lărgită a Părinților Capadocieni.

Cândva în jurul anului 384, Amfilohie a adresat adolescentului Seleuc, fiul generalului Traian căzut în dezastrul armatei romane înfrânte de goți în anul 378 lângă Adrianopol, și nepot al Olimpiadei, un extraordinar poem dialectic în 333 de iambi, un veritabil manifest al educației eline creștine din secolul IV. După salutare și un scurt prolog despre frica și dorul de Dumnezeu, prima parte insistă pe necesitatea cultivării morale a caracterului (care rămâne, în timp ce bogățiile trec). Înnobilarea sufletului se face, în primul rând, prin studiul literaturii profane antice din care trebuie alese cărțile bune și folositoare (în spiritul discursului către tineri al Sfântului Vasile), iar, în al doilea rând, prin abținerea de la obișnuințele rele ale frecventării mimilor și teatrelor, vânătorilor și jocurilor de circ și cu gladiatori. Amfilohie zugrăvește aici tablouri foarte realiste ale moravurilor urbane de la sfârșitul Antichității și influențelor nefaste asupra tinerilor. În partea a doua Amfilohie arată că pentru un creștin treapta cea mai înaltă a studiilor este frecventarea cărților sfinte ale Vechiului și Noului Testament și cultivarea dreptei-credeințe în inima căreia stă dogma Sfintei Treimi. Drept exemplu de modestie, înțelepciune și smerenie este dat apoi Moise, de la care tinerii pot învăța și că artele profane trebuie puse în slujba înțelepciunii Duhului Sfânt. După care Amfilohie redă o faimoasă listă a cărților canonice ale Vechiului și Noului Testament (listă care a circulat și separat, inclusă în colecțiile de canoane). Vechiul Testament e alcătuit din *Pentateuh*, din cărțile istorice *Iosua*, *Judecătorii*, *Rut*, *Regi* (4) și *Paralipomene* (2); din cinci cărți poetice: *Iov*, *Psalmii*, *Proverbele*, *Ecleziastul* și *Cântarea Cântărilor*; din doisprezece profeți mici plus patru profeți mari; la care „unii adaugă și *Estera*”. Iar Noul Testament e format din patru Evanghelii, *Faptele Apostolilor*, paisprezece Epistole pauline inclusiv *Epistola către Evrei*, care e autentică deși unii spun că nu este. În ce privește Epistolele „catholice”, Amfilohie reflectă o situație de incertitudine: unii primesc doar trei, iar alții șapte; incertă e și poziția *Apocalipsei*, pe care „unii o judecă a lui Ioan, dar mai mulți o numesc neautentică”⁵. După un scurt rezumat și o evocare a vieții cerești care-i așteaptă pe credincioșii evlavioși, poemul se încheie cu o salutare a Olimpiadei, mătușa lui Seleuc, și o precizare a numărului versurilor.

⁵ Lista cărților biblice dată de Amfilohie se deosebește de lista din *Poemul* I, 1, 12 al lui Grigorie din Nazianz (și e un argument clar împotriva paternității acestuia din urmă), care vorbește de 22 de cărți ale Vechiului Testament după numărul literelor alfabetului ebraic (12 istorice + 5 poetice + 5 profetice) și de 26 de cărți ale Noului Testament (4 Evanghelii + Faptele + 14 Epistole pauline + 7 Epistole catholice) și nu menționează deloc *Apocalipsa*.

Amfilohie al Iconiului
Iambi către Seleuc

Să se bucure, poruncesc, frumosul și bunul fiu Seleuc⁶, vlăstar al unei nobile rădăcini. Dar îmi urez să mă bucur și eu însumi mândrindu-mă cu viața, învățăturile și purtările tale.

Mai întâi deci, să ai frică și dor de Dumnezeu; căci pentru toți cei ce gândesc bine început și sfârșit al întregii vieți devine Dumnezeu.

În al doilea rând, copile, exersează-ți purtarea să fie blândă, smerită, înfrânată, tare, dulce, lipsită de răutate, dreaptă, bărbătească, înțeleaptă, gravă [serioasă], muncitoare, stabilă și cuminte.

Fiindcă aceasta e podoaba și pentru tineri, și pentru bătrâni: faptul de a fi bogăți nu atât în bani, cât în purtare. Pentru că acest lucru e al tău.

Banii însă își bat joc înșelându-l pe cel bolnav de iubirea de bogăție, surâzând unora, apoi altora, imitând purtarea unei prostituate infidele care-și râde în diferite feluri de mulții ei amanți, de unii fugind, de alții lipindu-se, dar cu nimeni fiind în chip autentic. Căci natura bogăției n-are fermitate, asemănându-se unor valuri impetuoase care se arcuiesc și apoi cad purtate de o mișcare nestăvilită.

Tu însă, copile, îmbogățindu-te pururea în purtările tale, vei avea o comoară de neșefuit prin furturi, neafată în mijloc la îndemâna ticăloșilor, de necheltuit de mâna tiranilor și de nepădat de armele barbarilor, pentru că ea rămâne înăuntrul unor palate necorporale păstrată în chip sigur în vistieriile sufletului, și pe ea nu o va mistui forța impetuoasă a focului, nici nu o va acoperi valul unei furtuni a mării.

Păzind această adevărată bogăție, pe cea autentică și care este într-adevăr a ta, lustruiește-o cu învățăturile, exersându-te cu cărțile poezilor, cu scrierile istoricilor, cu dulcea limbă a retorilor și cu subtilele preocupări ale filozofilor.

Pe toți aceștia citește-i însă cu minte bună, culegând în chip înțelept de la toți ceea ce e de folos și fugind cu judecată de vătămarea fiecăruia, imitând lucrul înțeleptei albine care se așază pe toate florile, dar culege cu toată înțelepciunea de la fiecare ce este de folos, având drept învățătoare natura.

Tu însă culege cu rațiune din belșug cele ce sunt de folos, iar dacă ceva poartă în sine vreo vătămare, zboară repede de acolo înțelegând răul. Căci aripi agere are mintea oamenilor.

⁶ Tânăr aristocrat din Constantinopol, fiu de general, nepot al diaconiței Olimpiada, cum se vede din post-scriptumul poemului.

Câte au fost scrise de ei spre lauda virtuții și spre muștrarea răutății învață-le cu sârg păstrându-le înțelesul și grația exprimării. Dar întoarce spatele ca unor lațuri și curse celor ce le-au scris flecărind pe larg despre zei: mituri indecente, învățături ale demonilor, povești demne de râs și de lacrimi.

Citind despre amândouă lucrurile, despre zeii ridicoli și discursurile îndrăgite, pe zeii iubitori de plăcere disprețuiește-i, dar discursurile cinstește-le, fugind, ca la o plantă, de spini, dar culegând roza.

Aceasta e cea mai bună lege pentru discursurile din afară [profane]. Iar căror lucruri anume trebuie să le acordăm toată sânguința o vom spune, dar ceva mai încolo.

Mai întâi însă vreau să-ți spun aceasta: tânărul trebuie să fugă în cel mai înalt grad de convorbirea cu cei răi și de plăcerile împreună cu ei.

Căci mulți sunt cei care, ca niște oi pline de râie și de vreo boală, îi ispitesc pe tinerii mai simpli și, frecându-se de ei cu înșelăciune vicleană, vor să-i umple de boala răutății lor, astfel încât prin comunitatea celor mai mulți să-și țină în umbră relele lor. Păzește-te de aceștia, căci, așa cum i se pare și lui Pavel, „convorbirile rele strică obiceiurile bune” [1 Corinteni, 15, 33].

Foarte tare trebuie să fie păzit de tine și acest lucru: urăște cântarea indecentă a teatrelor, mugetul fiarelor sălbatice și vuietul hipodromurilor, spectacolul luptei în arenă a celor răi [delicvenților], zădărnicia vieții, hidra plăcerilor, învățăturile necuviincioase ale bărbaților libertini, pentru care nimic nu este de rușine decât cuminența.

Căci, slujitori ai rușinii, unii dintre ei au drept artă gândirea în insulte [excese], bufoni obișnuiți cu pumnul, care taie cu briciul în loc de păr sfiala, un întreg atelier destrăbălat de nerușinări, pentru care a suferi și a face în văzul tuturor toate câte nu sunt îngăduite e o parte a artei lor.

Alții, un neam încă mai nenorocit decât aceia, parodiază slava bărbaților, bărbați femei, masculi efeminați, la drept vorbind nici bărbați, nici femei; căci una [bărbați] nu rămân, iar alta [femei] nu ajung. Ceea ce sunt ei nu rămâne prin purtarea lor, iar ceea ce vor să fie în chip rău nu sunt prin fire. O enigmă a libertinajului și o împletire de patimi: ei sunt bărbați pentru femei și femei pentru bărbați.

Ce ar putea spune însă cineva despre cântecele de rușine, de melodiile care înmoaie încordarea inimii, de flautele și dansurile desfrânatelor bacante, cărora de trei ori nenorociții le atribuie chiar cinste? Sunt oare acestea demne de laude, privilegiate și delectare sau de lacrimi și suspine?

Aici e tiran răsul, firea comite adulter și se aprinde flacăra diversă a patimilor. Și se construiesc teatre ale necinstirii, pentru ca bolile să nu-și aibă indecența ascunsă, ci să fie premii ale învățaturii celor rele.

Tu însă îngrețosează-te de acestea și nu-ți vătăma pupilele cu ele, fugind de toate coruperile ochilor, ca să-ți păzești feciorelnice pupilele ochilor.

Fugi încă și mai mult de spectacolele mânjite cu sânge ale lacomilor după mâncăruri⁷, al căror dumnezeu e pântecele; căci, fiind robi ai pânteceului, slujesc relexor porunci ale unei boli extrem de rușinoase. Ca un amar stăpân al celorlalte membre, acesta [pântecele] șade înăuntru vânzând membrele fiarelor și mistuindu-le lacom prețurile. Și astfel pântecele destrăbălat împinge în chip tiranic în pântecele fiarelor sălbatice membre de oameni conaturale cu el.

Bărbați fără minte șed spectatori ai acestor patimi. Suspină când un om scapă de fiare ca și cum și-ar fi bătut joc mai mult decât de fiare de ei înșiși, care șed degeaba la spectacol. Dar când un bărbat este prins și mugește suspinând, strigând cu amar și tăvălit în pulbere, orice îndurare fuge cu totul din ochii tuturor spectatorilor care cu mare plăcere înaltă ropote de aplauze când văd curgând sânge. Căci se bucură când văd cele pe care s-ar cădea să le jelească și acordă fiarelor înclinarea bunăvoinței, iar dacă ele rănesc pe cineva, le ațâță și mai mult furia ca și cum ei înșiși s-ar sătura mâncând împreună cu fiarele carnea bărbaților aceloră.

Răii vânzători ai membrelor lor, sclavi ai mâncării și, la rândul lor, mâncare a fiarelor, trăind urâți și murind nenorociți, au parte astfel de un amar sfârșit al vieții: o parte din membrele lor e îngropată în fiare, altele sunt sfâșiate fără milă de dinții lor, iar altele pe jumătate sfâșiate și încă zvâcnind cu variate răsuciri, cred că au un prilej de fugă și-și închipuie o alergare. Nu-ți întina ochiul cu întinările unor spectacole crude, nici nu ți-l deprinde să vadă bărbați murind și fiare sătule devenite morminte care aleargă și în care sunt depuși semeni de un neam cu noi.

Chiar și ceea ce multora le pare mai blând, și anume spectacolul diverselor hipodromuri, și acesta e o ciumă și o boală a sufletelor. El dezbină orașe, împinge poporul la răzmerițe, învață lupte, ascute limba injurioasă, rupe afecțiunea cetățenilor, pune neamurile să se ciocnească între ele, îi face pe bătrâni de rușine și pe tineri nebuni, aprinde dușmăniile între cei mai buni prieteni, calcă în picioare legile. Îndrăznește însă și un rău mai dureros decât toate relele: pune în mișcare drept aliați ai celor înnebuniți de patimi ca ajutoare ale victoriei pe descântători, hrânind astfel boala cu altă boală.

⁷ Aluzie la gladiatorii de profesie, care-și asigurau ospete bogate în schimbul luptelor cu fiarele sălbatice.

Căci numai ce s-au aprins de o ceartă înflăcărată, și îndată aleargă la descântători. Iar aceștia cheamă drept colaboratoare a căderilor, zdrobirilor și omorurilor lor răutatea demonilor, căci oștirea demonilor se bucură de rele.

Este limpede deci că și ceea ce apare blând – spectacolul disputelor de pe hipodromuri – e o ruină a sufletelor, o încăierare a trupurilor și, pe lângă acestea, o vătămare limpede a banilor. Câte case n-a ruinat dintr-odată! Pe câți bogăți nu i-a silit să cerșească! Câte orașe mai înainte bine guvernate de legi nu le-a surpat cu totul! Căci ca și cum ar fi izbucnit o răzmeriță, mânjește mâinile poporului cu ucideri de oameni puternici, văduvește orașele de bărbați cu legea spadei, după care foc și sabie mistuie orașele pedepsind junghierile cu junghieri, uciderile cu ucideri. Cine deci dintre cei cuminiți va suporta să vadă emulația descântecelor, în loc de sprinteneala cailor, o răzmeriță care naște ucidere și boala cetăților?

Tu însă în loc de acestea bucură-te de învățăturile plecând de la care vei putea deprinde purtările cele mai alese. Și după ce ți-ai exersat preliminar în chip măsurat mintea ca într-un teren de antrenament cu diverse scrieri, antrenează-te îndată cu înseși Scripturile insuflăte de Dumnezeu, culegând marea bogăție a celor două Testamente, a Vechiului și a celui veșnic Nou. Căci este nou pentru că a fost scris al doilea, iar după sine însuși nu va mai avea un al treilea.

Acestora acordă-te de bunăvoie întreaga sârguință și de la ele vei învăța să deprinzi buna purtare și să cinstești pe adevăratul și singurul Dumnezeu. Căci El este Unime și Treime veșnică: un Tată cu un Fiu și cu un Duh Preasfânt, Treime bine distinctă în persoane, și Unime în fire [natură]. Să nu amesteci așadar ipostasele/subzistențele în ce privește numărul lor, nici să-L secționezi pe Dumnezeu închinându-te firii [naturii], căci într-adevăr Treimea nu este secționată prin fire [natură]. Fiindcă este o Unică Treime, Un Dumnezeu Atotțiitor. Acesta e subtilul mister al bunei-cinstiri. Căci cu adevărat strâmtă e calea adevărului, îngustă, cu prăpăstii de ambele părți.

Cei care au alunecat de pe ea s-au prăbușit din direcții contrare în rătăcirii adânc prăpăstioase: Sabelie [a căzut] privind spre iudei, iar Arie imitându-i pe [păgânii] idolatrii – unul contopind persoanele, iar altul împărțind impios ființa. Tu însă păzește neclătinat calea de mijloc, așa cum trebuie, divizând și unind cum se cuvine; căci Treimea e unită în mod necontopit, așa cum Unimea e separată în mod nedivizat, pentru că natura [firea] e indivizibilă, iar ipostasele rămân cu desăvârșire necontopite.

Să-mi rămâi păzitor al acestor dogme și lucrător autentic al poruncilor, precum și înțelept în toate contemplările tainice, progresând pururea, dar niciodată îngâmfându-te. Căci așa îți va înflori un har și mai mare.

Vezi cum Moise, omul lui Dumnezeu, icoană a vieții potrivit virtuții, după ce învățase mai întâi toată înțelepciunea egiptenilor și crescuse într-o adâncă bogăție, s-a făcut de bunăvoie fugar și sărac, și în pustie a schimbat desfătarea din Egipt cu masa de păstori [Ieșirea 2, 1-21] preferând slavei tiranilor o viață aspră, până când, judecat fiind vrednic de priverșiți dumnezeiești, a văzut foarte marea taină a îngerului care s-a arătat în focul unui rug. După care, învrednicindu-se să audă atunci pentru prima dată glasul lui Dumnezeu și luând autoritate, dezleagă din jugul sclaviei poporul care suspina și ajunge cu voia lui Dumnezeu stăpân peste întreg poporul [Ieșirea 3, 1 sq]. Și luând el o atâț de mare înălțime nu se ridică, ci spune despre sine că e bâlbâit, lent la vorbire și neputincios, pentru ca gândind umil să rămână tare [Ieșirea 4, 10 sq.]. Păzește icoana acestei vieți modelându-te prin purtarea lui Moise.

Ca un judecător care pronunță un verdict legiuit, rânduieste ca învățătura discursurilor elinilor [păgânilor] să slujească, după cum se și cuvine, liberei expresii a dogmelor adevărate și atotînțeleptei contemplări a Scripturilor. Căci drept lucru este ca înțelepciunea Duhului, care este de sus și vine de la Dumnezeu, să fie stăpână peste educația [cultura] de jos ca peste o slujnică neîngâmfată zadarnic, ci obișnuită să slujească în chip cuviincios. Căci cea de jos trebuie să slujească celei a lui Dumnezeu.

Se cuvine să mai afli și aceasta: nu orice carte are în chip sigur venerabilul nume de Scriptură. Căci sunt uneori cărți care poartă în chip fals acest nume: unele sunt de mijloc și vecine, cum ar putea spune cineva, cu cuvintele adevărului, dar altele sunt falsificate și foarte alunecoase, ca niște monede calpe și contrafăcute, care au inscripția împăratului, dar sunt neautentice și din materii contrafăcute. De aceea îți voi spune fiecare din cărțile insuflate de Dumnezeu, ca să le înveți în chip distinct. Le voi spune mai întâi pe cele ale Vechiului Testament.

Pentateuhul are Facerea, apoi Ieșirea, iar în mijloc Leviticul, după care Numerele și Deuteronomul. La acestea adaugă pe Iosua și Judecătorii. Apoi pe Rut și cele patru cărți ale Regilor și cele două ale Paralipomenelor. După ele vine prima, iar apoi a doua carte a lui Ezdra [Neemia]. În continuare îți voi spune cinci cărți în versuri: cea a lui Iov cel încununat pentru luptele sale cu diverse suferințe, cartea Psalmilor, remediu melodios al sufletelor, și trei ale înțeleptului Solomon: Proverbele, Ecleeziastul și Cântarea Cântărilor. Acestea adaugă-i pe cei doisprezece profeți: primul Osea, al doilea Amos, apoi Miheia, Ioil, Avdie și Iona, prefigurarea pătimirii Lui de trei zile [Matei 12, 40], după care vine Naum, Avacum, apoi al nouălea Sofonie, Agheu, Zaharia și Maleahi cu dublu nume de înger. După care află-i pe cei patru profeți: pe marele Isaia cel îndrăzneț, pe Ieremia cel

compătimator, pe tainicul Iezechiel, iar ultimul pe Daniel cel preaînțelept în fapte și cuvinte. Aceștia unii o adaugă și pe Estera⁸.

E momentul să spun acum cărțile Noului Testament. Primește numai patru evangheliști: pe Matei, apoi pe Marcu, căruii adaugă-l ca al treilea pe Luca, iar pe Ioan numără-l al patrulea în timp, dar primul în înălțimea dogmelor. Căci pe acesta îl numesc pe drept cuvânt „fiu al tunetului” [Marcu 3, 17], fiindcă a fost cel mai mare răsunset al lui Dumnezeu Cuvântul. Primește și a doua carte a lui Luca, cea a Faptelor generale ale Apostolilor. Adaugă-l în continuare pe „vasul alegerii” [Faptele Apostolilor 9, 15], vestitorul păgânilor [1 Timotei 2, 7], Apostolul Pavel, care a scris în chip înțelept Bisericii de două ori șapte epistole: una către romani, de care trebuie legate cele două către corinteni, pe cea către galateni și pe cea către efeseni, după care pe cea către filipeni, apoi pe cea scrisă colosenilor, două tesalonicenilor, două lui Timotei, câte una lui Tit și lui Filimon și una către evrei. Unii spun că este neautentică cea către evrei, dar nu vorbesc bine, fiindcă grația ei este autentică. Fie! Ce mai rămâne? În ce privește epistolele generale, unii vorbesc de șapte, alții spun că trebuie primite doar trei: una a lui Iacob, una a lui Petru și una a lui Ioan, iar alții le primesc pe acestea trei și pe lângă ele alte două ale lui Ioan și a șaptea, pe cea a lui Iuda. Iar Apocalipsa unii o judecă a lui Ioan, dar mai mulți o numesc neautentică.

Acesta ar fi canonul foarte nemincinos al Scripturilor insuflăte de Dumnezeu. Dacă vei asculta de ele, atunci vei fugi de lașurile lumii, vei arunca jos nădejțile zadarnice și vei semăna cu mână generoasă săracilor bogăția fugară, așteptând un seceriș sigur; căci ceea ce ai semănat acum vei aduna comoară în ceruri.

Urmează așadar lui Hristos, înțeleptul Cuvânt al lui Dumnezeu, o, tu, de trei ori fericitul!, arătându-te o stea multor bătrâni și tineri; fiindcă o viață cucernică strălucește mai mult decât stelele. Și atunci un cor de profeți, martiri și apostoli stând în jurul tău te va încununa ca pe un membru al lor cu aplauze de învingător. Și, culegând o slavă neîncetată, te vei bucura atunci dându-ți încununat în mijlocul îngerilor.

Fii sănătos și adu-ți aminte de cele scrise.

Salut-o pe mătușa ta, Olimpiada, icoană însuflețită a decenței, neprihănirii și ascezei, și pecete a credinței.

Dacă vrei să știi, Seleuc, numărul iambilor, află că sunt trei sute, tot atâtea zeci și trei unități [333 de iambi].

Îmi doresc, copile, să fii pururea prieten al Treimii!

⁸ Amfilohie nu menționează deloc cărțile deuterocanonice, dar admite posibilitatea ca Estera să fie între cărțile protocanonice (unde se află în canonul ebraic).

*LITERATURA SACRĂ NEOTESTAMENTARĂ,
UN „SIMPOZION”
AL VECHILOR IDEI ȘI CREDINȚE RELIGIOASE?*

de pr. conf. univ. dr. Nicolae MORAR

ABSTRACT

The present study is intended to be a restoring one. Beginning with an interrogative construct „The New Testament Sacred Literature, a „symposium” of the old ideas and religious beliefs?”, we are attempting to prove that the New Testament writings were a real „symposium of ideas and religious beliefs”. In order to consolidate our conviction, we will evoke the inspiring encounters between the first century Christianity and the beliefs and philosophical ideas of those times. These encounters prove that the Gospel of our Saviour Jesus Christ and the Epistles of the Apostles have been constantly facing the daily realities, up to the present day. In spite of the apologetic and iconoclast accents which it contained, the dialogue was a most profitable one, as it led to the emergence of a way of thinking and of a spirituality which we designate today as „Christian Theology”, a science by which the spirit has breathed and continues to breath satisfied.

Timpul nostru se vrea a fi unul al dialogului și cunoașterii interumane. Se vorbește insistent despre globalizare, despre interculturalitate, despre interdisciplinaritate, despre transdisciplinaritate, despre ecumenism interreligios și interconfesional. Dincolo de a fi un simplu fapt „vocal”, fenomenul în discuție este o realitate în plină construcție. Se organizează mese rotunde, colocvii, simpozioane, conferințe și congrese, activități în cadrul cărora, oameni din diferite zări ale lumii sau de sub același „petec de cer” se întâlnesc pentru a se cunoaște, dar mai ales pentru a-și împărtăși reciproc ideile. Tematica discuțiilor este diversă. Sunt abordate subiecte politice, sociale, cultural-filosofice sau pur științifice, cum ar fi cele din domeniul matematicilor sau al fizicii de nivel ultim, precum și chestiuni de ordin religios.

Atitudinea adoptată de omul modern în scopul cunoașterii reciproce este doar în aparență o nouă filosofie de viață. În realitatea, omul a fost interesat permanent să înțeleagă sensul propriei sale existențe, dar mai ales să dea un sens vieții sale, istoria culturii și spiritualității prisosind cu exemple de acest fel.

Din documentele trecutului aflăm, de pildă, despre primii filosofi greci – Thales din Milet și Pitagora – că au călătorit în Egipt, Mesopotamia, Persia sau India pentru a cunoaște mentalitatea altor oameni, dar și pentru a se instrui, ceea ce le-a facilitat însușirea de cunoștințe în domeniul

geometrie, astronomie și al științelor naturii¹. Și tot izvoarele antice arată că la fel a procedat Herodot, care a călătorit în Egipt, Mesopotamia și Tracia pentru a se documenta în vederea redactării operei sale istoriografice, precum și înțelepții persani, oameni care s-au remarcat prin interesul lor deosebit pentru datinile și credințele popoarelor aflate sub autoritatea propriului imperiu, convinși fiind că mozaicul etnocultural al vremii reproducea, la scară redusă, însăși arhitectura marelui cosmos² – de altfel, această filosofie existențială a făcut ca în Imperiul Persan, multietnic și multilingv, „pacea” să dăinuie timp de 250 ani³.

În ciuda aparentului autarhism, și istoria poporului sfânt s-a remarcat printr-o experiență similară. Avraam, *părintele evreilor*⁴, cunoscător al civilizației mesopotamiene din epoca lui Hamurabi, întemeietorul primului imperiu babilonian (secolul al XVIII-lea în. Hr.)⁵, nu numai că a fost impresionat de modelul mesopotamian, ci s-a străduit să trezească și să impună în conștiința coetnicilor săi dorința de a-și afirma identitatea și de a fonda un cămin național. Primind de la Dumnezeu și asumându-și calitatea de părinte al neamului său, avea să părăsească, însoțit de familie și de slujitori, Urul, pentru a se stabili în Canaan⁶, creând astfel premisele apariției primului stat evreu.

Urmașii primului patriarh i-au urmat modelul, cultivând legături apropiate cu alte popoare ale vremii, de menționat fiind relațiile dintre evrei și hicsoși – probabil ei înșiși semiți sau semitizați. Relațiile în discuție al căror artizan a fost iscusitul Iacob au făcut ca evreii să fi trăit în prosperitate în timpul dominației hicsosilor în Egipt (1730-1562 în.

¹ Thales din Milet, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea întâia, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979. Porfir, *Viața lui Pitagora*, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a doua, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

² B. Brentjes, *Civilizația veche a Iranului*, Ed. Meridiane, București, 1976, pp. 9-43.

³ Spre exemplu, autoritățile persane nu numai că au recunoscut credința evreilor, ci i-au ajutat, material, să rezidească templul din Ierusalim: „Așa grăiește Cyrus, regele perșilor: «Toate regatele pământului mi le-a dat mie Domnul Dumnezeuul cerului și mi-a poruncit să-I fac locaș la Ierusalim, în Iuda. Așadar, aceia dintre voi, din tot poporul Lui, care voiesc – fie cu ei Dumnezeuul lor – să se ducă la Ierusalim în Iuda și să zidească templul Domnului Dumnezeuului lui Israel, a Acelui Dumnezeu Care este în Ierusalim; și tot celui rămas în toate locurile, oriunde ar trăi, să-i ajute locuitorii locului a celui cu argint și cu aur și cu altă avere și cu vite, ca daruri de bună voie pentru templul lui Dumnezeu care este la Ierusalim»”. *Ezdra*, 1, 1-11.

⁴ *Facerea*, 12, 2-3.

⁵ R. Munnic, *O privire de ansamblu asupra istoriei evreiești*, în *Marile religii*, Ed. Orizonturi, București, f. a., p.

⁶ A. Negoită, *Cadrul istoric al Bibliei*, în *Mitropolia Banatului*, nr. 9-10/1969, pp. 630-641.

Hr.), fără însă ca poporul ales să-și fi pierdut în vreun fel identitatea etnică și credința religioasă.

La fel aveau să stea lucrurile în timpul monarhiei teocratice. Înțeleptul rege evreu Solomon, pe lângă faptul că a consolidat unitatea statului, prin crearea unei noi organizări administrative și a unui sistem de apărare eficient, s-a remarcat printr-un intens schimb comercial, dar și cultural cu țările vecine. Așa se face că scrierile sale, *Eclesiastul* și *Pildele*, aveau să învingă mentalitatea propriului popor, înscriindu-se în contextul spiritual general al lumii orientale.

Raportată la Divinitate: „Începutul înțelepciunii – scrie luminatul suveran – este frica de Domnul”⁷, înțelepciune apare ca dar al lui Elohim – numele comun al Divinității în mediul oriental – și nu cu numele personal acordat Celui nevăzut de israeliți, adică Iahve⁸. Faptul acesta nu a fost unul întâmplător, monarhul israelit căutând prin aceasta să arate că înțelepciunea este o orientare general umană, în viziunea sa omul înțelept asemănându-se unui copil care se joacă în apropierea lui Dumnezeu, fără a ține cont de hotarele rânduite de oameni pentru a se deosebi unii de alții.

Modelele promovate de lumea modernă ca și de cea antică nu sunt singulare, ele regăsindu-se și în istoria creștinătății. Acest aspect îl surprinde literatura sacră neotestamentară.

Potrivit mărturiilor evanghelice, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, a ieșit din invizibilitate la „plinirea vremii”⁹ pentru ca lumea să cunoască pe Cel nevăzut prin mărturia Fiului Său¹⁰, dar și din dragoste față de oameni, ca aceștia să nu piară, ci să aibă viață veșnică¹¹.

Activitatea mântuitoare a lui Iisus Hristos s-a îndreptat, către poporul ales, fără a nesocoti însă celelalte neamuri: „Veniți la Mine – îndemnă Domnul – toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi”¹², exemplu urmat mai târziu și de discipolii Săi. Despre toate aceste aspecte relatează cu prisosință cărțile sfinte ale Noului Testament.

Evanghelia și scrierile apostolice sunt asemenea unei pelicule cinematografice, ele înregistrând trăsăturile de specific ale epocii în care au activat Mântuitorul Iisus Hristos și Sfinții Apostoli. Din cuprinsul lor aflăm date despre activitatea mesianică a Fiului lui Dumnezeu în cadrul societății iudaice, dar și importante aspecte ale tabloului religios și cultural al vremii.

⁷ *Pildele lui Solomon*, 1, 7; 9, 10.

⁸ Al. Mihăilă, *Introducere în Studiul Vechiului Testament*, pp. 285-286, www.ftoub.ro.

⁹ *Galateni*, 4, 4.

¹⁰ *Ioan*, 17, 25.

¹¹ *Ibidem*, 3, 16.

¹² *Matei*, 11, 28.

Arhitectura vieții religioase iudaice din epocă a fost puternic influențată de evenimentele istorice post-exilice. Tendința de elenizare și de adaptare la politeism, dublată de influențe politice externe au dus la mutații importante în viața societății iudaice – de pildă, recomandările toraice cu privire la *ungerea* marilor preoți au fost înlocuite cu *investitura* acestora de către autoritatea regală¹³, fapt ce avea să atingă apogeul în perioada irodiană (Irod cel Mare s-a remarcat prin atitudinea sa discreționară în procesul de numire și destituire arbitrară a marilor preoți). În aceste circumstanțe, efortul de a trăi recomandările Torei a dat naștere mai multor tentative de actualizare a comandamentelor mozaice, fapt ce a dus la diversitatea iudaismului, la apariția pe scena istoriei a principalelor grupări religioase iudaice: *fariseii*, *saduceii*, *cărturarii* și *zeloții*.

Fariseii constituiau o categorie de credincioși evrei atașată de vechile tradiții ale cultului mozaic. Fideli *Legii* (lui Moise), ei credeau în revelația divină, admiteau nemurirea sufletului și învierea morților.

Învățând și interpretând Tora, au împărțit dreptatea în numele ei în toate domeniile (religios și moral) și i-au adaptat normele la noile condiții istorice. Mai mult, au statornicit ceea ce Tora lăsase în suspensie pentru a o face din nou practicabilă și nu au șovăit să fie novatori. Împreună cu compatrioții lor au militat pentru o practică mai fidelă a preceptelor divine, stimulând în ei speranța mesianică: în restaurarea lui Israel, în revenirea gloriei și măreției sale naționale de altădată și în domnia universală a Dumnezeuului unic¹⁴. Într-un fel, fariseii au fost adevărați umaniști ai epocii lor, străduindu-se să pună Tora la îndemâna oamenilor pentru a le sfinți viața.

La rândul lor, *saduceii*, exponenții familiilor nobiliare, s-au remarcat prin liberalismul lor ideatic – contrar fariseilor tradiționaliști, nu au admis tradiția, respectând doar Legea scrisă a lui Moise, profeții și scrierile hagiografe. Și de aici diferența semnificativă a doctrinei lor: negau providența, învierea morților, existența îngerilor și a diavolului. Partida saduceilor și-a pierdut puterea după căderea Ierusalimului, conducerea religioasă fiind continuată de farisei și rabini¹⁵.

Cât despre *zeloți*, documentele istorice ne arată că proveneau din rândul fariseilor și erau apărători „zeloși” ai teocrației, remarcându-se ca principali adversari ai ocârmuirii romane. Un istoric iudeu îi califică drept „tâlhari” pentru faptul că instigau la rezistență armată. Se pare că cel puțin

¹³ *I Macabei*, 10, 1-21.

¹⁴ P. Johnson, *O istorie a evreilor*, Ed. Hasefer, București, 1999, p. 70.

¹⁵ De fapt, de la acea dată, iudaismul nu a mai avut preoți propriu-zisi (*kohanini*), rabinii nefiind preoți, ci consilieri și juriști.

unul din cei doisprezece Apostoli, Simon Cananeanul, era un vechi zelot¹⁶.

În completarea tabloului confesional, amintim *gruparea cărturarilor*. Deși apar ca personaje dintre cele mai neatractive ale Evangheliilor, cărturarii au îndeplinit o activitate însemnată pe plan spiritual: datorită lor s-au multiplicat, prin copiere, exemplarele scrierilor sfinte. Cu timpul, ei au ajuns să cunoască în amănunt „litera” Scripturii și treceau în popor ca o clasă chemată să informeze și să corecteze abaterile de la învățăturile biblice – în Evanghelia de la Luca sunt numiți: „învățători ai Legii”¹⁷.

Iritați de libertățile pe care și le-a luat Nazarineanul față de vechile datini (fariseii), de învățătura despre divinitatea Sa (sducheii)¹⁸, de libertatea asumată în procesul de interpretare a Scripturii într-un mod nou și nemaîntâlnit în „tradiție” (cărturarii, în special), grupările religioase iudaice s-au exprimat ca marile Lui adversare. Iar reacția Domnului a fost pe măsură: în lumina Sfintelor Evanghelii, Iisus apare ca un critic și opozant al ierarhiei religioase evreiești, activitatea Sa publică fiind îndreptată în direcția transformării radicale a condiției umane. Realizarea acestui obiectiv presupunea însă o schimbare structurală a instrumentarului destinat perfecționării omului utilizat până atunci de religia iudaică.

Potrivit mărturiilor evanghelice, începutul activității publice a lui Iisus a fost marcat de implicarea Sa în procesul baptismal practicat de Ioan Botezătorul. Recursul la acest ritual purificator nu a fost aleatoriu. În ritualistica iudaică, încă din epoca profeților se încetățenise o formă de abluțiune ce se baza pe actul circumcizional. În registrul simbolic, ea evidențiază transformarea lăuntrică înregistrată de cel circumcis. Prin prezența Sa la Iordan, Iisus a întărit, pe de o parte, faptul că predica proorocului despre actualitatea timpului mesianic era veridică, iar pe de altă parte, că intrarea omului în noul eon impunea o revizuire din temelii a stilului anterior de viață – într-un fel, putem afirma că rolul botezului practicat de Ioan a fost tocmai acela de a releva starea morală a insului în fața lui Dumnezeu. De aici și similitudinile între Botezul practicat de Ioan și practicile baptismale eseniene, în care lustrațiile aveau rol purificativ, scopul lor fiind acela de a da vrednicie ablutului înaintea lui Dumnezeu.

În raport cu practicile baptismale evocate, botezul „Mielului” în apele Iordanului a introdus un element de o densitate și de o noutate absolută.

¹⁶ Marcu, 3, 18.

¹⁷ Luca, 7, 30.

¹⁸ Arhiereul Caiafa, unul dintre reprezentanții de seamă ai saducheilor, a avut un rol important în procesul de condamnare la moarte a lui Iisus Hristos.

Procesul baptismal a pus în lumină identitatea lui Iisus, cei prezenți luând cunoștință cu familia celestă a Fiului: Sfântul Duh s-a manifestat sub forma unui porumbel, iar Tatăl și-a semnalat existența, vorbind din cer¹⁹.

Botezul Domnului a avut și o altă perspectivă: el a pus în lumină semnificația cu totul nouă a botezului creștin. Teofania de la Iordan a relevat faptul că primatorul botezului creștin nu dobândește o poziție virtuoasă în raport cu Dumnezeu, ci este integrat efectiv în mediul de viață divin, asemenea Fiului Omului. Așa se face că în convorbirea cu Nicodim, nimeni altul decât un fruntaș al iudaismului vremii, Iisus avea să sublinieze că cel ce aderă la botez nu se supune unei abluții purificatoare, ci unei reale „nașteri de sus”, proces obligatoriu pentru accesul omului în „împărăția lui Dumnezeu”²⁰. În plus, din acest dialog rezultă că Botezul produce un efect profund, Duhul Sânt acționând metamorfotic asupra corporalității umane, spiritualizând-o: „Ce este născut din trup – afirmă Mântuitorul –, trup este; și ce este născut din Duh, duh este”²¹.

În plan simbolic, purificarea prin apă sugerează sensuri similare; în apă totul se „dizolvă”, orice „formă” este dezintegrată; orice „istorie” este anulată; nimic din ceea ce a existat mai înainte nu subzistă: niciun aspect, niciun „semn”, niciun „eveniment”. Pe plan uman, imersiunea echivalează cu moartea, iar pe plan cosmic, cu catastrofa (potopul care dizolvă periodic lumea în oceanul primordial). Dezintegrând orice formă și anulând orice istorie, apele au această virtute de purificare, de regenerare și de renaștere; cel ce se cufundă în ele „moare” și ridicându-se din ape este asemenea unui prunc fără păcate și fără „istorie”, capabil să primească o nouă revelație și să înceapă o nouă viață „proprie”: „Și vă voi stropi cu apă curată – scrie un profet al lui Israel – și vă veți curăța”²², iar altul referindu-se la timpul mesianic arată că: „în vremea aceea va fi un izvor cu apă curgătoare pentru casa lui David și pentru locuitorii Ierusalimului, pentru curățirea de păcat și de orice altă întinare”²³.

Pe palierul controverselor dintre Hristos și exponenții iudaismului semnalăm și abstenența, temă inclusă de Galileean în discursul inaugural – *Predica de pe munte*: „Când postiți, nu fiți triști ca fățarnicii; că ei își smolesc fețele, ca să se arate oamenilor că postesc. Adevărat grăiesc vouă, și-au luat plata lor. Tu însă, când postești, unge capul tău și fața ta o

¹⁹ *Matei*, 3, 16-17.

²⁰ *Ioan*, 3, 3-4.

²¹ *Ibidem*, 3, 6.

²² *Iezechie*, 36, 25.

²³ *Zaharia*, 13, 1.

spală, ca să nu te arăți oamenilor că postești, ci Tatălui tău care este în ascuns, și Tatăl tău, Care vede în ascuns, îți va răsplăti ție”²⁴.

Asociat de evrei cu o formă severă de mortificare perceptibilă public, în învățătura lui Iisus postul capătă o semnificație mult mai adâncă. Fără a nesocoti aspectele restrictive, cum ar fi: abținerea de la mâncare și băutură, ori renunțarea la plăcerile senzuale, Hristos Domnul a clarificat imaginea ascezei: în viziunea Sa, postul corespunde cu o revizuire radicală a dinamicii spirituale, în vederea acomodării acesteia la așteptările lui Dumnezeu.

Subliminal, este vorba despre o întoarcere a atenției credinciosului spre sine însuși, despre o explorare a abisului sufletesc, care poate releva câtă lumină sau cât întuneric se ascunde acolo. Fiind locul din care izvorăsc gândurile bune și gândurile rele, dragostea, bunătatea, milostivirea, dar și ura, invidia, minciuna, tărâmul spiritual poate fi eliberat de forțele stihiale printr-o atentă supraveghere a minții.

Abstenența de care vorbește Iisus e menită să ducă la *paza* simțurilor, pentru ca în suflet să nu pătrundă lucruri care-l pot tulbura²⁵. Este vorba despre o observație implicită, menită să atragă atenția asupra faptului că simțurile sunt poarta prin care ajung în conștiință tot felul de imagini exterioare, menirea minții fiind aceea de a discerne asupra felului în care omul se raportează la lume.

Un alt exemplu semnificativ cu privire la felul în care Iisus s-a raportat la prescripțiile Legii vechi l-a constituit atitudinea Sa față de *sabat*. Evangheliile evocă în acest sens două situații în care Fiul lui Dumnezeu s-a situat pe o poziție deosebită de cea adoptată de farisei. Prima dintre acestea prezintă un crâmpoi din activitatea misionară a Domnului însoțit de Apostoli, fapt petrecut într-o zi de sâmbătă.

Mergând printre semănături, ne istorisește Evanghelia, ucenicii, fiind-le foame, au început să smulgă spice de grâu și să mănânce. Văzând aceasta, fariseii aflați prin preajmă au criticat gestul Apostolilor, pe considerentul că aceștia împieteză sfințenia zilei de odihnă. Precizând că însăși slujirea la templu în zi de sâmbătă, constituia o încălcare a sâmbetei²⁶, Fiul Omului a ținut să arate că El este Domn și al sâmbetei și a rememorat în apărarea gestului ucenicilor săi un fapt consemnat în scrierile istorice ale Vechiului Testament, și anume felul în care a procedat David când a flămânzit, marele rege mâncând pâinile punerii

²⁴ *Matei*, 6, 16-18.

²⁵ Aceasta nu înseamnă că vreunul dintre simțuri este vinovat de suferințele îndurate de om.

²⁶ *Matei*, 12, 5.

înainte, datorite de preotul Ahimelec, pâini destinate spre consum numai preoților²⁷.

A doua situație evocă minunea vindecării în sinagoga din Capernaum a unui om care suferea de o distrofie musculară la una dintre mâini (omul cu mâna uscată, cum este numit în Evangheliile). Întrebat fiind de farisei dacă se cădea ca infirmul să fie vindecat în ziua sâmbetei (cu scopul de a fi vădit că încălcă Legea), Iisus a răspuns printr-o imagine sugestivă. Ca termen de comparație a fost luat modul de a proceda al oricărui semen în cazul în care s-ar întâmpla ca un animal (o oaie) din propria-i gospodărie să cadă sâmbăta într-o groapă: vietatea aflată în dificultate nu va fi lăsată să zacă acolo, ci, de îndată, va fi scoasă afară, contrar faptului că Legea interzicea acest lucru. Mai mult, Domnul a ținut să arate că binele față de aproapele se cuvine săvârșit în fiecare zi, omul fiind mai presus de oricare altă ființă însuflețită²⁸, sâmbăta însăși fiind lăsată pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă²⁹.

Ultima temă pe care o vom evoca cu scopul de a sublinia dialogul creștinismului cu celelalte religii ale epocii Noului Testament este cea euharistică. „În cea dintâi zi a Azimelor – relatează Evanghelia –, au venit ucenicii la Iisus și L-au întrebat: «Unde voiești să-Ți pregătim să mănânci Paștile?» Iar El a zis: «Mergeți în cetate, la cutare spuneți-i: Învățătorul zice: Timpul Meu este aproape; la tine vreau să fac Paștile cu ucenicii Mei». Și ucenicii au făcut precum le-a poruncit Iisus și au pregătit Paștile. Iar când s-a făcut seara, a șezut la masă cu cei doisprezece ucenici. Și pe când mâncau, Iisus a zis: «Adevărat grăiesc vouă, că unul dintre voi Mă va vinde». Și ei, întristându-se foarte, au început să-I zică fiecare: «Nu cumva eu sunt, Doamne?» Iar El, răspunzând, a zis: «Cel ce a întins cu Mine mâna în blid, acela Mă va vinde. Fiul Omului merge precum este scris despre El. Vai, însă, acelui om prin care Fiul Omului se vinde! Bine era de omul acela dacă nu se năștea». Și Iuda, cel ce L-a vândut, răspunzând a zis: «Nu cumva sunt eu, Învățătorule?» Răspuns-a lui: «Tu ai zis». Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt și, dând ucenicilor, a zis: «Luați, mâncați, acesta este trupul Meu». Și luând paharul și mulțumind, le-a dat, zicând: «Beți dintru acesta toți, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor. Și vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, întru împărția

²⁷ *I Regi*, 21, 2-6. *Matei*, 12, 1-4.

²⁸ *Matei*, 12, 10-12.

²⁹ *Marcu*, 2, 27.

Tatălui Meu». Și după ce au cântat laude, au ieșit la Muntele Măslinilor³⁰.

Ritul Cinei nu a fost un fapt cu totul nou. El continua liturghia domestică evreiască, anume binecuvântarea pâinii și vinului, Iisus însuși săvârșind acest rit când s-a aflat în compania vameșilor și a păcătoșilor, masa simbolizând venirea Noii Împărății. Istoric, euharistia aduce aminte și de agapele culturale practicate în antichitatea mediteraneană, în „religiile de mistere”, unde mâncarea în comun însemna comuniunea cu o divinitate de structură misteriosofică. Prin urmare, convergența cu alte rituri ale euharistiei creștine ilustrează speranța, destul de comună în epocă, a unei identificări mistice cu Divinitatea.

Ceea ce însă accentuează ritualul creștin al Cinei, spre deosebire de agapele altor culte orientale, e faptul că Iisus vorbește despre sacrificiul Său voluntar pentru întemeierea Noului Israel. În cadrul lui nu a fost evocat sacrificiul de odinioară al unei divinități pentru mântuirea omului, ci a fost anticipată propria Sa moarte, sacrificiul voluntar ca fapt răscumpărător. Această comuniune ritualică cu trupul și cu sângele lui Hristos reprezenta o identificarea mistică cu persoana Sa: „Luați, mâncați, acesta este trupul meu”; „Beți dintru acesta toți, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor”. Ea a implicat convingerea că o nouă viață religioasă se năștea în urma traversării morții sacrificiale, repetarea rituală a sacrificiului voluntar al Răscumpărătorului reactualizând prezența Sa și a împărăției Sale, dar și a ospățului mesianic de la Sfârșitul Vremii.

Așa se face că pentru primii creștini, „frângerea pâinii”³¹ constituia actul cultural cel mai important. Cina era în același timp o amintire a Cinei Domnului și o repetarea rituală a sacrificiului Său. În măsura în care ea viza o *imitatio Christi*, agapa primară constituia o taină. Acesta este, de altfel, argumentul care l-a făcut pe Sfântul Apostol Pavel să identifice comunitatea creștină, „Noul Israel”, cu „Trupul lui Hristos”³², fiecare creștin fiind „întru Hristos”, după cum și Hristos e „întru el”³³.

Continuăm argumentația noastră referitoare la simpozionul ideilor religioase din literatura neotestamentară arătând că deosebit de interesantă a fost atitudinea Mântuitorului față de samarineni, o populație cu o istorie zbuciumată, dar fidelă vechiului legământ. Istoria ei a fost strâns legată de exilul babilonian.

³⁰ *Matei*, 26, 17-30. *Marcu*, 14, 22-24. *Luca*, 12, 19. *Ioan*, 6, 51.

³¹ *Faptele Apostolilor*, 2, 42.

³² *Efeseni*, 1, 23.

³³ *Romani*, 12, 4-5.

Locuitori ai cetății Samaria (fostă capitală a regatului Israel, azi localitatea Nablus), samarinenii alcătuiau o populație hibridă, ca urmare a amestecului cu etniile din jur în perioada exilului și în cea post-exilică³⁴. Cum între iudei, adică evreii din sud, și samarineni, era o dușmănie veche, aceasta s-a adâncit odată cu începerea lucrărilor de reconstrucție a celui de-al doilea templu din Ierusalim. Refuzați de iudei să participe la reconstrucția templului pe motivul că au simpatizat cu obiceiurile și credințele păgâne³⁵, de unde și acuza de „impuritate”³⁶, samarinenii, prin căpeteniile lor, au trimis mai multe scrisori curții medo-persane, pentru a opri lucrările de construcție a edificiului sacru³⁷. În urma acestor neînțelegeri, samarinenii și-au construit propriul templu pe muntele Garizim³⁸, fapt ce a dus la o ruptură iremediabilă între cele două comunități. O încercare de detensionare a situației conflictuale amintite a fost întreprinsă de regele Irod cel Mare, care s-a căsătorit cu o samarineancă (Maltache), sperând ca în felul acesta să-i reincludă pe samarineni în familia iudaică³⁹.

Mântuitorul nu s-a sfiit ca iudeu să se îndrepte către samariteni. Iisus a vindecat pe fiica unei samarinence și a discutat cu o localnică de-a lor, stârnind confuzie în rândul ucenicilor și al cărturarilor. În Samaria Hristos S-a prezentat ca fiind *apa cea vie* în discuția cu o localnică, arătând că nici sanctuarul din Ierusalim, nici cel de pe muntele Garizim nu sunt necesare adevăratei închinări în duh⁴⁰. De asemenea, în pilda samarineanului milostiv, unde este inserat exemplul negativ de care au dat dovadă un preot și un levit al vechiului legământ prin felul lor de a se raporta la aproapele, compasiunea, dublată de spiritul de întraajutorare

³⁴ În Babilonia, situația evreilor a fost relativ bună, puterea imperială permițându-le să se constituie într-o comunitate. Sinagoga, înlocuitoarea Templului, a devenit centrul vieții evreiești. A. Parrot, *Babylone et l'Ancien Testament*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1956, pp. 18-23.

³⁵ A. Negoită, *Noul Testament și manuscrisele de la Qumran*, Ed. Stephanus, București, 1993, p. 9.

³⁶ *Ezdra*, 4. *Neemia*, 3-4.

³⁷ Faptele sunt consemnate pe larg în cărțile *Ezdra* și *Neemia*.

³⁸ Prima mențiune a sanctuarului samaritean de pe muntele Garizim este consemnat în cărțile Macabeilor (*II Macabei*, 6, 2). Templul de pe Garizim avea să fie distrus în anul 128 î.Hr. de Ioan Hircanul.

³⁹ În timpul procuratorului Coponius (6-9 d. Hr.), samaritenii au profanat templul din Ierusalim, aruncând în timpul nopții oase umane. Ulterior, despre samariteni se menționează o încercare de a-și reface sanctuarul în anul 36 d. Hr. J. Flaviu, *Antichități iudaice*, 18, 85. În prezent, samaritenii sunt priviți de către evrei ca „neamuri”.

⁴⁰ *Ioan*, 4.

arătate de samarinean față de aproapele căzut între tâlhari, sunt date ca exemple demne de urmat⁴¹.

Faptul că „neamurile”, adică celelalte popoare ale lumii vechi, au fost și ele cuprinse în planul mântuirii, în calitatea de creaturi ale aceluiași Părinte Ceresc, îl găsim reflectat clar în scrierile evanghelice.

Capitolele II ale Evangheliilor de la Matei și Luca sunt consacrate nașterii și evenimentelor ce au urmat nașterii Mântuitorului Iisus Hristos. Dacă la început relatările cuprind câteva date de ordin topografic și istoriografic – informații despre localitatea în care s-a născut Mesia (Betleemul Iudeii), respectiv timpul când a avut loc evenimentul (perioada regatului lui Irod cel Mare, când Cezarul Augustus a comandat un recensământ pentru a cunoaște situația populației din Imperiu, Iosif și Maria fiind obligați să se deplaseze la Betleem pentru a fi luați în evidență – Iosif era condescendent din „casa și din neamul lui David”)⁴² –, informațiile ulterioare sunt deosebit de interesante din unghiul nostru de abordare.

Astfel, din mărturia Sfântului Luca aflăm că nașterea lui Iisus a fost însoțită de o minune – îngerii Domnului s-au arătat păstorilor aflați în preajma locului unde se afla Pruncul cu mama Sa, vestindu-le nașterea lui Mesia⁴³. La aceste consemnări se adaugă cele ale Sfântului Matei, care amintește de sosirea la Ierusalim a magilor de la Răsărit conduși de o stea, și care, la îndemnul regelui Irod, au mers la Betleem, unde au găsit Pruncul, împreună cu Maria, mama Lui, și i s-au închinat, dăruindu-I aur, tămâie și smirnă⁴⁴.

Dacă ne orientăm după felul darurilor (aur, smirnă și tămâie), putem spune că magii au fost în număr de trei⁴⁵. Numărul *trei* corespunde simbolismului biblic – trei au fost fiii lui Noe, părinții neamurilor – fapt ce ne întărește convingerea că cei trei magi nu au venit întâmplător în Țara sfântă, ci în calitate de reprezentanți ai tuturor popoarelor lumii vechi. Dar consemnările evanghelice despre *păstori* și *magi* pun în lumină și alte aspecte interesante: cele două moduri de transmitere ale revelației divine.

Primul dintre acestea are în centru anghelofania din vecinătatea peșterii în care s-a născut Iisus. Ea a avut menirea de a facilita înțelegerea tainei

⁴¹ Luca, 10.

⁴² Luca, 2, 1-4.

⁴³ *Ibidem*, 2, 8-15.

⁴⁴ Matei, 2, 1-11.

⁴⁵ Sfânta Tradiție păstrează chiar și numele lor: *Balthazar, Melchior și Caspar (Gașpar)*. Sunt și alte opinii conform cărora magii ar fi fost în număr patru, șase și chiar doisprezece.

întropării în rândul evreilor simpli, cu posibilități obișnuite de cunoaștere, dar fideli tradiției iudaice, tradiție construită în jurul descoperirilor divine făcute de Iahve către aleșii lui Israel. Al doilea vizează faptul revelator natural și are în centru *magii*, oameni instruiți, care, cu ajutorul minții, au reușit să cerceteze și să interpreteze fenomenul luminos de pe bolta cerească: minunea întropării Domnului¹. Astfel, cele două aspecte revelatorii vin să arate că există două moduri de a fi ale omului în fața Divinității, dar și tot atâtea căi prin care se poate ajunge la cunoașterea Nevăzutului tainic.

Fulgurant, vom prezenta un ultim aspect din cuprinsul relatărilor evanghelice. Sfântul Apostol Ioan consemnează în scrierea sa sosirea la Ierusalim a unor *elini* care au venit în cetatea sfântă pentru a sărbători Paștele. Acolo au luat legătura cu Apostolul Filip, căruia i-au cerut să le mijlocească o întâlnire cu Mântuitorul Iisus Hristos. Sfântul Filip i-a relatat Sfântului Apostolul Andrei cele întâmplate și, împreună, au prezentat Domnului solicitarea străinilor. Textul ioaneic arată că elinii au fost primiți de Iisus, prilej cu care Acesta a vestit patimile Sale iminente. Potrivit cercetătorilor, inșii la care se referă episodul în discuție erau prozeliți ai iudeilor din diaspora⁴⁶. Ceea ce este important să subliniem e faptul că pelerinii auziseră de învățătura lui Iisus și doreau să și-o însușească, călătoria la Ierusalim fiind doar un pretext pentru a-L cunoaște direct pe Divinul învățator⁴⁷.

Faptul că religia creștină a venit cu propria-i doctrină în întâmpinarea omului dezorientat oferindu-i un răspuns la presimțirile sale adânci reiese și din scrierile apostolice. Revelatoare în acest sens este informația transmisă de Sfântul Evanghelist Luca în memorialul închinat activității ucenicilor Domnului.

În cartea *Faptele Apostolilor* din Noul Testament, hagiograful amintit evocă prezența Apostolului Pavel în Grecia, întâlnirea sa cu filosofii eleni și discursul rostit în areopagul atenian⁴⁸. Filosofii prezenți acolo, epicurei

⁴⁶ P. Grelot, *Ce limbi se vorbeau în timpul lui Iisus?*, în *Originile creștinismului*, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 89.

⁴⁷ *Ioan*, 12, 20-32.

⁴⁸ «Bărbați atenieni, în toate vă văd că sunteți foarte evlavioși, căci străbătând cetatea voastră și privind locurile voastre de închinare, am aflat un altar pe care era scris: *Dumnezeului necunoscut*. Deci pe Cel pe Care voi, necunoscându-L, Îl cinstiți, pe Acesta Îl vestesc eu vouă. Dumnezeu, Care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea, Acesta fiind Domnul cerului și al pământului, nu locuiește în temple făcute de mâini, nici nu este slujit de mâini omenești, ca și cum ar avea nevoie de ceva, El dând tuturor viață și suflare și toate. Și a făcut dintr-un singur sânge neamul omenească, ca să locuiască peste toată fața pământului, așezând vremurile cele de mai înainte rânduite și hotarele locuirii lor. Ca ei să caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi deși nu e departe de fiecare

și stoici, l-au caracterizat pe Sfântul Pavel drept, „semănător de cuvinte”⁴⁹, expresie care, în lexiconul filosofiei stoice, era atribuită oricărui om inspirat de Divinitate, oricărui posesor de *verb interior (logos endiatetos)*⁵⁰.

Plecând de la aceste precizări, este limpede faptul că Evanghelia nu a fost receptată de cercurile intelectuale ale vremii ca o învățătură absurdă, ci ca un mesaj nou, difuzator de înțelepciune; ca o *nova scientia*, care cuprindea toate elementele specifice discursului filosofic superior: *problema divină, problema cunoașterii și problema morală*.

Dacă în scrierile pauline întâlnim formulări prin care se cerea Bisericilor nou înființate să nu îmbrățișeze „predaniile omenești”⁵¹, acest aspect nu umbrește cu nimic aprecierile filosofilor atenieni referitoare la calitatea ideatică a kerygmei hristice. Poziția Sfântului Pavel se încadrează în „politicile” culturale ale epocii, măsurile autarhice constituind atunci cea mai eficientă formă de protejare a unei învățături în fața prozelitismului concurent; totodată, ea relevă exigențele dezvoltate de tânără tradiție creștină, care cerea *exactitate = akriveia* în procesul de însușire și mărturisire a credinței.

Importante în ceea ce privește subiectul nostru sunt și relatările Sfântului Apostol Pavel referitoare la întâlnirea creștinismului cu elenismul mistic, curent dezvoltat de direcția ezoterică a școlii din

dintre noi. Căci în El trăim și ne mișcăm și suntem, precum au zis și unii dintre poeții voștri: *căci ai Lui neam și suntem*. Fiind deci neamul lui Dumnezeu, nu trebuie să socotim că dumnezeirea este asemenea aurului sau argintului sau pietrei cioplite de meșteșugul și de iscusința omului. Dar Dumnezeu, trecând cu vederea veacurile neștiinței, vestește acum oamenilor ca toți de pretutindeni să se pocăiască, pentru că a hotărât o zi în care va să judece lumea întru dreptate, prin Bărbatul pe care L-a rânduit, dăruind tuturor încredințare, prin învierea Lui din morți». Și auzind despre învierea morților, unii l-au luat în râs, iar alții i-au zis: «Te vom asculta despre acestea și altădată». *Faptele Apostolilor*, 17, 22-32.

⁴⁹ „Iar unii dintre filosofii epicurei și stoici discutau cu el, și unii ziceau: «Ce voiește, oare, să ne spună acest semănător de cuvinte? » Iar alții ziceau: «Se pare că este vestitor de dumnezei străini, fiindcă binevestește pe Iisus și învierea». Și luându-l cu ei, l-au dus în areopag, zicând: «Putem să cunoaștem și noi ce este această învățătură nouă, grăită de tine? Căci tu aduci la auzul nostru lucruri străine. Voim deci să știm ce vor să fie acestea». *Faptele Apostolilor*, 17, 18-20.

⁵⁰ Seneca, *Naturales Quaestiones (Problemele naturii)*, în *Scrieri filozofie*, Ed. Minerva, București, 1981, I, 11-12.

⁵¹ „Luați aminte să nu vă fure mințile cineva cu filosofia și cu deșarta înșelăciune din predania omenească, după înțelesurile cele slabe ale lumii și nu după Hristos”. *Coloseni*, 2, 8.

Alexandria⁵². Fideii elenismului manifestau un interes deosebit pentru realizarea *enthousiasmos*-ului, o stare generatoare de fericire, asemănătoare *eudemonismului* grec. O astfel de preocupare era vie și printre credincioșii comunității întemeiate de Sfântul Apostol în Corint, care râvneau după daruri spirituale, sau harisme, de la Duhul Sfânt. Bucuroși, unii credeau că dobândiseră Duhul și, deci, libertatea; ei considerau că totul le era de acum înainte permis, chiar desfrânarea⁵³. Apostolul le amintește însă că trupurile lor sunt „mădulare ale lui Hristos”, și că, prin urmare, au datoria de a duce o viață curată, nu una hedonică. În plus, el a elaborat o teorie a harismelor, arătând că întâi se situează darul de apostol, apoi acela de profet, urmate de darurile tămăduirii și al învățaturii⁵⁴. Mai mult, Apostolul nu numai că nu a respins aspirația spre daruri superioare, ci a precizat spre ce anume se cuvine să țintească adevăratul creștin: „De aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor – scria Sfântul Pavel corintenilor – și dragoste nu am, făcându-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. Și de aș avea darul proorociei și toate tainele le-aș cunoaște și orice știință, și de aș avea atâta credință încât să mut și munții, dacă nu am dragoste nimic nu sunt”⁵⁵. Un fapt este cert: Sfântul Pavel a încuviințat dobândirea harismelor pentru a consolida credința, dar și pentru a facilita difuzarea mesajului evanghelic în mediul elenistic.

Înainte de final, vom arăta poziția pe care s-a situat Sfântul Apostol Pavel față de cuvântul scris. După ce îi arătase ucenicului Timotei că „toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu spre învățatură, spre mustrare și spre îndreptare”⁵⁶, la sfârșitul epistolei l-a atenționat să nu uite când va veni să-l întâlnească să ia cu sine și „cărțile, mai ales pergamentele” pe care le deținea⁵⁷.

Este cunoscut faptul că, în originalitatea lor, grecii nu au întreținut un raport prea prietenos cu cartea și cu scrisul. Deși au preluat scrisul și denumirile literelor din Orient (alfa, beta, gama, etc. sunt simboluri de

⁵² Orașul Alexandria a fost întemeiat la una dintre gurile Nilului de Alexandru cel Mare în anul 332 î. Hr. Construită după planurile arhitectului Deinocrates din Rhodos, urbea a cunoscut o dezvoltare rapidă în timpul lui Ptolemeu I Soter, devenind principala capitală a elenismului. Copiști și grămăticii din regiuni diferite s-au reunit acolo, punând, prin munca lor, bazele celebrei biblioteci cu același nume (după unele estimări, depozitul de manuscrise ar fi cuprins aproximativ 50 mii de volume), distrusă în anul 47 î. Hr., în urma unui incendiu devastator izbucnit în port.

⁵³ *Ibidem*, 6, 15-16.

⁵⁴ *Ibidem*, 12, 4-10; 14, 1-5.

⁵⁵ *Ibidem*, 13, 1-13.

⁵⁶ *II Timotei*, 3, 16.

⁵⁷ *II Timotei*, 4, 13.

origine semită), din rațiuni practice, grecii nu au avut sentimentul sacru al cărții: în Atena Greciei clasice, scrisul și cititul erau activități accesibile oricărui om liber și nu o calitate hieratică, rezervată unor caste privilegiate, cum au fost cea a preoților sau a scribilor din Egiptul antic⁵⁸. Preponderent orală, cultura clasicismului grec a fost preocupată să dezvolte mnemotehnici de transmitere a cunoștințelor. Așa se face că Platon a pledat împotriva atribuirii unui rost paideutic scrisului și cărții, mergând până la subaprecierea lor. Textul scris era, după Platon, doar un ajutor al memoriei. El nu mijlocește niciodată înțelepciunea, aceasta fiind depozitată doar în viul grai. Înțelepciunea nu se cade să fie semănată cu condeiul de trestie și nici scrisă cu apa neagră (expresie care denotă deșertăciune, nestatornicie), scrisul fiind de folos doar celor care ajung la vârsta bătrâneții uitoare⁵⁹.

Din cuvintele adresate lui Timotei, reiese că pentru Sfântul Pavel cartea era înainte de toate un obiect-suport, pe care se înscriu informații, pentru a fi transmise mai departe, spațial și temporal, un appendice al memoriei, dar și o prelungire a revelației. Cartea era cea care mijlocea propovăduirea învățaturii lui Hristos, era un vehicul al sacralității. Remarca paulină relevă diferența dintre păgânismul conservator și creștinismul în ascensiune. Iar consacrarea supremă a cărții aveau să o surprindă reprezentările iconice ulterioare, Hristos devenind singura Divinitate pe care arta veche o înfățișează ținând în mână un pergament rulat⁶⁰.

Am intitulat cercetarea de față: „Literatura neotestamentară, un posibil simpozion al vechilor idei și credințe religioase?”. La finalul acestei prezentări, considerăm că am putea recurge la o nouă formulare, de data aceasta nu interogativă, ci afirmativă: „Literatura neotestamentară, un posibil simpozion al idei și credințe religioase”. Și aceasta pentru că întâlnirile admirabile pe care creștinismul primului secol le-a avut cu vechile credințe și idei filosofice doar în aparență sunt circumscrise într-o perioadă de timp determinată. În realitate, Evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos și Epistolarul apostolic au stat mereu față în față cu alte credințe religioase și cu idei filosofice, așa cum, de altfel, se întâmplă și astăzi.

Deși dialogul nu a fost lipsit de accente apologetice și iconoclaste, a fost unul fructuos. El a dus la apariția unei culturi pe care o numim astăzi

⁵⁸ Evident, nu toți atenienii știau să scrie și să citească, aptitudinile de acest fel nefiind considerate un criteriu de distincție socială.

⁵⁹ Platon, *Phaidros*, în *Opere IV*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, 274c-276a.

⁶⁰ E. R. Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, Ed. Univers, București, 1970, p. 349.

„teologie creștină”, dar care, în realitate, a constituit forma prin care spiritul a respirat timp de două milenii.

Cărțile sacre ale Noului Testament redau așadar atmosfera specifică unui simpozion lărgit, în cadrul căruia s-au discutat teme de spiritualitate dintre cele mai diverse. Rolul acelor convorbiri este explicit: acela de a releva autoritatea divină a lui Iisus Hristos și calitatea Sa de mântuitor al umanității, iar situațiile consemnate în aceste cărți nu fac altceva decât să fie un argument insurmontabil pentru credința noastră.

RELATIVIZAREA VALORILOR MORALE, ÎN POSTMODERNISM

de diac. conf. univ. dr. Gavril TRIFA

ABSTRACT

Christian moral values stand for the human's beliefs and become landmarks of his life. The human being freely adheres to such values and, abiding by them, he proves that he was created by God, the perfect value. The human seeks value naturally. It is value that relates us to a higher reality by urging the human being towards self-improvement, spiritual rising and – from a Christian perspective – towards deification.

In postmodern society, moral values are being relativized. To offset the negative effects of this relativization, it is necessary to reassert the value of the human being and his life, which contain and manifest moral values, in addition to highlighting the value of the person.

The answer we give to the relativization tendency depends on our Christian quality. The Orthodox approach concerning the postmodern challenges of moral values is to strengthen the genuine traditional faith, to reassert the value of Eastern spirituality, to make more dynamic the pastoral missionary activity so that Christian values are open to the world.

Odată cu intrarea în al treilea mileniu creștin, s-a impus și se impune cu tot mai mare acuitate ideea omului postmodern, ca ideea paradigmatică a societății actuale. Structura sa este destul de ambiguă, mai ales că postmodernismul în sine a apărut mai întâi ca fenomen artistic radical, îndreptat împotriva oricărei structuri canonice de manifestare artistică.

Într-o carte ce la noi a făcut mare vâlvă Horia Roman Patapievici a încercat, cu stilu-i inconfundabil să analizeze acest curent¹. Demersul său este cu atât mai pertinent pentru cultura actuală și, cu atât mai mult, pentru spiritualitatea actuală, cu cât autorul se simte aproape de tradiția creștin ortodoxă, fiind un apropiat al părintelui André Scrima și al trăirii creștine autentice, astăzi și acum, fără compromisuri, apropiat, de un creștinism autentic, cu puternice rădăcini în tradiția creștină a primelor veacuri.

Patapievici preferă omului postmodern, ideea de om recent, un om care nu știe ce se va întâmpla mâine, în ce se va metamorfoza, care-i vor fi lipsa unui criteriu coerent care să susțină unitatea acestui proiect. Această situație de inconsistență este determinată de faptul că postmodernismul este un proiect avangardist al modernității. „Postmodernitatea este de fapt modul în care noi, oamenii recentii –

¹ Este vorba, fără îndoială, despre *Omul recent*, apărută la Editura Humanitas, București, 2001.

oamenii a căror viață nu este mai intrinsec limitată de nimic - , presimțim modernitatea: o modernitate ajunsă în acea etapă de universalizare a principiului ei pentru care formele de manifestare nu mai sunt zăgăzuite de amintirea nici unei tradiții. Când tradiția nu mai joacă nici un rol în manifestarea principiului modernității, atunci modernitatea e resimțită de trăitorii ei ca postmodernitate. Dar, în mod evident, este același lucru. Doar tradiția e „mult mai moartă” în postmodernitate, decât fusese resimțită că este și decât efectiv fusese în modernitate”². Nu putem nega faptul că postmodernismul urmărește eliminarea oricărei granițe, dar care este oare argumentul pentru o astfel de mișcare. Se pare că atunci când, eșuând în dialogul cu Dumnezeu, omul se trezește singur încearcă să-și făurească propriile sale coordonate. Și cum acestea nu sunt niciodată satisfăcătoare, singurul lucru ce îi rămâne de făcut acestui om recent este să-și construiască un sistem de iluzii, sau, mult mai bine spus, să postuleze existența criteriului lipsei de criteriu. Acesta este omul postmodern, recent sau nu.

Sensul acestui termen e legat de „faptul că societatea în care trăim e o societate a comunicării generalizate (o societate de mass-media).”³

„Este limpede că există două mișcări fundamentale, precum și condiția postmodernă, *postmodernismul reacționar* și *postmodernismul de consum*; de exemplu, epoca informațională, Papa și Madonna.”⁴

Nici limbajul și nici tipologia postmodernității nu sunt explicite. Preferă „lectura oblică, iar nu directă a istoriei și a realității”⁵, prin care se semnalează elemente de criză sau de eșec ale modernității. După Pierre Gisel, la originea postmodernității ar sta conștiința unui eșec, care operează o deplasare „deconstructivă.”⁶

Critica postmodernă apare cu diferite fațete: respingerea modernității, suprapunerea ei cu alte metode, se explică eșecul modernității. Trebuie evidențiat un lucru – legătura dintre

² H. R. Patavievici, *Om recent*, Editura Humanitas, București, 2001, p. 116.

³ Gianni Vattimo, *Societatea transparentă*, Editura Pontica, Constanța, 1995, tradusă de Ștefania Mincu, p.5.

⁴ Richard Appignanesi, Chris Garratt, Ziauddin Sardar, Patrick Curry, *Câte ceva despre Postmodernism*, traducere de Irina Margareta Nistor, Editura Curtea Veche, București, 2003, p.5

⁵ Pr.Prof.Dr.Ion Bria – *Cursul Hermeneutica teologică dinamica ei în structurarea Tradiției* – Facultatea de Teologie Ortodoxă “Andrei Șaguna”, Sibiu, 1999, p.6.

⁶ Pierre Gisel et Patrick Evgard, *La Théologie en Postmodernité*, Genève, Editura Labor et Fides, 1996, p.14-15.

postmodernism și postmodernitate este mult mai importantă decât stau lucrurile în modernism. Moderniștii se considerau și se defineau ca artiști ai operei lor, sincronizați perfect cu progresul lumii moderne, în timp ce gânditorii postmoderni acordă mai multă atenție inserției operelor lor în viața cotidiană, în așa numitele dileme religioase, moral-etice politice ale lumii de azi. Binecunoscutul istoric ieșean Al.Zub referindu-se la postmodernitate și postmodernism afirmă: „Câteva concepte, strâns conexe, s-au impus aproape concomitent: postmodernism, postcomunism, postistorie... Postmodernitatea coincide în Europa de Est cu posttotalitarismul.”⁷ Căutările în postmodernism sunt legate de marile deziluzii produse de raționalism. „Dimpotrivă, ele și-au vădit precaritatea dezvăluind până la urmă trebuința unui enunț holistic, capabil să sprijine o nouă viziune unitară asupra lumii.”⁸ Modernismul nu mai poate servi drept paradigmă pentru noile dezvoltări din lume, chiar cultura modernă s-a stins. Astfel postmodernismul devine o formă reunită de opoziție față de acest proiect, față de modernitate.

Până să apară acest nou concept, modernismului i se opuneau doar postmodernismul sau antimodernismul; iată că s-a extins orizontul, iar postmodernismului i se atribuie multiple interpretări și definiții.

Noul curent de gândire poate fi descris și definit prin depășirea modernismului, sau indeterminare a imanenței, individualism, informatică și comunicare (G.Vattimo), simulare și seducție (J.Baudrillard), criza identității (Marco Turchi), inguvernabilitate politică, sfârșitul istoriei (F.Fukuyama), deconstrucție, multiplicitate și diferență (J.F.Lyotard). Al.Zub spune că pentru istorie, noțiunea de postmodernism aduce o nouă concepție despre temporalitate. Se naște o noțiune fundamentală „postistorie”. Ea este fără îndoială o expresie a gândirii postmoderne, un mod specific de a pune în cauză modernismul.

Istoricul nostru atrage atenția, justificată de altfel, asupra pericolului ca și această noțiune teoretică să fie pervertită de reflexele ideologice. „Marxiștii din Occident se refugiază acum în postmodernism, ca într-o nouă fortăreață, după cum au uzat și compromis pe rând alte formule.”⁹ Pentru un alt gânditor, Frederick

⁷ Al.Zub, în articolul *În căutarea unei paradigme*, publicat în Xenopoliana, nr.cit., p.1-18, Xenopoliana, Buletinul Fundației Academice, “A.D.Xenopol” din Iași, tom II, 1994, nr.1-4.

⁸ Al.Zub, *ibidem*, p.3.

⁹ Al.Zub, *ibidem*, p.10.

Jameson, postmodernismul este logica culturală a capitalismului târziu.

Pentru spațiul mioritic – postmodernitatea – instaurată cu sau fără voia noastră, are un specific aparte. Este cert că o parte din mediile intelectuale românești, din toate generațiile, dar mai ales cea tânără s-a informat rapid în legătură cu postmodernismul. Este important că acest discurs, să spunem, nu a păstrat o sterilitate teoretică din zona importului, ci s-a căutat o permanentă aplicare la realitatea culturală autohtonă.

Mircea Cărtărescu face o precizare realistă spunând că: „angajamentul în lumea postmodernă ar mai putea însemna și ieșirea culturii române din zona tradițională a influențelor vest-europene (franceză, germană etc.) și orientarea ei, pentru prima dată în istoria națională, către cultura de tip nord-american, astăzi un adevărat arhetip al postmodernității.”¹⁰ Până în 1989, noțiunea de postmodernism a polarizat două tabere unde miza era mai mult una estetică, cu conotații în special în mediul literar. După această dată se poate observa că ea de fapt opune două categorii de gânditori, fiecare cu viziunea specifică despre lume.

Una este idealistă, apărătoare a valorilor absolute (susținută de marile personalități ale vieții noastre intelectual-culturale de astăzi). Cea de-a doua în rapidă creștere, datorită noilor orientări universitare și strategiilor din străinătate ale tinerilor de valoare, are un pronunțat caracter pragmatic, este democrată, informatizată și uneori tolerantă.

Pe plan religios – postmodernismul nu neagă existența lui Dumnezeu, dar nu se duce să-L cunoască, să-L descopere, ci caută să-L închidă pe Dumnezeu în spațiul său. Postmodernismul sugerează „cu prudență faptul că am depășit perspectiva asupra lumii propriie postmodernismului, dar nespecificând încotro ne îndreptăm, și tocmai de aceea probabil că acest cuvânt va mai exista și peste o sută de ani.”¹¹

Postmodernitatea are mai multe tendințe, dar în general ea refuză sistemele filosofice cu pretenții de universalitate, gândirea unică, ideologiile raționalist totalitare. Pe plan teologic ea neagă doctrinele cu valoare universală, paradigmele unice, crezurile gata făcute, limbajul și simbolica impuse de un centru unic. Pe de o parte postmodernismul respinge transcendența și absolutul lui Dumnezeu,

¹⁰ Mircea Cărtărescu, *Postmodernismul românesc*, Editura Humanitas, București, p.202.

¹¹ Richard Appignanesi, Chris Garratt, Ziauddin Sardar, Patrick Curry, *Câte ceva despre Postmodernism*, traducere de Irina Margareta Nistor, Editura Curtea Veche, București, 2003, p.5.

dar pe de altă parte și contingența sau neutralitatea lumii. Se afirmă că legătura dintre Dumnezeu și om este discontinuă, iar de aici se explică și derivă pluralismul religios, diversitatea, spiritualitatea individualistă, religiozitate populară. În postmodernism – credința – ca valoare religioasă absolută este permanent pusă la îndoială.

În postmodernitate se cere o reinterpretare a metafizicii și se caută o revalorizare a tradițiilor religioase. Aici vine rolul fundamental, spunem noi, al teologiei de a repera religiosul și religia acolo unde se manifestă, să ne valideze mărturia și afirmarea originară a religiosului sub următoarele forme: culturală, simbolică și socială. Deci punctul de plecare al teologiei este contextul cultural și social în care se manifestă religia. În rolul ei de a explica și a valida teologic experiența și manifestarea religiosului, teologia nu se confundă cu științele religioase sau cu istoria religiilor, care examinează religiosul sub aspect filosofic și sociologic.

Prin dispariția progresivă a mitului obiectivității, a gândirii conceptuale și reprezentative, a tuturor formelor de certitudini logice și credințe infailibile, paradigmele și tipologiile reprezentative apar cu limite obiective, pe când concepția referențială face posibilă o serie limitată de idei, experiențe, viziuni, fără judecăți restrictive. Postmodernismul oferă astfel un conglomerat de alternative.

1. Lumea postmodernă face abstracție de orice autoritate morală sau religioasă, deoarece criza, tensiunea epuizează gândirea unică, binară, susținută de structuralism. De aici rezultă autonomia absolută a rațiunii în materie de religie. Nu se recunoaște transcendența divină ca pe ceva real, obiectiv, căci ea nu trece dincolo de lumea fenomenelor.

2. Prioritatea individului și a diferențelor subiective față de colectivitate. În noua concepție holistică, în situația pluralistă prin care se definește postmodernismul, identitatea creștină este relativizată și din acest motiv divergențele existente în tradițiile confesionale sunt reactivate.

3. După eșecurile istorice ale secolului trecut (politică regimului nazist de exterminare a evreilor, după Auschwitz, după Goulag), apologia creștinismului și discursul teologic devin un nonsens pentru postmodernism. De asemenea, autodefinirea discursului academic este în criză: cel științific, după războiul atomic (Hiroshima, Nagasaki), cel medical, după SIDA, cancer, cel politic, după genocidul și purificarea etnico-religioasă din Bosnia, Kosovo, Ruanda și Algeria.

Postmodernismul se definește astfel în căutarea unor noi viziuni și orizonturi. Chiar se recomandă soluția de a rezista chiar

fără alternative, a încerca reconstrucția posibilă, pentru a evita fragmentarea socială și tensiunea nihilistă. Postmodernismul se încadrează în critica și evoluția certitudinilor convenționale „și a paradigmatelor cu caracter universalist, ceea ce înseamnă: dereglarea sistemelor filosofice și a fundamentelor religioase, dislocarea și destructuralizarea instituțiilor tradiționale, convertirea conceptelor teologice (de pildă, teologia feministă), a limbajului și a simbolismului filosofic și cultural”¹².

Pentru Hassan termenul postmodernism constituie un fel de „termen umbrelă” pentru tendințe ce acoperă domenii diverse. Meritul lui Hassan este de „a fi instalat postmodernismul ca o nouă epistemă și un nou fel de critică”¹³. Treptat definiția postmodernismului și-a extins aria. Una din problemele majore pe care trebuie să le ia în discuție un discurs despre postmodernism este aceea a periodizării.

În 1990 Shapiro se întreba dacă postmodernismul trebuie să definească o eră sau doar o epocă – observă că însuși acest proiect de periodizare reprezintă o inițiativă specific modernă. Ar fi mai bine „dacă am numi-o postperiodizare... Mai mult postmodernismul șterge frontiere importante ale periodizării.”¹⁴

După unii comentatori el apare în anii '50, la sfârșitul anilor '60 la sfârșitul anilor '70 sau în anii '80. Sunt puțini cei care au încercat să localizeze acest fenomen cultural în cadrul transformărilor sociale, economice și istorice ce l-au produs. Termenul este abuziv folosit în multe domenii prea variate.

Deși se opune mult periodizării, cultura postmodernă a suferit, fără îndoială, anumite transformări pe parcursul ultimelor decenii. În anii '60, noile curente sociopolitice și intelectuale alături de revolta culturală împotriva conformismului societății postbelice occidentale ca societate de consum au generat un sentiment de revoltă generală împotriva unei lumi opresive și rigide. Ficțiunea care a apărut la sfârșitul anilor '60 precum și afluența de traduceri din literatura europeană și sud-americană au făcut ca postmodernismul să apară într-o lumină nouă. Definiția inițială a postmodernismului a fost înlocuită cu una nouă, care pune accentul pe manipularea tehnică, conceptuală și ontologică.

¹² Conf. Dr. Nifon Mihăiță, Arhiepiscopul Târgoviștei, *Misiologie Creștină*, curs pentru uzul Facultății de Teologie, Universitatea „Valahia” Târgoviște, Editura ASA, 2002, p.155.

¹³ Mihaela Constantinescu, *Forme în mișcare: postmodernismul*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, p.19.

¹⁴ *Ibidem*, p.27.

Merită remarcat faptul că postmodernismul s-a dezvoltat mai rapid în Statele Unite decât în Europa. În Germania, postmodernismul a apărut doar la sfârșitul anilor '70, având conotații restrânse, ce se refereau la dezvoltările din domeniul arhitecturii. În lumea intelectuală franceză nu pare să implice o separare majoră de modernism ca în Statele Unite.

În spațiul american traiectoria postmodernismului pornește de la evoluția arhitecturii, literaturii și artelor vizuale. Schimbarea constă în înlocuirea preocupării inițiale pentru artă și literatură experimentală și cultură populară cu preocuparea sporită pentru teoria culturală. Schimbarea o putem numi „instituționalizarea academică a postmodernismului.”¹⁵

Huyssen este de părere că postmodernismul a pornit de la început în căutarea și recuperarea tradiției, în timp ce pretindea că inovează totul, structurile și limbajul artei. Împotrivindu-se modernismului elitist, codificat al deceniilor precedente, postmodernismul anilor '60 a încercat să revitalizeze moștenirea avangardei europene (avangardă, neoconservatorism, poststructuralism).

Huyssen conturează „patru caracteristici majore ale fazei timpurii a postmodernismului, ca fiind o mișcare sui generis. Acestea sunt:

- a) Postmodernismul anilor '60 se caracterizează printr-o imaginație a rupturii și a discontinuității, prin ideea de criză și conflict între generații. Se mai găsesc reminiscențe din mișcările antisociale ale avangardei continentale (dadaismul și suprarealismul).
- b) Faza timpurie a postmodernismului include un atac violent împotriva artei instituționalizate. Este perioada când președintele Kennedy primește la Casa Albă pe Robert Frost, Pablo Casals, Malreaux și Stravinski și în mod paradoxal modernismul elitist care are ca scop dezinstituționalizarea artei, face tocmai acest lucru.
- c) Mulți dintre avocații timpurii ai postmodernismului acceptă mitul progresului și tehnologiei, iar acum televiziunea și computerul.
- d) Se face simțită ideea validării culturii populare ca rivală a canonului artei elitiste. O nouă utopie intră în lumea americană o dată cu fantasma postmodernismului.”¹⁶

¹⁵ *Ibidem*, p.28.

¹⁶ *Ibidem*, p.31.

La începutul anilor '80, dezbateră modernitate versus postmodernitate devenise extrem de acută, generând polemici și contestări violente. În anii '80 postmodernismul provoacă opinii divergente între conservatorii culturali ce deplâng noile dezvoltări și avangardiștii care le celebrează.

Dacă dezbateră inițială a postmodernismului a pornit din Statele Unite, e clar că odată ce a ajuns pe continentul european, conceptul a căpătat alte sensuri. Prin Baudrillard și Lyotard, Franța a formulat definiții mai clare. Postmodernismul anilor '90 sau, mai precis, transformarea lui de la o trăsătură culturală dominantă la una recesivă, îi obligă pe teoreticieni să-și pună o serie de întrebări:

- 1) Cât timp putem trăi ca adevărați postmoderni?
- 2) Cât timp putem exista într-o stare similară schizofreniei?
- 3) Cât timp experimentul rămâne de fapt experiment? Cât de productiv este un sistem de convenții „neconvențional”?
- 4) Ce se întâmplă cu o generație crescută să submineze convențiile tradiționale?

Cum spune Baudrillard – postmodernismul este analog cu schizofrenia. Este un antisistem dar câți dintre noi pot de fapt să respingă toate sistemele. Dificultatea de a teoretiza postmodernismul constă tocmai în ambiguitățile existente în societățile occidentale, pe care le putem numi: postindustriale, mass-media, consumiste, informaționale. Și astfel putem extinde aria de cuprindere a postmodernismului, îi putem descoperi aspectele specifice. Însuși postmoderniștii extind aria folosind și alți termeni conecși:

- „urbanism → orașul ca un cosmos.
- lumea se sparge în blocuri, națiuni, triburi, clanuri, partide, limbaje, secte, anarhie și fragmentare → o nouă diversitate sau preludiul totalitarismului mondial.
- natura parțial recuperată în activism ecologic revoluția verde, reînnoirea urbană, alimentația sănătoasă.
- orașul ca un holocaust sau lagăr de exterminare Hiroshima, Dresda, Aushvitz → revoltă din închisori, crima urbană, pornografia.
- tehnologism → de la ingineria genetică la controlul gândurilor și la cucerirea spațiului cosmic.
- toate materialele fizice ale artelor s-au schimbat
- noi mijloace de comunicare, noi forme artistice, cartea ca artefact.
- dispersarea nelimitată prin mass-media.
- computer.

- dezumanizare → antielitism, antiautoritarism, dispersarea eu-ului, participare, arta devine comună, opțională, anarhică.
- ironic radială, entropia sensului, comedia absurdului, umorul negru, parodia negativă.
- abstracțiunea împinsă la extrem, romanul nonficțional, romanul ca istorie.
- erotism → romanul homosexual, trecerea de la feminism la lesbianism, spre o nouă androginitate, pornografia comică.
- antinomianism → contra culturii, politice și nu numai; rebeliune și reacțiune.
- acceptarea diversității, diferențierii și discontinuității.
- zeu, budism, hinduism, transcendentalism, vrăjitorie, ocultism.
- cultul apocalipsei, uneori ca renovare, alteori ca anihilare, deseori ambele.
- experimentalism → structuri deschise, discontinue, improvizate, indeterminare sau aleatorii.
- fantezie, joc, umor, happening, parodie, autoreflexivitate crescută.
- fuziunea formelor, sfârșitul esteticii tradiționale focalizate pe frumusețea sau unitatea operei de artă.”¹⁷

În mod concret, această ideologie se transferă la nivelul trăirii cotidiene sub forma indiferentismului religios față de credință și față de viața Bisericii. “Ignoranța doctrinară este aproape completă și chiar indiferentă față de tot ceea ce e legat de învățătura Bisericii.”¹⁸

Relativizarea raportării la divinitate ca la o Realitate independentă, creatoare, iubitoare, mântuitoare și sfințitoare este continuată, la nivel instituțional, de neîncrederea în Biserică și în slujitori, de ironizarea creștinilor și mai ales la trăirea credinței. Întâlnim astăzi replica care introduce și mai adânc în conștiințele contemporanilor relativismul religios: “-Credința moșilor și a strămoșilor tăi?”; “Alte vremuri.” Dar, renunțând la Dumnezeu și adevărul său omul e fals și lipsit de adevăr, golit de moralitatea faptelor sale și de încărcătura divinului.”¹⁹

¹⁷ *Ibidem*, p.18-19.

¹⁸ René Guénon, *Criza lumii moderne*, trad. Rom. Ioan Milea, Editura Humanitas, București, 2004, p. 103.

¹⁹ Pr. Dumitru Radu, *Repere morale pentru omul contemporan*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007, pp. 70-71.

Raporul cu aproapele se relativizează prin atitudinea de ignorare a lui, prin ignorarea intenționată din cercul personal, atitudini pe care le întâlnim frecvent în societatea noastră, în special datorită urbanității. Suntem obișnuiți astăzi, mai ales prin intervenția mass-media să gândim că e suficientă toleranța în raporturile interumane, că manifestarea tolerantă include iubirea, dar toleranța reprezintă acceptarea celui alt nu și iubirea lui. În sens profund creștin, aproapele mă relaționează în mod tainic. Provenim din același Creator și ne regăsim în Hrisos-Omul, sensul și centrul vieții noastre. Toate acestea fac ca sensul și centrul vieții noastre să altul decât cel al egoismului și al interesului.

Aproapele ne este dat în scopul completării insuficienței noastre, al descoperirii limitelor proprii. Importanța aproapelui din punct de vedere duhovnicesc este dată de renunțarea la tot ceea ce reprezintă egoismul, în renunțarea la noi înșine, la afirmarea de sine, toate de natură să sărăcească ființa proprie prin întoarcerea și rămânerea ei doar în cercul părut suficient al sinelui, stare identică cu însingurarea morală.

Din punct de vedere creștin, existența aproapelui și prezența sa sunt realități absolute, nu relative: “În voința mea necondiționată de a ajuta pe alții, văd tot timpul valoarea mea și valoarea lor eternă, dar și voința lui Dumnezeu a ne asigura și prin noi înșine fericirea eternă”²⁰. Dragostea față de el, ca renunțare la noi și acceptare a lui, este jertfă, iar aceasta nu este niciodată relativă, ci absolută.

Gândirea postmodernă centrează totul într-un singur punct: omul este suficient pentru sine însuși și nu trebuie să renunțe la nimic din ceea ce îi aparține. Efectele sale se recunosc în: iubirea de sine, atitudine singulară, insensibilitate la suferință, nerecunoașterea vinovăției, dar și în compromis, corupție a relațiilor sociale și toate acestea pentru a se pierde frumusețea descoperirii misterului personal al omului.

În lipsa identificării scopului vieții sale, omul de azi se manifestă fluctuant căutându-și o împlinire duhovnicească în diferitele realizări telurice, pe care nu o descoperă devenind și mai nemulțumit. Datorită faptului că el nu mai așează comportamentul său în relație constructivă cu alte persoane și în primul rând cu Persoana divină fapta nu mântuiește. Lumea postmodernă a transformat faptele din valori mântuitoare în luptă de supraviețuire.

²⁰ Pr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 210.

Omul postmodern datorită liberalismului și autonomiei elimină din conștiința sa tot ceea ce îi perturbă existența, iar prima astfel de realitate este păcatul. Acesta nu este propriu ființei umane așa cum a fost ea creată de Dumnezeu ci a fost introdus în lume prin voia sa liberă. Criza postmodernă provine și din criza de recunoaștere a faptelor, efectelor lor și a responsabilităților și a conștiinței ființării în lume.

Ortodoxia înțelege să provoace o atitudine creștină față de complicatele probleme ale postmodernității în sensul de întărire a credinței autentice în fiecare creștin; de reafirmare a spiritualității răsăritene la nivelul societății prin implicarea mult mai vădită a Bisericii în structurile sociale; de dinamizare a activității pastoral-misionare pentru ca valorile creștine să fie deschise spre lume într-o prezentare limpede și coerentă.

Responsabilitatea misiunii de creștin într-o lume creștină doar cu numele aparține fiecăruia dintre noi iar valoarea răspunsului pe care îl dăm tendinței de relativizare a valorilor morale depinde de calitatea noastră de creștini. Lumea în care trăim este creștină și manifestă valori creștine numai în măsura în care noi înșine suntem creștini și trăim aceste valori.

EXIGENȚE PASTORALE ÎN SOCIETATEA ACTUALĂ
de pr. lect. univ. dr. Vasile ITINEANȚ

ABSTRACT

The study entitled *Pastoral Requirements in the Present Society* argues that the priest's mission is that of consecrating Christian life. With a rich inner life, spent in prayer, fasting and meditation, today's priest is closer to the altar and is able to accomplish his holy mission with solemnity, dignity and holiness. In a secular age dominated by the messages conveyed by the media, the priest must rediscover the communication and transformation potential of the public service. The aim of such a position triggers a spiritual dynamics in the believers' souls, with immediate sacramental, as well as eschatological effects. Thus, the Christian Orthodox parish promotes the image of a community who is aware of its own calling, of the need to turn the liturgical rhythm into the very rhythm of the community.

Preoția nu este o funcție conjuncturală și nu se limitează doar la cult. În prezent, pastorația trebuie să facă față unor exigențe noi, în special cu privire la raporturile preotului cu cei din afară. Este vorba nu numai de etica preotului, ci de însăși înțelegerea preoției ca atare. Preoția constă în „*urmarea lui Hristos*” prin sfințirea relațiilor dintre oamnei.

Activitatea pastorală depinde în primul rând de preoți, de autenticitatea, eficiența și dimensiunea vieții lor duhovnicești și sociale. Preotul nu trebuie să lase în plan secundar elementele de bază care constituie parohia ca „*Biserica*”, respectiv, cuvântul predicat și Taina Împărtășaniei care vitalizează direct întreg organismul bisericesc. Nu numai spiritul de comuniune și de solidaritate parohială, ci și motivarea și determinarea misionară, evanghelică a credincioșilor, își au izvorul în entuziasmul euharistiei. În epoca noastră dominată de mass-media cu mesaj secularizat, trebuie să se redescopere capacitatea de comunicare și de transformare a cultului public. Preot și parohie sunt două noțiuni complementare în măsura în care omul contemporan regăsește în ele nevoia de duhovnicesc¹.

Societatea actuală a pierdut dimensiunea liturgică a existenței încât omul contemporan se complăce într-o credință ce nu mai ține de un dat doctrinar, ci se mărginește la tot felul de tradiții mai mult sau mai puțin religioase, motiv pentru care trebuie redescoperită dimensiunea euharistică a parohiei ca spațiu de comuniune harică cu Dumnezeu². Finalitatea pastorației este aceea de a crea o atitudine

¹ Pr. I. Buga, *Pastorală*, București, 1992, p. 88

² Gheorghios D. Metallinos, *Parohia-Hristos în mijlocul nostru*, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 62

liturgică și comunitară în rândul credincioșilor, atitudine care decurge din natura apartenenței lor la Biserică. O parohie care prin orientarea ei pastorală pierde orizontul larg al Bisericii, perspectiva eclesiologică de ansamblu, riscă să comită un act de schismă.

Parohia ortodoxă trebuie să pună în evidență imaginea unei comunități care invită pe toți membrii ei să-și realizeze ca atare chemarea lor proprie. Preotul și parohia sunt într-o permanentă stare de dialog reciproc, de concelebrare și de conslujire. Viața parohiei depinde de dinamica proprie Liturghiei. Ritmul liturgic este cel care determină ritmul parohial.

Unitatea Bisericii autocefale și autonome are la bază coerența celei mai mici comunități ortodoxe, a parohiei, care este în primul rând o problemă de spiritualitate și apoi una de organizare. Datoria principală a preotului este de a menține și întări integritatea spirituală a parohiei. El trebuie să facă totul pentru a evita apariția în spațiul parohial a unui cerc periferic de credincioși, care să se identifice doar parțial cu comunitatea lor, adeseori din cauza unei vieți liturgice nesubstanțiale. O comunitate locală este prezentă în viața societății numai atunci când este slujită de preoți devotați lucrării pastorale, adică zidirii trupului lui Hristos (Efes. 4, 16). Fără Hristos nu se poate vorbi de o pastorație autentică, cum El însuși a mărturisit: „*Fără de Mine nu puteți face nimic*” (Ioan 15, 5).

Parohia mijlocește înțelegerea și comunicarea spirituală între cei ce poartă „*chipul lui Dumnezeu*”, de aceea ea este o comunitate comunicativă. Ea nu este o simplă unitate administrativă bisericească, autonomă, ci reproduce în acel loc și context imaginea a ceea ce este Biserica locală în totalitatea ei. Parohia este parte organică dintr-un corp bisericesc unitar, de aceea experiența ei influențează viața întregului ansamblu parohial și invers. Ea este chemată să redescopere valența spiritual-euharistică ce are în componența ei actul direct și concret al Tainei Spovedaniei, ce se desăvârșește prin curățirea de patimi și părtășia la Hristos, dar se modelează prin comunicarea directă și constantă cu preotul duhovnic. Societatea timpului nostru găsește mai greu drumul spre duhovnic și nici raportarea ei la o comunitate eclesială nu mai este valabilă.

Experiența religioasă autentică nu poate face abstracție de biserică și de posibilitatea împărtășirii din Sfintele Taine. Pastorația în actualitate trebuie să fie orientată spre legătura strânsă a credincioșilor cu Persoana și opera lui Iisus Hristos³. În prezent

³ Pr. Ioan Bria, *Mărturia creștină în Biserica Ortodoxă*, Glasul Bisericii, XLI, 1-2, 1982, p. 33

relația dintre credincioși și Taina Spovedaniei s-a diminuat. Omul contemporan trebuie să ajungă la concluzia că este imposibil ca Hristos să fie activ și să lucreze în noi fără confruntarea duhovnicească care-și are epicentrul în Taina Mărturisirii. În scaunul spovedaniei se ia pulsul religiozității adevărate și profunde dintr-o comunitate creștină. Lipsa de tact pastoral se datorează ignorării antropologiei ortodoxe, contrafacerii climatului uman, spiritual, precum și al raporturilor dintre preot și credincioși.

Umanizarea vieții pastorale nu se poate face de pe poziții de exigență în raport cu credincioșii⁴. Este nevoie de un dialog parohial deschis care să realizeze convergența și comunitatea obștii rugătoare. Calitatea de părinte a preotului duhovnic nu se justifică prin concesie față de păcat, ci printr-o înțelegere profundă a misterului omului ca și „chip a lui Dumnezeu” și a misterului lui Dumnezeu, Care mereu se descoperă celor păcătoși ca îndurător și lesne-iertător. Preotul nu este o instanță care se impune cu autoritatea puterii, ci un slujitor care face totul pentru personalizarea raporturilor sale cu enoriașii care nu sunt „străini”, sau „laici”, ci co-laboratori și co-responsabili.

În mijlocul comunității pentru care a fost rânduit să mijlocească împăcarea cu Dumnezeu, preotul este în primul rând vestitorul învățaturii divine pentru călăuzirea sufletelor spre mântuire. Trăim o realitate nouă, dinamică în viața societății contemporane. Creștinismul vorbește mereu de „omul nou”, de „făptură nouă”, motiv pentru care preoțimea de azi nu poate refuza aportul său la opera de înnoire a vieții și de îndreptare moral-religioasă a societății.

Prefacerile sociale ca urmare a dezvoltării științei și tehnicii de la începutul mileniului trei, precum și tendința tot mai evidentă de globalizare a relațiilor au influențat considerabil mentalitatea oamenilor, motiv pentru Biserica trebuie să se adapteze acestui nou context. Pietismul ce nu trebuie confundat cu evlavia ortodoxă autentică, care este centrată teologic și eclesial, precum și secularismul care ignoră dimensiunea religioasă a vieții, religia trecând în sfera privată a experienței, sunt provocări majore cărora Biserica și evident, cei care o slujesc, trebuie să le facă față. La orizontul vieții creștine se conturează următoarea dramă: fenomenul secularizării nu se limitează doar la nivelul societății ci el se strecoară subtil și în Biserică și în teologia ei ca urmare a intelectualizării și raționalizării credinței. Dinamismul ce caracterizează vremea noastră, schimbarea nivelului spiritual și material al oamenilor, aparițiile noilor structuri sociale și ale unor curente religioase centrifuge de la

⁴ Pr.I.Bria, *op. cit.*, p. 35

Biserica strămoșească, ne obligă să găsim metode noi pentru călăuzirea credincioșilor și pentru păstrarea lor în sânul Bisericii.

Pastorală ortodoxă pornește de la principiul că obștea creștină reprezintă „aluatul” prin care Hristos, în Duhul Sfânt, dospește toată frământătura (Matei 13, 33), adică transformă lumea. Parohia este și o comunitate în solidaritate cu societatea umană, în special cu cei nevoiași și marginalizați social. Ea propune o etică de dreptate și de libertate socială, de împăcare, de iubire și de slujire a tuturor, fără nici o discriminare⁵. A ține comunitatea numai în timpul și spațiul liturgic, fără a-i da posibilitatea de a atinge societatea, de a fecunda cultura acesteia și de a împlini năzuințele ei, înseamnă nu numai atrofierea entuziasmului liturgic, ci și alterarea naturii sale proprii, aceea de a fi „sarea pământului” și „lumina lumii” (Matei 5, 13-14).

Există o legătură particulară între spiritualitatea liturgică și etica socială creștină, nu numai pentru că Biserica nu poate să fie străină de problemele și proiectele care preocupă societatea, ci și pentru că Biserica ține seama de modul în care lucrează lumea ca atare. Problemele de ansamblu ale societății devin astfel probleme de ansamblu ale Bisericii, inclusiv la nivel comunitar. Biserica locală se inspiră din înnoirea în societate. Misiunea socială creștină nu este doar o simplă datorie cetățenească, ci are un profund caracter spiritual și liturgic. Fiecare liturghie vine să redescopere rădăcinile spirituale ale angajamentului social creștin. Preotul trebuie să renunțe la pasivism, în sensul de a se îngriji doar de cei care-i solicită asistența religioasă, ignorându-i pe ceilalți.

Prin Taina Sfântului Botez, preotul naște fii duhovnicești Părintelui ceresc și îi formează după chipul Fiului Său. Numai dacă preotul reușește să se vindece pe sine, va reuși să vindece și să sfințească și pe credincioșii pe care îi are în păstorie⁶. Preotul trebuie să aibă în atenție permanentă sfințenia vieții sale, opunându-se patimilor prin rugăciune și post, prin înțelepciune și iubire, virtuți indispensabile preoției⁷.

O anumită teologie pastorală tradițională se limitează la interpretarea moralizatoare a slujirii preotului, atribuindu-i acestuia privilegiul de a fi omul lui Dumnezeu. Evident, preotul este „exemplu” nu atât pentru aptitudinile și meritele sale personale, cât mai ales pentru atitudinea sa, pentru orientarea profundă a vieții sale în raport cu slujba pe care o săvârșește. El este „model” și „omul lui Dumnezeu” numai atunci când compară „nevrednicia” sa cu măreția

⁵ Gheorghios D. Metallinos, *op. cit.*, p. 28

⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Despre Preoție*, Ortodoxia, 2, 1979, p. 340

⁷ P S Vasile Coman, *Scrieri de teologie liturgică și pastorală*, Oradea, 1983, p. 231

slujbei de a sta înaintea Sfântului jertfelnic.

Preotul trebuie să fie conștient că el propune un stil de viață nu numai prin exemplul său personal, ci mai ales prin totalitatea vieții bisericești în ansamblu. Credincioșii sunt tentați să imite nu atât gesturile personale, cât mai ales ritualul care instituționalizează un model de sfințenie autentică⁸. Preotul este în slujbă nu doar când slujește, ci permanent, prin însăși faptul că e preot mereu, nu numai când este în veșminte și în biserică.

Toată cultura preotului trebuie să aibă un sens creștin și educativ în același timp, tinzând nu spre știința care umple pe om de orgoliu și goleşte sufletul de smerenie și de credință, ci spre cea care smerește pe om și-l apropie de Dumnezeu⁹. Pledoaria pentru cultura preotului este de fapt pledoaria pentru o pastorație autentică care să se circumscrie în dimensiunea liturgică a parohiei dar și în viața societății din afara ei. Preotul trebuie să fie un generos, un făcător de bine întrucât preoția nu este o profesiune ci un act de dăruire care să izvorască din blândețea și bunătatea unui om echilibrat și conectat cu ființa spre îndumnezeire.

Spiritualitatea și disciplina creștinilor sunt inspirate nu numai de modul de viață al preotului, ci și de profilul de ansamblu al parohiei și în special, de expresia cultică a acesteia. Una din contribuțiile de valoare ale teologiei ortodoxe în dezbateră ecumenică actuală despre „*stilul de viață creștină*” este anume caracterul paradigmatic al cultului, adică raportul dintre Liturghie și etică, dintre Euharistie și slujire, dintre comunitatea liturgică și transformarea comunității. În acest sens preotul trebuie să fie conștient că el propune un stil de viață nu numai prin exemplul său personal, ci mai ales prin totalitatea vieții bisericești, luată ca un întreg. Credincioșii sunt tentați să imite nu atât gesturile personale, cât mai ales ritualul care instituționalizează un model de sfințenie autentică¹⁰.

Liturghia, de pildă, nu trebuie privită ca o structură de oprinare intelectuală sau de intimidare psihologică. Ea este evenimentul prin care se revarsă iubirea lui Dumnezeu față de oameni în termenul de iertare, de libertate, de bucurie și de dreptate și astfel împăcați între ei să meargă în lume și să dea mărturie despre Hristos. Obștea creștină ca stare reprezintă „aluatul” prin care Hristos în Duhul Sfânt dospește toată frământătura (Matei 13,33), adică transformă lumea.

Dar pe lângă calitățile morale, pe lângă vocație sau chemarea

⁸ Pr. Ioan Bria, *op. cit.*, p. 36

⁹ I P S Antonie Plămădeală, *Preotul în Biserică, în lume, acasă*, Sibiu, 1996, p. 86

¹⁰ Pr. Ioan Bria, *op. cit.*, p. 36

către preoție, pe lângă calitățile și însușirile naturale ori dobândite și formate prin educație, care trebuie să împodobească persoana păstorului de suflete, un bun preot trebuie să aibă, mai ales în zilele noastre, o cultură bogată, temeinică și multilaterală. Dacă au fost perioade când activitatea preotului se rezuma numai la dimensiunea sfințitoare, limitându-se doar la săvârșirea sfintelor slujbe, în prezent, funcțiunea didactică a preotului este din ce în ce mai necesară și trebuie să fie din ce în ce mai accentuată.

Alături de curățenia morală, nimic nu contribuie mai mult decât cultura la dobândirea, creșterea și păstrarea prestigiului și autorității preoțimii în fața societății actuale și, dimpotrivă, ignoranța sau incultura îl expun pe preot, compromițându-i autoritatea. Prin cultura, prin mintea și simțirea lui, el este chemat să dea acel plus de viață, de adevăr, de frumos și de bine pe care îl caută sufletul omenesc. El va căuta să exceleze prin trăirea lui, prin cultura lui lăuntrică spirituală, prin modul de a da soluții și prin promovarea valorilor eterne. Culturii sale, oricât de vastă ar fi, trebuie să-i adauge evlavia. Să îmbine contemplația cu activitatea, idealul cu realitatea, munca cu rugăciunea, respectul față de valorile trecutului cu spiritul înnoitor al vremii; să trăiască în sfera realității, fără însă a fi depășit de acesta.

Toată cultura preotului trebuie să aibă un sens creștin și educativ în același timp. Vom tinde nu spre știința care umple pe om de orgoliu și goleşte sufletul de smerenie și de credință, ci spre cea care smerește pe om și-l apropie de Dumnezeu, făcându-l să îngenuncheze în fața majestății Lui divine, să iubească pe oameni, să se devoteze binelui obștesc, păcii și progresului material și spiritual al omenirii¹¹.

Chemarea preotului este aceea de sfinților al vieții creștinești. Cu o viață lăuntrică bogată, hrănită prin rugăciune, post și meditație, preotul zilelor noastre este chemat să se apropie de altar și să săvârșească sfintele slujbe cu toată evlavia, demnitatea și sfințenia. El trebuie să fie mereu conștient că lucrarea pe care o face este sfântă și sfințitoare și că cele ce se săvârșesc în Sfânta Liturghie sunt sfinte și menite spre sfințirea credincioșilor.

¹¹ I P S Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p.86

RECURENȚA UNUI MOTIV
BIBLIC VETEROTESTAMENTAR ÎN
EPISTOLA SFÂNTULUI APOSTOL PAVEL CĂTRE EFESENI
ȘI
ÎN CONȘTIINȚA PATRISTICĂ
de pr. lect. univ. dr. Constantin JINGA

ABSTRACT

The essay is exploring the recurrence of the Messianic prophecy of Isaiah 59:17 in Ephesians 6:10-17 and its implications for the patristic thought in the field of the moral theology and Christian education. Isaiah uses the imagery of armor to portray God in strength. In Ephesians 5:10-17, St. Paul uses the analogy of a Roman soldier to explore this point. St. John Chrysostom and St. Basil the Great are exhorting that in order to lead an effective Christian life we need to be spiritually equipped. Every Christian needs to put on the character of God, become more Christ-like in values, understandings, behaviors and views.

Pornind de la concepția despre om enunțată de către Sfântul Apostol Pavel în Epistola I către Tesaloniceni 5:23, Origen, controversatul savant al veacurilor de început, formula un principiu hermeneutic fundamental pentru travaliul exegetic creștin, și anume acela că textul sfânt are trup, suflet și duh¹. Întemeindu-și teoria pe un fragment din Pilde 22:19-21, acesta va conchide următoarele:

„Așadar de trei ori trebuie să-ți scrii în suflet înțelesul Sfintelor Scripturi: în primul rând, omul simplu trebuie să fie zidit din carnea (sau litera) Scripturii, în al doilea rând, cel ce e cu ceva mai înaintat să fie educat din sufletul ei, pe când, în al treilea rând, cei desăvârșiți să fie educați după cele cu care se aseamănă și de care vorbește Apostolul”².

Prin urmare, „trupul” literei conduce la sensul literal, istoric; „sufletul” la cel moral, psihologic; iar „duhul” la cel spiritual, alegoric și mistic. Părinții Bisericii au moștenit aceste perspective de lectură, valorificându-le strălucit de-a lungul veacurilor ce au urmat. În lumina lor, „perspectiva *sufletească* a literei” a fost valorificată, așadar, în sensul desprinderii din textul scripturistic a unor sfaturi morale, modele comportamentale, pilde de viață virtuoașă pentru toți mărturisitorii în Învierea Domnului Iisus Hristos.

¹ I Tesaloniceni 5:23: „Înșuși Dumnezeuul păcii să vă sfințească pe voi desăvârșit, și întreg duhul vostru, și sufletul, și trupul să se păzească, fără de prihană, întru venirea Domnului nostru Iisus Hristos.”

² Origen, *Filocalia*, I, în vol. *Scrieri Alese*. Partea a doua, Traducere de Pr.Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Ed. Institutului. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 313.

Astfel nu este de mirare că, atunci când se adresează în scris membrilor bisericii creștine din Efes pe cale de a se naște, Sfântul Apostol Pavel reia într-una din exhortațiile sale parenetice unul dintre motivele pilduitoare veterotestamentare, popularizate mai cu seamă prin scrierile profetului Isaia, ce încapsulează, în doar câteva simboluri, o întreagă listă de virtuți livrată într-o formă de expresie memorabilă și sugestivă.

Regăsim acest motiv ilustrat în finalul capitolului 59 al Cărții lui Isaia: după ce acuză nelegiuirile poporului abătut de la credința cea adevărată și deplânge scăderile sacerdoților, profetul Isaia anunță venirea lui Mesia în chip de eliberator și mângâietor al celor oprimați, dar și în chip de judecător al tuturor celor atinși de morbul fărădelegii și al idolatriei³. Limbajul și imageria utilizate de către Isaia aduc aminte de figurile judecătorilor (ebr. *sophetim*) din epoca imediat următoare morții lui Iosua, după stabilirea poporului ales în Canaan. Este o epocă tulbură din punct de vedere religios, moral și social. Adeseori, poporul cade în idolatrie. Profitând de aceasta, dar și de organizarea precară a evreilor, triburile canaanite dobândesc supremație asupra lor și, nu de puține ori, îi înrobesc sau le impun biruri covârșitoare. Atunci, ei devin conștienți de păcatele lor, își amintesc de Dumnezeu, se căiesc și Îl cheamă în ajutor. Yahwe răspunde, de fiecare dată, prin ridicarea unui „judecător” (ebr. *sophet*), care izbăvește poporul din robie și îi judecă atât pe cei ce s-au lepădat de Cuvântul Domnului, cât și pe asupritorii poporului ales. Autorul cărții Judecătorilor zugrăvește astfel o întreagă galerie de eroi naționali, precum: Otniel, Aod, Șamgar, Debora, Ghedeon, Tola, Iair, Ieftae Galaaditul, Samson ș.a. – personalități harismatice pe care Dumnezeu le ridică din rândul poporului și le investește cu virtuțile și cu puterea necesare spre a restaura dreptatea, pacea și binecuvântarea în Canaan⁴.

Profeții Vechiului Testament vor face numeroase aluzii și referiri directe, în scrierile lor, la această perioadă care, în literatura biblică din epoca primului Templu și din timpul exilului babilonic este prezentată ca arhetip atât pentru lucrarea răului în lume, cât și pentru biruința binelui și restaurarea lumii prin intervenția directă a singurului, adevăratului și atotputernicului Dumnezeu. În pasajul mai sus menționat din cartea lui Isaia, Dumnezeu intervine mântuitor în istorie având El însuși chipul unui *sophet* (ebr.):

³ Vezi Isaia 59:16-21.

⁴ Cf. Josy Eisenberg, *O istorie a evreilor*, trad. Jean Roșu, Humanitas, București, 1993, pp. 25 sq.

„S-a îmbrăcat cu dreptatea ca și cu o platoșă și a pus pe capul Său coiful izbăvirii; S-a îmbrăcat cu răzbunarea ca și cu o haină și S-a înfășurat în râvna Sa ca și într-o mantie”⁵.

Dintr-o perspectivă tipologică, Mesia este descris, aici, ca *antitip* al eroilor din vechime⁶: El este drept și iubitor, iar lucrarea Sa este mântuitoare, răzbunătoare și restauratoare, în același timp. Notăm, deodată, că profetul Isaia sugerează virtuțile și acțiunile lui Mesia stabilind, prin tehnica paralelismului progresiv, o echivalență alegorică între elementele care compun costumul personajului și ideile pe care dorește să le transmită prin intermediul semnificațiilor simbolice ale acestora.

Sf. Pavel preia și generalizează imaginea de la Isaia 59:17, interpretând-o dintr-o perspectivă morală, în efortul său de a exprima într-o formă memorabilă *tipul* viețuitorului creștin, pe care creștinul, ca următor al lui Hristos este chemat să-l actualizeze, asumându-l în viața de zi cu zi:

„... fraților, întăriți-vă în Domnul și întru puterea tăriei Lui. Îmbrăcați-vă cu toate armele lui Dumnezeu [...]. Pentru aceea, luați toate armele lui Dumnezeu, ca să puteți sta împotriva în ziua cea rea, și, toate biruindu-le, să rămâneți în picioare. Stați deci tari, având mijlocul vostru încins cu adevărul și îmbrăcându-vă cu platoșa dreptății. Și încălțați picioarele voastre, gata fiind pentru Evanghelia păcii. În toate luați pavăza credinței, cu care veți putea să stingeți toate săgețile cele arzătoare ale vicelanului. Luați și coiful mântuirii și sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu.”⁷

Observăm că Sf. Pavel menține cel puțin două dintre echivalențele stabilite de către Isaia:

platoșă – dreptate
coif – izbăvire/mântuire.

La acestea, el adaugă:

centură/cingătoare – adevăr;
încălțăminte – Evanghelia păcii;
scut/pavăză – credința;
sabia – cuvântul lui Dumnezeu.

Avem de a face, evident, cu o listă de virtuți necesare omului doritor de a purta chipul lui Hristos: creștinul trebuie să fie drept,

⁵ Isaia 59:17

⁶ Pentru detalii în legătură cu lectura tipologică a Bibliei, vezi Pr. John Breck, *Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei*, în „Altarul Banatului”, nr.1-3/1998, pp. 75-86

⁷ Efeseni 6:10-17

mărturisitor al adevărului, purtător al Evangheliei, tare în credință, elocvent și toate să le supună scopului principal: mântuirea.

Contextul în care aceste virtuți și acest model de viață sunt de asumat este unul combativ. Comunitatea creștină din Efes, căreia îi sunt adresate rândurile citate, se forma într-un mediu ostil⁸. Creștinii contemporani cu Apostolul Neamurilor, în general vorbind, trăiau într-un mediu ostil. De aceea se întâmplă frecvent ca, atunci alcătuiește câte o listă de virtuți sau construiește figuri de stil cu o finalitate parenetică, Sfântul Pavel să prefere corespondențe din lumea militară.

Așa de pildă pe Timotei, Sfântul Apostol Pavel îl îndeamnă să-și cultive, între altele, „răbdarea”⁹. Conform variantelor grecești ale textului, se pare că Apostolul Neamurilor folosește aici un cuvânt deosebit de interesant: *hypomoné* (gr.), recomandând de fapt o virtute prin excelență militară. Cuvântul grecesc înseamnă tocmai „rezistență încordată, perseverență” și descrie acțiunea de a rezista unei presiuni fără a îngenuchea, fără a te lăsa dus, tras, târât, doborât – chiar așa ca „monstruoasa” creatură despre care vorbește dreptul Iov, la un moment dat: îl ameninți – n-aude; îi promiți luna de pe cer – nu vede; îl bați – nu se clintește; îl mângâi – rămâne tare; îi oferi marea și sarea – se ține departe¹⁰. Așa trebuie să fie Iov, așa trebuie să fie bunul creștin: un vrednic și de neclintit combatant împotriva puterilor întunericului.

Modelul acesta militar va fi preluat încă de timpuriu, cu vestimentația simbolică aferentă, în literatura creștină, unde, împreună cu figura atletului, devine una dintre temele predilecte ale textelor parenetice și nu numai.

Bunăoară Sfântul Vasile cel Mare, adresându-se studenților săi într-ale Scripturii, le arată acestora că, înainte de a se încumeta să înțeleagă adâncimea cuvintelor biblice, trebuie să se pregătească studiind lucrări ale autorilor antici – această pregătire fiind, pentru ei, analogă instrucției și exercițiilor specifice militarilor, înainte de a se putea angaja în luptă:

„Dar pentru că nu-i cu puțință, din pricina vârstei voastre, să înțelegeți adâncimea cuvintelor Sfintei Scripturi, deocamdată să ne exercităm mai dinainte ochiul sufletului, ca în umbră și oglindă, cu alte învățături care nu se deosebesc cu totul de ale noastre, imitând pe soldații care fac exerciții de luptă pe câmpul de instrucție: aceștia,

⁸ Cf. Paul Trebilco, *The early Christians in Ephesus from Paul to Iganitius*, Mohr Siebeck, Tubingen, 2004.

⁹ Vezi I Timotei 6:11

¹⁰ Vezi Iov 40:15-24; 41:1-11, 34

antrenându-și mâinile și picioarele, dobândesc o deosebită dibăcie, așa că, în lupte primesc răsplata jocurilor lor. Ei bine și noi trebuie să gândim că ne găsim în fața unei lupte, cea mai de seamă dintre toate luptele, pentru a cărei pregătire suntem datori să îndurăm tot ce ne stă în putință ...”¹¹

În aceeași ordine de idei, după Sfântul Ioan Gură de Aur, preotul trebuie să fie:

„... pregătit pentru a lupta cu toți. [...] Același om trebuie să fie și arcaș și aruncător cu praștia și căpetenie și ostaș și general și pedestraș și cavalerist; să știe să lupte și pe mare și pe metereze.”¹²

Iar singura armă pe care o are la dispoziție este, arată Sf. Ioan Gură de Aur în bună tradiție paulină, „puterea cuvântului [...], adică puterea de a predica”¹³. Puterea cuvântului, adică „sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu” – cum ar spune Sfântul Pavel, valorificând tot un motiv din discursul profetic al lui Isaia¹⁴. De altfel, în *Tratatul despre preoție* tocmai Sfântul Apostol Pavel este prezentat ca model de elocvență, iscusință oratorică și înțelepciune dialectică¹⁵.

Să fie oare întâmplător că Martianus Capella, autor latin din nordul Africii, atunci când vorbește, în *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, despre servitoarele pe care Mercur (ca simbol al cuvântului, al rațiunii) i le oferă în dar de nuntă soaței sale, Filologia (ca simbol al iubirii de rațiune, de cuvânt), prezintă retorica în chip de femeie înarmată cu sabie, pregătită de război, iar dialectica în chipul unei femei care ține în mână un șarpe – simbol al inteligenței?¹⁶ *De nuptiis Philologiae et Mercurii* a stat la baza școlilor din Evul Mediu latin, iar pe lângă faptul că a furnizat pietrele de temelie ale universităților medievale, indica țelul spre care urma să tindă pregătirea academică și, în ultimă instanță, efortul omului de a evolua prin cunoaștere.

¹¹ Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a către tineri. Despre cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni*, II, în vol. *Omiliile și cuvântări*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, PSB 1 (serie nouă), București, 2009, p. 323

¹² Sf. Ioan Gură de Aur, *Tratatul despre preoție*, IV, 2, în Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Efreem Sirul, *Despre preoție*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 108

¹³ Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, IV, 5, pp. 112-113.

¹⁴ *Idem, Op. cit.*, p. 113. Vezi și Isaia 49:2

¹⁵ *Idem, Ibidem*, IV, 6-9, pp. 113-121

¹⁶ Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, lib. IV-V, în A. Dick (ed.), Leipzig, 1969

*SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA,
TEORETICIAN ȘI PRACTICANT AL RUGĂCIUNII LUI
IISUS*

de pr. lect. univ. dr. Daniel Enea

RESUME

La Saint Grigorie est né à Constantinopol dans une famille aristocrate en 1294 ou 1296, son père Constantin étant membre du Sénat et conseiller intime de l'empereur Andronic II-ème (1282-1328). Sa mère, Kali (ultérieurement – Kalloni – son nom de sœur) lui a offert une bonne éducation religieuse, auprès de ses deux frères et deux sœurs.

Durant les 63 ans de vie dont 12 ans sont passés comme évêque, il a déroulé une vive activité théologique. Sa vie et sa pensée ecclésiastique, d'une ouverture immense, représentent une synthèse unique à ses écrits patristiques de l'Est.

Comme la Saint Simeon le Nouveau Théologien, Teofilact de Philadelphie, Isidor La Saint Grigorie Palama considérait la spiritualité isihaste accessible à tous, pas seulement pour les moines, étant la seule possibilité de mettre en pratique la grâce divine.

Dans sa route vers le Mont Athos il s'est arrêté au Mont Papikio où beaucoup de moines menaient une vie ascétique. Beaucoup plus tard, dans la Mer Lavre sous le conseil de son confesseur Nicodim, il a commencé à prier La Vierge "éclaire-moi les ténèbres" (comme expression de pénitence et humilité).

Après quelques années d'ascétisme et d'isihaste auprès des Saints isihastes de Glossia, il découvre les plus profonds mystères des énergies divines.

En plus, ce grand ascétisme n'avait pas une mauvaise influence pour son corps mais lui donnait de puissance car l'union de la pensée et de l'âme est réalisée par la descente de la grâce de Dieu.

La controverse isihaste provoquée par Varlaam de Calabria devait être éclairée et c'est le mitropolite Isidor de Thésalonique qui, après plusieurs discussions, appelle Grigorie "celui qui a la grâce divine et la grande sagesse du Dieu".

Son premier ouvrage nommé Sur les Saints isihastes représente son travail principal.

La Saint Grigorie Palama est la personnalité dirigeante de la théologie et de la philosophie isihaste qui se trouve en premier ordre auprès de celui qui pratique la prière adressée à Jésus il est possible qu'il arrive à voir la lumière taborique.

Celui qui fait des prières pour Jésus a la possibilité de voir la lumière non créée du Dieu, et à la fin de cette prière ou peut arriver à la Divinité.

Sfântul Grigorie s-a născut la Constantinopol dintr-o familie nobilă, în anul 1294 sau 1296, tatăl său Constantin fiind membru al Senatului și consilier intim al împăratului Andronic al II-lea (1282-1328), de educația nepotului căruia era însărcinat să se ocupe la curte. Mama sa Kali (ulterior Kalloni - numele de călugărie) i-a oferit o bună educație religioasă asemenea celorlalți doi frați și două surori

ale sale, obișnuiți fiind de către părinții lor să fie duși în pelerinaje la pustinici și oameni duhovnicești.¹

În cei 63 de ani de viață dintre care 12 ani de arhierie, a desfășurat o prodigioasă activitate teologică, învățăturile sale fiind conținute în orice text dogmatic al Tradiției ortodoxe, viața și gândirea sa eclesială, de o deschidere imensă, conferind o sinteză vie și unică scrierilor patriastice răsăritene.²

Tânărul Grigorie trăind într-o sobrietate ascetică a primit darul rugăciunii minții înainte de a fi împlinit 20 ani - sub îndrumarea unui monah renumit din Athos, Teolipt, devenit ulterior mitropolit de Filadelfia - nu în mănăstire, ci trăind în mijlocul lumii cu tulburările și ispitele ei. La Tesalonic Sfântul Grigorie a făcut parte dintr-un cerc spiritual inițiat de Isidor, discipol al lui Grigorie Sinaitul și viitor patriarh al Constantinopolului.

Ca și Sfântul Simeon Noul Teolog, Teolipt al Filadelfiei, Isidor și Grigorie considera spiritualitatea isihastă accesibilă tuturor, nu exclusiv monahilor, fiind cel mai bun mijloc de a activa harul baptismal și de a-l face lucrător spre îndumnezeire.³ Prin harul botezului, spune Sfântul Grigorie, se curățește și luminează chipul divin din om, sădindu-i-se o putere prin care reușește să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu și la îndumnezeire.⁴

În drumul său spre Sfântul Munte s-a oprit în muntele Papikio (între Tracia și Macedonia) unde mulți monahi duceau o viață ascetică, stârnindu-le admirația prin darurile Sfântului Duh de care se învrednicise, aceștia considerându-l „un bătrân filosof în cuvânt, faptă și gândire, aflat într-un trup atât de tânăr și fraged”.⁵

Mai târziu, în Marea Lavră sub ascultarea duhovnicului său Nicodim „om minunat în faptă și cunoașterea lui Dumnezeu” se ruga mereu Maicii Domnului: “luminează-mi întunericul” (ca expresie a

¹ Pr. Prof. D. Stăniloae „Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama”, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2006, p. 9-16.

² A. N. Williams, „The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas” – Oxford University Press, New York, 1999, p. 222 (teză doctorat).

³ J. Meyendorff - „Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă”, Ed. Humanitas, 2007, p. 84.

⁴ Sfântul Grigorie Palama, „Opera completă”, vol. I, Ed. Patristică, 2005, p. 48, și Sfântul Diadoh al Foticeii, „Cuvânt ascetic”, 89; „Două lucruri face în noi harul prin Botez (...) ne reînnoiește prin apă și face să lucească chipul [divin] netezând orice zbârcitură a păcatului, iar celălalt e primit ca să lucreze împreună cu noi. (...) când mintea începe să guste în multă simțire din bunătatea Duhului, atunci trebuie să știm că harul începe să zugrăvească peste chip, asemănarea...”

⁵ Hierotheos Mitropolit de Nafpaktos „Sfântul Grigorie Palama Aghioritul”, Ed. Buna Vestire, Bacău, 2000, p. 33.

pocăinței și penthosului său), iar după doi ani de practică ascetică intensă i-a apărut Sfântul Ioan Evanghelistul în vedere duhovnicească binevestindu-i ajutorul Sfintei Fecioare. Nu a fost un vis, ci o trăire reală pe care Sfântul a avut-o când și-a îndreptat rugăciunea către adâncul inimii sale, deci către Dumnezeu prin binecunoscuta mișcare circulară prin care, Sfinții Părinți arată că mintea purificată se îndreaptă către inimă și de acolo țâșnește spre Creatorul său.⁶

După câțiva ani de ascetism și isihie, lângă sfinții sihaștri din Glossia, „sfântul munte al anahoreților”, „descoperi cele mai adânci și mai profunde taine ale energiilor minții precum și cea mai cuprinzătoare și cea dintâi vedere a lui Dumnezeu”, cu mintea desprinsă de lucrarea rațiunii, de patimi și de lume, aducând jertfă pe altarul inimii sale „rugăciunea neîncetată a minții în duh și adevăr”.⁷ Trăia sihăstrește în rugăciune permanentă, doar sâmbăta și duminica ieșind din chilie pentru a săvârși Sfânta Liturghie, a se împărtăși, ori a-și sfătui frații călugări în cele duhovnicești.

Marea asceză impusă nu îi slăbea trupul, ci îl transfigura căci unirea minții cu inima se produce prin coborârea harului divin numai din Mila Lui, revărsându-se și în trup.⁸ Prin împărtășirea cu Sfântul Trup, Sfântul Grigorie considera că nu devenim doar “un trup, ci și un duh cu El”. El reunește magistral cele două tendințe din tradiția patristică referitoare la sediul minții⁹ scriind despre coborârea minții în inimă pentru reunificarea omului scindat de păcat.

Întoarcerea minții în sine se face prin paza ei, dar ridicarea la Dumnezeu numai prin rugăciune, pentru a simți înțelegător energiile necreate divine. Sfântul năzuia însă la unirea directă cu Dumnezeu și îndumnezeire, așa încât isihia lui trebuia să ajungă totală pentru împlinirea acestui ideal. Totodată el subliniază faptul că mintea trebuie să se detașeze de lucrurile exterioare, de răspândirea ei în lume, și trebuie să-și îndrepte atenția nimai spre inimă.

<<“De îndată își vede „îngrozitoarea mască ce o poartă prin permanentul ei vagabondaj” și văzându-și urâtenia, cu amărăciune hotărăște curățirea ei.

Când ai îndepărtat această urâtă mască a omului superficial, mintea se întoarce în inima ta și acolo se roagă neîncetat lui Dumnezeu „în taină”. Astfel, se capătă rugăciunea minții. Apoi

⁶ Ibidem, p. 35.

⁷ Ibidem, p. 37

⁸ Ibidem.

⁹ Cea alexandrină care plasează mintea în creier, iar cea macariană care o plasează în inimă.

Dumnezeu îți dă darul numit pacea gândurilor, o pace care aduce smerenia, indispensabilă tuturor virtuților.

De la pacea gândurilor și de la smerenie vin toate celelalte virtuți, în centrul cărora se află iubirea. În pragul tuturor acestora te așteaptă intrarea în veacul ce va să fie luminat de o bucurie inegalabilă și nestrăicțioasă.

Sărăcia este maica eliberării de griji, iar eliberarea de griji este maica atenției și a rugăciunii; acestea două dau naștere la pocăință cu lacrimi. Lacrimile spală și curățesc tot ceea ce află înăuntrul acelei măști îngrozitoare. Doar atunci calea virtuților devine mai ușor de străbătut, iar conștiința devine curată. Iar din acestea răsare bucuria desăvârșită, plânsul se transformă din durere într-o dulceață divină și rugăciunea devine slavoslovie.

Toate aceste lucruri de până aici sunt daruri ale făgăduinței, ale unor chezășii de Sus. Minte, eliberată după acest efort ascetic, depășind rațiunea, toate lucrurile inteligibile, precum și imaginația, se prezintă surdă și mută dinaintea Domnului și este iluminată. Persoana care ajunge la iluminare devine naturală, intrând pe adevărata cale a vieții, și urcă pe munții eternității. Și „ce privește minunată o așteaptă” Fără a se despărți de materie, urcă cu ajutorul forței de negrăit a Duhului și astfel „aude cuvinte de negrăit și vede nevăzutul. Și, mai apoi, poate fi și se află în totală răpire, chiar dacă cu trupul este departe de acele locuri și, rivalizând cu neobosiții laudători ai lui Dumnezeu, devine un alt înger al lui Dumnezeu pe pământ.”

În același timp mintea ajunge la vederea luminii necreate. Sfântul Grigorie ne asigură că Lumina se află pretutindeni, dar nu strălucește la fel pentru toți. Este văzută după curăția inimii fiecăruia și după voia lui Dumnezeu, Care dăruiește lumina. În orice caz, când mintea omului este iluminată, atunci ea devine locaș al multor frumuseți dumnezeiești.

Din vederea Luminii necreate izvorăște întreaga virtute, precum și neputința sau dificultatea de mișcare spre rău. De aici, izvorăsc darurile teologisirii, al facerii de minuni, al profeției și al înaintea vederii. Peste toate acestea, persoana respectivă ajunge și la cunoașterea celor viitoare. Marele dar al acestei pregătiri îl reprezintă „întoarcerea minții către sine”: revenirea tuturor energiilor sufletului către minte și a energiilor divine tot către minte, prin care persoana se întoarce la străvechea și indescriptibila frumusețe”>>¹⁰.

¹⁰ Hierotheos Mitropolit de Nafpaktos, *op.cit.*, p. 38-40.

Controversa isihastă stârnită de către Varlaam de Calabria¹¹, trebuia lămurită și Mitropolitul Isidor al Tesalonicului, după multe consultări, a hotărât să-l cheme din Sfântul Munte „pe înțeleptul Grigorie, cel cu darul teologiei și marea înțelepciune a Duhului, care prin darurile primite, talent și har dumnezeiesc, ar putea mai bine decât oricare altul, să îndeplinească această misiune.”¹² Bun cunoscător al logicii aristotelice, Sfântul Grigorie va resimți influența acesteia ca fundal, însă niciodată ca metodă explicit asumată în teologie. Una dintre primele scrieri ale Sfântului Grigorie Palama, poartă titlul „Despre sfinții isihăști”, constituind totodată opera fundamentală a sa.¹³

Pornind de la „Viața lui Petru Athoritul”, apoi „Pentru cei ce se liniștesc în sfințenie” și culminând magistral cu „Tomul Aghioritic”, în care face o expunere cuprinzătoare a învățaturii isihaste, tom pe care l-au semnat renumiți părinți ai comunității athonite din veacul al XIV-lea, Sfântul a cristalizat arătând lumii întreaga învățătură isihastă transmisă de către Părinți trăitori în Duh și Adevăr.

Desigur că metoda „Sfintei rugăciuni și atenții” de curățire a minții cu Numele Lui era cunoscută¹⁴ de toți sfinții trăitori în Duhul, diferențierea însă, între ființa sau esența divină și energiile Sale necreate de care se împărtășeau isihăștii, îi revine în plan teologic Sfântului Grigorie Palama.¹⁵ Tot el a argumentat posibilitatea vederii lui Dumnezeu experimental, pornind de la Revelația Noului Testament (Fericirea a IV-a), fiind numit „luminătorul Ortodoxiei” pentru contribuția sa la lămurirea și adâncirea adevărilor revelate de Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

Schimbarea la Față pe Tabor reprezintă temeiul și certitudinea vederii lui Dumnezeu, chiar din timpul vieții omenești. Această realitate a fost experimentată mai întâi de Maica Domnului, care s-a

¹¹ Care susținea că se poate ajunge la Dumnezeu prin intermediul rațiunii și al filozofiei, călugării isihăști fiind considerați, răătăciți „privitori la buric” – Pr. Prof. D. Stăniloae „*Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*”, Ed. I.B.M.B.O.R. – București, 2006, p. 33-45.

¹²Hierotheos Mitropolit de Nafpaktos, *op. cit.*, p. 43.

¹³Ibidem, p. 21.

¹⁴ Cf. învățaturii Scărarului: „Biciuiește cu numele lui Iisus pe vrăjmași, căci nu e armă mai puternică în cer și pe pământ”. P.G., 150 col 1316 ABC și 1329 AB.

¹⁵ Teologia occidentală raționalistă contestă distincția între ființa și energiile necreate divine, Jurgie susținând chiar că „această învățătură a Sfântului este o invenție în teologia creștină, necunoscută chiar în tradiția patristică răsăriteană.” – M. Jurgie, „*Palamas*”, Dictionnaire de Théologie Catholique, XI, 2, 1742, 1750, 1758.

încredințat Creatorului total și unindu-se cu Dumnezeu a ajuns la vederea Lui, ea singură fiind hotarul între creat și necreat, nici unul dintre darurile făcute oamenilor de Dumnezeu nevenind decât prin Ea.¹⁶

Sfântul Grigorie Palama este personalitatea conducătoare a teologiei și filozofiei isihasmului, care fundamentează magistral în opera sa cele mai importante elemente ale tradiției teologice și filosofice specifice Răsăritului creștin.¹⁷

O lectură minuțioasă a textelor patristice vechi nu evidențiază - exceptând poate scrisoarea 234 a Sfântului Vasile cel Mare, unde distincția dintre esență și energii pare să capete un contur mai sigur - problema distincției între ființa și energiile divine, singurele accesibile omului, restul scrierilor patristice nelăsând să se întrevadă o diferență de tipul celei palamite.¹⁸ Adâncindu-se în lucrarea lăuntrică a minții în inimă a căpătat printre alte harisme și darul discernământului, astfel încât „puterea sa de discernământ devenise evidentă tuturor”, iar Sfântul a dejucat planul unor eretici care au vrut să-l otrăvească.¹⁹

Omul, configurat după harul lui Dumnezeu (κατα θεοῦ χάριν μεμορφωμένον), l-a pierdut prin cădere dar sufletul nu și-a pierdut definitiv puterea de a-l redobândi, prin rugăciune. De aceea Sfântul Grigorie vorbește foarte des despre rugăciunea minții (înțelegătoare), tăcerea minții (înțelegătoare), adunarea minții, ca mijloace de a-L vedea pe Dumnezeu.²⁰ Prin păcat omul a ieșit din lumina dumnezeiască și s-a „îmbrăcat” cu întunericul, deci nu s-a mai împărtășit de lumina harului divin care este viața sufletului său. Sfântul Palama consideră că se împărtășesc de Dumnezeu cei care au primit în suflet suflarea dumnezeiască de lumină pe care a pierdut-o Adam prin neascultare.²¹

¹⁶ Grigorie Palama, „*Scrieri*”, II, Ed. Deisis, 2005, p. 197 – Dealtfel Sfânta Fecioară „poartă în mijlocul sufletului ei întreaga Treime necreată, din Care pe Unul L-a zămislit fără sămânță și, fiind fecioară, L-a născut fără dureri”, Ibidem p. 198.

¹⁷ Nikolaos Matsoukas, „*Istoria filozofiei bizantine*”, Ed. Bizantină, 2003, p. 138-139.

¹⁸ Sfântul Grigorie a perceput tradiția ca pe ceva viu ce se adâncește în cunoaștere căpătând neori forme noi de exprimare, așa cum a fost distincția între ființa și energiile divine care s-a cerut a fi definită clar în acel moment. Romano-catolicii nefăcând această distincție și considerând tradiția “moartă”, sunt scandalizați de afirmațiile palamite, nepercepând prezența hristică vie, ce conduce Biserica tot mai adânc în cunoașterea a “tot adevărul” (Ioan 16,13).

¹⁹ Hierotheos Mitropolit de Nafpaktos, *op. cit.*, p. 33.

²⁰ Sfântul Grigorie Palama, „*Opera completă*”, vol. I, Ed. Patristică, 2005, p. 42-43.

²¹ Ibidem, p. 45.

Asemeni Sfântul Maxim Mărturisitorul, Palama consideră că Logosul s-ar fi Întrupat indiferent de păcatul strămoșesc, pentru îndumnezeirea omului.²² Nu este deloc întâmplătoare pomenirea neconținută a numelui lui Iisus de către isihăști ca să ajungă la teoptie (vorbirea și petrecerea cu Dumnezeu în Lumină), iar lumina pe care o vedeau era lumina ființială și necreată care s-a revărsat din Hristos pe Tabor²³. Este relevant faptul că în Scriptură, fericirea este condiționată de “prezent” și “viitor”, în măsura în care “timpul unui om este veacul lui”²⁴ sau intervalul dintre chemarea divină și răspunsul creaturii care-I poartă chipul²⁵.

Sfântul subliniază faptul că Mântuitorul și Sfântul Ioan Botezătorul și-au început propovăduirea prin chemarea la pocăință a tuturor făpturilor create, pe care le numesc „lumini”, dar deosebirea este foarte clară, acestea fiind lumini create.²⁶ Deși termenii „iluminare” și „vederea luminii” nu par diferiți, Sfântul Grigorie îi distinge, spunând că „altceva e strălucirea, și altceva vederea neâncetată a luminii²⁷”.

Credincioșii care-L trăiesc pe Hristos au iluminarea Duhului Sfânt, dar nu au teoptie, ci doar o fărâmă din aceasta.

Precizând că „sfârșitul rugăciunii este răpirea către Domnul” și făcând referire la Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Grigorie precizează că mintea alungă prin rugăciune neâncetată toate cunoștințele și chiar teologia, așteptând să fie răpită prin descoperire a Proniei divine către vederea Luminii.²⁸ Sfântului Grigorie Palama îi revine meritul de a

²² N. Matsoukas, „*Dogmatica*”, vol. II, p. 204, „... păcatul strămoșesc nu reprezintă momentul central al istoriei. Centrul istoric este relația creat-necreat.”

²³ Sfântul Grigorie Palama, „*Opera completă*”, vol. I, Ed. Patristică, 2005, p. 46.

²⁴ “*Filocalia*”, 11, p. 572.

²⁵ O. Cullmann în “*Christ et le temps*”, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel- Paris, 1947, p. 36-37, evidențiază trecerea de la fericirea în viziune “spațială” la cea “temporală”, în devenire, care-l definește strict pe om în legătura sa cu divinul. De aceea Teoclit Dionisiatul, spune “Nu căuta loc (topos), ci mod (tropos) potrivit pentru rugăciune” – în “*Dialoguri la Athos*”, Ed. Deisis, 1994, p.191.

²⁶ Sfântul Grigorie Palama, „*Opera completă*”, vol. I., Ed. Patristică, 2005, p. 374.

²⁷ *Ibidem*, p. 54.

²⁸ *Ibidem*; Danielou afirmă în mod greșit că Sfântul Grigorie de Nyssa depășește concepția platonice despre cunoașterea lui Dumnezeu în lumină căreia ar fi tributari Sfinții Macarie Egipteanul, Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama, atunci când vorbește despre cunoașterea lui Dumnezeu mai întâi în lumină, apoi în nor și apoi în întuneric (Comentariul la Cântarea Cântărilor). Acest nor dumnezeiesc exprimă το άορατον και άκατάληπτον al ființei dumnezeiești, adică imposibilitatea cunoașterii ființei dumnezeiești, care se descoperă prin lumină și de aceea acest nor este supraluminos. Slava Lui risipește întunericul, căci ea nu poate fi acoperită de întuneric – Sfântul Grigorie de Nyssa, PG 44, 1137B.

evidenția rolul major al cunoașterii apodictice ²⁹ în îndumnezeirea omului.

Vederea luminii necreate este așadar o trăire personală a lui Dumnezeu, o îndumnezeire, căci el ce vede Lumina cea Adevărată a lui Hristos, devine el însuși întreg lumină, își vede sinele său ca lumină împărtășindu-se de daruri duhovnicești încă din viața aceasta pământească ³⁰.

²⁹ Bazată pe lucruri adevărate și sigure, adică pe învățătura revelată Bisericii și experiența ei duhovnicească -Sfântul Grigorie Palama, „*Opera completă*”, vol.I, Editura Patristică, 2005, p. 57.

³⁰ Sfântul Grigorie Palama, „*Despre împărtășirea îndumnezeitoare*”, Ed. Hristou, vol. 2, p. 137-163.

*ÎNDRUMAREA SPIRITUALĂ:
DE LA SCENARIUL DELFIC LA CEL MONASTIC EGIPTEAN*

de prof. dr. Adrian LEMENI

ABSTRACT

The major characteristic belonging to the relationship between spiritual father and son, refers to the process of spiritual “birth”. This process of at the spiritual “birth” was presented as a deep and radical transformation of the relation master-apprentice from the Late Antiquity. This transformation which is equivalent to a clash from the old practices of spiritual guidance of philosophical type will be produced in the Christian community, and its epicenter will be found to the Desert Fathers from the IV-th century Egypt.

In the other words, the status of spiritual man’s realization is still a *desideratum* which is permanent to the Desert Fathers. In these conditions, the spiritual guidance to these eminent monks has firstly centered the idea of inner transformation, that is the movement from the *anthropos sarkikos* state of his, to that of the *anthropos pneumatikos*. Seen from this perspective, the spiritual guidance may be understood as spiritual paternity rather than the relationship master-apprentice, which – paradigmatical in every philosophical or religious tradition – was assimilated, in the desert tradition, into the relation spiritual father and son. What is being defined now in this typological relationship of a parental order, is not the sense of imitation characteristic to the other above mentioned traditions, but sooner the spiritual “filial” one.

From this perspective our paper’s thesis has pleaded for the spiritual guidance’s understanding to the Desert Fathers in terms of a „spiritual obstetrics”, because the most important function of an abba was that of „germinating” and “conceiving” spiritually a new being, that is the person of spiritual son. The spiritual laborious implies – in the end – the manly divinization, namely the status of son of God’s realization.

In the other words, if the spiritual route consists of Jesus Christ’s spiritual assimilation in ourselves in a gradual way, then it should be said that the spiritual father is meant to the highest creation’s form, namely, that of creating gods.

In this context, we have tried to make a contrast – in the third chapter entitled “The Master-Apprentice’s Rapport: philosophical intermezzo” – between this normative model of a spiritual father and that of a spiritual Master (*kathegemon*) belonging to the antique philosophy’s tradition.

Starting from this *admirabile commercium* between philosophy and theology, we could emphasize better the unique and irreducible character of spiritual guidance as it is found to the Desert Fathers from the IV-th century.

The conclusion which is imposed at the end of this chapter underlines the idea that, the relation master-apprentice from the philosophical antiquity is a “foreseeing” of the relation spiritual father-spiritual son from the Eastern Christian’s tradition, and the spiritual master may be conceived as a kind of spiritual father *in statu nascendi*.

In the other words, the Christian model of spiritual guidance fulfills and comes to completion the model from antique philosophy, because in the Christian’s tradition we deal with a rapport father-son.

Pornind de la semnificațiile esențiale ale îndrumării de tip creștin, respectiv de tip filozofic pe care o să le relevăm mai mai jos, credem că, putem vorbi în linii mari de o *înțelepciune* păgână și de o *spiritualitate* creștină. Spunem în linii mari, deoarece viața spirituală este infinit mai

complexă decât am putea crede, și de aceea, la limită putem vorbi de o spiritualitate *păgână*, ca și de o înțelepciune *creștină*.

Anticipând puțin, credem că, diferența cea mai notabilă atunci când vorbim de cele două modele de îndrumare spirituală invocate mai sus, survine în acest cadru nou, pur creștin, al ascetismului din primele secole (secolele IV-VII). Mai exact, acest cadru este dat de comunitatea asceților din pustia egipteană, comunitate ce a rupt de un fapt radical procesul de maturizare spirituală de formele tradiționale ale *paideii* grecești.

Această *diferență* majoră între paradigma filosofică, respectiv creștină se revendică, în primul rând, de la o trăsătură specifică antropologiei creștine, potrivit căreia omul este creat “după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”. Această trăsătură esențială al cărei corelativ ontologic imediat este definirea omului ca *eikon eikonos* implică anumite transformări profunde în dinamica îndrumării spirituale, transformări necunoscute mentalității grecești așa cum o să vedem în rândurile de mai jos.

De aceea, credem că, atunci când vorbim despre cele două paradigme de îndrumare spirituală trebuie mai curând să subliniem elementul de *ruptură* decât cel de *continuitate*.

Astfel, în secolele III-IV d.H. se poate observa o anumită tensiune între cele două modele cu privire la experiența spirituală: avem pe de-o parte, îndrumarea spirituală de tip filosofic al cărei deziderat poate fi redus, *in nuce*, la conceptul *înțelepciunii* și, pe de altă parte, îndrumarea de tip creștin ce are în prim plan *sfințenia*.

Pentru a defini paradigma filosofică a îndrumării spirituale vom pleca de înțelegerea filozofiei antice ca “mod de viață” (P. Hadot), deoarece această dimensiune practică se apropie cel mai mult de modul de viață ascetic al părinților din pustia egipteană.

Pentru a evidenția dimensiunea practică a filozofiei din antichitate vom aminti binecunoscuta anecdotă antică relatată de Cicero în *Cartea a V-a din Tusculanes*¹, protagonistul acesteia fiind Pitagora din Samos. Înainte de-a relata anecdota, Cicero face o precizare cu privire la noutatea termenului de <filozofie>. La începuturile filozofiei antice, spune Cicero, cei cărora mai târziu li s-a dat numele de <filozofi> (*philosophi*), erau numiți <înțelepți> (*sapientas*). Astfel, cei șapte faimoși înțelepți greci erau numiți de către contemporanii lor *sophoi* (în latină *sapientes*) până în vremea lui Pitagora.

¹ Cicero, *Tusculanes*, V, 3,7-9. Această apoteogmă filozofică a fost reprodusă ulterior, într-o variantă mai scurtă, și de Diogene Laertius (cf. Diogene Laertius, VIII, 8). În timp ce Cicero citează ca sursă a sa pe Heraclit din Pont (filozof și erudit peripatetician din secolul IV î.H.), Diogene trimite la Sosicrate din Rhodos (istoric și doxograf din secolul II î.H.). Pentru valoarea istorică a acestei tradiții, vezi A.-M. Malingrey, *Philosophia. Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV siècle après J.-C.*, Paris, 1961, pp. 30-32.

Heraclit din Pont ne relatează, continuă Cicero, că tiranul din Phliunte, Leon fiind mirat de înțelepciunea sa, l-a întrebat pe Pitagora cu ce se ocupă, sau care este meseria pe care o exercită. Pitagora i-a răspuns că nu practică nicio meserie, dar că el este filosof. Leon, fiind mirat de noutatea acestui termen, l-a întrebat ce semnifică acesta. Pitagora i-a răspuns printr-o metaforă: viața oamenilor se aseamănă cu jocurile panelenice la care, de obicei, participă trei categorii de oameni: cei care încearcă să dobândească premii și glorie, cei care vin să cumpere sau să vândă ceva, și cei – mai puțini numeroși și în același timp mai nobili decât toți participanții –, care nu caută nici gloria, nici bogăția, ci se mulțumesc doar să privească la tot ceea ce se întâmplă acolo. În același timp, continuă Pitagora, noi, filozofii, venim dintr-o altă viață, nu pentru a câștiga glorie sau bani, așa cum fac ceilalți oameni. Noi vrem să căutăm natura lucrurilor, adică realitatea în ea însăși. Astfel, sunt numiți, pe bună dreptate, oamenii care «caută înțelepciunea», cei care își spun «filozofi». Noblețea lor constă tocmai în faptul că, ei n-au alt interes decât acela de-a căuta natura lucrurilor și de-a contempla, asemenea acelor spectatori de la jocurile panelenice.²

În acest răspuns al lui Cicero, cu excepția formulării metaforice, nimic nu ar trebui să ne surprindă. Mai exact, declarând că atitudinea filozofului se distinge de atitudinile celorlalți oameni prin faptul că el nu se interesează de nimic altceva decât “de-a contempla natura lucrurilor”, Pitagora pare a fi de acord cu maniera curentă de a concepe filozofia, chiar și în zilele noastre. Pe de altă parte, Cicero explică doar ceea ce noi știm despre filozofia greacă din primele secole ale istoriei sale, și anume, de acea filozofie a naturii care se centra pe căutarea lui *arche* și a lui *physis*.

Cu alte cuvinte, acest sens al filozofiei, pe care îl regăsim mai degrabă la presocratici nu epuizează conținutul termenului de filozofie.

Această «contemplare a naturii» descrisă în anecdota de mai sus va trece datorită lui Socrate, primul dintre filozofii care au deturnat filozofia de la interesele sale pentru natură, pe un plan secundar. Altfel spus, Socrate mută centrul de greutate al interesului filozofic dinspre studiul naturii înspre problematica de ordin etic și antropologic.³ Totuși, cuvântul *quaerere* din textul lui Cicero confirmă sensul teoretic al activității filozofice, astfel încât, trebuie să constatăm că numai obiectul filozofiei în calitate de *theoria* a suferit o schimbare.

Din sensul general al activității filozofice exprimat în *Cartea a V-a din Tusculanes*, noi învățăm că această activitate este o tendință permanentă, un

² Pentru analiza acestui text ciceronian, vezi A.-M. Malingrey, op. cit., pp. 29-30.

³ „primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere”(cf. Cicero, V, 4,10-11).

proces fără sfârșit, deoarece urmărind scopul ei, care este înțelepciunea, ea nu poate fi atinsă niciodată.

După cum știm în școlile elenistice și romane, etica realizată era considerată, în mod explicit, ca fiind cea mai importantă disciplină filozofică.⁴

Deși o comparație meticuloasă depășește cadrele tematice ale acestui studiu, modelul părintelui spiritual din pustia egipteană a fost în multe feluri apropiat, dar nu identic, de tradiția de îngrijire a sufletului („cultura sinelui” – M. Foucault), care a existat în școlile filozofice din lumea antică.

După cum a observat P. Hadot, dialogul filozofic care apărea în școlile filozofice era construit ca un „exercițiu spiritual” practicat pentru îmbunătățirea sinelui. În multe feluri aceasta era adevărat în ceea ce privește îndrumarea spirituală din comunitățile ascetice creștine. Deși adaptat într-un context foarte diferit de școlile filozofice, părintele spiritual din pustia egipteană, la fel ca și filozoful socratic, platonian sau epicurean, era în principal preocupat de maturizarea spirituală a ucenicilor săi.

În acest sens, vom încerca să facem o apropiere între cele două „moduri de viață”, filozofică, respectiv creștină cu privire la dezvoltarea spirituală a individului.

Ne întrebăm, în acest context, ce ar trebui să facă un ascet pentru a atinge maturizarea spirituală? Ce exerciții spirituale – exersări sau exerciții lăuntrice ale gândului și voinței – ar trebui să practice el pentru a atinge desăvârșirea spirituală?

În primul rând precizăm faptul că, fără ajutorul părinților duhovnicești atingerea în întregime al acestui scop ascetic – desăvârșirea spirituală – nu este posibilă⁵, credem că, mai multe exerciții spirituale au fost evidențiate de către asceții din primele secole⁶ în ceea ce privește modelarea ucenicilor și ghidarea lor spre auto-desăvârșire: atenția la sine însuși (*prosoché*) și trezvia continuă, paza inimii, examinarea conștiinței (*suneidesis*), meditația (*meléte*),

⁴ În mod evident, această constatare banală nu este decât o simplificare. Enunțurile metafizice ale filozofilor din această epocă fiind mult mai complicate, și prin aceasta, mult mai puțin univoce (cf., de exemplu, A.A.Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, 1987, vol. I, pp. 154-162; vol. II, pp. 159-166. Cf., de asemenea, P. Hadot, <*Une clé des Pensées de Marc Aurèle: trois topoi philosophiques*>: “Totul este (în stoicism) «fizică», totul este «logică», dar în cele din urmă totul este «etică», deoarece «fizica» și «logica» sunt exerciții spirituale concrete, care angajează voința noastră și libertatea noastră”, în Idem, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ed. cit., p.174).

⁵ Cf. L. Perrone, “*The Necessity of Advice: Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Barsanuphius and John of Gaza*”, în B. Bitton-Ashkelony and A. Kofsky (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. cit., pp. 131-151.

⁶ Ne referim aici, în primul rând, la asceții din pustia Egiptului, precum și la cei doi mari Bătrâni ai Gazei, Sfinții Varsanufie și Ioan.

stăpânirea de sine (*ênkrateia*), eliminarea sau stăpânirea completă a patimilor (*apatheia*), și smerenia (*tapeinosis*). Aici am mai putea adăuga o componentă suplimentară, și anume, apariția rugăciunii individuale în cultura ascetică ca un factor al dezvoltării spirituale. În bogatul corpus de scrieri al spiritualității gazane – incluzând aici *Asketicon*-ul lui Isaia, *Instrucțiunile* lui Dorotei, celebrul egumen din secolul VI al mănăstirii de lângă Gaza, și înainte de toate corespondența vie a îndrumătorilor spirituali Varsanufie și Ioan (cunoscuți ca cei doi Mari Bătrâni) cu monahii și mirenii, conținând mai mult de opt sute de întrebări și răspunsuri –, tema rugăciunii individuale a fost elaborată cu multă claritate și, ea apare, totodată, ca o metodă majoră a pregătirii sau instruirii în vederea transformării individuale.

În cadrul acesteia ne vom limita în continuare la discutarea foarte pe scurt a trei tipuri de rugăciune: rugăciunea neîncetată, rugăciunea curată și aducerea aminte de Dumnezeu (*mnéme Theou*). Metoda de rugăciune cea mai răspândită la asceții din pustia egipteană era cunoscută sub numele de *mélète* (meditație). „Prin aceasta se înțelegea – afirmă A. Guillaumont – recitarea asiduă, în șoaptă și din memorie, a Scripturii. Este vorba despre un exercițiu care avea avantajul că îi permitea monahului să îndeplinească cele două porunci, deopotrivă obligatorii, a lucrului mâinilor și a rugăciunii, fără oprire. <Rugăciunea lui Iisus> se potrivea acestui fel de viață cum nu se putea mai bine.”⁷

“Rugăciunea lui Iisus” este de fapt o rugăciune *monologistos*, însă ceea ce o deosebește de alte rugăciuni este faptul că are ca element esențial numele lui Iisus, căruia i se asociază, în mod obișnuit rugăciunea vameșului: «fi milostiv mie, păcătosului !» (*Luca* 18,13). Cel dintâi text pe care îl putem aminti în această privință este o apoftegmă a avvei Ammonas, ucenicul Sfântului Antonie: «Mai degrabă stai în chilia ta, mănâncă puțin în fiecare zi și ține mereu cuvântul vameșului în inima ta. Așa te poți mântui»⁸, îl sfătuiește el pe un ascet care nu se putea hotărî ce practici ascetice să adopte.

Această practică este solid atestată în *Pateric*, de unde aflăm că, venind la avva Lucius doi asceți mesalieni, („rugători”), bătrânul i-a întrebat: „<Ce lucrați voi cu mâinile?>. Ei au răspuns: <Noi nu ne atingem de lucru, ci, cum zice Apostolul, ne rugăm neîntrerupt>. Bătrânul îi întreabă: <Dar nu mâncați?>. Ei zic: <Da>. El: <Și când mâncați, cine se roagă pentru voi?>. Apoi: <Nici nu dormiți?>. Ei: <Da>. Bătrânul: <Și când dormiți, cine se roagă pentru voi?>. N-au știut ce să-i răspundă. El a continuat: <Iertați-mă, dar voi nu faceți cum spuneți. Eu am să vă arăt că, deși lucrez cu mâinile, mă rog neîncetat. Mă așez, cu Dumnezeu, să-mi umezesc smicelele. Apoi le împletesc în funie zicând: Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta, și

⁷ Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. de C. Jinga, Editura Anastasia, București, 1998, p. 178.

⁸ Avva Ammonas 4, în *Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*, ed. cit., p. 78.

după mulțimea îndurărilor Tale, șterge fărădelegea mea>. Și-i întreabă: <Oare aceasta nu-i rugăciune?>. Ei au răspuns: <Ba da>. Apoi continuă: <Toată ziua lucrez și mă rog și câștig mai mult sau mai puțin de șaisprezece parale. Dau de pomană, la poartă, iar de restul mănânc. Cine primește cele două parale se roagă pentru mine în timp ce mănânc și dorm. Astfel, cu harul lui Dumnezeu, îndeplinesc porunca de a mă ruga neîntrerupt>”.⁹

De asemenea, foarte revelatoare în privința rugăciunii neîncetate (*adialeptos proseuchesthé*) este un cuvânt atribuit lui Epifanie, episcopul Ciprului, care fiind înștiințat de către un avva că, „<prin rugăciunile tale nu delăsăm pravila noastră, ci cu râvnă o împlinim și la ceasul al treilea, și la șaselea, și la al nouălea>, el i-a certat zicându-le: <Sunteți niște leneși, pentru că lăsați de izbeliște celelalte ceasuri ale zilei și nu vă rugați. Adevăratul călugăr trebuie să aibă neîncetat rugăciunea și cântarea psalmilor în inima sa>”.¹⁰ Exercițiul descris de Epifanie reprezintă o activitate sau practică desemnată prin cuvântul *mélète*, care era concepută nu atât ca o activitate pur mentală, cât mai ales, în manieră antică, asemănătoare unei recitări *a mezzo voce*, a unui text învățat pe de rost.

Potrivit lui Brouria Bitton-Ashkelony, „acest tip de rugăciune a devenit pentru creștinii din secolele V și VI, cea mai radicală metodă pentru cultivarea sinelui, transformarea individului și garanția întâlnirii cu divinul”.¹¹

De asemenea, P. Hadot în studiile sale s-a centrat pe ideea potrivit căreia, în antichitate adevărata filozofie este un exercițiu spiritual (*meletè*), iar un astfel de exercițiu spiritual este „cel de memorizare (*mnemè*) și cel de meditație (*meletè*) la o regulă de viață”.¹² În fapt, exercițiul desemnat prin *meletè* sau prin corespondentul său latin *meditatio* corespunde unui efort de asimilare a unei idei sau învățături în suflet. De altfel, nu trebuie să uităm niciodată ambiguitatea acestui termen potrivit căreia, meditația este exercițiu, iar exercițiul este meditație prin care individul accede la un nivel superior al sinelui.¹³

Prezentând monahismul creștin ca fiind *filozofia*, așa cum l-au definit scriitorii creștini din secolul IV, P. Hadot a identificat în scrierile ascetice ale părinților din pustie componentele exercițiilor spirituale de tip filozofic. De

⁹ *Ibidem*, Avva Lucius, p. 206.

¹⁰ *Ibid.*, Sf. Epifanie, Episcopul Ciprului 3, p. 119.

¹¹ Brouria Bitton-Ashkelony, “*Demons and Prayers: Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Centuries*”, în *Vigilae Christianae*, vol. LVII, No. II, Brill, Leiden, 2003, p. 201.

¹² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ed. cit., p. 29.

¹³ P. Hadot a definit exercițiul spiritual ca “o practică voluntară, personală, destinată a opera o transformare a individului, o transformare de sine”. În P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 144. Pentru termenul de exercițiu spiritual, vezi, de asemenea, pp. 143-152.

pildă, genul lui *kephalaia* (capitole sau sentințe), prin intermediul cărora Evagrie și-a scris lucrările, a existat deja în tradițiile filozofice stoice și neoplatonice, așa cum le găsim, de pildă, la Marc Aureliu.

Una din constantele gândirii lui P. Hadot a fost încercarea constantă de a arăta că, perspectiva concretă a filozofiei antice înțelegea ca „mod de viață”, dimensiunile ei existențiale au fost, de asemenea, împărtășite de creștinismul primar. O dată cu această nouă abordare a filozofiei antice P. Hadot a furnizat o importantă cheie în ceea ce privește descifrarea textelor monastice și contextualizarea lor în tradiția filozofică.¹⁴

Michel Foucault care a adoptat perspectiva lui Hadot în ceea ce privește gândirea filozofică antică¹⁵ a discutat, de asemenea, tema exercițiilor spirituale prin folosirea unei terminologii diferite – și anume, *tehnicele de sine*.¹⁶ Această tehnică a sinelui are în vedere preocuparea de sine însuși, care a devenit un fel de matrice atât pentru modul de viață filozofic, cât și pentru cel ascetic. Începând cu Socrate care-i interpela pe tineri ca să le spună să se îngrijească de sine, și până la ascetismul creștin, pentru care viața ascetică începe o dată cu preocuparea de sine, avem de-a face cu o istorie extrem de îndelungată a noțiunii de *epimeleia heauton* (preocuparea de sine).

Potrivit lui Foucault, tehnicile sinelui (activități de concentrare asupra sinelui) permit indivizilor să efectueze, prin ei înșiși sau cu ajutorul unui *hegemon*, un anumit număr de modificări în propriile lor trupuri și suflete, astfel încât, ei să obțină o stare de fericire, de curățenie, înțelepciune, desăvârșire sau nemurire.¹⁷

Din această perspectivă, întotdeauna în practica de sine avem nevoie de un altul, adică de un *kathegetes* sau *kathegoumenos*. Acest ghid spiritual (*kathegetes*) nu este un educator în sensul tradițional al termenului, adică cineva care transmite *ex cathedra* anumite adevăruri sau principii de ordin

¹⁴ Pentru aplicarea noțiunii de exerciții spirituale la textele monastice creștine, vezi studiul lui J. Driscoll despre Evagrie Ponticul, *The Ad Monachos of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary*, Studia Anselmiana 104, Roma: S. Anselmo, 1991, pp. 361-384.

¹⁵ Despre influența lucrărilor lui P. Hadot asupra lui M. Foucault, vezi Arnold I. Davidson, „*Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot*”, *Critical Inquiry* 16, 1990, pp. 475-482.

¹⁶ M. Foucault, „*Technologies of the Self*”, în L. Martin, H. Gutman, și P. Hutton (eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1998, pp. 16-49.

¹⁷ M. Foucault, „*Technologies of the Self*”, în L. Martin, H. Gutman, și P. Hutton (eds.), *op. cit.*, p. 18. Despre interesul crescând al lui M. Foucault pentru noile tehnici creștine în ceea ce privește modelarea sinelui, vezi fragmentele lui Foucault în J. Carrette (ed.), *Religion and Culture: Michel Foucault*, Routledge, New York, 1999, pp. 41-47, 158-181. De asemenea, pentru critica lui Hadot cu privire la conceptul lui Foucault de «tehnici de sine», pe care le găsea prea mult centrate pe «sine», vezi P. Hadot, „*Reflections on the Notion of the <Cultivation of the Self>*”, în Timothy J. Armstrong (ed.), *Michel Foucault Philosopher*, Routledge, New York, 1992, pp. 225-232.

spiritual. De pildă, în epistolarul senecan (*Scrisoarea 52*) întâlnim două expresii care dau măsura acestui *kathegetes*: *porrigere manum* și *oportet educat*. În cele două expresii nu este vorba de *educare*, ci mai curând de *educere*, care înseamnă a întinde mâna, a scoate de undeva, a călăuzi în afară.

Cu alte cuvinte, aici nu este vorba de o activitate de instruire sau de educare în sensul tradițional al termenului, de transmitere a unei cunoașteri teoretice sau a unor cunoștințe practice, ci de o anumită acțiune care va fi efectiv operată asupra individului, individ căruia i se va întinde o mână și care va fi scos afară din starea sa de ignoranță. Cel care operează această trecere de la *stultitia* la *sapientia* este, bineînțeles, filozoful care deține acest rol de operator sau mediator în toate școlile filozofice. Filozoful (*protreptikos*) este cel capabil să ofere o învățătură protreptică, adică o învățătură capabilă să întoarcă mintea ucenicului în direcția cea bună.

Oricum, așa cum a remarcat Brouria Bitton-Ashkelony, este foarte surprinzător că, nici la Hadot și nici în analizele lui Foucault rugăciunea nu a fost socotită printre exercițiile spirituale de marcă în practica îndrumării spirituale antice.¹⁸

Într-adevăr, rugăciunea nu apare printre componentele exercițiilor spirituale ale filozofilor greci sau romani. Aceasta nu înseamnă însă că în primele două secole rugăciunea nu era importantă în societatea păgână în general și printre filozofi în particular.¹⁹ Se pare însă că în primele două secole a existat o diferență fundamentală în ceea ce privește conceptul și folosirea rugăciunii în viața religioasă a păgânilor, respectiv în cea a creștinilor: păgânii au folosit rugăciunea privată sau individuală nu atât pentru formarea sau modelarea sinelui, cât, mai ales, pentru întemeierea cererii către zei și exprimarea recunoștinței față de ei.²⁰

Trecând în revistă diferitele scrieri filozofice, în special acelea ale stoicilor, la care P. Hadot se întoarce în mod frecvent, aflăm că întemeitorii de școli filozofice se preocupă de rugăciune în dimensiunea ei etică. Astfel, întrebări de genul, dacă cineva trebuie să se roage și în ce scop, au constituit

¹⁸ Brouria Bitton-Ashkelony, "Demons and Prayers: Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Centuries", ed. cit., p. 203.

¹⁹ Cf. A. Mehat, "La prière dans le monde gréco-romain", în *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, cols. 2202-2211, Beauchesne, Paris, 1986. Pentru o abordare mai detaliată a rugăciunii în perioada arhaică și clasică, vezi S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press, 1997, unde poate fi găsită și o bibliografie mai detaliată.

²⁰ Un punct de vedere foarte clar a fost exprimat în Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, pp. 4-15. Această idee o regăsim la F. Chapot și B. Laurot (eds.), *Corpus de prieres grecques et romaines*, vol. 2 Turnhout: Brepols, 2001. În ceea ce privește rugăciunea lui Marc Aureliu (*Meditații V,7*), vezi R.B. Rutherford, *The Meditations of Marc Aureliu: A Study*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 91.

o preocupare fundamentală a filozofilor. Discuția filozofică despre rugăciune ca mijloc pentru îmbunătățirea sinelui a fost o problemă marginală.²¹

În acest context, ne punem în mod firesc întrebarea, de ce în primele secole pĂgĂnii nu au folosit rugăciunea ca pe un exercițiu spiritual? Deși nu se poate da un răspuns satisfăcător cu privire la această problemă, vom încerca să căutăm câteva răspunsuri în diferitele concepte ale sinelui din lumea filozofică și a creștinismului primar. Mai ales, absența reflexivității din lumea antică asupra sinelui, așa cum au remarcat mai mulți exegeți, a afectat probabil mecanismul de „construire” a sinelui sau a schimbării nivelului lui de ființă.²²

În acest context, este remarcabil că, tocmai conceptul progresului (*prokopé*) – o idee centrală în cultura monastică în cadrul căreia dimensiunea rugăciunii a fost de primă importanță – a jucat un rol atât de mic în gândirea filozofică din perioada elenistică timpurie.²³

Scopul principal pe care ni-l propunem aici nu are în vedere o simplă evidențiere a unui element absent din lista exercițiilor spirituale elaborate de P. Hadot și M. Foucault. Mai degrabă, vom încerca să prezentăm acest element ca pe un factor crucial, care justifică diferența între exercițiile spirituale de tip pĂgĂn, respectiv cele de tip creștin. Acest element lipsă se referă la demoni – „staruri ale dramei religioase din antichitatea târzie” (P. Brown) – , care vor însoți în spiritualitatea pustiei fiecare treaptă a parcursului spiritual al asceților.

Deși, demonii și duhurile rele sunt la fel de vechi ca umanitatea însăși, dezvoltarea creștinismului din secolul III se pare că, a fost marcată de o accentuare a rolului „puterilor demonilor” în viața spirituală.²⁴

Schimbarea sau trecerea demonilor din contextul idolatriei în zona duhovnicească a ispitelor, așa cum o percepem în creștinismul timpuriu, a fost un lung proces a cărui importanță enormă în construirea sinelui din antichitate nu mai poate fi pusă la îndoială. Cu alte cuvinte, trecerea de la

²¹ Vezi, de exemplu, *Meditații IX*, 40, unde Marc Aureliu propune folosirea rugăciunii nu pentru recunoștința față de zei, ci mai curând pentru atingerea unui ideal de auto-suficiență, în M. Aureliu, *op. cit.*, pp. 127-128. Pentru abordarea rugăciunii la Marc Aureliu, vezi Rutherford, *The Meditations of Marc Aureliu*, ed. cit., pp. 200-205.

²² G.G. Stroumsa, „*Caro salutis cardo: Formation de la personne chrétienne*”, în Idem, *Savoir et salut* Cerf, Paris, 1992, pp. 199-223; G. G. Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1987, pp. 27-43; P. Hadot, „*Réflexions sur la notion de <culture de soi>*”, în Idem, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ed. cit., pp. 323-332.

²³ Vezi, de exemplu, tratatul lui Evagrie Ponticul, *Capitolele despre rugăciune*, unde rugăciunea ca exercițiu spiritual joacă un rol foarte mare în progresul spiritual al călugărului. Pentru ideea progresului în învățăturile lui Evagrie, vezi J. Driscoll, „*Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus*”, *Studia Anselmiana* 115 (1994), pp. 47-84.

²⁴ Despre demoni în filozofia greacă și elenistică, vezi J. Daniélou, „*Démon*”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, cols. 142-189, Beauchesne, Paris, 1957.

retorul polimorf al cetăților păgâne („idolii”) la retorul disperat al deșertului care se opune luptei de sfințire a ascetului, credem că, a fost una dintre cea mai spectaculoasă metamorfoză în creștinismul timpuriu. Extinderea creștinismului i-a alungat pe demoni din zonele populate în deșertul pe care și-l apară acum ca pe unica reședință terestră, astfel încât, anahoreza, chiar din prima fază și sporind o dată cu îndepărtarea de lumea locuită, devine o confruntare cu legiunile demonice.

Demonologia lui Tertulian în Apus, și cea a lui Origen în Răsărit a fost reprezentativă în schimbarea considerabilă care a apărut cu privire la rolul demonilor în lupta pentru desăvârșirea spirituală. În acest context, credem că, Tertulian s-a arătat a fi fost mai curând un om al trecutului decât al prezentului, deoarece el a continuat să îmbrățișeze demonologia în relație cu păgânismul.²⁵ Interesul său s-a centrat pe ideea acelei *pompa diaboli* – ansamblul demonilor în orașul păgân –, atunci când el a localizat conflictul între demoni și creștini ca apărând în viața publică, în oraș, mai degrabă decât în viața lăuntrică.²⁶

Origen a abordat, pe de altă parte, această problemă din perspectiva vieții spirituale. Pentru teologul alexandrin demonii au devenit subiectul luptei interioare a omului înțeleasă ca război duhovnicesc interiorizat împotriva demonilor.²⁷ Această concepție a devenit în secolul IV cea a monahismului²⁸, care își va găsi expresia clasică în *Viața Sfântului Antonie cel Mare* scrisă de Sfântul Atanasie cel Mare.

Evagrie Ponticul (345-399), ucenicul spiritual al lui Origen condamnă la sfârșitul secolului IV demonii pentru natura lor de inducere în ispită, precum și dorința lor acerbă de-a întuneca mintea lipsind-o în acest fel de contemplarea spirituală. În *Praktikos* și în *Antirrhethikos* Evagrie asociază strâns psihologia ascetică și demonologia, ceea ce înseamnă că, demonii fac parte acum din rutina zilnică a vieții monahului.

A neglija această schimbare în spațiul religios, așa cum se pare că analizele lui Hadot și Foucault au făcut-o, înseamnă a ignora motivul fundamental al exercițiului spiritual monastic. Demonologia a schimbat și provocat omul ascetic în antichitatea târzie și, în mod paradoxal, i-a oferit un cadru pentru desăvârșire. Deșertul își dobândește aici valoarea, în măsura în care demonul atacă prin ispita vogației, iar retragerea în pustie e confirmată

²⁵ Pentru demonologia lui Tertulian, vezi J. Daniélou, „*Démon*”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, cols.141-174.

²⁶ Cf. J. H. Waszink, „*Pompa diaboli*”, *Vigiliae Christianae* 1, 1947, pp. 13-41.

²⁷ H. Crouzel, „*Origène précurseur du monachisme*”, în *Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique*, Théologie 49, Aubier, Paris, 1961, pp. 25-27; J. Daniélou, „*Démon*”, *Dictionnaire de spiritualité* III, cols. 182-189.

²⁸ Cf. A. Guillaumont, „*Démon*”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, cols. 189-212 despre demoni în vechea literatură ascetică, în *viețile asceților din secolul IV* cols. 189-196 și la Evagrie Ponticul cols. 196-206.

ca poartă a desăvârșirii. În acest context, chilia este locul prin excelență al confruntării inevitabile dintre ascet și demon, spațiul încercării răbdării, curajului și credinței. Am putea spune că imaginea deșertului ca demundaneizare și conflict deschis cu puterile malefice, rezidă tocmai în chilie. Aceasta transpare foarte limpede din simptomatologia akediei potrivit căreia ascetul suferă, în primul rând, de un fel de „*horror loci*”. Se pare că în viziunea Părinților deșertului ispita părăsirii chiliei avea un grad sporit de pericol. Esențială era rămânerea în chilie, idee care reiese imperativ din sfatul deconcertant: „...mănâncă, bea, dormi, și nu lucra nimic, dar nu-ți părăsi chilia”, sau „Rămâi în chilia ta și ea te va învăța toate”. Exigența reclusiunii apare în acest fel drept fundamentul rezistenței anahoretice. Potrivit aceleiași simptomatologii, idealul monastic a cărui atingere pare a se amâna nedefinit, timpul fiind resimțit aici ca distanță insurmontabilă, nu mai ghidează disciplina interioară, care se transformă sub acțiunea demonilor în rutină ineficace. Deosebit de sugestivă în terapia akediei ne pare a fi metoda antiretică propusă de Evagrie, care se poate defini ca o „retorică bună” în vederea demascării retoricii demonice, căci cunoașterea naturii patimii este adesea considerată o cale de vindecare.

De asemenea, în concepția Sf. Varsanufie „ispita demonică dă omului posibilitatea să progreseze”.²⁹ Prin urmare, adevărata luptă este lupta împotriva gândurilor rele (*logismoi*), iar tehnica fundamentală pentru identificarea acestor *logismoi* este rugăciunea.³⁰

Potrivit lui B. Bitton-Ashkelony, această nouă perspectivă asupra demonilor în comunitatea creștină antică târzie a fost crucială pentru apariția rugăciunii personale ca substitut pentru exercițiul spiritual din tradiția filozofică. Astfel, spre sfârșitul secolului IV problema demonilor a dat o importanță din ce în ce mai mare lucrării legate de rugăciune.³¹

Monahismul egiptean a împărțit cu comunitatea monastică din Gaza sensibilitatea excesivă cu privire la prezența demonilor în viața monahilor³²,

²⁹ Sf. Varsanufie, *Correspondance* 496, 499, S.C. 451, pp. 616-622.

³⁰ Sf. Varsanufie, *Correspondance*, 166, S.C. 427, p. 566.

³¹ Cf. G. Bunge, *Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001.

³² Despre abordarea demonilor în literatura creștină egipteană, vezi D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton: Princeton University Press, 1989, pp. 273-277. Despre demonologia Sf. Antonie, vezi S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, pp. 86-88 și *Scrisoarea VI*, în *ibid.*, pp. 218-220. Pentru o privire generală asupra acestui subiect în literatura monastică, vezi A. și C. Guillaumont, „*Démon: Littérature monastique*”, *Dictionnaire de spiritualité* III, cols. 189-212, Beauchesne, Paris, 1957. Pentru o abordare atentă și comparată despre demonologia Sf. Antonie, a lui Ammonas și Pavel din Teba, vezi D. Brakke, „*The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance*”, *Church History* 70:1, 2001, pp. 19-48.

deoarece așa cum am văzut desăvârșirea spirituală a ascetului se corelează în mod indisolubil cu rugăciunea ca armă împotriva demonilor.

Din această perspectivă, este foarte clar că, doar aceia care au atins desăvârșirea sunt demni să spună anumite rugăciuni. De exemplu, avva Isaia a afirmat că rugăciunea „Tatăl Nostru din ceruri...Sfintească-se Numele Tău” (*Matei* 6,9) este potrivită doar pentru cei desăvârșiți.³³ Sfinții Varsanufie și Ioan au fost întrebați dacă este bine ca cineva să reflecteze sau să se roage în inimă fără cuvinte în mod continuu. Ei au răspuns că aceasta este posibil doar pentru cei desăvârșiți – aceia care pot să-și stăpânească mintea lor.³⁴ Pentru acei asceți care nu pot păzi neîntrerupt prezența duhului spre Dumnezeu, cei doi Bătrâni i-au sfătuit să combine meditația și „rugăciunea rostită”.³⁵

Această rugăciune este în mod strâns legată de un alt tip de rugăciune, și anume, amintirea de Dumnezeu (*mnéme Theou*). Desigur, ideea amintirii de Dumnezeu nu s-a născut în mediul monastic. Scriitorii antici care au evocat această temă îi includ pe Filon din Alexandria, Marc Aureliu, Origen și mulți alții.³⁶

În tradiția sau cultura monastică întâlnim, însă, o transformare clară a acestei idei biblice și filozofice înăuntrul unui model de rugăciune care servește drept cadru pentru progresul spiritual.³⁷

Desigur, cele două paradigme, *paideia* filozofică și *theosis*-ul creștin prin cele două intenționalități care le disting (înțelepciunea, respectiv sfințenia), nu se opun de un fapt radical, ci mai curând una (înțelepciunea) conduce la cealaltă (sfințenia). La Părinții pustiei nu este vorba de înțelepciunea greacă, și nici măcar de această nouă înțelepciune creștină, atât de diferită de prima prin caracterul său soteriologic pronunțat.

Atunci când vorbim de asceții egipteni trebuie să readucem în discuție centralitatea elementului harismatic și, totodată, minimalizarea dimensiunii *philo-sophice* sau a *sophiei* grecești. Îndrumarea spirituală de tip creștin se realizează o dată cu slăbirea sau estomparea elementului *paideic* în ceea ce privește formarea ucenicilor. Într-o formulare laconică și simplificatoare putem spune că, „*paideia* creștinului este, de fapt, o *imitatio Christi* “. ³⁸ Totul

³³ Avva Isaia, *Logos* 26, în *Abbé Isaie, Recueil ascétique, ed. cit.*, p. 241.

³⁴ Sf. Varsanufie, *Correspondance* 431, S.C. 451, p. 508.

³⁵ *Ibid.*, p. 508.

³⁶ A. Guillaumont, “*Filon și originile monahismului?*”, în Idem, *Originile monahismului creștin. Pentru o fenomenologie a monahismului*, ed. cit., pp. 29-59; H.J. Sieben, “*Mnème Theou*”, în *Dictionnaire Spiritualité*, X, cols. 1407-1414, Beauchesne, Paris. Marc Aureliu, *Meditații* VI, 7 ; X, 8, în Idem, *Către sine însuși*, ed. cit.; A. Solignac, “*La mémoire et Dieu*”, în *Dictionnaire de spiritualité* X, cols. 996-999;

³⁷ Cf. Sf. Cassian, *Convorbirea a X-a*, 10, în Idem, *Convorbiri duhovnicești*, ed. cit., pp. 257-262

³⁸ W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961, p. 93.

se întâmplă ca și cum încetăm să mai credem în capacitatea individului de a găsi în el însuși și prin el însuși calea salvării personale. *Avva* sau părintele duhovnicesc își găsește adevărata originalitate în Iisus Hristos.

Din această perspectivă, părintele duhovnicesc nu mai este decât un maestru prin delegație al cărui mod de viață își are originea în injoncțiunea paulină: “Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (*Gal*, 2,19-20). Părintele duhovnicesc este mai mult decât un înțelept sau îndrumător spiritual, deoarece el se constituie ca un *topos theou*, ca un mediu sau loc (*chora*) duhovnicesc pentru altul.

Înțelegem, prin urmare, de ce Sf. Vasile cel Mare când vrea să exprime în mod adecvat interioritatea Duhului în inimile celor sfințiți, folosește o imagine spațială: “Duhul, spune Sf. Vasile, este numit adesea « loc » (*chora*) al celor care se sfințesc...Duhul este cu adevărat locul sfinților, iar sfinții sunt locul potrivit pentru Duhul, pentru că se oferă ca locuință lui Dumnezeu și devin templul Lui”.

Sfântul Duh realizează această dimensiune a lui “*a fi în*”, și anume, aceea de a-l “naște” pe Hristos în noi. Acest eveniment operat la Cincizecime « Hristos în » apostoli (*Gal* 2,20), determină în mod precis momentul înfierii noastre.

Prin asimilarea omului unei condiții hristologice-filiale, el se va integra ca fiu împreună cu Fiul și Dumnezeu împreună cu Dumnezeu în comuniunea inter-trinitară. Această dimensiune a filialității pe care o asumă omul duhovnicesc a fost necunoscută, lucru de altfel explicabil, culturii antice grecești. Dacă filozoful sau înțeleptul “păgân” nu poate fi înțeles ca un adevărat părinte spiritual în sensul creștin al termenului, el rămâne totuși în conștiința antichității ca un îndrumător spiritual sau un “maestru de înțelepciune”.

Ne gândim aici, în primul rând, la transformarea complexă pe care a suferit-o filozofia sub Imperiul roman, transformare care a modificat în mod profund relația maestru-ucenic, întrucât acum se accentuează din ce în ce mai mult dimensiunea soteriologică a filozofiei. A fi îndrumat de un filozof înseamnă acum a te încrede în el pentru a găsi o cale a salvării personale.

Cum bine a arătat A.D. Nock într-un studiu clasic³⁹, se poate vorbi de o convertire filozofică, așa cum se vorbește de o convertire creștină. Această convertire implică asimilarea unui mod de viață foarte particular, prin care se

³⁹ Aproape toate școlile de filozofie au furnizat un mod de viață: „unul din termenii prin care a fost desemnată o școală de filozofie a fost *agogé*, care înseamnă calea sau modul învățării, precum și modul de trăire sau de viață (*raison d'être*) al acesteia. Acest mod de viață filozofic se sprijină până la urmă pe conceptul de *epistrophé* (*Republica*, 518d) care presupune o <întoarcere în jurul sufletului>, o focalizare pe suflet” (cf. A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press, 1969, p.179).

înțelege o *întoarcere* sau *răsucire* de la tot ceea ce este exterior spre sinele interior. De pildă, acea expresie⁴⁰ pe care o întâlnim foarte des la Epictet este subiacentă termenului de convertire înțeleasă ca «răsucirea» sufletului dinspre lumea sensibilă înspre cea inteligibilă.

Departate de a avea doar conotații creștine, termenul de convertire dobândește o pondere filozofică impresionantă. Tema convertirii nu este firește nouă pentru că ea se regăsește dezvoltată la Platon sub forma noțiunii de *epistrophe*. Această *epistrophe* platonicească poate fi definită schematic ca deturnarea sau întoarcerea privirii dinspre aparențe înspre esențe.⁴¹

Din punct de vedere etimologic, convertirea (lat. *conversio*) semnifică o “răsturnare” sau o “schimbare de direcție”, și ea implică ideea unui retur la sine. La Platon prima reflecție asupra noțiunii de convertire o întâlnim în *Republica*, 518 c unde filozoful este el însuși un convertit pentru că el a știut să-și deturneze privirea sa de la lumea sensibilă și exterioară spre lumea suprasensibilă de unde emană lumina Binelui.

În acest sens, întreaga educație este convertire, pentru că sarcina ei esențială va consta în a întoarce privirea sau modul de viață al individului în direcția cea bună, iar în urma acestei educații va rezulta o transformare totală a sufletului. Convertirea pe care o întâlnim în cultura și practica de sine elenistică și romană, primește o importanță ontologică, nu doar, ca la Platon, antropologică.

În primul rând, ea nu se mai bazează pe axa opoziției dintre lumea aceasta și lumea de dincolo, ci, dimpotrivă, pe o întoarcere sau revenire la sine însuși în chiar imanența lumii. În timp ce *epistrophé* platonicească era o mișcare ascendentă care putea să conducă omul din lumea aceasta în lumea de dincolo, convertirea pe care o întâlnim în filozofia elenistică și romană, deplasează accentul de la ceea ce nu depinde de om spre ceea ce depinde de el.

Această distincție este capitală la Epictet, întrucât, acum este vorba de o eliberare în chiar interiorul lumii, eliberare față de ceea ce noi nu putem controla și domina. În acest context, elementul esențial pentru acest proces de *convertere ad se*⁴² intră în sfera responsabilității noastre va deveni o noțiune care va fi preluată ulterior de ascetismul creștin. Prin această convertire filozoful ajunge la liniștea sufletului și la libertatea interioară. În școlile

⁴⁰ “Nici o bună deprindere în voi, nici un pic de atenție, nici urmă de întoarcere spre voi înșivă și nici o preocupare de a vă observa”, „întoarceți-vă în voi înșivă” (cf. Epictete, *Entretiens*, ed. cit., III, 16, 15, p. 57).

⁴¹ Cf. Platon, *Republica*, *Cartea a VII-a*, 518c-d.

⁴² La Seneca întâlnim în mod repetat expresia de *convertere ad se* (a se converti la sine) înțeleasă ca traiectorie existențială în virtutea căreia omul, scăpând de orice dependență sau aservire, sfârșește prin a se regăsi pe sine însuși (cf. Seneca, *Scrisori către Lucilius*, XI, LIII, XCIV).

stoice și epicureice convertirea corespunde unei rupturi totale cu modul obișnuit de a trăi: schimbarea îmbrăcăminte, a regimului alimentar, dar mai ales transformarea totală a modului de viață prin practicarea asiduă a numeroase exerciții spirituale.

Din această perspectivă, admitem împreună cu P. Hadot că, “filozofia antică nu reprezintă nicidecum o elaborare sistematică a unei concepții despre lume, ci ea poate fi înțeleasă, mai curând, ca o convertire prin care omul va ajunge la natura sa originală, la un mod de viață autentic”.⁴³

Dacă raportăm problema convertirii elenistice la cea a convertirii creștine, înțeleasă ca *metanoia*, pe care o luăm aici în accepțiunea de “schimbare a minții”, putem constata că, între cele două tipuri de convertiri există deosebiri fundamentale.

Convertirea elenistică și romană presupune revenirea neîncetată la sine însuși, și de aici un întreg evantai de expresii ca: *blepe se*⁴⁴ („privește-te pe tine însuși”), *observa te*⁴⁵ (“observă-te pe tine însuși”), *se respicere*⁴⁶ („a te privi pe tine”, „a-ti întoarce privirea spre tine însuși”).

Pe scurt, prin convertirea de tip elenistic-roman, înțelegem această *conversio ad se* sau în termenii filozofiei grecești *epistrophe pros heauton*.

Acest tip de convertire nu se aseamănă, nici cu *epistrophe* platonice, nici cu *metanoia* creștină. În cadrul acestei convertirii individul trebuie să se întoarcă spre sine însuși și să se consacre lui însuși. Pentru această mișcare reală a subiectului în raport cu el însuși avem o serie de expresii, atât în latină, cât și în greacă, dintre care amintim: *eph' heauton epistrophein*⁴⁷, *eis heauton anakhorein*⁴⁸, *ad se recurrere*⁴⁹, *ad se redire*⁵⁰, *se reducere in tutum*⁵¹, *sibi vacare*⁵².

În lucrarea *Exercices spirituels et philosophie antique*, P. Hadot afirmă că, se poate vorbi în cultura occidentală de două tipuri de convertiri: de o convertire specifică filozofiei antice (modelul *epistrophe*), respectiv de o convertire creștină (*metanoia*).⁵³

⁴³ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ed. cit., p. 226

⁴⁴ Marc Aureliu, *Cartea a II-a*, în Idem, *Către sine însuși*, ed. cit., pp. 47-52.

⁴⁵ Cf. Seneca, *Scrisoarea a XIV-a*, *Scrisoarea a XX-a*.

⁴⁶ Cf. Epictete, *Entretiens*, III, 22, 39; I, 4,18; III, 16,15, III,23,37; III,24,106; cf. Seneca, *Scrisoarea a LXXIII-a*.

⁴⁷ „Unul dintre voi, îndepărtându-se de obiectele exterioare, să-și concentreze eforturile asupra propriei sale persoane” (cf. Epictete, *Entretiens*, op. cit., I, 4,18, p.19); „întoarceți-vă în voi înșivă” (cf. Epictete, *Entretiens*, III, op. cit., 22, 39, p.75).

⁴⁸ Cf. Marc Aureliu, *Către sine însuși*, *Cartea a IV-a*, 3.

⁴⁹ Seneca, *Despre viața scurtă*, II, 3.

⁵⁰ Idem, *Scrisori către Lucilius*, *Scrisoarea a XV-a*.

⁵¹ Idem, *Scrisoarea a II-a* și *a XIV-a*.

⁵² Idem, *Scrisoarea a XVII-a*.

⁵³ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ed. cit., p. 223.

În linii mari, așa cum am văzut mai sus, *epistrophe* este o noțiune care exprimă o experiență a convertirii care implică întoarcerea sufletului spre esența sa, o mișcare ascendentă prin care el se întoarce spre divin. Cât privește *metanoia* creștină, aceasta se referă la o “schimbare a minții” care echivalează cu un fel de „naștere” duhovnicească a omului. Omul duhovnicesc ca rezultat al acestei nașteri are un alt orizont existențial, pentru că, de fapt, el are o *altfel de minte/gândire*, adică gândirea sau mintea lui Hristos, și în strânsă dependență de aceasta, un alt fel de atitudine și mod de viață.

Cu alte cuvinte, omul este chemat să ajungă la „starea bărbatului desăvârșit”, la măsura „vârstei deplinătății lui Hristos”, astfel încât, omul asimilând modul de a fi al lui Iisus Hristos devine în cele din urmă un ipostas filial.

În spiritualitatea creștină aspirația fundamentală a omului e dată de realizarea deplină a vieții în Dumnezeu, de acea viață nouă pe care El Însuși, prin Iisus Hristos a adus-o omului. În alți termeni, dacă Dumnezeu s-a întrupat, creștinul nu mai poate avea decât o singură dorință: aceea de a trăi integral mesajul Evangheliei, și anume, asemănarea cu Hristos.

Din această perspectivă putem evidenția „superioritatea” convertirii creștine față de cea filozofic-păgână. Dacă, de pildă, pentru convertirea la creștinism, se folosește întotdeauna termenul de „*metanoia*”, adică „schimbarea minții” care implică un mod superior de existență, și anume, cel al lui Iisus Hristos. În schimb, în operele filozofice ale antichității, termenul cel mai frecvent pentru convertire este cel de „*epistrophe*”, care se traduce, așa cum am văzut, prin „întoarcerea către sine însuși”. În consecință putem spune că, filozofia antică, în integralitatea sa, propovăduiește ideea unei convertiri-întoarceri egoiste către sine, în timp ce creștinismului îi revine, doar lui, meritul de a-și orienta adepții către Dumnezeu.

Dacă cele două paradigme de îndrumare spirituală diferă în mod esențial în intenționalitatea lor, ele prezintă unele asemănări, cel puțin, din punct de vedere formal.

Astfel, atât modelul filozofic, cât și cel creștin au ca premisă comună faptul că, numai prin contactul îndelungat și strâns cu un îndrumător spiritual ucenicul are parte de o creștere spirituală.

Pe de altă parte, în cadrul îndrumării spirituale de tip filozofic întâlnim anumite elemente pe care le vom regăsi în spiritualitatea creștină. Amintim aici, în primul rând, apropierea care se poate face între *prosoché* creștină și *prosoché* filozofică. Așa cum am văzut atunci când am abordat filozofia ca exercițiu spiritual, atitudinea fundamentală a filozofului stoic sau platonician era *prosoché*, adică atenția la sine însuși, vigilența continuă a spiritului. Această atenție de sine însuși va deveni atitudinea fundamentală a ascetului în procesul mântuirii sale. În *Viața Sfântului Antonie* scrisă de Sf. Atanasie

aflăm despre convertirea sfântului la modul de viață ascetic că a început prin a fi „atent la sine însuși”. Această atenție se va regăsi în spiritualitatea deșertului sub forma noțiunii de *nepsis*.⁵⁴

Pe de altă parte, școlile elenistice promovează la unison calea spre *securitas*, spre înțelepciunea care-i va permite ucenicului să-și neutralizeze patimile care provoacă dezechilibrul sufletesc, precum și obținerea calmului total al sufletului față de toate influențele exterioare, pe scurt, *apatheia*⁵⁵ sau analogon-ul ei creștin *hesychia*⁵⁶ care va deveni unul din scopurile esențiale ale ascetului creștin. Adevărații stoici și epicurieni au fost, așadar, „asceți liniștiți, și nu hedoniști lacomi”⁵⁷, pentru că „învățătura lor nu se mulțumește să instruiască doar, ci să schimbe viața discipolilor”.⁵⁸

Adevăratul înțelept stoic se transformă de un fapt radical, întrucât este vorba mai curând de o veritabilă transfigurare decât de un progres moral sau intelectual.⁵⁹ El atinge astfel, după expresia lui G. Stroumsa o „veritabilă îndumnezeire”, întrucât, el „devine într-o oarecare măsură un om divin”.⁶⁰ Aici se poate citi influența tare pe care a exercitat-o pitagorismul asupra lui Seneca, pentru că așa cum știm din tradiția pitagoreică, însuși Pitagora era chiar exemplul bărbatului desăvârșit (*theos aner*), deoarece el era în contact intim cu divinitatea.⁶¹ Întâlnirea cu un asemenea personaj carismatic convertește sufletul ucenicului la un mod superior de viață. Un astfel de înțelept n-are nevoie de nicio îndrumare spirituală, însă, aici e vorba de un caz extrem de rar. De altfel, chiar Porphyry va nota în capitolul 23 a lucrării sale, *Viața lui Plotin* că maestrul său a atins experiența mistică a unificării cu divinul numai de patru ori în viața sa.

De asemenea, școala epicureică era organizată conform unei ierarhii deosebit de complexe și de rigide, în cadrul căreia exista o serie întreagă de indivizi, dintre care cel dintâi era înțeleptul, și anume, Epicur însuși. Epicur era perceput ca fiind omul divin (*theios aner*), iar unicitatea lui a constat în

⁵⁴ Cf. P. Miquel, *Lexique du désert. Etudes de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, ed. cit., pp.191-199.

⁵⁵ Cf. Seneca, *Scrisoarea* a VI-a.

⁵⁶ Termenul de *hesychia* e un cuvânt care are în spate o carieră deja veche, începând încă de la clasicii eleni. *Hesychia* este o stare de liniște veritabilă care livrează pacea sufletului, iar această înțelegere a termenului rezonază cu *apatheia* stoică (cf. P. Miquel, *op. cit.*, pp. 113-134).

⁵⁷ A.H. Armstrong, R.A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, Darton, Longman & Todd, London, p. 46.

⁵⁸ Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, University of California Press, Berkeley, 1983, p. 24.

⁵⁹ Cf. Seneca, *Scrisoarea* a IX-a.

⁶⁰ Guy Stroumsa, „*Du maître de sagesse au maître spirituel*”, în G. Filoramo, *Maestro e discipolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C e VII secolo d.C.*, Morcelliana, Brescia, 2002, p.19.

⁶¹ Cf. Seneca, *Scrisoarea* a XVIII-a.

aceea că el și numai el a fost capabil să iasă din neînțelepciune prin propria sa putere. Cu excepția acestui *sophos*, toți ceilalți membri ai școlii – *philosophoi*, *kathegetai*, s.a. – au ocupat în cadrul acestei școli poziții și funcții distincte în practica ghidării spirituale.

Omul, așadar, nu poate aspira în slăbiciunea sa la statutul elevat al înțelepciunii, astfel încât, el trebuie să-și acorde încrederea sa unui maestru de înțelepciune sau unui *sophos anner* (bărbat înțelept) care să-i arate calea pe care trebuie s-o urmeze, atât prin învățământul său, cât mai ales prin exemplul său.

Maestrul de înțelepciune apare deci ucenicilor săi cei mai apropiați ca un veritabil model, un *exemplum*⁶² viu. Același lucru îl remarcă și Peter Brown atunci când spune că, „omul are nevoie de a fi condus sau îndrumat, iar pentru aceasta el trebuie să aibă un model”.⁶³ La fel ca și *avva* din deșertul egiptean care-l îndruma pe ucenicul său printr-un contact viu și personal, la fel maestrul sau ghidul spiritual de tip filozofic instruia și forma mai curând prin doctrina și exemplul său.

Această dimensiune existențială nu era, așadar, necunoscută școlilor de filozofie, pentru că și aici, la fel ca și în deșertul egiptean, era vorba de a alege până la urmă un mod de viață: „Dacă creștinii – spune P. Hadot –, au reluat cuvântul grecesc *philosophia* pentru a desemna această perfecțiune a vieții creștine care este monahismul, înseamnă că *philosophia* desemna într-adevăr un mod de viață, astfel încât, reluând termenul, <filozofii creștini> au fost obligați să introducă în creștinism practici și atitudini moștenite din filozofia profană”.⁶⁴ Deși, pentru filozofi acest mod de viață le va permite să se dedice și unor reflecții epistemice sau metafizice, tot ceea ce contează, în ultimă instanță, este mai puțin această *episteme*, cât mai ales *soteria*.

În ciuda acestui fapt, Părinții deșertului aveau o autoritate pe care filozofii din antichitatea greco-romană n-au avut-o niciodată. Această autoritate nu provenea din faptul că ei ar fi avut o știință pe care s-o transmită ucenicilor, ci din faptul că ei erau oameni îndumnezeiți, adică oameni care se aflau în comuniune deplină cu Dumnezeu. Tocmai în virtutea acestei comuniuni, cuvântul Părinților din deșert avea o putere duhovnicească care asigura mântuirea ucenicului în mod instantaneu.

Expresia „spune-mi un cuvânt prin care să mă mântuiesc” rezumă chiar rolul părintelui duhovnicesc din tradiția creștină, și anume, acela de a realiza mântuirea ucenicului său. Se relevă astfel o diferență fundamentală între *avva* și filozoful-îndrumător: rolul *avvei* este în mod profund diferit de acela al filozofului înțeles ca maestru de înțelepciune, în sensul că el nu ghidează

⁶² Cf. Seneca, *Scrisoarea a XV-a*.

⁶³ P. Brown, „The Saint as Exemplar in Late Antiquity”, *Representations*, 1, 1983, pp. 1-25.

⁶⁴ P. Hadot, *Ce este filozofia antică?*, ed. cit., p. 269.

ucenicul pentru a-l pune pe o cale spirituală, ci îi oferă mântuirea prin chiar cuvântul său de sorginte harismatică („Fă așa și te vei mântui”).

În orice caz, concluzia care se impune este aceea conform căreia, în ciuda multor asemănări între cele două tipuri de îndrumare spirituală, asceza părinților din pustie n-a preluat sau imitat, așa cum a încercat să sugereze de multe ori P. Hadot, *paideia* antică greacă.

În lumina considerațiilor de mai sus, credem că, se impun câteva concluzii cu privire la cele două paradigme ale îndrumării spirituale, cea filozofică, respectiv, cea creștină.

Credem că am invocat suficiente argumente pentru a evidenția diferența fundamentală care transpare cu privire la modul în care este abordată relația maestru-ucenic în cadrul celor două modele ale călăuzirii spirituale. Diferența majoră se revendică până la urmă de la cele două tipuri de antropologie implicate în procesul îndrumării spirituale: antropologia filozofică (păgână) și antropologia creștină.

Dacă antropologia filozofică a identificat esența omului în el însuși (am văzut cum în majoritatea școlilor filozofice din antichitate modul autentic de viață era perceput ca un retur la sine însuși), dimpotrivă, antropologia de tip creștin identifică esența omului în afara lui, adică în Dumnezeu. Omul fiind creat după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, el nu-și poate realiza menirea decât în măsura în care devine din ce în ce mai asemănător cu modelul după care a fost creat, într-un cuvânt, chipul tinde să-și reproducă Arhetipul.

O primă observație care se impune aici se referă la faptul că, în filozofia antică eforturile de a accede la starea de *unio mystica* erau oarecum personale, adică plecau de jos în sus, de la om înspre Dumnezeu.

Avem de-a face aici cu o „răsucire” (*epistrophè*) a sufletului în chiar temeiul esenței sale, care se realizează prin educație (*paideia*) – proces complex care presupune o laborioasă purificare (*katarsis*) –, și totodată, prin practicarea unor exerciții spirituale.

Dimpotrivă, în tradiția creștină, chiar dacă stilistica vieții contemplative se menține pe același traseu cu cea filozofică (*purificare – iluminare – îndumnezeire/unio mystica*), edificarea acelu „mediu” care trebuie constituit pentru a ajunge la îndumnezeire se face de sus în jos, dinspre Dumnezeu înspre om.

Teza noastră vrea să sugereze că, Iisus Hristos s-a întrupat pentru a pregăti un receptacol – în persoana lui *anthropos pneumatikos* –, adică un „mediu” pentru primirea Sfântului Duh („împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru”).

O dată ce Iisus Hristos s-a întrupat omul (*eikon eikonos*) trebuie să realizeze asemănarea cu El, și în acest fel să atingă starea de filiație ontologică față de Dumnezeu-Tatăl.

De aceea, spiritualitatea creștină dezvoltă în maniera cea mai realistă afirmațiile pauline și ioaneice despre filiația noastră în Iisus Hristos-Fiul.

În filozofia antică era de neconceput ca superiorul să se întoarcă spre inferior, modelul spre copie, cel care generează spre cel care este generat. Întruparea lui Iisus Hristos reprezintă evenimentul care nu poate fi pus în serie cu altele, acest eveniment „distruge cercul”, adică toate acele *falsi circuli* în care a rătăcit omul până la întrupare. Dumnezeu s-a întrupat, a luat chip de om și aceasta este o *novitas* nemaiauzită.

Rezumând toate cele de mai sus, vom spune că, există o diferență de *conținut*, între cele două tipuri de îndrumare spirituală, diferență ce rezidă în special din modul diferit de a concepe omul: pe de-o parte, antropologia filozofică a identificat esența omului în el însuși, astfel încât, în procesul realizării sau mântuirii umane se operează cu termenul de *epistrophè*, care semnifică tocmai întoarcerea individului spre sine însuși.

Din perspectivă creștină, omul își realizează mântuirea prin „schimbarea minții” (*metanoia*), adică prin trecerea de la condiția de „sclav” la cea de fiu al lui Dumnezeu.

De fapt, îndrumarea spirituală de tip creștin, așa cum o vedem realizată la Părinții pustiei din secolul IV reprezintă mult mai mult decât atât. Aici este vorba de o „*gestație*” duhovnicească, ceea ce înseamnă că, relația maestru-ucenic specifică filozofiei antice a fost înlocuită de relația părinte duhovnicesc-fiu duhovnicesc.

În antichitatea greco-romană, filozoful era desemnat prin calificativul *Kathegemon*, adică un maestru care-și îndrumă ucenicii, care le arată calea pentru a trăi o viață fericită, sau unul care „ia în grijă sufletul” ucenicului.

Acest lucru presupune în primul rând convertirea (*epistrophè*) omului de la o viață exterioară la una interioară, adică la un mod de viață filozofic prin practicarea anumitor exerciții spirituale (stăpânirea de sine, renunțarea la plăcerile lumești, regimul alimentar, *praemeditatio malorum*, suprimarea oricărui lux sau confort, meditarea la cuvintele sau textele maestrului etc). Aceste exerciții aveau o finalitate soteriologică pentru că ele vizau o activitate de formare și transformare de sine însuși, într-un cuvânt liniștea sufletului (*ataraxia*) sau absența patimilor.

Acest *dezideratum* – adică, mântuirea (*soteria*) individului –, se poate regăsi peste tot în filozofia antică. Avem, pe de-o parte, traseul: purificare-iluminare-*unio mystica* (tradiția filozofică), și pe de altă parte, itinerariul: purificare-iluminare-*îndumnezeire* (tradiția creștină).

Ne punem întrebarea dacă cele două paradigme ale îndrumării spirituale se află într-o ruptură totală, sau, dimpotrivă, în continuitate?

Credem că, în linii mari, există, pe de-o parte, o continuitate din punct de vedere *formal* între cele două modele, dar, pe de altă parte, o diferență de *conținut*. Filozofia înțelegea ca zidire lăuntrică a individului ținea în primul

rând de acea *convertire* de la o viață ne-filozofică, exterioară la una filozofică, adică ascetică.

Dimpotrivă, funcția esențială a *avvei* consta în *nașterea* duhovnicească a ucenicului său, iar acest lucru implică îndumnezeirea omului, adică realizarea statutului de fiu al lui Dumnezeu.

Din această perspectivă, relația maestru-ucenic este înțeleasă la asceții din pustia egipteană mai degrabă ca paternitate duhovnicească decât ca îndrumare spirituală. Părintele duhovnicesc sau *avva*, așa cum arată și numele, are menirea de a-l *naște* pe ucenic la o viață duhovnicească, adică de a-l trece de la starea de *anthropos sarkikos* la cea de *anthropos pneumatikos*.

Dacă traseul duhovnicesc constă într-un mod gradual de asimilare spirituală a lui Iisus Hristos în noi, înseamnă că, părintele duhovnicesc este destinat celei mai înalte forme de creație: aceea de a crea dumnezei.

Cu alte cuvinte, dacă în filosofia antică relația maestru-ucenic era una strict *bilaterală*, în care primul îl îndrumă pe al doilea pe drumul maturizării spirituale, în tradiția creștină această relație este, de fapt, un *trinom* în care sunt implicați Dumnezeu, părintele duhovnicesc și ucenicul. În cadrul acestui triunghi duhovnicesc, Duhul Sfânt prin intermediul părintelui îl conduce pe ucenic la realizarea statutului de fiu al lui Dumnezeu.

Rezumând toate cele de mai sus vom spune că relația maestru-ucenic, care poate fi întâlnită în toate culturile, religiile și credințele religioase constituie *prefigurări* ale relației părinte duhovnicesc – fiu duhovnicesc din creștinism, iar maestrul spiritual (*kathegemon*) poate fi conceput ca un fel de părinte duhovnicesc *in statu nascendi*.

Pe scurt, relația părinte duhovnicesc – fiu duhovnicesc împlinește și desăvârșește relația maestru-ucenic din filozofia antică, pentru că aici avem de-a face cu un raport părinte-fiu.

ABSTRACT

The specifics of Christian doctrine is the belief in the Holy Trinity. This follows from the revealed teachings of the Scripture right from the beginning. Christ the Saviour's command like everyone to believe and be baptized in the name of the Father, Son and Holy Spirit has represented the strength of the Church's mission in the world. But, it must be understood that the Christian Church formulated in terms of dogmatic the teaching about the Holy Trinity under the heresis pressure opposing orthodoxy. Lack of understanding on the relationship between One and Multiple, led to the denial of the Trinity concept. The heretics influenced by the Jewish monotheism and also by the concepts of Greek philosophy have stirred the reaction of the Holy Fathers, who responded to these challenges through real apologetic works, designed to protect the right faith against heresies.

„Ereziile sub presiunea cărora Biserica veche a formulat învățătura despre Treime nu sunt în nici un fel întâmplătoare istoric și trecute. Ele sunt în permanență pericolele teologiei creștine”¹.

Sub numele comun de *antitrinitarism* sau *monarhianism* se înțeleg două învățături eronate legate de dogma Preasfintei Treimi, deosebite totuși una de cealaltă privind fondul, dar având ca punct comun negarea tripersonală a lui Dumnezeu. „Întregul ring al primelor secole poate fi înțeles prin aporia a două căi ce trebuiau recunoscute din ce în ce mai mult ca inexistență a căilor: subordinaționismul și monarhianismul. Amândouă soluții par logice și amândouă dădămă totuși întregul cu simplificarea lor ispititoare. Învățătura Bisericii așa cum ne este dată în cuvântul despre Dumnezeu-Treime, înseamnă în fond renunțarea la soluție și persistența în misterul care nu poate fi previzibil omului: în realitate, mărturisirea aceasta este singura renunțare reală la aroganța cunoașterii răspunsului care face atât de mult ispititoare soluțiile alunecoase cu simplitatea lor falsă. Așa-numitul *subordinaționism* scapă de dilemă prin afirmația: Dumnezeu Însuși este numai Unul singur. Hristos nu este Dumnezeu, ci numai un Dumnezeu cu o ființă apropiată. Urmarea este că omul devine separat de Dumnezeu și blocat în provizorat”². Tema Trinității a constituit încă de la început elementul principal împotriva căruia s-au ridicat cu înverșunare toate ereziile primelor veacuri de creștinism, ai căror protagoniști nu se împăcau cu ideea sinergiei dintre unitatea ființială a lui Dumnezeu și treimea ipostasurilor. Originea acestei neînțelegeri, o găsim în ambiguitatea limbajului filosofiei grecești,

¹ Jürgen Moltman, *Trinitat und Reich Gottes*, München, 1980, p. 144, apud Vasile Cristescu, *Persoanele trinitare și comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Ed. Junimea, Iași, 2000, p. 25.

² Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München, 1968, pp. 129-130, apud Vasile Cristescu, *op. cit.*, p. 27.

unde noțiunile de *Ousia* și *Hypostasis* comportă același înțeles. Vrând să apere ființa cea una a lui Dumnezeu, antitrinitariștii au negat Treimea Persoanelor dumnezeiești. Din descoperirea lui Dumnezeu în creație se înțelege că Acesta este iubire, iar iubirea reprezintă expresia ființei lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este niciodată singur (*monos*), nici o identitate unică și absolutistă în izolare, ci din veșnicie există ca Tată, ca Fiul și ca Sfânt Duh. Apare o vădită diferență între doi termeni, care măsoară pulsul veridicității învățaturii creștine și anume *monos* și *eis*. Primul termen face referință la existența monopersonală, cu care putem defini eventual, un Dumnezeu absent din câmpul revelației Sale în creație, care stă departe de lume, un Dumnezeu egocentric, căruia îi lipsește iubirea, ca suport și bază a existenței Sale și care refuză orice formă de dialog cu făpturile create. Lucrurile însă stau altfel, căci „Dumnezeu se dăruiește întreg pe Sine, ca Omul să se deschidă plenar, înfăptuindu-se astfel o unire prototip – *communicatio idiomatum* – comparând în scena lumii ca un Acel cu totul Altul, în care Dragostea și Datoria fac Cruce. Ființa Sa rămâne veșnic tenace în iubirea fără rest a Omului, pentru că *tautousia* dumnezeiască este mediul unitar al Celui-Ce-Se-Dăruiește”³. Prin *Eis* înțelegem conceptul despre Dumnezeu Unul în ființă și întreit în Persoane, așa cum este cunoscut și crezut în credința creștină.

Nerecunoscând decât unitatea lui Dumnezeu, ereticii antitrinitari îl reduceau pe Dumnezeu la minimum, ajungându-se astfel la panteism. Prin negarea caracterului personal al lui Dumnezeu, aceștia urmau să dea o idee superioară despre dumnezeire, fapt preluat din gnosticism. Ducând la extrem transcendența lui Dumnezeu, gnosticii de toate formele au ajuns la o noțiune foarte abstractă a existenței Sale, tăcerea, numită și *abis* sau *vid*. „Gnosticii voiau să dea o idee foarte înalță despre divinitate... Divinitatea nu putea fi definită sau numită. Ea este izvorul primar închis în Sine al tuturor perfecțiunilor. Gnosticii o mai numeau de aceea, principiu sau început (*arche*), preînceput (*proarche*), protopărinte (*propater*), unul și totul (*en kai pan*)”⁴. Antitrinitarismul este expresia monoteismului biblic radical, desprins din paginile Vechiului Testament: „Ascultă Israele, Domnul Dumnezeuul nostru este singurul Domn” (Deuteronom 6, 4). Erezia apare „ca o continuare a unui monoteism iudaic, pentru care Fiul și Duhul sunt doar puteri ale Dumnezeului unic, așa cum le înțelege iudaismul”⁵.

La negarea Treimii Persoanelor divine s-a ajuns prin încercarea de a explica monoteismul radical concomitent cu afirmarea dumnezeirii lui Iisus

³ Viorel Dorel Cherciu, *Identitatea și Alteritatea în Istorie, Filozofie, Teologie*, Ed. Marineasa și Nesis, Timișoara, 2009, p. 10.

⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 184.

⁵ J. Danielou, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, vol. I, Paris, 1963, p. 138.

Hristos. Avem două aspecte ale ereziei antitrinitare: *antitrinitarismul dinamic*, *ebionit* sau *subordinaționist*, care nega deplin dumnezeirea Mântuitorului, având rădăcini adânci în ereziile iudaizante, precum ebioniții și alogii și *antitrinitarismul modalist* sau *patripasianismul*, care refuza caracterul ipostatic al Persoanelor Sfintei Treimi, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh fiind doar trei moduri de manifestare ale singurului și aceluiși Dumnezeu.

1. Antitrinitarismul dinamic

„Prima posibilitate de a abandona dumnezeirea lui Hristos în favoarea unui singur Dumnezeu se găsește în așa-numitul *subordinaționism*. În Iisus nu s-a întrupat Fiul veșnic al Tatălui, ci Duhul lui Dumnezeu a locuit în El. Iisus a învățat și a acționat ca om plin de Duh. Duhul Sfânt este puterea Sa. Prin puterea Duhului, El a trăit o viață desăvârșită și hotărâtoare pentru toți credincioșii. Acesta poate fi numit *subordinaționism dinamic*. Iisus este așezat în rândul profeților ca ultimul dintre aceștia și desăvârșit”⁶.

Întemeietorul acestei erezii a fost Teodot, meseriaș lucrător de piei, curelar sau cismar, numit și Dubălarul, originar din Bizanț. În urma unei persecuții, el s-a lepădat de Hristos, de teama să nu fie martirizat, apoi s-a întors la Roma spunând că nu s-a lepădat de Dumnezeu, ci doar de un om, negând astfel dumnezeirea lui Iisus Hristos. Teodot a afirmat că Iisus este om născut din Fecioară, din voința Tatălui, care a trăit la fel ca toți oamenii, dar a dus o viață aleasă și curată. La Botez s-a coborât asupra Lui, Hristos în chip de porumbel, primind o putere pe care nu o avea înainte de a se uni cu Hristos cel dumnezeiesc. Teodot îl numea pe Iisus Dumnezeu după pogorârea Duhului sau după învierea din morți. Iisus deci nu era Logosul dumnezeiesc întrupat, ci un om născut din Maria, prin voința și lucrarea lui Dumnezeu, îndumnezeit prin pogorârea asupra Sa a Duhului (Hristos).

În sprijinul afirmațiilor sale, Teodot aducea ca mărturie locuri din Sfânta Scriptură pe care le interpreta în chip defectuos: „Prooroc din mijlocul tău și din frații tăi, ca și mine, îți va ridica Domnul Dumnezeul tău, pe Acela să-L ascuțați” (Deuteronom 18, 15); „Iată Sluga Mea pe Care o sprijin, Alesul Meu, Întru Care binevoiește sufletul Meu. Pus-am peste El Duhul Meu și El va propovădui popoarelor legea Mea” (Isaia 42, 1); „Domnul M-a chemat de la nașterea Mea, din pântecele maicii Mele Mi-a spus pe nume” (Isaia 49, 1); „Celui care va zice cuvânt împotriva Fiului Omului, se va ierta lui, dar celui care va zice împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta lui, nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie” (Matei 12, 32); „Duhul Sfânt se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri” (Luca 1, 35); „Dar acum voi mă căutați pe Mine, Omul care v-am spus adevărul, pe care l-am

⁶ Jurgen Moltman, *Trinitat und Reich Gottes*, Munchen, 1980, p. 147, apud Vasile Cristescu, *Persoanele trinitare și comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 26.

auzit de la Dumnezeu” (Ioan 8, 40); „Pe Iisus Nazarineanul, bărbat adevărat în fața voi de Dumnezeu, prin puteri, prin minuni și prin semne pe care le-a făcut Dumnezeu în mijlocul vostru” (Fapte 2, 22); „Adică despre Iisus din Nazaret, cum a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt și cu putere pe Acesta care a umblat făcând bine și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El” (Fapte 10, 38); „Căci unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus” (I Timotei 2, 5).

Teodot a combătut gnosticismul și dochetismul, însă pentru erezia sa a fost excomunicat de episcopul Victor al Romei, în anul 190. A întemeiat o școală antitrinitară, câștigând mulți adepți, școală unde se preda raționalismul teologic și metoda de interpretare istorico-literală a Sfintei Scripturi. După moartea lui Teodot Curelarul, la conducerea școlii ajungea un alt eretic, pe nume Asclepiodot, iar mai târziu un alt nume sonor din grupul antitrinitariștilor dinamici, Teodot Bancherul sau Zaraful, numit și Teodot cel Tânăr. El susținea în plus față de predecesorul său Teodor Curelarul, că Iisus Hristos este chiar inferior lui Melchisedec, contemporanul patriarhului Avraam. La Roma, teodoțienii au reușit să-l atragă de partea lor pe un mărturisitor pe nume Novalis (după alții Natalis) spre a le fi episcop, însă acesta a renunțat.

Ultimul reprezentant cunoscut al școlii teodoțiene de la Roma a fost Artemon, în jurul anului 230. El nega dumnezeirea lui Iisus, considerându-L un simplu om, îndumnezeit la Botez sau după Înviere și deosebit de Hristos, pe Care-L confunda cu Duhul Sfânt. Datorită faptului că mulți Părinți apuseni au condamnat antitrinitarismul dinamic, erezia a dispărut din Occidentul creștin, fapt consemnat și de tăcerea Sfântului Ciprian Romanul care nu amintește de ea.

În Orient, deși erezia s-a simțit mai puțin ofensivă, totuși, pe la jumătatea secolului al III-lea, în Arabia nord-vestică, episcopul Beril de Bostra avea idei antitrinitare, răspândind însă un antitrinitarism hibrid, aflat la confluența dintre cele două direcții: dinamică și modalistă. „Beril despre care s-a vorbit mai înainte, episcop în Bostra Arabiei, se nevoia să introducă altă rânduială în Biserică și a îndrăznit să spună că Mântuitorul și Domnul nostru n-a avut o existență proprie înainte de a fi venit să petreacă printre oameni, de aceea nu avea nici dumnezeire proprie, ci în El s-ar fi sălășluit numai dumnezeirea Tatălui. În fața acestei situații, întrucât foarte mulți episcopi au avut cu acest om discuții și convorbiri, în cele din urmă, între alții, a fost chemat acolo și Origen. La început și el a intrat în discuții cu el (Beril) ca să caute să-i cunoască părerile, după aceea, întrucât acum știa despre ce-i vorba, l-a readus la ortodoxie în problemele în care se rătăcise, convingându-l prin argumentarea sa, readucându-l iarăși la adevărata învățătură și îndrumându-l spre părerile sănătoase de la început. Scrierile lui Beril se păstrează până astăzi, după cum se păstrează și hotărârile Sinodului convocat din pricina lui,

cuprinzând la un loc și întrebările puse de Origen, precum și convorbirile avute cu cei din comunitatea sa, cu alte cuvinte, întreg dosarul celor întâmplate atunci”⁷. Este vorba de sinodul de la Bostra, ținut în 244, la care au participat mai mulți episcopi, între ei aflându-se și Origen.

Cel mai notoriu nume din tabăra antitrinariștilor dinamici este cel al lui Pavel de Samosata. Originar din Samosata, provincie a Comagenei pe Eufrat, Pavel a ajuns guvernator fiind totodată și secretarul trezoreriei reginei Zenobia a Palmyrei, iar din 260 episcop de Antiohia, în scaunul rămas vacant după moartea episcopului Demetrian. „În Antiohia sfârșindu-și zilele Demetrian, i-a urmat ca episcop Pavel de Samosata”⁸. Îndeplinea simultan și oficiul de *procurator ducenarius* și demnitatea episcopală. În calitate de dregător financiar, Pavel primea un salariu de 200 de sesterti și pentru că avea sub comanda sa 200 de oameni. Caracterul său imoral nu prea avea multe în comun cu slujirea sa ca episcop al Antiohiei. Era un om de lume, vanitos, plin de sine, bogat, iubitor de slavă deșartă. În 268 s-a convocat un sinod la Antiohia, episcopii adunați cerându-i lui Pavel să lepede învățăturilor sale eretice. În scrisoarea episcopilor prezenți la acest sinod sunt menționate informații prețioase cu privire la caracterul dar și la modul de viață dus de Pavel de Samosata: „El se depărtase de la regula credinței și a trecut la învățături mincinoase și nedrepte, nu ni s-ar cădea să judecăm faptele unuia care s-a situat în afara Bisericii, poate și pentru că înainte fiind sărac și lipsit, iar de la părinții lui n-a primit nici avere, dar apoi nici nu știm să o fi putut câștiga prin altă strădanie, acum vedem că a ajuns la o avere peste măsură de mare, dobândită prin nedreptăți și prin furt de lucruri sfinte, pe care le-a făcut în paguba fraților săi, înșelând pe cei care au săvârșit vreo ilegalitate și făgăduindu-le ajutor dacă îl plătesc cu bani, deși în realitate el îi minte, scoțând câștiguri mari din ușurința cu care-l plătesc cei ce se sunt în necaz numai ca să scape, căci pentru el credința e un izvor de venit. Nu ne legăm nici de faptul că el nutrește gânduri semețe, că se fudulește îmbrăcându-se după moda marilor dregători, căci îi place să fie numit mai curând *ducenarius* decât episcop, că pășește fălos prin piețe citind pe drum petiții și răspunzând salutarilor mulțimii, în timp ce era însoțit de o suită numeroasă, din care unii treceau în frunte, iar alții îl însoțeau din urmă, lăsând astfel să se înțeleagă că credința e prețuită sau disprețuită în chip sucit după fast și după mândria inimii. Nu pomenim nici faptul că în adunările bisericesti îi plac spectacolele mărețe, care să impresioneze, să facă apel la imaginație, să ațâțe inimile simple dornice de astfel de artificii. Pentru el a lăsat să se instaleze o tribună și un tron înălțat, cu totul străin de un ucenic adevărat al lui Hristos; are un cabinet special cum au și dregătorii lumești, cerând și altora să i se adreseze

⁷ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericască*, VI, 33, PSB 13, p. 254.

⁸ *Ibidem.*, VII, 27, p. 300.

cu astfel de titluri, se lovește cu mâna peste coapse și bate cu piciorul pe tribună; pe cei care nu-l aplaudă și nu agită batistele cum se obișnuiește la teatre, care nu-l aclamă zgomotos și nu se ridică repede, cum fac cei care-l însoțesc, bărbați și femei care-l ascultă în chip necuviincios, pe când cei care-l ascultă cu respect și cu bună cuviință, așa cum se cade să se facă astfel de lucruri în casa lui Dumnezeu, pe aceștia îi muștră și îi înjură. Împotriva propovăduitorilor cuvântului, chiar și când aceștia nu mai sunt în viață, el vorbește în mod necuviincios până și la adunările publice, pe când despre sine vorbește cu îngâmfare, parcă n-ar fi episcop, ci un sofist sau un șarlatan. Cât despre psalmii în care se vorbește despre Domnul Iisus Hristos, el i-a interzis, pretextând că ar fi de dată prea recentă compuși, zice el, de poeți mai noi, de aceea în mijlocul bisericii, din ordinul lui personal au fost puse niște femei să execute tocmai în zilele de Paști niște cântece, de care te crucești când le auzi. O atitudine similară îngăduie el și la episcopii și preoții din satele și orașele care-l ridică în slavă în cuvântările pe care le țin poporului”⁹.

Episcopii adunați în sinod l-au somat pe samosatean să lepede învățatură eretică care aducea atingere dreptei credințe a Bisericii și să revină la adevărul mărturisit de la început cu privire la dumnezeirea lui Iisus Hristos. Pavel de Samosata a fost vădit ca eretic și excomunicat. „Întrucât acesta (Pavel) cugeta despre Hristos lucruri josnice și nevrednice, în orice caz potrivnice învățaturii bisericești, ca și cum El nu ar fi fost prin fire decât un om obișnuit, a fost invitat să participe la Sinod și Dionisie al Alexandriei, care însă scuzându-se ca fiind prea în vârstă și cu sănătatea șubrezită ca să participe personal și-a expus printr-o scrisoare părerea sa proprie asupra problemei respective. Toți ceilalți păstori ai Bisericii s-au grăbit din toate părțile să vină la Antiohia și și-au dat mâna împotriva celui ce voia să pustiască turma lui Hristos...Toți aceștia s-au întâlnit adeseori și în diferite răstimpuri, în fiecare ședință dezbătându-se cu voiciune teze și întrebări diferite. Și în timp ce Samosatenul și aderenții lui căutau să țină încă ascunsă și voalată rătăcirea învățaturii, ceilalți dimpotrivă își dădeau toată silința să dezvăluie și să pună în lumină erezia ei și hula ei împotriva lui Hristos... Sub Gallien s-au strâns foarte mulți episcopi la un ultim sinod, la care a fost demascat și excomunicat în mod clar și recunoscut de toți ca eretic, șeful școlii antiohiene, fiind astfel scos din întreaga Biserică ce se găsește sub cer. Cel care a dat pe față în modul cel mai temeinic învățatura periculoasă a lui Pavel a fost Malchion, un om cu o cultură multilaterală, care stătuse înainte și în fruntea unei școli retorice din cadrul instituțiilor de învățământ ale elinilor din Antiohia, dar care era și cel mai prețuit de preoțimea comunității acestui oraș pentru excepționala curăție a credinței sale creștine. Acesta a purtat cu el o discuție, pe care, după cum se știe, stenografiile ne-au păstrat-o, au notat-o și

⁹ *Ibidem*, VII, 30, pp. 303-304.

s-a păstrat până azi. Dintre toți, singur el a fost în stare să demaște pe acest om, care era șarlatan și înșelător”¹⁰.

Doctrina lui Pavel de Samosata este următoarea: Dumnezeu este o singură persoană (*prosopon en*). Logosul sau rațiunea și înțelepciunea (*sophia*) dumnezeiască sunt în El, dar nu ca persoane ci ca proprietăți sau facultăți impersonale, *anipostatos* și nu *enipostatos*. Logosul nu este un ipostas propriu, ci este impersonal, ca și rațiunea în om¹¹. Caracterul impersonal al Logosului reiese și din relația Sa cu Dumnezeu-Tatăl, singurul Dumnezeu atât ființial cât și ipostatic. Logosul nu este deosebit ca persoană de Tatăl, fiind de-o ființă cu El (*homoousios*), prin ființă înțelegând ipostasul iar nu substanța în sine. Numele de Logos desemna atât înțelepciunea lui Dumnezeu (*sophia Teou*) cât și Duhul lui Dumnezeu (*pneuma Teou*). „Pavel de Samosata a făcut un pas mai departe. El a acceptat învățătura despre Logos devenită mai înainte oficială, însă a interpretat Logosul lui Dumnezeu ca o proprietate a unicului Dumnezeu. Dumnezeu este unul și are numai un chip. De aceea Iisus nu poate fi Dumnezeu-Însuși, ci numai apariția unei proprietăți a lui Dumnezeu, care este numită Înțelepciune, Spirit sau Logos. Ea este puterea interioară prin care Iisus a trăit o viață fără păcat și prin aceasta fiind un model. Ființa deplină și ideală a lui Iisus constă în faptul că El S-a subordonat unicului Dumnezeu”¹².

Iisus este om născut din Fecioara Maria în chip supranatural, dar nu este Fiu-Persoană ci Logosul lui Dumnezeu locuiește în omul Iisus. Logosul divin a lucrat în omul Iisus ca în Moise și în Profeți, dar în chip superior. Iisus și Logosul nu sunt uniți după ființă ci după virtute. Logosul locuiește în El ca într-un templu, dar unul este Logosul, iar altul este omul Iisus. Logosul este deosebit în esență de Iisus, Acesta neavând o personalitate dumnezeiască. Totuși prin unirea cu El, Logosul face din Iisus o persoană unică, superioară tuturor oamenilor. Născut din Fecioara Maria și de la Duhul Sfânt, întărit de Duhul la Iordan, Iisus a atins desăvârșirea morală ducând o viață aparte. Iubirea Lui de Dumnezeu, voința Sa fără de păcat, îl diferențiază de semenii Săi. Prin puterea lui Dumnezeu, El este unit nedespărțit cu Tatăl și ne mântuiește. Fiind înzestrat cu *putere de sus*, Îl putem numi Dumnezeu, dar nu prin ființa Sa, ci prin virtute. „El (Pavel) nu vrea să mărturisească, așa cum mărturisim noi, că Fiul lui Dumnezeu s-a pogorât din cer (ca să anticipăm ceva din ceea ce vom scrie mai încolo și care nu va fi o simplă afirmație, ci reiese în toate privințele din multe pasaje ale documentelor, pe

¹⁰ *Ibidem*, VII, 27, 28, 29, pp. 300-301.

¹¹ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Şesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *op. cit.*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 203.

¹² Jurgen Moltman, *Trinitat und Reich Gottes*, Munchen, 1980, p. 144, apud Vasile Cristescu, *Persoanele trinitare și comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 27.

care vi le-am trimis și mai ales din pasajul în care spune că Hristos vine de jos, de pe pământ); dimpotrivă cei care cântă psalmi în cinstea lui, lăudându-l în fața poporului, susțin că nelegiuitul lor învățător este înger coborât din cer, ceea ce nu împiedică pe acest fanfaron să oprească atfel de hule, ci le aprobă... Cum am spus-o mai înainte, un astfel de om ar mai putea fi îndreptat dacă ar avea simțăminte creștinești și dacă s-ar afla în rândurile noastre; dar unuia care-și bate joc de sfintele Taine și care se mai și laudă cu erezia spurcată a lui Artemas (de ce să nu arătăm în fond cine-i tatăl acestei erezii?) credem că nu suntem datori să-i cerem nici socoteală pentru faptele sale”¹³.

Este amintit un anume Artemas sau Artimon, eretic antitrinitar, care l-ar fi inspirat pe Pavel de Samosata: „Unul din acești bărbați a compus împotriva ereziei lui Artimon, pe care ar fi încercat să o reînnoiască în vremea noastră Paul din Samosata, o scriere, în care se păstrează o istorioară utilă temei noastre. În ea se dovedește că respectiva erezie, care învață că Mântuitorul ar fi fost un simplu om, s-a formulat abia de curând, câtă vreme autorii ei ar vrea să-i dea o vechime venerabilă”¹⁴. Dat fiind faptul că pentru a arăta unicitatea ipostatică a lui Dumnezeu, Pavel de Samosata folosește sintagma *homoousios*, de o ființă, prin termenul *ființă* înțelegându-se unicul *ipostas* al lui Dumnezeu, unii dintre Părinții Sinodului I ecumenic au respins expresia *de o ființă cu Tatăl*, care lămuria înțelesul relației personale dintre Tatăl și Fiul, motivând că expresia provine din limbajul ereticilor, fiind întrebuințată de antitrinitarii dinamici. „E drept că episcopii care s-au întrunit să judece pe Pavel de Samosata au atacat această expresie socotind-o neclară. Ei ziceau că termenul *deoființă* ne duce cu gândul în același timp atât la ființă, cât și la ceea ce provine din ființă, așa încât, odată împărțită, ființa dă numirea *deoființă* și celor în care a fost împărțită”¹⁵.

Ereziarhul a fost depus din demnitatea de episcop al Antiohiei și excomunicat. „Am fost nevoiți așadar, după ce am excomunicat pe acest încăpățânat vrăjmaș al lui Dumnezeu, să punem cu ajutorul Domnului, așa cum ne-am convins, în locul lui, pe alt episcop în Biserica cea universală, pe fiul răposatului Demetrian, fost înainte-stătător al acestei comunități, cu numele Domnus, om împodobit cu toate calitățile cerute unui episcop, rugându-vă să-i scrieți și să primiți de la el epistole de comuniune. Celălalt nu are decât să se adreseze în scris lui Artemas și ucenicii lui Artemas să-l întrețină în comuniune... Dar întrucât Pavel n-a vrut în nici un chip să iasă din casele Bisericii, împăratul Aurelian a dat o decizie favorabilă, în sensul ca acestea să fie repartizate aceluia cu care vor sta în corespondență episcopii creștini din Italia și din Biserica Romei. Abia în felul acesta persoana sus-

¹³ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, VII, 30, PSB 13, p. 305.

¹⁴ *Ibidem*, V, 28, p. 220.

¹⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 52*, I, PSB 12, p. 217.

menționată a fost scoasă din Biserică, cu ultima rușine de autoritatea civilă”¹⁶.

2. Antitrinitarismul modalist

„Cealaltă față a monoteismului creștin se găsește în modalism. El este adesea văzut în extremă fiind contrar subordinaționismului dinamic, dar nu este altceva decât reversul acestuia. Căci aici se impune de asemenea ideea de bază a unui Dumnezeu și a monarhiei lumii care poate să fie exercitată numai de la acest subiect singur. Mijlocul de a păstra această unitate simplă a lui Dumnezeu este un altul: Hristos nu e subordonat unicului Dumnezeu, ci este dizolvat în Dumnezeu Unul. Teologic se pune însă problema: dacă Hristos este Dumnezeul nostru, atunci trebuie ca Tatăl și Fiul nu numai să fie *unul*, ci într-adevăr să fie *unul* Dumnezeu. Unul este numit Tatăl în măsura în care El se face subiect al revelației Sale. El este numit apoi Fiul și Duhul Sfânt în măsura în care El devine obiect și putere a propriei Sale revelații. O formă timpurie de menținere a unității lui Dumnezeu în acest mod se găsește în *patripasianismul* sirian: «Tatăl Însuși a apărut în trup, în timp ce s-a făcut om, El Însuși a suferit, a murit și a înviat». Conform acestei teze, istoria lui Hristos poate să aibă numai un subiect. Este Dumnezeu unul care ne apare ca Tată, ca Fiu și ca Duh Sfânt. Această triadă apare mai întâi în revelația monadei”¹⁷.

Antitrinitarismul modalist este cunoscut și sub numele de *monarhianism*, provenind de la grecescul *monarhia*, termen însemnând o singură stăpânire, un singur principiu. Monarhianismul combate diferitele forme de gnosticism care puneau în primejdie tema unității divine prin afirmarea existenței nenumăraților eoni, demiurgi, emanați din divinitate sau coexistând cu Aceasta din veșnicie. Accentuând prea mult suveranitatea și unitatea ființială a lui Dumnezeu s-a ajuns în cele din urmă la unicitatea persoanei divine în defavoarea Trinității ipostatice a lui Dumnezeu¹⁸.

Antitrinitarismul modalist sau monarhianismul a luat naștere în Orient, în Asia Mică, de aici fiind adus la Roma. Ca reprezentanți de seamă se disting: Noet, Praxeas, Epigon, Cleomenes și Sabeliu. Potrivit acestei concepții, Dumnezeu este o singură persoană care S-a revelat succesiv în trei forme sau modalități diferite: forma Tatălui, Care a creat lumea și a dat Legea Veche, forma Fiului, Care a salvat lumea, și forma Duhului. Astfel, persoanele dumnezeiești nu sunt distincte în chip real, ci apar ca simple

¹⁶ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, VII, 30, PSB 13, p. 305.

¹⁷ Jurgen Moltman, *Trinitat und Reich Gottes*, Munchen, 1980, p. 150, apud Vasile Cristescu, *Persoanele trinitare și comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 28.

¹⁸ E. B. Roberts, *The Theology of Tertullian*, Methodist Publishing House, London, 1924, p. 22.

manifestări sau numiri ale unei singure persoane divine, între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt neexistând nicio deosebire. Monarhienii au ca urmași în timpurile mai noi pe socinieni și unitarieni.

Într-o formă simplă erezia se întâlnește la Noet, episcopul Smirnei, urmaș al Sfântului Policarp. Acesta învăța pe la sfârșitul secolului al II-lea, că Iisus Hristos este Însuși Tatăl care s-a născut și a murit. A fost excomunicat și alungat din Smirna. De acolo a mers la Roma, unde, se pare, că erezia ajunsese înaintea lui. Ipolit al Romei în lucrarea *Philosofumena*, descrie și combate erezia lui Noet. Din informații aflăm că acesta identifica pe Fiul cu Tatăl. Înainte de întrupare, Tatăl a purtat numele de Tată, dar îndată ce S-a născut între noi, a devenit Fiu. Tatăl este deci, cel care a suferit pe cruce. Se observă identitatea personală absolută dintre Tatăl și Fiul. În acea vreme, Calist, pe atunci diaconul episcopului Zefirin al Romei, i-a combătut pe modalști, iar după ce a devenit papă l-a excomunicat pe ereticul modalist Sabelie, însă se pare că fost influențat de erezie. Din mărturisirea de credință atribuită de Ipolit episcopului Calist, se observă că acesta era influențat de ideile antitrinitare: „Același Cuvânt este identic cu Fiul, identic cu Tatăl; acestea sunt două nume diferite, însă ele se aplică la un spirit unic, indivizibil. Nu se poate zice: unul este lucrul Tatălui, altul al Fiului, ei nu sunt decât unul și același lucru, totul este plin de duhul divin, lumea superioară și lumea inferioară. Duhul întrupat în Preacurata nu este altul decât Tatăl. Precum este scris: «Nu crezi tu că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine?». Ceea ce am văzut așa zicând la om este Fiul, însă Duhul cuprins în Fiul este Tatăl. Căci a zis el, eu nu am vorbit despre doi dumnezei, Tatăl și Fiul, ci numai acest Dumnezeu fiind o singură persoană, nu pot fi doi. Astfel Tatăl a suferit în același timp cu Fiul, căci el n-a voit să zică că Tatăl a suferit ci că El este o singură persoană cu Fiul, pentru a scăpa de învinuirea de blasfemie contra Tatălui»¹⁹.

Un alt reprezentant al modalismului a fost Praxeas, împotriva căruia se va ridica Tertulian. Originar din Asia Mică, mediu propice pentru dezvoltarea erezilor antitrinitare, contemporan cu Noet, Praxeas a venit la Roma răspândindu-și ideile greșite. A activat în timpul episcopului Victor I al Romei (189-198), combătându-l pe acesta, căci îmbrățișase erezia montanistă. Beneficia de o anumită faimă, lăudându-se că a suferit ca mărturisitor, fiind întemnițat și torturat în timpul unei persecuții anticreștine, situație descrisă de Tertulian astfel: „Praxeas era o fire neliniștită și pe deasupra înfumurată de cinstea martiriului, din pricina unei singure, scurte și simple plictiseli în temniță; însă chiar de și-ar fi dat trupul să fie ars, la nimic nu i-ar fi folosit, neavând dragostea Domnului”²⁰. De la Roma, ereticul va

¹⁹ Pr. Gheorghe Cotoșman, *Geneza arianismului*, Caransebeș, 1940, p. 70.

²⁰ Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice, Împotriva lui Praxeas*, I, traducere de Dionisie Părvuloiu, Ed. Polirom, București, 2007, p. 455.

pleca la Cartagina, metropolă cosmopolită a Imperiului Roman, a treia ca număr de locuitori și a doua ca importanță economică și culturală. Aici va continua să-și răspândească învățătura câștigând câțiva adepți, însă va fi apostrofat de Tertulian, într-un tratat apologetic intitulat *Împotriva lui Praxeas*. Acest personaj, de temut pentru timpul său, era acuzat de unii contemporani că „fuge de Duhul și-L răstignește pe Tatăl”, adică confundă Persoanele dumnezeiești.

Praxeas învața că Tatăl s-a pogorât în Fecioara Maria, El Însuși S-a născut din ea, a pățimit, a fost răstignit, El Însuși fiind Iisus Hristos. Fiul este omul Iisus, iar Hristos este Tatăl. Praxeas era socotit de Tertulian fiu al Satanei: „În multe chipuri diavolul s-a împotrivit adevărului. Câteodată a năzuit să-l zdrobească, apărându-l. A proclamat un unic Dumnezeu Atotputernic, Ziditor al lumii, pentru ca din unicitatea Lui să dea naștere unei erezii. A afirmat că Însuși Tatăl S-a pogorât în Fecioară, că Acesta S-a născut din ea, că a pățimit, în sfârșit, că Însuși Tatăl este Iisus Hristos. Totuși, șarpele s-a contrazis, deoarece, după botezul lui Ioan, s-a apropiat de El, ispitindu-L ca pe Fiul lui Dumnezeu, sigur fiind că Dumnezeu are un Fiu, întemeindu-se chiar pe Scripturile din care a tâlcuit atunci ispita: Dacă Tu ești Fiul lui Dumnezeu, spune ca aceste pietre să se preschimbe în pâine; de asemenea: Dacă Tu ești Fiul lui Dumnezeu, azvârle-Te de aici. Fiindcă s-a scris: îngerilor Săi – Tatăl – le va porunci pentru Tine să Te poarte pe brațe, ca nu cumva să-Ți izbești de stâncă piciorul... Praxeas l-a slujit de două ori pe diavolul la Roma: a izgonit profetia și a adus erezia, a alungat Paracletul și a răstignit pe Tatăl... Astfel, potrivit lui Praxeas, după o vreme, Tatăl S-a născut și a pățimit, încât Însuși Dumnezeu Atotputernicul este Iisus Hristos... în cazul acestei erezii, care consideră că deține adevărul nealterat, pentru că, afirmă ea, într-Un singur Dumnezeu nu se poate crede altfel decât spunând că și Tatăl, și Fiul, și Duhul Sfânt sunt Unul și Același”²¹. Pentru a-și argumenta și mai bine erezia, Praxeas se folosea de anumite versete din Sfânta Scriptură: „Eu sunt Alfa și Omega, zice Domnul Dumnezeu, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine, Atotțiitorul” (Apocalipsa 1, 8); „Eu și Tatăl una suntem” (Ioan 10, 30); „Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl” (Ioan 14, 9). Opunându-se modalismului, Tertulian deosebea întru totul pe Tatăl de Fiul, accentuând în același timp unitatea de ființă a Persoanelor dumnezeiești: „Cuvântul este dar totdeauna în Tatăl, precum El Însuși zice: «Eu și Tatăl una suntem». Afirmăm deci că Fiul S-a născut din Tatăl, însă nu s-a despărțit de El. Căci Tatăl a născut pe Cuvântul, așa cum învață și Paraclet, ca rădăcina pe tulpină, ca izvorul pe râu, ca soarele pe rază. Tulpina însă nu e despărțită

²¹ *Ibidem*, I, II, pp. 453, 455, 457, 459.

de rădăcină, nici râul de izvor, nici raza de soare, tot așa, nici Cuvântul nu este despărțit de Dumnezeu²².

Pe lângă distincția Ipostasurilor în Dumnezeu, Praxeas mai nega și dualitatea firilor în Hristos, trupul Domnului fiind înțeles drept omul Iisus, iar duhul Său fiind Dumnezeu.

Epigon și Cleomene, cunoscuți lui Ipolit, proferau același sistem doctrinar ca și mentorii lor, Noet și Praxeas. Astfel, Tatăl născându-Se a devenit Fiul Său, care a suferit pentru noi, a murit și înviat, ca să ne poată mântui.

Cel mai cunoscut reprezentant al antitrinitarismului modalist a fost Sabelie. Originar din Cirenaica (Pentapolis, Libia), Sabeliu a fost preot și ucenic al ereticului modalist Cleomene. Ipolit l-a întâlnit la Roma în timpul episcopilor Zefirin și Calist (la începutul secolului al III-lea). Datorită învățăturilor sale periculoase, a fost excomunicat de papa Calist al Romei pe la anul 220. „Sabelianismul apare ca o replică iudaică împotriva dogmei treimice... o grupare exagerată a Treimii în unitate, prin reducerea celor Trei Persoane la simple roluri succesive ale unuia și aceluiași ipostas”²³.

Sabelie învăța că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt trei numiri ale aceleași persoane dumnezeiești. Cele trei denumiri trebuie înțelese ca diferite moduri, aspecte sau condiții în care ființa dumnezeiască apare în exterior, iar nu ca persoane distincte în unitatea Dumnezeirii. Unele elemente din doctrina lui Sabelie au fost împrumutate din gândirea stoică, precum expresia: *o ființă poate avea mai multe moduri de apariție*. Dumnezeu în propria Sa ființă, nediferențiată, simplă, necompusă, este numai o singură persoană, dar în relațiile cu creația se exprimă în trei moduri: este Tatăl, când ne referim la ființa supremă care a creat Universul, așa cum Se descoperă mai ales în Vechiul Testament și Fiu, ca revelat în Hristos și Mântuitor. Dumnezeul aflător în Hristos este Tatăl Însuși, care a luat trup din Maria, a devenit Fiul și a suferit pe cruce. Sfântul Duh este ultima apariția a lui Dumnezeu, având ca scop sfințirea creației. E vorba despre înțelegerea Treimii ca Dumnezeu *în manifestare*.

Echivalența dintre Tatăl și Fiul era numită de Sabelie *Hyospater*. Ipostasul nu este gândit ca ceva personal, ci înțeles ca un mod revelator al Dumnezeului monopersonal. În loc de *hypostasis*, Sabelie folosește *prosopon*, care redă mai bine înțelesul modalist al persoanelor Preasfintei Treimi. „Modalismul a ajuns la formularea sa teologică prin Sabelie, după numele căruia a fost numită întreaga direcție mai târziu. Ideile de bază sunt simple: în istoria revelației Sale și a comunicării mântuirii, Dumnezeu-Unul

²² *Sfântul Atanasie Arhiepiscopul Alexandriei*, traducere de Atanasie Mironescu după Möhler, București, 1900, p. 52.

²³ Pere de Regnon, *Etudes de theologie positive de la Sainte Trinite*, Paris, 1898, p. 63, apud Pr. Prof. Boris Bobrinsky, *Taina Preasfintei Treimi*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 256.

ia trei chipuri: în chipul Tatălui El ne apare ca Creator și Legislator, în chipul Fiului ca Mântuitor și în chipul Duhului Sfânt ca Dăruitor al vieții. Tatăl, Fiul și Duhul sunt trei moduri de apariție ale unicului Dumnezeu. Ca Cel Unul, Dumnezeu nu poate fi cunoscut, numit și pronunțat. Sabelie a numit cele trei moduri de apariție ale unicului Dumnezeu nu numai apariții, ci totodată *idia perigrافي*, adică ceva din Dumnezeu care ocupă un loc. Dumnezeu Unul ne apare nu numai trinitar, ci este într-un anumit grad în istoria mântuirii în măsura în care ocupă un loc în aparițiile sale și prin care locuiește în lume. Sabelie deosebește între Dumnezeu Unul și locuirile Sale. Dumnezeu Unul este nediferențiat, incomunicabil și de aceea incognoscibil. El se face însă cunoscut istoric în fiecare din locuirile Sale ce pot fi ce pot fi numite cu cele trei nume. El ajunge să gândească unitatea monadică a lui Dumnezeu cu ajutorul conceptelor stoice: ea poate să se extindă sau să se adune, să se dezvolte și să se strângă... Prin aceasta se arată că Dumnezeu Unul trebuie gândit nu numai substanță monadică, ci totodată ca subiect identic... Pentru Sabelie și Marcel, Dumnezeu Unul este lumina veșnică, simplă și neîmpărțită, ale cărei raze sunt imprimare în lumea oamenilor, fiecăruia după puterea sa de primire. Dacă Dumnezeu Unul apare numai ca Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, atunci caracterul impropriu al aparițiilor este denumit cu această expresie verbală. Cine sau ce este Dumnezeu Unul nu poate fi perceput, deoarece nu poate fi comunicat. Prin urmare, cunoașterea aparițiilor lui Dumnezeu nu poate să mijlocească comuniunea cu Dumnezeu-Însuși. Acest modalism este numai aparent o teologie a dumnezeirii lui Hristos. În realitate, el conduce la dizolvarea dumnezeirii lui Hristos în unitatea inexprimabilă și incomunicabilă a dumnezeirii în sine. Cu afirmația «Hristos este Dumnezeu», se ajunge în final la dispariția lui Hristos în Dumnezeu Unul. Invers: apariția lui Dumnezeu Unul ca Hristos este condamnată ca improprie. Pe această cale ea se impune ca și constrângere a gândirii monoteiste. Realitatea comună pe care o are sabelianismul cu arianismul este monoteismul»²⁴.

Influența lui Sabelie va fi de durată, în Spania prin Osiu de Cordoba și în Asia Mică prin Marcel al Ancyrei, un „antiarian cu atât mai îndârjit cu cât atașamentul său pătimăș și unilateral la vechiul principiu al monarhiei dumnezeiești îl face să alunece în erezia opusă și simetrică: adversarii săi par să nu se fi înșelat descoperind la el un modalism mărturisit, sau implicit, vechea eroare a lui Sabelius»²⁵.

Vedenia descoperită Sfântului Arhidiacon Ștefan în ceasul muceniei sale: „Iată văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu” (Fapte 7, 56), a constituit una din puternicele mărturii date de

²⁴ Jurgen Moltman, *Trinität und Reich Gottes*, Munchen, 1980, p. 150, apud Vasile Cristescu, *Persoanele trinitare și comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, p. 29, n. 50.

²⁵ H. I. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, vol. I, Paris, 1963, p. 293.

Biserica Sobornicească de-a lungul veacurilor în afirmarea dogmei Sfintei Treimi. „Dacă Dumnezeu ar fi săvârșit vedenia numai pentru folosul lui Ștefan, era de-ajuns numai vocea din cer, cum s-a întâmplat mai înainte în timpul botezului Domnului... Acum însă s-a arătat lui Ștefan în vedenie pentru alte pricini și mai cu seamă având în vedere rățăcirea lui Sabelie... care avea să introducă în lume amestecul ipostasurilor Sfintei Treimi”²⁶.

Sfântul Ioan Gură de Aur atrage atenția creștinilor din vremea sa asupra rățăcirii aduse în Biserică de antitrinitariștii modaliști: „El (Hristos) a voit sa ne ferească, nu cumva, pentru apropierea cea mare și negrăită în care stau cele Trei Fețe una către alta, să ajungem la socotința că în Dumnezeire ar fi numai o Față. Într-adevăr, Sabelie și alții învățaseră una ca aceasta printr-o nedreaptă înțelegere a cuvintelor: «Eu și Tatăl una suntem» și «Cine Mă vede pe Mine vede pe Tatăl»”²⁷.

Sabelianismul a fost condamnat oficial la Sinodul al II-lea ecumenic, când Părinții paticipanți au adăugat la orosul dogmatic constantinopolitan: „Să fie crezută o dumnezeire, o putere și o ființă (substanță), a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de o cinstire egală și de o împărăție împreună veșnică, în trei ipostase desăvârșite, sau în trei persoane (fețe) complete, ca să nu găsească loc nici boala (erezia) lui Sabelie, care amestecă ipostasurile și înlătură astfel însușirile fiecărui ipostas...”²⁸.

În concluzie, putem afirma că după modaliști, „divinitatea este o unitate (*monas*) nedistinctă, dar ea iese din sine însăși în timp pentru scopurile lumii. Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu sunt trei persoane distincte ale dumnezeirii, ci trei numiri într-o singură ipostază sau trei moduri ale lui Dumnezeu”²⁹.

Antitrinitarismul a constituit pentru Biserică cel mai mare pericol doctrinar, ținându-se cont că specificul și superioritatea creștinismului față de celelalte religii monoteiste constă tocmai în afirmarea existenței lui Dumnezeu, ca Unitate de Ființă și Treime de Persoane, dar și pentru faptul că antitrinitarismul desemna leagănul de naștere al subordinaționismului. Interesantă este poziția Sfântului Ioan Gură de Aur, care aprecia: „Mare este primejdia în lupta cu ereticii! Te temi ca nu cumva lovind pe unul, să fi rănit de celălalt. Dacă spui că este o singură Dumnezeire, Sabelie răspunde îndată că tot astfel o mărginește și El; dacă o desparți, spunând că Unul este Tatăl, Unule este Fiul și Altul este Duhul Sfânt, se înfățișează Arie, care de la deosebirea dintre Persoanele Dumnezeirii te duce la deosebirea de ființă. De aceea, în lupta pe care o ai de dus cu acești eretici trebuie să știi să te ferești

²⁶ Asterie al Amasiei, *Omilii și predici*, traducere de Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2008, pp.168-169.

²⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Predici la duminici și sărbători*, Ed. Bunavestire, Bacău, 1997-2005, p. 33.

²⁸ Teodoret episcopul Cirului, *Istoria bisericească*, I, 9, PSB 44, p. 211.

²⁹ Anton I. Adămuț, *Literatură și filosofie creștină*, Ed. Fides, Iași, 1997, p. 41.

de nelegiuitul, dar să fugi și de nebuneasca deosebire făcută de Arie în ființa Dumnezeirii, și să mărturisești că una este Dumnezeirea Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, dar adăugând totodată că această unică Dumnezeire are trei ipostase”³⁰ amestec făcut de Sabelie între Persoanele Dumnezeirii. Sub impactul gândirii substanțialiste din antichitate, Biserica a trebuit să depășească opoziția dintre unitatea esenței și trinitatea ipostasurilor. În lămurirea acestei chestiuni pretențioase, Biserica a fost obligată să răspundă cu un limbaj teologic mai pronunțat, care a stat la baza noțiunilor dogmatice formulate ulterior.

³⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 199.

ABSTRACT

The Ladder of Divine Ascent, or *Ladder of Paradise*, written by John Climacus is an ascetical and mystical treatise that, starting from its appearance, was considered an important guide for the monks that wished to ascend to the highest degree of religious perfection. Its proliferation between monkhood conferred a great notoriety to this writing in the whole Christianity world. As a result of this spreading in the Balkans, it was inevitable that the Ladder will eventually get into the Romanian territory. During the time, the interest on the treatise of John Sinaites materialized in several translations into Romanian that were based on the Slavonic or Greek interpretations.

At the request of Ștefan cel Mare, at the monastery Putna, the monk Vasile made the first translation from Slavonic, which appeared as manuscript in 1472. The most important translation from Slavonic was achieved by the archbishop Varlaam. The first translations from Greek interpretations was accomplished by Constantin Cocorăscul in 1769. Usually, the version of Maximos Margunios was used as a basis in the translations of the Ladder from Greek. The apogee of the translation of the Ladder into Romanian arose from the endeavor of Veniamin Costache. Besides the fact that this was the first printed Romanian version of the Ladder, it had a major role in the refinement and the evolution of the Romanian language. Subsequent translations were made by the priest professor Dumitru Stăniloae and by the archbishop Nicolae Corneanu. These latest translations were written in the actual version of the Romanian language and therefore they play an important role in keeping the continuity of The Ladder, inside the Romanian territory.

Importanța *Scării raiului* în viața oamenilor s-a putut vedea prin interesul deosebit de mare din partea creștinului de rând dar și al clerului față de aceasta. Faptul că *Scara raiului* a avut o atât de mare răspândire denotă faptul că a fost și este acceptată în continuare ca fiind un veritabil ghid al vieții spirituale. Deși este o lucrare dedicată monahilor, ea a fost adoptată într-un mod fericit și de către mireni care doreau să ducă în lume o viață curată.¹ Ioan Scărarul a reușit să marcheze în mod deosebit spiritualitatea răsăriteană și mai apoi și pe cea apuseană prin realizarea unei capodopere. Spun aceasta pentru că prin opera sa, și datorită acesteia, foarte mulți creștini și necreștini au putut să înțeleagă ce înseamnă să fi liber de păcat și ceea ce înseamnă să te bucuri de dragostea lui Dumnezeu. Toate aceste lucruri le confirmă numeroasele traduceri ale *Scării raiului* din originalul grec în limbile slave și mai târziu în limba română. Cu siguranță că dacă s-ar fi dovedit că nu este un excelent povățuitor spre calea mântuirii această scriere nu ar fi făcut obiectul atâtor osteneli a multor călugări copişti care din dorința de a lăsa o astfel de comoară și urmașilor lor au dedicat atât

¹ N. Corneanu, *Contribuții ale talmăcitorilor români la cunoașterea „Scării” Sfântului Ioan Sinaitul*, în „Studii Telogice”, 1964, nr. 3-4, p. 147.

de multe zile transcrierii acestor texte. Traducerile în limba română s-au făcut din slavonă și rusă dar și din originalul grec.

Pentru a înțelege mai ușor modalitățile prin care *Scara raiului* a intrat pe teritoriul României, aș dori mai întâi să fac o scurtă prezentare a filierei prin care această capodoperă ascetico-mistică, a ajuns în apropierea hotarelor noastre. Cele mai multe traduceri ale *Lestviței* au fost făcute după versiuni slavone ale acesteia. La baza trăirii spirituale filocalice imprimată românilor, a stat curentul isihast promovat de Grigorie Palama (1296-1359) și Grigorie Sinaitul (1255-1346). Cel din urmă isihast, venind în Bulgaria și-a format numeroși ucenici prin care a reușit să facă cunoscută lucrarea rugăciunii lui Iisus și a contemplației, întregului Balcani. Așadar, datorită apariției unui focar isihast în sudul granițelor române, era aproape imposibil să nu se facă o pătrundere așa masivă a manuscriselor *Lestviței* în țara noastră, prin intermediul limbilor slave.²

Datorită legăturilor atât de strânse a slavilor cu monahismul grecesc și pe fondul inițierii curentului isihast susținut de Grigorie Palama și Grigorie Sinaitul, țările slave încep să fie tot mai interesate de scrierile Sfinților Părinți și de învățăturile ascetico-mistice ale acestora. Ca urmare a acestor evenimente, în zona locuită de vorbitorii limbii slave au loc primele încercări de traducere, a *Scării raiului* a Sfântului Ioan Sinaitul, din greacă, de către ucenicii monahilor Chiril și Metodi, undeva în secolele X-XI.³

Faptul că poporul rus, laic și clerical, era de mult timp dornic să citească *Lestvița*, o dovedesc timpuriile tălmăciri ale acesteia. Primele traduceri apar odată cu alte texte patristice traduse în slavonă. Astfel, primele menționări ale *Lestviței* sunt făcute în a două jumătate a sec. XI și prima jumătate a sec. XII. De asemenea, un manuscris din sec. al XII-lea, cuprinde în el și *Scara Sfântului Ioan Sinaitul*. Din aproximativ aceeași perioadă fac parte și fragmente ale *Scării raiului*, traduse de monahii Policarp și Simeon. În secolul XIII, *Patericul* mănăstirii Pecerska citează *Lestvița*. O traducere ucrainiană din sec. al XVI-lea este amintită de către N. V. Perec, pentru ca un secol mai târziu, mitropolitul din Kiev, Isaia Kopinski, să scrie *Alfabetul duhovnicesc sau Lestvița*. De asemenea mitropolitul Nestor Vornicescu amintește de un manuscris al *Scării* din secolul XV. Cu toate acestea cel mai vechi exemplar complet al *Lestviței* ce a ajuns până în zilele noastre este cel apărut la Moscova în anul 1647, după care s-au făcut numeroase copii. Se mai fac și alte traduceri ale *Lestviței*, cum este cea a lui D. M. Ulianski, apărută la Moscova în anul 1785. Alte traduceri au mai apărut la Petersburg

² N. Corneanu, *op. cit.*, p. 149.

³ Gh. Perva, *Traducerile românești din literatura patristică, făcută după versiuni rusești. Scara raiului de Ioan Klimax*, în „Mitropolia Banatului”, 1954, nr. 11-12, p. 26. I. Scăraru, *Scara raiului*, trad. introd. și note de mitropolit N. Corneanu, ed. Învierea, 2004, Timișoara, p. 47-48.

în 1812 și 1817 și mai apoi în Kiev în anul 1823 și 1862.⁴ *Scara raiului* este menționată și în lucrarea *Povestirile unui pelerin rus*. O contribuție deosebită în traducerea *Lestviței* a avut-o și starețul Ambrozie Grenkov (1812-1890). Mai târziu, în 1901, mănăstirea Optino tipărește la mănăstirea Sf. Serghie a 6-a ediție a *Scării raiului*.⁵ Aceasta apare și într-un codice slav, păstrat în fondul Manzurian în Arhivele Moscovei. Codicele a fost descoperit în 1973 de către Radu Constantinescu și a fost prescris în 1413 de către popa Domețian și Gavriil. Din cercetările făcute reiese că Domețian este primul stareț moldovean al mănăstirilor Bistrița și Neamț, unite sub oblăduirea sa, așa cum rezultă dintr-un hrisov al lui Alexandru cel Bun din anul 1407. De asemenea, Gavriil a fost identificat cu marele copist al sec al XV-lea, Gavriil Uric.⁶

În Serbia, o altă țară cu popor slav, în secolele XIII-XIV sub avântul generat de puternica legătură cu muntele Athos, s-a creat un curent cultural de o mare amploare ce s-a concretizat prin înființarea unor școli mănăstirești. În aceste focare de cultură, pentru prima dată pe teritoriul sârb, s-a început copierea și traducerea *Lestviței*, din manuscrise aduse chiar de la muntele Athos. În această perioadă, prin împletirea efectelor curentului isihast, ce pătrundea în Serbia, cu legăturile intense create de Ștefan Dușan al sârbilor cu muntele Athos și în special cu mănăstirea Hilandar, apar primele traduceri ale *Scării raiului*. De inventarierea manuscriselor *Lestviței* s-a ocupat M. Heppel, care și-a adus un aport deosebit în studierea manuscriselor sârbești.⁷ Primul manuscris al *Scării raiului* datează din anul 1339. Conform teoriei lui Heppel, un alt manuscris ce datează din anul 1346, are o strânsă legătură cu mișcarea isihastă și cu relațiile inițiate cu grecii de către Dușan. Dintre cele 15 manuscrise de care se ocupă M. Heppel amintim o traducere în sârbește, a lui Branicevo, ce se păstrează la Muzeul Patriarhiei Belgradului și datează din anul 1434.⁸ Din postfața acestei traduceri a *Scării raiului* se poate înțelege că, pentru tălmăcirea acesteia s-a depus un efort deosebit de mare ce viza în primul rând o traducere cât mai exactă și mai apropiată de originalul grecesc. De asemenea, biblioteca de la mănăstirea Neamț, păstrează un

⁴ Gh. Perva, *op. cit.*, p. 26. I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 47-48.

⁵ *Idem*, p. 48.

⁶ R. Constantinescu, *Glose teologice inedite din secolul al XV-lea*, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1977, nr. 7-8, p. 807.

⁷ G. Săndulescu, *Studii despre „Scara” Sfântului Ioan; - Interpretări ale calendarului Iudaic; - Clasicismul muzicii populare grecești; - Pe marginea textelor precreștine; - Cărți despre răsăritul ortodox; - O încercare ce nu se rezolvă ușor*. în „Mitropolia Olteniei”, 1954, nr. 3-4, p. 309. I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 49.

⁸ N. Corneanu, recenzie la volumul: Svetozar Dușanici, *Branicevski Prevod Lestite Iovana Sinaita (Traducerea de la Branicevo a Scării lui Ioan Sianaitul)*, în „Studii Teologice”, 1959, nr. 3-4, p. 241-242.

exemplar al *Lestviței* din sec al XV-lea, redactată în școala sârbă din Resava.⁹ *Scara raiului* continuă să circule sub formă de manuscris mult timp de aici înainte. Una dintre traduceri, se pare și ultima, a fost făcută de către Dionisie Milivojevici în 1923, fiind tipărită la Belgrad.¹⁰

Și poporul bulgar și-a arătat un real interes față de învățăturile oferite de *Scara raiului* a lui Ioan Scărarul. Svetozar Dușanici consideră că *Lestvița* a fost tradusă încă din secolele X-XI.¹¹ Primele atestări ale tălmăcirii acesteia sunt în legătură cu călugărul Teodosie de la mănăstirea Sfânta Treime de lângă Târnovo care copiază și apoi traduce opera Scărarului în anul 1364. Mai târziu, în anul 1446, Gavril Nemțeanul face și el o traducere. Mai există și alte traduceri dintre care s-au păstrat exemplare în Muzeul Național din Ohrida, Biblioteca Națională din Belgrad, la mănăstirea Zografu din muntele Athos și la Muzeul Național de antichități din București.¹²

Traduceri ale *Scării raiului* după versiuni slave.

În Moldova, *Scara raiului* a apărut sub formă de manuscris destul de timpuriu. Ieromonahul Ioanichie Bălan în studiul *Circulația Scării Sfântului Ioan Scărarul în manuscrisele românești* afirmă că cea mai veche copie a acesteia a fost făcută de către monahul Vasile, în anul 1472, la mănăstirea Putna din dispoziția dată de Ștefan cel Mare.¹³ Tot în această mănăstire ieromonahul Silvestru copiază în slavonă în anul 1726, un alt manuscris al *Lestviței*.¹⁴ De asemenea, ieromonahul Ioanichie Bălan în studiul său ne oferă și o listă a mănăstirilor în care au circulat manuscrise ale *Scării raiului*. Versiuni slavone au apărut în mănăstirile Neamț, Putna, Moldovița, Voroneț, Probota, Bistrița, Tismana, Cozia și multe altele. Versiunea greacă a Scării, însă, a ajuns să fie folosită în mănăstirile Bisericiani, Trei Ierarhi, Sfântul Sava și Radu Vodă.¹⁵

Un prim traducător al *Lestviței* dintr-o limbă slavă a fost mitropolitul Varlaam (1585-1657).¹⁶ Manuscrisul acestuia se află la Biblioteca

⁹ Gh. Perva, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰ I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 49-50.

¹¹ N. Corneanu, recenzie la volumul citat, p. 241.

¹² I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 48. Gh. Perva, *op. cit.*, p. 26.

¹³ I. Bălan, *Circulația Scării Sfântului Ioan Scărarul în manuscrisele românești*, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1980, nr. 7-8, p. 857.

¹⁴ *Idem*, p. 858.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Idem*, p. 858-859. I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 52. N. Corneanu, *Contribuții ale tălmăcitorilor...*, p. 149. Gh. Perva, *op. cit.*, p. 27. P. Mihai, „*Leastvița*” („*Scara Raiului*”) – traducerea lui Varlaam de la Secu într-o nouă redactare, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1964, nr. 11-12, p. 1069.

Academieie Române, la secția de manuscrise și carte rară sub numărul 5419. Titlul complet al textului tălmăcit este *Cela ce-i întru svenți părintele nostru Ioan, egmenul și mai marele călugărilor din măgura Sinaei, Scară raiului de învățatură creștinească, cu carea învață pre fieșicare creștin cumu să cade să viețuiască pentru ca să să suie întru desăvârșitul călugăriei și vieței criștinești*. Cartea este în format in-folio și este format din 36 de caiete și un sfert, fiecare având opt file și foaia de gardă.¹⁷ Așa cum afirmă Oana Panaite, autorul traducerii a fost Varlaam, precum arată și textul de pe prima pagină a manuscrisului unde se poate citi „Scară raiului, de-nvățătură călugărească (...) din slavonește scoasă pre înțelesul a toată limba rumânească de smeritul întru călugări Varlaam (s.n.), preut besearicei lui Sveatii Ioan Crăstitel întru mănăstirea ce o cheamă Săcul”.¹⁸ Conform aceleiași autoare, acest manuscris nu poartă autograful lui Varlaam și ca urmare ar fi doar o copie directă după traducerea acestuia. De asemenea și textul slavon colaționat nu ar fi originalul traducerii ci doar un text adăugat de cel care a copiat textul original al lui Varlaam.¹⁹ Veridicitatea faptului că această traducere a fost sau nu o tălmăcire din limba slavă este pusă la îndoială în ultimele studii apărute cu referire la acest subiect.²⁰ Deși sunt numeroși istorici și teologi care susțin varianta slavă ca fiind la originea traducerii lui Varlaam, cum sunt Ioanichie Bălan, Paul Mihai, N. Sebeșanul și mulți alții. Totuși în ultima traducere a *Scării raiului*, făcută de mitropolitul Nicolae Corneanu, vom găsi o schimbare în ceea ce se demonstrase până la vremea aceasta. Dacă până în prezent se credea că traducerea lui Varlaam a fost făcută după o variantă slavonă, mitropolitul Nicolae Corneanu afirmă, asemenea lui Pandele Olteanu, că de fapt această traducere a fost făcută după o variantă grecească a lui Maximos Margounios (1542-1602). În sprijinul celor spuse aduce studiul lui Pandele Olteanu, *Metoda filologiei comparate în studierea izvoarelor și în identificarea versiunii neogrecești a operei „Scara” tradusă de mitropolitul Varlaam* publicată în revista „Mitropolia Olteniei” din anul 1970, nr. 5-8 în care a demonstrat că la originea acestei traducerii a fost o versiune a lui Margounios folosită într-o versiune slavonă.²¹

¹⁷ O. Panaite, Notă asupra ediției, în *Leastvița sau Scara Raiului de Ioan Scărarul*, ediție jubiliară dedicată Sfântului Ierarh Varlaam, Mitropolitul Moldovei, autorul traducerii, ed. Trinitas, Iași, 2007, p. 24.

¹⁸ *Idem*, p. 25.

¹⁹ *Idem*, p. 25-26.

²⁰ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, în „Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși”, vol. IX, trad. introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ed. IBMBOR, București, 1980, p. 16-19.

²¹ I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 52. O. Panaite, *op. cit.*, p. 26-27. P. Olteanu, *Metoda filologiei comparate în studierea izvoarelor și în identificarea versiunii neogrecești a operei „Scara” tradusă de mitropolitul Varlaam*, în „Mitropolia Olteniei”, 1970, nr. 5-6, p. 549.

După cum spuneam, prima traducere atestată documentar a *Scării raiului* o găsim la mitropolitul Varlaam, în prima jumătate a veacului al XVII-lea, mai exact traducerea este terminată în anul 1618.²² Ca un mare erudit, Varlaam va duce o activitate cărțurărească intensă pe parcusul întregii sale vieți, traducând un mare număr de cărți religioase. Această activitate a dus la o puternică dezvoltare a limbii române din acea perioadă. Ca urmare, activitatea marelui mitropolit nu a ajutat numai biserica prin introducerea în uzul creștinilor a numeroaselor cărți traduse, dar a și promovat dezvoltarea dar mai ales rafinarea limbii române.²³ Deși traducerea *Lestviței* a făcut parte din lucrările de căpătâi ale începuturilor cărțurărești ale mitropolitului, acesta și-a dovedit deosebita măiestrie dar și buna cunoaștere a limbii grecești și slavone. Deși *Lestviței* i-au urmat numeroase scrieri printre care și binecunoscutele *Cazanii*, întreaga activitate literară de mai departe va sta sub semnul *Scării raiului*, elemente sau influențe ale acesteia fiind prezente în aproape toate celelalte scrieri.

În traducerea sa, mitropolitul Varlaam recurge la o modalitate destul de interesantă. Va redacta în paralel două variante ale textului Sfântului Ioan Sinaitul. Într-o coloană va apărea textul slav (deși după ultimele studii, traducerea a fost făcută după o versiune greacă), iar în cealaltă va apărea traducerea lui. Prin prezența acestui paralelism în traducera *Lestviței* se va putea observa calitatea de traducător a mitropolitului dar și faptul că această traducere a fost făcută liber.²⁴ În textul tradus au fost astfel inserate numeroase glose explicative. Ca urmare, prima traducere a *Scării raiului* în limba română s-a dovedit a fi și o lucrare de o mare originalitate a traducătorului. Cunoscându-se lipsa de claritate a textului putem spune că acțiunea mitropolitului Varlaam a fost una de un mare curaj. Cu toate acestea, primul tâlmaci al *Lestviței* si-a îndeplinit cu mare succes datoria pe care și-a luat-o.

Succesul acestei traduceri s-a concretizat prin numeroasele multiplicări pe parcursul a trei secole. Deși nu a fost tipărită, *Scara raiului* a fost copiată în întregime sau parțial de numeroși călugări și teologi, rămânând însă doar în stadiul de manuscris. Cu toate acestea, câteva dintre aceste manuscrise, copii ale traducerii lui Varlaam, se găsesc la Biblioteca Academiei Române după cum urmează:

ms. nr. 493, a fost copiat pentru mănăstirea Probota în perioada în care trăia Varlaam,²⁵

²² *Ibidem*. O altă datare a traducerii *Scării* lui Varlaam o oferă Oana Panaite în opera citată, unde prezintă perioada cuprinsă între anii 1602-1613, ca fiind cea în care opera *Scărarului* a fost tradusă de Varlaam.

²³ I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 52.

²⁴ N. Corneanu, *Contribuții ale tâlmăcitorilor...*, p. 150. Gh. Perva, *op. cit.*, p. 27.

²⁵ O. Panaite, *op. cit.*, p. 28.

ms. nr. 494, a fost transcris de ieromonahul Ghenadie, în anul 1699, dar care avea o oarecare actualizare a ortografiei, acesta a fost găsit la mănăstirea desființată Tisa Silvestru;²⁶

ms. nr. 1724, reprodus la mănăstirea Neamț pentru obștea starețului Paisie Velicikovski;

mss. nr. 2511 și 2512, redactate de Vlad Gramaticul în anii 1693 respectiv 1694, pentru ieromonahul Ilarion de la mănăstirea Bistrița din Oltenia, aceste copii fiind făcute după traducerea lui Varlaam;²⁷

ms. nr. 2650, copiat de către Iosif, egumenul mănăstirii Hurezi, în anul 1740, fiind o copie a mascrișului lui Vlad Gramaticul;²⁸

ms. nr. 2665, scris tot de egumenul Iosif de la mănăstirea Hurezi, dar 12 ani mai târziu, în 1752; Gh. Perva atribuie acest manuscris „căpitanului Mihai cu zisa lui Misail”, în perioada când egumenul mănăstirii era acel Misail;²⁹

ms. nr. 2952, copiat de călugărul Meletie de la mănăstirea Râșca, în perioada anilor 1797-1798;³⁰

ms. nr. 2983, un miscelaneu din sec. al XVII-lea în care este copiată incomplet traducerea lui Varlaam.³¹

Lucrarea mitropolitului Varlaam a reușit să vadă lumina tiparului în anul 2007 la editura Trinitas. Cei care au trudit asupra acestei ediții au fost Oana Panaite și Eugen Muntenu. În urma activității celor doi, *Scara raiului* a apărut sub forma unei ediții jubiliare dedicate marelui mitropolit și om de carte al Moldovei, Varlaam.

O traducere certă, făcută după o versiune slavonă a fost inițiată de către Sfântul Paisie Velicikovski (1722-1794). Acesta, cât timp a stat la mănăstirile Dragomirna, Secu și Neamț a dat un impuls deosebit monahilor din vremea aceea de a citi și studia cât mai mult scrierile Sfinților Părinți. Un accent deosebit de mare l-a pus însă pe citirea *Scării* Sfântului Ioan Sinaitul, pe care o considera ca fiind carte de căpătâi pentru cei ce au pornit pe calea monahală.³² Acest fapt este confirmat prin punctul IV din lucrarea *Așezământul*, lucrare ce funcționa ca un regulament mănăstiresc în perioada în care el a fost la conducerea mănăstirilor, prin care impunea citirea *Scării*

²⁶ *Idem*, p. 29.

²⁷ *Ibidem*. I. Bălan, *op. cit.*, p. 861.

²⁸ *Idem*, p. 863. O. Panaite, *op. cit.*, p. 30.

²⁹ *Ibidem*. Gh. Perva, *op. cit.*, p. 28.

³⁰ I. Bălan, *op. cit.*, p. 860.

³¹ N. Corneanu, *Contribuții ale tălmăcitorilor ...*, p. 151. I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 52. Gh. Perva, *op. cit.*, p. 28.

³² G. Săndulescu, *op. cit.*, p. 309.

raiului alături de alte opere ale Sfinților Părinți.³³ Însă, datorită faptului că majoritatea călugărilor nu cunoșteau greaca sau slavona, limbi în care se găseau scrise majoritatea lucrărilor ascetico-mistice, Paisie Velicikovski a tradus sau a dispus să fie tradusă *Scara raiului* și în limba română. Ca dovadă a rodului acestei inițiative, în biblioteca mănăstirii Neamț se găsesc mai multe manuscrise ce păstrează tradusă opera sinaitului sau părți ale acesteia. Manuscrisele sunt menționate într-o *Condică pentru cărțile moldovenești întâi și pentru cele grecești, câte se află la viv(l)iothica sfintei mănăstiri Neamțului* alcătuită între anii 1800-1825, păstrată cu numărul 110, f, 13v.³⁴ Acestea sunt: „1ms.: Ioan Scărariu, Izvod scris de Pafnutie Dascălu; 8 ms. Ioan Scărariu, 4 cuv(inte) pentru ascultare, de mai „multe condeae”; 1 ms. Ioan Scărariu, patru cuvinte pentru ascultare, 1 ms. „asemenea”; 1 ms. Ioan Scărariu, Cuvinte 4 de 56 foi.”³⁵ Chiar dacă nu toate manuscrise menționate în *Condica* de mai sus mai există, totuși unele dintre acestea s-au mai păstrat în biblioteca mănăstirii, cum ar fi manuscrisul cu nr. 41, tradus de un ucenic al lui Paisie, și care conține treapta XXIV, ce aparține sec. XVIII. Cu toate acestea obștea mănăstirii Neamț a folosit în timpul starețului Paisie și o variantă tradusă de Varlaam, pe care au copiat-o în mai multe exemplare. Dintre acestea se mai păstrează unul la Biblioteca Academiei Române sub numărul 1724.³⁶

Șirul traducerilor din slavonă se continuă cu opera arhimandritului Vartolomeu Măzăreanu de la mănăstirea Putna, ce reușește să termine de tălmăcit *Lestvița* în anul 1766. Ca un mare cărturar, nu face altceva decât să actualizeze *Scara raiului*, părăsind limbajul arhaic în care fusese tradusă de înnaintași. Un exemplar din această traducere se găsește în manuscrisul cu numărul 2959 din Biblioteca Academiei Române.³⁷

O altă tălmăcire a fost făcută tot în secolul XVIII. Deși a fost păstrată în Biblioteca Patriarhiei Române în manuscrisul cu numărul 5, din păcate nu se cunoaște autorul acesteia. Ceea ce se știe cu certitudine este faptul că provine de la mănăstirea Căldărușani și că păstrează cu strictețe structura variantei slavone. La această traducere s-a putut observa că a fost dedicată

³³ Lector, *Slavii ortodocși și Sfântul Ioan Scărarul*. Notă bibliografică la studiul: M. Heppel, *Some slavonic manuscripts of the „Scala Paradisi”*. „*Leastvița*”, din „*Byzantinoslavica*”, tome XVIII, 2, Praga, în „*Glasul Bisericii*”, 1958, nr. 10, p. 1022.

³⁴ I. Scăraru, *Scara raiului*, p. 55.

³⁵ *Ibidem*. D. Fecioru, *Un catalog de manuscrise și cărți ale bibliotecii mănăstirii Neamțului*, în „*Biserica Ortodoxă Română*”, 1941, nr. 7-8, p. 423-434. N. Corneanu, *Contribuții ale tălmăcitorilor...*, p. 152.

³⁶ *Ibidem*. O. Panaite, *op. cit.*, p. 30. I. Scăraru, *Scara raiului*, p. 56.

³⁷ *Ibidem*. N. Corneanu, *Contribuții ale tălmăcitorilor ...*, p. 152. Gh. Perva, *op. cit.*, p. 29. I. Bălan, *op. cit.*, p. 859. Sfântul Ioan Scăraru, *Scara*, p. 19. O. Panaite, *op. cit.*, p. 30.

utilizării cultice pentru că la începutul fiecărei trepte se află inserat textul „Blagoslovește Părinte”.³⁸

Tot din secolul XVIII s-au mai păstrat două manuscrise a căror descendență a rămas însă necunoscută. Primul manuscris este atribuit ieromonahului Grigorie de la mănăstirea Cozia. A fost întocmit în 1765 și se păstrează în Biblioteca Academiei sub numărul 163.³⁹ Cel de al doilea manuscris a fost alcătuit în 1796, cuprinde treptele IV, XXV și XXVIII și este păstrat în aceeași bibliotecă sub numărul 3543. Ca un fapt inedit, autorul manuscrisului este o călugăriță pe nume Micdonia, manuscrisul fiind singurul care are ca autor o femeie.⁴⁰

Și mai târziu numărul manuscriselor a continuat să perpetueze mesajul *Scării raiului*. Cu toate că descendența acestora a rămas necunoscută totuși ele au rămas ca o mărturie a interesului deosebit acordat acestei opere. În ordine descrescătoare a vechimii lor, manuscrisele sunt următoarele:

un manuscris ce se află la biblioteca mănăstirii Putna și datează din anul 1770,⁴¹

ms. nr. 2569 din Biblioteca Academiei Române, din anul 1773 alcătuit de Rafail monahul de la mănăstirea Hurezi,⁴²

ms. nr. 2315 din Biblioteca Academiei Române, din 1779 scris de Vasile Mihailovici din Țara Românească,⁴³

ms. nr. 3318 din Biblioteca Academiei Române, din 1787 redactat de ieromonahul Dorotei din Țara Românească,⁴⁴

ms. 154 din Biblioteca Patriarhiei Române, o traducere după un original rus imprimat în 1901 la Sihăstria Optina Cozelesc, în tiparnița Sfântului Serghie,⁴⁵

ms. nr. 22 din Biblioteca Patriarhiei Române, un miscelaneu din prima jumătate a sec. al XIX-lea ce conține doar două trepte.⁴⁶

Ulterior, mitropolitul Gurie Grosu, reușește în 1930 să tipărească o prescurtare a *Scării raiului*.⁴⁷

³⁸ *Idem.*, p. 31. I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 56. D. Fecioru, *Catalogul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei Române*, în „Studii teologice”, 1959, nr. 5-6, p. 366-370. N. Corneanu, *Contribuții ale tălmăcitorilor români ...*, p. 153. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, p. 19.

³⁹ Conform Oanei Panaite, în opera citată, manuscrisul păstrează numărul 1765.

⁴⁰ N. Corneanu, *Contribuții ale tălmăcitorilor ...*, p. 153. I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 56. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, p. 21. O. Panaite, *op. cit.*, p. 31.

⁴¹ Gh. Perva, *op. cit.*, p. 29.

⁴² Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, p. 21. O. Panaite, *op. cit.*, p. 31. I. Bălan, *op. cit.*, p. 862.

⁴³ *Idem.*, p. 861. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, p. 21. O. Panaite, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Idem.*, p. 32. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, p. 22.

⁴⁶ *Idem.*, p. 21. I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 57. N. Corneanu, *Contribuții ale tălmăcitorilor ...*, p. 153.

⁴⁷ *Idem.*, p. 154. I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 56.

Din sec XV au început să circule pe teritoriul țării numeroase versiuni ale acestei opere, în slavonă și greacă, iar din sec XVII și variante traduse ale acestora.⁴⁸

Cu toate acestea, în continuare, traduceri din limba slavă se împușează tot mai mult. În parte datorită legăturilor tot mai intense cu Grecia și muntele Athos dar și din dorința de a se apropia cât mai mult de textul original care era scris în limba greacă.

Traduceri în limba română a *Scării raiului* după versiuni grecești.

Traduceri din greacă a *Scării Raiului* au apărut încă din a doua jumătate a secolului XVIII. În anul 1769 Constantin Cocorăscul traduce *Scara Raiului*. Acest exemplar se păstrează în Biblioteca Academiei Române sub numărul 3720.⁴⁹

O primă traducere a operei sinaitului, după o versiune neogreacă a lui Atanasie Cretanul, a fost făcută în anul 1775 de către un monah anonim. Aceasta a rămas sub formă de manuscris fiind prezentă în Biblioteca Academiei Române sub numărul 3024.⁵⁰

Altă traducere destul de fidelă a *Scării raiului* a fost făcută de ieromonahul Macarie de la Cernica, după varianta grecească a lui Maximos Margunios (1590). Însoțită de numeroase scoli, traducerea se încercă a fi una cu cât mai puține adăugiri din partea autorului, întreaga traducere fiind precedată de un număr mare de traduceri a scoliilor. Traducerea a fost finalizată în 1782.⁵¹ Cu toate că nu a reușit să vadă lumina tiparului, însuși Macarie reușește să facă câteva copii ale scrierii. Dintre acestea, Biblioteca Academiei Române deține două exemplare cu numărul 1913 și 1905.⁵² Mai târziu au mai fost și alți copiiști ce au transcris opera lui Macarie. Un exemplar dintre acestea se găsește tot la Biblioteca Academiei Române sub numărul 1901⁵³ și un alt exemplar la Biblioteca Patriarhiei Române, având numărul 50.⁵⁴

O altă transpunere din greacă a *Scării raiului* o face Gheorghe Dascălușul pentru egumenul Dosoftei de la mănăstirea Câmpulung. Aceasta a fost făcută în anul 1786 și se găsește în ms. nr. 2324⁵⁵ și 1391 la Biblioteca

⁴⁸ *Idem*, p. 57.

⁴⁹ O. Panaite, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁰ *Ibidem*. I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 53. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, p. 23. N. Comeanu, *Contribuții ale talmăcitorilor ...*, p. 154.

⁵¹ *Ibidem*. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, p. 23-24

⁵² O. Panaite, *op. cit.*, p. 32.

⁵³ I. Bălan, *op. cit.*, p. 860-861.

⁵⁴ I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 53.

⁵⁵ O. Panaite, *op. cit.*, p. 32-33. I. Bălan, *op. cit.*, p. 861.

Academiei, cel din urmă fiind miscelaneu care conține doar părți ale *Scării raiului*.⁵⁶

Puțin mai târziu, o altă tălmăcire o face unul dintre marii traducători români ai vremii, și anume Samuil Micu Clain (1745-1806). Acest traducător a dat o mare atenție scrierilor patristice lăsând în urmă un număr de 27 de titluri de traduceri, unele dintre acestea fiind traduse de mai multe ori. Un interes deosebit a acordat însă Sfinților Părinți de limbă greacă și operelor filocalice.⁵⁷ Astfel ajunge ca în perioada în care se afla la Blaj, în anul 1803 să traducă 381 de foi „A celor întru sfinți a cuvioșilor Părinților noștri Pahomie, Efrem Sirul, Ioan de la Scară, Avva Isaia, Avva Amon, Teodor Studitul și Avva Maxim, învățături aschiticești.”⁵⁸ În acest manuscris miscelaneu se află tradusă doar o treaptă, nefiind exclus ca să mai existe și alte traduceri a altor trepte. Un lucru sigur este faptul că aproximativ în aceeași perioadă Samuil Micu Clain a tradus și *Cuvântul către păstor*, partea de la sfârșit a *Scării raiului*, din care se păstrează un manuscris cu numărul 96 în secția de manuscrise din Biblioteca din Blaj. În acest manuscris filele 160-169 cuprind lucrarea „A celui întru sfinți Părintelui nostru Ioan Klimac – adecă cel ce a scris Scara – Cuvântul către păstoriu”, o lucrare ce era considerată de către unii ca fiind pierdută.⁵⁹

Pentru că dintre versiunile tălmăcite după textul grec nici una nu văzuse încă lumina tiparului, acest lucru se simțea cerut mai ales că cerința pentru această lucrare era din ce în ce mai mare. Ca urmare, manuscrisele de până acum au creat baza pentru prima tipăritură a *Scării raiului*, tradusă după textul neogrec. Astfel, în 1814, Veniamin Costache în tiparnița mănăstirii Neamț aduce la lumină prima tipăritură a *Scării raiului*. Pentru tipărirea acestui volum, Veniamin Costache a dorit să creeze o ediție cât mai apropiată de original.⁶⁰ Acesta nu s-a mulțumit doar cu manuscrisele traduse până atunci ci a folosit și manuscrise grecești provenite de la Muntele Athos, precum și unele versiuni neogrecești cum este cea a lui Ieremia Sinaitul tipărită în 1774 la Veneția și o versiune greco-latină, posibil cea a lui Matthaeus Raderus.⁶¹ Ca urmare, varianta acestei traduceri oferite de către Veniamin Costache s-a detașat de celelalte prin calitatea și maniera deosebit

⁵⁶ *Ibidem*. I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 53. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, p. 24.

⁵⁷ *Idem*, p. 26. N. Corneanu, *Contribuții ale tălmăcitorilor...*, p. 156. I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 54.

⁵⁸ *Ibidem*. O. Panaite, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁹ *Ibidem*. I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 54.

⁶⁰ *Idem*, p. 53-54. G. Săndulescu, *Studii despre „Scara” Sfântului Ioan; - Interpretări ale calendarului Iudaic; - Clasicismul muzicii populare grecești; - Pe marginea textelor precreștine; - Cărți despre răsăritul ortodox; - O încercare ce nu se rezolvă ușor*. în „Mitropolia Olteniei”, 1954, nr. 3-4, p. 310. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, p. 25-26.

⁶¹ N. Corneanu, *Contribuții ale tălmăcitorilor...*, p. 155. O. Panaite, *op. cit.*, p. 33. I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 53-54.

de îngrijită în care a fost redactată. Pentru a se obține o concordanță cu originalul, versiunile precizate au fost permanent consultate. Datorită acestei exigențe extraordinare de a păstra cât mai exact înțelesul din textul original, respectându-se până și topica frazelor, s-a ajuns la o variantă cu un text destul de obscur și greoi. În compensarea acestui fapt, un merit aparte îl are datorită numărului mare de scolii culese mai ales din variantele grecești care contribuie la lămurirea locurilor cu înțeles obscur. Deși, după cum spuneam, textul variantei tipărite de Veniamin Costache este destul de greoi totuși s-a dovedit a crea un real interes pentru creștinii vremii, și a fost pentru aceștia o carte foarte apreciată reprezentând totdată și o copodoperă a vechii literaturi românești din veacul al XIX-lea. Ca exemplu al celor spuse este prezența în Biblioteca Academiei Române sub numărul 3536 a unui *Sbornic* în care un bun creștin în anul 1819, la doar cinci ani de la apriție, a copiat o parte a *Scării raiului* lui Veniamin Costache.⁶² Cu toate că traducerea apare de sub tipar sub numele lui Veniamin Costache există totuși o situație controversată în ceea ce privește autorul traducerii acestei ediții. Cercetătorii mai vechi, printre care se află și D. Furtună, afirmă că această traducere ar aparține de fapt ieromonahului Macarie de la Cernica, ucenic al starețului Paisie de la Neamț. Nici părintele Dumintru Stăniloae nu afirmă că Veniamin Costache ar fi fost cel care ar fi tradus această lucrare. La fel prezintă situația și I.P.S. Nicolae Corneanu care afirmă că această lucrare este doar o îmbunătățire a unei traduceri deja existente.⁶³ Deși se pare că în ceea ce privește autorul traducerii, controversa nu au luat sfârșit, există totuși o părere unanimă ce afirmă cu tăria importanța acestei traduceri atât pentru creștini cât și pentru limba română la înfrumusețarea căreia a adus o reală contribuție. Traducerea a fost reeditată în 2008 la editura Predania din București.

Pe lângă manuscrisele integrale ale *Scării raiului*, Biblioteca Academiei Române cuprinde și următoarele manuscrise care păstrează doar fragmente traduse din aceasta: nr. 1083, nr. 1391, nr. 1973, nr. 1991, nr. 2030, nr. 2115, nr. 2635, nr. 2952, nr. 3399, nr. 3539, nr. 3543, nr. 4745, nr. 5548, și nr. 5658.⁶⁴

Pentru că *Scara raiului* se bucura de un mare succes în rândul creștinilor, datorită învățăturilor sale valoroase, au fost și mai târziu încercări de a traduce, din limba elină, a acestei opere. Între traducători amintim pe poeta Zorica Lațcu, dar a cărei traducere nu a mai reușit să fie tipărită, precum și pe mitropolitul Tit Simedria care a realizat o traducere mai liberă a textului lui Raderus.⁶⁵ Fragmente din *Scara raiului* au mai fost traduse tot din

⁶² *Idem*, p. 55.

⁶³ Sfântul Ioann Scărarul, *Scara*, tălmăcită din limba ellinească de Veniamin Costache Mitropolitul Moldovei, la anul de la Hristos 1814, ed. Predania, București, 2008, p. 5-6.

⁶⁴ O. Panaite, *op. cit.*, p. 34.

⁶⁵ *Ibidem*. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, p. 26-27.

grecește de către diaconul Ilie Frăcea, sau preotul Ioasaf Popa ce a tălmăcit *Cuvântul către păstor*.⁶⁶

În cele din urmă o mare contribuție la traducerea *Scării raiului* a avut-o preotul profesor Dumitru Stăniloae care a tradus integral această operă incluzând-o totodată în volumul IX al colecției „Filocalia”. Conform celor spuse de Dumitru Stăniloae, el a folosit în traducerea sa varianta paleogreacă, cea publicată în 1883 de către Sofronie Pustnicul și care apoi a fost reeditată în 1970 la Atena. Traducerea a fost însă făcută după ediția din 1970.⁶⁷ Nu în cele din urmă o mare contribuție la traducerea acestei opere a adus-o și I.P.S.S. dr. Nicolae Corneanu care a fost cel ce a reactualizat această traducere în 1994 și care a continuat și pe mai departe să se bucure de un real interes din partea credincioșilor.⁶⁸

Ca dovadă incontestabilă a locului special pe care îl ocupă *Scara raiului* în viața creștinului român stau ca mărturie atât traducerea acesteia cât și numeroasele copii. Cu siguranță că nu s-ar fi investit atât de mult timp și efort în copierea *Scării raiului* dacă nu s-ar fi simțit o sete avidă de a citi acest îndrumar spiritual de o aleasă însemnătate pentru mântuirea oamenilor.

⁶⁶ I. Scărarul, *Scara raiului*, p. 55.

⁶⁷ O. Panaite, *op. cit.*, p. 34. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, p. 27-28.

⁶⁸ *Idem*, p. 26. O. Panaite, *op. cit.*, p. 34.

ABSTRACT

The study entitled *Foreign Linguists on the Religious Language* discusses several international researchers' findings about the condition of western religious language. Their findings vary from the idea that the tradition of Christian language can no longer be freely accepted, since it is a specialized, stereotypical language, which cannot be applied to daily experiences, to the idea that religious language is, in fact, an introduction to the essential knowledge of talking about God. In the latter case, the focus is on the theologian, who renews the link between language and reality, and who, facing the silence of Mystery, rediscovers the force of creative expression.

Limbajul constituie centrul preocupărilor unui număr mare de domenii intelectuale. Lingvistica, disciplină strâns legată de studiul sistematic al limbajului, are în atenție și discursul religios.

La Universitatea din Mons¹, în cadrul *Centrului interdisciplinar de studii filosofice*, a fost dezbătută problematica în discuție. Concluziile dezbaterilor au fost sintetizate de lingvistul englez David Crystal, într-un articol publicat în 1974², din care vom relua, rezumând, ideile care ne interesează pentru tema noastră. Ideile care stau la baza acestui articol, deși conduc la o mai mare clarificare și o mai precisă evaluare a problemelor legate de metodologia analizei lingvistice a limbajului religios, nu oferă soluții ferme pentru această temă. Argumentele autorilor pe care îi citează sunt însă importante din perspectiva funcției simbolice a limbajului în ansamblul său.

Van Buren, Ebeling și Jeffner își exprimă profunda nemulțumire față de direcția curentă și realizează o investigație generală a proprietăților limbajului. Nemulțumirea lui Van Buren provine din caracterul inadecvat al paradigmei cercetării din filosofia religiilor (în care enunțurile religioase sunt considerate ca niște afirmații de fapt sau ca expresia angajării morale). Există o diferență între religia contemporană și ceea ce s-a petrecut în creștinism; de aici caracterul inadecvat al cercetărilor din filosofia religiilor. În opinia lui Jeffner, majoritatea enunțurilor despre limbajul religios nu au o bază

¹ În anul 1973, câțiva lingviști britanici și francezi au publicat mai multe lucrări dedicate limbajului religios și metodelor de abordare lingvistică: G. Ebeling, *Introduction to a theological theory of language*, London, Collins, 1973; A. Jeffner, *The study of religious language*, Allen & Unwin, 1973; J. Ladrière, *Language and believe*, Translated by G. Borden, London, Gill & Macmillan, 1973; Van Buren, *The edges of languages*, London, SCM Press, 1973. Principalele idei din aceste studii vor fi citate după articolul lui David Crystal.

² David Crystal, *Le statut méthodologique de l'analyse lingvistique: un problème posé par le langage théologique*, în *Cahiers internationaux de symbolisme*, 26, Mons, 1974, p. 15-25.

empirică, sunt impresii personale care nasc conflicte deoarece nu este sigur că diferiți filosofi au în vedere același grup religios. G. Ebeling își intitulează lungul prim capitol „Le langage Ennuyeux” („Limbajul plicticos”). El susține că tradiția limbajului creștin nu mai este acceptată în mod liber deoarece acesta a devenit specializat, stereotip și neaplicabil în ce privește interpretarea experienței cotidiene. Incertitudinea interpretării sale conduce la neutilizare și chiar la plictiseală: „oamenii obosesc să utilizeze un limbaj cu care au o relație incertă”³. Dacă limbajul creștin se limitează la fixarea unor ritualuri, la predici sau la lucruri de același gen, el nu mai este confirmat și verificat prin experiență, nu mai este pertinent, iar oamenii își pierd interesul pentru el. Se naște atunci întrebarea: care aspecte ale limbajului religios au fost subestimate sau greșit interpretate? Pentru Van Buren, este vorba despre sensul misterului și al respectului care domină enunțul religios, faptul că, dacă examinăm modul în care se folosește cuvântul *Dumnezeu*, întâlnim poezia, metafora, paradoxul, ambiguitatea, incoerența și neliniștea. Atât atei instruiți și inteligenți, cât și credincioșii spun că nu știu cum să folosească cuvintele. Jeffner este interesat de rolul metaforei și de importanța ambiguității în analiza trăsăturilor enunțurilor religioase. J. Ladrière se referă la procedeele stilistice prin care este favorizată transcendența semnificației⁴. Pentru Ebeling, cuvântul *Dumnezeu* exprimă misterul realității ca atare. El reprezintă posibilitatea pură și ultimă a limbajului.⁵

Acești autori sunt conștienți că prezența lor ca lingviști a fost subestimată de teologi și neglijată de filosofi, din cauză că limbajul religios tinde să fie judecat în funcție de criteriile stabilite pentru studiul altor tipuri de limbaje, în special limbajul științific. „Acest gen de reducționism sociolingvistic naiv este, desigur, evitat de autorii menționați mai sus (în special de Ladrière, care explorează aparatul conceptual al filosofiei științei pentru a pune în evidență contrastele lingvistice dintre știință și religie) și recunoașterea explicită a varietății limbajului le conferă o orientare inițială pozitivă”⁶.

Eterogenitatea noțiunii de limbaj religios este demonstrată în special de Helm. Atacul cel mai energic vine din partea lui Van Buren, care afirmă că limbajul religios nu este în nici un caz singurul în care se manifestă aspectele menționate mai sus și că, dacă respingem exprimarea religioasă, indiferent care ar fi motivele, va trebui să renunțăm în același timp la multe alte lucruri precum umorul, satira, poezia, exprimarea emoției. Modelul său lingvistic încearcă să dovedească aceste lucruri prin evidențierea unui tip (central) de organizare lingvistică „în care regulile funcționează atât de bine, încât nu le

³ David Crystal, *op. cit.*, p. 18.

⁴ Idem, *ibidem*, p. 19.

⁵ Idem, *ibidem*, p. 20.

⁶ Idem, *ibidem*, p. 19.

remarcăm deloc”, și a faptului că ne aflăm în fața unui fenomen de deplasare spre marginile limbajului, unde norma este mai puțin previzibilă, devierile de la normă mai perceptibile și semnificația mai greu de definit. Trei domenii esențiale care explorează limitele limbajului, reflectând o nevoie umană fundamentală de a exprima mai mult decât permite comportamentul nostru obișnuit, condus de reguli opace, sunt literatura, umorul, religia. „Cu cât mai larg este spectrul lingvistic pe care o persoană îl utilizează... cu atât mai bogată este lumea în care el se află”.⁷ Argumentul acesta, familiar profesorilor de literatură sau de stilistică, este mai puțin pus în evidență în domeniul teologic.

Ebeling operează o analogie a limbajului religios, înțeles ca dorință de a exprima inexprimabilul, cu acea căutare constantă în literatură a unor noi forme de exprimare; „această căutare ne aduce, în fața amenințării tăcerii, o nouă motivație pentru a produce un limbaj energetic și viu. [...] Când cuvintele lipsesc și tăcerea amenință, suntem foarte aproape de starea de spirit care permite exprimarea creatoare”.⁸ În acest caz, rolul teologului ar fi acela de a reînnoi legătura dintre limbaj și realitate, de a depăși exprimarea stereotipică, forțând confruntarea dintre limbaj și existența individuală. De aici numeroasele implicații care privesc limbajul religios. Pentru Von Buren, *Dumnezeu* este modul particular în care religia marchează granița limbajului: „este enunțul celui care dorește cu disperare să exprime limita posibilului, un act de vorbire care recunoaște limitele cuvântului”. Concentrându-se asupra varietății limbii, Van Buren arată că limbajul are mai multe scopuri decât acela al comunicării: limbajul nu este doar un instrument de înțelegere, „el determină contextul în care noi căutăm această înțelegere”.⁹

Comarate cu părerile tradiționale despre limbajul religios, aceste lucrări sunt extrem de rafinate în ceea ce privește conștiința lingvistică. Este cu atât mai surprinzător faptul că autorii citați nu fac referiri la analizele penetrante ale lingvisticii generale, nici măcar pentru a-și susține tezele. Ladrière se referă uneori la elemente ale lingvisticii, dar numai în termeni generali. Cu toate acestea, există multe locuri în care discuțiile ar fi putut beneficia de pe urma unui contact cu diversele implicații ale lingvisticii. Toate lucrările analizate de D. Crystal conduc la ideea că limbajul religios este, în realitate, o introducere în problema esențială de a ști cum se poate vorbi despre Dumnezeu. Răspunsul ar fi acela că nu ne putem exprima în legătură cu divinitatea dacă acest lucru rămâne izolat de existența cotidiană. În ea însăși, o teorie a limbajului este inadecvată ca explicație generală. Deși este un prim pas esențial, trebuie completat cu o mai vastă *teorie a vieții*. Toate acestea conduc la cea mai importantă întrebare: se pot reformula toate

⁷ Idem, *ibidem*, p. 23.

⁸ Idem, *ibidem*, p. 24.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 19-20.

preocupările ca jocuri ale limbajului, în accepția pe care a dat-o Wittgenstein sintagmei? Cărțile despre limbajul religios sugerează că soluția s-ar afla în altă parte. Teoria religioasă a lui Ebeling urmărește să dovedească relația dintre limbajul experienței personale și cel al teologiei/religiei. Autorul insistă asupra confruntării, pe timp de criză, între limbajul teologic/religios și experiență: „ca la un termostat, un semnal se aprinde atunci când limbajul teologic/religios se află atât de departe de viața reală încât nu dă naștere decât la plictiseală și, la fel, acest semnal se stinge atunci când un anume dinamism al relației s-a restabilit”.¹⁰

Insistența asupra experienței este împărtășită și de ceilalți autori menționați. Pentru Van Buren, creștinismul este o istorie care favorizează o opinie mai adecvată despre sine, lume și istoria umană. Dacă acest lucru este acceptat, este îndoielnic că problema lingvistică poate oferi o explicație satisfăcătoare. Caracterul rezonabil al comportamentului nostru lingvistic nu depinde numai de coerența internă, ci și de alți factori, de modul în care îi recunoaștem meritele (sau ale locutorului), dar acest lucru nu este o problemă lingvistică. „Pentru a considera semnificativ limbajul religios, trebuie întâi să crezi, sau, cel puțin, să nu te complaci în necredință, să ai o dispoziție interioară pentru credință”.¹¹ În opinia lui Ladriere, verificarea ultimă a limbajului credinței rezidă într-un proces continuu de meditații din partea utilizatorului, care conduce la conștientizarea crescândă a justetei afirmațiilor lingvistice în ceea ce privește propria sa experiență. În opinia lui Jeffner, problema este de a ști dacă ipoteza Dumnezeu (credință) ne oferă o explicație mai bună despre viață decât oricare altă ipoteză. „O decizie în această privință trebuie luată de către fiecare; și este o decizie care nu poate fi judecată. Dar oricare ar fi fundamentul său – fie că este social, psihologic, evolutiv – un lucru este clar: nu este vorba, în ultimă instanță, de o decizie lingvistică. Acest fapt se aplică și oricărei analize a limbajului, deși este poate mai important să se stabilească aceasta în teologie, decât în oricare alt domeniu. Metafora „joc de limbaj” a fost foarte utilă în trecut; dar ea nu trebuie să ne întoarcă de la întrebările fundamentale: cine stabilește regulile, cine este autorizat să joace și cine este calificat pentru a servi de arbitru”.¹²

Ceea ce lipsește din scrierile filosofilor limbajului și teologilor este – după D. Crystal – o dimensiune socio-lingvistică explicită care ar genera perspectivele unei concepții interdisciplinare.

1. David Crystal

¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 20.

¹¹ Idem, *ibidem*, p. 23.

¹² Idem, *ibidem*, p. 24.

Într-unul din articolele sale¹³, David Crystal constată că în anii '70 s-a produs o schimbare de perspectivă în cadrul lingvisticii, care a revigorat interesul asupra conceptului de „varietate a limbajului” și asupra factorilor psihologici, istorici și sociali care o delimitează. Lingvistul englez își propune să examineze, pe parcursul studiului, în ce măsură ideea de „varietate a limbajului” (dezvoltată de sociolingvistică) este importantă în elucidarea problemelor din filozofia religiilor și decide că noțiunea amintită nu poate suporta amploarea atribuită de recente discuții filosofice, deoarece principiile metodologice implicate au ele însele nevoie de susținere filosofică.

În opinia autorului, studierea varietății limbajului din perspectivă sociolingvistică conduce la înțelegerea schimbării lingvistice. În context filosofic, redefinirea problemelor tradiționale în termeni lingvistici și accentuarea studierii limbajului în uz ilustrează implicit și explicit noțiunea de „varietate”. Analiza totală a „logicii” utilizării unui anumit tip de limbaj implică, subliniază D. Crystal, considerații lingvistice și non-lingvistice, iar o parte a procesului lingvistic implică o analiză contrastivă a formelor folosite în raport cu alte utilizări ale limbajului. Concepția lingvistului englez este aceea că în timp ce există multe domenii metodologice unde tehnicile sociolingvistice pot fi clarificatoare, în cele din urmă nu există explicații satisfăcătoare la problemele filosofice centrale, câștigate ca urmare a reformulării lor în termeni lingvistici. Studiul credinței religioase constituie unul dintre domeniile afectate prin „lingvisticare” și ilustrează clar natura problemei.

Apoi, David Crystal orientează discuția spre cărțile care dezbat limbajul religios: Paul Van Buren, *The edges of languages*; Gerhard Ebeling, *Introduction to a theological theory of language*; Anders Jeffner, *The study of religious language*; Jean Ladrière, *Language and believe*; Paul Helm, *The varieties of belief*.

Întrucât majoritatea ideilor dezvoltate aici se regăsesc și în articolul anterior, nu vom mai insista asupra lor.

*Generating theological language (Generarea de limbaj teologic)*¹⁴ este un alt studiu semnat de David Crystal la care ne-am oprit. Dat fiind faptul că există numeroase afirmații care susțin că limbajul are un rol important în elucidarea problemelor teologice, se poate începe procesul evaluării utilității modelului. Există divergențe între felul în care concep teologii analiza

¹³ David Crystal, *The problem of language variety: an example from religious language*, în G. Vesey (ed), *Communication and understanding*, 1975-6 Royal Institute of Philosophy Lectures (Hassocks: Harvester Press), 195-207 (disponibil la: http://www.davidcrystal.com/DC_articles/Religion7.pdf).

¹⁴ David Crystal, *Generating theological language*, în J.P. van Noppen (ed), *Theolinguistics* (Free University, Brussels), *Studiereeks Tijdschrift VUB*, Nieuwe Serie 8, 1981, 265-81 (disponibil la: http://www.davidcrystal.com/DC_articles/Religion5.pdf).

limbajului religios și concepțiile aparținând lingviștilor. Concepțiile teologilor par ambigue, naive și selective. Din punctul de vedere al autorului, depășirea acestor limitări va conduce la o înțelegere adecvată a problematicii; dezvoltând o înțelegere adecvată a gândirii în știința lingvistică, ar putea fi stabilită o „teolingvistică” plauzibilă. Autorul consideră un câștig modelarea problematicii teologice în termeni lingvistici, cu condiția ca termenii lingvistici în sine să fie compatibili cu cea mai bună concepere a subiectului. Cel mai serios indice al diferenței îl constituie preocuparea teologică asupra actului lingvistic, în dezavantajul concentrării lingvistice asupra noțiunii de competență. Din punct de vedere istoric, lingvistica poate fi văzută evoluând de la o perioadă când analiza era îndreptată spre performarea vorbitorilor în date grupate, în loc de a fi îndreptată spre competența acelor vorbitori – „cunoașterea tacită” a regulilor limbajului. În termenii lui Chomsky, a fost o mutare de la gramaticile care încercau să fie adecvate din punct de vedere observațional, capabile să exemplifice proprietățile unui „corpus” și nu mai mult, la gramaticile care încearcă să fie „adecvate din punct de vedere descriptiv”, descriind „cunoștințele tacite” ale utilizatorilor limbajului. Scopul este acela de a dezvolta modele generative ale limbajului. Schimbarea accentului este, pentru David Crystal, esențială indiferent dacă studiem limbajul ca întreg sau doar o varietate a sa. Studiul limbajului teologic, la fel ca cel al oricărei varietăți de limbaj, ar trebui să se realizeze, în opinia autorului, din perspectivă predictivă. Teologii sunt preocupați de competențele individuale, accentuând nevoia de a face limbajul religios plin de sens pentru omul modern (nu doar în anumite ocazii, ci în general). Indiferent de regulile care ar genera limbajul teologic, aplicabilitatea lor se extinde asupra întregii vieți a unei persoane, și nu doar într-o anumită zi sau într-o anumită situație. Teologii, deși pretind competență lingvistică, continuă să folosească proceduri de cercetare potrivite doar pentru studiul performanței lingvistice. Procedurile includ investigarea afirmațiilor populare despre Dumnezeu, descrierea teologică a utilizării termenilor, analiza pentru determinarea sensului original al termenilor cu referire la textul biblic, istoria doctrinelor sau tradiția liturgică etc. Perspectiva istorică, specifică teologiei, este conformă scopului ei. Ceea ce dorește să scoată în evidență lingvistul englez este faptul că privirea în perspectivă guvernează scrierile teolingvistice. Referirea repetată la schimbare, reinterpretarea în lumina noilor circumstanțe, necesită o perspectivă adecvată. Se simte nevoia de a dezvolta tehnici analitice noi, pentru a ajunge la o caracterizare cât mai precisă a naturii competenței lingvistice teologice. Analiza bazată pe un „corpus” este un pas important, ea furnizând o bază de date sistematică din care pot fi generate ipoteze interesante legate de practica atitudinii față de limbajul teologic. Un rol important îl joacă și intuiția analistului unui corpus de texte.

Mutarea de la un mod de cunoaștere observațional la unul descriptiv, bazat pe competențe, necesită o desfășurare mai largă de tehnici și modele de analiză.

Critica lui David Crystal referitoare la teolingviștii contemporani nu urmărește să demonstreze că teologii nu sunt conștienți de importanța utilizării limbajului ca întreg, ci doar că tehnicile lor analitice și presupunerile nu le permit o asemenea cercetare. Autorul oferă ca exemplu noțiunea de „capete” de limbaj vehiculată de Van Buren (1972), care dispăre la o listare pe scară mai largă a acestui model de competență.

Van Burten prezintă limbajul ca o platformă ale cărei părți componente sunt regulile de utilizare a cuvintelor de lungimi diferite, dar bine determinate. Problema se naște din aceea că, dacă toate sau aproape toate părțile platformei sunt de lungimi diferite, nu există o formă coerentă a platformei în general și, prin urmare, nu există o formă coerentă a construcției care să definească originile, capetele sale. Argumentarea lui Van Buren e greu de atacat, deoarece nu furnizează „euristica” necesară pentru determinarea lungimii diferitelor componente; dar cu cât se investighează un lexic mai mare, cu atât par mai variate părțile componente. Nu se poate proceda însă într-un mod sistematic, pe baza exemplificării lui Van Buren, pentru a ajunge la un model de competență lingvistică teologică.

Același lucru poate fi observat în legătură cu principalul curent în scrierile din anii '60 referitoare la criza limbajului religios. Pe când în acel timp se vorbea mult de revoluția lingvistică, șirul de exemple ce caracterizează cercetările lui Robinson, rezumate de van Noppen (1980) sunt extrem de conservatoare. Întrebarea pe care și-o pune David Crystal este aceea dacă nu ar fi mai bine ca teologia să caute modele lingvistice noi departe de focalizarea problematicii tradiționale. Teolingvistul va trebui să testeze sistematic și obiectiv diferite sub-seturi de limbaj, legate de limbaj ca întreg, împotriva formulărilor tradiționale, și să încerce să stabilească, în mod empiric, care echivalențe generează mai multă profunzime. Direcția acestei proceduri va începe cu potențialul limbajului modern (reprezentat prin unele noțiuni de competență) în relație cu tradiția lingvistică teologică. În felul acesta pare mai probabilă generarea unei conștiințe de sine reînnoite asupra valorii formelor vechi, decât modul invers de procedură – în care se încearcă lărgirea tradiției teologice pentru a se adapta potențialului timpului modern. Dezvoltarea unui model de competență pentru limbajul teologic va fi o întreprindere intelectuală complexă, de aceea lingvistul englez indică ce constrângeri vor afecta scopul și aplicarea modelului.

Prima constrângere vizează ce anume poate fi exprimat prin limbaj, nereferindu-ne doar la ceea ce s-a exprimat în trecut. De aceea, nici un aspect al lexicului (gramatical, grafologic, etc.) nu trebuie omis din investigație. Apoi, în cadrul vocabularului, se va evita orice concepere a sensului individual și se va pune accent pe relațiile și legăturile între acești termeni.

Dintre diferitele relații de sens identificate în semantica structurală, doar sinonimia a fost folosită în mod repetat în studiile teologice (în timp ce hiponimia, antiteza și incompatibilitatea nu par a fi fost probate). Hiponimia ar putea fi irelevantă (Dumnezeu ca tip de.../ tipuri de...), dar noțiunile de incompatibilitate și antiteză sunt promițătoare.

În al treilea rând, modelul trebuie să ia în considerare atât rolul vorbitorului, cât și cel al ascultătorului în atribuirea sensului itemurilor lexicale. În discuțiile teo-lingvistice este neglijat, de obicei, ascultătorul. Deși s-a discutat mult despre ceea ce vrem să spunem când rostim ceva sau despre ceea ce spune Biblia, s-a discutat foarte puțin despre ceea ce auzim/citim sau „cum” învățăm, pentru a găsi înțelesul a ceea ce auzim/citim în jurul nostru. Ascultătorul aduce actului comunicativ diverși factori – un set de așteptări legate de natura interacțiunii (spre ex., abilitatea de a regla anumite inadvertențe din exprimarea vorbitorului). Acest lucru se realizează parțial prin feed-back, în timp ce emițătorul vorbește, și parțial prin procesul de „receptare” a sensului celor spuse. În cazul principiilor de cooperare normală, un ascultător trebuie să facă multe „acceptări”. Prin acest principiu se consideră că vorbitorul își asumă rostirea a ceva rațional. Numai când ascultătorul a epuizat toate contextele posibile, poate hotărî că propoziția auzită este nonsens. Problema este de a afla când au fost evaluate „toate contextele posibile”.

Importanța discutării contextului lingvistic și non-lingvistic în investigarea acceptabilității propoziției a devenit o temă majoră în lingvistică, importanța ei teoretică fiind accentuată de Haas (acesta leagă argumentarea sa de teme filosofice).

În continuarea studiului său, David Crystal pune în valoare abilitatea ascultătorului de a utiliza contextul într-un mod creativ, flexibil, când întâlnește anomalii secvențial-lexicale. Lingvistul observă că atâta timp cât propozițiile lungi sunt conforme normelor de construcție gramaticală a limbajului și își asumă principiul de cooperare, oamenii sunt capabili să stabilească sensul, chiar și în cazul frazelor bizare.

Teologul întâmpină o problemă: îi vor acorda lui oamenii credit în încercarea de a crea sens vorbind, în primul rând bazându-se pe principiul cooperării? Acest principiu devine operațional, în viziunea lui David Crystal, prin considerarea unui set de structuri de paradigme și analiza efectelor introducerii în seturi gramaticale acceptabile a unor termeni lexicali în spațiul liber. Lucrând sistematic, cu ajutorul unui dicționar se vor genera mai multe mii de propoziții teologice. Prin analogie, utilizarea diferitelor tipuri de contextualizare cerute pentru a da sens propozițiilor, e posibil ca noi colocații pline de înțeles să apară și să merite atenția. Până la un punct, acest exercițiu reprezintă continuarea ilustrării modalității de abordare a metaforei logice (Van Noppen), în timp ce relația dintre supranatural și realitatea empirică se

structurează în momentul în care cea de-a doua este structurată lingvistic prin folosirea lexicului empiric într-un mediu teografic. Diferența față de teoria lui van Noppen este aceea că nu există preocupare aici care să restricționeze abordarea unui domeniu lexical tradițional; în principiu, întregul limbaj este implicat. Autorul arată cum se pot aborda termenii lexicali găsiți din primele pagini ale literei M, într-un dicționar popular, folosind doar prima parte din structurile paradigmei de mai sus. Următorul pas a fost studierea fiecărei colocații pentru a determina ce fel de contextualizare ar necesita pentru a asigura o interpretare a propoziției și s-a sugerat o clasificare în trei părți: vocabular teologic standard, vocabular incompatibil și vocabular compatibil.

David Crystal e conștient că studiul său nu acoperă zona metodologică, ci se referă mai mult la scop, dar crede că, dacă această schimbare de direcție în gândire este acceptată, vor apărea metodologii mai bune decât aceasta. O nouă explorare a limbajului e posibilă numai dacă teologii nu se vor limita la modul tradițional de performare „teografică”, ci vor începe să investigheze sistematic contextualizările nelimitate generate nu numai de propria lor competență lingvistică, ci și de a altora. Selectând competențele lexicale din experiențele moderne, limbajul teologic poate fi mai relevant decât până acum; prin generarea de propoziții teografice noi există șansa de a crește motivația interesului popular; prin demonstrarea compatibilității acestor propoziții cu cele din tradiția teologică se poate obține o adâncire a sensului. S-ar produce o renaștere a limbajului implicat în toate acestea, dar nu are loc o renaștere de cuvinte vechi, ci mai degrabă sunt înseși cuvintele moderne care trebuie a fi re-născute.

Un alt studiu al lui David Crystal este *Language and religion*¹⁵. David Crystal dorește să atragă atenția asupra câtorva dintre cele mai importante probleme, cu accent pe două dintre situațiile care nu au fost suficient tratate, din lipsă de spațiu, într-o altă carte a sa, și anume cerințele inteligibilității dintre profesioniștii religiei și credincioși pe de o parte, și dintre credincioși și toți ceilalți, pe de altă parte.

O cauză a apatiei catolice și principala barieră în fața mișcării ecumenice este cea de ordin lingvistic. Un principiu important evidențiat în cartea *Linguistics, Language and Religion*, readus în atenție de studiul la care ne referim, este acela că limbajul trebuie considerat, dintr-o perspectivă socială corectă, ca cel mai flexibil și subtil mod al comportamentului uman, capabil de comunicarea diferitelor tipuri și grade ale detaliului și mult mai eficient decât orice alt set de convenții comportamentale.

În primul rând, limbajul e studiat prin intermediul actului de vorbire, din care sunt derivate alte coduri (ex.: scrisul și alte semne de limbaj). Al

¹⁵ David Crystal, *Language and religion*, în L. Sheppard (ed), *Twentieth century Catholicism* (New York: Hawthorn Books, 1966), 11-28 (disponibil la: http://www.davidcrystal.com/DC_articles/Religion14.pdf).

doilea principiu important este acela că folosirea limbajului implică inteligibilitatea pentru cineva. Lingvistica e știința care s-a dezvoltat de-a lungul a 150 de ani, cu scopul de a studia faptele de limbă în context, de a afla cât mai mult posibil despre ceea ce reprezintă limbajul, cum este organizat (structura sa internă) și cum este folosit în relație cu realitatea (funcția sa externă sau sensul). Este important de luat în seamă utilizatorul (partea pragmatică – atitudinea față de limbaj) și domeniile variate de aplicabilitate (predarea limbii, traducere, stilistică, filozofie etc.). Lingvistul se concentrează în primul rând asupra limbajului studiat ca proprie finalitate, pentru a oferi mai multe informații asupra ceea ce este și pentru a putea aplica aceste cunoștințe unor situații specifice care să elucideze și să sugereze soluții principalelor probleme de limbaj. Datorită faptului că există pericolul interpretărilor greșite și a lipsei de înțelegere, scopul terapeutic devine important. În orice comunicare minimală dintre doi oameni, fiecare va interpreta mesajul lingvistic în funcție de propria experiență, memorie, asocieri, mediu, educație etc. Cum nu există doi oameni care să aibă exact aceleași experiențe, limbajul folosit va cunoaște o diferență de sens. Normal că discrepanțele sunt neesențiale. Majoritatea mesajelor folosite uzual sunt informale și nu necesită o precizare suplimentară. Atunci când nevoile vorbitorilor sunt mai bine definite, în orice tip de conversație intelectuală (filosofică, politică sau teologică), aceste discrepanțe pot deveni sesizabile și trebuie precizat sensul. Dar chiar și în afara unui climat intelectual, pot să apară diferențe izvorâte din asocierile emoționale personale (a conotațiilor cuvintelor) – de exemplu reacțiile semi-instinctive diferite ale oamenilor cu credințe divergente, precum „catolici” și „atei”.

Lingvistica există de suficient de mult timp pentru a fi adunat o mai mare cantitate de date legate de limbaj, ce este acesta, modul cum este folosit, etc. A stabilit principii fundamentale ca bază a unor discuții legate de limbaj, metodologie și abordarea în situații practice de analiză și clarificare, cu o terminologie de descriere ce poate fi aplicată oricărei situații de vorbire. Lingvistul privește în mod științific și rațional problemele limbajului și furnizează informații pe care nu le poate oferi altcineva. Și alte discipline descoperă potențiala utilitate a lingvisticii.

Religia, în general, catolicismul în special, nu a încercat să utilizeze rezultatele cercetărilor lingvistice moderne, parțial datorită inexistenței unor lingviști catolici și parțial pentru că a fost foarte puțin material publicat în domeniu, în afara textelor de specialitate și a monografiilor. Situația se îmbunătățește prin apariția de material necesar nespécialistului, precum și școlilor viitorilor lingviști catolici.

Din perspectiva lingvistului englez, e esențial ca mai mulți catolici să fie mai bine informați în legătură cu limbajul pe care-l folosesc; lingviștii pot ajuta prin simpla sugerare de metode obiective de cercetare și critică a

expresiei catolice și non-catolice în diverse structuri ale discursului – biblic, teologic, pastoral, liturgic, ecumenic, etc. În *Linguistics, Language and Religion*, David Crystal a discutat următoarele probleme de sens în comunicare: locul limbajului în societățile primitive (cu referire la funcțiile magice și superstiții), caracterul antropomorfic al limbajului legat de Dumnezeu, baza lingvistică a studiilor textuale și interpretarea lor culturală, discrepanța dintre religie (și afirmațiile metafizicii în general) și pozitivismul logic, cu discuții asupra limbajului teologic, limbajul în liturghie.

În articolul de față, insistă asupra a două relevanțe actuale legate de abordarea catolicismului din perspectiva gradelor de *ne-inteligibilitate* (care a fost numită, cu oarecare justificare, păcatul lingvistic originar). Orice limbaj are un oarecare grad de neinteligibilitate, principalul motiv al interpretărilor greșite fiind oamenii, și nu atât mecanismul de transmitere a mesajului care e ușor de depistat și corectat. Prin urmare, e importantă concentrarea asupra îmbunătățirii potențialului uman; trebuie studiat când și unde încep oamenii să folosească termeni care pot duce la interpretări greșite, stânjeneală și confuzie. Alte probleme reale ce pot fi atacate de lingviști sunt: capacitățile și limitele limbajului; ce cuvinte sunt neutre sau au o mai mare încărcătură, și pentru cine; cum permite cineva atitudini diferite față de limbaj; considerarea unor factori perturbatori, precum polisemia, ambiguitatea și conotația. Aceste cunoștințe pot fi obținute numai printr-o cercetare sistematic-lingvistică a utilizării (în cazul nostru) în context religios. Pentru obținerea unor fapte obiective legate de utilizarea limbajului e nevoie de recomandări statistice ca produs al unei descrieri comprehensive, metodice și sincronice a utilizării limbajului de un număr cât mai mare de oameni.

Problema devine oficială atunci când un limbaj (sau stil) are statut oficial, precum cel folosit în liturghie sau care implică definiții doctrinale. Utilizatorii acestui tip de limbaj se confruntă cu schimbări social-lingvistice. O reînnoire a limbajului este esențială, consideră David Crystal, pentru că metaforele tind să devină clișee, analogiile tind să devină arhaice, noi comparații încep să se justifice, un nou „spirit al timpului” se instalează, etc. Dacă un limbaj în uz se folosește în situații oficiale și se menține relevanța statutului său, atunci el trebuie permanent revizuit. În alegerea limbajului liturgic trebuie să se țină constant seama de variațiile stilistico-sociale, în timp. Limbajul trebuie să se desprindă de cel cotidian, dar în același timp să fie inteligibil și caracteristic pentru ceea ce reprezintă Dumnezeu. Pentru aceasta e inevitabilă o cunoaștere a variațiilor stilistice. Autorul se întreabă în ce măsură poate să propovăduiască cineva un mesaj religios, dacă pierde din vedere elemente esențiale ale exprimării verbale. Catolicismul se arată interesat de primenire lingvistică, pentru că nu-și poate comunica în mod relevant credințele unei lumi moderne, cu un limbaj modern. Se cer două tipuri de înțelegere într-o prezentare religioasă a credinței, una care privește

spre interior, alta spre exterior; prima se referă la gradul de înțelegere al clericilor în transmiterea credinței membrilor bisericii; și a doua este gradul de înțelegere în cadrul mișcării ecumenice. Ambele tipuri se bazează pe corecta transmitere și clarificare a credinței, dar există o diferență de orientare contextuală între ele, care naște diferențe în multe privințe. De aceea, informația legată de credința pe care catolicul o are la îndemână va fi aceeași, indiferent în ce companie se află, dar tehnica prezentării acesteia va fi diferită. Ceea ce va atrage simpatia în orice situație nu va fi ceea ce spune, ci modul în care o spune.

Nu se poate omite faptul că abilitățile de utilizare a limbajului nu pot ascunde o cunoaștere insuficientă a credinței sau indiferența gândirii. Schimbarea limbajului nu va rezolva toate problemele credinciosului; unele dificultăți vor fi înlăturate, dar în continuare ei vor trebui să-și dorească să se roage și să ia parte la ritualuri; stimulul inițial se află în afara limbajului. „În principal, ceea ce intenționează un vorbitor religios profesionist este comunicarea cu succes a unui mesaj și explicarea oricărei dificultăți verbale sau contextuale implicate în formulare, datorată formelor literare arhaice, dificultăților frazeologice sau obiceiurilor nefamiliare. Ceea ce trebuie el să facă este să reducă cantitatea de „zgomot” care poate interfera cu transmiterea cuvântului lui Dumnezeu către oameni”¹⁶. Un orator trebuie să aibă în vedere trei variabile: subiectul discursului, tipul de audiență și așteptările audienței. Un subiect profund, pentru a putea fi apreciat ca atare, are nevoie de un limbaj profund – expresii anormal de formale care, datorită nefamiliarității, atrag și concentrează atenția oamenilor. Și tipul audienței e important; o audiență mare presupune catolici inițiați și persoane fără interes religios. Preotul trebuie să se conformeze situației lingvistice în care se află, dacă dorește să evite lipsa de atenție sau de înțelegere. Așteptările audienței trebuie satisfăcute. E nevoie de o alegere judicioasă a alternativelor lingvistice de exprimare accesibilă, de „tact lingvistic”. Lipsa înțelegerii poate proveni din eșecul relaționării între forma lingvistică, conceptele și experiența lingvistică a ascultătorului.

În cadrul congregațiilor bisericești exegeza este o normă, de aceea preotul trebuie să folosească metoda parabolilor (în cadrul cărora să găsească propriile paralele pentru aceste parabole). Deschiderea creierului uman pentru analogii și percepții poate conduce, prin folosirea analogiilor verbale, a povestirilor, exemplelor, imaginilor adecvate care să fie și familiare și reale, la eliminarea paradoxului, rigidității și formalismului de la amvon.

Catolicismul trebuie să-și arate ceea ce are relevant printr-o viziune realistă asupra lumii care folosește în mod cotidian imagini și termeni nelegați de viața religioasă.

¹⁶ David Crystal, *art. cit.*, p. 17.

Autorul consideră că, în comunicarea omiletică, trebuie să se țină seama de câteva aspecte. Primul ar fi acela că nici o predică sau discuție nu poate cuprinde totul legat de un subiect și nici n-ar mai fi nevoie ca acesta să constituie un scop. Se poate publica un buletin săptămânal cu principalele subiecte ale liturghiei ca element de referință. Obiceiurile proaste, inefficiente, produc și ele dificultăți în înțelegere. Între aceste obiceiuri sunt amintite: jargonul în sine, terminologia insuficient explicată, echivocurile academice, fapte irelevante, argumentarea incoerentă, clișee, prezența unor interdicții neexplicate, folosirea unui limbaj „hiperintelectual”, repetarea excesivă a unor teme cheie, exprimarea exagerat de dramatică, utilizarea cuvintelor evocative periculoase. Echilibrul între colocvial și hiperexactitate în vocabular și gramatică se obține, conform lui David Crystal, prin utilizarea exemplelor concrete într-o argumentare abstractă; evitarea oricărei forme extreme de accent social sau regional, evitarea unei activități vizuale sau retorice excesive, cunoașterea efectului unei calități vocale cu variații și a unei intonații adecvate, susținute de gesturi vizuale, poate fi de ajutor.

„Scopul liturghiei este de a se concentra asupra unei activități sacrificiale, pentru care atât activitatea vizuală, cât și cea verbală sunt esențiale (e necesar mitul pentru explicarea ritualului), pentru a se pune una pe cealaltă în valoare până la atingerea punctului culminant”.¹⁷ Participarea liturgică cere o atentă organizare a formei rugăciunii publice, astfel încât ritmul să fie păstrat și pronunțarea să nu creeze dificultăți. Există o putere în rugăciunea organizată; „vocea unică” a congregației/comunității religioase apare atunci când există o familiaritate a ritmului liturgic. Autorul atrage atenția și asupra importanței scrisului ca mecanism de ajutor adițional al celebrării liturgice și ca mediu pentru formularea credinței doctrinare. Cuvintele trebuie folosite pentru a lupta cu cuvintele.

Ultimul punct al articolului abordează modalitățile lingvistice de promovare a mișcării ecumenice. Există două avantaje lingvistice ale ecumenismului: scăderea receptării incomplete sau greșite a mesajului și creșterea nivelului de înțelegere. Trebuie să se identifice cauzele neînțelegerilor, apoi să se facă un efort conciliator de eliminare a impresiei greșite, cauzate de anumite cuvinte, probabil datorită unei utilizări eronate a unui termen tehnic sau din cauza unei greșeli de apreciere a întregului context ce se aplică unei forme.

Unele dispute verbale sunt greu de rezolvat; cu cât diferența dintre două grupuri e mai veche, cu atât vor fi mai fixate conotațiile uzuale ale formelor ce apar cel mai frecvent. Se cere un studiu mai detaliat, o percepție mai largă a altor grupuri religioase, depășind propriile limitări. Ecumenismul de succes necesită cunoștințe lingvistice serioase a punctelor slabe și tari, inerente în

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 23.

limbajul ambelor părți, precum și a capcanelor prezente în orice act de traducere.

Atenția îndreptată asupra propriului limbaj ar trebui completată de observațiile critice ale altora, pentru a identifica punctele lor de vedere referitoare la ceea ce este considerat obscur. Apoi se pot reconsidera problemele.

Nevoia de primenire este doar prima etapă; următoarea, cea mai dificilă, cere examinarea procedurilor care să implementeze această nevoie și solicită intervenția unui specialist. Însă mai întâi trebuie considerate problemele interne, precum cele legate de limbajul liturgic realist și eficient, și căutarea unei modalități mai bune de a completa cunoștințele credincioșilor. Claritatea în lingvistică, conchide autorul, începe acasă.

Problema controversată a limbajului bisericesc a fost abordată de David Crystal în articolul *Language in Church (Limbajul în Biserică)*¹⁸. Lingvistul semnalează pericolul generat de fanatismul religios de tip lingvistic care apare oriunde o secțiune a societății încearcă să impună voința sa lingvistică, pierzând simțul priorității și al toleranței. Ceea ce a pornit în mod constructiv de la conștientizarea limitării limbajului a degenerat într-o expresie schimbătoare de conștiință de sine sexistă. Această „modă”, în loc să deschidă orizontul sensurilor, nu face decât să pună accentul pe forme ale limbajului pe seama sensurilor. Din 1960, odată cu declanșarea mișcării feministe, au început dispute în plan lingvistic care vizează o schimbare lingvistică afectând zona vocabularului. Există un număr mic de cuvinte cu sens ambiguu. Problema o reprezintă în engleză cuvintele cu un sens dublu, unul referitor la unul dintre sexe, celălalt cu sens generalizator, referitor la specie, ca întreg: limba engleză folosește pentru majoritatea cuvintelor nemarcate ca feminine sau masculine – generalizări – cuvinte cu forme de masculin. „Între timp s-a constatat că limbajul religios era la fel de sexist ca orice altă varietate de limbaj, ba chiar mai mult, datorită tendinței masculine bazată pe societatea patriarhală a timpurilor biblice, făcându-se referiri la «Dumnezeu», «Tată», «Iisus», «omenire». Aceasta nu e doar problema unor cuvinte, ci și a unor expresii metaforice. «Dumnezeu ca împărat» presupune și alte elemente componente: «puternic», «judecător», «tron ceresc», care prin asociere dau limbajului implicații de «masculinizare»¹⁹. David Crystal regretă modul în care perspectiva feminină este subordonată limbajului religios. Deși constată că există o istorie a spiritului, în care simbolismul maternității lui Dumnezeu este recunoscut ca sursă a potențialei iluminări, lingvistul englez avertizează că moștenirea feminismului lingvistic reamintește pericolul de a folosi limbajul legat de Dumnezeu ca stereotip,

¹⁸ David Crystal, *Language in Church*. *The Tablet*, 16 June, 570-2. Reprinted in *Intercom*, Feb 1985, p. 25 (disponibil la: http://www.davidcrystal.com/DC_articles/Religion3.pdf).

¹⁹ David Crystal, *art. cit.*, p. 24.

automatic, instinctiv. Acest lucru ar trebui să ne învețe că „avem nevoie să transcendem limitările normelor lingvistice umane, așa cum, noi toți, în căutarea lui Dumnezeu, încercăm să spunem ceea ce nu poate fi spus”²⁰. Lucrul acesta se va întâmpla, în opinia autorului, doar atunci când cei care caută o schimbare nu vor mai încerca să-și impună voința lor lingvistică tuturor.

2. Jean Ladriere

Articolul semnat de Jean Ladriere²¹ abordează problema performativității limbii liturgice. În concepția autorului, exprimarea credinței prin intermediul cultului se realizează în registre variate, care ar putea fi reduse la trei: oral (prin utilizarea limbajului articulat, însoțit de muzică, cântat), gestic (limbajul corpului și simbolic (prin utilizarea lucrurilor, precum locuri, veșminte, lumini, etc.). Cele trei registre se susțin reciproc, astfel încât orice analiză cuprinzătoare a limbajului cultic/liturgic trebuie să ia în considerare modalitățile complexe ale diferitelor sale interacțiuni. Articolul lui Ladriere se limitează la registrul oral. Problema fundamentală cu care se confruntă cercetătorul este legată de felul în care operează limba liturgică. Aceasta nu poate fi analizată din perspectiva informațiilor pe care le transmite, pentru că sarcina ei nu este să relateze evenimente, să descrie obiecte, ipoteze teoretice, să prezinte rezultatele unor experiențe. Ceea ce o caracterizează este tocmai faptul că reprezintă o anumită formă de acțiune, are o anumită operativitate. Nu este un simplu comentariu verbal al unei acțiuni exterioare, ci este *limbaj și acțiune*.

Autorul pornește de la distincția făcută de Austin între enunțuri constative și performative și consideră potrivit pentru a exprima operativitatea limbajului liturgic termenul (sugerat de Austin) de performativitate. Problema trebuie clarificată folosindu-se cunoștințele dobândite în domeniul analizei lingvistice. Pornind de la distincția realizată de Charles Morris între sintaxă, semantică și pragmatică, cercetătorul constată că problema performativității limbajului este de domeniul pragmaticii, deoarece aceasta permite intrarea în jocul utilizatorilor. Aspectele performativității limbajului implică, în manieră hotărâtoare, locutorii și receptorii.

J. Ladriere încearcă să clarifice noțiunea de performativitate pornind de la teoria lui Austin care a fost forțat să extindă distincția între performativ și constativ. Filosoful britanic a introdus noțiunea de forță ilocuționară. Aceasta

²⁰ Idem, *ibidem*, p. 25.

²¹ Jean Ladriere, *La performatividad del lenguaje liturgico*, in *Concilium*. Revista internacional de Teología, año IX, 82, Madrid, 1973, p. 215-230.

înseamnă că orice propoziție, în afară de conținutul semnificativ propriu, are și o eficiență lingvistică specifică. Inspirat de această noțiune, John R. Searle a elaborat/dezvoltat o teorie a actelor de vorbire (*speech acts*) care este extrem de importantă pentru caracterul operațional al limbajului. Intenția lui Searle a fost aceea de a lua în considerare nu numai limbajul, considerat ca un scop în sine, indiferent de utilizatorii săi, ci și uzul limbii. Punctul de vedere al lui Searle este acesta: a vorbi o limbă înseamnă a adapta o formă de comportament guvernat de reguli, cu alte cuvinte, a face anumite lucruri în conformitate cu anumite reguli. Profesorul american identifică patru tipuri de acte de vorbire: acte de enunțare (constând din enunțarea cuvintelor și frazelor), acte propoziționale (constând în acte de a predica, al căror efect este de a atribui proprietăți obiectelor despre care vorbesc și acte de referință al căror efect este de a da probe pentru a identifica, într-o manieră mai mult sau mai puțin precisă, obiectul despre care se vorbește), acte ilocuționare (constând în realizarea unei operații lingvistice precise, spre exemplu: a afirma, a descrie, a întreba, a mulțumi, a aproba, a ordona, a recomanda) și acte perlocuționare (constând în producerea unui anumit efect asupra beneficiarilor lor, de exemplu: a convinge, a lumina, a inspira, etc.). Esențial este faptul că un act propozițional nu poate fi izolat, în mod necesar se sprijină printr-un act ilocuționar. În plus, actul ilocuționar este asociat cu un act perlocuționar în măsura în care produce un anumit efect asupra ascultătorului. Actele ilocuționare sunt explicate la nivel de enunț prin forța ilocuționară a indicativului”. Searle înțelege actul ilocuționar ca o funcție ce aplică o forță ilocuționară unui conținut propozițional (F/p).

Bazându-se pe această teorie a actelor de vorbire, Ladriere consideră că problema poate fi reformulată astfel: Care este forța ilocutorie specifică frazelor care se pronunță în limbajul liturgic? Autorul e conștient că nu e posibil să dea un răspuns simplu la această întrebare.

Limbajul liturgic este complex. Conține unele fraze care au formă de încurajare, în timp ce altele țin de mărturisire (eu recunosc), de implorare, laudă, afirmare a credinței, a dorinței sau chiar mandat. O analiză mai detaliată ar îmbogăți această listă și ar introduce, în același timp, anumite distincții în cadrul categoriilor evocate. S-ar putea obține astfel o descriere mai mult sau mai puțin adecvată a modalităților de ilocuție prevăzute de limbajul liturgic. Trebuie să se înțeleagă modul în care aceste forme diferite de ilocuție se referă una la alta și contribuie la formarea unui limbaj unic care este limbajul liturgic. În principiu, se pare că unitatea nu este de natură sintactică sau semantică, ci de tip pragmatic: specificitatea și unificarea diferitelor sale componente depind de modul de funcționare proprie limbajului liturgic. Întrebarea (inițială – n.n.) ar putea fi reformulată: care este specificul/caracteristica performativității în limbajul liturgic? Întrebarea nu se referă la frazele care alcătuiesc limbajul liturgic, luate una câte una, ci

la principiul general al funcționării acestuia. Prin urmare, termenul „performativitate” ar trebui să fie înțeles nu în sensul de „forță ilocutorie determinată”, ci drept „principiul general de funcționare”. Numai pornind de la acest principiu poate fi înțeles nu doar modul de a unifica acte particulare de ilocuție implicate în limbajul liturgic, ci și modalitățile specifice care le afectează în contextul acestui limbaj. Prin urmare, este necesar să se depună eforturi pentru a trata limbajul liturgic ca un întreg.

Autorul consideră că există o întreită performativitate a limbajului liturgic: a unei inducții existențiale, a unei instituții și a unei prezentificări. Aceste trei moduri de performativitate se presupun reciproc; cea mai decisivă, ca unitate de limbaj liturgic, este prezentificarea.

Prin „inducție existențială” autorul înțelege „o operație prin care o formă expresivă trezește în cel care și-o asumă o anumită dispoziție afectivă ce deschide existența spre un câmp/domeniu specific de realitate”. Se recunoaște aici un efect, dimensiunea „perlocuționară” a limbajului (ceea ce trebuie să fie exprimat/abordat este felul în care se produce un asemenea efect). Problema care se pune este aceea de a ști cum poate funcționa limbajul pentru a produce un atare/asemenea efect. Pentru a clarifica această întrebare trebuie să ne adresăm, pe de o parte, funcției pronomelor personale și, pe de altă parte, intervenției anumitor verbe performative.

Pronumele personale au în limbă un rol specific/caracteristic; indică lucrurile pe care le ocupă utilizatorii în legătură cu ceea ce se spune. Pronumele personal de persoana întâi se referă la obiectul unor acte de limbaj. Astfel, pronumele „eu” indică în discurs mai degrabă un locutor singular. În pronunțarea cuvântului „eu”, vorbitorul ia asupra sa, într-un mod sigur, o operație care e implicată în pronunțarea frazei, diversele acte de discurs prin care fraza poate funcționa ca un întreg semnificativ. Aceste acte nu sunt arbitrare, sunt guvernate de norme/legi precise care se manifestă în analiza limbajului; tocmai prezența acestor norme conferă mesajului un caracter obiectiv și face din el un instrument de exprimare și comunicare universal.

Prin utilizarea primei persoane, locutorul pune în joc regulile constitutive ale limbajului; într-un anumit sens, el însuși a fost supus acestor norme, dar, într-un alt fel, el este cel care le dă viață. Regulile, prin ele însele, nu pot crea un discurs.

Pronumele de persoana a doua indică locația destinatarilor. Astfel, pronumele „tu” în fraza „te rog” are funcția de a indica faptul că recursul se adresează persoanei vizate de către locutor. Evident, această formulă poate fi, de asemenea, utilizată în legătură cu orice destinatar, doar contextul (atât lingvistic cât și non-lingvistic) determină care persoană este reprezentată prin cuvântul „tu”. Prin acest termen, discursul constituie un mediu eficient de comunicare. Mulțumită pronumelui la persoana întâi, discursul devine

discursul cuiva. Prin pronumele de persoana a II-a, discursul devine cuvânt vorbit cu cineva, parte a unei relații dialogale. În limba liturgică, cele mai utilizate pronume sunt „noi” și „voi”. La pronumele „noi”, forma de plural indică o pluralitate de vorbitori, dar aceștia acționează în mod colectiv, ca și cum nu ar constitui mai mult de un singur vorbitor.

Al doilea mod de performativitate liturgică e instituția; este limbaj, în special intervenția pronumelui „noi” instituie o comunitate. Este o comunitate care-și asumă actele de vorbire care sunt puse în joc prin cuvintele pronunțate. Mai mult decât atât, pronumele „tu” nu reprezintă o persoană prezentă fizic la adunare. Limbajul liturgic se adresează lui Dumnezeu. Este evident, la nivelul limbajului, prin contextul în care figurează pronumele „tu”; la fel, prin utilizarea termenului „Domnul”, dar și prin faptul că limbajul liturgic rezumă cuvintele pe care Dumnezeu le-a dezvăluit credincioșilor. Acesta conduce la prezentificare și la credința că această operație conferă tuturor eficacitate.

Pe de altă parte, limbajul liturgic folosește anumite verbe performative caracteristice cum ar fi „caută”, „bag”, „dă”, „mulțumesc”. Unele fraze, formulate cu imperativul, au introdus un performativ explicit; o expresie de genul „Doamne, auzi rugăciunea aceasta” ar trebui să fie explicitată în formula „Doamne, ne rugăm ție să ne auzi”. Aceste verbe exprimă acte ilocuționare care presupun anumite atitudini: încredere, venerare/respect, pocăință, etc. Aceste atitudini sunt puse în joc doar în momentul în care, prin enunțarea frazei, se realizează actul corespondent. Verbul performativ nu este o descriere a atitudinii pe care o presupune enunțarea sa. Sarcina lui este să arate existența acestei atitudini, este atitudinea însăși; el o face să existe într-un mod efectiv grație actului ilocuționar care susține enunțarea sa.

Aceste detalii ne permit să înțelegem că limbajul liturgic este un inductor existențial (induce o formă de existență particulară). Prin intermediul lui „noi”, membrii comunității liturgice își asumă anumite acte ilocutive și se îmbracă, spre a vorbi astfel, în atitudini pe care acestea le presupun. Pe de altă parte, atunci când utilizează pronumele de persoana a II-a, *Tu*, își iau ca partener chiar pe Cel care le vorbește în textele pe care liturghia le reia, și care este numit prin termeni de invocare precum „Doamne” sau „Tată”. Atitudinile contribuie dând sens acestor termeni și, invers, prin conotațiile ce le sunt proprii, acești termeni specifică răsunetul atitudinilor. Or, aceste atitudini formează un sistem, se consolidează reciproc și configurează, prin chiar conjuncția/întâlnirea lor, o dispoziție fundamentală, de ordinul afectivității, nu al reprezentării. Avându-se în vedere o inducție, în sensul că această dispoziție este produsă de cuvintele pronunțate; este nu o descriere a unui statut, ci miza de conduită (un joc de comportament) sau atitudine. Limbajul liturgic este punerea în aplicare a unor acte specifice, care au impact asupra afectivității locutorilor/vorbitorilor.

Termenul „afectivitate” nu reprezintă emoții sau sentimente, ci un fel de dispoziții capabile să-l acorde pe vorbitor cu realitatea pe care limbajul o face prezentă. Limbajul liturgic ne pune în consonanță cu realitatea mântuirii care vine de la Dumnezeu prin Iisus Hristos și care se anunță în lectura textelor Scripturii, se celebrează în cuvintele de laudă, se realizează în cuvintele canonului, este primită în cuvinte de mulțumire. Toate aceste cuvinte pregătesc conduita sufletului pentru a auzi și realiza ceea ce ele propun. Ceea ce la început a fost doar un raport de disponibilitate nediferențiat încă (care este exprimat prin slujba prezentă în locul unde se celebrează liturghia), a devenit treptat o figură definită și mai concret și se convertește/devine o stare de armonizare între suflet și misterul care se realizează / se împlinește.

Domeniul misterului devine prezent pentru cei care iau parte la el. Astfel se prefigurează și unele modalități de lucru care fac ca acest mister să se realizeze ca prezent și ca anticipare.

Ceea ce s-a spus despre pronumele „noi” a servit pentru a vedea ce sens are instituția limbajului liturgic. Puterea sa este aceea de a instaura o comunitate între cei care participă la acest „noi”. Pronunțând „noi”, fiecare participant ia asupra sa și actele realizate în același moment și de către toți. Aceste acte, așa cum s-a văzut, se supun unor norme precise, au caractere specifice, nu depind de arbitrarul unuia sau altuia dintre locutori. Este o participare convergentă a credincioșilor la un fel de spațiu obiectiv delimitat/definit prin actele lor de limbaj. Comunitatea apare tocmai în această convergență.

S-ar putea vorbi aici de un efect de inducție. Limbajul nu este expresia unei comunități constituite înainte de el și în afara ei, nu este o simplă descriere a ceea ce ar fi o astfel de comunitate; este zona/locul în care și instrumentul prin care se constituie comunitatea; în măsura în care el oferă tuturor participanților, în calitatea lor de colocutori, posibilitatea de a-și asuma aceleași acte, limbajul stabilește între ei această reciprocitate operantă care creează realitatea unei comunități. Realitatea lucrurilor care se realizează în și prin liturghie fondează comunitatea. Comunitatea reală, care rostește/pronunță cuvintele liturgice și primește din partea lor propria sa coeziune, unitate, nu este decât o celulă a unei comunități mai vaste ce se constituie/edifică prin însuși actul liturgic. Prin asumarea actelor de limbaj în care consistă eficacitatea liturgică, participanții își asumă misterul de unificare care îi aduce împreună în comuniunea sfinților. Acest mister este trupul lui Hristos. „Numai prin participare la cina liturgică, în care Hristos își oferă corpul său ca hrană, participanții i se adaugă/sunt primiți de către El și devin astfel membrele trupului său. Această realitate ultimă a comunității nu este, strict vorbind, de ordinul limbajului, dar este semnificată de el în virtutea aspectului fundamental al preformativității limbajului liturgic: *prezentificarea*.

Limbajul liturgic nu prezintă participanților un fel de spectacol, ci o realitate pe care și-o asumă în propriile lor vieți, ceea ce tocmai au vorbit și performat în diferite moduri, de ex., misterul lui Hristos, viața, moartea și învierea, revelația misterului lui Dumnezeu care ni se comunică, conformitatea cu planul etern prin care suntem chemați să devenim fii ai lui Dumnezeu, moștenitori în Hristos ai vieții veșnice. Limbajul liturgic nu prezintă aceste taine într-o manieră descriptivă, ca și cum ne-ar comunica viziunea a ceea ce descrie, ca și cum ne-ar face să vedem lucrurile despre care vorbește; numai acordându-i operativitatea însăși a actelor care îl constituie, limbajul liturgic face ca acea comunitate celebrată să fie operantă.

În unele cărți ale liturghiei se repetă textele care anunță realitatea venirii lui Iisus Hristos, misterul mântuirii.

Această repetiție nu este o simplă citare, ci este reluarea astăzi, într-un grup, a unor cuvinte care au fost scrise sau vorbite într-o anumită perioadă de timp în trecut. Ceea ce se transmite este, într-un sens, doar o schemă de limbaj: indicativul prescrie unele acțiuni realizate. Atunci când un locutor folosește indicativul acestei acțiuni de prescriere, de fapt, cuvântul care a fost vorbit / s-a vorbit vine la viață din nou în text, în propriul său limbaj. Există, prin urmare, o suprapunere a două eficiențe: una care corespunde vorbitorului/locutorului și una care face parte din textul propriu-zis sau mai degrabă păstrează limbajul schemei. Prin încorporarea acestui sistem pentru propriile acțiuni, locutorul face loc puterii de revelație din limbajul original, ceea ce face, ca să spunem așa, să vorbească din nou prin persoana aceluiași vorbitor. Altfel spus, reluând un cuvânt care proclamă misterul mântuirii, comunitatea liturgică ia parte în mod activ la acest mister, într-o manieră eficientă. Asumat de limbajul comunității, misterul introduce adunarea liturgică într-o comunitate vastă a celor mântuiți care formează, prin adăugare, trupul lui Hristos. Membrii sunt de fapt introduși în mister și-l asumă pe acesta prin propriile lor cuvinte, tocmai în măsura în care devine receptiv la ceea ce i-a anunțat cuvântul.

Este, într-un fel, apogeul / punctul culminant în mărturisirea de credință care, la rândul său, ia forma unui discurs de mărturisire, care este forță ilocutorie ce corespunde unei mărturisiri. Mărturisirea exprimă tocmai misterul mântuirii și, proclamând acest mister, el devine prezent și activ în spațiul de limbă proprie, în temeiul actelor, dă existență reală unei articulări discursive în care devine clar conținutul de mister.

Dar adevărul este că forța de prezentificare a discursului liturgic se manifestă mai ales în aspectul lui sacramental. Prin repetarea cuvintelor de la cină, celebrantul face mai mult decât o comemorare a celor făcute de Hristos. Întorcându-se la cuvintele folosite de Hristos, ele transmit celebranților forța, virtutea de a face ceea ce cuvintele înseamnă. Există aici o performativitate de gradul al doilea, Există, în primul rând, o performativitate care s-ar putea

califica drept originară, în care Hristos a dat propriilor sale cuvinte capacitatea de a efectua ceea ce semnifică/înseamnă. Apoi vine performativitatea sacramentală în sine, în care celebrantul, reluând aceste cuvinte în contextul de rugăciune a canonului, le restituie performanța originară. Analiza lingvistică nu este suficientă pentru a demonstra acest tip de performativitate. E nevoie să lași credința să asculte și să recunoască în această repetiție un nou termen al misterului euharistic, că misterul a fost acordat și încredințat unor oameni vii, apostolii.

Prezentificarea nu poate fi înțeleasă decât în conformitate cu trupul mântuirii. Prezent în limba liturgică vorbită este un timp care se situează între un moment fundamental, care re trăiește, și un orizont de plenitudine, care anticipează. Este repetarea a ceea ce a avut loc deja și anunțul a ceea ce este încă o așteptare. Timpul care aparține limbajului liturgic are, prin urmare, o structură eshatologică. O analiză mai detaliată trebuie să se asigure că eficiența acestei structuri se manifestă în organizarea internă a limbii liturgice. Doar așa s-ar putea specifica sensul în care „face prezent” lucrul despre care vorbește. Caracteristica sa de performanță vine de la introducerea acesteia într-o perspectivă eshatologică. Credința dă adevăratul sens lui „tu”, rugăciunea organizată, care transformă un limbaj narativ într-un limbaj sacramental.

Între credință și limbajul liturgic se interpune o dublă presuposiție. Pe de o parte, credința în sine durează această limbă și eficacitatea sa se obține prin actele lingvistice propriu-zise.

Limbajul credinței oferă un spațiu care permite structura articulată în conformitate cu cuvintele realității la care se potrivește.

Cuvântul care ne conduce credința devine prezent și activ în cuvintele noastre în timpul celebrării. Cuvântul s-a făcut trup și a locuit printre noi; limba liturgică este gradul de prezență a cuvintelor pentru noi, în sărbătoarea de astăzi. Cuvântul din care provine face eficientă o prezență activă, prin tot ceea ce se manifestă în domeniul lui de semnificații. Actele noastre de limbaj în domeniul liturghiei vin să sprijine manifestarea actuală a Cuvântului, în măsura în care, prin credință, noi devenim părtași la misterul întrupării. Performativitatea de limbă liturgică se bazează pe misterul acestui eveniment care se celebrează și se trăiește.

RECENZII

Pr. conf. univ. dr. Nicolae MORAR, Vasile V. Muntean, *Istoria Bisericii Românești* (de la începuturi până în 1716), Ed. Marineasa, Timișoara, 2009, 189 p. și *Istoria Bisericii Românești* (din 1716 până azi), Ed. Marineasa, Timișoara, 2010, 180 p.

Preot cu o vastă cultură, cercetător și profesor apreciat, Părintele Universitar Dr. Vasile V. Muntean a oferit în ultimii doi ani învățământului teologic românesc două importante volume consacrate *Istoriei Bisericii Românești*, titlu preluat de la „neîntrecutul polihistor Nicolae Iorga” (cum precizează Preacucernicia Sa), dat fiind contextul în care astăzi aproximativ 87% din populația României este ortodoxă.

Așa cum și-a propus, cele două lucrări constituie o sinteză a Istoriei Bisericii Ortodoxe Române, semnalând felul în care valorile perene ale Ortodoxiei au influențat spiritualitatea și cultura românească, dar și viața și faptele poporului nostru până azi.

Primul volum debutează cu evenimentul difuzării Evangheliei pe teritoriul țării noastre și se încheie cu momentul morții martirice a marelui mitropolit Antim Ivireanul, în timp ce volumul al doilea începe cu descrierea situației Bisericii din Țara Românească, după asasinatul mitropolitului Antim Ivireanul, și finalizează cu prezentarea contactelor recente ale Bisericii Ortodoxe Române cu diverse organizații creștine și necreștine.

Așa cum subliniază în cuvântul introductiv al primului volum, cele două opusculi sunt construite pe baza a două moduri de documentare, îmbinând armonios, și într-o remarcabilă înlănțuire logică, literatura de specialitate (a autorilor români, dar și străini) cu interesante precizări și nuanțări personalizate, pe marginea faptelor analizate.

Ca bun pedagog, Părintele Profesor Muntean a însoțit fiecare prelegere cu o bibliografie orientativă, cu fragmente din opere adecvate temei din autori consacrați și cu ilustrații reprezentative, cu scopul aprofundării de către cititor a subiectului lecturat.

Deși e unul dintre cei mai recunoscuți specialiști în domeniul Bizantinologiei, prin elaborarea, într-un interval de timp remarcabil, a acestor volume consacrate istoriei noastre bisericești, Părintele Muntean demonstrează că este un istoric complet și autentic.

Știință cu un areal vast și complex, cu interferențe dintre cele mai nebănuite dar încântător de fascinante, Bizantinologia a fost cea care l-a apropiat de legăturile românilor cu Bizanțul, de studiul documentat al

relațiilor Banatului cu Imperiul Bizantin, fondate încă din secolul al VI-lea, sau de legăturile Dobrogei cu Bizanțul; cu alte cuvinte, de legăturile românești cu civilizația, cultura și spiritualitatea bizantină. La acestea suntem datori să adăugăm cercetările asidue întreprinse în domeniul artei bizantine și post-bizantine din Banat, cercetări care au pus în lumină documente de mare valoare pentru istoria noastră națională, cum ar fi: *crucea bizantină* din secolul al XI-lea de pe sarcofagul de la Cenad, *planul treflat bizantin* al așezămintelor creștine de la Hodoș-Bodrog, Bezdin, Baziaș, Drencova, *pictura* de pe pereții mănăstirilor Săraca și Hodoș-Bodrog, biserica-mănăstire de la Lipova, biserica Sfântul Nicolae de la Lugoj, bisericile tip sală de la Caransebeș și Căvăran, ori cea de pe iconostasul de la Oloșag din epoca post-brâncovenească ș. a.

La finalul acestor considerații, adăugăm faptul că textura cărților, țesătura narativă, analizele interesante fac din cele două lucrări ale Părintelui Profesor Universitar Dr. Vasile V. Muntean volume de un real folos pentru „studenții teologi și nu numai”, așa cum remarcă luminatul Prelat al Bisericii Bănățene, Părintele Mitropolit Dr. Nicolae Corneanu.

Pr. lect. univ. dr. Constantin JINGA, Matthew B. Schwartz & Kalman J. Kaplan, *Biblical Stories for Psychotherapy and Counseling. A Sourcebook*, The Haworth Pastoral Press, NY, NY, 2004

Biblical Stories for Psychotherapy and Counseling. A Sourcebook este, după cum anunță subtitlul, o lucrare de referință care propune celor angajați în diverse metode terapeutice ținând de sfera psihologiei, o serie de narațiuni biblice posibil de explorat în cadrul terapiilor individuale, de cuplu sau familiale.

Autorii pornesc de la ideea că narațiunile biblice – pe care din această privință ei le asociază într-un fel narațiunilor mitologice – sunt asemenea unor amintiri din copilărie: de obicei, opinează Schwartz și Kaplan, ne amintim acele evenimente care au avut o influență mai deosebită asupra noastră și, în felul acesta, aproape că ne-au determinat evoluția ulterioară, dobândind astfel un rol formator în istoria personală a fiecăruia. De asemenea, ei observă faptul că ne amintim aceste evenimente nu așa cum s-au petrecut ele în realitate, ci așa cum ne-au marcat, așa cum și-au pus amprenta asupra personalității și evoluției noastre ulterioare. Dintre toate, unele denotă evenimente formatoare și au un rol pozitiv, în vreme ce altele denotă traume, care ajung să paraziteze viața omului și, în timp, să conducă la apariția unor probleme rezolvabile cu mijloacele psihologiei.

Din păcate, observă pe drept cuvânt Schwartz și Kaplan, psihologia contemporană pare a fi într-o măsură nepermis de mare tributară unor modele

și structuri narrative care transmit valori și principii specifice aproape exclusiv antichității clasice greco-latine. Autorii își exprimă chiar nedumerirea cu referire la faptul că, deși aveau vaste cunoștințe de cultură iudaică și chiar dacă erau deprinși cu înțelegerea teologică a Sfintei Scripturi, corifeii psihologiei și ai psihanalizei moderne s-au referit prea puțin, aproape deloc, la filonul narativ pus la dispoziție de către scrierile Vechiului Testament. Schwartz și Kaplan se înscriu, prin această perspectivă a lor, inedită în sfera preocupărilor de specialitate din România, în linia deschisă de către o serie de gânditori americani precum Bennett Simon (cu a sa importantă lucrare publicată în anul 1978 și intitulată *Mind and madness in ancient Greece: The Classical roots of modern psychiatry*) sau Yosef Yerushalmi care demonstrează că narațiunile mitologice grecești sunt foarte utile atunci când avem trebuință de a descrie o manifestare patologică sau alta, însă devin inoperante atunci când sunt folosite în terapie.

În sprijinul criticii lor, Schwartz și Kaplan realizează o foarte interesantă prezentare în mai multe privințe a modelului specific antichității clasice, în antiteză cu modelul scripturistic. Astfel, problematizantă este comparația dintre concepția despre suflet specifică elenismului, concepție schițată prin sinteza unor fragmente din Odiseea și din dialogul platonician *Phaidon* și, de cealaltă parte, concepția despre suflet specifică referatului biblic din Cartea Facerea: dacă pentru Homer, *psyche* se poate asemăna cu un abur lipsit de consistență, iar Platon vorbește despre starea actuală a sufletului ca despre o situație de captivitate, pentru care moartea este un eveniment eliberator – Cartea Facerea accentuează mai degrabă originea divină a sufletului și revelă rolul sacralizant al omului însuflețit și înzestrat de către Dumnezeu cu chipul Său, spre lucrare și spre desvârșire. De asemenea, interesantă este și comparația celor două perspective asupra stării de libertate, pe care stoicii o înțelegeau ca ieșire de sub imperiul necesității, iar Platon o vedea realizabilă prin ieșirea sufletului din trup, adică tot prin moarte – în vreme ce Sfânta Scriptură învață că libertatea ține de statutul omului și de esența raportului dintre om și Dumnezeu și că reprezintă condiția fundamentală a omului în calitatea lui de făptură divină, neavând altă limită decât starea de dizarmonie în care intră omul prin săvârșirea păcatului. Omul nu trebuie să lupte pentru libertate, el este ființă liberă în virtutea faptului că este făptură divină. De asemenea, comparațiile care vizează perspectiva elenistică asupra modelului familial, în antiteză cu cea scripturistică, precum și diferitele modalități de a înțelege și de a interacționa cu starea de boală, îi conduc pe Schwartz și pe Kaplan la o concluzie pe care o exprimă, nu fără o doză de umor: „*This is a little bit like giving medicine to cure influenza in a glass infected by the virus.*”

Alternativa pe care o propun cei doi autori este aceea de a căuta să înlocuim, prin terapie, amintirile traumatizante din conștiința omului aflat în

suferință, cu narațiunile unor evenimente biblice susceptibile de a deveni experiențe pe care să ni le impropiem conștient și să dobândim în acest fel vindecare. În acest sens, ei propun un corpus bine determinat de narațiuni biblice, care se pot folosi pentru diverse situații problematice, chiar în cadrul unor ședințe terapeutice. Narațiunile biblice prezentate sunt organizate tematic, în funcție de situațiile psihice corespondente, fiind însoțite de comentarii aplicative și de sugestii privitoare la posibilele implicații clinice ale utilizării acestora. De pildă, unele dintre acestea abordează o chestiune foarte spinoasă precum aceea a stimei de sine și a consecințelor care pot să apară datorită unor disfuncții înregistrate la acest nivel; alte narațiuni biblice sunt valorificabile în terapia dizabilităților ce pot să apară în cadrul procesului decizional, precum și pentru cele legate de raporturile dintre soț și soție sau dintre părinți și copii, pentru cele apărute din pricina unei raportări defectuoase la munca pe care o desfășurăm sau din cauza unor neputințe de a ne exprima în mod adecvat sentimentele ș.a. În mod evident, autorii au încercat să propună narațiuni foarte diverse, astfel încât să acopere principalele domenii ale existenței umane contemporane, unde pot apărea probleme de natură interioară.

De bună seamă, așa după este propusă inițial, perspectiva aceasta își vedește complexitatea, dar și dificultățile, totodată. Autorii înșiși sunt conștienți de faptul că problematica abordată este mult mai complexă și că aceste narațiuni nu pot înlocui niște realități lăuntrice, așa de simplu ca și cum ai schimba niște piese într-o mașinărie defectă. Întrebarea critică, pe care lucrarea lor o ridică: are asumarea conștientă a acestor narațiuni prevalență asupra structurilor profunde deja formate la nivel de subconștient? – încă își așteaptă răspuns. Schwartz și Kaplan ne asigură că metodele terapeutice cunoscute pot duce la îndeplinire acest deziderat, într-o anumită măsură. Dincolo de această măsură, rămâne un câmp deschis inefabilului sau, am îndrăzni noi să adăugăm, asumării și aprofundării acestor narațiuni în spațiul liturgicului – un spațiu care oferă cutia de rezonanță adecvată pentru a înțelege și a primi restaurator cuvântul biblic.

În orice caz, cartea ni se pare a fi un adevărat eveniment, la interferența mai multor terapii aplicate multitudinii de maladii ale spiritului. Lucrarea este de un real interes atât pentru cei interesați de studiile biblice aplicate, cât și pentru specialiștii și terapeuții din câmpul psihologiei. Am dori-o tradusă grabnic în limba română, spre folosul școlilor de psihologie românești, unde ar putea deschide o perspectivă alternativă fructuoasă și, probabil, ar contribui la apropierea atât de necesară dintre științele sufletului și rădăcinile teologice ale acestora.

Traducerea lucrării *Contra Eunomium – Împotriva lui Eunomie* –, realizată de domnul asistent universitar doctorand Ovidiu Sferlea de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea, prezintă un mare interes atât pentru teologia patristică, cât și pentru istoria dogmelor, umplând un gol în literatura noastră teologică de specialitate.

Tratatul *Contra Eunomium*, operă a Sfântului Grigorie de Nyssa, este structurat în 12 cărți, în care Părintele capadocian combate lucrarea *Apologie a apologiei*, scrisă de Eunomie împotriva Sfântului Vasile cel Mare, dar și o scurtă mărturisire de credință a ereticului anomean. Lucrarea scoate la iveală greșelile doctrinare ale lui Eunomiu de Cyzic, ucenic al arianului radical Aetius. După moartea acestuia, Eunomiu devine conducătorul anomeilor, o sectă a arienilor, numiți și arienii riguroși, care refuzau atât termenul *homoousios*, cât și pe cel de *homoiousios*, negând orice formă de asemănare ontologică dintre Fiul și Tatăl. Disputa doctrinară dintre ereticul anomeean și Părinții capadocieni se oglindește în câteva lucrări: tratate dogmatice și scrisori, ocupând câmpul teologic al celei de-a doua jumătăți din veacul al IV-lea. Conflictul se încheie oficial în anul 398, când împăratul Arcadie a ordonat printr-un edict distrugerea tuturor scrierilor eunomiene.

Influențat de neo-platonism, Eunomie elaborează un sistem metafizic original, care comportă un îndoit înțeles: pe de-o parte afirmarea transcendenței Unului, iar pe de alt parte, un emanationism care amestecă deja, într-un anume fel, materialismul monist stoic cu dualismul spiritualist platonician. În încercarea de a împăca monoteismul biblic radical cu concepția creștină de Treime, Eunomie creează un sistem aparte de exprimare a noțiunii de persoană. Dumnezeu nu se manifestă în trei Ipostasuri nedespărțite, ci sub forma a trei ființe. Principiul generator de existență este Dumnezeu cel Nenăscut (*aghenetos*), deoarece nenașterea (*aghenesia*) este însăși ființa lui Dumnezeu. Fiul este adus la viață și ca atare este de o natură diferită de cea a lui Dumnezeu. Pe planul al treilea este poziționat Duhul Sfânt într-o poziție inferioară Fiului. Prin urmare, Tatăl nu este Dumnezeu, ci o energie a Dumnezeului celui Nenăscut, care-L generează pe Fiul, iar prin intermediul Fiului pe Duhul Sfânt. Aceasta ar fi schema „trinitară” a lui Eunomiu, expresie a subordinaționismului radical arian.

În notele și comentariile de la sfârșitul lucrării, traducătorul nostru surprinde punctele cheie ale doctrinei anomeene, analizate în antiteză cu gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa. De mare apreciere este și studiul introductiv făcut de domnul Mihail Neamțu, intitulat *Teologie, metafizică și politică în secolul al IV-lea: Sfântul Grigorie de Nyssa versus Eunomie al Cyzicului*, care prezintă cadrul istoric, social, cultural și teologic al confruntărilor dintre Părinții neo-niceeni și ereticii radicali desprinși din sânul arianismului. Este analizat cu minuțiozitate limbajul dialectic, cât și conflictul epistemologic dintre protagoniștii celor două mari tabere: adepții lui *homoousios* și subordinaționiștii. Noțiunile de logică, metafizică și onto-teologie întregesc cadrul complet al confruntărilor amintite.

Traducătorul a parcurs o bogată literatură în domeniu, dovedindu-se bine informat în cunoașterea noțiunilor tehnice ale limbii grecești, fapt ce reiese încă dintru început. Sunt prezentate printre altele și izvoarele de cercetare care au lărgit înțelegerea problematicii expuse, precum operele Sfântului Grigorie de Nyssa, izvoarele antice, instrumentele de lucru, monografiile, studiile și articolele aferente subiectului.

Considerând că traducerea amintită este doar începutul unei rodnice munci privind aducerea la lumină a multor opere teologice aparținând Părinților de marcă din primul mileniul creștin, netraduse până în prezent în limba română, felicităm autorul pentru efortul depus.



ISSN : 1453-7652

Editura Universității de Vest Timișoara

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://anale-seriateologie.ro>