



seria

Teologie

17 / 2011

Vol. I

ANALELE

UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://anale-seriateologie.ro>





Seria

Teologie

Vol. I

17/2011

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

Membrii:

Prof. univ. dr. OTILIA HEDEȘAN  
Arhid. prof. univ. dr. IOAN I. ICĂ jr.  
Prof. PHILIPP HARNONCOURT  
Prof. univ. dr. ROBERTO GIRALDO  
Preside 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

***Volum omagial***

***Preot conf. univ. dr. Nicolae Belean***



## CUPRINS

NICOLAE MORAR,	Omagiu părintelui conferențiar universitar dr. Nicolae Belean	9
NICOLAE MORAR,	Exemple memorabile. Profesorul universitar dr. Vasile Țâra	16
MARC-ANTOINE COSTA de BEAUREGARD	Iubirea pentru vrăjmași, criteriu al adevărului	22
NICOLAE MORAR,	Temeiurile teologiei religioase	33
VASILE ITINEANȚ,	Dimensiunea simbolico-mistică a icoanei	42
CONSTANTIN JINGA,	Valorificarea liturgică a unor fragmente biblice veterotestamentare	50

ADRIAN COVAN,	Eunomiu de Cyzic: de la teologie la „tehnologie”	59
DRAGOȘ DEBUCEAN,	Aspecte biografice ale Sfântului Ioan Scărarul	71
VASILE MUNTEAN	„Slujbă” sau „închinare”? (câteva aprecieri privind <i>latreia</i> )	84
RECENZII		87
ERATĂ		91



## SUMMARY

NICOLAE MORAR,	A Tribute to the Rev. Fr. Conf. Univ. Dr. Nicolae Belean	9
NICOLAE MORAR,	A Tribute to the Prof. Univ. Dr. Vasile Țâra	16
MARC-ANTOINE COSTA de BEAUREGARD	Love for Enemies, the Criterion of the Truth	22
NICOLAE MORAR,	Grounds for a Religious Theology	33
VASILE ITINEANȚ,	Symbolical and Mystical Meanings of the Icon	42
CONSTANTIN JINGA,	Old Testament Texts in a Liturgical Context	50

ADRIAN COVAN,	Eunomius of Cyzicus: From Theology to "Technology"	59
DRAGOȘ DEBUCEAN,	Pages of a Biography of Saint John Climacus	71
VASILE MUNTEAN	"Holy service" or "worship"? (some assessments on the concept of <i>latreia</i> )	84
REVIEWS		87
ERRATUM		91

# OMAGIU PĂRINTELUI CONFERENȚIAR UNIVERSITAR DR. NICOLAE BELEAN

de pr. conf. univ. dr. Nicolae Morar

Părintele Nicolae Belean s-a născut la 11 octombrie 1946, în localitatea Bocsig, jud. Arad. A frecventat cursurile Școlii generale din Bocsig și ale Seminarului Teologic din Caransebeș, după care s-a înscris la Institutul Teologic din Sibiu, obținând titlul de „licențiat” în teologie, în anul 1972. Tot la Sibiu, paralel cu studiile universitare, a urmat cursuri de „canto” și de „dirijat coral”.

După absolvirea studiilor academice, a funcționat ca profesor de „Cântare Bisericească” (1972-1995), dar și ca director la Seminarul Teologic din Caransebeș (1990-1995).

În anul 1995 a fost titularizat (prin concurs) ca „lector” la Facultatea de Litere, Istorie și Teologie din cadrul Universității de Vest din Timișoara. Șase ani mai târziu (2001), a obținut titlul de „doctor”, la secția de „Muzicologie” de pe lângă Academia Română din București, cu lucrarea: „Trăsăturile caracteristice ale muzicii religioase bănățene, evoluția în timp și originea sa bizantină”, iar din anul 2007 și până la pensionare (11 octombrie 2011) a funcționat în calitate de „conferențiar universitar” la Catedra de Teologie a Facultății de Litere, Istorie și Teologie din Timișoara<sup>1</sup>.

Devotamentul și atitudinea manifestate în misiunea eclesială fac din biobibliografia Părintele Conferențiar Universitar Dr. Nicolae Belean mai mult decât un „articol de dicționar”, biografia Preacucerniciei sale putând fi comparată cu o fermecătoare „odă”, în care se îmbină frumusețea melosului liturgic cu irizările gândului adânc și maiestuos. Suportul factual al acestei remarci? Activitate didactică, științifică și pastorală a Dascălului omagiat.

Pe plan didactic, Părintele Belean a fost preocupat de modernizarea școlii, de redactarea și prelucrarea de materiale muzicale, și de colaborarea la întocmirea și elaborarea de programe de studiu și de profesionalizare a tinerilor talenți. Este suficient să amintim în acest sens calitatea de *director* al programului de master: „Imnologie bizantină și canto liturgic”, din cadrul studiilor post-

---

<sup>1</sup>[http://www.litere.uvt.ro/4\\_teologie/cv\\_profesori/02\\_Nicolae\\_Belean.  
www.banaterrea.eu/romana/nicolae-belean](http://www.litere.uvt.ro/4_teologie/cv_profesori/02_Nicolae_Belean.www.banaterrea.eu/romana/nicolae-belean).

universitare a Școlii masterale a Facultății de Litere, Istorie și Teologie din Timișoara<sup>2</sup>; predarea cursului: „Sacrul în imnologia creștină”<sup>3</sup>, susținut în cadrul masterului: „Religie, Cultură, Societate. Ontofaniile Sacrului” (director de program: pr. conf. univ. dr. Nicolae Morar) și activitatea desfășurată în cadrul Școlii Populare de Arte de pe lângă Centrul de Cultură și Artă al Județului Timiș, unde a predat cursul de: „Muzică religioasă”, cu o durată de doi, sau trei ani de studii<sup>4</sup>.

Luând exemplul bobului de grâu, care se seamănă într-un an și rodește în anul următor, a așteptat, și continuă să aștepte, rezultatele discipolilor Săi. Iar efectele trudnicei activități didactice se ivesc, an de an, în prolifică slujire a acestora la altar, dar și la catedră – fie că este vorba despre foști absolvenți ai Seminarului Teologic din Caransebeș, fie că discuția are în vedere absolvenții Facultății de Litere, Istorie și Teologie din Timișoara.

Cât privește activitatea științifică a Celui omagiat, aceasta se remarcă prin operele de autor și prin studiile publicate la edituri și reviste cotate CNCSIS. Astfel, la încheierea activității de la catedră, Părintele Conferențiar Nicolae Belean a lăsat mediului universitar mai multe lucrări de autor, cum ar fi: „Cântări bisericești”<sup>5</sup>, „Cântarea de strană din Banat”<sup>6</sup>, „Mariologia ortodoxă în imnurile cultice”<sup>7</sup>, „Colinda în tradiția poporului român”<sup>8</sup>, „Cântări bisericești tradiționale”<sup>9</sup>, „Colinde și pricesne bisericești”<sup>10</sup>. Aceștia li se alătură studiile de specialitate elaborate, după cum urmează: „Religiose Chormuzik Der Orthodoxen Kirche Im Banat”<sup>11</sup>, „Imnurile religioase ale Bisericii Ortodoxe în primele veacuri creștine și în

---

<sup>2</sup> [www.uvt.ro](http://www.uvt.ro)

<sup>3</sup> [http://www.litere.uvt.ro/2\\_lit/master/plan\\_inv/plaunuri\\_inv\\_ma\\_2011\\_2012](http://www.litere.uvt.ro/2_lit/master/plan_inv/plaunuri_inv_ma_2011_2012).

<sup>4</sup> <http://www.ccajt.ro/scoala/cursuri>.

<sup>5</sup> N. Belean, *Cântări bisericești-manual pentru Seminarele teologice și Facultatea de Teologie din Timișoara*, Ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1995, 237 p.

<sup>6</sup> N. Belean, *Cântarea de strană din Banat*, Ed. Solnes, Timișoara, 2001, 227 p. ISBN: 973-814-5295; 973-814-5290.

<sup>7</sup> N. Belean, *Mariologia ortodoxă în imnurile cultice*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2004, 278 p. ISBN: 973-631-112.

<sup>8</sup> N. Belean, *Colinda în tradiția poporului român*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2004, 225 p. ISBN: 973-631-1325.

<sup>9</sup> N. Belean, *Cântări bisericești tradiționale*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2005, 448 p. ISBN: 973-631-237-2.

<sup>10</sup> N. Belean, *Colinde și pricesne bisericești*, Ed. Saol, Timișoara, 2010, 155 p. ISBN: 978-606-923-132-2.

<sup>11</sup> N. Belean, *Religiose Chormuzik Der Orthodoxen Kirche Im Banat*, în *Die Kirchenmusik In Sudeseuropa, Herausgegeben Von Franz Metz*, Tutzing, 2003, pp. 199-206.

prezent”<sup>12</sup>, „Cântarea religioasă în scrierile Sfinților Părinți”<sup>13</sup>, „Muzica bisericească, un străvechi element de artă a Bisericii noastre”<sup>14</sup>, „Pneumatologia ortodoxă în imnologia creștină”<sup>15</sup>, „Muzica – principiul rezonanței omului cu Creatorul său și a comuniunii interumane”<sup>16</sup>, „Cântarea bisericească, esența vieții liturgice”<sup>17</sup>, „Troparele și condacele sfinților, modele de spiritualitate creștină”<sup>18</sup>, „Formele și denumirile poeziei imnografice din cultul ortodox”<sup>19</sup>, „Cântarea bisericească, cea mai aleasă vistierie a ortodoxiei”<sup>20</sup>, „Spiritualitatea cântărilor cultice din perioada post-pascală”<sup>21</sup>, „Teologia luminii și a bucuriei în cântările învierii”<sup>22</sup>. Așa se face că, ex-evaluările la care a fost supus ca și auto-evaluarea la care însuși a recurs, indică aceeași caracteristică: performanța.

În sfârșit, activitatea pastoral-misionară a Preotului nu este cu nimic mai puțin interesantă decât cea a Dascălului Nicolae Belean. Ea se desfășoară în Enoaria Sfântul Nicolae a Protopopiatului Timișoara I, din cartierul Timișoara Nord, Parohie care, cu sprijinul conducerii Universității de Științe Agricole și Medicină Veterinară a Banatului (USAMVB), a fost fondată la 2 mai 2007, când a fost pusă și piatra de temelie a noului locaș de cult.

---

<sup>12</sup> N. Belean, *Imnurile religioase ale Bisericii Ortodoxe în primele veacuri creștine și în prezent*, în *Anale. Teologie*, nr. 2-4, Universitatea de Vest, Timișoara, 2009, pp. 243-258. ISSN: 1453-7656.

<sup>13</sup> N. Belean, *Cântarea religioasă în scrierile Sfinților Părinți*, în *Anale. Teologie*, nr. 10, Universitatea de Vest, Timișoara, 2009, pp. 79-86. ISSN: 1453-7652.

<sup>14</sup> N. Belean, *Muzica bisericească, un străvechi element de artă a bisericii noastre*, în *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2006, p. 99. ISSN: 1220-8388.

<sup>15</sup> N. Belean, *Pneumatologia ortodoxă în imnologia creștină*, în *Anale. Teologie*, nr. 11, Universitatea de Vest, Timișoara, 2009, pp. 83-92. ISSN: 1453-7652. ISSN: 1220-8388.

<sup>16</sup> N. Belean, *Muzica – principiul rezonanței omului cu Creatorul său și a comuniunii interumane*, în *Altarul Banatului*, nr. 4-6/2007, pp. 80-85. ISSN: 1220-8388.

<sup>17</sup> N. Belean, *Cântarea bisericească, esența vieții liturgice*, în *Altarul Banatului*, nr. 10-12/2007, pp. 74-80. ISSN: 1220-8388. ISSN: 1220-8388.

<sup>18</sup> N. Belean, *Troparele și condacele sfinților, modele de spiritualitate creștină*, în *Altarul Banatului*, nr. 1-3/2008, pp. 85-93. ISSN: 1220-8388.

<sup>19</sup> N. Belean, *Formele și denumirile poeziei imnografice din cultul ortodox*, în *Altarul Banatului*, nr. 10-12/2008, pp. 64-69. ISSN: 1220-8388.

<sup>20</sup> N. Belean, *Cântarea bisericească, cea mai aleasă vistierie a ortodoxiei*, în *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2008, p. 105-117. ISSN: 1220-8388.

<sup>21</sup> N. Belean, *Spiritualitatea cântărilor cultice din perioada post-pascală*, în *Altarul Banatului*, nr. 4-6/2008, pp. 131-138. ISSN: 1220-8388.

<sup>22</sup> N. Belean, *Teologia luminii și a bucuriei în cântările învierii*, în *Anale. Teologie*, nr. 15, Universitatea de Vest, Timișoara, 2009, pp. 19-26. ISSN: 1453-7652.

După mai mulți ani de travaliu deloc ușor, luni, 6 decembrie 2010, a fost oficiată slujba de sfințire a noii biserici trimișorene, Părintele Belean exprimând cu acel prilej crezul său în legătură cu rolul Bisericii creștine în viața credincioșilor. „Biserica – a arătat parohul tinerei Enorii – ne poartă pe valurile vieții, ne adună pe toți laolaltă, în comuniune unii cu alții, spunându-ne, mereu, cuvintele Mântuitorului: «Nu vă temeți, Eu sunt cu voi!» Toți cei din biserică simt, astfel, mângâiere, pace, liniște, mulțumire, fiind îndemnați la dragoste frățească și fapte bune. Biserica ne călăuzește pașii de la naștere până la mormânt. Iată, așadar, care este rostul Casei lui Dumnezeu, care stă în centrul vieții noastre religioase. De aici, se revarsă peste noi toate darurile lui Dumnezeu, pe care le înmulțim fiecare dintre noi, prin rugăciunile și faptele noastre bune a unora față de alții”<sup>23</sup>.

Bun duhovnic, Părintele Nicolae Belean trudește mereu în biserică parohială, convins fiind că numai așa poți să-i cunoști mai bine pe oameni, să le cunoști familia și să-i ajuți eficient. „Slujirea într-o comunitate oricât de mică sau de mare ar fi – repetă cu obstinație Părintele paroh Belean – e o misiune ce are dimensiunile Împărăției lui Dumnezeu”. De aceea, obștea păstorită, în duminici și sărbători, îi este alături și-i asculta, cu evlavie și interes, cuvântul rostit, în egală măsură întemeietor și mântuitor de suflete.

Oprindu-ne asupra ideilor ce se desprind din cercetarea științifică a universitarului Nicolae Belean, iată câteva dintre gândurile Preacucerniciei Sale.

Ocazionată de manifestări festive și convenții religioase, muzica a fost asumată mereu ca un sistem cu influențe majore asupra omului, fapt pentru care a contribuit, în mod decisiv, la umanizarea acestuia. Ea a favorizat abilitatea făpturii omenești de a percepe diverse relații ambientale și de a înțelege lumea vizuală și a contribuit la formarea gândirii complexe. Totodată, prin expresivitatea-i caracteristică, muzica a facilitat dezvoltarea fondului emotiv al ființei omenești și a deschis acesteia interesul către emoțiile și stările de spirit ale semenilor<sup>24</sup>. Fiind energie, undele sonore, cu ritmul și cadența lor, afectează celulele corpului și țesuturile, generând efecte de reîncărcare cu sarcini pozitive a acestora<sup>25</sup>. Mai mult,

---

<sup>23</sup> *O nouă biserică în cinstea Sfântului Nicolae la Timișoara*, [www.noutati-ortodoxe.ro](http://www.noutati-ortodoxe.ro)

<sup>24</sup> N. Belean, *Muzica – principiul rezonanței omului cu Creatorul său și a comuniunii interumane*, în *Altarul Banatului*, nr. 4-6/2007, p. 86.

<sup>25</sup> N. Belean, *Cântarea bisericească, esența vieții liturgice*, în *Altarul Banatului*, nr. 10-12/2007, p. 78.

Preacucernicia Sa subliniază că există o muzică a naturii, o muzică a tot ce se dezvoltă în univers, care poate fi receptată ca o realitate sacră, ca un mijloc de unire a omului cu Divinitatea<sup>26</sup>.

Scriind despre cântarea, sau muzica bisericească, sărbătoritul arată că ea este mijlocul prin care omul își închină cugetele sale Domnului, îmbrăcându-le într-o haină folositoare pentru alții. Luate din cărțile bisericești, rugăciunile transpun, prin cântec, temeiul adevărului revelat. Ele hrănesc duhovnicește pe tot cel ce crede și râvnește întru a lauda pe Domnul în biserică, fenomenul muzical cuprinzând o diversitate de idei, de la cele cosmologice, la cele medicale<sup>27</sup>.

Muzica bisericească are o fundamentare teologică precisă. Ea reprezintă spiritualitatea ortodoxă, adevărul de credință. Prin intermediul ei exprimăm ceea ce trăim și mărturisim în relația noastră cu Hristos, încercând să înțelegem altfel decât rațional mecanismul tainic al religiozității<sup>28</sup>. Deși e imposibil de decriptat acest proces, o constatare este certă: prin rugăciunea cântată sensibilitatea credinciosului crește în amplitudine, iar stilul său de viață se confundă cu virtutea însăși. Mai mult, cum în biserică toate gesturile și cuvintele au dimensiunea actului orantic, muzica bisericească însăși se regăsește în această cromatică mozaicală, ca de altfel și alte elemente bisericești, cum ar fi icoana, vasele liturgice, veșmintele preoțești, arhitectura bisericească ș.a.m.d.<sup>29</sup>.

În cântarea bisericească răsăriteană, arată Părintele Belean, muzica și textul sunt inseparabile. Drept argument, sunt evocate remarcile Sfinților Părinți, după care cântarea trezește, în suflet, o dorință arzătoare pentru conținutul imnului cântat și potolește pasiunile ce se nasc din carne. Mai precis, ea alungă gândurile rele, care ne sunt sugerate de vrăjmașii nevăzuți și ne ajută să îndurăm încercările cele mai grozave, fiind un autentic „leac” împotriva vicisitudinilor vieții pământești<sup>30</sup>.

Faptul că Dascălii Bisericii au pus preț atât pe text, cât și pe melodie, denotă că, prin ele se răspândește, sub inspirația Duhului Sfânt, învățătura Bisericii. În ele e prezentat adevărul revelat despre

---

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> N. Belean, *Muzica – principiul rezonanței omului cu Creatorul său și a comuniunii interumane*, pp. 80-85.

<sup>28</sup> N. Belean, *Cântarea bisericească, esența vieții liturgice*, pp. 75-76.

<sup>29</sup> N. Belean, *Muzica bisericească, un străvechi element de artă a bisericii noastre*, în *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2006, p. 100.

<sup>30</sup> N. Belean, *Cântarea religioasă în scrierile Sfinților Părinți*, în *Anale. Teologie*, nr. 10, Universitatea de Vest, Timișoara, 2009, pp. 79-80.

Dumnezeu, poezii bisericești fiind cei care au cântat fundamentele doctrinei și ale moralei eclesiale, dar și evenimentele majore din viața Bisericii, cum ar fi triumful asupra persecutorilor<sup>31</sup>.

Referitor la izvoarele muzicii bisericești românești, Părintele Belean evocă faptul că acestea sunt îndepărtate, istoria muzicii eclesiale coincizând cu existența milenară a ortodoxiei românești. Astfel, muzica a păstrat și perpetuat, la noi, învățătura de credință creștină și, implicit, valorile spiritualității apostolice și patristice. Iar faptul că suntem așezați la marginea Orientului, făcând graniță cu Occidentul, a făcut ca etosul românesc să fi fost influențat de spiritualitatea bizantină, cântările bisericești răspândind melosul sacru răsăritean în rostiri grecești și slavone. Odată cu afirmarea limbii române în peisajul social românesc (secolul XVII), muzica bisericească, cântată în locașurile mitropolitane, episcopale, mănăstirești și sătești, a difuzat, prin intermediul manuscriselor și, mai târziu, a tipăriturilor, graiul autohton<sup>32</sup>.

Ca și muzica populară, muzica bizantină a avut un caracter unitar la toți românii, chiar și la cei uniți cu Roma, evident cu unele diferențieri stilistice datorate creațiilor populare și oralității, mai ales ale în Banat, Transilvania și Bucovina<sup>33</sup>. Astfel, alături de cântecul popular, cântarea bisericească a constituit o pârghie de nădejde în apărarea conștiinței etnice. Și, ceea ce este și mai important, e faptul că poporul nostru a rămas fidel acestui filon muzical până astăzi<sup>34</sup>.

Pe structura oferită de imnologia bizantină, pe de o parte, iar pe de altă parte, de folclorul autohton, s-a dezvoltat colindul românesc. Colindele surprind aspectul cosmic al harului, așa cum acesta a fost sesizat de către strămoșii noștri, dar și aspectul chenotic al întrupării Fiului lui Dumnezeu, din dragoste pentru neamul omenesc<sup>35</sup>. Ele subliniază un fapt esențial: coborârea lui Dumnezeu la om pentru a-l îndumnezei, pentru a-Și reacheza creatura în postura solemnă de mesageră între coordonatele pământești și supracerești ale

---

<sup>31</sup> N. Belean, *Formele și denumirile poeziei imnografice din cultul ortodox*, în *Altarul Banatului*, nr. 10-12/2008, pp. 64-65.

<sup>32</sup> N. Belean, *Cântarea bisericească, cea mai aleasă vistierie a ortodoxiei*, în *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2008, p. 110. N. Belean, *Muzica bisericească, un străvechi element de artă a bisericii noastre*, în *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2006, p. 101. N. Belean, *Cântarea de strană din Banat*, Ed. Solnes, Timișoara, 2001, pp. 12-16.

<sup>33</sup> N. Belean, *Cântarea bisericească, cea mai aleasă vistierie a ortodoxiei*, în *Altarul Banatului*, nr. 7-9/2008, p. 110.

<sup>34</sup> N. Belean, *Cântarea de strană din Banat*, Ed. Solnes, Timișoara, 2001, p. 12.

<sup>35</sup> N. Belean, *Colinde și pricesne bisericești*, Ed. Saol, Timișoara, 2010, pp. 37-39.



existenței<sup>36</sup>. Colindătorii sunt, astfel, solii unei lumi mai bune, mesagerii care reușesc, an de an, să vestească Nașterea Domnului, aducând cu ei idealul păcii și înfrățirii universale, prin urările de sănătate, belșug și înțelegere<sup>37</sup>.

Așadar, Părintele Conferențiar Dr. Nicolae Belean se remarcă printr-o bogată activitate didactică și de cercetare – ceea ce i-a adus, de altfel, un binemeritat prestigiu în țară și în străinătate –, dar și printr-o intensă activitate pastoral-misionară, virtuți ce-i conferă o autoritate morală importantă și-i întregesc identitatea.

Întru mulți și fericiți ani, Preacucernice Părinte Conferențiar Universitar Dr. Nicolae Belean!

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 43. N. Belean, *Colinda în tradiția poporului român*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2004, p.16.

<sup>37</sup> N. Belean, *Colinde și pricesne bisericesti*, pp. 6, 43.

## EXEMPLE MEMORABILE.

### PROFESORUL UNIVERSITAR DR. VASILE ȚĂRA

de pr. conf. univ. dr. Nicolae Morar

Născut în urmă cu 70 de ani (31 ianuarie 1941) în localitatea Lunca din județul Bistrița-Năsăud, Domnul Profesor Universitar Dr. Vasile Țăra a urmat școala generală în Dipșa și Șieu, iar apoi cursurile Liceului „Liviu Rebreanu” din Bistrița. După promovarea examenului de bacalaureat, s-a înscris la Facultatea de Filologie, secția Limba și literatura română, a Universității „Al. I. Cuza” din Iași, pe care a absolvit-o în anul 1963. Ca urmare a vocației cărturărești de care a dat dovada în timpul studiilor universitare, a fost repartizat la Universitatea din Timișoara, Facultatea de Filologie. În acest sanctuar al culturii bănățene și naționale, și-a conturat profilul intelectual distinct, printr-o laborioasă activitate didactică și științifică, în domeniul dialectologiei și al istoriei limbii literare.

Competența profesională a Magistrului omagiat o confirmă travaliul exercitat între anii 1966-1969, când la Biblioteca Academiei din București, așa cum Domnia Sa o arată, a reușit să parcurgă „toate textele vechi românești”, ajungând să citească mai repede textele în chirilică decât în latină<sup>38</sup>. Iar asceza căreia i s-a consacrat avea să fi fost confirmată de geneza unei importante lucrări tipărită, la mai puțin de un deceniu de la intrarea în comunitatea academică din Timișoara, și anume: „Istoria limbii române literare. Privire generală (sec. XVI-XVIII)”, apărută, inițial, sub formă de curs multiplicat la Tipografia Universității din Timișoara, în anul 1971, iar apoi la Editura Didactică și Pedagogică, în două ediții 1978 și 1983.

Opusculul în discuție, elaborat în colaborare cu marele profesor dr. Ștefan Munteanu, este un compendiu menit să ofere studenților și cercetătorilor o imagine sintetică a evoluției limbii române literare de la origini până în epoca modernă, este o operă care oferă repere teoretice privind începuturile scrisului românesc, elemente indispensabile pentru înțelegerea primei perioade a dezvoltării culturii noastre naționale – sunt analizate scrierile juridice, istorice și poetice ale cărturarilor epocii, scrierile cronicarilor, ale lui D. Cantemir, ale lui I. Budai-Deleanu ș. a.

---

<sup>38</sup> A. Furtună, *Cu dr. Vasile Țăra: după 45 de ani de istorie a limbii române*, [www.poezie.ro/index.php/press/1827216/index.html](http://www.poezie.ro/index.php/press/1827216/index.html)

Debutului publicistic i-a urmat un alt moment însemnat, și anume elaborarea tezei de doctorat, cu genericul: „Graiul de pe valea superioară a Șieului (Transilvania)”, lucrare realizată sub îndrumarea științifică a ilustrului profesor dr. doc. G. Ivănescu, membru corespondent al Academiei Române, profesor universitar la Iași, și, o perioadă, profesor de lingvistică romanică și generală la Universitatea din Timișoara<sup>39</sup>.

Pasiunea pentru dialectologie l-a desprins adesea de pupitrul sălilor de curs ale Facultății, efectuând, alături de colegul său de călătorii etnologice, profesorul universitar dr. Vasile Frățilă, studii pe teren, cercetări în urma cărora a văzut lumina tiparului volumul: „Studii de dialectologie”, lucrare apărută la Tipografia Universității din Timișoara în anul 1984.

Paleta preocupărilor științifice ale Universitarului Vasile Țăra a fost întregită după 1989 cu alte lucrări de referință dintre care amintim: „Conștiința unității românilor în literatura religioasă”<sup>40</sup>, „Limbă și cultură eclesială”, „Carte bisericească și limbajul religios”<sup>41</sup> ș. a.

Interesul alocat cercetării științifice a făcut ca, treptat, Cel evocat să parcurgă toate treptele necesare configurării profilului academic, trecând succesiv prin funcțiile de *preparator*, *asistent*, *lector titular*, *conferențiar universitar*, ca din anul 1990 să fi activat ca profesor universitar, predând, până la pensionare, cursuri de o mare densitate formativă și informativă, cum ar fi: „Istoria limbii române literare”, „Introducere în lingvistică”, „Introducere în cercetarea filologică”, „Ediții și critică de text”, „Lexicologie”, „Lingvistică aplicată”, „Limba română contemporană”, „Paleografie românească”, „Sociolingvistică”, „Dezvoltarea colecțiilor”<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> M. Nițu, *Medalion-intarsie: Vasile D. Țăra – o biografie incandescentă*, în *Emergența modelelor*, Ed. Universității de Vest, Timișoara, 2006, pp. 19-25.

<sup>40</sup> V. Țăra, *Conștiința unității românilor în literatura religioasă*, în *Altarul Banatului*, nr. 1-3/1996, pp. 7-12.

<sup>41</sup> Grantul CNCSIS 199, „Limba și cultură ecleziastică”.

<sup>42</sup> Autoritatea științifică a Profesorului Vasile Țăra este demonstrată de referințele bibliografice prezente în volumele semnate de: M. Vulpe, *Subordonarea în frază în dacoromâna vorbită*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1980; I. Gheție, *Introducere în studiul limbii române literare*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982; I. Gheție (coord.), *Istoria limbii române literare. Epoca veche (1532-1780)*, Ed. Academiei Române, București, 1997; V. Frățilă, *Contribuții lingvistice*, Editura de Vest, Timișoara, 1999; G. Chivu, *Limba română de la primele texte până la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, Ed. Univers Enciclopedic,

Începând cu anul 1991, Domnului Profesorul Universitar Dr. Țâra, i-a fost încredințat directoratul Bibliotecii Centrale Universitare „Eugen Todoran” din Timișoara, o demnitate onorantă dar și solicitantă, în același timp. În calitatea dobândită, Domnia Sa a contactat autoritățile locale și naționale, a pendulat mereu între Timișoara și București – deși starea medicală nu îi permitea un astfel de efort –, pentru a obține fondurile necesare în vederea realizării noii clădiri a Bibliotecii Centrale Universitare din Timișoara. În paralel cu aceste demersuri, a militat pentru obținerea statutului de instituție independentă, cu personalitate juridică, statut dobândit de altfel de Biblioteca Centrală Universitară printr-un ordin al Ministerului Învățământului în anul 1992. La aceste contribuții se adaugă o altă importantă realizare, respectiv înființarea, în anul 1999, a secției de *Biblioteconomie și Știința Informării*, în cadrul Facultății de Litere a Universității de Vest din Timișoara, acțiune prin care Domnia Sa a devenit întemeietorul *Școlii de Biblioteconomie* din Timișoara. Mai mult, filosofia promovată de Profesorul Vasile Țâra a făcut ca în toposul aparent rezervat tăcerii înțelepciunii cărților să devină târâmul admirabilelor banchete platoniciene, un mediu în care se organizează expoziții, lansări de carte, sesiuni științifice, seminarii, colocvii și conferințe dintre cele mai interesante.

În calitate de Director al Bibliotecii Centrale Universitare, Profesorul Vasile Țâra a fost atent la tot ceea ce înseamnă noutate în domeniul tipologiilor documentare și a structurilor organizatorice. Impresionat de experiența biblioteconomiei trans-atlantice, s-a străduit să transpună particularitățile acesteia în mediul biblioteconomic local. Astfel, *bibliotecarul cu autoritate* sau *bibliotecarul de referințe*, *bibliotecarul model* ori *bibliotecarul expert*<sup>43</sup> aveau să devină reperul profesional promovat de autoritatea instituțională a Bibliotecii Centrale Universitare din Timișoara. Așa se face că spre a avea o bibliotecă cu oameni bine pregătiți, Domnul Profesor Țâra – printr-un efort financiar considerabil – a trimis spre perfecționare la București, eșalonat, întregul personal al bibliotecii, ceea ce – cum bine remarcă un specialist în domeniu – nu s-a mai

---

București, 2000; I. Oprea, R. Nagy, *Istoria limbii române literare. Epoca modernă*, Ed. Universității, Suceava, 2002.

<sup>43</sup> *Bibliotecarul de referințe. Dilemele unei profesii în devenire*, în *Emergența modelelor*, pp. 75-78.

întâmplat în nici o altă bibliotecă universitară românească. Mai mult, Domnia Sa a încurajat vizitele bibliotecarilor timișoreni în marile biblioteci europene, participările la reuniunile și călătoriile de studii, valorificând orice prilej, spre a le oferi angajaților Bibliotecii Centrale Universitare din Timișoara posibilitatea de a cunoaște realizările biblioteconomice de vârf. Astfel, chiar dacă bibliotecarii universitari timișoreni nu ating plurivalența, adică nu le știu, și nu le fac pe toate, pot fi considerați *bibliotecari de referințe* prin răspunsul dat la cerințele concrete și diverse ale utilizatorilor, în condițiile specifice societății informaționale contemporane<sup>44</sup>.

Împătimirea pentru carte a făcut ca, în cuvântările rostite ani la rând în cadrul festivităților de deschidere a anului universitar la Facultatea de Litere, Istorie și Teologie, Profesorul Vasile Țâra să sublinieze, cu pregnanță, în fața audienței faptul că, pentru a reuși în viață, e nevoie de materie cenușie „dotată” cu cât mai multe cunoștințe, că e nevoie de muncirea creierului cu informații variate, pentru ca masa cerebrală să poată trece la un nivel superior de exprimare. Omul responsabil – arăta odinioară cel omagiat – învață tot timpul din surse care și-au confirmat valoarea și eficiența, întrucât numai așa ființa umană reușește să facă față examenelor pe care le are de trecut o viață întreagă. Cu aceleași ocazii, Domnia Sa evoca funcția primordială, de-a dreptul miraculoasă a lecturii, ca punte de legătură între om și cosmos, între ideologii și credințe diferite, între imanent și Transcendent. Și nu a ocolit să sublinieze public faptul că visa la un cititor entuziast, văzând în lectură panaceul care duce la îmbunătățirea semnificativă a vieții. De ce? Pentru că cititul – afirma Profesorul Țâra – este cea mai eficientă și mai plăcută formă de a ține sub tensiune spiritul, dezvoltând gândirea critică și argumentativă, adică acele conexiuni care zămislesc idei noi și fascinante.

Un alt aspect pe care dorim să-l evocăm este legat intrinsec de istoricul secției de Teologie Ortodoxă. Cuprinsă în constructul cunoscut sub genericul de *Facultatea de Litere, Istorie și Teologie*, Catedra de Teologie (actualmente Colectivul de Teologie Ortodoxă) a beneficiat major de generozitatea și altruismul acestei personalități de mare ținută intelectuală și morală.

---

<sup>44</sup> M. Regneală, *Profesorul Vasile D. Țâra sau elogiul dăruirii*, în *Emergența modelelor*, p. 15.

O primă expresie a celor afirmate o constituie organizarea, începând cu anul 1996, a primei ediții a simpozionului național „Cartea Cărților”, manifestare desfășurată sub patronajul Arhiepiscopiei Timișoarei, a Universității de Vest din Timișoara și a Bibliotecii Centrale Universitare „Eugen Todoran”, ajunsă în prezent la a VIII-a ediție. În acest demers cultural-spiritual, Profesorul Vasile Țâra, cu structura specifică unui om de știință adevărat, a insistat în direcția valorizării Sfintei Scripturi în arealul cultural românesc, în calitatea acesteia de document literar sacru, care a influențat profund lumea ultimelor milenii, dar și în calitatea acesteia carte a pietății umane. *Biblia* a intrat astfel în circuitul temelor de discuții din mediul universitar timișorean într-o întreită calitate: *de document literar, de instrument revelator al Nevăzutului și de ghid spiritual* pentru orice conștiință dornică de reverii lucide.

Și tot în acest context, amintim alte două realizări majore ale celui omagiat: înființarea *Bibliotecii de Teologie*, filială a Bibliotecii Centrale Universitare și susținerea cursului de „Limba liturgică” la Specializarea Teologie-Litere a Catedrei de Teologie Ortodoxă, curs în cadrul căruia viitorii profesori de religie aveau să ia cunoștință cu varianta stilistică a cărților bisericești, care – cum scria Profesorul Universitar Dr. Vasile Țâra – „se caracterizează printr-o terminologie specifică, păstrată, în linii mari, până azi, chiar dacă în secolul trecut lexicul bisericesc a suferit modificări importante datorită intervenției mitropolitului Veniamin Costache”<sup>45</sup>.

În sfârșit, nu putem trece cu vederea dorința de „aggiornamentizare” a cunoștințelor științifice pe plan național și internațional, de realizare a unei solidarități profesionale în domeniile de activitate acoperite (didactic, științific și biblioteconomic), Dascălul evocat concretizându-și dorința prin organizarea de manifestări științifice locale (24 de sesiuni), naționale (15 sesiuni) și internaționale (Identitatea culturală a tuturor românilor, 1990-1994, Congres al IV-lea al Filologilor Români, iulie 1991, Seminarul Internațional INFO'93, iunie 1993; Seminarul Internațional INFO'97, iunie 1997, Seminarul româno-american, iulie, 1999).

Vocația cultural-științifică a Profesorului Vasile Țâra a fost apreciată atât în mediul universitar, cât și în cel extrauniversitar, dovadă

---

<sup>45</sup> Șt. Munteanu, V. D. Țâra, *Istoria limbii române literare. Privire generală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1983, p. 120.

fiind demnitățile încredințate de forurile științifice românești. Astfel, menționăm calitatea de *secretar* al Filialei din Timișoara a Societății de Științe Filologice, apoi de *vicepreședinte* (până în anul 1990), iar după aceea de *președinte* al Filialei din Timișoara a *Societății de Științe Filologice* (începând cu anul 1990); statutul de *membru* în diferite consilii și colegii, cum ar fi: Consiliul de Conducere al Societății de Științe Filologice din România, Colegiul de redacție al „Buletinului Societății de Științe Filologice din România”, Colegiul de redacție al „Analelor Universității din Timișoara”, seria Științe filologice, Colegiul de redacție al „Buletinului Societății de Științe Filologice”, Colegiul de redacție al revistei „Limbă și literatură” din România, Colegiul de redacție al revistei „Limba română” din Chișinău, Asociația Bibliotecarilor din Învățământ din România, Societatea de Științe Filologice din România, Colegiul de Redacție al „Buletinului Asociația Bibliotecarilor din Învățământ din România”, Consiliul Național al Bibliotecarilor din Învățământ din România (din anul 2002 *președinte*), Comisia Națională a Bibliotecilor și în comisii pentru acordarea titlului de doctor „honoris causa”. La acestea se adaugă calitatea de *referent* pentru ocuparea posturilor didactice (profesori, conferențieri și lectori), a posturilor de cercetător științific la institutele de cercetări socio-umane și cea de *expert evaluator* al CNCSIS. De asemenea, competența științifică a Celui omagiat este certificată de enciclopediile și dicționarele în care a fost inclus – *Who's Who în România*,<sup>46</sup> *Scriitori și lingviști timișoreni*<sup>47</sup>, *VIP în Banat*<sup>48</sup> – și distincțiile acordate de societăți și asociații din țară și străinătate – *Diploma de Onoare* a Societății de Limba Română din Iugoslavia (2000) și *Diploma de Onoare* a Asociației Bibliotecarilor din Învățământ din România (2005).

În încheiere, dorim să-i urăm Universitarului Dr. Vasile Țăra ca Dumnezeu să-l binecuvânteze cu harurile Sale pleromactice pentru a da culturii și spiritualității românești noi texte cu profunzimi ideatice dintre cele mai valoroase.

Întru mulți și fericiți ani, Distinse Domnule Profesor Universitar Dr. Vasile Țăra!

---

<sup>46</sup> *Who's Who în România*, Ed. Pegassis Press, București, 2002.

<sup>47</sup> A. Birăescu, D Zărie, *Scriitori și lingviști timișoreni (1945-1999)*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2000.

<sup>48</sup> *VIP în Banat*, Almanahul Banatului, Timișoara, 2000.

# IUBIREA PENTRU VRĂJMAȘI, CRITERIU AL ADEVĂRULUI\*

de părintele Marc-Antoine Costa de Beauregard

## ABSTRACT

Love, the foundation of all existence, represents the ideal model and the earthly fulfillment of each human being. The love of enemy, as a supreme offering of love, on one hand it makes present the supreme sacrifice of Christ fulfilled on the Cross, in the very moment when He is praying for his enemies, and on the other hand is directing towards the complete reconciliation with the Lord of life. Meanwhile it is the imprint of the *Logos* and its *logos*, of the Truth of God and of all of His creatures, in the universe. It includes the Church, as a true sign, as a seal of apostleship and its mission for centuries.

De multă vreme ne întrebam cum s-ar putea desluși afirmația: „iubirea pentru vrăjmași este singurul criteriu sigur al adevărului”, cuvânt ce rezumă, după arhimandritul Sofronie, teologia acestui mare duhovnic ortodox al timpului nostru. Este un prilej providențial să putem propune aici o meditație teologică despre această afirmație, pe care o considerăm răspunsul la întrebarea pusă de Pilat: „ce este adevărul?”, întrebare urmată de tăcerea lui Iisus. În cele ce urmează vom încerca să întvedem pe rând problema iubirii de vrăjmași în legătură cu adevărul lui Dumnezeu, al Omului și a Creației.

## I. Iubirea de vrăjmași, criteriu al adevărului lui Dumnezeu

Iubirea de vrăjmași este o poruncă a Fiului ce stă mărturie a adevărului lui Dumnezeu în iubirea Sa de neînțeles pentru oameni și mai ales pentru vrăjmașii lui. Ea se înfățișează în primul rând ca un criteriu al adevărului Tatălui.

### A. Iubirea de vrăjmași este criteriu al adevărului Tatălui

a) Iubirea de vrăjmași este *criteriul adevărului Tatălui* pentru că ea mărturisește „logica” sa adâncă, forma divină de gândire, caracterizată prin antinomie. Gândirea divină așează în mod simultan cele contrare, împăcându-le, așa cum sugerează un pasaj din sfânta Evanghelie: „pe acestea trebuia să le faceți și pe acelea să nu le

---

\* Conferință prezentată în *Aula Arhiepiscopiei Timișoarei*, la 24 septembrie 2011 – Sărbătoarea Sfântului Siluan Aghioritul.



faceți” (*Matei*, 23, 23). Ea se deosebește de gândirea discursivă, cauzală, gândirea „terțului exclus”, ce aparține ființei umane, și a fost exprimată în porunca Fiului: „Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc, ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri” (*Matei*, 5, 44-45). Dreptatea divină și iubirea aceasta, nedreaptă din punct de vedere omenesc, sunt înfățișate drept criteriu al adevărului Tatălui ceresc, incomparabilă cu orice altă paternitate lumească, căci iubirea Sa nu este îngrădită de nedreptatea păcătoșilor, pe care o arată vrăjmașii, disprețuind voia Sa.

b) Adevărul Tatălui ca „iubire pentru vrăjmași” se înfățișează luminos prin aceea că, din iubire pentru ei, *El își dăruiește propriul Fiu vrăjmașilor săi*, iar aceștia contribuie astfel la revelația Lui ca Fiu. El îi iubește fără răsplată, cu iubire neîngrădită, căci logica sa, nefiind îngrădită de nimic, nu este cauzală. Această iubire nu condiționează, iar El nu provoacă nimic. Nimic nu se întâmplă din cauza Lui, și El nu are de ce să se justifice în fața oamenilor. El nu are nici de ce să fie pus în cauză, nici de ce să fie apărat: dacă se întâmplă să o facă, El o face prin cheneză. El renunță la Logosul său în fața tribunalului oamenilor, și manifestă astfel iubirea curată și nevinovată ce este în Persoană pentru vrăjmași și prigonitori. Iubirea pentru vrăjmași este „singurul criteriu sigur” al Tatălui pentru că El are un singur și unic Fiu și Cuvânt al Tatălui. Iubirea este criteriul propriului său adevăr: Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului îl revelează, întrupând „compasiunea Tatălui”<sup>49</sup>.

c) Iubirea pentru vrăjmași este deopotrivă *criteriu al adevărului Bisericii*. Cu Maica Domnului care, în Icoană, privește fără ură pe vrăjmașii Fiului său, și împreună cu toți sfinții, Biserica, adunarea credincioșilor, îi iubește pe vrăjmașii lui Dumnezeu, și chiar pe potrivnicii Adevărului. Ea vine în sprijinul victimelor și a călăilor. Solidaritatea față de victime nu este împotriva dușmanilor, ci pentru mântuirea lor.

## **B. Iubirea vrăjmașilor, criteriul adevărului Fiului ce manifestă iubirea Tatălui**

a) Fiul, *Strălucire a Tatălui*, manifestă în chip absolut iubirea pe care Tatăl o are pentru vrăjmașii săi. Ca ipostas al întregii naturi

---

<sup>49</sup> Pr. Boris Bobrinskoy, *La compassion du Père*, Le Cerf, Paris, 2000.

umane și a tuturor ipostasurilor omenești, El s-a unit deopotrivă cu prietenii și cu vrăjmașii săi și îi poartă pe toți în sânul său ca pe frați dușmani (cf. *Geneza*, 5, 22). El a îndeplinit în chip uman realitatea divină a iubirii depline și îi împacă pe dușmani<sup>50</sup>, nu doar cu El însuși ca Dumnezeu și Domn, dar și între ei, „aducându-le astfel pacea ce depășește orice înțelegere”<sup>51</sup>. El le dezvăluie și le comunică, în mod ipostatic, iubirea sa divină. De aceea, în cel care îi iubește pe vrăjmași, Hristos însuși îi iubește, pentru că omenirea este de acum înainte orientată de dumnezeire<sup>52</sup>. Fiecare ipostas uman este fâgașul iubirii ipostatice a Cuvântului pentru toți oamenii. Hristos în mine îi iubește pe vrăjmașii Lui și ai mei.

b) Iubirea de vrăjmași este și *criteriul adevărului Scripturilor*. O dată cu Evanghelia, ne-a fost arătat că Dumnezeu este milostiv cu toți. Aceasta este cheia interpretării anumitor pasaje biblice, de pildă cerințele de pedepse ce apar în psalmi, sau tăciunii aprinși pe care credinciosul îi invocă deasupra capetelor vrăjmașilor săi (*Psalmi*, 139, 11. *Romani*, 12, 20): aceștia nu pot fi decât jăratecul iubirii răstignite. Aceasta îngăduie și deslușirea dorinței celor ce invocaseră sângele Său peste ei și peste copii lor (cf. *Matei*, 27, 25; 23, 35). Domnul îi ascultă, revărsând peste ei sângele purificator curățitor al iubirii pentru vrăjmași. Sângele acesta nu este un blestem: este purificarea și binecuvântarea cea mai înaltă. Domnul nu vrea să fie înțeles ca un dumnezeu supărat, ce pretinde despăgubire pentru poporul său și pentru El Însuși. El răsplătește păcătoșilor prin iubirea sa jertfelnică.

c) Iubirea de vrăjmași este *adevărul Fiului* pentru că el manifestă transcendența Persoanei sale. Cel care s-a așezat deasupra tuturor, slujindu-le tuturor, ca prieteni și ca vrăjmași, strălucește prin această iubire. Mai ales în fața lui Pilat, vrăjmașul ce avea drept de viață și de moarte asupra lui, El a răspuns doar prin prezența lui tăcută, arătând astfel că Adevărul este nu *ceva*, ci *Cineva*. Ucenicilor săi Le-a spus : „Eu sunt Adevărul și Viața” (*Ioan*, 14, 6). Același Adevăr ipostaziat a apărut, în chip evident și strălucitor, sfântului Pavel ca Cel pe care îl persecuta și sfântului Siluan ca Cel Milostivnic. „Hristos este Adevărul viu, scrie arhimandritul

---

<sup>50</sup> Sfântul profet Moise a vrut să împace doi frați dușmani, însă ceasul arătării depline a adevărului nu sosise încă și a trebuit să fugă în deșert (*Ieșirea*, 2, 13-15).

<sup>51</sup> Sf. Maxim, *Ambigua*, V, 24.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

Sofronie<sup>53</sup>. Sfântul și primul martir Stefan, în iubirea pentru călăii săi, vedea pe Hristos la dreapta Tatălui (*Faptele Apostolilor*, 7, 55).

### C. Iubirea vrăjmașilor este criteriul adevărului Duhului

Sfântul Duh își mărturisește prezența prin iubirea de vrăjmași. El îl cunună pe Hristos pe cruce și dezvăluie faptul că este expresia deplină a iubirii Tatălui pentru vrăjmași.

a) *După sfântul Siluan*, „sufletul care nu a cunoscut pe Sfântul Duh nu înțelege cum putem iubi pe vrăjmași, și nu o poate accepta”, zice el<sup>54</sup>. Cel care nu-și iubește vrăjmașii nu îl are pe Sfântul Duh ce spune a se împlini porunca lui Hristos. Iubirea de vrăjmași este, așadar, o experiență a adevărului, prin unirea ce se împlinește între ucenic și Stăpân. Căci nu putem cunoaște pe Dumnezeu decât cunoscând iubirea sa. Nu putea cunoaște iubirea sa decât iubind așa cum iubește El. Legătura strânsă între iubirea de vrăjmași și cunoaștere, iubirea pentru vrăjmași și adevăr, este caracteristică teologiei mistice a sfântului Siluan. Astfel se poate înțelege și afirmația arhimandritului Sofronie: „mărturia centrală a întregii vieți a sfântului Siluan este faptul că iubirea de vrăjmași este cu totul trebuincioasă cunoașterii tainelor divine”<sup>55</sup>. Dar sfântul Maxim spune că această iubire este deopotrivă criteriul cunoașterii unității naturii omenești<sup>56</sup>. Relația adâncă între iubirea de vrăjmași și cunoașterea adevărului ține de faptul că este o poruncă. Dumnezeu este „de negândit”<sup>57</sup>. Dar pe calea ținerii poruncilor lui Hristos, pe calea Bisericii, se dezvăluie taina Sfintei Treimi, nu într-un chip abstract sau rațional, ci în însăși existența dată. O altă cale nu este”<sup>58</sup>, scrie Părintele Sofronie.

b) Iubirea de vrăjmași este astfel o *adevărată teofanie a Sfântului Duh*, eveniment teologic ce revelează deplinătatea

---

<sup>53</sup> *La Félicité de connaître la Voie*, op. cit., p. 115.

<sup>54</sup> *Stareț Siluan*, p. 327.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>56</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capetele despre dragoste*, I, 71. Prin Duhul Sfânt, cel ce iubește toți oamenii are intuiția unității naturii umane ipostaziate în Hristos. Această iubire „nu îngăduie, între oamenii ce au toți aceeași natură, nici o distincție bazată pe diferența de proprietăți. Nu vede niciodată decât această natură unică”.

<sup>57</sup> *La Félicité de connaître la Voie*, op. cit., p. 171.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 21.

Adevărului, eveniment harismatic și pnevmatic suprem. Duhul este Mângâietorul prin care Cel Nevinovat răsplătește potrivnicilor săi în iubire. El apără, protejează și mângâie, inspirând acea iubire inefabilă – singura armă împotriva dușmanului și singura forță de convingere și de biruință a potrivniciei. Acolo unde este iubire de vrăjmași, acolo stăpânește Domnul păcii de nedescris și nedepășit, împărăția în care nu putem intra decât prin iubirea de vrăjmași, prin sabia *Crucii*. Iubirea de vrăjmași înseamnă însă o iubire activă. În cadrul ordinului omenesc, ea se naște printr-o violență făcută sieși, sau prin acceptarea violenței primite, din iubire pentru cei ce ne sunt potrivnici. Este o violență ieșită din comun adusă naturii, instinctului de conservare și tuturor formelor de iubire de sine. Iubirea de vrăjmași este lipsită de compromis, și fidelă sieși, este adevăr și are nevoie să fie făcut adevărul. Este exigența cea mai înaltă, absolutul creștinismului și al Bisericii. Este criteriul Duhului Adevărului ce inițiază în adevărata „teologie”.

## II. Iubirea de vrăjmași este criteriul adevărului ființelor

Părintele Dumitru Stăniloae vorbește de „transfigurarea cosmosului prin Cruce”<sup>59</sup>. Păcatul, a cărui esență este *potrivnicia*, acordă iubirii dumnezeiești puțința de a se dezvălui în toată profunzimea kenozei sale. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, taina Crucii și a mormântului este cheia tainei ființelor: Logosul răstignit dezvăluie *logoi* conținute în creație; ca icoană a iubirii de vrăjmași, Crucea este înțelesul și conținutul lumii<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Le Cosmos et la Croix*, în *Dumitru Stăniloae. Tradition and Modernity in Theology*, The Center for Romanian Studies, Iași-Oxford-Palm Beach-Portland, 2002, p. 147.

<sup>60</sup> Saint Maxime, *Ch. theol. et économ., centurie I*, P.G. 90, 1108A: τα φαινόμενα παντα δειται σταυρου. Crucea mărturisește rațiunea adâncă a Creației, și spune că lumea nu este absurdă. Ea spune deopotrivă că suferința, incluzând suferința pentru vrăjmași, este îngăduită pentru ca iubirea să se poată arăta; căci doar prin sacrificiu ea se poate arăta cel mai bine. În această ordine de idei, Sfântul Nicolae Cabasila scria că „lucrarea lui Dumnezeu constă în a-Și împărtăși bunătatea; acesta este scopul în vederea căruia El le împlinește pe toate. Acesta este sensul celor ce s-au petrecut deja și al celor ce urmează să se petreacă de aci înainte, căci binele are în sine tendința aceasta de a se răspândi, de a se împărtăși” (citată de Daniel Cofigny, *Nicolas Cabasilas*, Le Cerf, Paris, 1993, p. 65). El arată că „două sunt lucrurile care îl arată și îl vădesc pe cel ce iubește: anume că face tot binele de care este capabil în favoarea persoanei iubite și apoi că, la nevoie, poate să sufere pentru acesta încercări dintre cele mai grele” (*Viața în Hristos*, Sources Chrétiennes nr. 361, Le Cerf, Paris, 1990, VI, 13, *op. cit.*, p. 48). Acest lucru este aplicabil îndeosebi la iubirea de vrăjmași.

## A. Iubirea vrăjmașilor, pecetea Adevărului, se manifestă prin pocăință

a) Această taină se împlinește prin pocăință, ce răspunde iubirii milostivnice a Domnului. Ea constă în faptul de a se recunoaște prin Sfântul Duh ca *vrăjmaș al Domnului*. Eu sunt vrăjmașul; păcatul lui Adam este păcatul meu, la fel cel al lui Cain. Un eveniment important a fost pocăința lui David recunoscându-se vrăjmaș al Domnului „împotriva ta am păcătuit!” și recunoscând dreptatea lui Dumnezeu (*Psalmi*, 50, 6). Un alt eveniment a fost pocăința Sfântului Pavel. Cuvântul întrupat i se arată și îi spuse: „de ce mă prigonești?”, adică: de ce ești vrăjmașul meu și mă consideri drept dușmanul tău? Părintele Dumitru Stăniloae scrie că „ne pocăim doar pentru că iubim”<sup>61</sup>, pentru că am trădat iubirea sau pentru că gândim că avem prea puțină iubire. Simțim atunci durerea imensă de a nu fi iubit, sau chiar durerea de a fi fost până acum vrăjmașul iubirii. Sfântul Siluan a exprimat această durere în Plângerile lui Adam<sup>62</sup>. Pocăința este un „foc” ce vrea să ardă în noi orice rămășiță de egoism sau potrivnicie. Sfântul Duh dăruiește ființei omenești răbdarea în fața tuturor necazurilor<sup>63</sup> pentru că relele sunt primite ca pedepse adevărate și meritate: „pentru noi, este dreptate”, spune tâlharul cel bun. Pocăința este harul de a recunoaște că l-am luat pe Dumnezeu drept vrăjmaș, că ne-am înșelat de vrăjmaș, pentru că vrăjmașul este cel viclean, care a pângărit, calomniat bunătatea dumnezeiască.

b) Rugăciunea pentru sine este, astfel, rugăciunea din iubire pentru vrăjmașul celui pe care Dumnezeu îl iubește: Domnul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, miluiește pe vrăjmașul ce sunt! A se vedea pe sine ca dușman vrăjmaș al lui Dumnezeu și iubit de El se potrivește cuvântului primit de Sfântul Siluan de la Hristos în persoană: „ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui!”<sup>64</sup>. Cel care se consideră drept potrivnic al lui Dumnezeu și vrăjmaș al bunătății sale, oare nu cu spaimă se și vede în iad, despărțit din propria sa voință de iubirea lui Hristos și de fericirea sfinților, fără nici o speranță de a fi vreodată mântuit din cauza greșelii sale de neiertat! Însă Duhul îi amintește de iubirea pe care Domnul o are pentru vrăjmași. Cel care crede că este iubit de Dumnezeu, oricât de potrivnic ar fi sau a fost,

---

<sup>61</sup> *Teologia Morală Ortodoxă*, București, 1981, p.110.

<sup>62</sup> *Stareș Siluan*, op. cit., p.404.

<sup>63</sup> Sf. Ioan Scărarul, *Scara V*.

<sup>64</sup> Arhimandritul Sofronie preia acest cuvânt: «doar prin iadul disperării mele vine dezlegarea De Sus» (*La félicité de connaître la Voie*, op. cit. p. 118).

este mântuit în aceeași zi, așa cum a promis Hristos tâlharului de pe Cruce.

## B. Adevărul Omului: însușire a dragostei Lui Hristos

a) Iubirea de vrăjmași este *adevărul ființei omenești* pentru că este primirea smereniei lui Hristos: „Iar eu, când mă supărau ei, m-am îmbrăcat cu un sac și am smerit cu post sufletul meu și rugăciunea mea în sânul meu se va întoarce. Ca și cu un vecin, ca și cu un frate al nostru așa de bine m-am purtat” (*Psalmi*, 34, 12-13). În pocăința pentru vrăjmași, adică în smerenia voită, ne vedem mai prejos de oricine, chiar decât vrăjmașii noștri – mai răi decât ei și meritând cele mai mari osânde. „Toți vor fi mântuiți, și doar eu singur voi pieri”, spunea Sfântul Sisoe cel Mare, exemplu de smerenie dat de Sfântul Siluan<sup>65</sup>. Iubirea de vrăjmași este criteriul adevărului ființei omenești care se smerește în fața vrăjmașilor, prin pocăință, mai ales prin post<sup>66</sup>, care se acuză pe sine în loc de a-i acuza pe vrăjmași în fața lui Dumnezeu. El zice: nu există vrăjmași, nu a rămas decât unul singur: eu! Smerenia vrăjmașului lui Dumnezeu, formă tainică a experienței crucii și a adevărului său, distruge puterea vrăjmașului, a celui viclean.

Iubirea pentru vrăjmași este *criteriul adevărului ucenicului*. Sfântul Nicolae Velimirovici scria: „Dacă oamenii ar avea tot timpul în fața ochilor milostivirea lui Dumnezeu pentru ei, ar fi (la rândul lor) milostivnici unii cu ceilalți”. Acest lucru înseamnă în mod distinct *contopirea cu Fiul lui Dumnezeu și perfecțiunea asemănării*<sup>67</sup>: ucenicul iubește atunci precum Însuși Dumnezeu<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> *Starets Silouane*, p. 45 et 203.

<sup>66</sup> Cf. 1<sup>er</sup> septembrie, pomenirea Sf. Simion Stâlpnicul: „Răbdarea a fost podoaba vieții tale și, omorându-ți trupul, tu alungi, Preasfințite Părinte, atacurile dușmanilor” (*cathisme II*).

<sup>67</sup> Sf. Nicolae Velimirovici, *Predici*, Bucurest, 2006, p. 500: „Evanghelia vorbește despre cea mai înaltă formă de manifestare a milostivirii: iubirea de vrăjmași. Hristos ne-a dat porunca – nu sfatul, ci porunca – de a-i iubi pe vrăjmașii noștri ...Porunca aceasta reprezintă culmea Evangheliei lui Hristos ...Acestea sunt înălțimile la care Hristos dorește să-L ridice pe om! Aceasta este slava demnității umane, pe care nu o cercetează înțelepții acesti lumi!”

<sup>68</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Precum Dumnezeu, fiind prin fire bun și fără patimă, iubește pe toți la fel, ca fapte ale sale, dar pe cel virtuos îl slăvește, ca pe unul ce și-a însușit cunoștința și prin aplecarea voii, iar pe cel leneș îl miluiește pentru bunătatea Sa și îl întoarce în veacul acesta prin certare, tot așa și cel bun fără patimă în aplecarea voii sale iubește pe toți oamenii la fel: pe cel virtuos pentru fire și pentru buna aplecare a voii lui, iar pe cel leneș îl miluiește pentru fire și din

Calea către iubirea de vrăjmași este semnul împlinirii ființei umane<sup>69</sup>, devenită o persoană distinctă, după chipul și asemănarea Cuvântului, transfigurând, prin Cruce, ca și El și prin El, pornirile războinice ale trupului, și depășind natura prin ipostasul său. El atinge perfecțiunea dumnezeiască în *pilda martirilor și sfinților asceți* pomenită în fiecare zi în rugăciunea Bisericii lui Hristos. Ei s-au „supus lui Hristos”<sup>70</sup> iubindu-i pe cei care îi urau.

b) Inșă iubirea de vrăjmași este *criteriul nașterii Celei De Sus*. Hristos o vestește: „veți fi fiii Celui de Sus” (*Matei*, 5, 44-46. *Luca*, 6, 27-37). Ființa umană ce îi iubește pe vrăjmași este în mod distinct îndumnezeită. Ea manifestă *apatheia*, stare lipsită de patimi, semn al vieții dumnezeiești în ea. Ipostasul său este cu totul unit ipostasului Cuvântului, fără însă a se confunda cu el. Ființa apare „născută De Sus (Din Ceruri)” prin sfântul Duh (*Ioan*, 1, 13). Ea nu este născută din trup și sânge, din natura ce luptă împotriva vrăjmașilor din instinct de conservare, de frică de moarte. Iubirea de vrăjmași se manifestă aici ca un criteriu absolut al adevărului omului, în cei care sunt născuți din „Tatăl veacului ce va să vină, ce naște în Duh prin iubire și prin cunoaștere”<sup>71</sup>. Această contopire cu Hristos este ca atare îndumnezeirea. Sfântul Siluan citează pilda Sfântului Paisie căruia i-a apărut Hristos: „Paisie, prin iubirea ta te-ai asemănat mie” – „așa de plăcută Domnului este rugăciunea pentru vrăjmași”, deslușește Siluan. „Acolo unde se află Duhul Domnului, scrie Sfântul Siluan, acolo domnește desăvârșit iubirea smerită a vrăjmașilor și rugăciunea pentru lume”<sup>72</sup>. „Desăvârșit” subliniază criteriul sigur al Adevărului în Duhul Sfânt.

### C. Criteriul eshatologic al adevărului creației pe care strălucește Crucea

Teologia Crucii, ca „logică” a tuturor creaturilor, și „transfigurare cosmosului”, arată că iubirea de vrăjmași este criteriul adevărului creației. Aceasta este străbătută de *logoi* ai *Logosului*, de la „logica dumnezeiască” necontradictorie și antinomică.

---

compătimire, ca pe un lipsit de minte ce umblă în întuneric” (*Capete despre dragoste*, I, 25).

<sup>69</sup> Sf Ioan de Kronstadt spunea că «întreaga viață creștină ține de iubirea de vrăjmași» (*Ma vie en Christ*, Bellefontaine, Spiritualité Orientale n°27, 1979, p 156).

<sup>70</sup> *Menologul lunii iulie*, 30 vers 7.

<sup>71</sup> Sf. Maxim, *Ambigua*, V, 24.

<sup>72</sup> *Stareț Siluan*, op. cit., p. 294.

a) *Iubirea de vrăjmași se apropie de iubirea de moarte.* Singurul dușman este moartea, faptul de a muri (*Apocalipsa*, 21, 4). Ce vrea să spună aici a-ti iubi vrăjmașul? Cum și cui ar putea fi criteriu al adevărului faptul de a-l iubi? Moartea este ultimul vrăjmaș (*I Corinteni*, 15, 26). „Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață” (*Ioan*, 5, 24). Iubirea de dușmanul care este moartea, avută de Stăpân și de ucenic, pune capăt morții, învingând puterea ei: „moartea nu mai are stăpânire asupra noastră” (*Romani*, 6, 3-11). Ea ne devine prietenă căci răutatea ei este dată în vileag. Hristos dezvăluie vanitatea răului, puterea sa distrusă, căci răul nu este, ci doar dă impresia că este. El denunță răul și îl iubește pe vrăjmaș. Există o greutate fără putere a iubirii, ce refuză să vadă răul, nu din naivitate, ci pentru a nega răului orice esență. Iubindu-l pe vrăjmașul care este moartea, adică unindu-se de bună voie cu ea, Cuvântul întrupat se împrietenește cu ea și o face prietenă Maicii Sale preacurate și întregii omeniri, pentru cei ce cred în El. Moartea prin iubire a omorât moartea prin ură și a făcut din moarte, o moarte pentru viața veșnică în Dumnezeu, deci o prietenă. Cine este cel mai bun prieten al nostru, într-adevăr, decât cel care ne apropie de Hristos? Moartea pentru vrăjmași și din iubire pentru ei dezleagă puterea malefică a morții, pentru că ea împlinește porunca de a iubi așa precum iubește Dumnezeu. Ea este învingătoare asupra morții și a spiritului său satanic. Nu o putem iubi și înfrânge decât după ce am denunțat-o; după ce am dezgolit adevărul morții, cu alte cuvinte adâncă sa potrivnicie.

b) Iubirea pentru moartea ce înfrânge moartea are *un înțeles eshatologic* ca împlinire și sfârșit al istoriei. Sfântul Nicolae Cabasila spunea că Hristos a risipit neînțelegerea istorică a mâniei lui Dumnezeu (cf. *Psalmi*, 30,7; 30, 23) oamenii îl credeau vrăjmașul lor<sup>73</sup>, și, prin iubirea sa pentru vrăjmași, El le-a dovedit că, departe de a fi urât de El, sunt iubiți. Iubirea aceasta va străluci la cea de-a doua venire în slavă a Prietenului omului, termen ireversibil al potrivniciei și urii fratricide, patima aceasta istorică - patima lui Cain. El va da mărturisirea ultimă a preferinței celuiilalt în locul său, (mărturisire care este) slava Crucii. Vrăjmașii se vor risipi definitiv, așa cum ceara se topește la foc, așa cum se risipește fumul. Domnul nu va avea

---

<sup>73</sup> „Noi ne închipuim că Dumnezeu este mândros împotriva noastră”, *La vie en Christ*, VI, 26. Dar, „având cugetul cucerit, prin patimile îndurate, de puterea unică a iubirii sale, El îl întoarce către Sine pe tot cel ce fuge de la fața Lui, de la fața Celui despre care credea că-l urăște” (VI, 13).



decât „prieteni”, numele acesta pe care îl folosește atât de des în Evanghelie. Doar câțiva, în mod liber, vor refuza încă să se împace cu sfârșitul potrivniciei. Suferința celor care sunt chinuți de groaza a ceea ce au făcut este imensă, „vor privi la Acela pe care L-au împuns” (Ioan, 19, 37): ea poate naște pocăința. Există o altă groază: aceea de a se condamna pe sine de potrivnicie, de a alege singur războiul în locul păcii. Apariția orbitoare a iubirii de vrăjmași este de nesuportat pentru vrăjmașii iubirii; ea va fi judecata vrăjmașilor lui Dumnezeu și a omului. Însă cuvântul „iubiți-vă vrăjmașii” constituie judecata oricărui creștin și oricărui om, în această lume sau în cea care vine.

Iubirea nu dorește răstignirea, însă este răstignitoare, prin simpla sa prezență curată nevinovată, prin evidența sa. Dar ce poate oare atinge inima păcătosului, în afara suferinței Celui Nevinovat? Gravitatea Crucii se află în suferința resimțită de vrăjmașii lui Dumnezeu și ai iubirii; Dumnezeu nu o vrea, însă iubirea sa este atât de mare încât ea este pedeapsă pentru păcătoși. Duhul, criteriu absolut al adevărului, se pogoară asupra adâncimii ultime a iubirii de vrăjmași, o iubire răstignită pe voința lor potrivnică. Sfinții îi iubesc dureros pe cei ce se află în felul acesta în iad.

c) Iubirea de vrăjmași este, în fine, *semnul mântuirii creației*. Prin ea, creaturile sunt eliberate de patimile lor. Este sfârșitul fricii lor, patima universală, căci, de la cădere, orice ființă în văzduh, pe pământ sau în străfundurile mărilor, fuge de predator. Groaza și amenințarea pântecului devorând ființe vizibile și invizibile își atinge sfârșitul. Suferința sfinților și iubirea lor pentru vrăjmașii omului și ai creației este resimțită chiar și de animale. Ele resimt că, în cei care au distrus în ei înșiși orice reacție animalică<sup>74</sup>, nu mai au de ce să le fie frică de moarte. După Sfântul Isaac Sirianul<sup>75</sup>, Sfântul Siluan spune

---

<sup>74</sup> Iubirea pe care o mărturisea Sfântul Serghie de Radonej era foarte mare. Biograful său, Epifanie, povestește că până și animalele erau sensibile: „Multe erau fiarele care locuiau în acel loc pustiu. Unele ocoleau pe departe, în vreme ce altele se apropiau și se așezau lângă acest prea fericit. Un urs își luase obiceiul de a-l vizita zilnic. Sfântul vedea că fiarele nu vin la sine mânate de răutate, ci pentru a primi hrană. El le aducea din chilie fărâme de pâine și le așeza pe vreun lemn căzut sau pe vreun trunchi de copac [...] Uneori, fericitul acesta nu avea decât un codru de pâine, dar și pe acesta îl dăruia fiarelor, nevoind să le întristeze lăsându-le fără de hrană”. Or, știm cu toții că ursul este un animal înspăimântător, chiar canibal uneori.

<sup>75</sup> *Discours ascétique*, 34: „Cum este o inimă compătimitoare? Este o inimă arzândă pentru toată făptura de Dumnezeu creată, pentru oameni, pentru păsări, pentru

că „atunci când sufletul învață iubirea de la Domnul, el suferă pentru universul întreg, pentru fiecare creatură a lui Dumnezeu”<sup>76</sup>. Cunoaștem viața sfinților de care se apropie animale, temătoare sau înfricoșătoare, simțindu-i împăcați prin iubirea de vrăjmași. Sfinții nu sunt vrăjamașii nimănui și nu resimt pe nimeni, nici chiar animalele înspăimântătoare, ca pe un vrăjmaș. Creația cunoaște transfigurarea prin sfârșitul fricii, animalice și omenești (*Psalmi*, 103, 7), și prin semnele stăpânirii iubirii lui Dumnezeu.

La capătul meditației noastre teologice ni se pare că iubirea de vrăjmași este criteriul Adevărului, deopotrivă a Creatorului și a ființelor. Ea este înscrierea, întipărirea *Logosului* și a *logoilor* săi, a Adevărului lui Dumnezeu și a creaturilor, în univers. Ea este semnul adevărat al Bisericii adevărate a lui Dumnezeu, mai ales a apostoliei și menirii sale. Din punct de vedere „ecumenic”, ne putem întreba cum ar fi fost relațiile între creștinii din timpul marilor erezii și schisme dacă această poruncă ar fi fost aplicată temeinic. O altă întrebare ne mai vine aici: cum se împacă iubirea de vrăjmași cu antisemitismul prezent la unii creștini? În fine, ne întrebăm dacă unele din textele noastre liturgice, mai ales cele din Săptămâna Mare, ce par a îndemna la a-l urî pe Iuda și la pedeapsa necredincioșilor, nu ar putea beneficia de o recitare și poate chiar de o reformulare în lumina poruncii de a-i iubi pe vrăjmași, poruncă față de care aceste texte par a fi în dezacord.

---

animale, pentru demoni, pentru toată făptura ...nu poate îndura să audă sau să vadă nici cea mai mică urmă de rău, în sânul creațiunii”.

<sup>76</sup> *Stareț Siluan*, p. 400-401, et 344.

## ABSTRACT

In this study entitled „The fundamentals of the religious thology”, we try to show that it is not very important whether a religion is or not historical, nor if a non Christian religion is or not compatible with the Gospel. What we appreciate as important is the fact that Christ is all in all, so that any interpretation of the other religions is an interpretation of Christ. We consider that to all this we get only by dialogue, by appropriation and by the interpretation of the symbols that come from old ages and that, beyond themselves, they have something to say about God.

*Religia* (de la latinescul *religio, religionis* și *relligio, redligio*, derivat de la *legere = a aduna*<sup>77</sup>) relevă substratul ontologic al lumii și răspunde la întrebările ultime ale omului, recurgând la tradiții și la ordinea permanentă a lucrurilor, sau nu răspunde numai decît în viața curentă<sup>78</sup>. Ea evocă structura compozită a existenței, în care se exclud (hinduism, gnosticism) sau conviețuiesc tainic (mozaism, creștinism) spiritul cu materia, dezvăluind faptul că Nevăzutul nu este în căutarea unui nume, ci are deja un nume și că, prin ceea ce are mai profund în el însuși, omul nu este *diferit*, ci *asemănător* Lui. Pornind de la aceste remarci, considerăm că fie prin tradiții succesive, fie prin amplitudinea mesajului ideatic religiile au reușit să învingă durata cronofagă, ignoranța și uitarea firească sau premeditată.

Religiologia se bazează pe materiale arheologice și literare străvechi și pe lucrările de specialitate ale cercetătorilor de ieri și de astăzi. Din acest motiv, considerăm că aspectele referitoare la *istoria, civilizația și cultura* sunt fundamentele de la care pleacă cercetarea științifică modernă, dar și cadrele care permit cel mai bine evaluarea corectă a trăirilor omenești. Într-o epocă însă în care studierea hiperspecializată a faptelor istorice, civilizatorii și culturale le face, pe de o parte, tot mai puțin accesibile neprofesioniștilor, iar pe de altă parte, le diminuează aura de mister, cea care le-a generat și le-a dat măreție și perenitate, apreciem că analiza acestora este mai mult decît necesară.

---

<sup>77</sup> Ene Braniște, Ecaterina Braniște, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001, art. „religie”, p. 410.

<sup>78</sup> Termenii *religiei și religios* dețin un loc important în informație și cultură, ca și în micro-cosmosul „în criză” al științelor umane: istorie, antropologie și sociologie. C. Bernard, S. Gruzinski, *Despre idolatrie. O arheologie a științelor religioase*, traducere de Beatrice Stanciu, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998, pp. 6-7.

Astfel, studierea procesului istoric este importantă nu doar din perspectiva diacroniei și sincroniei, ci și din cea a atitudinii față de faptele petrecut în timp, evenimente puse de conștiința umană sub aura Invizibilului<sup>79</sup>. Organizarea de cetăți și imperii (mesopotamian, egiptean, roman etc.) a fost mai mult decât o erupție a energiilor inconștiente, coagulate social: a fost o încercare a sufletului omenesc de-a așeza lumea experiențelor în paradigmatica matrice a mediului de viață divin. Iar evenimentele catastrofale din natură și maladiile devastatoare, dincolo de cantitățile de suferință pe care le-au produs, au fost asumate drept *signa* divin.

Pe aceleași coordonate s-au înscris toate realizările tehnice ale umanității. Construirea unei case, a unui palat sau a unui altar, precum și construirea sistemelor destinate irigației regiunilor aride (Mesopotamia, Egipt, Persia) au fost privite ca acțiuni prin care *homo tehnicus*, asemenea ființelor divine, a reușit să lupte împotriva informului cu ajutorul Formei. Olarul, sculptorul, arhitectul, muzicantul, pictorul, scribul etc. vor fi fost stimați ca persoane ce dețineau știința *mișcării lucrurilor (ek-eis)*<sup>80</sup> – de la cei ce dislocau blocurile din cariere, la cei ce le fasonau și împreunau într-un templu, sau de la cei ce stăpâneau logosul eidelor, la cei ce controlau verbul revolut al înțelepciunii. Privite în acest context, coloanele templelor realizate de *tehnitis* erau mai mult decât simple cadre de susținere a tâmplii edificiilor sacre, mai presus de densitatea lor aflându-se *farmecul* lor. Coloanele erau câmpuri de absorbție și iradiere a maiestății, forței și înțelepciunii Transcendentului.

Iar logosul hieroglific va fi dat samă de intersectările omului cu Misterul, imnurile sacre, textele etice (mesopotamiene, egiptene, persane) și operele filosofice (inde și grecești) fiind primele mărturii despre efervescența ontosului uman în vecinătatea *Celui ce Este*. Altfel spus, ele relevă prezența inobiectivă a divinului în sufletul omenesc, teoforismul uman, capacitatea omului de a semna modulațiile tainice ale Sacrului, cât și caracterul hierofanic al corpusului lumii – cerul, aștri, pământul, fenomenele naturale<sup>81</sup>. Faptele de cultură vin să arate că omul s-a considerat un *deivotaton*,

---

<sup>79</sup> În această categorie intră și descoperirile din domeniul medical, terapueții antici (chinezi, egipteni, greci, geto-daci) considerând farmacopeea un dar divin, împărtășit de puterile nevăzute omului, în lupta sa cu *duhul tanatic*. M. Eliade, *Mitul eternei reînnoarceri*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, în *Eseuri*, Ed. Științifică, București, 1991, pp. 80-81.

<sup>80</sup> Aristotel, *Fizica*, traducere de N. I. Barbu, Ed. Moldova, Iași, 1995, II, 8, 199a.

<sup>81</sup> J. M. Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, traducere de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 221.

că pentru înaintașii noștri nimic nu era profan și că întreaga viață era traversată de o intenție religioasă, care mai mult decât uimea, liniștea!<sup>82</sup> Ele apar ca un remediu împotriva acțiunilor *memoriei istorice* (asociată lui *Kronos*), generatoare de suferință și moarte, pledând în favoarea *memoriei primordiale* (asociată lui *Kairos*), producătoare de bucurii întregitoare.

Pornind de la aceste remarci, socotim necesară a acorda atenție miturilor consemnate de către Homer și Hesiod, de poeții anonimi inzi, sau de teologii egipteni, ori mesopotamieni, aceste surse ale străvechimei relevând dorința omului de-a lua cunoștință cu *gesta* zeilor, dar și cu geneza istoriei sale, încărcate de tenebre. Ele sunt complementul experienței Sacrului, oferind o elaborare figurativă și schematizată a nucleului de semnificații Suprasensibile<sup>83</sup>. În plus, memorând datele imediate ale conștiinței prin personificări, prin actori, miturile, dincolo de faptul că dezvăluie funcția creatoare și ordonatoare a imaginației, relevă, cu pregnanță, și dimensiunea epifanică a acesteia, substratul ei transcendent. Miturile sunt însă și principala sursă care ne introduce în universul sacru, făcându-ne cunoștință cu teonimele, cu mutațiile înregistrate în lumea divină și cu anamorfoza ființelor supranaturale.

Teonimele relevă, de altfel, procesul de condensare de către omul arhaic a maiestății divine într-o expresie accesibilă în actul devoțional. Ele sunt indiciul convertirii în „obiect” a recunoașterii, recunoștinței și încrederii umane în Divinitate<sup>84</sup>. Numele relevă modul cum aceasta era receptată și aspectele care făceau diferența dintre divin și uman. Zeii erau altfel decât oamenii, zeii erau sfinți – *ku-g*, ar fi spus mesopotamienii; ei dețineau secretul preexistenței și primordialității<sup>85</sup>.

Faptul că antichitatea ne întâmpină cu un număr impresionant de teonime se explică datorită dezagregării unui anumit mod de

---

<sup>82</sup> Platon, *Omul politic*, traducere de Elena Popescu, în *Opere VI*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, 258d.

<sup>83</sup> Prin intervenția mitului, omul străvechi a imaginat un scenariu care ilustrează și fixează întâlnirea sa cu Divinitatea, a închis Sacrul într-un ansamblu de modele ușor de interiorizat și de transmis și, în fine, a asigurat o comunicare socială în jurul acelorași credințe și comportamente. Transpunerea celor legate de Mister în povestire a devenit astfel un discurs despre forța supraumană a naturii sacre și a modalităților de întâlnire ale omului cu Dumnezeu. J. J. Wunenburger, *Sacrul*, traducere de Mihaela Căluț, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 53.

<sup>84</sup> I. Banu, *Profeții biblice vorbind filosofiei*, Ed. Științifică, București, 1994, pp. 24-25.

<sup>85</sup> J. Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, traducere de Roxana Utale, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 155.

percepție a Supraexistenței, dar și neputinței omului arhaic de a realiza un contact direct cu Aceasta. În unele dintre cazuri poate fi vorba și despre un fenomen de reificare a unui simbol, de densificare a unor realități naturale, prin care omul religios își reprezenta Realitatea divină. Între altele, prezumăm că e vorba despre o diviziune a Ființei supreme în diferitele sale atribute sau aspecte. Oricare ar fi procesul concret care a dus la înmulțirea numărului divinităților, cert rămâne faptul că aceste tendințe morfologice se datorează dorinței omului de a înlocui o divinitate abstractă și îndepărtată printr-una apropiată, sesizabilă. Prin urmare, ceea ce l-a împins pe om să înmulțească puterile nevăzute a fost nevoia acută de a găsi *parteneri* în care să-și odihnească supraproiecțiile mentale, emoționale și voliționale<sup>86</sup>.

Zei politeismului sunt creații simbolice, reprezentând forțele care dirijează structurile realității – fiecare zeu este o entitate care are grijă de funcționarea unui fenomen anume din univers<sup>87</sup>. Privit din acest unghi, stigmatul idolatriei care planează asupra conștiinței omului antic, datorită limitării sale la *eidolas*, la lumea fenomenelor<sup>88</sup>, este adecvat concepției noastre religioase. Analizată prin extinderea esențialului culturii noastre, idolatria clamează îngăduința. În primul rând, ea ne îmbie să reflectăm asupra diversității culturale și să înțelegem faptul că această stare nu avea cum să fie evitată de o umanitate sărăcită ontologic prin pierderea harului divin. Iar în al doilea rând, oricât de pecuniare ar fi în ofertele de daruri făcute omului de zei, ea afirmă, cu perseverență, că divinul există, pledând, indirect, în favoarea apriorismului religios sau a predispoziției religioase, în zicere platoniciană<sup>89</sup>.

Reprezentările naive ale divinității nu au înlocuit Transcendentul, ci i-au semnalat evidența copleșitoare, la fel cum fenomenul credinței nu a fost niciodată pentru subiectul religios produsul exclusiv al jocului său imagistic. Politeismul a recunoscut distanța dintre divin și uman și s-a adresat figurilor antropomorfe ca unor elemente intermediare; a recunoscut transcendența, văzând în ea acel *Ceva*

---

<sup>86</sup> J. M. Velasco, *op. cit.*, pp. 157-158.

<sup>87</sup> J. Daniilou, *Le polytheisme hindou*, Paris, 1960, pp. 29-60.

<sup>88</sup> M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Ed. Gallimard, Paris, 1966, p. 40. Considerăm, de asemenea, că este exagerată opinia conform căreia idolatria este expresia intervenției diavolului, care exploatează și deviază nevoia omului de Dumnezeu, făcând să treacă naturalul drept supranatural pentru a da credibilitate lucrurilor și ființelor adorate.

<sup>89</sup> Platon, *Republica*, traducere de Andrei Cornea, în *Opere V*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, VI, 51 sq.

ascuns în fundalul reprezentărilor vizibile. De aici și minusul de care se face vinovat: în loc să se dedice printr-un gest de încredere totală celor întrezărite, idolatrul s-a auto-însingurat – a exilat divinitatea într-un *dincolo* recesiv, inaccesibil speranței și optimismului cotidian<sup>90</sup>.

Ritualul (termen derivat din cuvântul *religie*<sup>91</sup>), în înțelesul de act mediatic, validat de conștiința individuală și colectivă, în relația: om-divinitate, reprezintă, la rândul său, efortul de recompunere a gesturilor utilizate de Divinitate *illo tempore*<sup>92</sup>. Prin actele rituale s-a încercat, însă, și altceva: s-a încercat resuscitarea *atomilor* sacrii, infuzați din natura ființelor divine, în structura lucrurilor<sup>93</sup> – potrivit mitului lui Osiris, fragmente din corpul zeului sunt difuzate în toate elementele lumii. Mai mult, în cult, Divinitatea se oferă jertfă, iar consumarea ofrandelor joacă rolul de proces asimilator. Prin urmare, privat sau public, cultul surprinde prin omogenitate – la toate popoarele străvechi actele de cult s-au desfășurat în locuri consacrate (un anume spațiu din incinta habitatului privat, în cazul riturilor domestice, respectiv în sanctuare, în cazul cultului comunitar) și sub îndrumarea unor persoane riguros desemnate.

Toposurile sacre (altarul domestic, templul, sanctuarul oracular) au fost medii în care se realiza *modelajul ontologic* al ființei umane. Deși mai puțin adaptate la semnificația pe care o dăm astăzi actului revelator, în locurile despre care vorbim se făceau aproximări dintre cele mai surprinzătoare referitor la felul cum ar putea să arate Subiectul obiectivărilor mult așteptate. Însă ceea ce putem constata a fi deosebit de interesant este faptul că toposurile sacre au fost nuclee care au generat apreciable energii socializante, cu o importantă reverberație în durată istorică. Ele au creat o matrice stilistică în care, așa cum am arătat mai sus, s-a fixat, dincolo de ceasul istoric, o etno-spiritualitate remarcabilă.

Indiscutabil este însă faptul că fără factorul uman nici una dintre observațiile de mai sus nu ar fi fost posibilă. *Pater familias*, *grhapati*, *pleistoi*, *epopteoții* formau o categorie umană care a contribuit esențial la elaborarea unui stil de viață, dar mai ales la structurarea unui mod de a sesiza Întrevăzutul, între faldurile unei realități încremenite în opacitate. Chiar și în cadrul riturilor de o cruzime inacceptabilă (sacrificii umane sau animale), cei amintiți au urmărit

---

<sup>90</sup> E. Des Places, *La religion grecque*, Paris, 1969, pp. 324-326.

<sup>91</sup> Ene Braniște, Ecaterina Braniște, *op. cit.*, p. 410.

<sup>92</sup> V. Grigorieff, *Religions du monde entier*, Marbout, 1989, p. 10.

<sup>93</sup> G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, traducere de D. D. Roșca, Ed. Humanitas, București, f. a., p. 119.

să arate că, prin violență, pot fi înlăturate disfuncționalitățile din lume, că poate fi temperată supărarea zeilor și îmblânzite amenințările lor<sup>94</sup>. Prin actele rituale, s-a întreținut ideea de ordine spirituală în mijlocul unor societăți lipsite de sisteme juridice și amenințate de teroare și auto-dezintegrare<sup>95</sup>.

În altă ordine de idei, adorarea exprimată de către omul credincios în imnuri, rugăciuni, festinuri etc. exprimă excelența, arăta aspecte legate de sinele acestuia, respectiv *ce a fost el capabil să facă și să se facă*. Prin pompele, îmbrăcămintea, podoabele, dansul, cântecele asumate urmărea să arate destoinicia sa spiritual-corporală consacrate divinului, în așteptarea unei apariții miraculoase<sup>96</sup>.

Și încă ceva. Concepția etică a modurilor muzicale și ideea despre originea ei divină se află în tratatele despre muzică grecești, chineze, indiene sau arabe. Fiecare mod (*raga*) indian, de exemplu, este pus în legătură cu un zeu sau o zeiță, și imagini ale zeităților reprezentând diferite *raga* sunt un subiect favorit în miniaturile indiene. Regulile din *Cartea Ceremoniilor* din cultura chineză sunt chiar mai rigide decât cele din *Republica* lui Platon: anumite melodii trebuiau cântate dimineața, altele numai seara, altfel acestea producând dezordine. Anumite instrumente puteau fi folosite numai de un număr restrâns de persoane de rang înalt. Avem, așadar, o încercare a anticilor de a face o teorie a muzicii sub îndoit aspect: unul teoretic, de a încadra teoria muzicii într-un sistem cosmologic și unul „practic”, de a vedea cum acest sistem are influență asupra omului, prin observarea practicii muzicale și explicarea ei în cadrul sistemului teologico-etic<sup>97</sup>.

Am evocat conceptele și practicile religios-morale încercând să surprindem atitudinea omului față de zei. Ceea ce am constatat este faptul că morala s-a ivit din întrebarea omului îndreptată spre tot ce se întâmplă: dacă ceea ce gândește, vrea, simte, face este bine sau rău, dacă ceea ce se ivește în viața sa comună (în societate) este bine sau rău. Iar răspunsurile la aceste întrebări am ajuns la concluzia că au dus la apariția sistemelor de morală, exprimate în valori, principii și norme, dar și la numeroase practici și moravuri prin care se căuta realizarea binelui și evitarea, eventual înlăturarea răului. Așa s-a ajuns la o *morală socială* (ce este bine și ce este rău în conviețuirea

---

<sup>94</sup> M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Ed. Univers, București, 1978, pp. 98-101.

<sup>95</sup> J. Ries, *op. cit.*, pp. 28-29.

<sup>96</sup> G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 123.

<sup>97</sup> \* \* \* *The New Oxford History of Music*, vol. I, *Ancient and Oriental Music*, Oxford University Press, London, 1976, p. 376.



oamenilor, cum se poate înfăptui binele și elimina răul obștesc), la o *morală individuală* sau personală (cum se poate obține binele și înfrânge răul din noi înșine), iar în cele din urmă, la o *morală absolută*, adică metafizică (ce este bine și rău în tot ce există și tot ce se întâmplă, cum poate fi creată o lume în care să nu existe decât binele, fără complementul său polar, care este răul).

Morala a pornit de la ceea ce este, de la real, dar a tins spre ceea ce ar fi bine sau ar trebui să fie, spre un ideal. Este una din activitățile cele mai complexe și mai valoroase ale ființelor omenești, izvorâte nemijlocit din capacitatea rațiunii de a-și da seama de ceea ce este așa cum este, dar, în același timp, și de posibilitatea – chiar necesitatea – de a fi altfel, de a privi realul într-o perspectivă cu totul nouă. A apărut astfel în viața și în acțiunile omenești o dublă perspectivă, a existenței reale și a existenței ideale, nu însă de niveluri egale, ci într-o așezare ierarhică foarte precisă, de subordonare axiologică a realului față de ideal, de apreciere, condamnare și combatere a ceea ce este nesatisfăcător în numele a ceea ce ar trebui să fie, până la constituirea unui mecanism noologic foarte complex, de progres al vieții omenești după un principiu călăuzitor sau normă de activitate de domeniul Idealului, fără nicio corespondență concretă în domeniul realului<sup>98</sup>.

Modul de raportare a subiectului religios la Divinitate a urmărit cu obstinație asimilarea – a-l face pe zeu prezent, a-l face să se manifeste în sine, ca Subiect. Zeul a rămas însă un „dincolo”. Pe acest fond au apărut riturile de ascensiune spirituală, tehnici care au insistat pe modificarea radicală a statutului religios și social al omului. Descoperind valorile spirituale, exercițiul inițiativ îl așeza pe experiat în orizontul sacru al lumii, în matricea unei tradiții inefabile, catalogată astăzi fie din ignoranță, fie din rațiuni polemice irațională, demonică, delirantă.

Prin urmare, actele culturale ale străvechimei relevă două aspecte esențiale: starea nostalgică a conștiinței umane în vecinătatea paradisului pierdut și drama existențială a acesteia. În aceste circumstanțe, acțiunea orizontală de sacralizare a timpului, a spațiului, a lucrurilor și a formelor de viață, secundată îndeaproape de cea mistică, verticală, indiferent cât de bizare sunt sub aspect coregrafic, arată, în mod irefutabil, elanul excelsic al spiritului spre o altă stare, opusă celei actuale, deloc confortabilă...

---

<sup>98</sup> T. Herseni, *Sociologie*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pp. 561-562.

Este îndeobște cunoscut faptul că pentru antici moartea reprezenta fie trecerea sufletului într-o altă lume, urmată de dezintegrarea trupului<sup>99</sup>, fie nimicul care distruge gândirea, negația care sare de la obiect la subiect, pentru a-l ucide, neființa ființei noastre în general și nimicul întregului nostru (în *carvaka*-ismul ind). Religiile optimiste ale antichității vin însă să arate că gândirea care gândește moartea nu poate sta pe același plan cu lucrurile atinse de mortalitate, că ea rămâne în afara destinului lor, transcendându-l. Făcând legătura între viață și supraviețuire, gândirea religioasă antică a înglobat viața și imortalitatea într-un act superior seducțiilor temporale. Altfel spus, ea a perorat în favoarea ideii că omul moare, având conștiința propriei morți, „știind” – cum avea să afirme, după zeci de secole, Pascal –, dar și a veșniciei, în care se regăsește murid. Privind lucrurile dintr-o atare perspectivă, lumea de odinioară a reușit, prin relicvele funerare, să immortalizeze parte din credințele și ideile sale religioase, din care se detașează intuiția Transcendentului și ideea comuniunii celor vii cu cei dispăruți.

Așadar, ceea ce urmărim prin aceste rânduri e să arătăm că temeiul religiilor stă într-o Rațiune care determină întreaga existență, mai mult decât într-o cauză pur istorică sau într-o lege naturală, care guvernează popoarele în timp și spațiu. În continuarea acestei remarci, ținem să mai arătăm faptul că religia nu este o formă lamentabilă de adaptare a ființei umane în orizontul existenței; religia, ca și surata ei mai simandicoasă, filosofia, oferă un răspuns la întrebările ultime ale conștiinței umane, familiarizând-o cu exercițiile admirative, dar și cu obișnuința de a-și măsura măreția și micimea cu un *etalon* aflat deasupra oricărei relativități.

Dorim de asemenea să atragem atenția asupra faptului că *homo tehnicus* sau *omul recent* poate avea oricând în *homo symbolicus* un partener de dialog, capabil să-l ajute în încercarea sa de a birui incertitudinile și spaimile existențiale. Iar pentru *homo religiosus*, fie el student (teolog) sau simplu credincios, prin evocările realizate, sperăm să oferim cât mai multe repere cu o certă semnificație paideică și pedagogică.

Încercăm să mai arătăm că, dincolo de elementele care particularizează credințele religioase, există baze reale pentru dialogul interreligios, dacă redescoperim tendința omului de odinioară de a-și semnala originile sacre și experiențele sale

---

<sup>99</sup> Platon, *Phaidon*, traducere de Petru Creția, în *Opere IV*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, 66c-67a.

mistice<sup>100</sup>. Deși există dificultăți, prăpastia ivită între religii sperăm că poate fi trecută prin pătrundea în mentalitatea celui alt, ceea ce nu înseamnă abdicarea de la esențialul propriei credințe<sup>101</sup>. Și cum învățătura evanghelică accentuează vocația fiecărui neam în istorie, nu e de mirare că creștinismul s-a declarat favorabil căutării punților de comunicare cu ideile și credințele altor popoare. Iar primii scriitori creștini sunt un model în acest sens: reflectând asupra credințelor și ideilor filosofice păgâne (cu precădere, ale grecilor antici), au acceptat posibilitatea cunoașterii naturale a adevărului revelat în afara tradiției Bisericii<sup>102</sup>. Prin extensie, putem afirma că este mai puțin important dacă o religie este sau nu istorică, dacă o religie necreștină este compatibilă sau nu cu Evanghelia. Ceea ce e important este că Hristos e *toate în toți*, așa încât orice interpretare a celorlalte religii este o interpretare a lui Hristos; e o comuniune care îmbogățește experiența noastră spirituală. La toate aceste performanțe nu se ajunge decât prin dialog, prin apropierea și interpretarea simbolurilor care vin din vremuri îndepărtate și care, dincolo de ele, au ceva de spus despre Dumnezeu<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> M. Le Glay, *La Religion romaine*, Paris, 1971, pp. 17 sq.

<sup>101</sup> M. Meslin, *L'Homme romain*, Paris, 1978, pp. 13 sq.

<sup>102</sup> R. Rus, *Concepția despre om în marile religii*, extras din revista *Glasul Bisericii*, București, 1978, p. 191.

<sup>103</sup> G. Khodr, *Christianity in a Pluralistic World the Economy of the Holy Spirit*, în *The Ecumenical Review*, vol. XXIII, nr. 2/1971, pp. 118-119.

# DIMENSIUNEA SIMBOLICO-MISTICĂ A ICOANEI

Pr. lect. dr. Vasile Itineanț

## ABSTRACT

The icon belongs to the cult of the Church together with the Scripture and the sacraments. It is not an ornament, but a visual communication of invisible divine reality, manifested in time and space. For the Orthodox theology, the basis of the icon or symbolic representation is the reality of the Incarnation God's Son. The message of the icon cannot be understood and perceived as such, only in the grace and its natural environment, which is the liturgical and sacramental life of the Church. By their very nature of liturgical objects, they are for believers worship, worship directed by holy persons who are represented. Worship is a sign of submission, that is the self-effacement. Therefore for the Church, the icon is not an art that illustrate Scripture; it is a language that corresponds to it, which is equivalent to it, corresponding not to the biblical letter nor the book as an object, but propagating the evangelical, that is precisely the content of Scripture, its meaning, as it happens with liturgical texts.

O componentă a pietății ortodoxe o constituie cinstirea icoanelor. Frumusețea unei icoane este frumusețea dobândită din asemănarea cu Dumnezeu, iar valoarea ei nu este de ordin estetic, ci în faptul că înfățișează Frumusețea.<sup>104</sup> Icoana lui Dumnezeu este cel mai evident semn al iconomiei și al frumuseții cerești. Sensul profund al icoanei este acela de a ne dezvălui această frumusețe cerească, de a ne înălța inima și mintea către chipul lui Hristos, de a ne iniția în tainele lui Dumnezeu și de a ne transmite puterea sfințitoare a Duhului Sfânt. Mesajul icoanei nu poate fi înțeles și receptat ca atare decât în harul și mediul lui natural, care este viața liturgică și sacramentală a Bisericii. Doar în acest mediu icoana își revelează lumina și frumusețea ei interioară și sensul profund al existenței sale.<sup>105</sup>

Icoana aparține cultului Bisericii, împreună cu Sfânta Scriptură și Sfintele Taine. Ea nu este un ornament, ci comunicarea vizuală a realității invizibile divine, manifestată în timp și spațiu. Icoana este o consecință a Întropării: „Și Cuvântul trup S-a făcut” (Ioan 1, 17), deoarece Iisus Hristos este „chipul lui Dumnezeu cel nevăzut” (Col. 1, 15). Ne închinăm Domnului Hristos și cinstim pe Maica Domnului

<sup>104</sup> Paul Evdokimov, *Arta Icoanei, o teologie a frumuseții*, trad. rom., Grigore Moga și Petru Moga, Edit. Meridiane, București, 1993, p. 10.

<sup>105</sup> Leonid Uspensky, Boris Bobrinsky, Stephan Bigam, Ioan Bizău, *Ce este icoana?*, Vasile Manea (editor), Edit. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, p. 83.

și pe Sfinți, și prin icoanele care îi reprezintă. Pe Maica Domnului și pe Sfinți îi cinstim pentru faptul că în ei strălucește Hristos, al cărui chip s-a imprimat în ei. Cinstim icoanele lor pentru ca ele reprezintă pe cei ce sunt locașurile sfințite ale lui Hristos, a cărui umanitate este desăvârșit sfințită prin Duhul Sfânt<sup>106</sup>.

Această afirmație sintetică valorizează cinstirea sfințelor icoane. Prin însăși natura lor de obiecte liturgice, ele sunt destinate închinării credincioșilor, închinare îndreptată către persoanele sfinte reprezentate. Închinarea este semnul supunerii, adică al smeririi. Felurile închinării sunt: una absolută, adorarea care se aduce numai lui Dumnezeu, și alta relativă, venerarea, adusă persoanelor sau obiectelor care au ceva divin în ele sau sunt în legătură cu divinitatea. Adorarea se cuvine numai lui Dumnezeu, Care este demn de adorație prin însăși ființa Sa și se aduce de către oameni, în stare de smerenie. Spre deosebire de adorare, care are un singur obiectiv, pe Dumnezeu, venerarea are mai multe obiective. În primul rând, cei în care Dumnezeu se odihnește, adică Maica Domnului și Sfinții. Venerarea lor este condiționată de adorarea lui Dumnezeu. În al doilea rând, ne închinăm obiectelor în care și prin care Dumnezeu a lucrat mântuirea noastră, fie înainte, fie după întruparea Mântuitorului (de pildă: muntele Sinai; ieslea din Betleem; mormântul Domnului etc.). Nu ne închinăm acestora pentru că sunt divine, ci pentru că prin ele a binevoit Dumnezeu să ne mântuiască. În al treilea rând, ne închinăm obiectelor consacrate lui Dumnezeu, spre exemplu: Sfintei Evanghelii, Sfintei Mese etc. În al patrulea rând, ne închinăm icoanelor, care s-au arătat profeților, și icoanelor preînchipuitoare, spre exemplu: toiagul lui Aaron, care o prefigurează pe Maica Domnului. De asemenea, ne cinstim unii pe alții, pentru că purtăm în noi chipul lui Dumnezeu<sup>107</sup>.

Deși iudaismul admitea valoarea simbolurilor sacre, înțelese ca semne vizibile ale manifestării puterii lui Iahveh, riscurile confundării lui Dumnezeu cu natura au determinat reticența profeților față de obiectele sacre. Aceasta, cu atât mai mult cu cât, neamul lui Israel viețuia între popoare idolatre, care nu o dată i-au influențat negativ religiozitatea. Cum subliniază părintele Stăniloae: „nu recunoașterea unei lucrări a lui Dumnezeu în obiectele naturale și cu deosebire în simbolurile sacre, indicate de Dumnezeu în mod supranatural era

<sup>106</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox*, Ortodoxia, nr.1-3, 1978, p. 75.

<sup>107</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, trad. rom. Pr. D. Fecioru, București, 1996, p. 18-19.

sPr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 78.

interzisă în Vechiul Testament, ci identificarea lor cu Dumnezeu Însuși”<sup>108</sup>. Acesta este motivul pentru care Vechiul Testament a interzis idolul, dar a recomandat vederea slavei lui Dumnezeu, în mod special, în anumite obiecte, în care Dumnezeu a arătat printr-un act supranatural că a lucrat și lucrează, adică în simbolurile sacre folosite în cult. Prin idoli se pierdea conștiința deosebirii lui Dumnezeu de natură. Prin simbolul natural și sacru se menținea conștiința acestei deosebiri.

În toate cazurile, prin simbolurile sale sacre, dar și prin toată natura văzută ca simbol, Vechiul Testament mărturisește credința sa în comunicabilitatea lui Dumnezeu prin mijloace sensibile, dar și deosebirea Lui de aceste mijloace. Simbolurile sunt în acest sens o anticipare a icoanelor, precum Vechiul Testament este o anticipare a lui Hristos.

În contextul religiei creștine fundamentată pe în-omenirea Cuvântului lui Dumnezeu, statutul obiectelor sacre se modifică simțitor. Esențial nu este atât faptul Întrupării lui Hristos, ci mai ales proximitatea aflării Sale în raport cu neamul omenesc, înțeleasă dintr-o perspectivă interpersonală. Deci, faptul că a doua persoană a Sfintei Treimi, Iisus Hristos, “*S-a pogorât din ceruri*” intrând într-un dialog nemijlocit cu neamul omenesc aflat sub incidența păcatului originar, implică în mod necesar posibilitatea păstrării acestei relații directe, “*față către față*”, dintre om și Dumnezeu<sup>109</sup>.

În termeni metaforici, icoana reprezintă o veritabilă fereastră prin care omul și Dumnezeu se pot privi față în față. “*S-a apropiat Împărăția cerurilor*”, deci lumea nevăzută ne este accesibilă, întrucât ea se află în proximitatea lumii noastre. Tocmai icoanele sunt cele care mărturisesc această apropiere nemaiîntâlnită în lumea precreștină. “Respingerea icoanei este proprie celor ce resping în general orice fel de comunicare a lui Hristos din planul invizibil cu noi prin vreo putere oarecare... Fața omenească este prin ea însăși mijlocul de comunicare între oameni... Ca persoană omul nu există numai pentru sine, ci și pentru ceilalți, sau se realizează pe sine în comunicare cu ceilalți. În fața omului se reflectă toate urmele lăsate de întâlnirea și de convorbirea cu ceilalți oameni. Iar cuvintele lui se îmbogățesc din convorbirea cu ceilalți, din învățarea de la ei, din cuvântul lor oral sau scris. În fața și în cuvintele fiecăruia se păstrează

---

<sup>109</sup> Gabriel Bunge, *Icoana Sf. Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov sau „Celălalt Paraclet”*, trad. rom. Diac. Ioan I. Ică jr. Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 24.

urmele si vibrațiile sentimentelor produse de alții, sau sentimentele nutrite si exprimate față de alții”<sup>110</sup>.

Omul este o ființă interpersonală, iar pentru noi creștinii este ființă tripersonală, după chipul Sfintei Treimi. Fața este proiecția inevitabilă a insului spre ceilalți. Ea ține de el, pentru că el ține de ceilalți. De aceea a luat Fiul lui Dumnezeu chip omenesc. El a arătat prin aceasta interesul Lui față de noi, voința de a comunica cu noi”<sup>111</sup>. Fiul lui Dumnezeu "luând față umană a dus la maximum această ancorare a ei la infinitatea dumnezeiască. Dacă a luat fața omenească cu scopul de a comunica prin ea experiența vieții dumnezeiești, trăită de El, fraților Săi întru umanitate, de ce nu ar menține această comunicare cu noi prin fața Sa în continuare? Dacă voiește ca cuvântul Său să se comunice permanent oamenilor, ca exprimare a trăirii Sale ca om în adâncurile dumnezeiești, de ce n-ar voi ca această comunicare să se facă în continuare și prin fața Sa, care cuprinde concentrat toate cuvintele Sale și care comunică mai mult decât cuvântul nu numai înțelesuri, ci și putere de viață. Credincioșii vor să aibă cu ei nu numai cuvântul lui Hristos până la sfârșitul veacurilor, ci și fața Lui umană și prin ea Fața dumnezeirii ca izvor al tuturor fețelor omenești, deci și al feței asumate de Hristos”<sup>112</sup>.

Temeiul ipostatic al icoanei și conceptul central în jurul căruia se desfășoară argumentația este cel de *chip* sau *față*. Pentru a se mântui, conform învățaturii Bisericii, omul trebuie să se îndumnezeiască, adică să devină dumnezeu prin participarea la energiile necreate. Acest lucru nu se poate realiza însă, după convingerea Sfântului Simeon Noul Teolog, „decât dacă cei doi interlocutori se privesc față în față. Dacă Dumnezeu ne privește permanent în cursul vieții noastre cu măsura științei Sale atotcuprinzătoare, măcar odată în existența noastră terestră trebuie ca și noi să-l privim în față, contemplându-i chipul înveșmântat în slava sa divină”<sup>113</sup>.

Dacă punctul maxim al vieții spirituale creștine, este reprezentat de extazul mistic, accesibil unui număr restrâns de credincioși încă din timpul vieții lor pe pământ, icoana permite celorlalți accesul în lumea divină, unde i se pot adresa direct lui Dumnezeu. Înțelegem odată în plus necesitatea icoanei, având în vedere rolul său epistemic în procesul cunoașterii lui Dumnezeu. Icoana nu trebuie abordată ca

<sup>110</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Craiova, 1985, p. 58

<sup>111</sup> Idem, *Icoanele în cultul ortodox*, Ortodoxia, p. 80

<sup>112</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 81

<sup>113</sup> Sfântul Simeon Noul Teolog, *Scrieri I: Discursuri teologice și etice*, Sibiu, Deisis, 1998, p. 67.

obiect artistic în sensul profan al cuvântului. Icoana este un obiect de închinare, deci liturgic și simbolic totodată, nicidecum un obiect estetic. Mai exact, ea nu poate fi abordată după criteriile artei profane, funcția ei nu este aceea de a încânta ochiul ci aceea de a mijloci dialogul credinciosului cu obiectul personal al credinței sale, fără însă a nega valoarea estetică a icoanei ci doar tendința de a privi aceste obiecte sfinte, decontextualizându-le și ignorând matricea lor formativă: cadrul eclesial. Dacă Fiul lui Dumnezeu a luat față omenească pentru a fi într-o comunicare maximală cu toți frații Săi întru umanitate, de ce nu ar satisface această voință a Lui și sete a lor de maximă comunicare între El și ei prin fața asumată? Cuvântul Lui li s-ar părea lipsit de intimitatea și de căldura maximă, dacă n-ar simți că el pornește din fața Lui în care este concentrată toată intimitatea și căldura față de oameni. Li s-ar părea ca este un cuvânt venit de departe, de la un Dumnezeu ascuns, distant, retras din nou după înălțare, în transcendența Lui. Ei vor să știe nu numai teoretic, sau prin memoria istorică, că aceste cuvinte au fost odată grăite de Hristos, ci vor să-L simtă că le grăiește și acum El însuși, că, cuvintele lor au ca punct viu, unitar și permanent al legăturii Lui cu ei, fața Lui. „Această față a lui Hristos este de altfel ea însăși plenitudinea inepuizabilă și vie a cuvintelor Lui. Ele sunt raze ce pornesc din viața adâncă, infinită, exprimată prin fața Lui, din iubirea Lui, pe care o exprimă fața mai plenar decât cuvintele, întrucât ea este expresia subzistentă, ipostatică a iubirii Lui, care vrea să se comunice, care nu s-a alcătuit ca față a lui Dumnezeu-Cuvântul, decât pentru ca El vrea să se comunice prin ea fără sfârșit „<sup>114</sup>.

Icoanele sunt o Biblie pentru cei ce nu știu citi sau pentru cei ce n-au vreme să citească și să asculte din cuvintele despre El. Icoana lui Hristos ni-L pune într-un fel pe Hristos însuși înaintea noastră, sau ne dă conștiința prezenței Lui cu fața proprie înaintea noastră, în planul invizibil.

Icoana ni-L face transparent pe Hristos însuși. Astfel, icoana lui Hristos scria Părintele Stăniloae „n-a ajutat numai la păstrarea înțelesului exact al învățaturii lui Hristos și despre Hristos, prezentându-ni-L în tot cursul istoriei Bisericii ca pe același Hristos, autor al faptelor Sale mântuitoare, ci au avut și un important rol de verificare a credinței, menținând în credincioși conștiința prezenței lui Hristos, ca Subiect al cuvintelor ce se grăiesc de către El sau despre El „<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 84

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 82



Hristos este reprezentat pe icoana ortodoxă, în același fel cum a fost reprezentat în toată tradiția Bisericii, începând cu primele secole, păstrându-L în integritatea trăsăturilor vieții Lui pnevmatice, ca model și îndemn pentru credincioși de a se strădui pentru înduhovnicirea vieții lor, după chipul lui Hristos. Icoana lui Hristos din ortodoxie a fost nu numai o icoana hristologică, ci și pnevmatologică, ținând seama de faptul că, Hristos a fost plin de Duhul Sfânt și acest Duh li s-a dăruit și lor ca putere formatoare, în direcția sfințeniei. Cel mai mult s-au format în acest sens sfinții, în ale căror icoane se reflectă această viață pnevmatică a lui Hristos și în a căror față strălucește curăția și prezența Duhului sfințitor al lui Hristos.

În conștiința Bisericii, răscumpărarea divină este organic legată de chip. De aceea doctrina privitoare la chip nu este ceva separat, ci reiese firesc din doctrina mântuirii din care aceasta face parte integrantă <sup>116</sup>. Nu exista persoana care să nu aibă implicată în ea chipul ei și cuvântul despre ea, sau cuvântul ei, dacă este o realitate conștientă. De fapt, prin cuvântul și prin chipul legate de o persoană pentru a se comunica prin ele altora, ea însăși lucrează asupra aceloră, împlinindu-se în același timp pe ea însăși. "Dacă de orice corp ține în mod inseparabil umbra sa, și n-ar putea spune cineva, de este înzestrat cu inteligență, că există vreun corp fără umbră, ci vede în orice corp umbra care-i urmează, și în umbra corpul care îi premerge, la fel nu s-ar putea spune de Hristos că nu poate fi reprezentat în icoană, dacă exista în El un corp definit. Ci trebuie văzut existând în Hristos icoana Sa și în icoană trebuie văzut Hristos ca prototipul ei. Și întrucât acestea două sunt date împreună, se poate spune că, și atunci când era văzut Hristos, s-a arătat virtual icoana Lui, pentru că ea a fost luată din realitatea Lui, imprimându-se în oarecare materie. Deși, ceea ce exista prin natură și ceea ce există prin act nu există simultan, totuși prin faptul că icoana există virtual și înainte de a fi confecționată prin meșteșug, ea poate fi văzută totdeauna în Hristos, așa cum umbra este totdeauna împreună cu corpul, chiar dacă nu primește forma ei prin raza luminii. În felul acesta nu este greșit a zice că, Hristos și icoana Lui există împreună"<sup>117</sup>, învăța Sf. Teodor Studitul.

---

<sup>116</sup> Viktor Lazarev, *Istoria artei bizantine*, vol 1, trad. rom. Florin Chirițescu, Edit. Meridiane, București 1980, p. 72.

<sup>117</sup> Sf. Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale*, trad. rom. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1994, p. 71

Dincolo de aceste dimensiuni ale imaginilor sacre, nu trebuie ignorat caracterul apofatic al lor, rămânând o taină această relație dintre imagine și prototip, la fel cum o taină este relația dintre lumea celor văzute și a celor nevăzute, sau dintre trup și suflet. „Icoana este un chip al eternității vii, pentru că prin ea transpare și Cel ce nu are început și sfârșit și margine în puterile Lui. Ea este un chip prin care transpare infinitatea lui Dumnezeu”.<sup>118</sup>

Posibilitatea de a înțelege dimensiunea liturgică și simbolică a icoanei în plinătatea ei este oferită de “*Mystagogia*” Sfântului Maxim Mărturisitorul, în care suntem inițiați în misterul cosmosului, omului și divinității<sup>119</sup>. Punctul de legătură al celor trei nivele ontologice este Biserica, în cadrul căreia icoanele prilejuiesc deplina conștientizare și asumare a armoniei universale.

În cultul ortodox Dumnezeu sălășluiește în Sfânta Sfintelor, în darurile transubstanțiate, iar omul este mijlocitor și destinat al harului sfințitor. Pe măsură ce omul se sfințește în dialogul său cu Părintele Luminilor, el sfințește creația, îndumnezeind-o. Tot acest proces, cu dinamica sa complexă este reflectat în teologia icoanei. Pe măsură ce omul participând la viața liturgică se îndumnezeiește, devine apt să sfințească materia, așa cum se întâmplă în pictarea unei icoane. Toate elementele materiale care sunt utilizate de iconar sunt sfințite prin ierurgii speciale, la fel cum și iconarul primește o binecuvântare în sensul exercitării darului său. Nimic din toate acestea nu poate lipsi din pregătirea și perpetuarea cultului ortodox. Prin sfințirea ei de către preot, icoana primește harul Duhului Sfânt, „dând mărturie despre prezența sfântului și slujirea lui prin rugăciunea cea pentru noi și prin comuniune”<sup>120</sup>.

Există încă un aspect relevant în privința rostului icoanelor în cadrul Bisericii, funcția lor pedagogică. Credincioșii nu se pot închina fără a fi învățați cum să facă acest lucru și fără a-și însuși credința care justifică închinarea. Astfel, icoana nu este numai un mediu al închinării, ci și un obiect cu intenții pedagogice vizibile. Fără a reduce icoana la un simplu instrument de promovare a învățaturii de credință, recunoaștem rolul ei de transmitere a “*științei sacre*”<sup>121</sup>. Sfântul Ioan Damaschin scria că, prin simpla vedere a

---

<sup>118</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 80

<sup>119</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, trad. rom. D. Stăniloae, Rev. Teologică (Sibiu), an 1944, nr. 3-4, p. 162 – 181 și nr. 7-8, p. 335 – 365.

<sup>120</sup> P. Evdokimov, *op.cit.*, p. 35

<sup>121</sup> Michel Quenot, *De vorbă cu meșterul iconar Pavel Busalaev*, Editura Sophia, București, p. 57.

icoanei suntem îndemnați către fapte bune, spre râvnirea virtuțiilor și evitarea viciului: „... intru în biserică, spitalul obștesc al sufletelor, înăbușit de gânduri ca de niște spini, podoaba picturii mă atrage să mă uit, îmi desfată vederea ca o livadă și, pe nesimțite gloria lui Dumnezeu pătrunde în suflet. Am privit răbdarea mucenicului, răsplata cununilor și mă aprind, ca prin foc, de dorința de a-l imita. Căzând la pământ, mă închin lui Dumnezeu și prin mijlocirea mucenicului mă mântui”<sup>122</sup>.

Pentru Biserică, icoana nu este deci o artă care ilustrează Sfânta Scriptură; ea este un limbaj care îi corespunde, care îi este echivalent, corespunzând nu literei biblice și nici cărții ca obiect, ci propovăduirii evanghelice, adică tocmai cuprinsului scripturii, sensului ei, așa cum se întâmplă cu textele liturgice. Deci, icoana are în Biserică același rol ca și Scriptura, întrunind aceeași semnificație liturgică, dogmatică și educativă<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. rom. Pr. D.Fecioru, București, 1998, p. 30.

<sup>123</sup> Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 65

# VALORIFICAREA LITURGICĂ A UNOR FRAGMENTE BIBLICE VETEROTESTAMENTARE

de pr. lect. dr. Constantin Jinga

## ABSTRACT

In the Orthodox Church, the religious and liturgical practices are deeply rooted both in excerpts from the Book of Psalms, and, generally speaking, in the word of the Holy Scripture. This paper is reviewing three such occurrences, involving Isaiah 61, 10; Exodus 15, 6 and Psalm 118/119, 73, in order to reveal the meanings that biblical references would add to the liturgical gesture.

KEYWORDS, Bible, Old Testament, Exodus, Isaia, Psalms, Moses, Exegesis, Liturgy, Priest, Prayer, Sticharion, Maniple, Anthropology

După cum bine se știe, cultul și practicile liturgice ale Bisericii Ortodoxe sunt profund ancorate atât în rugăciunile din Cartea Psalmilor, cât și, în general vorbind, în cuvintele Sfintei Scripturi<sup>124</sup>. Rândurile ce urmează aduc în discuție trei astfel de ocurențe, propunându-le unei analize menită să evidențieze semnificațiile pe care aceste referințe biblice le imprimă actului liturgic.

1. ISAIA 61, 10, *Bucura-Mă-voi întru Domnul, sălta-va de veselie sufletul Meu întru Dumnezeuul Meu, că M-a îmbrăcat cu haina mântuirii, cu veșmântul veseliei M-a acoperit. Ca unui mire Mi-a pus Mie cunună și ca pe o mireasă M-a împodobit cu podoabă.*

Acest cuvânt din Cartea lui Isaia se regăsește într-un moment liturgic special, și anume în cadrul rânduiei pregătitoare pentru slujirea Sfintei Liturghii, corespunzând ritualului îmbrăcării veșmintelor liturgice. Mai precis, înainte de a-și pune primul veșmânt liturgic, și anume stiharul, preotul binecuvântează veșmântul cu mâna dreaptă, în dreptul crucii de pe spate, și rostește în taină sau cu glas scăzut următoarea rugăciune,

*Bucura-se-va sufletul meu întru Domnul, că m-a îmbrăcat în veșmântul mântuirii și cu haina veseliei m-a împodobit; ca unui mire mi-a pus cunună și ca pe o mireasă m-a împodobit cu podoabă.*

---

<sup>124</sup> Cf. Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, trad. Asheleigh E. Moorhouse, The Faith Press LTD / The American Orthodox Press, Maine, 1966, pp. 118-119

Remarcăm faptul că diferențele dintre cele două texte sunt minimale. Ele își au originea, cel mai probabil, pe de o parte în versiunile Sfintei Scripturi folosite la redactarea textelor liturgice și, pe de altă parte, în faptul că textele liturgice nu par a fi fost traduse în limba română, concomitent Biblia. În orice caz, deosebirile nu sunt de natură să altereze sensurile textului biblic. Chiar dimpotrivă, prin însoțirea acțiunii de îmbrăcare cu o rugăciune de inspirație biblică, atât acțiunea propriu zisă, cât și săvârșitorul ei se plasează într-un context nou, și anume în acela deschis prin sensurile biblice pe care le evocă rugăciunea. Aceste sensuri se clarifică dacă vom considera Isaia 61, 10 în cadrul mai larg al capitoului din care face parte.

Capitolul 61 din Cartea lui Isaia prezintă o profeție mesianică de mare importanță care, de altfel, își va afla împlinirea odată cu începerea propovăduirii Evangheliei de către Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, în sinagoga din Nazaret<sup>125</sup>. Mai precis, capitolul în discuție atrage atenția, într-o manieră optimistă, asupra schimbării de statut pe care o va cunoaște poporul proaspăt eliberat, în contextul celei de a treia secțiuni a Cărții lui Isaia, în care profetul vorbește despre starea poporului și despre lucrarea restauratoare a lui Dumnezeu asupra acestuia, de după încetarea robiei babilonice și revenirea în Pământul Făgăduit. Aici, autorul vizionar binevestește, că Templul va fi refăcut, că tot poporul va putea să aducă nestingherit slavă și slujire lui Dumnezeu, bucurându-se de belșugul hărăzit lor de către Domnul; că fiecare persoană în parte își va putea asuma un rol sacerdotal în raport cu neamurile; și că, astfel, poporul ales va avea parte el însuși de cinstire<sup>126</sup>.

Părinții Bisericii au înțeles locul acesta dintr-o perspectivă tipologică, pe urmele Sfântului Ioan Gură de Aur, ca referire generică la statutul Bisericii și la triumful noului Israel, în epoca mesianică. Versetul 10, care ne interesează pe noi în mod deosebit, a fost interpretat mai îndeaproape de către Sfântul Chiril al Ierusalimului care, considerând acest cuvânt dintr-o perspectivă baptismală și în lumina unui important fragment profetic din Apocalipsa<sup>127</sup>, învață că prorocul se referă aici la bucuria de care au parte cei care s-au învrednicit deja de Taina Sfântului Botez și au dobândit darurile Duhului Sfânt, spre lucrarea virtuților mântuitoare, exprimate în chip

---

<sup>125</sup> Momentul este relatat în Luca 4, 17-21, care de altfel citează tocmai acest loc din Cartea lui Isaia (61, 10)

<sup>126</sup> Vezi Isaia 61, 1 sq.

<sup>127</sup> Apocalipsa 19, 8, *Și i s-a dat ei să se înveșmânteze cu vison curat, luminos, căci visonul sunt faptele cele drepte ale sfinților.*

simbolic<sup>128</sup>. Căci așa după cum haina luminoasă reprezintă, în Apocalipsa, „faptele cele drepte ale sfinților” (Apocalipsa 18, 8), tot așa haina, veșmântul, cununa și podoaba despre care vorbește Isaia reprezintă virtuțile omului născut din nou, într-o bucurie, prin Taina Sfântului Botez, „haina mântuirii” simbolizează credința, „veșmântul veseliei” – nădejdea, iar dragostea (gr. *agape*) este indicată prin dinamica a două lucrări sfințitoare specifice bărbatului și femeii, în chip de mire, respectiv de mireasă. Astfel, lucrarea iubirii prin care se încununează mirele este înfrânarea (stăpânirea de sine), iar cea prin care se împodobește mireasa este fecioria (starea de curăție) – înfrânarea și fecioria vădindu-și în acest context și din această perspectivă aspectul lor de lucrare dinamică și permanentă, întru cultivarea iubirii celei adevărate.<sup>129</sup> Prin aceasta, semnificațiile biblice simbolice ale stiharului trimit la sensurile despre care vorbește Sfântul Simeon al Tesalonicului, care amintește de îmbrăcămintea luminată a îngerilor și de petrecerea mai presus de fire a acestora – înfrânarea și fecioria fiind lucrările care dau bucurie și putere ființelor cerești<sup>130</sup>.

Așadar, putem nota faptul că ocurența din Isaia 61, 10, din care se inspiră rugăciunea ce însoțește îmbrăcarea stiharului de către preot, imprimă gestului liturgic conotații baptismale, denotând prototipul, calea pe care urmează să pășească omul, prin asumarea virtuților și punerea lor în lucrare, spre desvârșirea lui în vederea cunoașterii lui Dumnezeu în jertfa euharistică<sup>131</sup>. Ori de câte ori îmbracă stiharul, preotul face un prim pas înspre asumarea statutului suprafiresc de icoană a Mântuitorului Iisus Hristos ca slujitor al omului și, totodată, a statutului de om exemplar. Prin asumarea jertfei christice, acesta se bucură de revărsarea darurilor îngeresti și se desăvârșește prin slujirea Domnului<sup>132</sup>.

---

<sup>128</sup> Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, VI, în *Filocalia*, vol. III, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Ed. Harisma, București, pp. 54-55

<sup>129</sup> Vezi St. Cyril of Jerusalem, *Catechetical lectures*, XIX, în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, VII, rev. trad. Edwin Hamilton Gifford D.D., Schaff & Wace (ed.), Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1974, p. 146

<sup>130</sup> Cf. Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Explicație despre Sfânta Biserică*, P.G. CLV, col. 712; în trad. rom., *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, rev. Toma Teodorescu (ed.), București, 1865, p. 255

<sup>131</sup> Casimir Kucharek, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its origins and evolution*, Alleluia Press, Combermere, Ontario, 1971, p. 238

<sup>132</sup> Cf. Sfântul Gherman I Patriarhul Constantinopolului, *Descriere a Bisericii și explicare mistică*, P.G., t. 98, col. 393

2. IEȘIREA 15, 6, *Dreapta Ta, Doamne, și-a arătat tăria. Mâna Ta cea dreaptă, Doamne, pe vrăjmași i-a sfărâmat.*

Regăsim aceste cuvinte în rugăciunea specială pe care preotul o rostește atunci când își pune mânecuta dreaptă,

*Dreapta Ta, Doamne, s-a preaslăvit întru tărie; mâna Ta cea dreaptă a sfărâmat pe vrășmași și cu mulțimea slavei Tale ai zdrobit pe cei potrivnici.*

Înainte de a trece la analiza acestei ocurențe, trebuie să arătăm faptul că mânecutele sau „rucavițele”<sup>133</sup> se prezintă sub forma unor manșete de stofă, de regulă din același material cu brăul și cu epitrahilul, cu ajutorul cărora diaconul își fixează manșetele reverendei și pe care preotul sau arhierul le prind cu șireturi peste mânecile stiharului, la încheietura mâinii, din rațiuni cel mai degrabă practice, spre a nu fi incomodați de mânecile largi ale stiharului îndeosebi atunci când trebuie să se atingă de Sfintele Daruri. Mânecutele sunt menționate relativ târziu și, la început, doar între ornatele preoțești și arhieresti, nu și între cele diaconești<sup>134</sup>. Se pare că portul lor s-a generalizat pentru toate treptele clericale abia din secolul al XVII-lea<sup>135</sup>. Nu se cunoaște cu exactitate modalitatea prin care mânecutele au devenit parte din costumul liturgic preoțesc. Unii socotesc că ar deriva de la mănușile purtate de către împărații bizantini, în momentele când intrau în sfântul altar, pentru a primi Sfânta Împărtășanie. Alții, pornind de la faptul că mânecutele erau un element component al costumului ceremonial adoptat de către împărații bizantini, presupun că ele au pătruns în cult ca un privilegiu de a le purta, acordat de către împărat, patriarhilor. Acest drept s-a fi extins mai apoi și la episcopi, iar ulterior la toți preoții și diaconii<sup>136</sup>.

Considerând posibilele origini imperiale ale mânecutelelor, dar și semnificațiile simbolice ale mâinii, erminiile liturgice indică pentru aceste piese vestimentare sensuri legate de ideea de putere în general și, în special, sensuri privind puterea pe care Dumnezeu o conferă

---

<sup>133</sup> Denumirea provine din limba slavă, de la *ruca* (slv.), „mână”.

<sup>134</sup> De pildă, Sfântul Simeon al Tesalonicului atestă că diaconii purtau doar stihar și orar. Vezi *Explicație despre Sfânta Biserică*, în trad. rom. cit., p. 255

<sup>135</sup> Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica generală*, ed. a II-a, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 616

<sup>136</sup> Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturgierul explicat*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 108

slujitorilor Săi de a săvârși jertfa euharistică<sup>137</sup>. În contextul reitării liturgice a jertfei euharistice, dar și în prelungirea aparentului paradox pus în evidență prin semnificațiile brâului preoțesc, Sfântul Gherman al Constantinopolului atestă și o interpretare în cheie tipologică, conform căreia mânecutele ar oferi imaginea mâinilor legate ale Mântuitorului<sup>138</sup>, atunci când a fost înfățișat la Caiafa și apoi la Pilat<sup>139</sup>. Prin aceasta se completează statutul preotului ca icoană a Mântuitorului Iisus Hristos slujind și aducându-Se pe Sine ca jertfă de ispășire pentru întreg neamul omenesc.

Remarcăm faptul că rugăciunea rostită în taină de către preot reia Ieșirea 15, 6. Versetul face parte din prima secțiune a unei alcătuirii poetice de la Ieșirea 15, 1-19, în care sunt evocate cu recunoștință faptele minunate ale eliberării evreilor din robia egipteană. Imnul, care în cadrul Sfintei Scripturi este intitulat *Cântarea lui Moise*, este o alcătuire liturgică menită în primul rând să glorifice faptele minunate ale lui Dumnezeu; în al doilea rând, intenția vădită a autorului este și aceea de a atrage implicit atenția asupra foloaselor de care se bucură omul, atunci când ascultă și împlinește voia lui Dumnezeu. Prin ascultare, omul devine co-părtaș cu Dumnezeu în ampla lucrare de izbăvire a lumii și, prin aceasta, se împărtășește din puterea și din sfințenia Domnului. Dar *Cântarea ...* mai apare în Sfânta Scriptură și într-unul dintre cele mai importante momente din Apocalipsa, biruința Mielului asupra fiarei. Autorul Apocalipsei atestă că victoria aceasta este celebrată de către cei care s-au nevoit împreună cu Mielul, prin intonarea *Cântării lui Moise*<sup>140</sup>. Aluzia noutestamentară din Apocalipsa aruncă o lumină deosebită asupra locului acestui text în orizontul exegezei biblice creștine, cu implicații directe asupra valorilor semantice corespondente mânecutei drepte și îmbrăcării acesteia.

Conform exegezei iudeo-creștine, sensurile *Cântării lui Moise* sunt strâns legate de evenimentul eliberării evreilor din robia egipteană și de semnificațiile majore ale acestuia. Dincolo de importanța istorică și politică a eliberării din Egipt, care este recunoscută ca moment inițial al nașterii lui Israel ca popor al lui Dumnezeu, există și o direcție interpretativă deosebit de importantă, strălucit reprezentată de către Philon Alexandrinul, după care Moise

---

<sup>137</sup> Cf. Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Explicație despre Sfânta Biserică*, în trad. rom. cit., p. 256

<sup>138</sup> Facerea 22, 9 – Isaac preînchipuie pe Mântuitorul Hristos legat pentru jertfă.

<sup>139</sup> Sfântul Gherman I al Constantinopolului, *Descriere a Bisericii și explicare mistică*, P.G., t. 98, col. 395.

<sup>140</sup> Vezi Apocalipsa 15, în spec. Apocalipsa 15, 2-3



ar reprezenta intelectul, rațiunea omului purificată de patimile spirituale și de viciile materiale, întruchipate în cazul de față prin Faraon și prin cavaleria egipteană. În exegeza alegorică philoniană se arată că ostașul egiptean călare simbolizează omul care își lasă mintea în voia pornirilor iraționale și a patimilor trupești, semnificate aici prin imaginea calului, în cazul cavaleriei egiptene, nu omul strunește calul, ci acesta din urmă îl poartă pe om; tocmai din acest motiv, deznodământul este moartea în adâncurile mării – imaginea cavaleriei egiptene înecată în valuri fiind, după Philon, o reiterare a potopului<sup>141</sup>.

Aceste semnificații vor fi valorificate în exegeza creștină încă din cele mai vechi timpuri. Astfel, Sfântul Apostol Pavel menționează momentul trecerii prin Marea Roșie într-un cuvânt memorabil și deosebit de important, între altele, pentru înțelegerea perspectivei de lectură creștină a întregului Vechi Testament, faptul că Sfântul Pavel afirmă în Prima Epistolă către Corinteni că „(...) toți, prin Moise, s-au botezat în nor și în mare” (I Corinteni 10, 2), iar apoi concluzionează că, „toate acestea li s-au întâmplat acelora ca pilde și au fost scrise spre povățuirea noastră, la care au ajuns sfârșiturile veacurilor” (I Corinteni 10, 11)<sup>142</sup> – plasează evenimentul eliberării din Egipt și momentul trecerii prin Marea Roșie într-o perspectivă interpretativă și catehetică baptismală, care valorifică exegeza alegorică de sorginte philoniană, adăugându-i accente eshatologice. Ideea că trecerea prin Marea Roșie simbolizează purificarea de păcat obținută prin baia botezului este prezentă, bunăoară, la Origen<sup>143</sup>, la Tertullian<sup>144</sup> sau la Sfântul Chiril al Ierusalimului; Sfântul Chiril propune inclusiv o antiteză între „mâna lui Faraon”, care ține în robie, și „mâna lui Dumnezeu”, prin puterea căreia se lucrează eliberarea<sup>145</sup>. Dominanta eshatologică este prezentă ca un fir roșu în textele patristice baptismale care valorifică relatarea trecerii prin Marea Roșie,

---

<sup>141</sup> Philo Judaeus, *De Agricultura*, XVII.77 sq., în vol. *The Works of Philo, Complete and unabridged*, David M. Scholer (edit.), trad. C.D. Yonge, Hendrickson Publishers, 1993 pp. 184 sq.

<sup>142</sup> Fragmentul în discuție se găsește la I Corinteni 10, 1-11

<sup>143</sup> Origen, *Omilii la Cartea Ieșirea*, VI.V, în vol. *Scrieri alese*, partea I, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. N. Neaga, Zorica Lațcu, Editura Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. P.S.B. nr. 6, București, pp. 100 sq.

<sup>144</sup> Tertullian, *De Baptismo*, IX.5, Can. Ernest Evans (ed. & trad.), SPCK, 2001, pp. 18-19

<sup>145</sup> Vezi Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, III.5, vol. I, trad. Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, col. „Izvoarele Ortodoxiei” nr. 6, București, 1943, p. 91

indicând faptul că, prin botez, omul devine co-părtaş la victoria finală a Mielului, celebrată prin intonarea *Cântării lui Moise*<sup>146</sup>.

Asociate mânecuței drepte, aceste înțeleșuri biblice, dimpreună cu gestul îmbrăcării ei conferă piesei liturgice un rol consacrat și completează statutul preotului ca icoană a Dumnezeuului întrupat, prin punerea mânecuței drepte, preotul mărturisește biruința lui Dumnezeu asupra potrivnicilor Săi, triumful Mielului asupra fiarei și slava de care se bucură sfinții din Biserica lui Hristos. Totodată, el atestă că, prin ascultare de Dumnezeu și prin lucrarea faptelor credinței – așa după cum Moise și poporul lui Israel au ascultat cuvântul lui Dumnezeu –, tot omul credincios poate ieși învingător asupra tuturor celor ce-i vânează sufletul ca să-l piardă<sup>147</sup> – atât asupra pornirilor pătimase spre păcat, specifice firii lăuntrice a fiecăruia, cât și asupra ispitelor venite din afară.

3. PSALM 118, 73, *Mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit, înțelepțește-mă și voi învăța poruncile Tale.*

Ocurența biblică se întâlnește în rugăciunea rostită de către preot, atunci când își pune mânecuța stângă,

*Mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit; înțelepțește-mă și mă voi învăța poruncile Tale.*

Psalmul 118 a fost adeseori comparat cu un sipet în care, de-a lungul timpului, cineva pune spre păstare bijuterii, odoare și, în general vorbind, obiecte de mare preț, fără însă ca între acestea să existe neapărat o înlănțuire logică anume. Din acest motiv, tot așa ca în cazul pildelor lui Solomon, fiecare verset în parte comunică un sâmbure de înțelepciune care poate fi extras din contextul psalmului și are un înțeles de sine stătător. Astfel, versetul în discuție sintetizează învățătura biblică despre statutul ontologic al omului în raport cu Dumnezeu.

În antologia de tâlcuiri patristice la Psaltire, alcătuită de către Cuviosul Eftimie Zigabenu și Sfântul Nicodim Aghioritul, se remarcă referința la crearea omului trupesc și aspirația duhovnicească a acestuia spre a dobândi înțelepciunea, prin împlinirea cu pricepere

---

<sup>146</sup> Apocalipsa 15, 2-3; Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Op. cit.*, p. 91; vezi și Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsa*, trad. Pr. Dr. Constantin Coman, ed. Bizantină, București, 1997, pp. 293-294

<sup>147</sup> Casimir Kucharek, *Op. cit.*, p. 242

și cu folos a voii lui Dumnezeu<sup>148</sup>. Rugăciunea este constituită din două părți, prima reprezintă o mărturisire de credință – preotul mărturisește că a fost creat de Dumnezeu și își recunoaște statutul de creatură; iar partea a doua este rugăciunea propriuzisă, prin intermediul căreia preotul îi cere lui Dumnezeu înțelepciunea necesară pentru învățarea poruncilor mântuitoare.

Fericitul Augustin remarcă folosirea pluralului, „mâinile Tale” – și tâlcuiește că aceasta se referă pe de o parte la puterea și la înțelepciunea lui Dumnezeu și, pe de altă parte, la implicarea Fiului și a Sfântului Duh, în opera de crearea a omului; astfel, omul se vedește a fi rezulaltul conlucrării dintre persoanele Sfintei Treimi. Totodată, sugerează Augustin, omul însuși are de jucat un rol deosebit de important în ceea ce ține de desăvârșirea propriei sale persoane, prin respectarea și prin împlinirea voii lui Dumnezeu, exprimată prin poruncile Sale, omul este chemat să-și depășească firea materială și să se împărtășească dintru cele înalte. Prin împlinirea acestui deziderat și prin continuare împreunei lucrări săvârșite de către Dumnezeu treimic, omul se face părtaș la această lucrare și, astfel, devine asemenea cu Dumnezeu<sup>149</sup>.

Sugestia aceasta este prezentă și în alte locuri din Sfânta Scriptură elocvente în ceea ce ține de locul și de rostul omului în orizontul creațiunii, dintre care probabil că unul de maximă importanță se găsește la Facerea 1, 26-27; aici se arată că există două etape importante în crearea omului, după care omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, urmând ca lucrarea asemănării cu Dumnezeu, prin împlinirea poruncilor, să rămână în responsabilitatea liber asumată a fiecărei persoane umane în parte. Ideea este bine ilustrată într-un fragment mai amplu din Cartea III Regi, unde se relatează jertfa de mulțumire către Dumnezeu pe care o înalță, la Ghibeon, regele Solomon. După ce aduce jertfa, regele are o viziune și își mărturisește înaintea lui Dumnezeu propria-i slăbiciune, își recunoaște neputința și neajunsurile și cere să primească minte pricepută, ca să asculte poporul, să judece cu dreptate și să deosebească ce este bine și ce este rău<sup>150</sup>. Într-un fel, Psalm 118, 73

---

<sup>148</sup> Cuviosul Eftimie Zigabenu și Sfântul Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, trad. Ștefan Voronca, Editura Cartea Ortodoxă și Editura Egumenița, [f.a.], vol. II, p. 570

<sup>149</sup> Saint Augustin of Hippo, *Exposition on the Book of Psalms*, CXXXIII, 3, in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. VIII, (eds.) Philip Schaff (D.D., LL.D), A. Cleveland (D.D.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI, 1886, pp. 1010-1011

<sup>150</sup> III Regi 3, 4-10

reprezintă o sinteză a evenimentului de la Ghibeon, sugerând faptul că omul are parte, în iconomia creațiunii, de un statut ontologic privilegiat, prin faptul că este creat de către Dumnezeu, omul se înrudește cu elementele creațiunii, iar prin faptul că își asumă în deplină libertate împlinirea voii divine, omul se înrudește cu Dumnezeu.

Dacă asociem aceste sensuri mânecuței stângi, semnificațiile acestei piese liturgice se descoperă a fi legate, în mod evident, de statutul ontologic al omului în cadrul creațiunii, accentul punându-se poate cel mai apăsător pe ideea că omul este singura faptură dumnezeiască deplin liberă și invitată să lucreze împreună cu Dumnezeu la desăvârșirea sa și, prin aceasta, la desăvârșirea lumii.

Pe de altă parte, trebuie să remarcăm că, în cazul celor două mânecuțe, sensurile ar trebui probabil receptate în ansamblu, acolo unde mânecuța dreaptă vorbește despre biruința asupra păcatului și despre puterea dobândită ca urmare a purificării baptismale, mânecuța stângă vorbește, fără doar și poate, despre starea de care se bucură omul nou botezat, el este născut din nou și, totodată, cu adevărat liber. În ultimă instanță, sensurile celor două mânecuțe par a se întâlni tocmai în orizontul acesta al ideilor de libertate și noblețe pe care le presupune asumarea duhovnicească de către om a statutului său de ființă dumnezeiască.

### ABSTRACT

The notable representative of the Anomenians party, a part of Ariens, was Eunomiu of Cyzic. His learning distinguishes itself in two learning points from Arie's. Firstly, he makes a distinction between the divinity existence (*οὐσία*), who is indivisible and incommunicable, and divinity power or activity (*ἐνέργεια*) that can be communicated. Eunomiu – trying to explain the lack of resemblance between God-Father and God-Son – proved that God's essence constituted by *non-birth* (*ἀγεννησία*) is incommunicable by definition, but that God communicated to his Son his creative power or his action power (*ἐνέργεια*), that makes the Son an intermediary between God and the created world. Secondly, while Arie thought that God cannot be known, the Anomenians educed, from the absolute simplicity of God's essence, that This can be perfectly known.

Unul dintre susținătorii arianismului, Eunomiu (+394), ucenicul arianului radical Aetiu, a reaprins disputa doctrinară în Biserică, proferând un sistem raționalist privind modul de înțelegere a existenței lui Dumnezeu. Născut în jurul anului 335, capadocian de origine, era fiul unui fermier. Își câștigă existența ca stenograf, iar în 360 este hirotonit diacon de către episcopul arian Eudoxiu al Antiohiei. Tot în același an, va fi numit episcop de Cyzic, în Mysia. Câteva crâmpoie din viața și învățătura lui Eunomiu ne sunt prezentate de istoricul Socrate, în cartea a IV-a a *Istoriei sale bisericești*: „Eunomiu a fost secretarul lui Aetiu, care era numit cel fără Dumnezeu, de care am amintit. Fiind în preajma lui, imita felul lui de a fi sofist; și când îi lipseau cuvintele, făcea sofisme fără să-și dea seama. De aici a devenit îngâmfat și a ajuns la blasfemie; plin de zel pentru dogma lui Arie, se împotriva cât putea dogmelor adevărului. Prea puțin cunoscător al scrierilor sfinte și fără să-și dea osteneala să le înțeleagă, de multe ori era ocupat cu cuvintele și tot schimbându-le mereu nu reușea să pună de acord subiectul cu intenția sa. Așa cum o dovedesc cele șapte volume, la care a trudit absolut în zadar, și pe care le-a scris despre Epistola Apostolului către Romani; făcând risipă de cuvinte, n-a putut afla sensul epistolei. Sunt și alte asemenea cărți ale lui, pe care cine ar vrea să le citească va cunoaște disprețul pentru încercarea lor. Eudoxiu l-a făcut așadar episcop în Cyzic pe acest Eunomiu, străduindu-se să-l înlăture pe Eleusie. Când a ajuns el acolo, folosind ca de obicei dialectica, le provoca auditorilor impresia de ceva străin. De aici s-au iscat tulburări în

Cyzic; oamenii l-au alungat din oraș, neputând suporta cuvintele lui pompoase”<sup>151</sup>.

Scandalul s-a iscat datorită faptului că într-o predică, ținută la praznicul Epifaniei, în anul 361, Eunomiu a afirmat că Fecioara Maria, după nașterea Mântuitorului Iisus Hristos, a avut legături trupești cu Iosif, și că Fiul este robul și slujitorul Tatălui, iar Duhul Sfânt, robul și slujitorul Fiului<sup>152</sup>. „Ducându-se la Constantinopol, a zăbovit pe lângă Eudoxiu, lipsit fiind de episcopat. Și, ca să nu dau impresia că-l depreciez, am auzit chiar vocea lui Eunomiu, care a cutezat să vorbească în sofisme împotriva lui Dumnezeu. A spus așa: «Dumnezeu nu știe despre ființa Lui nimic mai mult decât noi; și ea nu este mai mult cunoscută Lui și nici nouă mai puțin, ci orice știm noi despre ea, același lucru îl știe și El în toate sensurile. Și iarăși, ceea ce vei găsi la El, același lucru îl vei găsi fără schimbare în noi». Cu aceste sofisme, adică înșelăciuni, și cu altele asemănătoare, Eunomiu nu-și dădea seama că se prăbușește. Despre felul cum s-a îndepărtat mai târziu de arieni, voi povesti la momentul potrivit”<sup>153</sup>.

După moartea arianului radical Aetiu, devine conducătorul anomeilor, sectă a arienilor, numiți și arienii riguroși, care refuzau atât termenul *ὁμοούσιος*, cât și pe cel de *ὁμοιούσιος*, negând orice fel de asemănare ontologică între Tatăl și Fiul. Ei deosebeau voința creatoare a Tatălui de esența Lui absolută și neîmpărțită. Este exilat la Mursa, în Panonia, iar mai apoi pe insula Naxos, pentru tulburarea Bisericilor și a cetăților cu erezia sa. Mai târziu, împăratul Teodosie îl exilează la Halmyris, în prezent localitatea Razelm din Dobrogea, la acea vreme Scythia Minor. După cucerirea cetății Halmyris de către barbari, Eunomiu este exilat în Cezareea Capadociei, unde este primit foarte rău, deoarece scrisese împotriva Sfântului Vasile cel Mare. I s-a permis să se retragă la ferma sa numită Dacora, unde moare în 394<sup>154</sup>. Eunomiu a scris multe lucrări, din care s-au păstrat câteva. Cea mai însemnată din ele este cea intitulată *Apologia*, publicată în 360, cu scopul de a fi prezentată în sinodul arianist de la Constantinopol, ținut în același an, unde a participat atât Eunomiu, pe atunci diacon, cât și Sfântul Vasile cel Mare. Acesta din urmă îl va acuza pe Eunomiu că a fost numit episcop al Cyzicului, ca o recompensă pentru lucrarea *Apologia* (Apărare). În anul 363, Sfântul

<sup>151</sup> Casiodor, *Istoria bisericească tripartită*, VII, XIX, PSB 75, pp. 290-291

<sup>152</sup> T. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, vol. II, The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, 1979, p. 396.

<sup>153</sup> Casiodor, *op. cit.*, VII, XIX, pp. 290-291.

<sup>154</sup> Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, p. 233.

Vasile cel Mare intră în conflict cu acesta scriind împotriva sa tratatul *Adversus Eunomium* (*Împotriva lui Eunomiu*), tratat care poartă numele complet de *Respingere a Cuvântului de apărare al necucernicului Eunomiu*. Ereticul a mai redactat, ca răspuns la atacurile Sfântului Vasile cel Mare contra Apologiei sale, o lucrare numită *Apologie a apologiei*, care însă s-a pierdut. A adresat împăratului Teodosie o Mărturisire de credință în 383, păstrată în întregime. Comentariul său la Epistola către Romani, combătut de Sfântul Grigorie de Nyssa, s-a pierdut de asemenea. Corespondența lui Eunomiu numără aproximativ 40 de scrisori, adresate unor persoane diferite. Deoarece, prin edictul din 398, împăratul Arcadie a ordonat distrugerea tuturor scrierilor eunomiene, ne-au mai rămas doar câteva.

Pomind de la textul paulin din I Corinteni 8, 6: „Totuși, pentru noi, este un singur Dumnezeu: Tatăl, din Care sunt toate și noi întru El; și un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate și noi prin El”, verset care constituie fundamentul său doctrinar, Eunomiu vedea în expresiile „un singur Dumnezeu” și „un singur Domn Iisus Hristos” două lucruri distincte. Influențat de neoplatonism, el elaborează un sistem metafizic original, care comportă pe de-o parte, o afirmare a transcendenței absolute a Unului, iar pe de altă parte, un emanationism care amestecă deja, într-un anume fel, materialismul monist stoic cu dualismul spiritualist platonician<sup>155</sup>.

În încercarea de a împăca monoteismul biblic radical, dus aproape la extrem de înaintașii săi, Arie și Aetiu, cu doctrina Bisericii creștine despre Sfânta Treime, bazată pe Sfânta Scriptură, Eunomiu va refuza în mod categoric conceptul de Trinitate, de vreme ce nu există decât un singur Dumnezeu (cf. I Corinteni 8, 6). Astfel, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu sunt persoane distincte consubstanțiale, ci ființe.

Doctrina eunomiană este următoarea: Singurul nume al lui Dumnezeu este Nenăscut (*ἀγέννητος*), deoarece Nenăscut sau Nenașterea (*ἀγεννησία*) este însăși ființa lui Dumnezeu. Acest nume ne dă posibilitatea să facem distincția între Dumnezeu și celălalte fapte. Fiul este născut – adus la viață, și ca atare este de o natură diferită de cea a Tatălui. Ideea de cauzalitate în Dumnezeu era înțeleasă astfel: „Orice lucru despre care se poate spune că vine la existență prin acțiunea altuia – recunoscând că acesta este de fapt cazul – trebuie să fie plasat printre lucrurile create și trebuie rânduit

---

<sup>155</sup> E. Ivanka, *Plato christianus. La reception critique du platonisme chez les Peres de l'Eglise*, trad. de E. Kessler, PUF, Paris, 1990, p. 62.

printre lucrurile care au venit la existență prin acțiunea lui Dumnezeu”<sup>156</sup>. Fiul a fost creat din nimic. „Așadar, dacă a fost dovedit că nu poate preexista cineva înaintea Lui, nici un altul înaintea Lui, ci El este mai înainte de toate, din aceasta rezultă că posedă calitatea de a fi nenăscut; mai mult, că este fire nenăscută... Când vorbim despre nenaștere, nu avem în vedere numai o noțiune omenească potrivit căreia trebuie sa-L preaslăvim pe Dumnezeu. Și în acest fel ne împlinim datoria cea mai însemnată, aceea de a mărturisi că Dumnezeu este *cea ce este*. Căci cele ce sunt grăite în chip conceptual își au existența numai în rostire, apoi se risipesc odată cu glasul”<sup>157</sup>.

În concepția sa, Dumnezeu este mărturisit ca *Cel ce este*, limbajul ontologizant opunându-se clar noțiunii de Treime. Spre deosebire de Arie, Eunomiu afirmă că Hristos a fost adoptat ca Fiu al lui Dumnezeu de la început și nu ca răsplată pentru virtuțile Sale. Ereticului din Cyzic îi părea imposibil să înțeleagă aspectul paternal al lui Dumnezeu-Tatăl, expus de Iisus în Evanghelie, refuzând să accepte modul în care Dumnezeu era implicat în împărțășirea ființei Sale. Neadmițând nașterea Fiului din Tatăl, pe care o considera cauză a devenirii și a schimbării ființei dumnezeiești, Eunomiu ajungea la concepția că „Tatăl este creatorul tuturor, chiar și al Fiului, Căruia Îi comunică puterea Sa creatoare, fără a-L face totodată să participe la substanța Sa. În felul acesta, Fiul este *anomios* (deosebit) de Tatăl; teologia lui Eunomiu este cu adevărat anomeism”<sup>158</sup>. Conform acestei concepții, în Dumnezeu există doar o singură Ființă (substanță) supremă care se opune tuturor lucrurilor prin simplitatea ei. Substanța aceasta, pe care o numea Ființa nenăscută (*ἀγεννησία*), este absolut inteligibilă. O astfel de caracterizare la adresa lui Dumnezeu, implică o neînțelegere cu privire la sustenabilitatea celor două principii cu referință la Dumnezeu, și anume, unitatea, cu referință precisă la natura Sa, iar pe de altă parte productivitatea divină, proprie persoanei Tatălui, care ipostaziază veșnic ființa Dumnezeirii în Fiul și Duhul Sfânt, prin naștere și purcedere. Astfel, tipul de unitate care

---

<sup>156</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, traducere de Ovidiu Sferlea, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 49.

<sup>157</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomiu*, I, 5-10, traducere de Dionisie (Policarp) Pârvuloiu, în volumul „Părinții Capadocieni”, Ed. Fundației Academice „Axis”, București, 2009, pp. 499-500.

<sup>158</sup> M. Jourjou, *La doctrine des „Discours theologiques”*, în „Sources chretiennes”, traducere de Paul Gallay și Maurice Jourjou, Les Editions du Cerf, Paris, 1978, nr. 250, p. 32, apud Vasile Cristescu, *Persoanele trinitare și comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Ed. Junimea, Iași, 2000, p. 34.



leagă natura divină de productivitatea Ipostasului-Cauză determină tipul de unitate care-L leagă pe Tatăl de Fiul, după Eunomiu aceasta fiind doar o unire morală.

Tributar gândirii filosofice grecești, plecând de la faptul că în limba greacă se folosesc mai multe forme verbale pentru a desemna actul aducerii la existență, și anume, în planul biologic pentru a reda actul nașterii sau al procreerii se folosește verbul γεννάω, apoi în plan artistic pentru a desemna activitatea creatoare concretizată într-o operă de artă se folosește termenul ποίημα, derivat al verbului ποιέω, și confundând planul veșnic cu cel creat, Eunomiu admitea că nașterea Fiului nu a vut loc în natura dumnezeiască, ci Fiul a fost produs de Tatăl, în timp, care l-a dat puterea de a crea, și prin care El se aseamănă Tatălui. Astfel, supus unui act productiv temporal, Tatăl devine un Dumnezeu nedeplin care devine Tată, răsturnându-se astfel consensul teologic al Părinților niceeni, care la unison mărturiseau că Dumnezeu este din veșnicie Tatăl Fiului, fiind desăvârșit. Prin introducerea temporalității în Dumnezeu, s-a marcat astfel trecerea de la *Ființa Nenăscută*, la *ființa secundă*, iar mai apoi la *ființa terță*. Ca orice naștere, și nașterea Fiului, fiind înglobată în planul creat, trebuie să aibă un început, și prin urmare, un sfârșit. În plus, întrucât are un început și un sfârșit, Fiul nu poate fi asemenea Tatălui. Din această pricină, nu se poate vorbi în cazul Fiului nici de *ὁμοούσιος* (de aceeași ființă) și nici de *ὁμοιούσιος* (asemănător după ființă). Pentru ca acela care este născut să se asemene Celui nenăscut în esență, trebuie să înceteze a mai fi născut. Iar dacă Tatăl și Fiul trebuie să fie egali, atunci și Fiul trebuie să fie nenăscut, ceea ce ar fi, susținea Eunomiu, împotriva învățaturii despre generare și subordonare, o astfel de generare sau naștere fiind imposibilă.

Dumnezeu, lipsit fiind de obârșie, este superior Fiului născut și Duhului purces, rangul demnității ontologice fiind înțeles în funcție de prezența sau absența unei relații generatoare. Căci ce oare ar putea Absolutul nenăscut să-I dea Celui născut dacă nu ceea ce este nenăscut? Ori, dacă, așa cum învață Biserica, Fiul, Care este născut, ar fi de aceeași esență cu Tatăl care naște, atunci ar trebui să existe în Dumnezeu un element nenăscut și unul născut. Esența Tatălui și esența Fiului trebuie să fie cu desăvârșire asemănătoare. Iar după cum esența Lor este neasemănătoare, tot așa este și cunoașterea Lor. Fiecare se cunoaște așa cum este și nu ca celălalt. Unul se cunoaște pe Sine ca nenăscut, iar celălalt ca născut.

Prin urmare, nefiind părtaș în niciun fel la ființa Tatălui, care este atunci relația Fiului cu Dumnezeu și cui Îi datorează El originea Sa? Eunomiu răspunde la această întrebare făcând distincția între

esența sau ființa lui Dumnezeu (*οὐσία*) și energia (*ἐνέργεια*) sau puterea Sa. Întrucât ființei divine nu i se poate atribui mișcarea și autocomunicarea, activitatea de chemare la existență din nimic a tot ceea ce există trebuie atribuită energiei divine concepută ca ceva separat de dumnezeire. Dumnezeu poate fi numit Tată numai în virtutea acestei energii, deoarece tot ceea ce există, a venit la existență prin această energie. *Energia primă*, numită Tată, are un statut cu totul special, ea neputând fi comparată cu nici una din energiile care îi urmează. „Potrivit lui Eunomiu, natura divină are o singură energie, iar aceasta este subordonată și exterioară naturii ființei prime”<sup>159</sup>.

Între făpturile create de această energie, primul loc îl ocupă Fiul, care devine instrumentul creator al lumii; în această privință se poate spune că Fiul este asemenea Tatălui. Mai exact spus, Fiul este asemenea energiei Tatălui, în măsura în care El l-a oferit demnitatea dumnezeiască a puterii creatoare. În aceasta constă și deosebirea dintre Fiul și celelalte făpturi. El a fost născut (în sensul de creat) de Tatăl prin voința Sa, ca ființă unică, prima și cea mai desăvârșită dintre toate ființele, ca instrument creator pentru tot ceea ce există. Dumnezeu, L-a creat în chip nemijlocit, în timp ce toate celelalte făpturi sunt create mijlocit prin El, prin Fiul. Această învățătură introduce un element dual în natura lui Dumnezeu, întrucât face deosebire între ființa și voința Sa, prima fiind infinită și absolută, iar a doua finită și mărginită la obiectele finite. Printre făpturile create de Fiul, prima este Duhul Sfânt, ca instrument de sfințire a sufletelor. Referitor la subordonarea Fiului față de Tatăl și a Duhului Sfânt față de Fiul, ereticul anomian aprecia: „Fiul este subordonat lui Dumnezeu Tatăl, iar Duhul Sfânt la rândul Său, este în mod clar subordonat lui Hristos... Prin El (Fiul), Dumnezeu-Tatăl L-a făcut pe Duhul Sfânt”<sup>160</sup>. Credința cea adevărată nu constă în invocarea numelor sfinte, nici în ritualuri și simboluri, ci în exactitatea învățaturii<sup>161</sup>.

Întreaga doctrină a lui Eunomie se observă în *Crezul* acestuia, o mărturisire simplă, prezentată succint în numai trei propoziții: „Credem în Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, din care provin toate, și în Unul-Născut, Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu Cuvântul, Domnul

---

<sup>159</sup> Antony Meredith, *Studies in the Contra Eunomium of Gregory of Nyssa*, Oxford, 1972, p. 95.

<sup>160</sup> Eunomiu de Cyzic, *Apologia* 27, 28, colecția „Sources chretiennes”, vol. 305, pp. 293, 297.

<sup>161</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomiu*, I, 1-5, traducere de Dionisie (Policarp) Părvuloiu, pp. 339-341.

nostru Iisus Hristos, prin care sunt toate, și în unul Duhul Sfânt, Mângâietorul, în care se dă fiecărui sfânt o parte din harul conform cu măsura pentru binele comun”<sup>162</sup>. Idealul creștin era atins prin credința survenită în urma cunoașterii, așa cum reiese din textul de la Ioan 17, 3: Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis”. Eunomiu interpreta acest text într-o manieră originală, a cunoaște însemnând a cunoaște pe cale conceptuală. Erau urmărite două aspecte: primul enunța condiția fundamentală a mântuirii, iar cel de-al doilea sublinia caracterul singular al lui Dumnezeu. Viața veșnică însemna așadar a cunoaște (a ști) că Dumnezeu cel nenăscut este singurul Dumnezeu cu adevărat. Prin această poziție, îndemna la indiferență față de cultul și practica Bisericii<sup>163</sup>, nemaifiind nevoie de pocăință, Euharistie, practicarea virtuților creștine, ci doar de acrvia doctrinară și practica dialectică.

E important de amintit că lui Eunomiu îi este atribuită modificarea săvârșirii Tainei Botezului, el botezând printr-o singură afundare, fără a mai rosti formula clasică din Evanghelie, temeiul scripturistic de bază privind practica Bisericii „în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Matei 28, 19), ci schimbând-o cu formula: „în numele Demiurgului și al Creatorului și al Celui ce este nu numai Tatăl Celui Unul-Născut, ci și Dumnezeu al Său”<sup>164</sup>. Relatările despre botezul practicat de eunomieni sunt oarecum neclare. Istoricul bisericesc Sozomen susținea că Eunomiu practica botezul printr-o singură afundare, „întru moartea Domnului” (cf. Romani 6, 23)<sup>165</sup>, în timp ce Sfântul Epifanie de Salamina ne spune despre el că „rebotează pe cei deja rebotezați, nu numai pe cei care vin de la ortodocși sau celelalte erezii, fracțiuni, ci și pe cei care vin de la arienii înșiși, dar îi botează în numele lui Dumnezeu celui necreat, în numele Fiului celui creat și în numele Duhului celui sfințitor și creat de Fiul cel creat”<sup>166</sup>. Pentru aceasta, prin canonul 7, Sinodul al II-lea Ecumenic a specificat cele privitoare la primirea ereticilor eunomieni în Biserică: „Iar pe eunomieni, pe cei ce botează cu o singură afundare, și pe montaniști, adică pe cei ce se numesc aici

---

<sup>162</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, traducere de Ovidiu Sferlea, p. 49.

<sup>163</sup> Remus Rus, *op. cit.*, p. 335.

<sup>164</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, III, (PG XLV, 961).

<sup>165</sup> Sozomen, *Istoria bisericească*, VI, 26, (PG LXVII, 1365B).

<sup>166</sup> Epifanie, *Adversus Haereses*, 76, *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 37, Leipzig, Hinrichs Verlag, 1933, p. 414, apud. Pr. Prof. I. Rămureanu, în „Studii Teologice”, nr. 1-2/1977, p. 15, n. 1.

frigieni, și pe sabelieni, care învață că Fiul este tot una cu Tatăl, și care fac și alte oarecare lucruri de neîndurat, și pe toate celelalte erezii, pe toți care dintre aceștia doresc să se adauge ortodoxiei, îi primim ca pe elini (păgâni): și în prima zi îi cercetăm, a doua zi catehizăm, iar a treia zi le facem lepădările de Satana, suflând asupra lor de trei ori în față și în urechi și astfel îi catehizăm și facem să petreacă timp îndelungat în Biserică și să asculte Scripturile și atunci îi botezăm”<sup>167</sup>. La fel și canonul 8, precizează că „cei botezați printr-o singură afundare, eunomienii, sabelienii și frigienii, să fie primiți ca elinii (păgâni)”<sup>168</sup>.

Eunomiu a dezvoltat „o triadologie și o ontogeneză apropiate, în anumite privințe de neoplatonism. În vârful ierarhiei ființelor, se află substanța supremă, Cel nenăscut. Energia care emană din această primă substanță generează o lucrare: Fiul. Această a doua substanță generează la rândul său, grație unei energii proporționale cu natura sa, o altă lucrare: Duhul. Fiecare din aceste substanțe posedă una sau mai multe energii proprii și un nume care le exprimă în mod adecvat natura”<sup>169</sup>. Prima natură (substanță), conform doctrinei eunomiene, constituie deci principiul existenței, celelalte două având ființă numai prin participare, într-o măsură inferioară și parțială. Această ontologie scalară, potrivit căreia ființele se ordonează ierarhic, contravine teologiei Sinodului de la Niceea.

Ființa Tatălui, în abordarea lui Eunomiu, este nu numai nenăscută ci și un *πρωτότοκος* (primul născător), Fiul fiind prima creatură, având un început în timp. Datorită faptului că timpul este introdus prin naștere, în Dumnezeu este introdusă succesiunea, Nenăscutul fiind primul, iar Născutul al doilea. De aceea, Ei nu pot avea o ființă comună, identică. Neînțelegând modurile personale de dobândire a ființei dumnezeiești, mai precis, paternitatea și filiația, ereticul din Cyzic se împotriva consubstanțialității Fiului cu Tatăl, având ca argument simplitatea lui Dumnezeu, Care nu poate exista ca Nenăscut și Născut în același timp. Vorbim despre o teză ariană pe care acesta o preia în întregime. Deși s-a inspirat fără îndoială din

---

<sup>167</sup> Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1992, p. 71.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>169</sup> M. van Parys, *Gregoire de Nyse, Refutation de la Profession de foi d'Eunome, Introduction, traduction et index, II Commentaire*, Teză de doctorat, Universitatea din Paris, 1968, p. 80, apud. Bernard Pottier, *Hristologia anomeană a lui Eunomiu de Cyzic, adversarul Sfântului Grigorie de Nyssa*, traducere de Daniela Cârstea, în lucrarea „*Hristos*”, Colecția „Sfinții Părinți pe înțelesul tuturor”, Ed. Anastasia, București, 2004, p. 90.

Arie și Aetie, Eunomiu a dat totuși dovadă de originalitate în explicarea raportului dintre Cel Nenăscut și Fiul-Creatură. Astfel între Cel Nenăscut și Întâiul-Creat există o natură intermediară. Tatăl nu este Cel Nenăscut, nici o persoană a Dumnezeirii, ci o simplă energie a Celui Nenăscut, care Îl generează pe Fiul, care la rândul Lui Îl va genera pe Sfântul Duh. Cu alte cuvinte, Fiul nu se află în relație directă cu ființa Dumnezeirii, ci este produsul unei energii exterioare, derivate din ființă. Fiul este născut din voința Tatălui. Voința divină și energia fiind identice, legătura dintre Fiul și Cel Nenăscut este mediată de voință. Potrivit logicii lui Eunomiu, a vorbi despre asemănarea dintre Tatăl și Fiul ar fi lipsit de sens, pentru că s-ar compara o energie cu lucrarea sa. Prin procesiunea mijlocită de energii a naturilor una din cealaltă, Eunomiu prezintă un sistem emanaționist, însă prin transcendența pe care o desprinde de procesul emanației, încearcă să acorde o importanță noțiunii de creație, așa cum ne-a fost descoperită.

Învățătura sa cunoaște trei aspecte: Dumnezeu, energiile și limbajul uman. Numele au o ființă și reprezintă ființa într-o măsură egală cu lucrurile. Fiecărui lucru îi corespunde un nume care îi este propriu. Cunoașterea numelui înseamnă cunoașterea în sine a lucrului. În lucrarea *Apologia*, Eunomiu dezvoltă această idee într-o manieră succintă: „Nu putem crede că substanța (*οὐσία*) este un lucru, iar obiectul semnificat (*τὸ σημαίνόμενον*) un alt lucru. Ci ea este subiectul (*ὑπόστασις*) pe care îl semnifică numele, căci denumirea numește într-adevăr substanța”<sup>170</sup>. Tatăl, ca energie, acționează pe două planuri: pe de-o parte crează lucrurile, iar pe de altă parte atribuie numele aferente acestora. Există o mișcare succesivă a ființei, care, progresiv, acționează prin energii, concretizate faptic prin lucrări. Legătura strânsă dintre ființă, energii și lucrări rezidă din faptul că energiile sunt circumscrise de lucrări, iar lucrările exprimate prin energii, acestea din urmă fiind cântărite în funcție de rangul lucrurilor<sup>171</sup>. Schematic vorbind, reiese următoarea formulă: Ființă→Energie→Lucrare. Energia în sine reprezintă doar o parte a ființei generatoare, iar dacă principiul se aplică în cazul Fiului, așa cum reiese din spusele lui Eunomiu, rezultă în mod cert inferioritatea Fiului în raport cu Tatăl. Datorită faptului că Dumnezeu dă nume în timp ce crează, măreția Sa nu vizează doar aspectul creator, ci și pe cel al numirii făpturilor și lucrurilor zidite, realizându-se astfel

<sup>170</sup> Bernard Pottier, *Hristologia anomeană a lui Eunomiu de Cyzic, adversarul Sfântului Grigorie de Nyssa*, traducere de Daniela Cârstea, în lucrarea „*Hristos*”, Colecția „Sfinții Părinți pe înțelesul tuturor”, Ed. Anastasia, București, 2004, p. 97.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 98.

simbioza perfectă dintre nume și lucru. În concluzie, numirile divine sunt puncte de referință la însăși lucrurile denumite.

Superior oricărui nume, neavând nicio tangență cu ceva exterior, creat sau mărginit, este numele propriu al lui Dumnezeu, și anume: Nenaștere (*ἀγεννησία*). Datorită simplității Sale, care reiese din numele Său, Dumnezeu poate fi cunoscut. Ca și mentorul său Aetiu, Eunomiu, în privința numelor divine, încerca să corecteze Scripturile, numindu-L pe Dumnezeu Nenăscut, pe Fiul, Unul-Născut, iar pe Duhul Sfânt, Mângâietorul. Privitor la tema cognoscibilității lui Dumnezeu, Eunomiu se desparte de Arie, în opinia căruia Dumnezeu nu poate fi cunoscut nici chiar de Cuvântul Său. Se simte în gândirea eunomiană, o mai mare influență a sistemului filosofic aristotelian, decât cel neoplatonic<sup>172</sup>. Prin urmare, Dumnezeu nu știe despre propria Sa esență mai mult decât știm noi despre aceasta. Aceasta nu Îi este cunoscută Lui mai mult, iar nouă mai puțin. Ceea ce știm noi despre ea, același lucru îl știe și El. Și iarăși, ceea ce știe El, același lucru, fără deosebire, se găsește și în legătura dintre nume și reprezentarea lor materială în formă concretă. Acest fapt se datorează energiilor generatoare de viață; doar în cazul lui Dumnezeu legătura dintre numele Său și Sine este necauzată. „Această legătură indisolubilă, care implică o cunoaștere deopotrivă a naturii și a numirii ei, este percepută prin *psysike ennoia* (cunoașterea înnăscută), grație noțiunii naturale dăruită subiectului cunoscător, de Dumnezeu Însuși: «El a sădit numele în sufletele noastre» (apud *Contra Eunomium*, II, 196, 411). Având, prin urmare, germeii acestei cunoașteri înnăscute, sufletele noastre sunt capabile de cunoaștere – o înzestrare atribuită Proniei divine (cf. *Contra Eunomium* II, 196, 411). Pe lângă această cale obișnuită de transmitere a numelor, ar mai putea exista și una excepțională, cea a inspirației divine directe, care i-a comunicat probabil lui Eunomiu, numele lui Dumnezeu (cf. *Contra Eunomium*, II, 158). Deci, potrivit lui Eunomiu, orice om inteligent și inspirat sesizează corespondența reciprocă dintre lucruri și numele lor, iar evidența acestei legături, luminează cunoașterea lucrului și semnificația numelui său”<sup>173</sup>.

O mare dilemă pentru Eunomiu o reprezenta tâlcuirea corectă a apelativului Tată, folosit în limbajul Evangheliilor de Mântuitorul Hristos. Rezolvarea ei o aflăm la Sfântul Grigorie Teologul, care le răspunde eunomienilor: „Tatăl, zic ei (eunomienii), e un nume de

<sup>172</sup> D. I. Balas, *Metousia Theou, Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Herder, Roma, 1996, nr. 13, pp. 25-26, apud Bernard Pottier, *op. cit.*, p. 100.

<sup>173</sup> Bernard Pottier, *op. cit.*, p. 101.

ființă sau de lucrare? Și ei socotesc că ne leagă prin amândouă. De vom zice că e nume de ființă, vom admite că Fiul este de altă ființă, deoarece ființa lui Dumnezeu este una, iar aceasta a avut-o în posesie după ei, Tatăl. Iar de vom zice că e nume de lucrare, vom mărturisi că Fiul este creatură, nu născut... amintind pe cea de-a treia ca mai adevărată: că Tatăl nu e nici nume de ființă, o deșteptilor, nici de lucrare, ci de relație, un nume care arată cum e Tatăl față de Fiul și Fiul față de Tatăl”<sup>174</sup>.

Și totuși cum s-ar putea oare înțelege paternitatea divină? Dar filiația? Sub ce formă comunică sau împărtășește Dumnezeu ființa Sa? Erau întrebări care-l frământau pe ereticul anomian și la care căuta răspunsuri: „Sub povățuirea lui Eunomie, arienii s-au dovedit incapabili să accepte radicalitatea teologico-metafizică a Crezului de la Niceea. O înțelegere ontică a lui Dumnezeu plasează «Ființa cea mai înaltă și primă» gândită simultan ca natură separată și individualitate ireductibilă, deasupra planului ființei create. Ca atare, diferența ipostatică dintre Tatăl și Fiul presupune, o distanță sau chiar o prăpastie ontologică”<sup>175</sup>. Astfel Fiul este o creatură, dar o creatură unică în felul ei. Diferența ontologică dintre Dumnezeu și Fiul Său îl determină pe Eunomiu să înțeleagă ființa lui Dumnezeu într-un plan aflat la polul opus ființei Fiului și mai apoi celei a Duhului Sfânt, care este plasat în urma Fiului, fiind subordonat Acestuia. „Trecând sub tăcere numele Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, Eunomiu spune: «ființa cea mai înaltă și atotstăpânitoare» în loc de Tatăl, în loc de Fiul «cea care există datorită aceleia, dar are după ea întâietate asupra tuturor celorlalte», iar în loc de Duhul Sfânt «cea care nu este coordonată niciuneia din acestea, ci este subordonată amândorura»”<sup>176</sup>.

Erezia lui Eunomiu se aseamănă izbitor de mult cu concepția antitrinitară a lui Pavel de Samosata. Acesta din urmă, vedea în Fiul și Duhul Sfânt doar puteri impersonale ale lui Dumnezeu, prin care intervenea în creație. La Eunomiu, după cum se observă, Ipostasurile dumnezeiești sunt când energii nepersonalizate, lucrări ale Ființei (singura considerată a fi Dumnezeu) în planul iconomic, când realități personale. Numai Dumnezeu este fără început (*ἀναρχος*), Fiul are un început care îi este propriu și străin de existența vreunei alte făpturi. Existența se succede regresiv, Tatăl, Cuvântul, Duhul, îngerii,

---

<sup>174</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, III, 16, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 64.

<sup>175</sup> Mihail Neamțu, Studiu introductiv la *Sfântul Grigorie de Nyssa, Împotriva lui Eunomie*, traducere de Ovidiu Sferlea, p. 64.

<sup>176</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, traducere de Ovidiu Sferlea, p. 64.

oamenii, totul se desfășoară sub auspiciul subordonării. Pentru Eunomiu, a nu avea început nu coincide cu a nu fi fără de sfârșit. Primul termen îl referă la Dumnezeu cel Nenăscut. Obsedat de filosofia platoniciană și tributar ideilor lui Arie, Eunomiu îl considera pe Fiul drept Demiurgul, Creatorul lumii, fiind la rândul Lui adus la existență cu scopul de a crea: „În scopul întemeierii ființelor, I s-a încredințat de către Tatăl crearea tuturor celor văzute și nevăzute și promierea celor aduse la ființă, căci puterea de care se împărtășise în ceruri Îi era suficientă pentru generarea ființelor care urmau să fie create. Prin urmare Fiul este un fel de artizan în slujba lui Dumnezeu; pentru același motiv se poate recunoaște din aceste cuvinte: «Mă înalț la Tatăl Meu și la Tatăl vostru, la Dumnezeul Meu și Dumnezeul vostru» (Ioan 29, 17), că și Fiul este robul lui Dumnezeu”<sup>177</sup>.

De vreme ce pentru ortodocși, Tatăl este Persoana care ipostaziază ființa Dumnezeirii în Fiul prin naștere iar în Duhul prin purcedere, ambele Persoane divine fiind de aceeași natură cu Tatăl, pentru Eunomiu, Cel Nenăscut este unicul Dumnezeu, Tatăl fiind diferit de Acesta. Tatăl este energia divină, aparținătoare Celui Nenăscut, care-L creează pe Fiul. Așadar, Tatăl nu are așadar nici natură divină, nici ipostas propriu. Dialectica eunomiană, subtilă dealtfel, a încercat o oarecare reconciliere între arianism și învățătura cea dreaptă a Ortodoxiei, prin intermediul unei distincții între omonimie și sinonimie. Dar până la un punct, când eunomienii subordonează total pe Fiul și pe Duhul Sfânt Tatălui, sfârșind *Treimea cea de o ființă și nedespărțită*. Tocmai de aceea, datorită pericolului gândirii eunomiene pentru Biserica secolului al IV-lea, Părinții capadocieni au lansat o serie de acțiuni combatante la adresa hulitorului Eunomiu și a adepților săi.

---

<sup>177</sup> Bernard Pottier, *op. cit.*, pp. 111-112.



# ASPECTE BIOGRAFICE ALE SFÂNTULUI IOAN SCĂRARUL

de pr. asist. univ. dr. Dragos Debucean

## ABSTRACT

The Christian literature mentions Saint John with different names. Thus, he is known as John Sinaites, John of the Ladder, John Climacus and even as John Scholasticus. It is obvious that each one of these names refers to a specific aspect from his life, some even refer to the great writing he left behind to Christianity.

Although enough facts and information are known about most of the Church Fathers so as to enable the closest possible recomposition of their biography, the historical and chronological details about Saint John of the Ladder are few and very vague. Just as in the case of most of the Church Fathers, the theological historiographers tried to recompose the life of Saint John of the Ladder. Thus, three major documentation sources were used in order to gather biographical information: the description made by John from Raithu, a compilation of some events from the life of John Sinaites written by an anonymous author and the writing *Different stories about the Church Fathers from Sinai* written by the monk Anastasius.

These three biographical sources did not make it possible for the historiographers to clearly determine the biographical dates of Saint John of the Ladder. We could even say that there are three theories with respect to this controversial subject. A first theory, which is also the oldest and which was generated by V. Benesevic, mentions the years 525 and 600 as the period in which Saint John lived. The next theory, also supported by F. Nau, says that Saint John was born around 579 and died in 649. These two theories are followed by a third theory but which forces a little bit the limits of historical interpretation and states that Saint John of the Ladder was born in 550, worked as a lawyer, was married and died in the first half of the seventh century.

The fact that three different theories with respect to the biographical aspect of Saint John of the Ladder have been generated shows that the number and accuracy of historical information does not meet a minimum necessary to exactly determine the historical period in which he lived. But the fact that there are so many biographical variants, each supported by an impressive number of arguments, also shows the interest of the theological historiographers for Saint John of the Ladder.

La fel ca și în situația altor Sfinți Părinți, Sfântul Ioan Scărarul are o biografie greu de reconstituit. Acest fapt se datorează atât puținelor lucrări care vorbesc despre viața lui, cât și lipsei acestora de exactitate și de repere istorice și cronologice.

Sfântul Ioan Scărarul apare în literatura religioasă cu numeroase apelative, care descriu parțial anumite aspecte ale vieții sale. Astfel că apelativul de Scărarul, sau Ioan al Scării, și l-a primit în urma marelui impact și a mării răspândiri pe care a avut-o scrierea care l-a și consacrat, *Scara Raiului*. El mai apare și cu apelativul de Sinaitul, după numele Muntelui Sinai, unde și-a dus cea mai mare parte a vieții în post și rugăciune. O altă formulă onomastică, după care poate fi regăsit în literatura de specialitate, este și cea de Ioan Climacul sau Ioan Climax, apelativ care sugerează caracterul ascendent duhovnicesc pe care îl are scrierea sa. Nu în ultimul rând, Sfântul Ioan mai apare și cu apelativul de Scolasticul. În ceea ce privește acest apelativ, în studiile de specialitate s-au emis două explicații potențiale. Prima explicație apare datorită faptului că în acea perioadă denumirea de scolastic definea calitatea de avocat, pe care autorul *Scării raiului* ar fi primit-o, pentru că titulatura de scolastic în perioada respectivă denumea și persoanele care aveau funcția de avocat, ce era sinonim și cu termenul de retor<sup>178</sup>, dar de asemenea termenul de scolastic mai denumea și calitatea de erudit a unei persoane<sup>179</sup>. Dar în cele mai multe cazuri denumirea de scolastic dată autorului Scării este recunoscută în majoritatea cazurilor ca fiind un apelativ care desemna extraordinara pregătire intelectuală pe care o poseda. Această explicație este demonstrată și de maniera în care a fost redactată *Scara raiului*. De asemenea, vastele și profundele lecturi teologice pe care le-a asimilat reies din numeroasele referiri la Scriptură și la scrierile Părinților Bisericești<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. introd. și note de mitropolit Nicolae Corneanu, ediția a VII-a, Ed. Învierea, Timișoara, 2008, p. 19 (În continuare va fi citat: Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p.).

<sup>179</sup> I. M. Ielciu, *Trepte de virtuți spre cer. Urcușul omului spre Dumnezeu în viziunea Sfântului Ioan Scărarul*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2006, p. 9.

<sup>180</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 12. *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. I.B.M.B.O.R., București, 1980, p. 5 (În continuare va fi citat: *Filocalia*, vol. IX, p.) . I. M. Ielciu, *Op. cit.*, p. 7. Sfântul Ioann Scărariul, *Scara*, tălmăcită din limba elinească de Veniamin Costache Mitropolitul Moldovei, la anul de la Hristos 1814, Ed. Predania, București, 2008, p. 15. J. Chryssavgis, *Sfântul Ioan Scărarul. De la Pustia egipteană la Muntele Sinaiului*, trad. Gheorghe Fedorovici, Ed. Sofia, București, 2005, p. 33.

Ca surse biografice pentru viața și activitatea Sfântului Ioan Scărarul există scurta descriere a monahului Ioan al Raithului, pe care o regăsim tradusă la începutul *Scării raiului*. Acest monah își trage numele după mănăstirea unde a viețuit și care se afla așezată în zona Raitului. Regiunea se găsește în zona străbătută astăzi de către canalul Suez, la o depărtare de aproximativ 30 km sud-est de mănăstirea Sinai. Ca urmare, nu este de mirare că între monahii celor două mănăstiri existau legături strânse de prietenie, sau momente în care aceștia își împărtășeau experiențele duhovnicești. Cu toate că monahul Daniil Raiteanu lasă impresia că l-a cunoscut personal pe Sfântul Ioan Scărarul, totuși în ciuda acestui fapt el nu oferă prea multe informații biografice și nici nu precizează vreun reper istoric, pentru o mai ușoară localizare temporară, lucrarea lui asemănându-se mai mult cu un panegiric<sup>181</sup>. În schimb, folosind numeroase citate biblice, îl compară pe Sfântul Ioan Scărarul cu dreptul Moise al Vechiului Testament, pentru că și Avva Ioan, tot în preajma muntelui Sinai a primit de la Dumnezeu și a oferit oamenilor, tablele cele duhovnicești, prin care aceștia să se apropie de cer și de mântuire<sup>182</sup>.

O altă sursă biografică, pe care o regăsim, la fel ca și pe prima, în legătură strânsă cu traducerea *Scării raiului*, este o povestire care se prezintă sub forma unei înșiruii de evenimente și întâmplări, petrecute în viața Sfântului Ioan Scărarul. Autorul acestei scrieri nu ne este cunoscut, dar la fel ca și monahul din mănăstirea Raitului, oferă prea puține informații legate de originea Sfântului și de perioada istorică exactă în care acesta a trăit.

O a treia sursă biografică, în care se pot găsi elemente referitoare la viața Sfântului Ioan Scărarul, este opera monahului Anastasie, intitulată *Felurile povestiri despre Sfinții Părinți din Sinai*<sup>183</sup>. Despre monahul Anastasie se știe că a trăit sub îndrumarea lui Avva Epifanie, împreună cu Cosman Armeanul. Prima parte a vieții sale monahale a dus-o la Maloha, la 40 de mile de Sinai, mai apoi mutându-se la Gudda, aflat la numai 15 mile de muntele amintit. Conform datelor avute despre monahul Anastasie, se știe că acesta a intrat în viața monahală odată cu avva Ștefan Cipriotul, la moartea

---

<sup>181</sup> S. Rabois-Bousquet et S. Salaville, *S. Jean Climaque*, în „Echos d'Orient“, an. XXVI, nr. 132, octombrie-decembrie, 1923, p. 441.

<sup>182</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 89-93. *Filocalia*, vol. IX, p. 31-37. Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 10.

<sup>183</sup> F. Nau, *Le texte grec des recits du moine Anastase sur les saints peres de Sinai*, în „Oriens Christianus“, Roma-Leipzig, an. II, nr. 1, 1902, p. 58-89.

căruia a și participat. De asemenea, el l-a văzut pe Ioan Savaitul și l-a cunoscut pe Ioan Scărarul, care i-a fost și egumen. Lucrarea monahului Anastasie a fost redactată după anul 650, așa cum reiese din capitolul al XXIX-lea al lucrării sale<sup>184</sup>. Deși în scrierea sa nu sunt menționate numele de Ioan Scărarul, sau Ioan Scolasticul, el folosește totuși expresia de „egumenul nostru Ioan”, care apare în mai multe rânduri în opera sa. Ceea ce atrage atenția, este faptul că majoritatea evenimentelor în care apare implicat egumenul Ioan sunt asemănătoare și în unele cazuri chiar identice cu cele relatate în biografia oferită de Daniil al Raitului și cealaltă scrierea biografică însoțitoare, al cărei autor a rămas necunoscut. Din această suprapunere de texte rezultă identificarea egumenului Ioan din scrierea monahului Anastasie cu persoana Sfântului Ioan Scărarul<sup>185</sup>. Astfel că datele oferite de cele trei surse biografice, împreună cu unele indicii regăsite în *Scara raiului*, pot conduce la o creionare a vieții Sfântului Ioan Sinaitul. Cu toate acestea, datorită numeroaselor elemente cu caracter vag și greu de decriptat, au apărut mai multe interpretări ale acestor date și, în consecință, mai multe datări diferite, referitoare la viața Sfântului.

Conform I.P.S. Nicolae Corneanu, nu se cunosc date precise referitoare la primii ani ai vieții Sfântului Ioan Scărarul, așa cum reiese și din descrierea pe care a lăsat-o Daniil al Raitului. Dar conform celor scrise de Meletie, Arhiepiscopul Atenei, în *Istoria Bisericească*, Sfântul Ioan Scărarul s-ar fi născut în Palestina, informație pe care o transmit și Veniamin Costache, Dumitru Stăniloae și Ioan Mircea Ielciu<sup>186</sup>. Aceleași date referitoare la locul nașterii Sfântului ne sunt oferite și de către Eugen Munteanu, care afirmă că părinții Sfântului Ioan ar fi Xenofont și Maria<sup>187</sup>. Și chiar

---

<sup>184</sup> Idem, *Note sur la date de la mort de S. Jean Climaque*, în „Byzantinisches Zeitschrift“, Leipzig, vol. XI, 1902, p. 35-36.

<sup>185</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 11-12.

<sup>186</sup> Sfântul Ioan Scărarul, *Op. cit.*, p. 15. Filocalia, vol. IX, p. 5. I. M. Ielciu, *Op. cit.*, p. 7-8. T. Ciobaca, *Sfântul Ioan Scărarul – 1420 de ani de la naștere*, în T.R., Sibiu, 1998, nr. 11-12, p. 1. A. Vlasie, *O conferință. Cuprinsul scrierilor morale și ascetice ale Sfinților: Vasile cel Mare, Efreim Sirul și Ioan Scărarul, – cu resumat asupra biografiei lor*, în B.O.R., 1900, nr. 9, p. 877.

<sup>187</sup> E. Munteanu în „Prefață” la *Leavstvița sau Scara raiului de Ioan Scărarul. Ediție jubiliară dedicată Sfântului Ierarh Varlaam, Mitropolitul Moldovei, autorul traducerii*, Ed. Trinitas, Iași, 2007, p. 17. Gh. Burcă, *La Duminica Sfântului Ioan Scărarul*, în M.M., 1978, nr. 3-4, p. 344. P. I.

dacă numele părinților nu apar menționate în multe scrieri, totuși datorită faptului că se presupune că ar fi urmat o serioasă pregătire intelectuală și că o astfel de pregătire putea fi oferită numai de către cei mai înstăriți, la mai mulți teologi apare afirmația că Sfântul Ioan s-ar fi născut într-o familie nobilă<sup>188</sup>. Ceea ce se poate deduce însă din apelativul de scolasticul, cu care apare de multe ori, este faptul că în copilărie și în prima parte a tinereții sale a beneficiat de o solidă pregătire intelectuală<sup>189</sup>, iar numeroasele comparații și figuri de stil în care apar elemente marine ar sugera faptul că el însuși ar fi trăit undeva la malul mării, la începutul vieții sale<sup>190</sup>.

La vârsta de 16 ani intră în viața monahală, sub îndrumarea avvei Martirie din muntele Sinai<sup>191</sup>. În ceea ce privește această informație, toți scriitorii care s-au ocupat numai tangențial sau în amănunt de viața Sfântului Ioan, sunt de acord în unanimitate. Dar în ceea ce privește mai departe viața acestuia, apar mai multe păreri. Astfel că în traduceri editate ale *Scării raiului* apar două variante legate de ceea ce urmează să se întâmple în viața Sfântului. Ca urmare, în traducerea I.P.S. Nicolae Corneanu, în biografia pe care o face Daniil al Raitului, precum și la John Chryssavgis, apare că Sfântul Ioan ar fi fost în vârstă de 20 de ani când dascălul său duhovnicesc Martirie a murit, pentru că vârsta Sfântului Ioan ar fi fost trecută de 19 ani. Implicit, la această vârstă a intrat și în viața monahală, pentru că avva Martirie ar fi fost cel în prezența căruia Sfântul Ioan Scărarul ar fi depus voturile monahale. Și de la această vârstă s-a retras într-o zonă pustie numită Thola, care se afla la aproximativ 5 mile de mănăstire, loc în care a rămas în singurătate timp de 40 de ani<sup>192</sup>. În variantele traduse de către Varlaam

---

David, *Din viața și trăirea în Hristos a Sfântului Ioan Scărarul (Duminica a IV-a din Post)*, în M.B., 1971, nr. 4-6, p. 297-299.

<sup>188</sup> Sfântul Ioann Scărariul, *Op. cit.*, p. 15. *Filocalia*, vol. IX, p. 5. J. Chryssavgis, *Op. cit.*, p. 33. Gh. Burcă, *Op. cit.*, p. 344.

<sup>189</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 12. *Filocalia*, vol. IX, p. 5. Sfântul Ioann Scărariul, *Op. cit.*, p. 15. I. M. Ielciu, *Op. cit.*, p. 7. J. Chryssavgis, *op. cit.*, p. 33.

<sup>190</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 12.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 89. *Ibidem*, p. 12. *Filocalia*, vol. IX, p. 5. E. Munteanu, *Op. cit.*, p. 17. Sfântul Ioann Scărariul, *Op. cit.*, p. 15. I. M. Ielciu, *Op. cit.*, p. 9. J. Chryssavgis, *Op. cit.*, p. 33. I. Băjău, *Sfântul Ioan Scărarul. Predică la Duminica a IV-a din Postul Mare*, în M.O., nr. 4-6, 1978, p. 326-328.

<sup>192</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 89. *Ibidem*, p. 12. G. Couilleau, *Jean Climaque (saint)*, în "Dictionnaire de Spiritualite. Ascetique et Mystique. Doctrine et Histoire", t. XI, Paris, 1972, col. 369-

mitropolitul Moldovei și Dumitru Stăniloae, precum și la Constantin Voicu și Ioan Mircea Ielciu, această informație preluată din originalul grec apare sub un alt înțeles. Ioan a intrat la 16 ani în ucenicie, sub ascultarea lui avva Martirie, și abia după 19-20 de ani de ucenicie, timp în care Sfântul Ioan Scărarul depune voturile monahale, avva Martirie moare, iar ucenicul său Ioan merge în Thola, unde rămâne 40 de ani.<sup>193</sup> Doar în varianta editată de Veniamin Costache, această informație parcă păstrează ambiguitatea textului original, lăsând loc interpretărilor: „Apoi după noa[o]sprezece anii ai vârștii sale, ca pre un sol și sprijinitoriu cătră Împăratul cel de sus pre povătuitoriu său înaintea trimițându-l, au eșit și el spre măidanul cel de luptă al liniștii, având în mâini, ca pre niște arme puternice spre surparea întăririlor vrăjmașilor, pre rugăciunile marelui său învățătoriu”<sup>194</sup>. Iată cum textul original, destul de ambiguu și greu de tradus, poate genera un decalaj de 20 de ani în stabilirea biografiei unui Sfânt.

Spuneam că Sfântul Ioan Sinaitul și-a depus voturile monahale cât timp se afla încă sub îndrumarea avvei Martirie. După acest moment de trecere a Sfântului Ioan în rândul monahilor, cât avva Martirie încă mai trăia, trei monahi, Anastasie, Ioan Savaitul și Strateghie, au recunoscut în ucenicul lui Martirie pe viitorul egumen al mănăstirii Sinaiului<sup>195</sup>. După moartea lui Martirie, Sfântul Ioan Sinaitul trece sub ascultarea și îndrumarea lui Gheorghe Arsalaitul și se retrage într-o peșteră în pustie, timp de 40 de ani, așa cum am spus mai sus. Dar din cauză că în jurul lui se adunaseră mai mulți pustnici, el se retrage și mai mult, într-o peșteră și mai îndepărtată. Aici, trăind

---

370. J. Chryssavgis, *Op. cit.*, p. 33. V. Vasilachi, *Mari duhovnici*, Ed. Tipografiei și cărților bisericești, București, 1947, p. 30-32. N. Corneanu, *Din viața sf. Ioan Scărarul*, în B.B., an VIII, nr. 12-13, 28 martie, 1948, p. 3-4.

<sup>193</sup> *Leastvița sau Scara raiului de Ioan Scărarul. Ediție jubiliară dedicată Sfântului Ierarh Varlaam, Mitropolitul Moldovei, autorul traducerii*, Ed. Trinitas, Iași, 2007, p. 52. *Filocalia*, vol. IX, p. 32. *Ibidem*, p. 5. C. Voicu, *Patrologie și literatură postpatristică*, vol. III, Ed. Basillica a Patriarhiei Române, București, 2010, p. 54-55. I. M. Ielciu, *Op. cit.*, p. 9. Gh. Burcă, *Op. cit.*, p. 344-345. I. M. Stoian, *Sfântul Ioan Sinaitul*. („Scara desăvârșirii”), în M.O., nr. 3-4, 1977, p. 227-228. M. Păcurariu, *Sfântul Ioan Scărarul*, în T.R., an 119, nr. 15-16, 15 aprilie, Sibiu, 1971, p. 4. C. Voicu, *Sfântul Ioan Scărarul*, în T.R., an 117, nr. 15-16, 15 aprilie, Sibiu, 1969, p. 2-3.

<sup>194</sup> Sfântul Ioann Scărariu, *Op. cit.*, p. 22.

<sup>195</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 95. *Ibidem*, 12-13.

o viață aspră, a cunoscut experiența plânsului, a vorbirii cu îngerii și a rugăciunii, dar nu a fost ferit nici de aprigile ispitiri ale demonilor<sup>196</sup>. În timpul viețuirii sale în pustie, Sfântul Ioan Sinaitul a primit și numeroși mireni, pe care i-a ajutat prin cuvintele sale vii și prin sfaturile pe care le-a oferit. Mai mult decât atât, el a avut și un ucenic pe nume Moise. Acestuia nu doar că i-a oferit învățătura necesară pentru a-și mântui sufletul, ci chiar ucenicul departe aflându-se, printr-un vis primit de la Dumnezeu, Sfântul Ioan l-a salvat de la moarte<sup>197</sup>. Tot în această perioadă lungă, cât a stat în pustie, Sfântul Ioan Scărarul a făcut și o vizită de o lună unei mănăstiri din apropierea Alexandriei<sup>198</sup>. Mănăstirea era formată din două structuri separate, aflate la depărtare una de cealaltă. Astfel că în una se ducea viață de obște, iar cealaltă era o mănăstire pentru penitenți, cu un regim de viață deosebit de aspru. Din experiența deosebită petrecută la această mănăstire, Sfântul Ioan Scărarul va introduce multe elemente și în *Scara raiului*<sup>199</sup>.

Sfântul Ioan Sinaitul a avut un mare impact pozitiv asupra oamenilor și pelerinilor ce trăiau, sau pur și simplu treceau prin preajma mănăstirii Sinaiului. În ciuda acestui fapt, totuși s-au găsit și câteva persoane invidioase pe Sfântul Ioan, dar care în final au sfârșit prin a veni să ceară iertare. În această perioadă, după 40 de ani de trăit în pustietate și în austeritatea pe care o oferea peștera în care stătea, la rugămințile monahilor din mănăstirea Sinaiului devine conducătorul acestei mănăstiri. În acest interval de timp, cât a fost la conducerea obștii de călugări de pe muntele Sinai, el a răspuns și rugăminții lui Ioan din Rait, de a scrie un îndrumar de viațuire duhovnicească pentru monahi. Dar acest îndrumar se pare că a devenit la fel de important și pentru mireni de mai târziu, căci prin acesta ei reușeau să urce spre cer asemenea îngerilor, care urcau pe scara din visul lui Iacob. Sfântul Ioan Sinaitul răspunde rugăminții monahului Ioan din Rait, dar scrierea sa o întocmește în 30 de trepte, asemenea anilor pe care Mântuitorul i-a avut atunci când a început să propovăduiască în lume. Totuși, după o perioadă în care a condus spre mântuire pe toți din mănăstirea Sinaiului, Sfântul Ioan Scărarul se retrage de la conducerea acesteia și îl lasă în urma sa pe fratele său Gheorghe, pentru ca el să meargă din nou în pustie. După nici 10 luni

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 91-92. *Ibidem*, p. 13.

<sup>198</sup> G. Couilleau, *Op. cit.*, col. 370.

<sup>199</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 13.

de la moartea Sfântului Ioan Scărarul, și fratele să Gheorghe trece cu sufletul la cer<sup>200</sup>.

Ca urmare a numeroaselor versiuni de datare biografică a Sfântului Ioan Sinaitul, au fost create și câteva variante cronologice ale vieții lui. Până nu de mult, se considera că Sfântul Ioan Scărarul aparținea secolului al VI-lea. La această concluzie a ajuns V. Benesevic, atunci când a încercat să dateze un mozaic din muntele Sinai, ce reprezintă scena Schimbării la Față. În urma datării acestuia, V. Benesevic a generat o listă a stareților care au condus mănăstirea Sinai, după cum urmează: înainte de 552, Anastasie, apoi Gheorghe, mort în 552, urmat de Dulas, sub îndrumarea căruia a fost construită mănăstirea în 557, înainte de 562 Anastasie, care după aceea a ajuns patriarh al Antiohiei. Din 562 până în toamna anului 565 a fost stareț Longhin Isaurianul, înainte de 572 Grigore, care după aceea a devenit patriarh al Antiohiei, din 572 până în 590 au fost câțiva egumeni necunoscuți și un oarecare Ioan, apoi în perioada 592–596 Sfântul Ioan Scărarul, urmat către anul 596 de fratele său Gheorghe, apoi în anul 600 Ioan, căruia i-a scris papa Grigorie I<sup>201</sup>. Ceea ce susține această teorie a lui Benesevic este și afirmația, din *Feluritele povestiri despre Sfinții Părinți din Sinai* a lui Anastasie, conform căreia Anastasie l-ar fi văzut pe Sfântul Ioan Scărarul pe când acesta avea numai 25 de ani și era proaspăt tuns în monahism. În aceeași lucrare a lui Anastasie se mai specifică și faptul că această întâlnire a avut loc pe când Ștefan Capadocianul era ucenicul lui Ioan Savaitul în pustiul Gudda<sup>202</sup>.

În *Limonariu sau Livada duhovnicească*, Ioan Moshu amintește despre același Ștefan Capadocianul, pe care îl plasează în aceeași perioadă cu patriarhul Petru al Ierusalimului, ce a păstorit între anii 524-552<sup>203</sup>. Astfel că, dacă tunderea în monahism a Sfântului Ioan Scărarul a avut loc înainte de anul 552 și el a a stat apoi 40 de ani în pustie, înseamnă că a rămas în părțile Tholei cel mult până în anul 592. Aceste date suprapuse peste faptul că Ioan Moshu, deși vizitează Sinaiul la începutul secolului al VII-lea și vorbește despre ceea ce găsește acolo, și nu amintește nimic despre Sfântul Ioan Scărarul, ar însemna că la acea dată, Sfântul Ioan ar fi fost deja mort, iar Ioan Moshu probabil că se afla acolo în preajma

---

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 13, 96.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

<sup>203</sup> *Ibidem*. I. Moshu, *Limonariu sau Livada duhovnicească*, Alba Iulia, 1991, p. 124-126.



momentului în care se pregătea canonizarea Sfântului<sup>204</sup>. Conform acestor informații, și conform acestei teorii a lui V. Benesevic, Sfântul Ioan Scărarul s-ar fi născut în prejma anului 525 și ar fi murit cu puțin înainte de anul 600, sau chiar în anul 600<sup>205</sup>.

Această teorie a lui V. Benesevic are și unele părți slabe. Conform unor alte date, teoria poate fi combătută și ca urmare se poate genera o altă cronologie a vieții Sfântului Ioan Sinaitul, o cronologie care duce viața Sfântului până în secolul VII. Așadar, în treapta a XXII-a, Sfântul Ioan Scărarul amintește de gândurile rele care ispitesc pe om<sup>206</sup>. Aici el face un mic comentariu referitor la opiniile conform cărora unii Sfinți Părinți ar considera că sunt opt gânduri rele, iar alții consideră că sunt șapte gânduri rele, pentru că slava deșartă nu este altceva decât începutul mândriei și în consecință nu poate fi considerat un păcat sau un gând rău distinct. Sfântul Ioan Scărarul, fiind adeptul celei de a doua variante, conform cărei ar exista numai șapte gânduri rele, aduce în susținerea lui și părerea Sfântului Grigorie Teologul.

Referitor la acesta, în traducerea I.P.S. Nicolae Corneanu apare specificat că acest personaj nu este nici Grigorie de Nyssa, la care nu se regăsesc referințe la acest subiect și nu ar fi nici Grigorie de Nazianz, care doar în trecere face referire, într-adevăr, la cele șapte gânduri ale răutății, în *Cuvântarea XXXIX la Sfânta Lumină*<sup>207</sup>. În schimb, o altă persoană care a vorbit despre cele șapte gânduri rele a fost Grigorie cel Mare, papa Romei. Despre el se știe că a păstrat legături strânse cu muntele Sinai, iar scrierile sale erau traduse și citite în lumea creștină din Răsărit. Pe de altă parte, s-au găsit numeroase asemănări între *Cuvântul către păstor* al Sfântului Ioan Scărarul și *Regulae pastoralis liber*, semn că autorul *Scării raiului* ar fi cunoscut și folosit scrierile lui Grigorie cel Mare (+604). De asemenea, se știe că *Regulae pastoralis liber* a fost scrisă în jurul anului 591, iar *Moralia*, o altă scriere importantă a acestui papă, a fost scrisă între anii 578-585. Dar cum acestea au fost redactate în

---

<sup>204</sup> V. Benesevic, *Sur la date de la mosaïque de la Transfiguration au Mont Sinai*, în „Byzantion“, Paris-Liege, t. 1, 1924, p. 169-170.

<sup>205</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 14. Preotul Nicolae, *Cronologia vieții Sfântului Ioan Scărarul*, în M.B., 1964, nr. 1-2, p. 39-40. I. Vesa, *La Duminică a IV-a din post: „Scara virtuților” a Sfântului Ioan Scărarul*, în G.B., nr. 3-4, 1965, p. 231-232.

<sup>206</sup> În traducerea mitropolitului Nicolae Corneanu acest comentariu apare în cuvântul XXII, iar în traducerea lui Dumitru Stăniloae apare în cuvântul XXI.

<sup>207</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 15.

latină, iar despre Sfântul Ioan Scărarul nu se cunoaște că ar fi stăpânit această limbă, se poate presupune că Sfântul Ioan nu ar fi putut folosi nici textele originale și nici vreo altă copie a acestora. Dar, cum am mai spus, între papa Grigorie cel Mare și muntele Sinai existau relații de colaborare, și ca urmare o parte din lucrările sale, fiind traduse în greacă, au ajuns cu siguranță și în această regiune. Unul dintre traducătorii scrierilor lui Grigorie cel Mare a fost și Anastasie, patriarhul Antiohiei (599-610), care a tălmăcit în prejma anului 600, *Regulae pastoralis liber*, sau *Cartea regulii de păstorire*, care nu a mai ajuns până la noi. După cum reiese din informațiile transmise de Ioan al Raitului, Sfântul Ioan Scărarul nu și-a scris opera în ultimul an al vieții sale<sup>208</sup>. Așa cum am mai spus, traducerea scrierilor lui Grigorie cel Mare a fost făcută prin anul 600. Iar din aceste informații coroborate, ar rezulta că Sfântul Ioan Scărarul ar fi trăit până după anul 600 și astfel să aparțină și secolului VII<sup>209</sup>.

Ca urmare a acestei noi configurări biografice se impune și o altă variantă a cronologiei autorului *Scării raiului*. Cronologia de această dată se formulează pe baza datelor oferite de lucrarea monahului Anastasie, *Feluritele povestiri despre Sfinții Părinți din Sinai*<sup>210</sup>. Despre această scriere se știe că nu a fost redactată mai repede de anul 650<sup>211</sup>. Ceea ce atrage atenția este faptul că în această lucrare se amintește de un anume Ioan stareț al mănăstirii Sinaiului, despre care se presupune că nu ar putea fi altcineva decât Sfântul

---

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 92-93. G. Munteanu, *Platon Părdău: „Scara lui Climax”*, în „Contemporanul”, nr. 16 (1275), vineri, 16 aprilie, 1971, p. 3.

<sup>209</sup> C. Voicu, *Op. cit.*, p. 54. T. M. Popescu, recenzie la Papamihalopulos N. Constantin, *Mănăstirea de la Muntele Sinai*, tipărită prin îngrijirea I. P. Sf. Arhiepiscop de Sinai Porfyrios III, sub supravegherea d-lui Grigore Papamihail, profesor la Universitatea din Atena, Atena și Cairo, 1932, form. 8, XX-440 pag., în B.O.R., 1934, nr. 3-4, p. 237. I. Neagu, *Predică la duminica a IV-a din postul mare (a Sfântului Ioan Scărarul)*, în M.M., 1985, nr. 1-3. p. 168. Preotul Nicolae, *Op. cit.*, p. 40-41. V. Vasilachi, *Op. cit.*, p. 35. V. Vlăduceanu, *La Duminica a IV-a din post. (Sfântul Ioan Scărarul) Treptele desăvârșirii spirituale*, în G.B., an XLVII, nr. 2, 1988, p. 34. I. Frăcea, *Sfântul Ioan Scărarul*, în T.R., an 126, nr. 15-16, 15 aprilie, 1978, p. 4. M. van Parys, *Unification de l'homme dans le nom. Exegese de Mt. 18, 19-20. Les auteurs monastiques egyptiens du IVe au VIe siecle*, în „Irenikon”, monastere benedictin, Chevetogne, Belgique, t. L/4, nr. 4, 1977, p. 526.

<sup>210</sup> F. Nau, *Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères de Sinai*, p. 58-89.

<sup>211</sup> *Idem*, *Note sur la date de la mort de S. Jean Climac*, p. 35-36.

Ioan Scărarul, egumenul mănăstirii Sinai. De asemenea, din capitolul XXXII al acestei scrieri reiese că Anastasie ar fi redactat această lucrare cu un an după moartea Sfântului Ioan Scărarul. De aici ar rezulta că anul morții Sfântului Ioan ar fi 649.

De asemenea, dacă s-ar admite că acest Anastasie, care l-a văzut pe Sfântul Ioan Sinaitul pe când Sfântul avea 25 de ani și era proaspăt tuns în monahism, este același cu Anastasie patriarhul Antiohiei, care a păstorit între anii 599-610, ar rezulta faptul că Sfântul Ioan Scărarul a fost născut înainte de 579, a intrat ca ucenic în viața monahală în muntele Sinai înainte de 595, a depus voturile monahale patru ani mai târziu în 599, apoi a devenit egumen al mănăstirii înainte de anul 639 și a murit în preajma anului 649<sup>212</sup>.

În acest nou context, ordinea stareților din mănăstirea Sinaiului, conform lui F. Nau, este următoarea: un anume Isaurianul, apoi până în 599 Anstasie, din anul 600 un anume Ioan, apoi un predecesor necunoscut al Sfântului Ioan Scărarul, care a păstorit în perioada anilor 615-628, Sfântul Ioan Scărarul între anii 639-649, apoi episcopul Gheorghe, fratele Sfântului, către 649<sup>213</sup>.

Deși această variantă a datării Sfântului Ioan Sinaitul a fost acceptată de mulți istorici și teologi, totuși au existat și unii cercetători care să conteste veridicitatea acestei teorii<sup>214</sup>. În primul rând, s-a încercat contestarea veridicității documentului *Feluritele povestiri despre Sfinții Părinți din Sinai* a lui Anastasie<sup>215</sup>. Totodată, s-a încercat demonstrarea faptului că „Ioan egumenul” din capitolul XXXII al operei lui Anastasie nu este Sfântul Ioan Scărarul, ci așa cum precizează textul, este Ioan Savaitul. Astfel că L. Petit consideră că mai întâi trebuie demonstrat faptul că Ioan Savaitul este aceeași persoană cu Sfântul Ioan Scărarul. Dar cele două persoane nu pot fi identice, căci aflăm din mărturiile biografice că însuși avva Martirie a fost împreună cu Sfântul Ioan Scărarul la Ioan Savaitul, care era bătrân și pe atunci se afla în pustiul Gudda. Așadar, „Ioan egumenul” este de fapt Ioan Savaitul, așa cum ne relevă textul. Astfel că Ioan egumenul din capitolul al XXXII-lea din scrierea lui Anastasie, care de fapt este Ioan Savaitul, a murit, conform teoriei lui F. Nau, în anul 649. Și dacă așa cum am mai spus, Ioan Savaitul era bătrân atunci când s-a întâlnit cu Sfântu Ioan Sinaitul, se poate presupune că

---

<sup>212</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 15-16.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>214</sup> Preotul Nicolae, *Op. cit.*, p. 42-45.

<sup>215</sup> J. Pargoire, *Un prétendu document sur Saint Jean Climaque*, în „Echos d'Orients”, Constantinople-Paris, an. VIII, nr. 55, 1905, p. 372-373.

Sfântul Ioan ar fi putut trăi până în preajma anilor 670-680. De asemenea, multe dintre povestirile publicate de F. Nau pun împreună pe bătrânul Ioan Savaitul cu tânărul Ioan, viitorul egumen al Sinaiului, întărind încă o dată afirmația că Ioan Savaitul nu este același cu Sfântul Ioan Scărarul, iar scrierea lui Anastasie este anterioară Sfântului Ioan Sinaitul.

Cu toate că este greu de înțeles cum invazia arabă din Egipt din anul 640 nu a lăsat nici o amprentă în *Scara raiului*, totuși Sfântul Ioan Scărarul menționează în cuvântul XXVII pe Gheorghe Arselaitul sau Arsilaitul, despre care spunea că este „un sfânt bătrân”<sup>216</sup>. De altfel, plecând de la faptul că Sfântul Ioan Scărarul este numit destul de des în *Scara raiului* Ioan Scolasticul, s-a presupus că acest Ioan Scolasticul ar putea fi aceeași persoană cu un anume avva Scolastic, ce apare menționat în *Limonariul sau Livada duhovnicească* a lui Ioan Moshu<sup>217</sup>. În lucrarea lui Ioan Moshu, scena în care apar avva Scolastic și Chiric, care împreună îl însoțeau pe Sofronie sofistul la un examen, ce trebuia să îl susțină acesta din urmă, este foarte vag prezentată. Însă aceeași scenă este detaliată într-o lucrare a lui Sofronie sofistul, dedicată Sfinților Chir și Ioan, în care el prezintă pe larg cum, fiind bolnav de o boală care l-a orbit, a ajuns să se vindece la Alexandria cu ajutorul Sfinților Chir și Ioan. În această lucrare a lui Sofronie sofistul, același avva Scolastic ce apare la Ioan Moshu, aici îl găsim sub numele de Ioan Retorul. Și cum termenii de retor și scolastic în acea perioadă erau sinonime, desemnând funcția de avocat sau, uneori desemnând faptul că persoană este instruită sau învățată, s-ar putea spune că cele două persoane, avva Scolastic și Ioan Retorul, ar putea fi aceeași persoană.

În suma elementelor în jurul cărora se încearcă o nouă demonstrație, referitoare la o variantă a cronologiei vieții Sfântului Ioan Sinaitul, se mai adaugă încă un element. Conform studiilor lui S. Vailhe și H. Usener, boala de ochi care l-a orbit pe Sofronie, întâmplare la care a fost martor și Ioan Retorul, s-a petrecut în perioada anilor 607-608. De asemenea, potrivit datelor oferite de către Sofronie în lucrarea sa, pe lângă faptul că Ioan Retorul a fost împreună cu acesta în perioada anilor 607-608, Ioan a fost și discipolul lui Eulogiu, și a primit titlul onorific de prefect. Ioan

---

<sup>216</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 16-17. *Scara*, Cuvântul XXVII, P.G. 88, col. 1112, trad. de I.P.S. Nicolae în vol. Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. introd. și note de mitropolit Nicolae Corneanu, ediția a VII-a, Ed. Învierea, Timișoara, 2008, p. 356

<sup>217</sup> I. Moshu, *Op. cit.*, p. 103.

Retorul a fost dus de magistrul său Eulogiu, de la Antiohia la Alexandria în momentul ridicării sale pe scaunul patriarhal de aici, moment petrecut pe parcursul anilor 580-607. Conform lui Sofronie, în timpul vizitei la Alexandria, Ioan Retorul era căsătorit cu Rodope, care îmbolnăvindu-se de o boală infecțioasă, moare. Dar cum cei doi au fost căsătoriți o perioadă lungă de timp, și conform lui Ioan Moshu, Ioan era deja avvă între anii 607-608, termen care desemnează și funcția sacerdotală, Ioan nu ar fi putut deveni mohan mai repede de anii 590-600. Și dacă în anul 580, când a ajuns la Alexandria, el avea 30 de ani, este posibil să se fi născut în preajma anului 550<sup>218</sup>.

Aceasta este o altă teorie acceptată de L. Petit, care nu doar că duce viața Sfântului Ioan Scărarul în secolul VII, devenit avocat conform acestei teorii, ci chiar mai mult, afirmă faptul că lipsa detaliilor biografice din cronica lui Daniil al Raitului, precum și cealaltă cronică anonimă, relevă că ori nu se cunoșteau aceste date biografice, ori se dorea intenționat ascunderea faptului că Sfântul Ioan Scărarul ar fi fost căsătorit<sup>219</sup>.

Deși această ultimă teză referitoare la viața Sfântului Ioan Scărarul este construită într-un mod forțat, totuși lasă să se vadă pe de o parte lipsa informațiilor și a datelor exacte referitoare la viața Sfântului, iar pe cealaltă parte se poate observa interesul și dorința aproape nestăvilită a istoricilor teologi față de această enigmatic Sfânt Părinte al pustiului Sinai, care printr-o singură scriere a reușit să unească Răsăritul cu Apsul, monahii cu mireni.

Iată, așadar, o încercare de prezentare a biografiei Sfântului Ioan Scărarul, din care putem înțelege faptul că până în prezent *nu există o datare asupra căreia istoricii teologi să fie de acord*, măcar în majoritate, dacă nu în unanimitate. Trei ipoteze diferite<sup>220</sup>, cu trei moduri de abordare diferite și din care dacă încercăm să extragem o sinteză, putem spune că Sfântul Ioan Scărarul a trăit undeva între anii 525-649. O persoană despre care se cunosc puține lucruri, dar care prin opera sa scrisă, a ajutat la mântuirea multor suflete, și cu siguranță pentru și mai multe suflete *Scara raiului* a rămas o călăuză pe drumul către Hristos.

---

<sup>218</sup> Ioan Scărarul, *Scara raiului*, trad. de I.P.S. Nicolae, p. 17-18.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 18-19.

<sup>220</sup> L. Petite, *Jean Climaque (Saint)*, în „Dictionnaire de Theologie Catholique”, t. VIII, partea I, Paris, 1924, col. 690-693.

# „SLUJBĂ” SAU „ÎNCHINARE”? (CÂTEVA APRECIERI PRIVIND LATREIA)

Pr. Vasile MUNTEAN

## ABSTRACT

This article captures some of the controversial aspects of the liturgical language. Terms as *spirit* and *soul* are put into question, the author pleading in favor of the first one, as a part of our dogmatic and liturgical tradition. In favour of this, is invoked the text from John 4:24: "God is a Spirit: and they that worship him must worship *him* in spirit and in truth. (KJV)".

Într-un volum de acum câțiva ani<sup>221</sup> invitam pe specialiști – oferind atunci unele propuneri pentru îmbunătățirea textului Liturghierului – să descopere echivalente adecvate și pentru *ten loghiken tauten* (...) *latreian*<sup>222</sup> din rugăciunea liturgică: „Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească pentru toată lumea...”<sup>223</sup>. Să urmărim câteva tâlcuiri anterioare.

În Sf. Liturghie tălmăcită de mitropolitul Dosoftei al Moldovei, *loghike latreia* s-a redat într-o manieră arhaică: „cuvântăreața (...) slujbă”<sup>224</sup>. Aproape de noi, erminiile regretatului dogmatist Dumitru Stăniloae<sup>225</sup> privesc atât „jertfa cuvântătoare” (este citat și liturgistul P. Vintilescu)<sup>226</sup>, cât și „slujba cuvântătoare”, în câteva situații renunțându-se la prea deasa folosire a sintagmei „duhovnicesc” sau „duhovnicească”, această expresie fiind înlocuită cu *spiritual*, -ă<sup>227</sup>. Evident, comentariul de care vorbim este pe linie pur ortodoxă, este fără cusur. Totuși, apreciem că pentru dreptcredinciosul contemporan nouă termenul „slujbă” e prea vag, însemnând: îndeletnicire, serviciu, sarcină, ocupație<sup>228</sup>. E adevărat că, după Micul dicționar enciclopedic<sup>229</sup>, *slujbă* semnifică și „serviciu

<sup>221</sup> *Spiritualitate bizantină și românească*, Ed. Marineasa, Timișoara 2004, p. 25.

<sup>222</sup> Vezi și *Enkolpion tes Theias Leiturgias* (ed. S. Papakosta), Atena 1998, p. 116.

<sup>223</sup> *Liturghier*, Ed. Patriarhiei, București 2008, p. 170.

<sup>224</sup> *Dumnezăiasca Liturghie – 1679* (ed. N. A. Ursu), Ed. Arhidiecezană, Iași 1980, p. 79.

<sup>225</sup> Aflătoare în cartea sa, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova 1986, p. 220, 222, 261, 286-288, 291, 292, 321.

<sup>226</sup> P. Vintilescu, *Expresiunea „slujbă cuvântătoare” din Liturghierul român*, extras din „Studii Teologice”, VII (1938-39).

<sup>227</sup> D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 287 (n. 104) și 362; Idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, Ed. Patriarhiei, București 1997, p. 76.

<sup>228</sup> *Dicționar de sinonime* (coord. Gh. Bulgăr), Ed. Albatros, București 1972, p. 410.

<sup>229</sup> Ed. a III-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1986, *sub verbo*.

religios”. În plus, epitetul „cuvântătoare”, atașat fie „slujbei”, fie „jertfei”, nu satisface, *cuvântător* având actualmente semnificația următoare: „care cuvântă”, „care are însușirea de a vorbi”<sup>230</sup>. Adăugăm sensul teologic, pe care însă cei mai mulți inși nu-l sesizează după cuviință: „prin <jertfă cuvântătoare> se înțelege întâi jertfa omului, apoi a lui Hristos. Dar poate că trebuie precizat că întâi a fost jertfa lui Hristos pe Golgota, apoi jertfa mea prin rugăciune, cuvânt și viața reprezentată de pâine, și apoi jertfa euharistică. Toate sunt și <jertfe cuvântătoare>, unite între ele, dar și mai strâns ultimele două”<sup>231</sup>.

În continuare să căutăm a reflecta și mai mult asupra înțelesului acelei *latreia*, precum și asupra atributului *loghike*. „Latreia”, după *A Patristic Greek Lexicon*<sup>232</sup>, echivalează cu: serviciu divin, jertfă euharistică, însă și cu „închinare” sau „cult”, cum arată de altfel însuși Fericitul Augustin în *De Civitate Dei* (10, I.2)<sup>233</sup>. Tâlcuirea ce s-ar impune ar fi cult, ori închinare (adorăție) ce se îndreaptă către Dumnezeu, o închinăciune de un superior nivel. Bunăoară, Sf. Chiril al Alexandriei, într-o scriere de-a sa, ne spune că ceea ce se săvârșește (Sf. Euharistie *et alia*) se aduce lui Dumnezeu<sup>234</sup>, adică lui Dumnezeu-Tatăl. Altminteri, motivația există, rugăciunile din Liturghia hrisostomică și din cea a Sf. Vasile cel Mare fiind deosebit de sugestive în această privință: „Și fă, adică, pâinea aceasta cinstit Trupul *Hristosului Tău* (sublinierea noastră). Iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sângele *Hristosului Tău*”<sup>235</sup>. De asemenea: „Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte, și noi păcătoșii și nevrednicii robii Tăi (...), punând înainte cele ce închipuiesc Sfântul Trup și Sfântul Sânge al *Hristosului Tău* (subl. n.), ție ne rugăm și de la Tine cerem, Sfinte al sfinților, cu bunăvoința bunătății Tale să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste Darurile acestea...”<sup>236</sup>.

Să stăruim puțin și cu privire la conceptul „loghike”, dacă s-ar traduce prin „duhovnicesc” ori prin „spiritual”. E adevărat că Mântuitorul, în convorbirea cu Samarineanca, recomandă închinători

<sup>230</sup> *Dicționar enciclopedic*, II, Ed. Enciclopedică, București 1996, *sub voce*.

<sup>231</sup> D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 287.

<sup>232</sup> Editat de G. W. Lampe, Oxford University Press, 1978, p. 793.

<sup>233</sup> *Ibidem*.

<sup>234</sup> După D. Stăniloae, *Spiritualitate...*, p. 71, n. 70; *ibid.*, p. 255 și 261. A se vedea, în plus, Ene și Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș 2001, p. 30: „Marea Rugăciune a Sfintei Jertfe începe cu adresarea către Dumnezeu-Tatăl...”

<sup>235</sup> *Liturghierul* – 2008, p. 170.

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 258; vezi și p. 240 și 248.

„în duh (*en pnevmati*)<sup>237</sup> și în adevăr”, deci închinători „duhovnicești”, dar termenul „duhovnicesc” – după Dicționarul enciclopedic – semnifică (ne surprinde faptul) numai: „al duhovnicului”, „privitor la duhovnic”, „prin extensiune, preotesc”<sup>238</sup>. Doar în Dicționarul de sinonime<sup>239</sup>, *duhovnicesc* mai înseamnă „sufletesc, spiritual, religios”. Dicționarul patristic, menționat supra, egalează pe „spiritual” pe *noeros, noetos, pneumatikos*. Și acum, după același Dicționar de sinonime, să vedem ce accepții găsim cuvântului *spiritual*: sufletesc, imaterial, duhovnicesc<sup>240</sup>. Așadar, „spiritual” are o sferă semantică mai cuprinzătoare, dar cum slavonismele e dificil de a fi înlăturate din cărțile noastre cultice (a încercat în 1843 mitropolitul moldovean Veniamin Costachi)<sup>241</sup>, având și riscul de a se face anumite conexiuni eronate ale „spiritualului” cu termenul catolic „Spiritul Sfânt”, s-ar putea adopta fie paradigma „închinare în duh”, fie să se mențină „duhovnicească”<sup>242</sup>, de acum încolo pe lângă *închinare*. Firește, cum am zis la început, teologii-eleniști (inclusiv Sf. Sinod) își vor spune *in extremis* cuvântul; sperăm să fie de acord cu sugestiile de față.

---

<sup>237</sup> E. Nestle – K. Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, United Bible Societies, Londra 1969, p. 240; Bartolomeu Anania, *Noul Testament comentat*, ed. a doua, Ed. Patriarhiei, București 1995, p. 154.

<sup>238</sup> Ed. citată, p. 154.

<sup>239</sup> Ed. cit., p. 144.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> V. Muntean, *Istoria Bisericii românești*, II, Ed. Marineasa, Timișoara 2010, p. 66 (cu bibliografie).

<sup>242</sup> *Noul Testament* (cit.), p. 266 (și nota 5); comentatorul (B. Anania) are în vedere Romani 12, 1. A se vedea, în acest sens, și *Biblia sinodală*, Ed. Patriarhiei, București 1988, p. 1287: „închinarea...duhovnicească”; Expresia din originalul grecesc (*loghike latreia*) este identică cu cea din rugăciunea liturgică, amintită la începutul acestui articol. Vezi – pentru alte propuneri – ceea ce am publicat în „Foaia Diecezană” (iulie 2009, p. 6 și urm.; *ibid.*, august 2009, p. 16), *Sugestii privind ameliorarea textului Liturghierului*.



## RECENZII

Pr. conf. univ. dr. Nicolae MORAR, *Ben-Oni Ardelean, Evaluarea spiritualității creștine europene în postmodernism, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2011, 288 p.*

Plasându-și cercetarea sub specia gândirii valorice și substanțiale, Domnul Ben-Oni Ardelean, analitic și sintetic, pe de o parte, dubitativ și evaluativ, pe de altă parte, ne îmbie, generos, la câteva remarci teoretice.

Evaluarea realizată de Domnia sa relevă, cu prisosință, faptul că „homo europaeus” poartă amprenta gândirii iudeo-creștine. Argumentația este solidă și lămuritoare. Edictul constantinian, decizia teodosiană de transformare a creștinismului în religie de stat, asumarea de către medievalitate a canonicismului eclesial ca factor normativ pentru conștiința publică, „modelajul” religios dezvoltat de „constructul cezar – papă” și asumarea reflecției teologice creștine ca paradigmă de interpretare religioasă a existenței sunt tot atâtea argumente relevatoare privind specificul creștin al societății europene. Sunt evocate dezvoltările teologico-morale ulterioare epocii apostolice de către personalități marcante ale istoriei creștine – Fericitul Augustin, Sfântul Grigore de Nissa, Sfântul Isac Sirul – și relația lor cu normativul biblic, dar și cu circuitul vieții divine.

La polul opus, este plasată europenitatea actuală, creștină prin originea sa, „dar anticreștină în rezultat”. Ce a dus la situația actuală? Pe de o parte, ideologiile difuzate de Protestantism, Iluminism, Marxism, Pozitivism, Consumerism, Globalism și, mai nou, de Euro-unionism, iar pe de altă parte, discursurile variate ale creștinilor, dublate de „căderea” instituțiilor eclesiale în autarhism și paseism.

Chiar dacă fenomenul *deconectării lumii de la religios*, promovat cu insistență în ultimele două secole ale mileniului tocmai încheiat, s-a dovedit a fi o falsă predicție, Domnul Ardelean nu încetează să fie atent la provocările ideologiei integratoare post-moderne. În acest sens, a întreprins o analiză sociologică, ce arată că europenii se declară persoane religioase, fără însă să „internalizeze” valorile creștine și să-și asume „membralitatea” activă, liturgică, în raport cu Trupul lui Hristos. Cu alte cuvinte, „convivul” european își legitimează spiritualitatea *in mod liber și subiectiv*, fără minime rezonanțe biblice. „Revrăjește” lumea și speră la mântuire prin achiesarea la o religiozitate de tip pluralist. Iar convingerea ultimă a autorului (de altfel firească) e că spiritualizare nu poate fi atinsă prin metode aleatorii – exerciții extatice, practici ezoterice și speculații

metafizice –, ci printr-o acțiune conștientă și angajată a persoanei în cunoașterea și împlinirea voinței divine.

În cuvântul introductiv, autorul afirmă că și-a propus (și, prin informațiile furnizate în cele cinci capitole ale opusculului, a și reușit) o evaluare a spiritualității creștine în post-modernitate. La capătul lecturii, putem afirma că a izbutit mai mult, îmbiindu-ne câteva proiecte reconstructive ale spiritualității evaluate (unele focalizate pe persoane, altele pe comunitate), cum ar fi: primirea lui Dumnezeu în odaia inimii cu ospitalitate și dragoste; așezarea lucrurilor în conformitate cu intenția divină; interogarea credinței creștine pentru o bună viziune despre lume și viață; redefinirea biblică a comunității ca mesageră a dragostei hristice; transmiterea mesajului nu cu forța argumentării, ci cu puterea duhului evanghelic; reorientarea activităților bisericești dinspre congregație către societate.

Așadar, printr-o stilistică elegantă și cu un fond ideatic consistent, autorul lucrării recenzate ne oferă o imagine actuală a spiritualității și credinței creștine, precum și aspecte importante despre modul cum este privită astăzi Biserica în mediul extra-ecclesial.

Pr. asist. univ. dr. Adrian COVAN, *Derwas J. Chitty, Pustia – cetatea lui Dumnezeu. O introducere în studiul monahismului egiptean și palestinian din timpul Imperiului creștin*, Ed. Sofia, București, 2010, 323 p.

Lucrarea *The Desert a City. An introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire – Pustia – cetatea lui Dumnezeu. O introducere în studiul monahismului egiptean și palestinian din timpul Imperiului creștin*, aparținând cunoscutului cercetător britanic Derwas J. Chitty, a văzut lumina tiparului și în traducere românească, muncă deloc ușoară, realizată prin contribuția domnului Gheorghe Fedorovici. Opera de față este de un real folos pentru toți cei ce sunt pasionați de lumea monahismului răsăritean și nu numai, un mediu creștin aparte, care s-a dezvoltat prin inimă și grai.

Lucrarea, structurată în 9 capitole, ne prezintă o incursiune în viața monastică din primul veac creștin, de la convertirea împăratului Constantin cel Mare și până la cucerirea arabă, punând în lumină personalități marcante din casta sihaștilor, precum: Antonie, Arsenie, Sisoe, Moise, Isaia, Pahomie, Ammun, Macarie Egipteanul, Porfirie al Gazei, Eftimie, Teodosie, Varsanufie, Dorotei, Zosima, Modest și mulți alții, în majoritate identificați cu apelativul *cel mare*, datorită înălțimii vieții duhovnicești la care au ajuns, dar și nume sonore din rândul ierarhilor sfinți, ca Atanasie cel Mare, Ioan cel Milostiv, Sofronie al Ierusalimului, Grigorie Dialogul și Ioan Scărarul. Un aspect interesant îl reprezintă scoaterea din anonimat a unor monahi, dați uitării în adâncul vremii, care, însă, au jucat un rol deloc de neglijat privind propășirea valorilor monastice.

În inima deșertului, Părinții au înălțat o cetate, lipsită de conotații lumești, și anume cetatea Duhului Sfânt. Sfinții monahi, viețuitori în această cetate, au populat spațiul egiptean și palestinian, pustiul Nitriei și Sinaiul, întemeind manăstiri și schituri, care s-au dovedit a fi adevărate oaze duhovnicești pentru cei *flămânzi și însetați de Dumnezeu*. Mișcarea monastică a rămas întotdeauna fidelă Bisericii, coloana vertebrală a acesteia constând din neîncetata rugăciune a călugărului pentru întreg cosmosul, dar și din opoziția permanentă față de cei ce denaturau adevărul doctrinar al Bisericii. Însă suportul de căpătâi al monahismului era dobândirea sfințeniei personale prin urmarea Mântuitorului Iisus Hristos, indiferent că acest fapt se îndeplinea în chilia singuratică, în fața Sfântului Prestol, pe scaunul vlădicesc sau în umilința muncii.

Ca orice fenomen social, aflat sub semnul timpului, și monahismul a cunoscut dezvoltarea, aspect bine punctat de autorul nostru, acesta din urmă stabilind ca punct de pornire identificarea primelor așezăminte, solitare și rătăcite, și ajungând în cele din urmă la prezentarea marilor lavre, populate de sute de trăitori. Indiferent de forma viețuirii în monahism, de sine sau de obște, cei ce și-au asumat *îngerescul chip*, cu timp și fără timp, înfruntând răsturnări de valori, prigoane și exiluri, au avut permanent în conștiință simțul veșniciei, devenind repere ale eternității fericite în pustia pământului.

Deși în partea introductivă se amintește faptul că lucrarea are minusul de a fi o operă sistematică, în ceea ce privește așezarea în scris a informațiilor oferite, cât și „existența în cadrul notelor de subsol a unui număr mare de repetiții nejustificate și inconsistențe la nivelul formei”, totuși subiectul tratat este incitant, interesul fiind dublat și de o inedită abordare a unui temă extrem de sensibilă din spațiul ecleziologiei creștine, și anume, istoria și spiritualitatea monahismului.

Fără prea multe aprecieri și critici, găsim potrivit să legăm titlul lucrării de, să zicem, motto-ul ei, și anume, de constatarea făcută la începutul secolului al IV-lea de marele între viețuitori Avva Antonie: „...pustia s-a umplut de monahi, care au lăsat lumea pentru a deveni locuitori ai cetății cerești”.

## ERATĂ

Exprimăm regretul pentru eroarea survenită în numărul 16 al Analelor Universității de Vest, seria: Teologie, în care apare ca autor al studiului intitulat: „Îndrumarea spirituală: de la scenariul delfic la cel monastic egiptean”, pagina 62, Adrian Lemeni, în loc de Daniel Lemeni.



