

P. 111,
2.306

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ
TIMIȘ
Secția colecții speciale

ALTARUL BANATULUI

Revista Arhiepiscopiei Timișoarei,
Episcopiei Aradului și Episcopiei Caransebeșului

Anul IX (XLVIII), serie nouă, nr. 1-3, ianuarie-martie 1998

Editorial: Teologie și compromis ● **Studii:** Origen și tradiția școlii catehetice din Alexandria, de Vlad Niculescu; Redescoperirea «naturii». Argument pentru o viitoare „fizică” ortodoxă, de Robert Lazu; Semipelagianismul, de pr. Cosmin Dan; Argumente pentru existența lui Dumnezeu, de prof. dr. Richard Swinburne; Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei, de pr. John Breck; Vedenia Sfântului Nifon – modelul universal al icoanei Judecății de Apoi, de Sorin Dumitrescu ● **Texte patristice și medievistice:** Sfântul Ioan Damaschinul, Două omilii la Bunavestire; Sfânta Hildegarde de Bingen, Cartea operelor divine. Cea de-a cincea viziune ● **Mari teologi ai secolului XX:** Edith Stein – un fenomenolog din Carmel ● **Restituiri** ● **Pagini literare** ● **Cronică bisericească** ● **Note, discuții, comentarii** ● **Prezentări bibliografice** ● **Revista revistelor**

Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului

Altarul Banatului

revista eparhiilor din Mitropolia "Banatului": Arhiepiscopia Timișoarei, Episcopia Aradului și Episcopia Caransebeșului.

Redacționale:

- Colaboratorii sunt rugați să trimită textele dactilografiate la două rânduri. Tematica colaborărilor e de dorit să se încadreze în specificul revistei și al rubricilor existente. Solicităm colaborări din toate cele trei eparhii și cu subiecte vizând pe lângă problemele de teologie, spiritualitate și cultură, de asemenea probleme vizând trecutul și viața bisericească din fiecare eparhie.
- Punctele de vedere exprimate în materialele publicate aparțin autorilor.
- Materialele publicate pot fi reproduse cu condiția de a se menționa sursa.
- Manuscrisele nepublicate nu se restituie.
- Adresa redacției la care se pot trimite colaborările este: Arhiepiscopia Timișoarei, pentru redacția revistei „Altarul Banatului”, 1900 Timișoara I, bd. C. D. Loga, nr. 7.

Administrative:

- Revista apare trimestrial.
- Prețul unui număr este de 10 000 lei, iar al abonamentului pe an este de 40 000 lei.
- Suma reprezentând abonamentul la revistă se trimite prin mandat poștal, specificând destinația, la adresa *Arhiepiscopia Timișoarei – bd. C. D. Loga nr. 7 – 1900 Timișoara*, sau se poate depune în contul 45.10.8.192 la Banca Comercială Română – filiala Timișoara.

Telefon și fax

- Doritorii de a face comunicări directe pot folosi telefonul nr. 056 - 19 02 87, fax-ul nr. 056 - 19 11 76 sau pot expedia un mesaj pe următoarea adresă de e-mail: <altarul@rrmb.sorostm.ro>.

208.2 III.9

BIBLIOTECA POPULARĂ
TIMIȘ
Secția colecții speciale

ALTARUL BANATULUI

1-3

P93.789-D

Anul IX (XLVIII), serie nouă, nr. 1-3
ianuarie-martie 1998

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

Altarul Banatului

Redacționare

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: I.P.S. NICOLAE, Mitropolitul Banatului.

Vicepreședinți: P.S. Timotei, Episcopul Aradului, Ienopolei și Hălmeagului
P.S. Laurențiu, Episcopul Caransebeșului

Membri: Preot Ilie Maier, vicar administrativ la Arhiepiscopia Timișoarei; preot Iacob Bupte, vicar administrativ la Episcopia Aradului; preot Ioan Petras, consilier cultural la Episcopia Caransebeșului; preot Vasile Pop, consilier cultural la Episcopia Aradului; preot Ioan Tulcan, decanul Facultății de Teologie din Arad; preot Nicolae Morar, prodecanul Facultății de Teologie din Timișoara; preot Ionel Popescu, directorul Seminarului teologic liceal „Ioan Popasu” din Caransebeș; preot Sorin Cosma, profesor la Seminarul teologic liceal „Ioan Popasu” din Caransebeș.

Redactor responsabil: Robert Lazu

Corectori: Preot Ioan D. Țirnea
Constantin Gurău

Redacția și administrația: Arhiepiscopia Timișoarei – bd. C. D. Loga nr. 7 – 1900 Timișoara – telefon: 056 - 19 02 87 – fax: 056 - 19 11 76

TEOLOGIE ȘI COMPROMIS

„Este just oare să acceptăm oamenii în Trupul Sfintei Biserici fără a participa la destinul lor? Sunt ei simpli «clienți» de pe urma cărora se poate beneficia? Pot fi semenii noștri «turma lui Hristos» și totodată «masa» manipulabilă a politicienilor? Îi vom părăsi oare la nesfârșit scuizându-ne că nu este menirea noastră a ne implica în social, prin urmare în politic? Înțelepciunea la care facem mereu referire o infirmăm, din nefericire (ca și în trecut), prin lașitate, iar lașitatea nu ne onorează nici în fața lui Dumnezeu, nici în fața oamenilor. Scuze și pretexte vor exista permanent, dar nu și pentru noi cei îmbătrâniți în compromis” (pr. Tiberiu-Ioan Vișan, „Ofertă adresată politicienilor noștri”, Dilema, nr. 269, 1998, p. 11).

Având „tonul exasperării” (Anca Manolache), cuvintele părintelui Tiberiu-Ioan Vișan surprind necruțător *păcatul esențial* al vieții noastre politice, sociale și, nu în ultimul rând, ecleziale: *compromisul*. Însotit de nedespărțita-i parteneră, *lașitatea*, acesta bântuie nestingherit prin instituțiile românești, maculând relațiile interumane și alungând orice urmă de iubire creștinească din sufletele noastre. Fie și într-o măsură cât de mică, contaminarea conduce irevocabil la scăderea până la extincție a entuziasmului, a bucuriei de a fi, înlocuite treptat-treptat de gustul amar al neputincioasei disperări. Urmează blazarea, și, în final, integrarea într-un sistem ale cărui reguli sunt dictate de minciună.

Nimic nu este însă mai grav decât infiltrarea compromisului în Biserică, instituție a cărei vocație primă ar trebui să fie mărturisirea Adevărului, indiferent de consecințe. După cum am avut ocazia să constatăm și în cursul recentului scandal prilejuit de corupția unor membri ai corpului profesoral al Facultății de Teologie din București (vezi, de exemplu, articolul „Corupție apocaliptică la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București” publicat în ziarul *Ziua* din 11 februarie 1998, p. 8), este evident că păcatul în discuție a ocupat avantposturi importante. Nu de acest caz notoriu ne vom ocupa însă în continuare. Ci de scrutarea originilor și cauzelor sale mai puțin vizibile, precum și a posibilelor soluții salvatoare.

Incitanta revistă ieșeană *Biserica și problemele vremii* a deschis încă de la primul său număr un dosar consacrat crizei învățământului teologic autohton, intitulat *Criza și declinul învățământului teologic românesc* (nr. 1/1998, pp. 15–17; nr. 2/1998, pp. 16–17 și 34), ce are drept scop dezvăluirea rădăcinilor situației actuale. Deși meritoriu, materialul în cauză are un defect principal, insinuat în chiar ipotezele sale originare enunțate de domnul Teofil Avrâncioaei, autorul dosarului, în fragmentul următor: „(...) vom arăta, în aceste prime file ale dosarului, care au fost *prestigiul științific și academic și valoarea* Facultăților de Teologie înainte de 4 noiembrie 1938 (în materie de organizare, competențe, program de învățământ, etc.), pentru ca printr-o simplă comparație să se observe în ce *stare de regres* au ajuns după „*raționalizarea*”

din 1938 (este vorba de „*Legea pentru modificarea și completarea legilor privitoare la învățământul superior și în special în vederea raționalizării*”). Din cele spuse de domnul T. Avrâncioaei înțelegem: 1) că a existat o perioadă anterioară anului 1938 când învățământul teologic românesc ar fi fost o instituție de indiscutabilă valoare, și 2) că principalele motive ale decadenței actuale (dar și trecute) sunt obiective, deci exterioare școlilor teologice. Ambele ipoteze sunt doar parțial adevărate. Ca probă în acest sens vom invoca cutremurătoarea mărturie a lui Gala Galaction, care, în 1923, cu prilejul reacției teologilor români la devierea spre protestantism a părintelui Teodor Popescu (paroh al bisericii Sf. Ștefan, cunoscută sub denumirea „Cuibu-cu-barză”) nota în jurnalul său următoarele: „Cu acest prilej am constatat că *teologia noastră ortodoxă e în pragul falimentului* (s.n.). Afară de arhinandritul Scriban, care a luptat lângă mine, afară de profesorul Nazarie (care n-a putut uita că este ucenicul lui Melchisedec) și de profesorul Boroianu, directorul cancelariei mitropolitane, mai toți ceilalți părinți și frați au fost lipsiți de grai. *Mi-am dat seama că suntem aproape de pieire. Seminariile și Facultatea noastră teologică au umplut țara românească de fărnici și de ate* (s.n.). Sărmanul Teodor Popescu nu putea să iasă decât preot eretic, fiindcă, *în pustiul pe care i l-a lăsat în inimă școala oficială* (s.n.), s-a ivit amicul său Cornilescu...” (apud Andrei Pleșu, *Jurnalul de la Tescani*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 90). Să mai adăugăm că înainte cu numai un an ca părintele Galaction să scrie aceste rânduri, în 1922, tânărul Dumitru Stăniloae părăsea Facultatea de Teologie din Cernăuți complet dezamăgit de calitatea și stilul manualelor și metodelor de predare ale profesorilor teologi. Exemple de acest gen mai sunt multe... Să fim bine înțeleși: nu negăm existența unei anumite valori, atinsă de unii profesori-teologi din perioada anterioară anului 1938. Ținem însă să precizăm că valoarea respectivă era departe de a fi ideală. O viitoare istorie a teologiei românești ar trebui să releveze cu pertinență și obiectivitate acest lucru, în defavoarea clișeelelor autoflatante, suficiente și exclusiviste, care alcătuiesc de obicei recuzita majorității dascălilor de teologie actuali.

Revenind la dosarul întocmit de domnul Teofil Avrâncioaei, este timpul să precizăm – în contrast (nu în disjuncție!) cu opiniile și ipotezele sale – care este presupuziția pe baza căreia vom desfășura în continuare propria noastră cercetare a cauzelor declinului învățământului religios: originea acestora trebuie în primul rând căutată în interiorul școlilor noastre teologice, la nivelul prejudecăților și mentalității profesorilor și elevilor acestora. Abia după ce vom fi descoperit bolile ce ne macină lăuntric vom putea investiga și inventaria eficient cauzele lor obiective.

După cum anticipează însuși titlul editorialului nostru, rădăcina degradării vieții ecleziale și sociale este păcatul denunțat de părintele Tiberiu-Ioan Vișan: compromisul. Nu ne vom grăbi să-l definim; schițându-i fenomenologia, îl vom identifica lesne urmărind modul în care se infiltrează în sufletele noastre pustiindu-le.

Totul începe încă din copilărie, o dată cu (pseudo)educația primită în familie. Cu luciditate și întristare trebuie să recunoaștem că o foarte mică parte din părinți își cresc copiii în duhul adevărului și dreptății creștine. Zecile de ani de schizofrenie comunistă, completați de anii haoticele încercări de reanimare a cadavrului numit „*conomie națională*”, au contribuit din plin la triumful unui țel de viață hedonist, a-sau i-moral, bazat pe parvenire. Prin orice mijloace și pe orice căi, acest scop trebuie atins. Fantasmele occidentale, ambalate în magicul înveliș al reclamelor de tot felul,

se întâlnesc într-o simfonie deplină cu refulările și lipsurile noastre de zi cu zi: rezultanta lor poate fi legitim subsumată mult-visatului Paradis terestru, care exclude cu desăvârșire orice amintire a Ierusalimului ceresc. Nici studenții-teologi și nici membrii clerului nu sunt feriți de aceste ispite. Dimpotrivă. Încă din vremea lui Ion Creangă știm care erau în cele mai multe cazuri motivele pentru care părinții își îndrumau copiii spre școlile teologice din epocă. Dar să-i dăm cuvântul chiar tatălui autorului inegalabilelor *Amintiri din copilărie*: „Ia mai bine rugați-vă cu toată inima Sfântului Ierarh Neculai de la Humulești, doar va ajuta să vă vedeți popi odată! Și-apoi atunci ați scăpat și voi deasupra nevoii: bir n-aveți a da, și corvezi nu faceți; la mese ședeți în capul cinstei și mâncați tot plăcinte și găini fripte, iar la urmă vă plătește și dințaritul (...)” (Ion Creangă, *Amintiri din copilărie*, București, 1941, pp. 116–117). Dincolo de tonul fortifiant al rândurilor scrise de Creangă, compromisul postulat de tatăl autorului este evident. Nici astăzi, în cele mai multe cazuri, lucrurile nu stau mai bine. Nu vocația primează în alegerea funcției și slujirii sacerdotale, ci „nevoi” de tot felul. Gândind la beneficiile potențiale ale „meseriei” de preot, mulți părinți își îndrumă odraslele pe această cale fără a se gândi vreo clipă la calitățile și înzestrarea presupuse de o astfel de opțiune. Afirmând acestea, am atins implicit unul din cele mai dureroase puncte ale patologiei învățământului teologic: *criteriile selecției viitorilor slujitori ai altarelor. Cine și mai ales cum se ocupă sistematic cu distingerea și alegerea vocațiilor sacerdotale reale?* Știm bine că în toate domeniile, pe toate planurile, comunismul a afectat extrem de grav ierarhia valorilor, subminând din interior axiologiile referențiale. Poate că în cazul teologiei lucrurile au fost (și sunt) cel mai grav avariate. Când pilonii morali ai unei nații sunt distruși, manipularea maselor este lesne realizată. Or, cine reprezintă, prin excelență, modelele unei culturi creștine? Desigur, preoții. Asigurând pervertirea acestora, transformându-i în slujbași obedienți ai regimului, puterea și-a asigurat deplina victorie. Iar pervertirea nu se operează decât printr-un singur mijloc (întruchipat în varii ipostaze): compromisul. Revenind asupra problemei vocațiilor și a discernerii lor, trebuie să spunem că aici se află originea crizei și a degradării învățământului teologic. Descurajând oamenii cu autentice vocații sacerdotale și încurajând impostura, Teologia este subminată din interior. Un om frustrat, un om care este pus să îndeplinească o funcție, un rol care nu corespunde „darului” („talentului”) său, este dispus la orice compromis.

În acest sens, corupția profesorilor de la Facultatea de Teologie din București este cât se poate de elocventă. Cum ar putea un *autentic preot-profesor* să consimtă la asemenea nelegiuiri? Întrebare retorică. Că strategia contra-selecției a funcționat și funcționează din plin, putem constata văzând „sărăcia materiei umane” din seminariile și institutele teologice denunțată de Paul Evdokimov cu referire la parohiile ortodoxe din dispora, dar perfect aplicabilă și în cazul nostru: „Întâlnești aiurea oameni pasionați, avizi de măreție și care fac efortul disperat de a ajunge deasupra, în ceea ce se numește *miezul pur* al existenței. Suntem frapați însă, atunci când constatăm sărăcia materiei umane din parohii (și din învățământul teologic, am adăuga noi), când vedem numărul mare de inși mediocri porniți în căutarea unor compensații; ai zice că toți aceștia sunt acolo întrucât visează să ocupe primele locuri în împărăția lui Dumnezeu” (*Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere, prefață și note de Teodor Baconsky, București, Editura Anastasia, f.a., p. 172). Nu înseamnă că nu întâlnim, totuși, și oameni de o adevărată vocație. Însă marginalizați, ignorați și, în cele din

urmă, descurajați în tentativele lor de a mărturisi și împlini adevărul. Proveniți, de obicei, din rândul absolvenților altor facultăți, pasionați și interesați realmente de credința creștină, ei sfârșesc prin a se resemna și chiar a renunța la continuarea studiilor teologice. Ceea ce-i determină să procedeze astfel este amenințarea compromisului, care începe din chiar momentul acceptării și frecventării cursurilor sub-mediocre, predate de (pseudo)profesori uneori improvizați ad-hoc din preoți a căror pregătire nu corespunde decât prea puțin noii lor misiuni, și a căror viață spirituală și intelectuală „căldicică” e în flagrantă contradicție cu cele teoretizate de ei. În plus se adaugă și calitatea întru totul îndoielnică a multor cursuri care, nu o dată, nu sunt nimic altceva decât reproduceri servile și sterile ale vreunui manual de duzină învechit. Desigur, nu vom uita să menționăm caracterul nedemn al relațiilor dintre profesori și elevi. Incapabili să se impună prin valoarea și activitatea lor spirituală și intelectuală, unii dascăli vor căuta să se impună printr-o autoritate formală, exterioară, întreținută prin acțiuni școlare și ecleziale cu prezență obligatorie, unde profesorii și studenții participă la „reprezentatii” care au o singură calitate: aceea de a nu convinge pe nimeni. Tot despre un compromis e vorba. Și încă de unul foarte grav, care atentează la buna dezvoltare spirituală a celor implicați; mai trebuie oare să spunem că participarea obligatorie la sfânta Liturghie, de exemplu, impusă seminariștilor și studenților are „darul” de a anula libertatea și responsabilitatea acestora? Știm că se vor găsi unii profesori care vor încerca să justifice astfel de acțiuni tocmai prin necesitatea responsabilizării elevilor. Le adresăm o singură întrebare: cum de a ajuns student al Facultății de Teologie cineva neinteresat de experiența unei vieți liturgice și sacramentale depline?

Ajunși în acest punct al investigației noastre critice vom încerca să oferim câteva posibile soluții, fără pretenții de infailibilitate, ce pot însă constitui premisele unei viitoare resurecții a învățământului teologic românesc.

Înainte de toate trebuie să ne însușim cu curaj și discernământ criticile pertinente ce ni se aduc, reflectând cu seriozitate asupra lor. Să ne oprim o clipă la gravele afirmații ale domnului Horia-Roman Patapievici, privind calitatea chiar a unor absolvenți ai institutelor noastre teologice ajunși preoți: „Eu discut despre credință și Dumnezeu cu prietenii mei, care sunt toți laici. Nu o fac aproape niciodată cu preoți, pentru că aceștia, dincolo de jargonul de care uzează fără să-l priceapă (mă refer la pastașă nătângă de limbaj liturgic pe care au deprins-o mecanic prin seminarii), nu vorbesc niciodată despre credință și despre Dumnezeu. Spre pildă, prețul care a slujit cadavrul tatălui meu discuta cu precădere despre casetofoane și haleaă. Firește, discut despre Dumnezeu și credința mea în El cu duhovnicul meu. Dar, printre preoții pe care i-am cunoscut, duhovnicul meu este un caz, se pare, special (...). „Preoții noștri nu știu să fie împreună cu tine; ei te călăuzesc neglijent, de la distanță, fără să se uite la tine, la persoana ta vie, concretă, irepetabilă și fragilă – dar mereu cu ochii la banii tăi, în care se spurcă aproape toți. Cei mai mulți preoți (dintre cei pe care i-am cunoscut) sunt lipsiți de cea mai elementară cultură a inimii” (H. R. Patapievici, *A fi ortodox* – fragment dintr-un interviu acordat domnului Costion Nicolescu –, în *Politice*, București, Editura Humanitas, 1997, pp. 241–243). Luând cumștință de criticile Domniei Sale, – pe cât de acide pe atât de adevărate –, nu trebuie să ne oprim aici. Desigur, probabil că mulți dintre cititorii noștri vor fi tentați să-l „excomunică” în contumacie pe îndrăznețul autor. Prin aceasta ar dovedi o dată în plus veracitatea cuvintelor lui. Mult mai benefic ar fi să luăm în serios ișteptările

criticului nostru, ce configurează imaginea unui teolog demn de Părinții Bisericii: „De la teologii de azi aștept să ia în serios, fără obișnuita retorică a unei predanii nepricepute, *provocarea modernității*: ceea ce înseamnă *realitatea unei societăți atee populată cu creștini de toate nuanțele* (în țările unde omul alb mai este încă majoritar). Aștept să aud un teolog competent și inteligent vorbind despre raporturile dintre imaginal, *cyberspace*, spațiu mental și lumile posibile; vorbind despre condițiile primirii prezenței cotidiene a lui Iisus Hristos, etc. Aștept să mi se vorbească într-un limbaj modern despre *experiențe spirituale*, ca să pot înțelege care este sensul modernității, de ce se schimbă lumea, ce ne așteaptă și așa mai departe” (*Idem, o.c.*, p. 253).

Nici un absolvent al vreunui seminar sau facultăți românești de teologie nu ar putea realiza și împlini, în actualele condiții, așteptările domnului Horia-Roman Patapievi. De aceea trebuie „inventate” strategii creatoare menite să-i atragă înspre școlile teologice pe tinerii cu adevărat înzestrați, apoi create condiții și cadre propice „antrenării” lor duhovnicești și intelectuale. „Să compensăm impertinența prin curaj, să simțim la fel de intens necesitatea moralității, să solidarizăm «restul» de onestitate inteligentă din țara aceasta”, spune părintele Vișan, indicând modul în care trebuie acționat. Dacă imperativele aclamate cu disperare de Prea Cucernicia Sa nu vor deveni principii călăuzitoare ale responsabililor educaționali și ecleziali în a căror mână se află soarta școlilor teologice autohtone, totul va fi pierdut. *Trebuie să investim în Ideal*, afirmăm răspicat parafrazându-l pe același admirabil părinte. *De aceea trebuie să încurajăm idealistii*, adică acei credincioși, tineri sau vârstnici, pentru care Vestea cea Bună e mai importantă și demnă de slujit decât orice altă „nevoie” corporală sau spirituală. Altfel spus, trebuie încurajați toți cei care preferă Adevărul compromisului, ostracizarea și marginalizarea nerespectării vocației proprii (= darul pus de Creator în sufletul fiecăruia).

Conștienți împreună cu Paul Evdokimov că „singurul mesaj cu adevărat convingător nu reproduce cuvintele Logosului, ci Logosul însuși”, încheiem – cu nădejdea că vorbele noastre vor fi cât de curând întărite de fapte pe măsură – citând un fragment din opera explozivului teolog rus care poate reprezenta manifestul-programatic al generațiilor de preoți, teologi și profesori prezente și viitoare: „Dacă e mai bine să-i faci pe atei mai puțin siguri de inexistența lui Dumnezeu, este la fel de bine să-i faci pe teologi mai puțin încrezători în speculațiilor lor. Ar fi chiar extrem de interesant să vezi la Facultățile de Teologie o catedră de ateism, care i-ar putea face pe teologi mai puțin grațiuți în afirmațiile lor sumare, mai sensibili față de omul concret care suferă și al cărui drum spre Hristos este adesea obstrucționat de ansamblul unor speculații confuze. Nu repari sistemul de încălzire în timpul incendiului și nu stai pe gânduri în momentul în care lumea se prăbușește. Toate forțele noastre creatoare trebuie să se concentreze pentru a ridica o întreagă generație la bucuria nespusă a eliberării, bucurie a slujirii, bucurie a celui ce se numără printre prietenii Marelui. Și, dacă s-ar ivi momentul de a ne vedea înălțurați din viața socială, ar fi bine ca generația aceasta să fie suficient de matură pentru a putea fi generația «mărturisitorilor»; a celor care – așa cum prea frumos spunea odinioară *Scrisoarea martirilor din Lyon* – vor fi în stare să «discute cu Hristos». Sarcina noastră istorică nu este de a recupera formele creștinismului primar, ci de a regăsi acel *Maran atha* – «Vino, Doamne!» – al începutului și, de aici, comuniunea cu Biserica ceasului cel de pe urmă. Acesta este ceasul care asigură actualitatea tuturor timpurilor și, prin ea, pe cea a mesajului creștin” (*o.c.*, p. 181).

ORIGEN ȘI TRADIȚIA ȘCOLII CATEHETICE DIN ALEXANDRIA

VLAD NICULESCU

Institutul teologic romano-catolic
Sfânta Tereza – București

Introducere

Urmărind principalele direcții ale dezbaterii asupra tradiției școlii catehetice din Alexandria, se poate observa că argumentarea prezintă elemente certe de recurență și, de asemenea, că punctele de dezacord științific privesc o secțiune destul de limitată a mărturiilor documentare¹. Ca întotdeauna când savanții ajung la opiniile cu totul opuse cu privire la aceleași texte iar dilemele lor devin un punct de recurență în istoria interpretării acelor texte, o seamă de presupuziții și prejudecăți încep să fie citite ca aparținând documentelor însele. Tocmai de aceea o parte importantă a sarcinii noastre va consta nu atât în rezolvarea unei probleme „gordiene”, ci, mai degrabă, în lămurirea cauzelor care fac problematică interpretarea surselor primare.

Investigația din acest eseu se va desfășura de-a lungul a trei direcții principale. Voi analiza, aşadar, sursele folosite în stabilirea unei cronologii a „școlii” catehetice din Alexandria, indicând în același timp unele dintre prejudecățile prezente în interpretările moderne date fenomenului și compatibilitatea sau incompatibilitatea acestora cu materialul documentar din *corpus*-ul folosit. De asemenea, după verificarea credibilității faptelor prezentate de surse, voi atinge chestiunea legitimității numirii succesiunii cronologice a acelor evenimente cu un nume unic: „școala catehetică din Alexandria”. Mai precis, intenționez să ridic din nou problema identității și continuității instituționale a școlii, de data aceasta, însă, încercând să dau discuției un caracter mai abstract. Disputa neîncetată dintre acei savanți care tind să privească școala ca pe un continuum instituțional și cei dispuși să vorbească numai despre o pluralitate de școli, cu sau fără o tradiție unificatoare, poate fi redusă, în opinia mea, la o chestiune centrală abstractă și anume aceea a discernerii între diferitele accepțiuni pe care le-am putea da noțiunii de „continuitate”. Continuitatea instituțională poate fi diferită de continuitatea curriculară, de aceea este importantă să cunoaștem cu precizie accepțiunea dată continuității de Eusebiu din Cezareea (sursa noastră principală) pentru a putea discerne mai bine între presupuzițiile hermeneutice ale sursei și cele proprii nouă. Problema continuității poate fi în mod

¹ Pentru o prezentare a începuturilor dezbaterii pe această temă vezi Alain Le Boulluec, „L'Ecole d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique”, în *Alexandria. Hellenisme, Judaïsme et Christianisme à Alexandrie. Melanges offerts au P. Claude Mondesert*, Les editions du Cerf, Paris, 1987.

cert discutată pe multe nivele (istoric, instituțional, doctrinar etc.) și o preocupare fundamentală de integrare a cât mai multor asemenea aspecte într-un punct de vedere comprehensiv asupra naturii și rolului școlii din Alexandria nu poate decât să ajute evoluția sănătoasă a argumentării.

În continuarea primelor două demersuri, voi încerca să reexaminez într-o ordine cronologică succedarea câtorva figuri eclesiastice și profesoriale la conducerea școlii. Totuși nu cronologia ca atare se află în centrul atenției mele ci traiectoria spirituală care subîntinde această succesiune. Odată situați pe această traiectorie (curiculară sau mistagogică după cum o voi numi mai târziu) atât continuitatea cât și discontinuitatea, atât tradiția cât și reforma pot căpăta o semnificație aparte. Concentrarea mea specială asupra lui Origen și asupra înțelegerii date de el programei școlii va asigura fundalul istoric necesar analizei teologice din partea a doua a acestui eseu.

Începuturile preinstituționale ale școlii din Alexandria

a) Școala catehetică din Alexandria. Surse de documentare ale dezvoltării sale preinstituționale

Informațiile noastre privind evoluția activității catehetice în cadrul „școlii” din Alexandria înainte de Origen provin de la doi autori: Eusebiu din Cezareea și Filip din Sidon. Ambii autori prezintă cronologia școlii ca pe o succesiune de persoane împuternicite să se ocupe de cateheza creștină în cadrul unei instituții bine definite. Deși *Istoria creștină* a lui Filip de Sidon acoperă o perioadă mai mare decât cea a lui Eusebiu, temeinicia ei poate fi ușor pusă la îndoială din pricina evidentelor erori de cronologie². Filip este interesat în mod deosebit să trateze traiectoria școlii îndreptând-o spre orașul său și să se prezinte, astfel, pe sine drept succesor direct al tradiției alexandrine. Datorită stării fragmentare în care ni s-a păstrat istoria lui Filip este aproape imposibil de precizat ce surse au fost folosite în redactarea ei. Singura dovadă care verifică în parte informația din fragmentele *Istoriei creștine* a lui Filip este prezentarea făcută de Eusebiu din Cezareea în *Istoria bisericească* principalilor conducători ai școlii. Rezultatul analizei contrastive a celor două surse confirmă, în general, impresia că Filip are o percepție impresionistă, inexactă despre sarcina ce-i revine unui istoric și despre cronologie în special³. Așadar, date fiind inconsecvențele din relatarea lui Filip, este mai prudent să ne bazuim pe *Istoria bisericească* a lui Eusebiu (de aici înainte notată: *I.B.*), urmărind îndeaproape cronologia stabilită de el până la Dionisie cel Mare.

² *Christianike historia* este o operă ce aparține secolului al V-lea. Lista succesiunilor directorilor școlii se păstrează în manuscrisul Bodl. Barocc. 142, fol. 126 și este reprodusă în PG XXXIX, 229. Vezi de asemenea G. Bardy, „Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie...”, în *Vivre et Penser*, p. 81, n. 2.

³ Lista lui Filip precizează că: „Athenagora a fost cel dintâi conducător al școlii din Alexandria... ucenicul său a fost Clement, autorul Stromatelor, iar ucenicul lui Clement a fost Panten, Atenian și el, era filosof pitagoreu. Al patrulea conducător al școlii creștine a fost Origen. După Origen a urmat Heracla. După acesta Dionisie. După el Pierius. După Pierius Theognost. După el, Serapion. După el, Petru cel Mare, care a devenit episcop și martir. După Petru, Macarie pe care concetățenii îl numeau orășeanul. După el Didim... După Didim a urmat Rhodon care a transferat școala la Sidon și, în fine, Filip însuși. Pentru un comentariu asupra acestei liste vezi Bardy (1942).

Panten este primul menționat de Eusebiu în cronologia școlii catehetice din Alexandria. Spre deosebire de Clement pentru a cărui schiță biografică Eusebiu se bazează pe câteva pasaje autobiografice din *Stromate*, Panten e înfățișat ca o figură legendară a comunității alexandrine, ceea ce face mai grea definirea sa din punct de vedere istoric. Ezităările lui Eusebiu cu privire la viața lui Panten trădeză lipsa documentației asupra subiectului.

Care sunt sursele lui Eusebiu pentru relatarea din *I.B.* 5, 10⁴? Eusebiu știe că Panten era menționat împreună cu Clement într-o scrisoare adresată lui Origen de către Alexandru din Ierusalim⁵. După cum atestă scrisoarea, Alexandru îl cunoaște personal pe Clement. El îi numește pe Panten și pe Clement „părinți” (πατέρες) și folosește la adresa lor calificative ca μακάριος sau κυριος. Ei sunt mai departe asociați de către Alexandru lui Origen atunci când spune că „prin ei a ajuns să-l cunoască” pe acesta⁶. Mărturia lui Alexandru este prețioasă pentru juxtapunerea celor trei nume, ale lui Panten, Clement și Origen și pentru foarte sugestiva consecuție a menționării lor. Această consecuție pare să fie dictată de o cronologie pe care Alexandru o are în minte, cronologie care se regăsește, în mare, în istoria lui Eusebiu.

Alt loc în care Eusebiu îl menționează explicit pe Panten este cartea a șasea din *I.B.* unde se citează o scrisoare a lui Origen către Alexandru din Ierusalim, epistolă scrisă probabil în Grecia în anul 233⁷. Ca dovadă împotriva acuzațiilor de a-i fi frecventat pe filosofi lansate de Demetrios, episcopul Alexandriei, Origen invocă două exemple de clerici vestiți care au făcut la fel în trecut. Cele două exemple sunt Panten, o autoritate incontestabilă în Biserica alexandrină, și Heracla, conducătorul școlii catehetice de la data la care a fost scrisă epistola. Scrisoarea lui Origen confirmă cronologia lui Alexandru și a lui Eusebiu prin aceea că el lasă să se înțeleagă faptul că nu l-ar fi putut cunoaște personal pe Panten, în vreme ce pe Clement l-ar fi putut întâlni doar în timpul cât acesta mai preda încă în Alexandria, adică înainte de martiriul lui Leonidas.

Din cele spuse mai sus putem deduce că relatarea lui Eusebiu despre viața lui Panten și începuturile școlii catehetice, din *I.B.* 5, 10, se bazează, probabil, în mare parte, pe informațiile din scrisorile lui Alexandru și Origen. E de asemenea posibil ca Eusebiu să fi folosit aceste scrisori numai pentru a verifica validitatea altor surse necunoscute nouă, poate chiar pentru a-și confirma datele furnizate de o tradiție orală legată de școală⁸.

Ceea ce știm cu certitudine despre Panten este că el îl precede pe Clement, cronologic vorbind, în activitatea didactică, și că a existat un fel de succesiune de la Panten la Clement. În ceea ce privește natura acestei prime succesiuni, scrisoarea lui Alexandru este evazivă, iar Eusebiu în *I.B.* păstrează această atitudine prudentă.

Eusebiu știe din Apologia lui Pamfil pentru Origen⁹ că informația despre succesiunea profesor-elev în școala catehetică de la Panten la Clement și apoi la

⁴ Pentru o analiză a *I.B.* 5, 10 vezi P. Nautin, „Pantene”, în *Tome commemoratif du Millenaire de la Bibliotheque Patriarcale d'Alexandrie*, Alexandrie, 1953, pp. 145-152.

⁵ Vezi P. Nautin, *Lettre et ecritains chretiens des IIe et IIIe siècles*, Paris, Les Editions du Cerf, 1961, pp. 121-134 și P. Nautin, *Origen. Sa vie et son oeuvre*, Beauchesne, Paris 1977, pp. 60-72.

⁶ *I.B.* 6, 14.

⁷ *I.B.* 6, 19.

⁸ În *I.B.* 5, 10 Eusebiu marchează informațiile din surse orale cu „se spune...”

⁹ Vezi Nautin (1977) 102 unde este reprodusă informația din apologia lui Pamfil citată în Photius, *Bibliothèque*, 118.

Origen provine dintr-o tradiție orală. De vreme ce sursa principală a cronologiei școlii se bazează pe tradiții orale, Eusebiu decide să păstreze tăcerea asupra caracterului succesiunii iar în cele câteva pasaje în care el se hotărăște, totuși, să rupă această tăcere, vine cu o idee anacronică despre ceea ce trebuie să însemne o școală, ideea dedusă din realitățile vremii sale. Atât ezităările cât și reprezentările sale anacronice sunt de natură să ne facă a fi prudenți în definirea conexiunilor dintre Panten, Clement și Origen în termenii unei succesiuni magisteriale și, chiar mai mult, în afirmarea existenței unei instituții catehetice unice în tot acest timp.

Cu toate acestea prudența recomandată de condiția surselor ce privesc începuturile activității catehetice din Alexandria a devenit, în opinia multor exegeți moderni, ocazia unei respingeri fășe a ideii de succesiune în activitatea școlară de până la Origen¹⁰. Acest punct de vedere ni se pare extrem și pe alocuri chiar injust. Pare într-adevăr foarte riscant să atribuim ezităările și erorile de interpretare ale lui Eusebiu unei intenții de rescriere a istoriei școlii în scopuri eclesiastice. Cu alte cuvinte, prudența în acceptarea tradiției instituționale nu implică negarea tradiției doctrinare prezentă în diferite școli particulare existente în același timp, școli care fără îndoială întrețineau un anumit tip de legătura între ele, deși poate nu tocmai cea pe care o avea în vedere Eusebiu în istoria sa.

În opinia noastră, o abordare mai echilibrată a etapelor timpurii ale activității catehetice numite de Eusebiu „școala catehetică din Alexandria” trebuie să constea într-o îmbinare a analizei istorice a succesiunii conducătorilor școlii cu analiza programelor folosite de aceștia, analiză documentată pe baza operelor păstrate de la ei. În acest prim capitol vom aborda problema numai la nivel istoric, lăsând analiza doctrinară pentru cel de-al doilea capitol, ce va avea ca subiect programa mistagogică a lui Origen.

Imaginea neclară pe care o avem despre legătura dintre școlile alexandrine timpurii, despre tradiția profesorală și cateheza creștină în timpul lui Panten și Clement, se lămurește o dată cu apariția lui Origen și apoi cu evoluția post-origeniană a școlii. În intervalul de timp dintre Origen și Dionisie din Alexandria știm cu certitudine că școala a funcționat ca o instituție controlată de către episcop și că succesiunea însemna, printre altele, respectarea unei programe mai mult sau mai puțin prestabilite.

Dacă fiind concepția lui Eusebiu despre menirea demersului istoric, orice analiză cronologică va trebui să se bazeze pe cadrul prestabilit al unei succesiuni de persoane la conducerea școlii. Cu toate acestea îmi voi lua libertatea de a grupa aceste persoane în trei categorii, potrivit informației despre statutul instituțional al școlii (de la Panten la Origen: preinstituțional; Origen: nașterea instituției; de la Heracla la Dionisie: etapa instituțională) la care se va adăuga o a patra categorie, tratată separat datorită schimbării survenite în calitatea surselor (de la Dionisie la Didim succesiunea e documentată de aluzii fugare ale lui Eusebiu și de dubioasa listă a lui Filip din Sidon).

¹⁰ Această poziție reprezintă radicalizarea concluziilor lui Bardy din articolele sale din 1937 și 1942. În această direcție vor merge Manfred Hornschuh, „Das Leben des Origenes und die Entstehung der Alexandrinischen Schule,” în *Zeitschrift fuer die Kirchengeschichte*, 71, 1960, pp. 1–25 și 193–214 și Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity. A quest for the holy man*, University of California Press, 1983.

b) Panten

Informațiile despre Panten provin de la Clement din Alexandria, *Eclogae propheticae* 56, 2-3; *Hypotyposesis* apud Eusebiu, *I.B.* 5, 11, 12; *Stromateis* 1, 11, 1-2; Eusebiu de Cezareea, *I.B.* 5, 10; 6, 15; 6, 19 și Pamfil, *Apologia lui Origen* apud Fotie, *Biblioteca*, 118. Dintre toate aceste surse numai *I.B.* 5, 10 se concentrează cu precădere asupra lui Panten, câtă vreme celelalte sunt mențiuni accidentale corelate, cel mai adesea, cu alte figuri eclesiastice. Schița biografiei lui Panten din opera lui Eusebiu este următoarea:

„După ce Antonin stăpânise imperiul vreme de nouăsprezece ani, puterea o preia Commodus. În primul lui an de domnie peste bisericile Alexandriei a fost așezat Iulian după o păstorire de 12 ani a lui Agripin.

Școala credincioșilor din Alexandria o conducea pe atunci un bărbat foarte vestit pentru erudiția sa. Numele lui era Panten. După un vechi obicei exista la ei un „didascalion“ al științelor sacre, care s-a păstrat până în vremea noastră și știm că el e condus de cei mai capabili bărbați în filosofie și teologie. Se istorisește că cel de care vorbim era pe vremea aceea printre cei mai străluciți căci ieșise din școala filosofică zisă a stoicilor.

Se spune că dovedea atât râvnă și înclinări atât de îndrăznețe față de cuvântul sfânt încât pentru vestirea Evangheliei lui Hristos a fost privit ca un apostol al popoarelor din Răsărit, ajungând această lucrare chiar până în India. Căci în vremea aceea existau încă mulți vestitori ai Evangheliei Domnului, care în râvna lor dumnezeiască de a imita pe apostoli se străduiau să contribuie la creșterea și zidirea cuvântului dumnezeiesc.

Se pare că și Panten a fost dintre aceștia și de aceea se și spune că a mers până în India, iar acolo se zice că i-a luat-o înainte Evanghelia după Matei, pe care a aflat-o la niște localnici care cunoșteau învățătura creștină; la oamenii de acolo propovăduise Bartolomeu, unul dintre apostoli, lăsându-le Evanghelia după Matei în limba ebraică păstrată până în timpul de care vorbim. Pe temeiul numeroaselor sale isprăvi Panten ajunsese conducătorul școlii din Alexandria, explicând oral și în scris comorile învățaturii dumnezeiești¹¹.

Datarea activității lui Panten potrivit însemnării cronologice din *I.B.* 5, 9 este problematică, știut fiind obiceiul lui Eusebiu de a rotunji datele pentru a integra evenimentele într-o succesiune clară precum cea a împăraților și episcopilor. Cu toate acestea informația din *I.B.* 5, 9-10 nu marchează începutul activității didactice a lui Panten, ci recunoaște numai că în data de 17 martie 180, educația catehetică în Alexandria era condusă de acesta.

În această scurtă însemnare cronologică există puncte ce necesită lămuriri. În primul rând folosirea de către Eusebiu a imperfectului (ἦγειτο) dovedește că el intenționa să arate că Panten conducea deja cateheza atunci când a murit Antonin, ceea ce presupune că debutul său în învățământ trebuie căutat înainte de 180. Dacă avem încredere în prezentarea făcută de Eusebiu înșiruirii câtorva evenimente din viața lui Panten, trebuie să presupunem că debutul lui Panten ca propovăduitor al

¹¹ Toate citatele din *I.B.* a lui Eusebiu prezente în acest studiu au fost extrase din Eusebiu de Cezareea, *Scrieri I: Istoria Bisericească, Martirii din Palestina*, traducere, studiu, note și comentarii de pr. prof. dr. T. Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987.

evangeliei este mult anterior anului 180, de vreme ce ni se spune că activitatea sa catehetică a început ulterior întoarcerii sale din India.

Sfârșitul carierei lui Panten trebuie să se fi produs nu mai târziu de copilăria lui Origen, deoarece acesta nu se referă la înaintașul său ca la cineva pe care l-ar fi putut întâlni sau cunoaște¹².

Trebuie remarcat, de asemenea, că Eusebiu în *I.B.* 5, 10 folosește doi termeni pentru a defini activitatea catehetică sub conducerea lui Panten. Primul, διατριβή, se referă la activitatea de instruire a credincioșilor (οἱ πιστοί). Numele de διδασκαλεῖον apare imediat după primul, însă este de acum evident că Eusebiu are în vedere instituția care, după cum spune el însuși, a durat „până în zilele noastre”. Această ezitare terminologică ar putea oglindi atitudinea lui Eusebiu față de sursele sale. Într-adevăr, opinia sa asupra rolului lui Panten în școală se bazează probabil pe trei tipuri de surse: una este imaginea școlii reconstruită după modelul instituției din vremea sa; alta este o aluzie a lui Clement despre Panten, profesorul său, aluzie care, coroborată cu aspectul contemporan al succesiunii în cadrul unei instituții unice, îl putea conduce către ideea că succesiunea Panten – Clement era de același tip ca și cea din școala din timpurile lui; o a treia sursă poate fi tradiția internă, nescrisă, a școlii înseși.

Cu privire la prima categorie de surse menționate mai sus, sublinierea de către Eusebiu a continuității activității catehetice din „școală” este evidentă. Totuși acesta nu este un motiv pentru care ideea succesiunii ar trebui respinsă ca fiind anacronică. Eusebiu gândește, într-adevăr, școala ca pe o instituție eclesiastică existentă deja în vremea lui Panten. Acestă ipoteză, date fiind bazele ei conjecturale, este discutabilă, dar s-ar putea ca ea să nu fie singura idee care configurează concepția lui Eusebiu despre continuitatea școlii. Există cel puțin încă o alta care constă în păstrarea unei programe catehetice menite să asigure continuitatea curriculară a „școlii”. În *I.B.* 5, 10 este menționat de două ori faptul că didaskaleion-ul se ocupă cu exegeza „cărților sfinte” (Scripturile) și de asemenea că cei responsabili cu activitatea catehetică excelau în două privințe: ἐν λόγῳ καὶ τῇ περὶ τὰ θεῖα σπουδῇ. Aceste două aspecte privesc orientarea curriculară care nu este numai cea a lui Panten ci și a tuturor celor implicați în activitatea de instruire până în timpul lui Eusebiu.

A doua sursă a informației folosite de Eusebiu în conturarea ideii despre școală din timpul lui Panten, sprijină mai mult încă ipoteza noastră despre continuitatea programei. Informația că Panten a fost filosof provine din *Stromatele* lui Clement coroborate cu *Scrisoarea către Alexandru din Ierusalim* a lui Origen, prin urmare probabilitatea ca ea să aibă un temei istoric este foarte mare. Panten trebuie să fi fost un om foarte instruit în filosofie, aceasta confirmând ipoteza lui Eusebiu cel puțin sub un aspect: cel al asemănărilor programelor primilor conducători ai școlii. După Eusebiu Panten nu putea să fie altfel decât ceilalți profesori (Clement, Origen, Heracla, Dionisie) de vreme ce toți trebuiau, pentru a fi aleși, să întrunească un set fix de criterii. Dar dacă a doua categorie de surse (aluzia lui Clement la Panten) o verifică pe prima (imaginea reconstruită a lui Eusebiu despre instituție) și nu invers, atunci crește probabilitatea ca relatarea lui Eusebiu bazată pe ideea unei continuități de programă să fie justă. Avem, cu alte cuvinte, două documente demne de încredere

¹² *I.B.* 6, 19.

care susțin ipotezele lui Eusebiu în ceea ce privește înclinația lui Panten către filosofie, ceea ce înseamnă că nu trebuie să considerăm, cel puțin sub acest aspect, ideea unei continuități catehetice ca o falsificare a realității istorice.

Ce putem spune însă despre cea de-a doua parte a programei lui Panten menționată în *I.B.* 5, 10 și anume: $\eta \pi \epsilon \rho \iota \tau \alpha \theta \epsilon \iota \alpha \sigma \pi \omega \delta \eta$? În *I.B.* 5, 10 avem o descriere a activității lui Panten ca propovăduitor al Evangheliei în Răsărit. Succesiunea evenimentelor din această descriere este următoarea: a) Panten dovedește o „răvnă deosebită pentru cuvântul sfânt” ceea ce determină b) autorizarea de „a predica Evanghelia lui Hristos popoarelor din Răsărit” și astfel c) Panten călătorește tocmai până în India. Acolo găsește o versiune ebraică a Evangheliei după Matei care a fost lăsată de apostolul Bartolomeu. În sfârșit e) el ajunge directorul școlii catehetice din Alexandria. Detaliile de mai sus nu se găsesc în nici o altă sursă în afară de *I.B.* 5, 10 a lui Eusebiu și pot fi atribuite unei tradiții orale. Prin aceste surse orale el verifică propriile sale conjecturi referitoare la componenta creștină a programei lui Panten.

Potrivit lui Eusebiu există o etapă în viața lui Panten înainte de debutul ca evanghelist, în care el dovedește un viu entuziasm față de Scriptură. Dacă e să situăm în timp formarea filosofică a lui Panten, probabil trebuie să ne referim la această etapă timpurie, de vreme ce știm că atunci când Panten s-a întors din India el era deja recunoscut pentru abilitatea sa filosofică. Cu toate acestea Eusebiu nu sugerează niciodată că începuturile lui Panten au fost pur filosofice și s-ar putea presupune că intenția sa a fost mai degrabă aceea de a înfățișa legendarul personaj ca pe cineva care folosește filosofia în scopul obținerii unei mai bune înțelegeri a Scripturii. Este această sesizare o deformare eusebiană a realității istorice? Foarte greu de spus. Sursele sale orale n-au fost probabil foarte exacte de vreme ce nimeni nu pare a ști prea mult, la acea vreme, despre începuturile Bisericii din Alexandria. Cu toate acestea, o altă mărturie ar putea fi folosită în sprijinul tezei lui Eusebiu.

Origen se referă în scrisoarea sa către Alexandru la Panten ca la un predecesor în practica filosofării în scopuri eclesiale. După cum știm, această scrisoare a lui Origen se dorea o *apologia de vita sua* ca răspuns la acuzațiile lui Demetrios de elenizare a credinței; drept urmare Origen trebuie să fi fost foarte atent la alegerea persoanelor pe care le menționează ca fiind înaintașii săi ortodocși. Unul dintre aceștia este Panten, o persoană cu un prestigiu indiscutabil în Biserica Alexandriei, iar celălalt este Heracla, un discipol al lui Origen devenit între timp capul școlii catehetice și fiind probabil deja vizat pentru a deveni episcop. O omisiune remarcabilă din lista lui Origen este Clement care era suspectat de către același Demetrios de elenizarea credinței și care nu putea așadar constitui o *persona grata* în cercurile episcopale¹³. Este evident, deci, că efectul apologetic al scrisorii lui Origen ar fi fost nul dacă finalitatea creștină a interesului filosofic arătat de persoanele menționate în scrisoare n-ar fi fost evidentă pentru ambele părți implicate în dispută. Aceasta ne poate conduce la concluzia că utilizarea creștină a filosofiei de către Panten a fost privită ca fapt istoric de către Biserica din Alexandria din timpul lui Origen și nu ar exista motive pentru a contesta că această opinie se bazează și ea pe fapte istorice. În consecință informația orală a lui Eusebiu este dovedită de mărturia lui Origen și este foarte probabil să fie adevărată. Dacă lucrurile stau astfel, atunci am putea avea în *I.B.* 5, 10

¹³ Vezi Nautin (1961), pp. 134–138.

o primă mărturie despre tradiția alexandrină a folosirii filosofiei în scop creștin, iar Panten poate fi printre primii în aplicarea acestei strategii curriculare. Ce poate însemna însă „în scop creștin”? Răspunsul vine din punctele b) și c) de mai sus.

Referindu-ne la faptele de la punctul b), suntem confrunțați cu o mare dificultate și anume calificarea numirii lui Panten ca predicator al Evangheliei. Pe de o parte se spune că Panten este numit predicator ca o consecință a aptitudinilor sale de învățat într-ale Bibliei, pe de alta el este parte a succesiunii de evanghelizatori care începe cu apostolul Bartolomeu. Nu știm de către cine a fost numit Panten, și ne putem întreba chiar dacă a fost vorba de vreo numire. Însă nu este cu totul imposibil ca activitatea sa misionară să se fi dezvoltat datorită implicării sale directe în răspândirea Scripturii, de vreme ce misionarismul în acea perioadă era în mod limpede corelat cu aptitudinile apologetice și polemice. Astfel un prim răspuns la întrebarea noastră despre înțelesul finalității creștine, poate consta în aptitudinile apologetice dezvoltate de o instruire filosofică și de o abordare spirituală a textului Bibliei.

Al doilea răspuns provine dintr-o analiză atentă a tonului nostalgic al lui Eusebiu când îi menționează pe evangheliștii de odinioară. În viziunea lui Eusebiu, Panten face parte dintr-o pleiadă de evanghelizatori care se trag direct din apostoli și din cei din anturajul lor. Cât de temeinică este această aserțiune nostalgică a istoricului Bisericii? Este evident că atât Eusebiu cât și Pamfil cunosc o seamă de relatări orale care-l leagă pe Panten de tradiția evangheliștilor ce-și revendică succesiunea apostolică, dar ne este imposibil să ne pronunțăm asupra acestor surse. Cu toate acestea este demn de reținut că un centru de autoritate incontestabil în Biserica din Alexandria, și anume cel ce reprezenta *magisterium*-ul, și-a revendicat tradiția apostolică exact în același timp în care este atestată ascensiunea centraliștilor episcopi alexandrinii. Ne vom lovi de această distincție între autoritățile magisterială și episcopală care ia forma unui conflict deschis, mai târziu, în vremea lui Origen. Este suficient deocamdată să spunem că finalitatea creștină a interesului filosofic al lui Panten a fost misionarismul apologetic, exegetic și profesoral și că toate aceste aptitudini luate împreună erau capabile să formeze o tradiție a profesorului carismatic. În aceeași tradiție se vor înscrie mai târziu adevăratul gnostic al lui Clement și omul spiritual origenian.

Povestea despre versiunea ebraică a Evangheliei după Matei este importantă nu numai din pricina realității interesante dar din păcate neverificabilă despre existența unui asemenea text. Pentru noi este semnificativ mai ales faptul că sursele lui Eusebiu și Pamfil îi atribuie lui Panten o preocupare exegetică (confirmată de Clement), îmbinată cu activitatea de căutare a manuscriselor scripturale. Vizează Panten același scop ca și Origen mai târziu? Intenționează el să adune laolaltă o Biblie alexandrină? Putem vedea în denumirea dată de Clement lui Panten de „albină siciliană”, un indiciu nu atât pentru eclectismul filosofic cât pentru căutarea manuscriselor scripturale? Ne e imposibil să răspundem cu precizie acestor întrebări.

La punctul e) îl regăsim pe Panten în Alexandria ca responsabil de școala catehetică. Care ar putea fi rolul său aici? Eusebiu îl prezintă ca ζωσχη φωνη δια συγγραμμάτων τους των θειών δογματων θεσπαστους υπομνεματιζομενος. Fraza a fost interpretată de obicei ca semnificând activitatea unui profesor, dar această interpretare nu ni se pare chiar atât de evidentă. Termenul υπομνεματιζω poate indica de asemenea lucrarea unui comentator. De fapt comentarea textelor Scripturii ar fi

putut reprezenta o caracteristică a activității didactice a lui Panten. De asemenea a fost luat ca de la sine înțeles faptul că Eusebiu atribuie lui Panten în fragmentul citat unele scrieri, dar termenii folosiți mai sus: *ζωση φωνη* și *δια συγγραμμάτων* pot fi interpretați și altminteri. Ceea ce pare Eusebiu să spună este că aceste comentarii erau performante în mod oral dar prin intermediul analizei unor mărturii scrise (dacă luăm folosirea lui *δια* ca instrumentală). Dacă această interpretare este corectă, am putea avea aici o dovadă a învățurii lui Panten sub forma de comentarii orale la textele scripturale. Acest punct de vedere s-ar potrivi mai bine cu lipsa totală de mărturii în sprijinul existenței unor scrieri ale lui Panten¹⁴.

Potrivit punctelor a)–e), Panten apare ca un exeget Scriptural folosind filosofia în scopuri apologetice și misionare, o persoană charismatică, bine cunoscut evanghelizator și magistru. Temeinicia acestui portret este stabilită de raportul dintre cele trei categorii de surse menționate și, așa cum tocmai am observat, Eusebiu se bazează pe cea de-a doua categorie, una demnă de încredere, pe baza căreia verifică informația din celelalte două.

Dacă tabloul de mai sus este corect, atunci este posibil ca auditoriul lui Panten să nu fi fost format numai din catehumeni, ci și din oameni favorabili creștinismului. Planul lui, programa și tipul de carismă sunt recunoscute în discipolul său Clement și, în chip deloc surprinzător, în Origen. Așadar, dacă reținem din ideea eusebiană a unei succesiuni neîntrerupte numai aspectul referitor la programă, lăsându-l deoparte pe cel instituțional, am putea obține o apreciere legitimă a continuității spirituale în cadrul activității catehetice alexandrine, o continuitate pe care o vom putea numi, de acum încolo, școală, fără să mai recurgem la semnele citării.

c) Clement

Ceea ce se știe despre Clement sunt informații provenite în principal din propria sa operă, în special din *Stromate* I, XXI, 144, 5, unde se vorbește despre formarea sa spirituală în preajma câtorva mari dascăli. Pregătirea lui Clement începe în Grecia și se încheie în Egipt sub călăuzirea lui Panten. Este greu de spus dacă, într-adevăr, Clement i-a urmat lui Panten în cadrul aceleiași școli, și în ce moment al carierei lui Panten s-a întâmplat acest lucru, dar putem lua de bune cuvintele sale că învățătura spirituală a lui Panten l-a format în mod decisiv¹⁵.

Clement apare menționat ca prezbiter într-o scrisoare a lui Alexandru din Ierusalim adresată Bisericii din Antiohia¹⁶. El este cel ce trebuia să ducă scrisoarea episcopului comunității antiohiene și, așa cum arată Nautin, există argumente serioase pentru a crede că, la vremea aceea, Clement părăsise deja Alexandria. Motivul pentru care Nautin susține aceasta este că Alexandru în scrisoarea sa către antiohieni folosește un ton apologetic în privința lui Clement, vorbind despre el ca despre cineva a cărui reputație trebuie apărată în fața unor acuzații pe care însă le trece sub tăcere.

¹⁴ Clement nu are știre de vreă scriere a lui Panten. Ieronim este primul care menționează astfel de scrieri dar mărturia sa se bazează pe interpretarea greșită a unui pasaj din *I.B.* 5, 10. Pentru detalii vezi Nautin (1953), pp. 148–149.

¹⁵ Vezi Nautin (1953), pp. 146–147 și Annewies van den Hoek, „Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria: Continuity or Disjunction?..”, în *Origeniana Quinta*, Leuven University Press, 1992.

¹⁶ *I.B.* 6, 9.

Necesitate: acestui ton apologetic nu poate fi alta decât faptul că autorul alexandrin se află în conflict deschis cu episcopul Demetrios și, tocmai de aceea, îndeplinea sarcini eclesiale pe lângă un alt episcop, anume Alexandru din Ierusalim. Această scrisoare poate fi datată oricând după data sfințirii lui Alexandru ca episcop, deci după 211. Nu știm dacă între 202, când Clement se pare că a părăsit Alexandria din pricina persecuțiilor și 211, el va fi fost în Ierusalim, dar știm cu certitudine, dintr-o scrisoare alui Alexandru către Origen, datând din 233, că la acea dată Clement nu mai era în viață¹⁷.

Din lista măștrilor lui Clement se poate deduce că acesta a călătorit în căutarea adevăratei gnoze prin cele mai importante locuri ale lumii elenistice și că a sfârșit prin a se stabili în Alexandria într-un mod nu foarte deosebit de cel în care profesorul său Panteno făcuse la vremea sa.

Motivul: pentru care Clement va părăsi din nou Alexandria nu ne sunt foarte clare. Fuga de persecuție poate fi unul dintre ele, dar așa cum arăta Nautin, este foarte probabil că un conflict cu episcopul centralist și autoritar Demetrios în legătură cu chestiunea folosirii filsofiei în scopuri creștine să fi contribuit decisiv la autoexilul său.

Există o influență de netăgăduit a lui Panten asupra lucrărilor lui Clement și această influență constă în principal în exegeza sa biblică. Fragmentele în care Clement se referă explicit sau implicit la interpretarea spirituală a unor pasaje scripturale sunt un sprijin în favoarea faptului că Panten a fost în principal un exeget biblic deprins cu metoda spiritual-filosofică a alegoriei.

Origen și trecerea la etapa instituțională în dezvoltarea școlii catehetice

Principala sursă de documentare a influenței lui Origen este relatarea lui Eusebiu din cartea a șasea a *I.B.*¹⁸. Datorită remarcabilei cărți a lui Nautin, *Origen, sa vie et son oeuvre*, avem un studiu amănunțit despre sursele folosite de Eusebiu în scrierea biografiei lui Origen, surse care constau în principal în scrisorile acestuia (către Grigorie, către prietenii săi din Alexandria, către papa Fabian al Romei, către împăratul Filip, către episcopul Firmilian al Capadociei, către Gobar, către Iuliu africanul și către Alexandru din Ierusalim), din relatări orale și dintr-o importantă mărturie a lui Porfir. O importantă sursă este și *Apologia pentru Origen* a lui Pamfil. Pamfil, un discipol al lui Pierius și un echilibrat admirator al lui Origen, este bine informat despre relatările orale referitoare la înaintașul profesorului său și are acces la scrisorile lui Origen pe care le citează intens. Date fiind accesul lui Eusebiu și al lui Pamfil la aceleași surse, prietenia lor precum și colaborarea lor la scrierea *Apologiei* (ne întrebăm dacă numai pentru ultima carte din lucrare), este dificil de spus când anume Eusebiu invocă sursele *via* Pamfil și când nu. În absența unei mai bune documentări despre *Apologia* lui Pamfil, va fi suficient să reținem că ambii

¹⁷ Data înainte de care a murit Clement este stabilită de Zahn și Nautin după scrisoarea lui Alexandru către Origen. Câtă vreme Zahn datează scrisoarea în 216, Nautin o plasează în 233. Personal consider interpretarea lui Nautin mai convingătoare. Vezi Nautin (1961), pp. 126–134 și 138.

¹⁸ Sursele principale care documentează viața lui Origen, în afara propriilor scrieri, sunt *I.B.* a lui Eusebiu, *Apologia* lui Pamfil păstrată parțial într-o traducere a lui Rufin și citată în capitolul 118 al *Bibliotecii* lui Fotie.

autori își cunosc bine sursele și că amândoi tind să le interpreteze în scopuri apologetice¹⁹.

În studiile despre viața lui Origen putem distinge două tipuri de aprecieri ale surselor menționate. Prima consideră relatarea lui Eusebiu drept un document în general demn de încredere, mai ales în acele părți ce se bazează pe scrisorile lui Origen și pe relatarea lui Porfir, dar mai puțin credibil în părțile bazate pe relatări orale. Savanți precum Daniélou și Cadiou înclină să considere poziția lui Eusebiu așa cum el însuși o definește, în timp ce Nautin este critic față de informația din cartea a șasea a *I.B.* fără a respinge totuși principalele relatări ale lui Eusebiu. Al doilea tip de atitudine contestă radical valoarea istorică a relatării eusebiene. Supoziția savanților din această categorie este aceea că opera de istoric a lui Eusebiu și, în special, biografia lui Origen, sunt lucrări apologetice mai puțin interesate de prezentarea faptelor ca atare, dar urmărind să portretizeze teologul alexandrin drept un veritabil *theios aner*. Recuperarea adevărului istoric din relatarea apologetică ar necesita de aceea o hermeneutică în stare să ia în considerare imaginarul epocii lui Eusebiu și presuposițiile sale personale. O sinteză a acestui mod de abordare poate fi găsit în cartea Patriciei Cox, *Biografia în antichitatea târzie. În căutarea omului îndumnezeit* care se bazează, în mare parte, pe studii ale unor exegeți anteriori precum Manfred Hornschuh și Robert M. Grant.

În cele ce urmează voi aduce în discuție unele din evenimentele vieții lui Origen (în special cele legate de școala catehetică) așa cum le prezintă Eusebiu în cartea a șasea a *I.B.* Pentru aceasta voi utiliza o periodizare a vieții lui Origen pe trei etape: etapa școlii de gramatică, cea a școlii catehetice și cea a școlii de la Cezareea.

a) Începuturile activității profesionale a lui Origen. Școala de gramatică

Prima informație despre activitatea profesorală a lui Origen este dată în *I.B.* 6, 2, 15: „Întrucât în științele elinești fusese introdus de însuși tatăl său și după moartea acestuia râvna lui pentru învățătură a devenit și mai sporită, Origen a ajuns cu vremea să stăpânească în mare măsură foarte multe cunoștințe de cultură generală, mai ales după încetarea din viață a tatălui său, ceea ce pentru vârsta lui era cu totul deosebit.”

Începutul carierei profesionale a lui Origen încheie o etapă în viața sa, etapă ce fusese deschisă de martiriul tatălui său în timpul persecuțiilor lui Septimius Sever. După moartea lui Leonida și confiscarea tuturor bunurilor familiei sale, Origen fusese luat în îngrijire de o femeie bogată din Alexandria. Dată fiind situația precară a familiei sale și conviețuirea nefericită cu gnosticul Paul în casa protectoarei sale, Origen se vede nevoit să deschidă o școală de gramatică pentru a-și asigura un trai independent.

Așa cum arată Nautin și Barnes²⁰, cronologia persecuțiilor lui Septimius Sever, stabilită de Eusebiu nu este exactă. Eusebiu are tendința de a rotunji datele și astfel comprimă o întreagă serie de evenimente într-o perioadă scurtă de timp. Un bun exemplu pentru aceasta este relatarea lui Eusebiu privind viața lui Origen între

¹⁹ Despre apologia lui Pamfil vezi Nautin (1977), pp. 99–155.

²⁰ Vezi Nautin (1977), p. 38 și T. D. Barnes, „Origen, Aquilla and Eusebius,” în *Harvard Studies in Classical Philology*, 74 (1968), pp. 313–316.

moartea tatălui și numirea sa la conducerea școlii catehetice. Leonides moare cândva în timpul persecuției din vremea prefectului Laetus (23 mai 200–25 februarie 203), iar Origen ajunge la conducerea școlii în timpul persecuțiilor din vremea prefectului Aquilla (nov. 206–210 sau 211). În această perioadă Origen se mută în casa generoasei femei, își continuă studiile și, în fine, își deschide propria școală de gramatică. Toate aceste evenimente, așa cum arată Nautin, au fost comprimate de Eusebiu într-un singur an, anul 202.

Activitatea de gramatician a lui Origen trebuie plasată înaintea sfârșitului domniei lui Severus, cel mai probabil în timpul persecuției lui Aquilla (206–210). Această cronologie pare mai veridică decât cea a lui Eusebiu și este verificată prin cronologia prefectilor Alexandriei²¹. Se pot ridica, însă, următoarele întrebări despre această perioadă a vieții lui Origen:

- i) Ce loc ocupă doctrina creștină în curriculumul școlii sale de gramatică?
- ii) Care este relația dintre învățământ și martiriu în relatarea lui Eusebiu despre viața lui Origen și cât de precisă este această prezentare?
- iii) Cum s-a făcut trecerea de la școala de gramatică la școala catehetică?

Să luăm pe rând fiecare întrebare.

i) Educația lui Origen a început acasă sub îndrumarea tatălui său. Eusebiu ne spune că „în plus față de programa obișnuită, Origen s-a dedicat cu entuziasm studiului Sfintei Scripturi”²². Bazându-se pe sfârșitul acestui fragment („acestea și altele asemănătoare se istorisesc despre tinerețea lui Origen”), Nautin are dreptate să precizeze că informația de mai sus trebuie tratată cu prudență²³. Totuși același Nautin reține din aceste istorisiri că „ce futur martyre n'avait pas manqué de doner à son fils une solide instruction religieuse”²⁴.

În *I.B.* 6, 2, 15 avem o altă informație, despre pregătirea timpurie a lui Origen, de data aceasta una bazată pe scrisoarea sa autobiografică. Nu există nici o menționare în acest pasaj a pregătirii creștine a lui Origen, dar acest lucru poate fi cu siguranță explicat prin caracterul scrisorii din care Eusebiu își extrăgea informațiile. În această scrisoare Origen încearcă să se apere de acuzațiile de a-i fi frecventat pe filosofi și tocmai de aceea el urmărea traiectoria pregătirii sale în materiile profane până în cele mai timpurii faze ale ei, adică până la instrucția sub îndrumarea tatălui său. Ca martir, tatăl său este un bun garant al folosirii subiectelor profane de către cineva care vrea să-și educe fiul în spirit creștin și acest lucru este exact ceea ce Origen sugerează că ar fi făcut Leonides²⁵.

Coroborând informațiile din *I.B.* 6, 2, 15 cu cea din *I.B.* 6, 2, 8 ajungem la concluzia că imaginea lui Origen pregătit de tatăl său atât în probleme profane cât și creștine este demnă de încredere. Un sprijin ulterior al acestei idei este și scurta mențiune din 6, 3, 9, în care ni se spune că Origen și-a vândut biblioteca formată din literatura

²¹ Pentru o prezentare recentă a cronologiei prefectilor Alexandriei în timpul persecuției severane vezi Enrico Covolo Dal, „202 dopo Christo: una persecuzione per editto?..”, în *Salesianum*, 48 (1986), pp. 367–368.

²² Vezi Nautin (1977), pp. 33–35.

²³ Vezi Nautin (1977), p. 35.

²⁴ Martirii au o autoritate incontestabilă în Biserica timpurie, de aceea a fi educat de un martir constituie un bun argument apologetic.

²⁵ Vezi nota 10 și Nautin (1977), pp. 414–415.

profană ce conținea: λογων αρχαιων συγγραμματα φιλοκαλως εστουδασμενα. Această bibliotecă este cel puțin în parte moștenită de la tatăl său, ceea ce reprezintă o dovadă a preocupării lui Leonides în domeniu.

Este sigur că educația profană a lui Origen a început acasă și că Leonides a completat într-o manieră nu diferită de cea recomandată de *Pedagogul* lui Clemens cu lecturi scripturale. Ce se poate spune însă despre evoluția creștină a lui Origen după moartea lui Leonides? Tot ceea ce ne lasă să înțelegem Eusebiu este că Origen a locuit în casa unei doamne bogate împreună cu Paul „un eretic notoriu“. Nu cunoaștem exact natura doctrinei acestuia, dar e foarte probabil să fi fost un gnostic valentinian. Eusebiu, bazându-se pe scrisoarea lui Origen, accentuează excesiv faptul că Origen nu avea nimic în comun cu învățătura colocatarului său, dar accentuarea apologetic al retoricii lui Eusebiu face ca argumentația să fie prea puțin credibilă. Trebuie să ne întrebăm atunci care ar fi putut să fie efectul acestei conviețuiri asupra convingerilor „ortodoxe“ dobândite de Origen de la tatăl său?

Răspunsul majorității savanților la această întrebare înclină spre ipoteza unei mistificări eusebiene a adevărului istoric și favorizează, de fapt, concluzia că ar fi existat o puternică influență gnostică în convingerile de tinerețe ale lui Origen²⁶. Această poziție poate fi, în schimb, suspectată la rândul ei de o subtilă mistificare prin neglijarea intenționată a unei serii de date demne de încredere din relatarea lui Eusebiu. Un argument comun împotriva unei programe creștine a lui Origen în timpul activității sale de gramatician este acela că tipul respectiv de predare ar fi fost imposibil datorită unui decret emis de Septimius Severus împotriva oricărui tip de cateheză creștină. Nu este locul să discutăm aici bazele acestui tip de argumentare, dar este demn de observat că savanții care susțin acest punct de vedere uită să aplice și activității de predare a „ereticului notoriu“ ce locuia în aceeași casă cu Origen. Eusebiu menționează că „o mulțime formată din eretici și din oamenii noștri“ se adună pentru a asculta prelegerile lui Paul, pentru rugăciune în comun și posibile și pentru alte activități liturgice. Potrivit aceleiași păreri care susține posibilitatea desfășurării unei activități catehetice de către Origen în școala sa de gramatică, relatarea despre învățământul creștin al lui Paul ar trebui să fie și ea neverosimilă, ceea ce ar arunca o umbră de îndoială asupra întregii probleme a conviețuirii. De fapt știm că relatarea lui Eusebiu despre conviețuirea celor doi se bazează pe aceeași scrisoare autobiografică a lui Origen și astfel că Paul este în mod cert o figură istorică. Cum putem, însă, reconcilia evidența acestei popularități cu cea a decretului severian? Urmărind secvențele argumentării apologetice a lui Eusebiu, observăm că pregătirea profană temeinică a lui Origen este menționată imediat după fragmentele ce atestă aversiunea lui Origen față de erezia lui Paul, aversiune ce îl determină pe Origen să trăiască pe cont propriu. Mai târziu, când Origen este numit de către Demetrios în fruntea școlii catehetice, îl vedem pe Origen asaltat de mulțimile de păgâni dar apărat de forțele de ordine care „încercuiseră casa în care locuia“. Există așadar o deosebire izbitoră între efectele predării lui Origen și cea a lui Paul: despre Paul nu avem

²⁶ Vezi Bardy (1942), p. 88, n. 4: „Spartian: *Vita Severi*, 17: «Iudaeos fieri sub poena vetuit; idem etiam de christianis sanxit.»„ Vezi de asemenea Nautin (1977), p. 417, n. 16.

informații că ar fi fost asaltat de păgâni în casa bogătașei²⁷. Singura concluzie posibilă este atunci aceea că Paul era pentru păgâni o persoană mult mai comodă, spre deosebire de Origen, și că învățătura lui nu conducea în mod explicit (poate chiar deloc) înspre martiriu²⁸. Ca fiu de martir crescut și educat de tatăl său, Origen ar fi socotit dificilă conviețuirea cu cineva favorabil autorităților și îngăduitor în problema apostaziei, ceea ce poate explica dorința tânărului cărturar de a se disocia de doctrina colocatarului său. După cum știm, atitudinea entuziastă față de martiriu a fost centrală în doctrina lui Origen și ea constituie probabil o dovadă suficientă a ortodoxiei în acele circumstanțe. Cu toate acestea posibilitatea unei legături și altfel decât polemice cu Paul nu e total exclusă și Origen va fi profitat, în mod indubitabil, din întâlnirea cu gnosticul.

ii) În *I.B.* 6, 3 Eusebiu descrie activitatea de profesor a lui Origen în vremea persecuției lui Aquilla. Relatarea este următoarea:

„Căci întrucât toți fugiseră de frica persecuției nu mai rămăsese în Alexandria altcineva care să propovăduiască învățătura creștină.

Cel dintâi dintre ei era, cum ne-o spune el însuși, Plutarh, care după ce a viețuit creștinește, s-a învrednicit de martirajul creștin. Al doilea a fost Heracla, fratele lui Plutarh, care a dus o pilduitoare viață de filosof și de ascet, ajungând după Demetrios să se învrednicească de scaunul episcopal al Alexandriei.

Într-adevăr, el venea într-ajutor nu numai când se aflau în temnițe sau când erau anchetați, până să ajungă la sentința din urmă, ci și după pronunțarea ei, până când martirii erau conduși la moarte dând dovadă de ce mai mare îndrăzneală și expunându-se astfel la tot felul de primejdii. Când căuta atât de curajos pe martiri și cu atâta îndrăzneală îi săruta și-i îmbrățișa, s-a întâmplat adeseori că gloatele păgâne care-l înconjurau se înfuriau și stăteau gata să-l ucidă cu pietre dacă n-ar fi simțit de fiecare dată dreapta protecție a lui Dumnezeu, care-l scăpa de fiecare dată în chip minunat.

Același har dumnezeiesc și ceresc l-a ocrotit de altfel de nenumărate ori (nici nu putem spune de câte ori) când din pricina marii lui râvne pentru învățătura lui Hristos și a curajului, s-a expus la tot felul de încercări. Și atât de crâncenă era lupta dusă împotriva lui de către cei necredincioși, încât se strângeau în grup și-i înconjurau cu soldați casa în care locuia, din pricina mulțimii celor pe care-i învăța adevărurile credinței.

Și astfel în fiecare zi prigoana împotriva lui s-a întezit atât de mult, încât nicăieri în oraș nu mai putea fi adăpostit, fiind căutat din casă în casă și urmărit peste tot locul, desigur din pricina mulțimii celor pe care îi adusesse la credința creștină, dar în primul rând pentru viața lui morală ce dădea roadele celei mai curate filosofii.

Sau după cum zicea el: «așa să-ți fie cuvântul după cum ți-e viața» iar viața sau purtarea erau pentru el doar o altă față a învățăturii lui. Mai ales pe această cale, prin puterea lui Dumnezeu, a reușit el să determine pe mulți să-l urmeze.

²⁷ Cu toate acestea atitudinea autorităților este foarte grăitoare în privința naturii persecuțiilor severiene. Figurile intelectuale remarcabile sunt pentru un motiv oarecare, tolerate cu atât mai mult dacă au un alibi cum e cazul școlii de gramatică a lui Origen. Deși persoană incomodă, lui Origen i se acordă (cel puțin la începutul persecuției lui Aquilla) protecție de către autoritățile care nu voiau să lase impresia folosirii discreționare a puterii.

²⁸ Această concluzie se potrivește cu informațiile pe care le deținem despre doctrina gnosticilor alexandrini privitoare la martiriu.

Când Origen a văzut că numărul ucenicilor care se strâneau în jurul lui era tot mai mare, ca unul care fusese încredințat de episcopul Demetrios, conducătorul Bisericii, numai cu munca de catehizare, Origen și-a dat seama că nu-i potrivit să rămână legat numai de învățământul științelor profane, de aceea l-a părăsit pe acesta, socotindu-l nefolositor și chiar potrivnic științei celei dumnezeiești.“

Putem împărți relatarea de mai sus în două: 6, 3, 1–7 se referă la activitatea de cateheză neoficială a lui Origen, în timp ce 6, 3, 8–13 îl prezintă pe Origen ca pe singurul catehet oficial din Biserica Alexandriei. Pentru a clarifica legătura dintre cele două etape trebuie să observăm mai atent cronologia lor.

În timpul izbucnirii persecuției lui Aquilla (206) îl găsim pe Origen absorbit de activitatea de predare în școala de gramatică. Ni se spune de asemenea că toți cateheții din Alexandria erau plecați datorită persecuției și că Origen, singura persoană disponibilă pentru cateheză, a fost abordat de câțiva păgâni dornici să știe mai multe despre credința creștină. Așa cum arată Nautin, această informație provine din scrisoarea autobiografică și de aceea e posibil să fie adevărată. Printre elevii lui Origen care au murit ca martiri în timpul lui Aquilla unii erau doar ucenici, alții botezați de curând (Heraclide, Herais sunt catehumeni, Hero e botezat recent, Plutarh vine la Origen ca păgân) ceea ce reprezintă o dovadă că școala lui Origen a avut o importantă orientare catehetică, foarte probabil subterană. Nu există nici o modalitate de a identifica data la care Origen a dat această orientare școlii sale. Putem chiar presupune că această orientare creștină a existat chiar de la început. Este aproape limpede, însă, că începutul persecuției lui Aquilla și lipsa cateheților au radicalizat programa creștină a lui Origen. Interdependența dintre apologetică și catehetică trebuie așadar luată în calcul ca o trăsătură a programei lui Origen în perioada școlii de gramatică.

Informația lui Eusebiu că Origen avea 17 ani când a devenit directorul școlii este cu certitudine falsă. Așa cum s-a arătat mai sus, Eusebiu a suprapus persecuția lui Laetus peste cea a lui Aquilla. Potrivit datării în funcție de prefecti, Origen avea în jur de 20 de ani în timpul persecuției lui Aquilla și gândirea sa se dezvoltase deja foarte mult. Atitudinea sa în acea perioadă era în mod deschis una de sprijin a martiriului, ceea ce i-a și atras mânia populației păgâne care vedea în școala sa un pericol.

Există în descrierea lui Eusebiu o prezentare graduală a măsurilor luate de păgâni împotriva lui Origen: ele încep cu proteste spontane în fața casei acestuia și ajung până la forțarea lui de a se refugia, după ce devenise indezirabil pentru populația păgână a întregului oraș. Spe finalul persecuției lui Aquilla, școala de gramatică nu mai era deloc un *alibi* iar Origen devenise o persoană idезirabilă nu doar pentru populația păgână dar chiar și pentru autorități.

În a doua parte a fragmentului ni se spune că Origen a fost numit de către Demetrios ca unic conducător al școlii catehetice. Bazându-se pe presupuziția că Demetrios nu era în Alexandria în timpul persecuției, Nautin plasează evenimentul după sfârșitul persecuției, la începutul domniei lui Caracala. Totuși absența lui Demetrios poate să nu fi reprezentat un obstacol în numirea lui Origen, de vreme ce știm din numeroase alte exemple că un episcop fugar putea să-și călăuzească Biserica din exil.

iii) Din ceea ce s-a spus mai sus ne putem face o idee despre factorii care au conturat instruirea creștină timpurie a lui Origen. Persecuția și martiriul sunt subiecte importante care trebuie să fi exercitat o chemare specială pentru tânărul teolog al cărui tată murise ca martir doar cu câțiva ani înainte ca fiul său să fi devenit dascăl. De asemenea faptul că unii dintre elevii lui Origen au devenit martiri ei înșiși nu poate fi neglijat și nici acela că Origen trăia și preda sub amenințarea mulțimilor ostile de păgâni. Atmosfera persecuției cum o prezintă Eusebiu ne oferă o imagine a fervorii și radicalității apărătorilor Bisericii din Alexandria între care Origen era probabil o figură remarcabilă. Dată fiind lipsa altor cateheți și atmosfera din oraș, acțiunile lui Origen și învățătura sa trebuie să fi fost înconjurate de o aură de exemplaritate care nu putea să-i scape lui Demetrios. Numirea fiului unui martir ca prim catehet al școlii, fiu care devenise, la rândul-i, un reprezentant al Bisericii luptătoare din Alexandria, este o mișcare politică abilă din partea lui Demetrios, o mișcare care viza o mai ușoară reconciliere între cei care se refugiaseră și cei care rămăseseră în oraș în timpul persecuției.

Din prezentarea de mai sus Origen apare ca o figură reprezentativă adunând într-o singură persoană prestigiul curajului în persecuție și o exemplaritate magisterială și ascetică. Aceste două trăsături sunt suficiente pentru a-l pune în competiție cu autoritatea episcopului (mai ales în condițiile în care Demetrios părăsise Alexandria în timpul persecuției). Nautin are probabil dreptate în deducerea faptului că Demetrios n-a avut prea mult de ales când l-a numit pe Origen director al școlii, dar această mișcare politică are două aspecte. Numirea eroului zilei ca unic catehet al Bisericii Alexandriei înseamnă de asemenea a-l aduce pe acesta sub autoritatea episcopală care putea acum dispune de gloria lui în propriul interes.

b) Școala catehetică sub conducerea lui Origen înainte de împărțirea programei

După cum s-a văzut, trecerea de la școala de gramatică a lui Origen la școala catehetică este greu de definit. Putem vorbi de continuitate atâta timp cât aceeași persoană cu aceleași puncte de vedere este cea care a avut responsabilitatea conducerii ambelor. Cum însă prezentarea făcută de Eusebiu acestei treceri pare a fi în mod voit dramatizată, trebuie oare să presupunem că Origen a vrut, într-adevăr, să stabilească o distincție atât de netă între cele două etape ale predării sale? La o analiză mai atentă această demarcare pare să țină mai mult de comportamentul personal al lui Origen, decât de programă. Despre el ni se spune că și-a vândut biblioteca de autori profani și că ar fi început o viață ascetică foarte strictă²⁹. Informația care ni-l înfățișează pe Origen abandonând predarea gramaticii și vânzându-și biblioteca provine din scrisoarea sa autobiografică și, ca atare, este destul de sigură, dar trebuie oare să o interpretăm, așa cum Eusebiu pare să o facă, drept o renunțare la toate ideile și doctrinele profane? Ar fi cu siguranță o greșeală, de vreme ce știm că Origen a păstrat un viu interes pentru filosofie de-a lungul întregii sale vieți și că filosofia a reprezentat o parte importantă în programa modificată a școlii sale. Ar fi mai plauzibil, așadar, să considerăm că ceea ce abandonează el sunt cărțile și studiile

²⁹ I.B. 6, 3.

de beletristică profană. Dacă așa stau lucrurile, convertirea lui Origen a fost mai mult o focalizare asupra studiilor creștine și asupra disciplinelor profane folositoare în interpretarea scripturilor, mai degrabă decât o respingere a Atenei în favoarea Ierusalimului.

c) Școala catehetică din timpul lui Origen, de la separarea programei până la plecarea definitivă a lui Origen din Alexandria (~215–232)

Activitatea lui Origen de dascăl în Școala catehetică din Alexandria este întreruptă pentru un an, timpul vizitei sale la Roma. Eusebiu plasează această vizită undeva după persecuția lui Aquilla și moartea papei Zefirin (între 210–217)³⁰. Motivul acestei vizite, potrivit lui Eusebiu, este dorința lui Origen „de a vedea străvechea Biserică romană”, dar după cum crede Nautin ar fi putut exista și alte interese, în special unele filosofice. Oricare vor fi fost, însă, motivele pentru care Origen a trebuit să plece la Roma, este limpede că la întoarcerea în Alexandria el a încercat să introducă o reformă în școala catehetică, reformă descrisă de Eusebiu după cum urmează:

„Cât privește pe Adamantius (să nu se uite că acest nume îl avea și Origen), în vremile când Zefirin conducea Biserica Romei, el însuși scria undeva că pe când se afla la Roma a spus: «de multă vreme am dorit să vizitez această străveche Biserică a romanilor». După o scurtă petrecere acolo el s-a întors în Alexandria îndeplinind cu toată râvna slujba obișnuită de catehet. Demetrios, episcopul de atunci, îl încuraja și îi făcea rugăminți neîntrerupte să se facă pe cât se poate mai sânguinos fraților.

Când a văzut că pentru el e prea mult să se adâncească atât în studiul teologiei spre a cerceta și explica sfintele scripturi, cât și în catehizarea celor care veneau la el încât nu-l mai lăsau nici să răsuflă, căci catehizarea nu se întrerupea de dimineața până seara, Origen a împărțit mulțimile făcând apel la Heracla, bărbat râvnitor în cele dumnezeiești, dar care era foarte școlit și familiar și în filosofie, așa că a așezat pe acest coleg la munca de catehizare, pentru sine păstrându-și numai instruirea celor mai avansați.”

La întoarcerea din Roma atitudinea lui Origen față de programa școlii catehetice pare ușor diferită. Potrivit lui Eusebiu el revine cu râvnă la lucrul său, dar zelul lui se îndreaptă într-o direcție care nu e cea pe care o preconizase episcopul Demetrios, altminteri acesta nu l-ar fi rugat așa stăruitor „să continue neabătut în a le fi cât mai de folos fraților”. Rugămintea stăruitoare a lui Demetrios este, așadar, o formă voalată de opoziție la planul de divizare a programei în două cicluri, unul pentru avansați și altul pentru începători. Totuși Origen nu răspunde cererii lui Demetrios. El împarte studiul într-o cateheză elementară de care devine responsabil elevul său Heraclas și una avansată pe care o păstrează pentru sine.

Urmând scrisoarea lui Origen către Alexandru din Ierusalim, Eusebiu menționează că acesta „a împărțit mulțimea” elevilor (διανείμας τα πλῆθη) în două categorii: una a celor avansați și alta a celor începători. Noua structură educațională ridică, însă, câteva întrebări: 1) este această împărțire o inovație în comparație cu programa tradițională nediferențiată sau mai degrabă o diviziune cerută de specializarea învățământului creștin? și 2) care este legătura dintre primul și al doilea ciclu?

³⁰ Datarea de către Nautin a vizitei după mijlocul perioadei (prin anul 215) este pur conjecturală dar nu imposibilă.

În opinia noastră relatarea lui Eusebiu sugerează varianta unei specializări mai degrabă decât pe cea a unei inovații radicale. Origen a împărțit studenții sub presiunea afluenței de oameni, văzând că-i lipsește timpul pentru o cateheză superioară. Trebuie înțeles, deci, că el obișnuia, până atunci, să îmbine, după modelul tradițional, cateheza elementară cu cea superioară și că acum se hotărâse nu să renunțe la una dintre ele, ci să le despartă pe cicluri și să introducă o specializare la nivelul corpului profesoral.

Imprimând această orientare școlii, Origen intră în conflict cu episcopul Demetrios și se expune acuzațiilor de inovație și elitism. Dar acestea nu sunt singurele suspiciuni ce planează acum asupra sa. Ca profesor, fiu de martir, membru obstinat al rezistenței alexandrine din timpul persecuției și liant al unei biserici dezbinată de persecuții Origen își putea ușor eclipsa episcopul. Este foarte probabil, așadar, că profilarea unei succesiuni magisteriale (Origen – Heraclas) să fi fost privită ca o amenințare de către Demetrios și să-l fi determinat pe acesta să recurgă la o abilită contramăsură: prin crearea unei serii de controverse în jurul numelui lui Origen (pe tema caracterului filosofic al argumentării sale din *De resurrectione* și *De principiis* dar și al autocastrării) el îl va forța pe Origen să părăsească Alexandria și-l va numi în locul său tocmai pe cel ce era vizat pentru această funcție de către Origen însuși, anume pe Heraclas. Demetrios îl va hirotonisi totodată pe Heraclas ca presbiter și îi va netezi drumul către succesiunea episcopală, convertind în acest mod o tradiție magisterială într-una pontificală. Demetrios reușește astfel să-și păstreze bunurile învățăturii lui Origen câștigând de partea sa pe un elev al acestuia și renunțând la indezirabilul maestru. Prin Heraclas continuitatea curriculară și instituțională a școlii catehetice este asigurată dar se elimină concurența (și ea tradițională, dacă e să ne gândim la cazul lui Clement) dintre o succesiune magisterială și una episcopală.

c) Cezareea. Școala lui Origen în exil

După o serie de conflicte cu autoritățile eclesiastice din Alexandria Origen părăsește orașul în 232 pentru a nu mai reveni acolo niciodată. Destinația sa în acea vreme era Grecia, dar se oprește în drum la Cezareea unde episcopul Teoctist îl hirotonește. Acest eveniment trezește mânia lui Demetrios și face ca revenirea lui Origen să fie imposibilă. De acum înainte viața lui Origen se va desfășura în exil și va fi împărțită între activitatea asiduă de comentare a scripturilor, profesorat și activitățile pastorale.

Informațiile noastre privind activitatea de predare a lui Origen după ce a părăsit Alexandria provin din două surse: prima este *Discursul de mulțumire* adresat lui Origen, scris de Grigore Taumaturgul, elevului său la Cezareea între 238 și 245, cealaltă este scrisoarea lui Origen către Grigore, un tânăr plecat să studieze în Alexandria. Aceasta din urmă trebuie situată în timpul întoarcerii lui Origen din Nicomidia în Cezareea, probabil în jurul anului 249.

Informația despre școala lui Origen din Cezareea este insuficientă în ceea ce privește caracterul organizării instituției ca atare dar îndestulătoare în detalii asupra programei. Origen pare a fi acum mai mult un profesor particular înconjurat în permanență de un grup de filosofi³¹. Instrucția lui cuprinde întreaga programă începând cu

³¹ Vezi Daniélou (1948), pp. 28–29.

stadiul pregătitor și ajunge până la disciplinele cele mai avansate acoperind toată *paideia* enciclică (dialectică, etică, fizică, filosofie și teologie). Etapa superioară din programă este reprezentată de interpretarea scripturală, cel mai probabil interpretarea spirituală a fragmentelor biblice dificile. În ciuda unei părți considerabile atribuite materiilor profane, Origen reafirmă prin activitatea sa supremația Scripturii și gândește întreaga pregătire enciclică în vederea interpretării acesteia. De fapt în scrisoarea sa către Grigore el își exprimă deschis dezinteresul pentru filosofie de dragul filosofiei și îl sfătuiește să nu-și facă o carieră profesională ca filosof³².

Este școala lui Origen din Cezareea o imagine a ceea ce ar fi putut deveni școala Alexandriei? Nu avem suficiente date pentru a da un răspuns la această întrebare. Există deosebiri importante la nivel instituțional între cele două. Școala lui Origen din Cezareea are, așa cum am mai spus, un caracter particular, și nu e una de cateheză în sens larg, în vreme ce Origen însuși este implicat în activități care îi limitează disponibilitatea pentru un profesorat la nivel elementar.

e) Concluzie

În interpretarea dată mai sus dezvoltării carierei profesionale a lui Origen distingem trei etape: a) școala de gramatică, b) școala catehetică și c) școala din Cezareea. Cum am încercat să arătăm, există câteva moduri de a concepe continuitatea dintre aceste stadii. Există o continuitate între etapa a) și etapele b) și c) în sensul că „voturile” lui Origen în viața ascetică și vânzarea cărților profane reprezintă numai o radicalizare a proiectului catehetic și nu o „convertire” de la o programă păgână la una creștină. În trecerea de la cateheza particulară la una oficială am văzut o oficializare a activității anterioare susținute în vreme de persecuție. În acest progres de oficializare a funcției sale catehetice prin numire episcopală, Origen continuă o tradiție spirituală care începuse cu Panten și se continuase prin Clement. Această tradiție poate fi numită școală numai într-un singur sens: acela al unei continuități de programă sau, și mai exact, de proiect mistagogic.

Stadiul instituțional. Dezvoltările post-origeniene în școala catehetică din Alexandria

a) Heracla

Succesorul lui Origen în cadrul școlii catehetice a fost Heracla. Cum s-a menționat mai sus, această succesiune, deși plănuită de Origen, nu s-a petrecut după voința lui. Heracla devine director al școlii numai după plecarea definitivă a lui Origen din Alexandria, din anul 232.

Un rezumat care să conțină ceea ce știm despre viața lui Heracla ar trebui să înceapă cu persecuția lui Septimiu Sever când, potrivit însemnărilor din *I.B.* 6, 3, acesta, încă păgân, s-a apropiat de Origen dornic să audă „cuvântul lui Dumnezeu”. Heracla îl urmă pe fratele său Plutarh care avea curând să devină martir.

³² Scrisoarea către Grigore este păstrată în *Philocalia*, vol. XIII (ed. Robinson, p. 64).

Data primei întâlniri dintre Origen și Heracla este menționată în scrisoarea lui Origen către Alexandru din Ierusalim, citată de Eusebiu în *I.B.* 6, 12. Origen se numește pe sine însuși discipol al lui Heracla în materie de filosofie și aceasta din pricina că, pe vremea când s-au întâlnit prima dată, Heracla îl frecventa deja de cinci ani pe filosoful Ammoniu. Presupusa ucenicie a lui Origen pe lângă Heracla necesită o considerare aparte. În pasajul în care Origen o menționează el face o subtilă deosebire între Panten și Heracla. El se numește pe sine urmaș al primului care este o figură legendară a Bisericii Alexandriei, dar se declară în același timp urmaș și al celui din urmă, ale cărui trăsături morale preferă să le treacă sub tăcere. Motivul acestei tăceri este ușor de ghicit: Heracla se alăturase deja lui Demetrios și prețul acestei schimbări de atitudine fusese numirea în fruntea școlii catehetice și hirotonirea sa ca preot. Această remarcă a lui Origen despre Heracla este ironică deoarece relevă caracterul tendențios al acuzațiilor lui Demetrios: ca presbiter care nu s-a lepădat niciodată de veșmântul filosofului, Heracla, cel care l-a prezentat pe Origen lui Ammoniu, beneficiază de favorurile lui Demetrios în timp ce Origen, cel care l-a convertit pe Heracla la creștinism, e socotit responsabil de elenizarea credinței. Prima întâlnire dintre Origen și Heracla este posibil să se fi întâmplat cândva între 201 (anul aproximativ al martiriului lui Leonides) și 210 (sfârșitul persecuției lui Aquilla).

Cândva, între 215 și 217, după călătoria lui Origen la Roma el îl numește pe Heracla responsabil peste cateheza elementară în școala din Alexandria, episod deja analizat într-o secțiune anterioară a acestui eseu. În 232, dată la care Origen e forțat să părăsească Alexandria, Heracla îi succede ca director al școlii. În 233 Demetrios moare și Heracla îi succede acestuia în scaunul episcopal. Tot în 233 alt elev al lui Origen, Dionisie, îl înlocuiește pe Heracla în funcția de director al școlii catehetice.

Nu avem informații despre viziunea lui Heracla cu privire la programa școlii dar este foarte probabil că după plecarea lui Origen școala să fi revenit la ciclul unic de educație pe care îl dorea Demetrios. Totuși aceasta nu înseamnă neapărat că spiritul în care a stabilit Origen programa s-ar fi schimbat fundamental.

b) Dionisie din Alexandria

În 233 Dionisie îi succede lui Heracla în fruntea școlii catehetice. Potrivit lucrării *Chronicon Orientale* el este preot în momentul în care obține această poziție³³. Dacă datarea lui Feltoe este corectă, el trebuie să fi fost cu 10 sau 15 ani mai tânăr decât Origen, ceea ce înseamnă că este născut „înainte de anul 200”³⁴. Știm din aceeași lucrare că Dionisie a fost botezat în timpul lui Demetrios³⁵. Probabil că Dionisie a fost nu numai elevul lui Origen, ci a și fost catehizat de acesta.

Felul în care Dionisie îi succede lui Heracla nu e foarte clar. Știm că Origen a fost numit conducător al școlii de către episcop, că Heracla i-a succedat lui Origen tot prin decizie episcopală, deci putem deduce că succesiunea lui Dionisie a fost și ea decisă de episcop, adică de Heracla. Între 233 și 247, în timp ce Heracla este episcop în Alexandria și Dionisie e capul școlii catehetice, nu auzim de nici un

³³ Vezi Charles Feltoe, *St. Dionysius of Alexandria. Letters and Treatises*, London, f.a., p. 10.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Idem, o.c.*, p. 11.

conflict între cele două poziții (cea episcopală și cea profesorală) ceea ce ne face să credem că poziția lui Dionisie referitor la școală și la Origen era în concordanță cu cea a lui Heracla și că nu au putut interveni schimbări majore de programă. Cu toate acestea poziția lui Dionisie față de Origen este considerabil schimbată în timpul episcopatului său și avem chiar o informație din timpul persecuției lui Decius că, în timp ce Origen era închis și aștepta să fie martirizat, Dionisie i-ar fi trimis o scrisoare de încurajare³⁶.

c) Școala catehetică după Dionisie

După Dionisie Eusebiu menționează numai o singură persoană ca succesor la conducerea școlii din Alexandria și anume un oarecare Achila (*I.B.* 7, 33). Dar se spune că Achila a fost hirotonit presbiter în timpul lui Teona (283–302) deci nu există nici o menționare a vreunui succesor al lui Dionisie până la acest Achila. Pentru a umple acest gol singura sursă de informare este suspecta listă a lui Filip de Sidon. Prima surpriză în citirea acestei liste este că Achila nu e nici măcar menționat, în schimb, după cronologia lui Filip, Pieriu e cel care îi urmează lui Dionisie la conducerea școlii. Pieriu este menționat de două ori de Eusebiu în *I.B.* dar în nici unul din aceste pasaje nu apare în calitate de conducător al școlii. Primul pasaj în care apare Pieriu este o listă de distinse figuri eclesiastice de pe vremea lui Eusebiu³⁷. Despre Pieriu, Eusebiu știe că „a fost observat datorită studiilor sale filosofice” și că era „foarte exersat în știință și expunerea celor divine, și a fost un excelent și foarte popular predicator”. Cealaltă menționare din *I.B.* contrazice decisiv cronologia lui Filip de Sidon pentru că „Achila a fost hirotonit presbiter în Alexandria fiind contemporan cu Pieriu”³⁸. Potrivit lucrării lui Ieronim, *De viris illustribus*, 76, Pieriu „a fost presbiter al bisericii din Alexandria în timpul domniei lui Carus și Dioclețian, pe vremea când Teona conducea ca episcop în aceeași biserică”³⁹. Se poate ca Pieriu să fi fost o persoană relativ tânără pe vremea hirotonirii sale de vreme ce a supraviețuit unei mari persecuții și și-a sfârșit viața mai târziu la Roma. Este astfel imposibil ca Pieriu să-i fi urmat lui Dionisie la conducerea școlii.

Revenind la Pieriu trebuie să menționăm că niciăieri, exceptând istoria nesigură a lui Filip, Pieriu nu este menționat ca director al școlii catehetice. De vreme ce două surse de încredere ca cea a lui Eusebiu și cea a lui Ieronim se pun de acord în ignorarea ipotezei lui Filip, este posibil ca Filip să greșească. Următoarele două nume după Teognost sunt un necunoscut, Serapion, și Petru Martirul despre a cărui activitate catehetică Eusebiu nu spune nimic. După Petru urmează Macarie. Dacă acest Macarie este Macarie Alexandrinul, cronologia lui Filip pare a fi iarăși greșită. Așa cum arată Bardy, Paladie care era cel mai în măsură să cunoască aceste detalii, nu menționează nimic despre Macarie ca fiind profesor în școala din Alexandria⁴⁰.

³⁶ *I.B.* 6, 46.

³⁷ *I.B.* 7, 32.

³⁸ *I.B.* 7, 32.

³⁹ Vezi Johannes Quasten, *Patrology*, vol. II, Westminster, Maryland, 1992, p. 11.

⁴⁰ Vezi Bardy (1942), p. 105.

După Macarie în lista lui Filip vine Didim cel orb. Didim este singurul despre care știm din alte informații decât cele ale lui Filip că a fost director al școlii catehetice. Rufinus certifică acest fapt când spune:

„Ita brevi, Deo docente, in tantum humanarumque rerum eruditionem et scientiam venit (Didymus) ut scholae ecclesiasticae doctor existeret Athanasio episcopo, ceterisque sapientibus in ecclesia viris dei admodum probatus⁴¹.”

Ultimul nume pe listă este probabil invenția lui Filip. Cum arată Bardy, Filip este interesat să-și prezinte orașul ca moștenitor al școlii alexandrine și pe sine însuși ca fiind ultimul din lunga tradiție a școlii. Observația sa despre mutarea școlii de către Rhodon la Sidon, în timpul lui Teodosie, face și mai nesigură cronologia acestuia.

În concluzie, după Dionisie nu putem fi siguri de nici unul din succesorii menționați de Filip cu excepția lui Didim. Totuși dacă luăm în considerare menționarea lui Achila de către Eusebiu, al cărui nume nu apare în lista lui Filip, am putea avea o a doua persoană despre care știm că ar fi fost director al școlii după Dionisie. Existența lui Achila și Didim sunt dovezi suficiente că școala a continuat să funcționeze și că, în ciuda creziei ariene, a avut ca directori persoane cu o orientare deschis origenistă.

Prezentare cronologică a evoluției școlii catehetice din Alexandria

Anii	Sucesiunea (1) (Eusebiu)	Sucesiunea (2) (Filip de Sidon)	Sucesiunea (3) (vers. Bardy)
		Atenagora	
?—185	Panten		
?—202	Clement		
~206–232	Origen		
232–233	Heracla		
233–?	Dionisie		
		Pieriu	Teognost
		Teognost	Pieriu
	Achila	Serapion	
		Petru Martirul	Petru Martirul
		Macarie	Achila
340–398	Didim		
		Rhodon	

⁴¹ *Hist. Eccl.* II, 7 in PL XXI, 516.

SUMMARY

The argumentation in this essay develops along three lines of thought. First I bring into discussion the sources used in establishing a chronology of the catechetical „school“ of Alexandria, pointing out, at the same time, some of the preconceptions at work in the modern interpretations of the phenomenon and their compatibility or incompatibility with the documentary material in the *corpus* used. Also, after checking the reliability of the core facts in the sources, I approach the issue of the legitimacy of labeling the chronological sequence of those events with a unique, generic name such as „the catechetical school of Alexandria“. This raises again the issue of the institutional identity and continuity of the school, but, this time, by starting from a more abstract basis of discussion. The never ending contention between those scholars inclined to see the school as a unique institutional *continuum* and those willing to talk only about a plurality of schools with or without an unifying tradition can, in my opinion, be reduced to an abstract core-issue, i.e. that of discerning between various acceptions that we can give to continuity. By this essay I intend to prove that institutional continuity can be different from *curriculum* continuity, and that the School of Alexandria may be labeled so on the basis of its unique Christian *curriculum*.

REDESCOPERIREA «NATURII». ARGUMENT PENTRU O VIITOARE „FIZICĂ” ORTODOXĂ

ROBERT LAZU

27 mai 1451. În biserica Vlaherne din Constantinopol, concepția isihastă – al cărei genial exponent, Sfântul Grigore Palamas, fusese canonizat în 1386¹ – este proclamată învățătura oficială a Ortodoxiei. Dar bucuria n-a ținut mult... Peste numai doi ani, la 29 mai 1453. În ciuda mult-trâmbițatei victorii doctrinare reputate împotriva „latinofililor” (*latinophrones*), Bizanțul ortodox va cunoaște o înfrângere catastrofală, definitivă și iremediabilă: Constantinopolul cade sub stăpânirea turcilor conduși de Mahomed al II-lea. După destrămarea Imperiului Bizantin „este aproape de la sine înțeles – arată Ioan Petru Culianu – că Imperiul rus e cel ce-și arogă drepturile și datoriile decurgând dintr-o indiscutabilă *translatio* a puterii de la Constantinopol la Moscova, în timp ce biserica ortodoxă rusă pretinde automat și fără a economisi legendele justificatoare că este moștenitoarea de drept și de fapt a supremației ecleziastice în Răsărit”². Cu alte cuvinte, Rusia se autoproclamă continuatoarea Bizanțului, în această calitate fiind totodată unica exponentă a Adevărului creștin-ortodox trădat de occidentalii „schismatici”, fie ei catolici sau protestanți. Însă nici acum pretinsa infailibilitate doctrinară a noului imperiu ortodox nu se va dovedi suficientă pentru a-l salva de la dezastru. La 25 octombrie 1917, Marea Revoluție Socialistă condusă de Vladimir Ilici Lenin va transforma Rusia pravoslavnică într-o uriașă închisoare a propriilor cetățeni, deveniți victimele unei ideologii anticreștine de o violență nemaiîntâlnită din epoca marilor prigoane dezlănțuite de împărații romani împotriva mărturisitorilor lui Hristos³.

Meditând asupra unor asemenea evenimente ce aparțin istoriei bisericilor creștine din Răsăritul ortodox, nu ne-am putut reprimă o întrebare tulburătoare: de ce? În manualele de profil destinate învățământului teologic autohton am putut remarca,

¹ Pentru o imagine de ansamblu asupra controversei isihaste vezi studiul pâr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigore Palamas*, București, Editura Scripta, 1993 (1938¹), în special pp. 21–164.

² Ioan Petru Culianu, „Mircea Eliade necunoscutul”, în *Mircea Eliade*, ediție revăzută și augmentată, traducere de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o postfață de Sorin Antohi, București, Editura Nemira, 1995 (1978¹), p. 176.

³ O excepțională „demitologizare” a marxism-leninismului, cu relevarea rădăcinilor sale gnostice și anti-creștine, ne oferă Alain Besançon în *Originile intelectuale ale leninismului*, traducere de Lucreția Văcar, București, Editura Humanitas, 1993 (1977¹). De asemenea, recomandăm cu insistență studiile introductive semnate de diac. Ioan I. Ică jr. la Vladimir Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții* (Alba-Iulia, Editura Deisis, 1994) și Sfântul Ioan din Kronstadt, «*Cerul pe pământ*». *Cugetări mistice despre Biserica și cultul divin ortodox* (Sibiu, Editura Deisis, 1996), bune inițieri în viața lumii creștine ruse de la sfârșitul secolului trecut și începutul secolului nostru.

cu regret, doar absența unor răspunsuri edificatoare cu privire la sensul și semnificațiile catastrofelor amintite mai sus: preocupați exclusiv de descrierea cât mai detaliată a modului cum s-au desfășurat respectivele evenimente, istoricii Bisericii Ortodoxe uită (sau evită) să explice și *de ce*. Acest fapt ne-a determinat să căutăm noi înșine posibilele răspunsuri, dintre care ni s-a impus, prin deosebitele lui virtuți explicative cel dat de diac. Ioan I. Ică jr. în finele unui studiu consacrat părintelui sofianismului modern, Vladimir Soloviov: „Descalificarea «evangelică» a rațiunii, a culturii, a politicului, a naturalului în favoarea fideismului, sentimentalismului și a supranaturalului, refugiul într-o utopie a interiorității sau într-o eshatologie pervertită, sunt fenomene binecunoscute. Puțini mai sesizează însă natura lor romantică și, implicit, mentalitatea dualistă de tip gnostic pe care o vehiculează inconștient”⁴. Într-adevăr, tocmai această „mentalitate dualistă de tip gnostic” este cauza antropologică (deci subiectivă) a tuturor catastrofelor istorice cunoscute de lumea creștină răsăriteană. Dar care este originea lor obiectivă? Însăși „ispita” gnostică, ce constă în identificarea nelegitimă a lumii fizice, a naturii create (deci și a „cetății” cu tot ceea ce implică ea: viața culturală, socială, economică, politică ș.a.m.d.) cu „lumea aceasta”, denunțată de Mântuitorul Hristos ca fiind aservită lui Satan; astfel doctrina creștină ajunge să fie „poluată” de un anti-cosmism și un antisomatism care neutralizează orice inițiativă „orizontală” menită a îmbunătăți societatea în ansamblul ei. Încrămeniți în contemplarea paseistă a gândirii Sfinților Părinți „de parcă ei (Sfinții Părinți – n.l.R.), la vremea lor, nu au gândit și simțit cu mintea și inima proprie”⁵, cei mai mulți dintre teologii ortodocși post-bizantini s-au baricadat între reprezentările gândirii bisericești tradiționaliste „incitând libertatea spiritului științific să cucerească toate domeniile, inclusiv cel care-i aparține”⁶. Hipnotizați de doctrina energiilor necreate, ei ignoră planul fizic (natural) al creației, privind doctrina creștină de o dimensiune la fel de importantă ca cea haritologică (supranaturală). Absența unei fizici ortodoxe, adică a unei concepții coerente despre natura (gr. *physis*) creată, are drept consecință imediată atât incapacitatea de a înțelege dogme cu implicații soteriologice deosebit de importante ca cea a transmiterii păcatului originar (transmitere ce nu poate fi explicată apelând numai la personalismul antropologic), cât și descalificarea oricăror tentative de a dezvolta doctrine ortodoxe coerente despre cosmos, om și societate. Acum putem înțelege motivul pentru care operele unor teologi și filosofi creștini ca Vladimir Soloviov – care a pus bazele unei politologii teurgice deopotrivă ortodoxe și catolice, părintele Pavel Florenski – autor al unei cosmologii geocentrice (!) fundamentată matematic și teologic sau Paul Evdokimov – angajat în sistematizarea unei antropologii ortodoxe, par, în contextul teologiei răsăritene, hazardate și excentrice.

După cum anunță chiar titlul studiului de față, soluția gravei deficiențe remarcată mai sus este „redescoperirea naturii”, demers ce trebuie să conducă la edificarea unei fizici (= doctrină despre natură, fire) ortodoxe sistematice. Dar lucrurile nu se pot opri aici. Într-o lume marcată de o criză de profunzime ca cea pe care o cunoaște Răsăritul creștin după prăbușirea regimurilor totalitare, nu de o nouă teorie este nevoie. Ci de ceva mult mai important și urgent: de un *pragmatism metafizic creștin*

⁴ „Vladimir Soloviov între romantism și apocalipsă”, în Vladimir Soloviov, *o.c.*, p. LVII.

⁵ Pr. Tiberiu Ioan Vișan, „Gânduri intime”, în *Altarul Banatului*, nr. 10–12/1996, p. 113.

⁶ *Idem*, *o.c.*, p. 114.

capabil să sprijine ortopraxia credincioșilor Bisericii de Răsărit, pe de o parte, iar pe de altă parte apt să genereze concepții politice, pedagogice și – de ce nu? – economice creștine. Cu siguranță că nu putem construi prin propriile noastre puteri „raiul pe pământ” dar putem împiedica, printr-o gândire și o praxeologie creștine, transformarea societății moderne într-o prefigurare a iadului. Cu aceasta nu vom face nimic altceva decât îl vom urma pe Ioan Teologul, care, urmându-l la rândul său pe Însuși Dumnezeu–Omul Iisus Hristos, așează la temelia vieții creștine imperativul „pragmatic” al faptei conforme Adevărului revelat: „Fiii mei, să nu iubim cu vorba, numai din gură, ci cu fapta și cu adevărul” (I Ioan 3, 18).

Cum am spus deja, legitimitatea unei fizici ortodoxe ne-o poate da singur conceptul de «natură». Pentru o teologie care operează în special cu conceptul de «persoană», orice tip de naturalism poate părea suspect. Acesta-i motivul pentru care edificarea unei fizici ortodoxe credibile presupune cercetări biblice și patristice minuțioase. Aflați la început de drum, ne vom mulțumi să o „acredităm”, sprijinindu-ne pe autoritatea recunoscută a părintelui Dumitru Stăniloae. Înainte însă de a-i da cunoscutului teolog român cuvântul spre a vedea cum pot fi reconciliate fizica și teologia, vom trece în revistă remarcabila contribuție onto-teologică a diaconului Ioan I. Ică jr. în câmpul teologiei fundamentale, contribuție ce ne-a furnizat modelul recuperării demnității naturii în teologia ortodoxă. Vom vedea apoi modul defectuos în care unul dintre cei mai valoroși filosofi și teologi ai secolului, Nikolai Berdiaev, argumentează din perspectiva unei viziuni hiper-personaliste anti-naturalismul.

Pentru a elimina din start orice posibilă neînțelegere sau confuzie, ne grăbim să atragem atenția că *demersul nostru fizicist nu este sub nici o formă antipersonalist*. Ceea ce scontăm este restabilirea echilibrului tipic ortodox dintre personologie și fizică, recunoscând totodată că din punctul de vedere specific teologiei creștine *primatul aparține persoanei*. În același timp suntem pe deplin conștienți de riscurile fizicii, disciplină întemeiată pe o realitate echivocă și ambiguă, «natura» (gr. *physis*), admirabil descrisă de domnul Andrei Pleșu: „E ceva *dionisiac* în spectacolul oferit de natură; ea degajă o vitalitate absorbantă, devorantă aproape, profund neliniștitoare. Dansul ei narcotizează. Apelurile ei sunt parabole ale amăgirii înseși. Suntem, pe scurt, confrunțați cu o stihie aflată, în sine, «dincolo de bine și de rău», o instanță neutră și cu atât mai severă, dinaintea căreia suntem puși la încercare. Ne vom lăsa amăgiți sau vom rezista farmecelor ei de suprafață, pentru a-i descoperi adevărul, care pare să fie totuna cu neantul acelor farmece? Cum vedem, natura capătă, încet-încet, toate atributele «Eternului feminin»: ea poate fi dătătoare de viață, mumă binefăcătoare, care ne «înalță în țării», sau iluzie pură și cădere»⁷. Deoarece autorul abia citat vorbește despre natură în termenii feminității, îl vom completa amintind că nici Sfânta Scriptură nu este străină de acest mod de a înțelege ambiguitatea firii. Cartea Apocalipsei (mai ales în capitolele 12 și 17) ne înfățișează prin ineputabilele ei simboluri cele două chipuri paradigmaticale ale naturii: de o parte „Desfrânata cea mare, numită Babilonul”, chip al naturii pervertite, degradată și profanatoare, de cealaltă parte Sfânta Fecioară Maria, „Femeia înveșmântată cu soarele”, icoană a naturii transfigurate, sfințită și îndumnezeită în urma unirii cu Hristos. Desigur, în

⁷ Andrei Pleșu, *Pitoresc și melancolie*, București, Editura Humaitas, 1992 (1980¹), pp. 25–26.

nici unul din cele două cazuri nu este vorba de natură în stare pură, ci de natură așa cum este ea „personalizată“ în cele două ipostasuri opuse: Sfânta Fecioară și Desfrânata cea mare. Fără să exagerăm, putem conchide că fizica creștin-ortodoxă la care năzuim nu este, în fond, nimic altceva decât primul capitol al unui tratat sistematic de mariologie.

Raportul dintre «Persoană» și «Natură» în teologia ortodoxă contemporană; o contribuție românească: diac. Ioan I. Ică jr.

„Întemeiază textele patristice însele reducerea ontologiei la «personologie» (Yannaras/Zizioulas) sau recursul la o «metaontologie» harică specială (Lossky/Panagoupoulos)? Cred că nu“. Acest *nu* răspicat, îndreptat împotriva exceselor personaliste specifice unor importanți teologi și filosofi ortodocși ca Nikolai Berdiaev, I.P.S. Ioannis Zizioulas, Christos Yannaras sau Ioannis Panagoupoulos, a fost rostit de diac. Ioan I. Ică jr. în contextul studiului său intitulat „Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană“⁸. Aici, prezentând și analizând pe larg concepțiile autorilor citați referitoare la delicata problemă a raporturilor intra-divine dintre Ființă (Natură) și Persoanele Sfintei Treimi, diac. Ioan I. Ică jr. încearcă (și reușește pe deplin, credem noi) să recupereze viziunea cu adevărat ortodoxă asupra acestora întemeindu-se pe opera a doi autori majori: Sfântul Maxim Mărturisitorul și pâr. Dumitru Stăniloae. Răspunsul său ontologic dat hiper-personalismului antiesențialist este introdus de o afirmație profund ortodoxă a pâr. André de Halleux, care arată că interpretarea personalistă a trinitarianismului Părinților capadocieni „nu trebuie însoțită de antiesențialism, ceea ce aceștia ar fi respins cu siguranță energic“⁹. Eroarea existențialismului personalist ortodox constă în reducerea „esenței sau naturii la persoană ori echivalarea persoanei cu harul“¹⁰. Consecința acestei reduceri, bazată pe lectura deviată și deviantă a textelor patristice, este ferm denunțată de teologul sibian: „Ontologia *fie* *dispare* redusă (în Dumnezeu cel puțin) la personologie, *fie e degradată* devenind simplă fiziologie (biologie, cosmologie etc.).

Nicăieri însă în textele Sf. Părinți nu se face o separație atât de tranșantă între individ și persoană (care nu sunt, totuși, nici confundate); nicăieri persoana sau ipostasul nu e o categorie supra-naturală, practic harică, iar natura un simplu dat necesar și inert, care trebuie mereu «depășit» de libertatea existențială a persoanei. Ca și cum persoana ar fi captivă în natură ca într-o temniță. Dimpotrivă“¹¹. Critica disjuncției exclusive dintre Natură (Ființă) și Persoanele divine postulată de Berdiaev sau Zizioulas, îl obligă pe diac. Ioan I. Ică jr. să dea o replică categorică, printr-un alt postulat, care, deși reține ideea disjuncției (a distincției) dintre *ousia* și *hypostasis* (*prosopon*), afirmă caracterul ei ne-exclusiv: „Actul prim aparține naturii; ipostasul sau persoana modulează, configurează concret acest act“¹². „Este clar, deci, că pentru Sf. Părinți nu există nici o gigantomahie între persoană și natură. Distinct de natură,

⁸ Studiu publicat în monumentalul volum omagial *Persoană și comuniune* dedicat Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani (Sibiu, Editura și tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 374).

⁹ *Idem, ibidem.*

¹⁰ *Idem, ibidem.*

¹¹ *Idem, ibidem.*

¹² *Idem, ibidem.*

ipostasul nu e însă nici separat nici opus naturii sau ființei (substanței). Ireductibile dar inseparabile, ființa și ipostasul se cer una pe cealaltă: ființa nu e ipostas dar e ipostatică, ipostasul nu e ființă dar e ființial. Distincția lor sugerează mai degrabă distincția ontologică scolastică dintre esență și existență, decât «existențialul» în sens modern¹³. Pășind pe urmele Sfântului Maxim Mărturisitorul și ale Cardinalului Hans Urs von Balthasar, I. Ică jr. concluzionează fără ezitare: „«Personalul» nu poate fi ridicat la rang de «sistem», ci poate fi adus ca dat numai în și cu privire la «natură»”¹⁴. Înțelegem deci că răspunsul oferit la dilema implicată în titlul dubitativ al propriului studiu de autorul în discuție e unul conjunctiv: *Persoană și Natură*.

În peisajul teologiei ortodoxe contemporane contribuția mentorului Editurii Deisis este bine-venită. Depășind „tradiționala” deviere monarhianistă, insinuată subtil în concepția multor teologi răsăriteni, dar evitând totodată și „ispita” latină a lui *filioque*, Ioan I. Ică jr. regăsește echilibrul ortodox dintre onto-teologie și personologie¹⁵. Ceea ce este însă important pentru cercetarea noastră „fizicistă”, e modelul teoretic pe care demersul său ni-l oferă, model grație căruia vedem cum dimensiuni de mare importanță ale gândirii teologice ortodoxe pot fi reintegrate în organismul unitar al doctrinei creștinismului răsăritean. Când facem o asemenea afirmație, ne gândim la un fapt ce ține de „patologia” gândirii teologice: într-o relație de simetrie explicabilă cu fenomenul minimalizării până la excludere a Naturii divine profesată de anumiți teologi ortodocși, poate fi observat un alt fenomen, la fel de dăunător: minimalizarea până la excludere a naturii create din cosmologia și antropologia ortodoxe. Altfel spus, suprimării dimensiunii onto-teologice îi corespunde suprimarea dimensiunii fizice, ambele fiind niveluri la fel de importante ca cel personalist sau cel haritologic specifice viziunii patristice despre Dumnezeu, Lume și Om. Revenind asupra soluției „reintegraționiste” a diaconului Ioan I. Ică jr., este necesar să evidențiem că presup poziția sa centrală e holistică; teologia nu poate fi divizată, reducând diferitele ei niveluri la unul sau altul din planurile preferate de gânditorii unei oarecare epoci sau școli. De aceea, chiar și atunci când dorim să ne referim la un singur plan dintre acestea (cum ar fi cel haritologic sau cel personalist), trebuie să ținem seama de toate celelalte, păstrând intactă plenitudinea specifică teologiei patristice, reprezentată de gânditori ortodocși exemplari ca Dionisie Areopagitul, Sfântul Grigore de Nyssa, Origen, Sfântul Maxim Mărturisitorul sau Sfântul Ioan Damaschinul.

Eroarea lui Berdiaev

Într-un text publicat în revista *Cuvântul* în cursul anului 1932¹⁶, Mircea Vulcănescu rezuma o conferință susținută de Nikolai Berdiaev la Paris, unde celebrul filosof rus analiza critic deosebirile dintre cultura și civilizația specifice creștinismului

¹³ *Idem*, o.c., p. 375.

¹⁴ *Idem*, o.c., p. 376.

¹⁵ Arătând care este locul «Naturii» divine în teologia ortodoxă, trebuie să remarcăm că diac. Ioan I. Ică jr. nu face decât să actualizeze într-un stil propriu concepția onto-teologică a pâr. Dumitru Stăniloae, expusă de acesta încă din 1943 în inegalabila sa monografie cu subiect hristologic, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, editată la Sibiu.

¹⁶ Acest text, intitulat „Ortodoxia și Apusul după N. Berdiaev”, a fost reeditat de Dora Mezdrea în volumul Mircea Vulcănescu, *Posibilitățile filosofiei creștine*, București, Editura Anastasia, 1996, pp. 99–109.

occidental, pe de o parte, și celui răsăritean, pe de altă parte. Ca și în cazul altor scrieri ale sale, N. Berdiaev își structurează conferința, consemnată fidel de M. Vulcănescu, în jurul unui nucleu alcătuit din conceptele antinomice de «natură» și «spirit», asociat unui alt cuplu conceptual, întrupat în termenii «virtualitate» și «potențialitate». Conform temei cercetării noastre, în continuare ne vom concentra atenția asupra modului în care Berdiaev înțelege «natura», mod ce anticipează într-o măsură considerabilă concepția mitropolitului Ioannis Zizioulas.

Fără să se abată practic cu nici un pas de la maniera „tradițională” în care teologii ortodocși se raportează la teologia catolică, filosoful rus își inaugurează secțiunea intitulată sugetiv „Neutralitatea naturalistă și transfigurarea spirituală (Civilizație și viață duhovnicească)” prin abordarea critică a învățaturii apusene despre *lumea* și *omul natural*, pe care o prezintă succint: „După această învățătură (cea despre *lumea naturală* – n.l.r.), care de la Sfântul apusean Thoma d’Aquino încoace nu a încetat să câștige teren, Dumnezeu a creat un *om natural*, pe care l-a înzestrat apoi printr-un dar supranatural, cu formele vieții spirituale.

Într-o astfel de concepție, păcatul strămoșesc însemnează decăderea omului din starea de har inițială. Darurile duhovnicești primite prin har, deosebit de creație, i-au fost luate prin păcat. Încă firea omenească nu a fost prin aceasta stricată. Natura omenească este bună în ea însăși – aci deosebirea între Luther și catolici – în orice caz e „destul” de bună spre a se putea constitui într-un om întreg, posedând în el însuși rațiunea lui secundară de a fi (secundară, dar suficientă, într-un anume sens, pentru ca omul să existe în el însuși) fiind dotat cu perfecțiuni, mărginite ce e drept, dar «proprii», existând *per suam essentiam* (lat. „prin propria lor esență”), deosebite de perfecțiunile spirituale mai înalte, neîngăduite decât celor în stare de har¹⁷. În continuare, rezumarea concepției specifice antropologiei ortodoxe: „Antropologia ortodoxă nu a deosebit niciodată în același fel, între actul creator al lui Dumnezeu și actul de har prin care acesta i-a dat perfecțiunile spirituale. Lumea Harului nu este, pentru ortodocși, deosebită și *suprapusă* lumii naturale constituite aparte și subzistente la fel. Pentru ortodox, omul creat nu este deci «omul natural», animalul rațional al apusenilor, găsind în natura sa proprie rațiunea sa imediată de a fi; el este o ființă spirituală, creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și care numai în voința lui Dumnezeu își află rostul. «Nimic din tot ceea ce este cu adevărat nu este cu adevărat în afară de tine». Pentru ortodox, «naturalul» ca atare, adică neutru față de acțiunea divină, nu există. Ortodoxul deosebește puternic pe Făcător de făptura sa, însă toată făptura este sub acțiunea neîncetată a lui Dumnezeu. Ceea ce este potrivit acestei acțiuni este păcatul. Dar viața duhovnicească subzistă în fire și după păcat. Întunecată, șovăielnică, nesigură de ea, dar măcar sub forma «nădejdi» mântuirii există fără îndoială¹⁸.

Din fragmentele reproduse înțelegem în ce constă, după Berdiaev, deosebirea fundamentală dintre teologia catolică și cea ortodoxă: pentru cea dintâi harul este extrinsec, deci exterior naturii, în timp ce pentru cea de-a doua harul este intrinsec, deci interior acesteia, fapt ce determină punerea accentului pe natură în primul caz, și pe har (supra-natură) în cel de-al doilea. Deocamdată remarcăm eroarea

¹⁷ V. Mircea Vulcănescu, *o.c.*, pp. 103–104.

¹⁸ *Idem*, *o.c.*, p. 104.

metodologică a lui Berdiaev: el nu precizează în nici un fel *contextul* în care s-a conturat viziunea Sfântului Thoma despre „omul natural”. Ne mulțumim aici să amintim să secolele XIII și XIV, – perioadă în care se nasc și se stabilesc contururile filosofiei thomiste –, sunt marcate (între altele) de celebra dispută purtată în jurul chestiunii eternității sau non-eternității lumii, care a sensibilizat ortodoxia catolică față de orice tendință epistemică ce ar fi putut conduce la panteism¹⁹. Așa se explică accentul pus pe natură și pe grația creată de Sfântul Thoma și urmașii săi, măsură profilactică, menită să împiedice orice posibilă deviație în sensul confundării sau identificării până la indistinție a lumii naturale cu cea supranaturală. Fără să țină cont de asemenea considerente, Berdiaev își continuă analiza în același stil anti-naturalist: „«Naturalul» acesta este esențial pentru Apus. Pe el își întemeiază ei toată «civilizația»: Cunoașterea prin lumina «naturală», morală «naturală», drept «natural» etc., sunt orânduiri firești lăsate pentru această lume și după firea ei. Deasupra ei, lumea supranaturală se adaugă ca s-o completeze și s-o încorporeze, fără însă ca s-o modifice, dimpotrivă, chiar o ajută să se realizeze.

Patristica nu a cunoscut niciodată ideea aceasta a unei lumi naturale, neutre. Lumea actuală este stricată (tulburată). Lăsată în voia ei, dă în chip aproape sigur de răpă; totuși, Dumnezeu nu și-a întors cu totul privirea de la ea. Acțiunea lui este mai învăluită, ascunsă minții omenești, dar ea subzistă mai departe. Nimic nu ar putea subzista o clipă fără ea»²⁰. Obsedat de „dogma” primatului spiritului asupra naturii ca și de axioma teonomiei cosmo-antropologice, Berdiaev ajunge în cele din urmă să profeseze un anticosmism radical, pierzând din vedere echilibrul just dintre natură și har. Precum gnosticii de altădată, el afirmă fără echivoc că „lumea actuală este stricată” fapt care practic interzice credinciosului ortodox orice acțiune intramundană. Omul natural este pentru autorul nostru prizonier în temnița naturii, din care trebuie cu orice preț să evadeze spre a-și găsi cu adevărat personalitatea. Altminteri rămâne un simplu „individ”, adică un „specimen” ca atâtea altele, supus necesității implicate de viața biologică a speciei din care face parte. Adevăratul om, adică *persoana* umană, este o idee gândită de Dumnezeu în eternitatea Sa²¹. Astfel, viața creștină nu-i decât adecvarea credinciosului la această idee, supra-naturală, care este, în fond, chipul lui Dumnezeu din om. Căci „numai creștinismul – spune Berdiaev – a scăpat pe om de demonii naturii care îl sfășiau în universul păgân, adică, vreau să zic, de demonolatrie. Numai mântuirea creștină a putut da omului puterea de a se ridica și spiritualicește, de a se ține drept; ea a smuls pe om din puterea forțelor elementare ale naturii, în care omul căzuse și cărora se dăduse sclav. Lumea antică a elaborat forma omului. În ea a apărut energia creatoare a omului, dar personalitatea omenească nu era încă scăpată de dominația forțelor elementare ale naturii, omul spiritual nu

¹⁹ Pentru o bună prezentare a contextului în care se naște și se edifică filosofia thomistă, recomandăm, în primul rând, inegalabila sinteză a lui Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, București, Editura Humanitas, 1995, cap. 5, 6, 7 și 8; vezi și erudita monografie semnată de Alain de Libera, *Mistica renană. De la Albert cel Mare la Meister Eckhart*, traducere de Cristian Bădiliță, note, bibliografie și notițe individuale traduse de Robert Lazu, Ioan și Mihaela Zgărdău, Timișoara, Editura Amarcord, 1997.

²⁰ Mircea Vulcănescu, *o.c.*, p. 105.

²¹ V. Nicolas Berdiaeff, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, Paris, Editions «Je sers», 1935, p. 79: „La personne, elle, ne naît pas, elle est crée par Dieu; elle est l'idée, le dessein de Dieu apparus dans l'éternité”.

era încă născut. A doua naștere a omului, care nu mai e naturală, ci spirituală, are loc în creștinism²². Dacă Berdiaev s-ar fi mulțumit să precizeze care este ordinea ierarhică a spiritului (harului) și naturii, antropologia sa nu ar fi avut decât de câștigat. Însă el a mers mult mai departe. Toate afirmațiile sale anti-naturaliste, de fapt întreg personalismul său, au la bază o premisă pur gnostică: *natura este rea*. Sau, nuanțând, este suficient de rea pentru a legitima anti-naturalismul sub toate formele pe care acesta le poate îmbrăca. Deopotrivă cu diac. Ioan I. Ică jr. putem afirma fără greș, că în viziunea lui N. Berdiaev „personalismul existențial îmbracă o formă dialectică, aproape gnostic-maniheică”²³. Într-adevăr. Și, din păcate, s-au găsit destui teologi ortodocși dispuși să-l urmeze, dintre care îi amintim aici pe cunoscuții Ioannis Zizioulas și Christos Yannaras²⁴. Indiferent de nuanțele hiper-personalismului anti-naturalist profesat de fiecare dintre ei, toți au în comun același mod de a concepe *persoana*: categorie extra- și supra-naturală, aceasta e reprezentată de o anumită parte a ființei umane, situată mai presus de nivelul bio-psihic (natural) al acesteia. Cu alte cuvinte, adevăratul om – Persoana, ar fi doar o parte din ceea ce în mod firesc se înțelege prin om; consecință de-a dreptul aberantă a unei gândiri care, înainte de a fi ortodoxă, este mai degrabă gnostică și, desigur, anti-catolică.

Unde poate duce un astfel de existențialism – hiper-personalist aflăm de la același Ioan I. Ică jr.: „Accentuarea unilaterală a naturii «teologice» și «eshatologice» a ontologiei persoanei, care nu mai are un corespondent analogic: filosofic, social, juridic, politic, economic în plan natural. Pe lângă faptul că, astfel, orice dialog cu științele moderne ale naturii și omului rămâne practic imposibil, o atare concepție riscă să se instaleze într-o viziune dualistă și pesimistă în ce privește relația dintre Istoria mântuirii și istoria socială a umanității. Persoana devine astfel o categorie (răsăriteană!) strict teologică, liturgică, contemplativă, nu și politică, socială, activă (ca în personalismele occidentale patetice, protestatare și activiste, și care nu s-ar ocupa de persoană, ci doar de individ!). Iar acest dualism a avut și în trecut și are și în prezent ca și pe viitor, consecințe istorice și umane grave și incalculabile. Un creștinism exclusiv eshatologic-liturgic-contemplativ riscă să abandoneze societățile tuturor tiraniilor și dictaturilor, individualiste și colectiviste deopotrivă, cum s-a întâmplat mult prea adesea chiar în secolul nostru: Persoană = responsabilitate, afirmă p. Stăniloae, lumea persoanelor este o «arhitectură de responsabilități» (M. Bahtin), atât pe «verticală» cât și pe «orizontală». Ne place, nu ne place, persoana este o realitate atât eshatologică cât și istorică, teologică cât și politică”²⁵.

²² V. Nicolae Berdiaev, *Un nou Ev Mediu*, traducere de Maria Vartic, Craiova, Editura Omniscop, 1995, p. 51.

²³ Diac. Ioan I. Ică jr., „Persoană sau/și ontologie...”, în *o.c.*, p. 360.

²⁴ Personalismul anti-esențialist al acestor doi teologi greci contemporani este analizat critic de diac. Ioan I. Ică jr. în studiul citat la nota anterioară.

²⁵ Diac. Ioan I. Ică jr. „Persoană sau/și ontologie...”, în *o.c.*, p. 364.

«Natura» în concepția părintelui Dumitru Stăniloae

Profund îndatorat tradiției patristice, pâr. Dumitru Stăniloae se distanțează ferm de personalismul radical, izbutind să afirme o sinteză personalist-naturalistă de excepție, unică în contextul teologiei ortodoxe a secolului XX. Prima sa lucrare în care întâlnim deja, precis conturată, această viziune în care echilibrul atât de fragil dintre persoană și natură este prezentat cu o profunzime care-l face compatibil pe teologul român cu mari gânditori creștini ca Hans Urs von Balthasar sau Karl Barth, este *Iisus Hristos sau restaurarea omului*²⁶. Aici, în secțiunea intitulată „Uniunea ipostatică sau un subiect în două firi”, pâr. D. Stăniloae prezintă – situându-se într-o perspectivă hristologică riguroasă – concepția ortodoxă despre natură (fire), indisolubil legată de cea referitoare la ipostas (persoană): „Natura sau substanța sunt materialul, conținutul *din care constă* o realitate. Ea e, de pildă, lemnul din care constă o masă, sângele din care constă trupul viu, spiritualitatea din care constă omul interior. Din această pricină ea înseamnă și ceea ce-i comun tuturor indivizilor sau lucrurilor de aceeași specie.

Ipostasul este acel ceva din care constă o realitate, rotunjit ca un întreg ce-și are suportul în sine însuși. Ipostasul nu e decât felul de-a fi ca întreg de sine stătător, rotunjit în sine, cu suport propriu (ὁλόστατος), al substanței sau naturii. El nu e un adaus de conținut, de material, la ceea ce este natura sau substanța. O materie lemnoasă rotunjită în întregul masă a devenit ipostas, substanța materială și spirituală din care constă omul, rotunjită într-un întreg individual, a devenit de asemenea ipostas. Astfel privim în omul concret atât natura – piele, sânge, spiritualitate – cât și ipostasul. Acesta din urmă nu e ceva în plus alături de natură, ci natura însăși în formă individuală, de sine stătătoare. Natura singură încă nu e ipostas, dar, deși ipostasul nu e identic cu natura sau cu o parte din ea, nici nu e un adaus la natură, de același fel cu ea, ci o formă de-a fi a naturii.

Dar, odată ce natura are formă de întreg, ea nu mai e simplu mediu de propagare a unor mișcări pornite din alte puncte ale întregului mai vast în care se cuprinde, ci își are mișcările proprii, soarta ei deosebită. Orice întreg își are centrul în sine. Scoaterea unei substanțe din ansamblul mai vast, rotunjirea ei într-un întreg individual, are ca urmare ivirea unui centru în acest întreg. Centrul părții de substanță rotunjite într-un întreg nu mai e în ansamblul mai vast din care făcea parte, ci în acest nou întreg.

Fenomenul acesta de ivire a unei instanțe supreme, a unui centru al mișcărilor în natura rotunjită ca un întreg, se observă însă într-un mod deplin și categoric la om, care constă din natură conștientă și voluntară. La om, constatăm în mod limpede că ipostasul nu înseamnă numai rotunjirea naturii într-un întreg, ci și capacitatea acestui întreg de mișcări spontane. Întregul ipostatic primește virtuți de subiect, de activitate pusă la cale de el însuși din centrul său²⁷. Urmându-i îndeaproape pe Sfântul Maxim Mărturisitorul și pe Cardinalul Hans Urs von Balthasar, pâr. D. Stăniloae subliniază faptul că „în orice lucrare actul fundamental aparține naturii, numai împlinirea actului

²⁶ Noi am folosit ediția a II-a a lucrării, tipărită la Craiova la Editura Omniscope în anul 1993. Trimiterile noastre se referă la aceasta.

²⁷ Dumitru Stăniloae, o.c., pp. 110–111.

aparține persoanei²⁸. Căci „în fiecare om există și ipostasul și natura, primul ca subiect, a doua ca obiect și instrument, fără ca ipostasul să fie un adaos din afară, ci *forma necesară la care ajunge natura îndată ce există în fapt* (subl. L.R.)”²⁹. „Natura umană, așadar, nu poate exista concret niciodată ca natură, ca obiect, instrument, ci ea totdeauna există ca subiect – obiect în același timp, ca agent revelator și ca mediu de revelație”³⁰. Din masivele fragmente citate, reies câteva idei centrale pe care le consemnăm în continuare sistematic: a) Natura nu există niciodată în ea și prin ea însăși; b) Natura este materia (substanța) ipostasului; c) Ipostasul este o formă de-a fi a naturii; d) Actul fundamental reprezentat de manifestarea voinței și lucrării (gr. *dynamis*) îi aparține naturii, în timp ce împlinirea și orientarea sa îi aparține persoanei. În spatele tuturor acestor presupoziii naturalist-personaliste se poate distinge o idee-forță, unică, care subîntinde întreaga teologie a autorului monumentalei *Teologii dogmatice ortodoxe: deși distincte, natura și persoana nu pot fi separate sau reduse una la cealaltă; nu există natură fără ipostas, la fel cum nu există ipostas fără natură*. Dacă „în natura omenească se află, ca potențialitate (deci virtual – n. L. R.), ipostasul omenesc”³¹, „natura omenească nu o întâlnim în concret decât ipostasiată, în formă personală”³². Concepută abstract, natura – care nu există prin ea însăși – este o masă de virtualități „personaliste”, care se actualizează în fiecare nou ipostas adus în existență de către Dumnezeu-Creatorul. Aici se impune o precizare: deși se poate vorbi – într-o perspectivă strict naturalistă (și abstractă) – de natura „universală” care reprezintă materia întregii creații, este necesar să se distingă între mai multe „moduri” sau „trepte” ale naturii, în funcție de nivelurile creației cărora le este substanță. Trebuie deci să distingem, mai întâi, urmându-i pe Sfântul Maxim Mărturisitorul și pe Ioan Scottus Eriugena, între natura necreată (divină) și cea creată, unite fără a fi amestecate în Persoana Mântuitorului Hristos; apoi, la nivelul naturii create, vom distinge natura cosmologică de cea antropologică, ambele comportând alte distincții specifice, dintre care o mai amintim aici doar pe cea dintre natura trupească și cea sufletească, care se află unite în ipostasurile umane. Toate aceste distincții, sau, cu un termen preluat de la Ioan Scottus Eriugena, „diviziuni” ale naturii, presupun implicit existența unei ierarhii fizice, care nu-i nimic altceva decât corespondentul analogic „pământesc” al ierarhiei haritologice, „cerești”, descrisă de Dionisie Areopagitul în *Ierarhia cerească și în Despre numele divine*.

„Distincții” (sau „diviziuni”) nu înseamnă „separații”. Cum zice p. D. Stăniloae, „prin lume se înțelege atât natura, cât și umanitatea; sau, când se indică prin cuvântul lume una din ele, totdeauna este subînțeleasă și cealaltă”³³. Este un alt fel de a spune că realitățile fizice pe care le numeam mai sus „natură cosmologică”, respectiv „natură antropologică”, deși distincte, sunt unitare. Același lucru îl arată explicit, în felul

²⁸ *Idem*, o.c., p. 113.

²⁹ *Idem*, *ibidem*.

³⁰ *Idem*, o.c., p. 114.

³¹ *Idem*, o.c., p. 113.

³² *Idem*, o.c., p. 171.

³³ Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996 (ediția a II-a), p. 223.

său propriu, și păr. Stăniloae: „Dependența umanului de natură, care nu înseamnă coborârea lui la ea, ci invers, este atât de adâncă, încât se poate spune că natura e o parte a naturii omului, e sursa unei părți a naturii umane și deci condiție a existenței și a dezvoltării integrale a omului pe pământ. Omul nu se poate concepe în afara naturii cosmice. Aceasta poate să însemne că nici natura nu-și împlinește rostul ei fără om, sau printr-un om care lucrează contrar ei. Prin coruperea, sterilizarea și otrăvirea naturii, omul face imposibilă existența sa și a semenilor săi. Astfel natura nu este numai condiția existenței omului singular, ci și a solidarității umane. Natura apare într-un mod cu totul clar ca mediul prin care omul poate face bine sau rău semenilor săi, dezvoltându-se sau ruinându-se el însuși din punct de vedere etic și spiritual. Natura e intercalată cu deplină evidență în dialogul interuman binefăcător sau distrugător, dialog fără de care nu poate exista nici omul singular, nici comunitatea umană”³⁴. Unitatea naturală a cosmosului și a neamului omenesc presupune o responsabilitate deosebită din partea omului, această culme a creației – „chip și asemănare” a lui Dumnezeu – în care toate nivelurile inferioare își află desăvârșirea. Aflăm deci dintr-odată în paginile scrise de păr. D. Stăniloae atât temeiurile eticii, politologiei și sociologiei, cât și ale ecologiei. Însă „punctul maxim” al fizicii marelui teolog este atins o dată ce afirmă caracterul de *dar divin* al naturii: „Înțelegerea naturii ca dar al lui Dumnezeu nu înseamnă însă că ea nu trebuie prelucrată. Ea e astfel făcută, că multe din cele necesare omului se obțin printr-o prelucrare din partea lui, iar în această prelucrare un loc important îl are imaginația continuu creatoare. Numai animalul se încadrează întru totul în ceea ce-i dă natura în mod vizibil. Omul se dovedește și prin aceasta „stăpânul” naturii; iar natura – o realitate maleabilă, contingentă, adecvată acestei imaginații creatoare a lui. Aci se înscrie rolul mare al gândirii, al imaginației și al muncii omenesti, prin care se realizează gândirea lui creatoare în natură”³⁵. Referindu-se ulterior la imaginația și la libertatea creatoare, teologul în discuție insistă asupra superiorității în raport cu natura a acestor facultăți specifice omului, care „nu contrazic în majoritatea cazurilor efectele produse de legile naturii, sau nu le suprimă pe acelea, ci le folosesc într-un fel sau altul”³⁶. Spre deosebire de N. Berdiaev sau I. Zizioulas, păr. D. Stăniloae demonstrează că în întregul somato-psihic al ființei omenesti nu există nici o disjunctie schizoidă între natură și persoană. În condițiile unei înțelegeri cu adevărat ortodoxe a naturii, care *nu este rea în sine*, ci *devine rea* în urma împătimirii noastre, ni se revelează „simbioza dintre viața spirituală, plină de sensuri și de simțiri conștiente, și legile fizico-chimice ale trupului”. Căci „cea dintâi nu le anulează pe cele din urmă (ca în cazul hiper-personaliștilor – n.L.R.), dar le ridică pe planul trăirii lor spirituale, iar cele din urmă nu o anulează pe cea dintâi, ci constituie o bază pentru ea”³⁷. Fundamentată deopotrivă pe o profundă concepție asupra creației lumii „ex nihilo”, dar și pe o

³⁴ *Idem, ibidem.*

³⁵ *Idem, o.c., p. 225.*

³⁶ *Idem, o.c., pp. 248–249.*

³⁷ *Idem, o.c., p. 249.*

hristologie de mare finețe, această manieră de a înțelege natura (firea – gr. *physis*) oferă temeiuri legitimizeazăre atât eclezioiogiei, cât și tehnicii și științei. În ce privește tehnica, iată care trebuie să fie – după părintele Stăniloae – originea ei: „Când oamenii se ridică la înțelegerea sensului fraternității umane și a responsabilității lor reciproce, aceasta îi face să descopere în posibilitățile raționalității sau ale legilor naturii ceea ce servește într-un mod mai deplin acestei fraternități și responsabilități și tot aceasta dă naștere tehnicii, care poate apropia mai mult pe oameni și poate satisface nevoile tuturor într-un grad mai deplin”³⁸. Originată în fraternitate și responsabilitate, tehnica capătă un pronunțat caracter moral și etic, care anihilează mult-blamata alienare pe care ea o pricinuieste omului societății (post)industriale.

Nu ne-am propus aici să prezentăm exhaustiv și să analizăm detaliat generoasele puncte de vedere ale părintelui Dumitru Stăniloae. Ci doar să încercăm să înțelegem, împreună cu el, că *avem datorita* – în calitate de creștini – *de a transfigura natura* prin acte și fapte dătătoare de sens. Numai așa vom pune capăt atitudinii noastre tributare „ispitei gnostice” de care vorbeam la începutul eseului de față, probând totodată ineputabilele virtuți creatoare ale Bisericii de Răsărit. Fără teamă, dar cu discernământ și responsabilitate, ne putem asuma oricare dintre variatele domenii ale științei sau oricare dintre disciplinele psiho-socio-umane contemporane. Am confirma astfel, o dată în plus, fertilitatea vivificatoare a concepției p. Stăniloae, care, cu îndrăzneală, își mărturisea credința în „simfonia” științei și credinței: „Eu cred că asta este perspectiva societății de astăzi. Pe măsură ce a înaintat în știință, poate să înainteze și în adevărul unei existențe mai presus de toate, de care depind toate, căci toate sunt dependente. Trebuie să fie Unul care nu e dependent de nimic, care este prin Sine, care e absolut, care are toate prin Sine, care are până și puterea de a le crea pe toate. Și dacă vom ajunge să înțelegem lucrurile acestea, vom deveni și mai credincioși, căci pe măsură ce vom înainta în știință, vom înainta și în credință, unindu-le pe acestea două și folosind cele ale științei pentru a ne ajuta unii pe alții, iar pe cele ale credinței pentru a ne iubi unii pe alții”³⁹. Să nu uităm însă că relația armonioasă dintre știință și credință este, la rândul ei, condiționată de împreuna-lucrare a tuturor, fie ei duhovnici, teologi, artiști sau savanți: „Contribuțiile oamenilor duhovnicești, ale marilor creatori de artă, ale tuturor savanților și multe din experiențele și vederile juste ale popoarelor și indivizilor vor rămâne înscrise în acest chip final atotcuprinzător al realității și experienței umane, umplut în întregime de Dumnezeu cel infinit. Iar aceste chipuri, chemate să se concentreze într-unul singur de o indefinită complexitate, nu sunt numai actualizări ale potențelor date în lume și în spiritul uman, ci și trepte noi la care lumea se ridică printr-o transcendere, ajutată de transcendența infinită divină”⁴⁰. Un gând ce nu i-a fost străin Sfântului Grigore de Nyssa!

³⁸ *Idem, ibidem.*

³⁹ Arhimandrit Ioanichie Bălan (editor), *Omăgiu memoriei Părintelui Stăniloae*, Iași, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 1994, pp. 52–53.

⁴⁰ Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, ed. și vol. cit., p. 250.

SUMMARY

The Rediscovery of „Nature”: Supporting a Future Orthodox „Physics”

One of the most serious deficiencies of modern Orthodox theology consists in the underestimation of „nature” (**physis**), both at the level of theology and at the level of cosmogony and anthropology. This anti-**physis** attitude springs from the hyperpersonalism embraced by valuable Orthodox theologians and philosophers, such as Nicholas Berdyaev, His Eminence Ioannis Zizioulas, and Christos Yannaras. Concerned with promoting an Orthodox theory of personhood, all of them have underestimated the Divine Nature, to the point of excluding it altogether from the picture. In fact, as deacon Ioan I. Ică jr. has stated, the Divine Nature has been reduced to the Three Persons of the Holy Trinity.

The present study focuses on the following premise: should one assert that, in the dispensation of creation, nature is being reduced to personhood (as Berdyaev does), one would in fact disguise an antinaturalism of the gnostic type, the conclusion being that the natural world is evil in itself. This manner of perceiving the relationship between nature and person leads to anti-cosmology and anti-somatology, precluding any course of action on the part of the Christian believer – be it social, economic, or political.

Having founded our assertions on the writings of St. Maximus the Confessor and of Father Dumitru Stăniloae, we attempted a rediscovery of „nature” (**physis**), pointing out that a truly Orthodox personalism cannot and should not be antinaturalistic. Although primacy pertains to personhood, its essence consists in „nature” (**physis**).

The human being is not just a spiritual being, but a biopsychological one, as well. That is why an Orthodox „physics” – a doctrine concerning „nature” – is absolutely necessary, since it yields to laying the basis of a *Christian metaphysical pragmatism*, capable of actively contributing to the deification of the created world, even by means of contemporary science, sociology or economy.

SEMIPELAGIANISMUL*

Preot COSMIN DAN

După al III-lea Sinod ecumenic erezia pelagiană a fost condamnată definitiv, împreună cu reprezentanții ei cei mai importanți: Pelagiu, Coelestius, Iulian de Eclanum. Cel din urmă, întors în Italia, a încercat să-și ocupe scaunul episcopal dar nu a avut succes. A murit în Sicilia în dizgrație, după ce mai mult de jumătate din viață și-a petrecut-o în exil. De acum încolo augustinienii, cei care au ieșit învingători în controversa pelagiană, își vor îndrepta atenția asupra celor care în viitor se vor numi *semi-pelagieni*, adică semi-eretici, care au încercat să păstreze în dispute o linie de mijloc. Am mai spus anterior¹, că expresia aceasta nu este potrivită pentru că aceștia se pot numi la fel de bine și semi-catolici sau semi-augustinieni datorită poziției lor la distanță egală atât de pelagieni cât și față de învățătura lui Augustin, cel care preluase în numele Bisericii lupta împotriva ereziei lui Pelagiu.

Mișcarea pelagiană a fost declanșată de un grup de creștini din Sud-Vestul Europei (Galia de Sud) și Insula Lerini din Marea Mediterană, care se află în fața orașului Cannes. Dintre reprezentanții cei mai de seamă îi consemnăm pe daco-romanul Ioan Casian, Vincențiu de Lerini și Faustus de Rhegium. Ei și mulți alți episcopi și preoți din acea parte a continentului se opuneau lui Pelagiu în aceeași măsură ca și Augustin. Învățătura lor era asemănătoare cu cea a marelui episcop african, cu câteva excepții: aveau formulată o concepție echilibrată despre colaborarea dintre Harul divin și liberul arbitru, negau doctrina augustiniană despre predestinație, recunoșteau valoarea voinței omului. Autorul concepției sinergismului dintre Har și voință a fost Ioan Casian. În lucrarea sa „*Collationum XXIV*“, a XIII-a Conferință este consacrată în exclusivitate acestui subiect. Elementul care deosebește doctrina semi-augustiniană de cea augustiniană este „scânteia mică a voinței bune“. Casian a scris despre aceasta: „Că planul lui Dumnezeu care nu pentru aceasta a făcut omul ca să piară, ci ca să trăiască veșnic, rămâne neschimbat. A Sa bunătate, când vede că scapără în noi o scânteie oricât de mică a voinței bune, sau când El însuși întocmai ca dintr-o piatră dură o face să sară din inima noastră, o îngrijește, o încălzește și cu suflarea Sa o întărește (...) «Viu sunt eu, zice Domnul Dumnezeu și de aceea nu voiesc moartea păcătosului ci să se întoarcă și să fie viu» (Iezechel 33, 11)“². Învățătura teologilor semi-pelagieni, care mai erau numiți și marsilienii sau provensali, era considerată de foarte mulți corectă și de aceea s-a bucurat de numeroase aprecieri în acea epocă, mai ales pentru faptul că era fundamentată pe argumente clare din Sfânta Scriptură

* Autorul mulțumește Colegiului din Mirfield, Anglia, pentru documentația oferită.

¹ Cosmin Dan, „Controversa pelagiană“, în *Altarul Banatului*, nr. 1-3/1997, pp. 30-40.

² Sf. Ioan Casian, *Collationum XXIV*, XIII, VII, Migne, P.L. 49, col. 908.

și din multe scrieri dogmatice ale Sfinților Părinți apuseni sau răsăriteni. Ei au dezvoltat o teologie acceptată de Biserica Răsăriteană de azi și toți credincioșii ei sunt de acord că la un moment dat liberul arbitru primește să colaboreze cu Harul divin, prilejuind astfel începutul unei lucrări comune pentru câștigarea mântuirii omului.

După Sinodul din Cartagina din 418, Fericitul Augustin a scris o scrisoare preotului roman Sixtus³, cel care mai târziu a ajuns papă sub numele Sixtus III. În această epistolă îi rezuma doctrina lui despre Grație, bazată pe textul paulin *Romani* 9, 21, 22. Modul în care a scris, a creat o reacție violentă din partea unor călugări care au citit o copie la vreo 8 ani de la expedierea ei. Acest moment a fost începutul manifestărilor anti-augustinene, care au avut ca exponenți în special călugării din Africa și Galia de Sud. În anul 426, un monah din mănăstirea Hadrumentum (Susa, pe coasta Tunisiei) pe nume Florus, vizitându-și localitatea natală, Uzalis, de lângă Cartagina, a citit întâmplător această scrisoare. Nuanțele extreme în care a fost precizată doctrina predestinației l-au încântat pe Florus, care era un mare admirator al lui Augustin⁴. El a făcut o copie și a trimis-o la mănăstirea lui fără să-și dea seama că va produce neînțelegeri între frați. Unii dintre ei au obiectat, spunând că prin acele afirmații Augustin anula voia liberă⁵. La întoarcerea lui Florus în mănăstire călugării erau divizați, fără ca egumenul să fi știut ceva. În urma acestei situații, au fost trimiși la Augustin doi dintre ei, Cresconius și Felix, care au adus de la episcopul de Hippo două scrisori pentru egumenul lor Valentinus, împreună cu cererea de a-l trimite pe cauzatorul acestor divergențe la Hippo. Florus s-a înfățișat înaintea lui Augustin și când a revenit a adus în mănăstire lămuriri noi despre pelagianism⁶.

Urmarea acestor discuții și schimburi de scrisori a fost redactarea unui alt tratat augustinian intitulat „De gratia et libero arbitrio, ad Valentem et cum illo monachis”⁷. În această carte Augustin se situează pe o poziție mai moderată în ceea ce privește doctrina raportului dintre Har și liberul arbitru. Spune că și Grația și liberul arbitru trebuie păstrate, dar ne îndeamnă să ne rugăm mai mult Domnului pentru a obține de la El ajutorul cu care să putem păstra Grația. Augustin, deși în „Retractări” a făcut mai multe corecturi, și în această lucrare, elaborată cu patru ani înainte de moartea sa, a scris destul de echilibrat despre aceste două elemente comparativ cu felul în care a tratat despre ele în perioada de început a teologiei lui. De multe ori în această carte, prin noțiunea de liber arbitru înțelege puterea pe care o are omul de a cunoaște mandatul divin, pentru a nu avea în ziua judecării scuza ignoranței: „Ne-a fost revelat prin scripturile Sfinților Săi că în om există liberul arbitru. În ce fel a fost însă revelat, vă amintesc: nu a fost prin vorbire umană ci divină. Mai întâi că preceptele divine nu foloseau la nimic oamenilor dacă nu ar fi avut liberul arbitru care îndeplinind acestea, s-ar fi îndreptat către premiile promise, și de aceea sunt date, ca oamenii să nu aibă scuza de ignoranță. Precum a zis Domnul în Evangheliile evreilor: «De n-aș fi venit și nu le-aș fi vorbit, păcat n-ar avea; dar acum nu au cuvânt de dezvinovățire pentru păcatul lor». (Ioan 5, 22). De care păcat zice, dacă

³ Fericitul Augustin, *Epistola* 94, 30.

⁴ B. R. Rees, *Pelagius, a Reluctant Heretic*, Bury St. Edmunds, 1988, p. 101.

⁵ Gerald Bonner, *St. Augustin of Hippo, Life and Controversies*, London, 1963, p. 348.

⁶ B. R. Rees, *o.c.*, pp. 102–103.

⁷ Fericitul Augustin, *De gratia et libero arbitrio*, Migne, P.L. 44, col. 881–992.

nu de acela mare pe care l-a prevăzut pe când zicea acestea, adică de acela mare prin care a fost ucis (...) În ce chip a zis despre păcat că este nescuzabil? Atunci a vorbit (Domnul) despre acea scuză care se numește mândria omenească. Dacă aş fi ştiut, aş fi făcut. De aceea nu faci, pentru că nu ştii? Sau dacă ai şti, ai face, de aceea nu faci pentru că nu ştii? Această scuză a lor este suprimată, când le este dat preceptul sau când este arătată ştiinţa de a nu păcătui⁸.

Augustin a arătat şi urmările care îi aşteaptă pe oamenii care ignoră preceptele divine făcute cunoscute prin revelaţia dumnezeiască a Sfintei Scripturi: „Aşadar, celor care au înnoit mandatul divin le este înlăturată scuza care obișnuiesc să o aibă despre ignoranță. Dar nici cei care nu știu legea lui Dumnezeu nu vor fi chiar fără pedeapsă: «Câți deci fără lege au păcătuit, fără lege vor și pieri, iar câți au păcătuit prin lege, prin lege vor fi și judecați» (Romani 2, 12). De fapt, fără credința în Iisus Hristos nimeni nu poate să fie eliberat, lucru pentru care așa vor fi și judecați, să piară. Căci dacă mai rea este condiția neștiinței decât a ști Legea lui Dumnezeu, cum să nu se întâmple ceea ce Dumnezeu zice: «Sluga aceea care a știut voia stăpânului și nu s-a pregătit, nici nu a făcut după voia lui, va fi bătută mult. Și cea care nu a știut, dar a făcut lucruri vrednice de bătaie, va fi bătută puțin. Și oricui i s-a dat mult, mult i se va cere și cui i s-a încredințat mult, mai mult i se va cere» (Luca 12, 47, 48). Iată unde este arătat că este mai greu pentru oameni să păcătuiască știind decât neștiind. Desigur, în aceasta este arătată voința, despre care a zis: «Fărădelege a gândit în așternutul său, în toată calea cea bună nu a stat și răutatea nu a urât» (Psalmul 35, 4). Însă când omul spune: nu pot să fac ceea ce este scris pentru că concupiscenta mea va învinge, atunci nu are scuză pentru ignoranță, nici (nu poate spune că) Dumnezeu i-a condus inima lui; ci atunci, răul din inima sa l-a știut și l-a dorit, rău despre care apostolul îi spune: «Nu te lăsa biruit de rău, ci biruiește răul cu binele» (Romani 12, 21); în cel căruia îi zice «Nu vrei să învingi», înțelege (că există) fără dubiu liberul arbitru⁹. Și Augustin încheie cu o concluzie care nu mai are nevoie de explicație: „Velle enim et nolle propriae voluntatis est!”¹⁰. În cartea „De gratia et libero arbitrio” Augustin dorea să pună în acord unele din ideile lui cu cele ale călugărilor din Susa iar pe altele să le explice mai clar. Faptul că concepțiile lui nu au fost înțelese, arată că acei călugări, ca de altfel majoritatea credincioșilor simpli, nu se puteau ridica la nivelul lui. Din acest motiv a scris o altă carte, mai lămuritoare, dedicată tot monahilor din Hadrumentum: „De correptione et gratia”¹¹ apărută în același an, 426–427. Aici reia mai multe din ideile sale și le explică mai amănunțit. Astfel, a scris despre necesitatea îndreptării creștinilor care cad în păcat, despre persoanele botezate care cad în păcat și dovedesc că nu au fost pe deplin fii ai lui Dumnezeu, despre cei predestinați printr-o judecată ascunsă a Domnului la mântuire.

Istoria mișcării pelagiene și semipelagiene în partea Africii de Nord nu este așa de bogată ca și cea de dincolo de Mediterană, din Europa. Două din cauzele mai importante care au dus la încetinirea răspândirii pelagianismului în Africa au fost: personalitatea uriașă a Fericitului Augustin și invazia vandalilor. Intensitatea și

⁸ *Idem*, II, 2, *loc. cit.*, col. 882–883.

⁹ *Idem*, *o.c.*, col. 884–885.

¹⁰ „A vrea și a nu vrea este propriu voinței noastre”, *ibid.*

¹¹ *Idem*, *De correptione et gratia*, Migne, P.L. 44, col. 915–941.

promptitudinea contra-atacurilor lui Augustin au înăbușit aproape complet și inastanteu orice acțiune a ereticilor pelagieni. Unii dintre ei au fost întorși la credința tradițională a Bisericii, alții, mai afundați în greșală, au preferat să plece din acele locuri pentru a putea păstra și răspândi învățăturile lui Pelagiu și Coelestius. Apariția vandalilor a fost un eveniment care i-a obligat pe mulți să emigreze în Orient și Europa. Semipelagianismul va avea amploarea maximă în Europa, unde va încerca să se impună nu doar ca o opinie de centru ci și ca o mișcare de legătură între augustinism și ortodoxia răsăriteană, pe care se bazează în special învățătura Sfântului Ioan Casian. În Europa, semipelagianismul a apărut mai întâi în Sudul Franței de azi, mai exact în Provența, Marsilia și insula Lerini. Persoanele din fruntea mișcării erau episcopi din Galia sau călugări. Rolul cel mai important l-a avut monahul daco-roman Ioan Casian, singurul de naționalitate străină între toți ceilalți.

Ioan Casian prin gândirea și acțiunile sale a dat dovadă de echilibru și moderație dar și de atașament față de învățătura adevărată a Bisericii pe care o cunoștea foarte bine din studiul Sfintei Scripturi, din lectura scrierilor Sfinților Părinți și din nenumăratele întâlniri și conversații cu Părinți solitari ai deșerturilor, pe care căuta să-i întâlnească în călătoriile sale. El a și pus în practică aceste învățături printr-o trăire religioasă profundă, într-o atmosferă monastică îndelungată.

Deși unii teologi îl consideră semi-eretic, fără a avea consensul unanim al Bisericii, noi trebuie să ne mândrim cu apartenența lui la neamul nostru. Originea lui daco-romană este sigură, chiar dacă în scrierile sale, din modestie, nu vorbește despre sine și nu dă cititorilor și date biografice. S-a născut în Scythia Minor, aproximativ în anul 360¹², în partea de dreaptă a Dunării de Jos, într-o familie creștină bogată care i-a oferit o bună educație dar și posibilități materiale deosebite care îi permiteau să călătorească mult¹³. Mulți teologi apuseni au obiectat împotriva dovedirii originii scitice a lui Casian, pledând în favoarea ideii potrivit căreia ar fi provenit fie din Galia, fie din Egipt. În legătură cu acest subiect istoricul Vasile Pârvan a făcut o comunicare într-o ședință a Academiei Române din 1913 despre două inscripții descoperite în pădurea Seremet de lângă satul numit azi Casian (în jud. Constanța). Textele erau: „Hotarele Casienilor” și „Hotarele Peșterilor Casienilor”¹⁴. Probabil este vorba despre cele două peșteri din S-E satului, indicate pe hărțile de azi cu numele „Peștera Liliecilor” și „Peștera La Adam”, pe lângă râul Casimcea. Aflând aceste informații, profesorul francez Henri Marrou a venit în 1947 în Dobrogea și după ce a făcut cercetări a alcătuit un studiu despre zona de origine a lui Casian, pe care o stabilea exact în același loc ca și Pârvan: în zona pădurii de pe râul Casimcea. Despre numele Sfântului spune că a rămas legat de pământ, de aceea a rămas păstrat atât de mult. Marrou ar traduce numele Johannes Cassianus prin Ioan cel Casian, asta pentru că s-a născut dintr-o familie care probabil stăpânea domenii întinse, el purtând astfel numele care îl lega de ținutul lui geografic natal¹⁵.

¹² Gennadius, *Viris illustribus*, LXI, apud *Encyclopedia of the Early Church*, Institutum Patristicum Augustinianum, ed. Angelo di Berardino, trad. engl. de Adrian Walford, Cambridge, 1992, p. 194.

¹³ J. Tixeront, *Precis de Patrologie*, Paris, 1920, p. 362.

¹⁴ Vasile Pârvan, „Descoperiri noi în Scythia Minor. Stâncile cu inscripții grecești din pădurea Seremetului”, în *Analele Academiei Române*, seria II, tom. XXXV, 1912–1913.

¹⁵ Henri Marrou, „La patrie de Jean Cassien”, în *Miscelanae G. de Jerphanion*, Roma, 1947, pp. 588–596.

Împreună cu prietenul său Germanus, tot scit, în 380 au pornit într-o călătorie la Betleem, unde au ajuns într-o mănăstire. Următorii 10 ani i-a petrecut în Sudul Egiptului în compania călugărilor și pustnicilor din deșert. În preajma anului 400 s-a aflat în Constantinopol, unde a fost hirotonit diacon și Sfântul Ioan Gură de Aur, pe care îl admira foarte mult. Acolo a asistat la căderea lui în dizgrație, după ce ajunsese arhiepiscop. A intervenit pentru el la Roma, la papa Inocențiu, în 405. Din 410 s-a stabilit la Marsilia, oraș în care a fondat două mănăstiri, una de bărbați și una de femei. A murit în anul 435¹⁶.

Opera sa, deși doar sub trei titluri, conține un număr mare de pagini ocupând un volum întreg în colecția lui J. P. Migne. În anul 420 a scris „De coenobiorum institutis”¹⁷, carte ce a avut un rol important în organizarea monahismului apusean în epoca patristică, asemănător cu cel care l-au avut „Regulile” Sfântului Vasile cel Mare în Răsărit. Valoarea duhovnicească a cărții izvorăște din experiența dobândită în pelerinajele sale. În sec. XI patriarhul Constantinopolului, Fotie, elogia cartea, arătând puterea ce iese din ea și atmosfera sacră ce o degajă și spune că dacă o comunitate monahală respectă regulile cuprinse de ea va căpăta strălucire¹⁸.

În perioada a treia a controversei pelagiene a scris „Collationum XXIV”¹⁹ (420–429). Cartea a XIII-a din această lucrare este dedicată în întregime subiectului doctrinar al disputei dintre Pelagiu și Augustin: relația dintre Harul dumnezeiesc și liberul arbitru, despre care el spune, cu argumente din Sfânta Scriptură, că trebuie să fie una de colaborare. Toate aceste 24 de Convorbiri cu Părinții deșertului sunt puse sub numele unor pustnici, dar istoricii au certitudinea că autorul este Ioan Casian.

Casian a arătat tot timpul că se află de partea Bisericii și împotriva ereziilor, cu toate că a fost numit de apuseni semipelagian. Înaintea Sinodului al III-lea ecumenic din Efes a avut prilejul să demonstreze ortodoxia învățăturii sale prin tratatul „De incarnatione Domini, contra Nestorium”²⁰ apărut în 430 și dedicat lui Leo, viitor papă. Prin această carte, creștinii din apus au fost înștiințați de erezia lui Nestorie împotriva dumnezeirii lui Iisus Hristos. De asemenea, ea a constituit un instrument pregătitor al Sinodului și cu ajutorul ei s-a stabilit învățătura finală: că Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat iar Maica Domnului „Theotokos” (Născătoare de Dumnezeu). Din carte se deduce legătura dintre Ioan Casian și Ioan Gură de Aur, care i-a fost un adevărat magistru, și modul în care teologul scit a fost influențat de marile patriarh.

Ioan Casian a întâlnit în călătoriile sale oameni cu o credință dreaptă, aceeași ca și cea transmisă de apostoli. De acolo, de unde creștinismul era în înflorire continuă și în Biserică trăiau personalități importante, a adus învățătura lor și în Galia. El și-a dedicat cea mai mare parte a operei sale călugărilor, care nu erau interesați de conținutul filosofic al teoriei despre relația dintre Har și voință, ci doar de efectele ei morale și practice, necesare în luptele lor cu ispitele demonilor din pustiu. Chiar dacă a fost un teolog preocupat în cea mai mare parte de morală, Casian a intuit că destinatarii scrierilor lui au nevoie în acest caz de o teorie mai clar și mai precis

¹⁶ J. Tixeront, o.c., p. 362.

¹⁷ Sf. Ioan Casian, *De coenobiorum institutis*, Migne, P.L. 49, col. 53–476.

¹⁸ Fotie, *Biblioteca*, 197, Migne, P.G. 103, col. 661.

¹⁹ Sf. Ioan Casian, *Collationum XXIV*, Migne, P.L. 49, col. 477–1328.

²⁰ *Idem*, *De incarnatione Domini, contra Nestorium*, Migne, P.L. 50, col. 9–272.

exprimată, care să-i sprijine în eforturile lor duhovnicești și să-i ferească de atracția ereziei pelagiene. De aceea, scriind pentru acea categorie de oameni, din care și el făcea parte, a încercat ca ideea despre synergism, – care nu era nouă, el doar a pus-o mai bine în lumină –, să respecte în opera lui linia pur ortodoxă și să fie prezentată într-un stil adecvat pretențiilor monahilor. În această viziune, urcușul spre desăvârșire era privit ca o conlucrare a omului cu Dumnezeu. Omul este primul care are inițiativa. Harul este oferit tuturor dar intră cu greu în suflet datorită barierelor pasiunilor și viciilor. Pelagiu și Coelestius predicau că dacă voința umană începe să se ridice spre cer, va deveni mai importantă decât Harul și omul va putea crede că se mântuiește singur. Călugării aveau un dicton: „Taie de la tine pasiunile și Harul va curge” și erau conștienți de slăbiciunea firii și voinței umane, iar în luptele cu diavoliul sufereau de multe ori părerii de rău la gândul că vor fi copleșiți dacă Dumnezeu nu se va coborî la ei ca să le țină capetele deasupra valurilor²¹. Acest dicton concentrează învățătura despre synergism: voința omului acționează pentru a înlătura pasiunile și concomitent îi „va curge” Harul dumnezeiesc întăritor. Omul este dependent de acesta dar și voia sa este responsabilă pentru alegerea care o face între bine și rău. Casian nu a scris despre conlucrarea dintre aceste două elemente din plăcerea speculației teologice ci din conștiință, din orientarea sa etică, pentru a-i sprijini pe călugări în trăirea lor duhovnicească.

După condamnarea ereziei de Sinodul al III-lea ecumenic, pelagienii reduc violența atacurilor. Controversa pelagiană continuă însă, într-un ton mai moderat de data aceasta, între augustinieni și semipelagieni. Se va sfârși în secolul următor, când Biserica va da o sentință definitivă în cadrul unui alt sinod local, în Orange. În anul 427–428 un prieten de-al lui Augustin, episcopul Aquitaniei Prosper Tiro, îi scria că o parte dintre slujitorii lui Hristos din Massilia (Marseilles) îi resping învățătura despre predestinație. Acei călugări făceau distincție între predestinație și preștiință spunea Prosper, și aveau mulți susținători în zonă, inclusiv pe un mare admirator al lui Augustin, Helladius (Euladius), episcop de Arles²², care i-a și expedit o scrisoare la Hippo în care cerea lămuriri despre aceste învățături extreme, oferindu-i totodată și informații despre părerile lor diferite. Augustin, în replică, a scris și dedicat lui Prosper și Hilariu, un alt galic care i s-a adresat în aceeași chestiune, două cărți cu această temă: „De praedestinatione sanctorum” (427) și „De dono perseverantiae” (428–429)²³.

Doctrina lui Augustin despre predestinație era exagerată și greșită. Nu se poate spune că cei care perseverează spre bine o fac doar prin darul lui Dumnezeu, nici că această grație a perseverării ne este dată nu potrivit cu meritele noastre, ci din mila Domnului²⁴. „Declarăm așadar – scria Augustin – că perseverența prin care fără întrerupere, până la sfârșit, se stăruie în Hristos, este darul lui Dumnezeu (...) Se spune despre perseverență: «Cel care perseverează (perseveraverit) până la sfârșit, acela va fi mântuit» (Matei 10, 22) și ea este darul lui Dumnezeu, care dacă nu ar fi, în ce chip ar fi zis apostolul: «Vouă vă este dăruit pentru Hristos nu numai să credeți,

²¹ Owen Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, 1968 (1950¹), p. 111.

²² B. R. Fees, o.c., pp. 103–104.

²³ Fericiul Augustin, *De praedestinatione sanctorum* și *De dono perseveratione*, Migne, P.L. 45, col. 900–992 respectiv 993–1034.

²⁴ *Idem*, „Introducere”, col. 993.

ci să și pătimiți pentru El» (*Filipeni* 1, 29). Unuia îi aparține de la început, altuia spre sfârșit, pentru fiecare totuși (se consideră că) este darul lui Dumnezeu, pentru că se zice că fiecăruia îi este dat²⁵. Dar pentru ce Grația lui Dumnezeu nu este dată potrivit cu meritele oamenilor? Răspunde: pentru că Dumnezeu este milostiv. De ce nu tuturor? Și iar răspunde: pentru că Dumnezeu este drept. Și pentru aceasta? Știți gratis este dată Grația de la Acela și dreptatea Aceluia este demonstrată în alții²⁶. Deci cei predestinați spre bine primesc gratuit Grația și darul de a persevera. Însă în cei predestinați spre osândă Dumnezeu își arată dreptatea, pedepsind prin ei lumea pentru răul universal și în special pentru păcatul strămoșesc.

Augustin, care a avansat la un grad înalt de cunoaștere și pricepere duhovnicească, trebuia să-și dea seama cât de greu le este oamenilor simpli sau călugărilor neînvațați să înțeleagă toate subtilitățile doctrinelor sale. Totuși nu vroia să renunțe la ele, nici să le dea un aspect mai clar, chiar dacă mai pierdea puțin din valoarea lor. A recomandat doar folosirea lor cu mult tact ca să nu se înțeleagă într-o comunitate că unii vor fi mântuiți iar alții osândiți. Dar acest lucru nu pare posibil de realizat. Casian a acceptat inițial învățătura lui Augustin despre puterea Harului și a respins în același timp teoria pelagiană despre o libertate perfectă a omului. Experiența lui cu călugări novici, cărora le-a alcătuit atâtea reguli de viață monastică, l-a făcut să nu ignore faptul că aceia sunt într-o permanentă căutare a eforturilor și sacrificiilor. Ei știau că trebuie să-și câștige puritatea inimii prin luptă, că „trebuie să lucreze ca să arunce din ei semințele viciilor (...), să-și întoarcă gândirea de la ispitele diavolești, cu o mică sugestie: dacă nu ar exista Harul care să influențeze voința, nu ar fi posibil nici un progres”²⁷. Cunoșcându-i deci, trebuia să-i învețe adevărata învățătură a Bisericii despre Har și libertate, și pentru acest scop a acceptat chiar să fie numit semi-eretic și tratat ca atare. Dar trebuie să știm că Ioan Casian și cei care îi împărtășeau opiniile pot fi considerați eretici doar dacă sunt priviți din perspectiva augustiniană. Mai târziu vom vedea asemănarea dintre învățăturile lui Casian și ale magistrului său, cum l-am numit pe Sfântul Ioan Gură de Aur, pe care le vom lua exemplul în compararea învățăturilor Sfântului scit cu cele ale Sfinților Părinți.

Pentru a contribui și el la soluționarea problemei pelagiene, a redactat un tratat special despre colaborarea Harului cu liberul arbitru, pe care l-a inclus în lucrarea „*Collationum XXIV*” sub titlul „*Collatio XIII, De protectione Dei*”²⁸. Între aceste 24 de Conferințe sau Convorbiri cu Părinții deșerturilor scrise între 420–429, cea de-a XIII-a – are o importanță deosebită. Deși autorul a fost acuzat că s-a îndepărtat de augustinism, vom vedea că nu a renunțat complet la învățăturile Bisericii Catolice (concepția lui Augustin, atunci, era considerată concepția Bisericii) și că nici nu le-a transformat radical: despre Grație a spus de multe ori că este darul lui Dumnezeu nemeritat de om, despre voință a scris tot timpul echilibrat, fără ca să o supraevalueze, iar pentru predestinație a oferit mai multe argumente din care rezulta că este mai potrivit să vorbim despre ea ca preștiință divină.

Încă din primul capitol al Conferinței scrie, la fel ca Augustin, că evoluția omului spre bine vine din darul lui Dumnezeu: „Oricât se străduiește bărbatul către roadă

²⁵ *Ibidem*, col. 994–995.

²⁶ *Ibidem*, col. 1002.

²⁷ O. Chadwick, *o.c.*, p. 115.

²⁸ Sf. Ioan Casian, *Collationum XXIV*, XIII, Migne, P.L. 49, col. 900–948.

bună totuși nu poate fi stăpânul binelui decât dacă este răsplătit din dărnicia divină și nu îl poate primi prin străduința faptelor sale²⁹. Mai departe scrie și despre voință, dând exemplul unui agricultor: „Este nepotrivit într-adevăr, că, dacă spre exemplu, vom vedea un agricultor că se sacrifică nepotolit, cu sânguință, față de cultivarea pământului, să nu îi atribuim acestuia succesul și rodul”³⁰. În capitolul V vorbește despre castitate. Între păgânii din Roma, Pelagiu a descoperit persoane care duceau o viață de toată lauda. Și Casian scrie aici că mulți păgâni pe care i-a cunoscut în călătoriile lui străluceau prin virtuțile cumpătării („frugalitas”), răbdării și chiar castității. În cazul lor nu se poate spune că Harul lui Dumnezeu, pe care nu îl cunoșteau, le-a dat în dar aceste virtuți. Puritatea cerească era greu de obținut chiar și cu ajutorul Harului și imposibil de atins pentru cei din neamuri. Casian nu contestă faptul că ei au obținut merite deosebite, dar zice că nu erau cele urmărite de creștini. Ei aveau *μερῖδα*, adică o castitate parțială, o abstenență carnală, „însă acea puritate internă, perfectă a minții și a corpului nu spun că au atins-o cu fapta, dar nici să o gândească nu puteau”³¹, credea Casian. Prin castitate, aici, înțelegea desăvârșirea, sau cel puțin perseverarea spre ea. A spune că putea fi câștigată pe cont propriu cum pretindeau păgânii că fac, înseamnă a cădea în eroarea lui Pelagiu, pe care el o combatea în această Conferință. Într-un alt capitol el recomandă călugărilor câteva mijloace care îi apropie de starea castității, dar după ce le enumeră, spune că fără Grația lui Dumnezeu (*absque Dei gratia*) nu pot fi practicate spre realizarea scopului propus: „toate acestea nu pot fi dorite fără inspirația divină (*absque divina inspiratione*), nici săvârșite fără ajutorul ei”³².

Predestinația l-a preocupat pe Casian la fel de mult ca și învățătura augustiniană despre supremația Harului. Deși a scris despre această învățătură și în alte locuri, și în Conferința a XIII-a îi dedică un capitol întreg (VII). Învățătura sa este temeinic fundamentată pe Sfânta Scriptură, și în cazul acesta deasemenea aduce o mulțime de argumente biblice pentru a prezenta în forma tradițională doctrina al cărui nume corect ar fi preștiința sau atotcunoașterea dumnezeiască. Autorul îl numește chiar din titlul capitolului pe Dumnezeu Proniator, dar apoi și Mântuitor, „Care vrea ca toți oamenii să se mântuiască și să vină la cunoștiința adevărului” (*I Timotei* 2, 4). Și Iezechiel predica în Vechiul Testament despre voința lui Dumnezeu, care nu urmărea deloc condamnarea omului, cum susțineau augustinienii în legătură cu predestinarea unei părți a omenirii la moarte veșnică: „Viu sunt eu, zice Domnul Dumnezeu, pentru că nu vreau moartea păcătosului ci să se întoarcă și să fie viu” (*Iezechiel* 33, 11). Aceasta este viziunea corectă despre Dumnezeu, „Cel care într-adevăr, nu are voința să-l piardă pe unul dintre cei mici; în ce chip credem – se întreba Casian – fără a putea fi considerat aceasta un sacrilegiu uriaș, că nu în mod universal pe toți, ci doar pe câțiva îi face mântuiți pentru toți?” Și mai departe a scris: „Așadar, oricine pierea, contra voinței Sale pierea și de aceea fiecăruia dintre ei îi striga prorocul: «Întoarceți-vă de la căile voastre rele!...»” (*Iezechiel* 33, 11) sau evanghelistul: «De câte ori am vrut să adun pe fiii tăi, precum găina își adună puii sub aripile sale, și nu au vrut» (*Matei* 23, 37). La îndemână este Harul lui Hristos din fiecare zi, Hristos

²⁹ *Ibidem*, XIII, I, col. 899A.

³⁰ *Ibidem*, XIII, II, col. 900A.

³¹ *Ibidem*, XIII, V, col. 904B.

³² *Ibidem*, col. 907A–B.

Cel care vrea ca toți oamenii să fie mântuiți și să vină la cunoștiința adevărului, pe toți fără nici o excepție îi cheamă, zicând: «Veniți la Mine toți cei care sunteți chinuiți și împovărați și eu vă voi restabili (reficiam vos)» (*Matei* 11, 28). Dacă însă, nu pe toți în mod universal ci doar pe câțiva îi cheamă, urmează că nici nu sunt chinuiți toți de păcatul original sau actual și nici nu este adevărată propoziția: «Toți au păcătuit și au pierdut slava lui Dumnezeu» (*Romani* 3, 23)³³.

Dumnezeu cunoaște meritele oamenilor prin preștiința Sa și, potrivit celor cunoscute anterior, unora le rezervă mântuirea, altora pedeapsa. Dumnezeu ar fi nedrept dacă ar hotărî destinele oamenilor. Casian a recunoscut lucrul acesta și a scris: „Acela chiar, înaintea tuturor, ne pregătește cu acea nemăsurată judecată, și după cum îi este Lui ca înaintea nașterii fiecăruia să preste sfârșitul, așa și orânduiește după judecata comună și într-un anumit fel potrivit cu sentimentele omenești, toate, pentru ca nu cu puterea și nici după preștiința (praescientia) nemărginitei Sale cunoașteri (inefabilem notitiam), ci potrivit cu judecarea tuturor faptelor oamenilor pe fiecare ori îl respinge, ori îl atrage și îl stropește zilnic cu Harul Său, sau îl izgonește”³⁴.

Totuși, nici Augustin nu a predicat că există o parte a omenirii predestinată definitiv spre moarte. Dumnezeu aproba pierderea păcătoșului, dar nu a hotărât-o dinainte de a cunoaște meritele sau faptele rele ale omului. Deci tot despre preștiință era vorba și în opera lui Augustin, doar că a exagerat exprimarea pentru a se delimita de maniheism. Deși tema acestui capitol a fost ușor de stabilit de noi, în titlul capitolului autorul a scris că este vorba despre providența lui Dumnezeu, poate ca cititorii să nu considere că se abate de la subiectul convorbirii, fiindcă în afară de acesta toate titlurile capitolelor conțin cuvintele „grație” sau „voință”.

Harul și liberul arbitru și raportul dintre ele reprezintă problemele la care a încercat să dea un răspuns ortodox în disputele semipelagiene. Esența controversei a fost întrebarea: în ce moment intervine Harul în viața omului? Augustin spunea că Grația precede orice manifestare a voinței. Pelagiu credea că voința nu are nevoie de Grație în nici un moment. Casian a afirmat că cele două se manifestă concomitent. Va încerca să demonstreze că voința poate să se manifeste pozitiv fie prin acțiune divină, fie prin acțiunea omului: „Dumnezeu când va vedea în noi începutul voinței bune o luminează pe dată, o întărește și o cheamă la mântuire, dându-i acesteia (voinței) și creșterea, după ce El însuși a plantat-o (vel ipse plantavit) sau după ce a văzut că se ridică prin încercările noastre”³⁵.

Teologul catolic care a făcut comentariul acestei Conferințe prezentate în ediția Migne, Alardus Gazaesus, călugăr din ordinul benedictin, a privit lucrarea din punctul de vedere al Bisericii romano-catolice și a spus că eroarea care i-a adus lui Casian atributul de semipelagian a fost afirmația că omul trebuie să fie demn pentru a primi Harul dumnezeiesc. Prin aceasta el s-a abătut de la linia de credință a Bisericii din Galia și a ajuns în conflict cu Augustin. Gazaesus a făcut un rezumat al controversei Harului, despre care spune că a avut două direcții:

³³ *Ibidem*, XIII, VII, col. 909A-C.

³⁴ *Ibidem*, XVII, XXVI, col. 1081B.

³⁵ *Ibidem*, XIII, VIII, col. 913A.

A) Lupta lui Augustin împotriva lui Pelagiu și Coelestius. Aceștia învățau că omul poate să persevereze în dreptate până la moarte și să obțină viața eternă numai prin puterea naturii sale fără vreun ajutor special sau fără „*Gratia Dei praeveniente*” și fără ca mișcarea internă a sufletului să se producă prin chemare și iluminare venite prin darul divin. Mai spuneau că Grația specială a lui Hristos folosește omului pentru a atinge perfecțiunea, dar nu este „*absolute necessariam*”. Ea este oferită potrivit cu meritele (fapte săvârșite prin propria putere), prin dreptatea lui Dumnezeu. Ereziile lor au determinat formularea învățăturilor lui Augustin despre darurile supranaturale. Omul nu poate să creadă, să se îndrepte sau să slujească legii „*sine speciali Dei auxilio et gratia praeveniens, comitante et cooperante*”.

B) Lupta lui Augustin împotriva greșelii pe care Prosper o numea „rămășițele pelagianismului”, care aparținea clericilor massilienii din Galia. Aceia criticau doctrina lui Augustin în scrisori pe care le trimiteau papei Coelestinus, în care spuneau despre Har că este nu numai o chemare exterioară, ci și o inspirație și o iluminare internă nu doar utilă dar și necesară la îndreptare, perseverare și câștigarea vieții veșnice. Dacă aceasta nu ar ajuta în nici un fel, ne-ar fi dificil să urmărim ceea ce dorim. Tot aceștia spuneau că numai liberul arbitru, prin puterea lui, poate declanșa începutul faptelor bune sau măcar al voinței bune³⁶.

În concepția lui Casian, momentul în care Harul intervine în viața noastră este simultan cu cel în care noi ne dăm consimțământul pentru primirea lui, cel în care ne deschidem conștiința și acceptăm credința că intervenția Harului este necesară. Motivul pentru care el intervine nu îl putem cunoaște: „Nu îi este ușor rațiunii umane să înțeleagă în ce fel Domnul le dă celor care cer, se descoperă celor care îl caută, deschide celor care bat și, invers, se descoperă celor care nu îl caută, apare în față între cei care nu întreabă de El și toată ziua întinde mâna către poporul care nu îi crede și îi cheamă pe cei care îi rezistă sau sunt (așezați) de-o parte, și pe cei care nu vor, îi atrage la mântuire”³⁷.

În mod logic, Ioan Casian credea că omul pentru a ajunge la răsplata vieții veșnice trebuie să depună efort și apoi să fie ajutat. O. Chadwick a arătat că gândirea lui Casian era centrată pe lupta dintre carne și spirit. Dorințele carnale sunt rezultatul căderii, dar ele nu l-au făcut pe om incapabil să mai facă binele ci mai degrabă, spune Casian, au produs o tensiune în natura umană. Dorințele păcătoase se opun celor spirituale și între ele este așezată voința: „În mijlocul luptei dintre carne, pe de o parte, și spirit, pe de alta, este așezată voința liberă, pentru a păstra un echilibru și a menține tensiunea”. Casian a numit această tensiune „*balanță la scara trupului*”. Acest teolog anglican care s-a ocupat mult de viața și opera Sfântului Ioan Casian, susține în cartea citată anterior că cel care face asemenea afirmații nu poate fi numit pelagian sau eretic. Din argumentele biblice pe care le-a folosit Casian vom putea ști care este ordinea în care acționează Harul și voința. Însă, trebuie să reținem că indiferent de ordine, factorul important este armonizarea lor și efectul acesteia: cooperarea în acțiune. „Dacă vom fi spus că începutul voinței noastre este al nostru, ce a fost în persecutorul Pavel, ce în vameșul Matei? (...) Într-adevăr, dacă vom fi spus că Harul lui Dumnezeu întotdeauna inspiră începutul voinței noastre bune, ce

³⁶ Alardus Gazaeus, *Comentarius*, Migne, P.L. 49, col. 911B–913C.

³⁷ Sf. Ioan Casian, *Collationum XXIV*, IV, XII, 3.

(spunem) despre credința lui Zaheu, ce despre pietatea acelui tâlhar pe cruce? (...). Într-adevăr, dacă desăvârșirea virtuții și executarea mandatului divin le atribuim liberului nostru arbitru, de ce ne rugăm: «Lucrul mâinilor noastre îndreptează-l în noi» (*Psalmi* 89, 19)? ... Acestea două, adică Harul lui Dumnezeu și liberul arbitru, deși le vedem ca opuse unul altuia, sunt în concordanță, iar noi prin evlavie, trebuie să acceptăm că sunt la fel³⁸.

Faptul că în concepția lui Casian nu a avut importanță ordinea ci armonizarea lucrărilor Harului și voinței a fost demonstrat anterior, în capitolul IX al Conferinței, unde a făcut o prezentare alternativă a celor două elemente: VOINȚA trebuie să fie transformată într-o virtute continuă și să fie tot timpul deschisă pentru a primi ajutor și din afară. HARUL ce ne influențează ne face să ne punem întrebarea dacă nu cumva el este mai important? Pentru că, „Nu a celui care voințește, nici a celui care aleargă, ci a milei lui Dumnezeu care miluiește” (*Romani* 9, 16) sau, citează alte cuvinte ale aceluiași apostol: „Dumnezeu este Cel care lucrează în voi și ca să voiți și ca să săvârșiți, după a Lui bunăvoință” (*Filipeni* 2, 13). VOINȚA rămâne însă necesară, spune un alt apostol: „Apropiați-vă de Dumnezeu și se va apropia și El de voi...” (*Iacob* 4, 8), adică prima mișcare trebuie să o facem noi. HARUL e subliniat iar: „Nimeni nu vine la Mine dacă Tatăl care M-a trimis pe Mine nu îl va atrage” (*Ioan* 6, 44). VOINȚA poate fi îndreptată spre bine prin rugăciune, după cum a făcut și psalmistul: „Îndreaptă pașii mei în cărările Tale, ca să nu șovăie pașii mei” (*Psalmi* 16, 5). Prin toate aceste citate sunt evidențiate clar și Harul și libertatea voinței noastre („libertas nostri arbitrii”), spune Casian, fiindcă din când în când, mișcările omului pot fi cauzate de dorința de înălțare în virtute, dar întotdeauna lipsește ajutorul³⁹.

Comentariul lui Gazaus se dezvoltă la acest capitol. El prezintă concepția romano-catolică despre Grație după cum a fost formulată de Augustin, concilii sau alți Părinți apuseni. Astfel, împarte Grația în două: „gratia habitualis” și „gratia actualis”. Grația habituală este starea sau însușirile care le dă Dumnezeu sufletului nostru, prin care suntem justificați în mod formal și din păcătoși suntem făcuți drepti. Citează din hotărârile Conciliului Tridentin (ses. 6, cap. 7), care definește justificarea a fi „nu doar răscumpărarea a fi „nu doar răscumpărarea păcătoșilor ci chiar sfințirea și înnoirea oamenilor prin primirea voluntară a Grației și a darului”. Grația actuală mai este numită de catolici „gratia auxilii specialis” și nu este altceva decât mișcarea divină sau ajutorul special al lui Dumnezeu, care ajută pe om și-l mișcă spre unele acte supranaturale: credință, nădejde, stăruință, pocăință. „Gratia auxilii specialis” nu este o stare infuzată, („infusus”) în noi, nici o însușire fixată în noi, ci este actul prin care Dumnezeu mișcă omul spre împlinirea binelui sau prin care Dumnezeu lucrează împreună cu el. Pentru aceste acte supranaturale se cere și ajutor supranatural și special care îl ridică pe om deasupra capacităților sale naturale și care numai Dumnezeu poate să îl dea. Despre această Grație învață cei menționați mai sus (Scriptura, conciliile, Părinții) și tot despre aceasta se vorbește în această Conferință, spune Gazaus, și explicarea acesteia a constituit subiectul controverselor și disputelor. Lupta între Augustin, pelagieni și semipelagieni a fost pentru apărarea Grației actuale, nu a celei habituale.

³⁸ *Ibidem*, XIII, XI, col. 923A–924B.

³⁹ *Ibidem*, XIII, IX, col. 915A–920A.

Tot aici teologul benedictin mai dă și alte numiri ale Grației actuale: „gratia excitans” – care cheamă, stârnește, iluminarea sau însuflarea pe care Duhul Sfânt o aduce în inimă și o cheamă și scoate voința noastră din somnul păcatului și al neglijenței; „gratia praeveniens” – care vine înaintea oricărei mișcări a liberului arbitru; „gratia operans” – cea prin care, după cum învăța Augustin, Dumnezeu lucrează în noi, fără noi (fără acordul nostru liber); „gratia adjuvans” este însăși cooperarea divină, supravegherea, protejarea, prin ea suntem ajutați ce să alegem și când să alegem, când să facem ceea ce Dumnezeu ne-a inspirat anterior. Se mai numește „gratia cooperans”, sau „gratia concomitans”. „Iată Eu stau la ușă și bat” a spus Domnul (*Apocalipsa* 2, 20), de aici nu putem înțelege altceva decât că Grația e cea care previne și cheamă. A sta la ușă reprezintă „gratia excitans”, iluminarea intelectului, mișcarea voinței. „Gratia adjuvans et cooperans” începe în momentul în care cel chemat răspunde liber lui Dumnezeu și „îi deschide ușa”. În concepția catolică, Grația este necesară la mântuire, după părerea lui Pelagiu nu folosește la nimic, iar pentru semipelagieni este necesară doar parțial, concluzionează Alardus Gazeus în încheierea acestui comentariu despre Grație⁴⁰.

Nici un teolog nu poate spune că Ioan Casian a renunțat la dogmele Bisericii, cele ne-exagerate. Din toată această Conferință nu se poate extrage o singură afirmație măcar asemănătoare cu cele pelagiene în legătură cu Harul. Dimpotrivă, uneori a exagerat și el, atribuind totul Harului. Astfel, vorbind despre posedarea binelui de către om, în capitolul VII încerca să demonstreze că omul are capacitatea de a dori binele și de a avea inițiative pozitive înainte de a fi influențat de vreo „chemare divină”. După căderea în păcat omul s-a făcut ca Dumnezeu, adică a primit cunoașterea binelui și a răului (*Facerea* 3, 22). În acest sens a scris și apostolul Pavel romanilor: „Căci păgânii care nu au lege, fac din fire ale legii...” (*Romani* 2, 14). Și aici, scrie el, exagerând după cum am spus, în spirit augustinian: „Este prevăzător pentru noi să raportăm toate meritele sfinte la Domnul, ca nimic decât ceea ce este rău și pervers să atribuim naturii umane”⁴¹. Iată aici o dovadă a apropierei sale mai mult de augustinismul catolic, decât de erezii.

Augustin, Prosper și mulți alți teologi și-au intensificat lupta împotriva pelagianismului pentru eradicarea lui completă, dar nu au scăpat de sub control nici mișcarea semipelagiană. Trebuiau să impună învățătura despre rolul absolut al Grației, care dacă acționa parțial nu putea să fie numită Grație pură, desăvârșită, dată gratuit, nemeritată și nereturnabilă, Grație în sensul deplin al cuvântului. Dacă ar preceda-o ceva uman, cum ziceau massilienii, nu ar mai avea aceste însușiri ci ar fi numită „Gratitudine”, opiniază același comentator de mai sus. Și aduce în sprijin un citat dintr-o scriere de-a lui Augustin: „Dacă fără Grația lui Dumnezeu, prin noi începe voința bună, va fi un merit însăși încercarea căreia i-a venit ajutorul (Grației) întocmai ca din datorie, dacă (considerăm că) Grația lui Dumnezeu nu ni se va da gratis ci din meritele noastre”⁴². Adevărata Grație se dă deci fără merite.

Sfântul Ioan Gură de Aur, al cărui ucenic a fost o perioadă Ioan Casian, scria despre Har că este o lucrare prin care urcăm către cele cerești. Este o rouă a Duhului

⁴⁰ Alardus Gazeus, o.c., col. 917A–919C.

⁴¹ Sf. Ioan Casian, *Collationum XXIV*, XIII, XII, col. 927A.

⁴² Fericitul Augustin, *Liber ad Bonifacium*, VIII, apud A. Gazeus, o.c., col. 932C–D.

Sfânt sau o adiere care stinge focul și împrăstie fumul și redă minții noastre strălucirea. Nimeni nu poate să-și ascundă răul în zborul către cer. Noi trebuie să dorim această lucrare ca să fim pregătiți de ea și ajutați să străbătem drumul dinaintea noastră. Mai mult, spune Sfântul Arhiepiscop, nu putem deloc altfel dacă nu ne luăm în ajutor și Duhul Sfânt. Dacă se produce o mișcare a minții noastre pregătite și a Harului dumnezeiesc în același timp, o să avem putere ca să dorim să urcăm spre cele înalte. Prin ea vom micșora povara diavolească și vom putea să ne luăm zborul fără să ne simțim apăsăți și îngreuiți⁴³. Sinergismul acesta nu a fost o doctrină a lui Ioan Casian, ci a fost o învățătură bine cunoscută și respectată în Răsărit. Sfântul Macarie Egipteanul învăța că omul nu își poate obține însănătoșirea numai din medicamentul pământesc (ἐκ γῆς φάρμακα): „Însă nu puteau din medicamentul pământesc, adică numai din îndreptarea sa, să-i fie omului vindecate și însănătoșite complet rănila nevăzute. Ci binefacerile naturii cerești, divine, desigur darurile Duhului Sfânt, au putut să aducă sănătate și să-l facă pe om să ajungă la viață veșnică cu inima curățită de Duhul Sfânt”⁴⁴.

Casian, instruit în Răsărit, nu a infirmat niciodată necesitatea Harului ca și Pelagiu. A scris că Dumnezeu ne oferă mântuirea în felurite moduri prin Har „când ne ajută să împlinim dorințele noastre pe care le cunoaște ca necesare, când chiar dorințelor noastre sfinte le inspiră începutul și ne dă început și faptelor noastre bune și perseverarea în ele”⁴⁵. Casian îl considera pe Dumnezeu „Protector”, „Mântuitor”, dar și „Sprijinitor”. Însă nu poate să explice motivul pentru care omul se bucură de atâta dărnicie. Își recunoaște neputința și neștiința ca Sfântul Apostol Pavel, care a rostit: „O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât de necercetate judecățile Lui și de nepătruns căile Lui! Că cine a cunoscut căile Domnului?...” (Romani 11, 33, 34)⁴⁶. Harul ajută și dezvoltă voința, pe care Casian o vedea doar bolnavă⁴⁷, nu moartă ca și augustinienii. Prin voință avem puterea de a alege binele. „Nu putem să ne îndoim de faptul că sunt în suflete în mod natural semințele virtuții implantate prin binefacerea Creatorului; dar dacă acestea nu vor fi sprijinite, stârnite („excitate”) de ajutorul lui Dumnezeu, nu vor putea ajunge prin creștere la perfecțiune, pentru că, potrivit cu fericitul apostol «Nici cel care sădește nu este ceva, nici cel care udă, ci doar Dumnezeu care face să crească» (I Corinteni 3, 7)”. Omul poate să opteze între bine și rău spune Casian: „Et idcirco, manet in homine semper liber arbitrium, quod gratiam Dei possit vel negligere, vel amare”⁴⁸. Nu trebuie să privim ca o influență pelagiană ideea că dacă omul are capacitatea prin voință liberă să primească colaborarea cu Harul sau să o respingă însemna că el însuși declanșează începutul mântuirii sale. Acceptarea colaborării dovedește nostalgia după Dumnezeu, sentimentul care s-a păstrat continuu în suflet, semnifică dorința omului de a se ridica din starea prezentă spre îndumnezeire, lucru posibil doar prin primirea Harului. Acesta reface chipul lui Dumnezeu în noi, ne întărește voința slăbită

⁴³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia II la Evanghelia după Matei*, Migne, P.G. 57, col. 29.

⁴⁴ Sf. Macarie Egipteanul, *Omilia XX*, Migne, P.G. 34, col. 635C.

⁴⁵ Sf. Ioan Casian, *Collationum XXIV*, XIII, XVII, col. 944A–B.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ O. Chadwick, *o.c.*, p. 126.

⁴⁸ „Și de aceea rămâne în om întotdeauna liberul arbitru, care poate fie să neglijeze, fie să iubească Harul divin”, Sf. Ioan Casian, *Collationum XXIV*, XIII, XII, col. 929A.

prin cădere și o orientează spre căutarea lui Dumnezeu. Harul începe mântuirea după ce găsește sufletul pregătit să-l primească pe Dumnezeu. Factorul care declanșează colaborarea este după învățătura ortodoxă „o scânteie de bunăvoință”, cum îl numea Sfântul Vasile cel Mare⁴⁹.

„Și așa, întotdeauna grația Dumnezeului nostru cooperează în bună parte cu arbitrul și în toate îl ajută, îl protejează și îl apără precum și de la el fie cere, fie așteaptă vreunele încercări ale voinței”, scria Casian în capitolul XIII al Conferinței⁵⁰. El nu concepea omul la fel ca pelagienii, care spuneau că e perfect sănătos și că nu are nevoie de Har, dar nici ca Augustin, care spunea că este mort din punct de vedere spiritual. De pe poziția lui de centru a acordat importanță ambelor elemente, subliniind tot timpul că dacă cel uman nu este sprijinit de cel divin, omul singur nu are nici o putere. De aceea susținea ca necesară și chiar obligatorie credința despre cooperare. Casian dorea ca cititorii lui să nu rămână cu impresia că Dumnezeu conferă darul unui adormit sau unui leneș „inert”. „Și cu toate acestea, Harul lui Dumnezeu continuă fără încetare în mod gratuit (semper gratuita perseveret), în timp ce pentru mici și puține încercări atâta glorie nemuritoare, atâtea daruri ale fericirii nepieritoare oferă cu inestimabilă dărniciie. (...) Faptul că păcatul l-a recunoscut (omul) cu umilință este opera propriei libertăți. Însă, faptul că în cel mai scurt timp primește iertare pentru toată vina lui, este darul milostiv al lui Dumnezeu. Despre aceasta apostolul a zis: «Socotesc că pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea ce ni se va descoperi» (Romani 8, 18). Oricât de mult s-ar strădui slăbiciunea omenească, nu va putea fi egală cu răsplata viitoare și nu va putea diminua prin efortul său Harul dumnezeiesc încât acesta să nu fie (considerat) întotdeauna gratuit”, scrie Casian, dovedind că credința sa se aseamănă cu a apostolului. Acest „magistru al neamurilor”, cum îl numește Sfântul scit pe Pavel, s-a dat pe sine exemplu pentru a arăta necesitatea colaborării: „Prin Harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt; și Harul lui care este în mine nu a fost în zadar ci m-am ostenit mai mult decât ei toți. Dar nu eu ci Harul lui Dumnezeu cu mine”. (I Corinteni 15, 10). Liberul său arbitru îl arată prin cuvintele „m-am ostenit”, am lucrat („laboravi”) dar Grația, ocrotirea divină („divina protectio”) este numită precis: „non autem ego sed gratia Dei”. Cooperarea o deducem din cuvântul „mecum” (cu mine)⁵¹.

Doctrina formulată de Sfântul Ioan Casian despre sinergismul dintre Har și voință considerată de mulți din teologii de astăzi ca o soluție corespunzătoare pentru încheierea disputelor din sec. V pe această temă, a fost foarte apreciată și în acea vreme și și-a găsit mulți susținători care s-au adunat în jurul lui, formând o opoziție puternică împotriva celor două învățături radicale, ale lui Augustin și a pelagienilor. Vincențiu de Lerini, unul dintre ei, era un călugăr din mănăstirea din Insula Lerini, și a rămas alături de Casian până la sfârșitul controversii pelagiene. După moartea lui Augustin, pe un alt ton, diferit de cel al disputelor, i-a caricaturizat învățăturile, poate din prea mult zel, alcătuind și o serie de obiecții împotriva lor. Acestea erau însă false în cea mai mare parte și prin ele nu dorea decât să arate cât de mult

⁴⁹ Nicolae Chițescu, „Învățătura Sf. Ioan Casian despre raportul dintre Har și libertate” în *Omagiu I.P.S. Sale, Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului (1905–1955) la 50 de ani de activitate bisericească*, Sibiu, 1955, pp. 306–314.

⁵⁰ Sf. Ioan Casian, *Collationum XXIV*, XIII, XIII, col. 932A.

⁵¹ *Ibidem*, col. 932B–934B („nu eu însă, ci Grația lui Dumnezeu”).

dezaprobă augustinismul. A afirmat că Augustin ar fi scris următoarele: că Dumnezeu ar fi creat cea mai mare parte a omenirii pentru condamnare veșnică; că El este autorul răului; că adulterele, crimele și incesturile se întâmplă pentru că Dumnezeu le-a decretat, că oamenii credincioși și sfinți care cad par să o facă din propria lor vină dar de fapt Dumnezeu le-ar fi întors voința dinspre bine; că majoritatea creștinilor nu pot persevera nici dacă se roagă pentru aceasta fiindcă predestinația lui Dumnezeu e neschimbabilă; că pocăința este nefolositoare pentru cei predestinați la moarte; sau că, creștinii când se roagă „Fie voia Ta“ se roagă pentru propria lor distrugere, pentru că aceasta este voia Domnului⁵². Cu o răutate asemănătoare i-a răspuns și Prosper în „Răspuns la Obiecțiile lui Vincențiu“⁵³. La Sinodul de la Orange când a fost condamnat semipelagianismul, și aceste „Obiecții“ au fost condamnate ca și erori ale mișcării.

Faustus de Rhegium a preluat și el învățăturile lui Ioan Casian. A fost un timp egumenul mănăstirii din Lerini, apoi a fost ales episcop de Rhegium (Riez, în Provence) din anul 433⁵⁴. În anul 473 (sau 475) a participat la Sinodul de la Arelate (Arles), în care a fost analizată învățătura despre predestinație a unui cleric galican numit Lucidus. La cererea sinodalilor, Faustus a scris două cărți despre Grație și liberul arbitru⁵⁵. Și în acest sinod s-au dezbătut problemele create de învățătura lui Augustin despre Grația irezistibilă și predestinație iar acest episcop a încercat să le explice într-o manieră ortodoxă.

Caesarius, episcop de Arelate s-a înscris și el în rândul personalităților care susțineau mișcarea în sudul Galiei. Până în anul 501 a ocupat funcția de egumen al mănăstirii din Lerini, apoi a fost ales episcop⁵⁶. A participat la sinodul de la Orange dar nu a putut să facă prea multe în fața voinței majoritare de a apăra augustinismul.

În tabăra adversă, după moartea lui Augustin, lupta a fost preluată în Galia de Prosper Tiro, episcopul Aquitaniei. Casian a mai trăit 5 ani în urma lui Augustin și a avut de înfruntat o opoziție fermă din partea acestuia. Prosper a recunoscut că grupul celor care păstrau învățătura catolică (augustiniană) este mai puțin numeros decât massilienii și că nici nu se ridică la prestigiul de care se bucurau cei din urmă. De aceea îi tratau cu un respect care azi este demn de apreciat. Mulți dintre ei au fost ridicați la treapta episcopatului cum a fost Caesarius de Arles sau Venerius de Marsilia. Lui Casian, din considerație, Prosper tot timpul i se adresa cu titlul de „Doctor catolic“. Împotriva tratatului lui Ioan Casian despre sinergism (Conferința a XIII-a) Prosper a scris o lucrare intitulată „De gratia et libero arbitrio, liber contra collatorem“⁵⁷ de o valoare redusă însă, în care analizează la un nivel mediocru o parte din afirmațiile „conferențiarului“. Faptul că episcopul a citat inexact texte din collațiune ne poate duce la concluzia că el nici nu a cunoscut direct scrierea pe care o critica.

⁵² Vincențiu de Lerini, *Obiectiones*, Migne, P.L. 51, col. 177–186.

⁵³ William Bright, *Select Anti-Pelagian Treatise of St. Augustin and the Acts of the Second Council of Orange*, Oxford, 1880, p. 59.

⁵⁴ J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrines to the Time of the Council of Chalcedon*, London, 1920 (1803¹), p. 322.

⁵⁵ Faustus, *De gratia et libero arbitrio*, Migne, P.L. 58, col. 783–836.

⁵⁶ W. Bright, *o.c.*, p. 63.

⁵⁷ Sf. Prosper de Aquitania, *De gratia et libero arbitrio, liber contra collatorem*, II, Migne, P.L. 51, col. 213–276.

Prosper a preluat 12 definiții pe care probabil le-a auzit din discuții sau predici, pe care le găsim prezentate separat în capitolul XIX al cărții:

1. Primei definiții îi recunoaște catolicitatea: „Nu numai acțiunile dar într-adevăr și gândurile bune de la Dumnezeu își au începutul: Cel care ne inspiră și ne pune în mișcare nouă, celor care dorim în mod corect, și începutul voinței noastre sănătoase, și virtutea, și ocazia. Tot ce este dat este foarte bun și tot darul desăvârșit de sus este, de la Tine, Părintele luminilor: Cel care și începe cele ce sunt bune, și acest dar este desăvârșit în noi”⁵⁸.

2. Definiția a doua se referă la protecția divină care vine din iubirea Creatorului față de creatura Lui. Menționează citatul biblic adus de Casian: „Dumnezeul meu, mila Ta mă întâmpină” (*Psalmi* 58, 11). Domnul când va vedea în noi începutul voinței bune o luminează, o întărește și o cheamă („incitat”) la mântuire – spunea Casian. Dumnezeu îi oferă puterea de a crește și în cazul în care El a plantat-o și în cazul în care vede că prin încercările noastre vine la lumină. La această afirmație Prosper a spus că **totul** a fost dat prin Grație⁵⁹.

3. A treia definiție conține ideea despre liberul arbitru, care împreună cu Grația poate pune omul în mișcare spre virtute. Chiar dacă este subliniat faptul că trebuie să existe ajutorul Domnului, Prosper nu s-a declarat satisfăcut⁶⁰.

4. La citatul paulin adus pentru argumentarea ideii despre începutul voii bune care ne îndeamnă spre virtute: „Căci a voi se află în mine, dar a face binele nu găsesc” (*Romani* 7, 18), Prosper aduce altul cu care corectează ideea și spune că apostolul a avut voia bună prin Grația divină: „...destoinicia noastră este de la Dumnezeu” (*I Corinteni* 3, 5)⁶¹.

5. A cincea definiție este respinsă de Prosper. Casian se întreba ce putem spune despre Pavel sau Matei dacă am afirma că începutul voii bune se află în om? Dacă dimpotrivă, am spune că Dumnezeu însuși începutul voii bune, se întreba iarăși Casian, ce am putea spune despre Zaheu sau tâlharul de pe cruce? Greșește cel care spune că Grația divină depinde de voință, a fost replica lui Prosper, pentru că voința este cea care se naște din Grație⁶².

6. Harul și voința deși par contrare, totuși uneori concordă, erau a șasea definiție. Însă învățătura augustiniană care trebuia apărată în primul rând, era cea despre „gratia praeveniens”, care era contrară acestei definiții⁶³.

7. Casian învăța că, după cădere, Adam a descoperit știința răului pe care nu o avea, în timp ce pe cea a binelui nu a pierdut-o. Prosper crede, însă, că Adam era prevenit de răul de care trebuia să se ferească și faptul că s-a încrezut în diavol după ce a fost întărit în bine este o uitare, adică un rău. Pentru că ignorarea binelui nu mai este un bine⁶⁴.

8. Când ne referim la meritele noastre trebuie să spunem că sunt de la Dumnezeu, ca să nu atribuim naturii umane decât ceea ce este rău, a spus Casian. Prosper

⁵⁸ *Ibidem*, XIX, col. 266B.

⁵⁹ *Ibidem*, col. 266B–C.

⁶⁰ *Ibidem*, col. 266C–267A.

⁶¹ *Ibidem*, col. 267A.

⁶² *Ibidem*, col. 267B–C.

⁶³ *Ibidem*, col. 267D–268A.

⁶⁴ *Ibidem*, col. 268D.

completează, spunând că natura omului înainte de a fi primit Grația era într-o stare de suferință. Omul a fost îndreptat gratuit și nu trebuie să creadă că își poate atribui un merit⁶⁵.

9. „Nu putem să ne îndoim că în suflet se află semințele virtuții semănate în mod natural prin bunătatea Creatorului, însă să știm că fără ajutor divin nu pot ajunge la creștere și desăvârșire“, a auzit Prosper de la Casian, dar el ne spurcă că după cădere omul a pierdut în totalitate bunurile spirituale⁶⁶.

10. Din definiția a zecea aflăm exemplul lui Iov, dar Prosper îi întreabă retoric pe cititorii săi la ce ar mai servi Grația dacă prin puterea omenească se poate câștiga victoria?⁶⁷

11. Nimeni nu poate să se laude pentru credința lui decât în Domnul, pentru că nu este un merit al nostru, era a XI-a definiție, la care Prosper comentează că nimeni dintre cei cărora Dumnezeu nu le-a dat nimic nu poate fi fericit...⁶⁸

12. Prosper se declară de acord cu ultima definiție extrasă din scrierea lui Casian, prin care Dumnezeu este numit ca „Ocrotitor“ la care ne găsim sprijin, mântuire și refugiu⁶⁹.

Indiferent de capacitatea de care a putut da dovadă acest episcop, el s-a remarcat prin zelul cu care s-a implicat în controversă și prin atașamentul lui față de Augustin. Opera lui Casian nu a suferit nici un prejudiciu din cauza replicilor pe care le-a primit din partea lui Prosper. Călugării din Galia nu și-au părăsit nici ei învățăturile pentru că ceilalți nu au reușit să-i convingă că erau greșite.

Mișcarea semipelagiană a continuat în tot secolul V, în prima parte a secolului al VI-lea, dar și după pronunțarea oficială și categorică a Bisericii împotriva ei prin hotărârile luate la sinodul din Orange. Conciliul de la Arausiacum (Orange) din anul 529 a reprezentat epilogul controversei pelagiene și a adus condamnarea învățăturilor semipelagiene. Un teolog francez scrie că aceștia din urmă, reprezentați de massilienii și lerinienii, nu erau adversarii duri ai lui Augustin pentru că îi acceptau în cea mai mare parte doctrina, cu excepția celor trei puncte: predestinație, Grație irezistibilă și justificare⁷⁰. Învățăturile Sfântului Ioan Casian, deși au fost elogiate de o mare parte a creștinilor, totuși, pentru că se afla la mijloc între pelagieni și augustinieni, și-a atras osândirea. I se imputa că a înclinat mai mult spre erezie și că s-a îndepărtat de credința Bisericii, dominată atunci de sistemul doctrinar augustinian. Participanții la sinod au declarat că „săvârșirea oricărui bine în cursul căutării vieții veșnice nu este posibilă prin putere naturală, ci doar prin iluminare și inspirație de la Duhul Sfânt“ (Can. 7)⁷¹.

În sinod s-au formulat următoarele învățături: Prin căderea lui Adam moartea și păcatul au trecut la toți descendenții lui; voința omului a fost denaturată și slăbită încât nu mai putea să creadă sau să-l iubească pe Dumnezeu decât asistată de Grație; și Sfinții Vechiului Testament și-au câștigat meritele cu ajutorul Grației; Grația

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, col. 268C.

⁶⁷ *Ibidem*, col. 268D.

⁶⁸ *Ibidem*, col. 269B.

⁶⁹ *Ibidem*, col. 269C.

⁷⁰ Henri Marrou, *Saint Augustine et l'augustinisme*, Paris, 1962, pp. 152, 154–155.

⁷¹ *Encyclopedia of the Early Church*, loc. cit., p. 767.

botezului, ajutorul și cooperarea lui Hristos dau putere creștinilor să săvârșească datoriile necesare pentru mântuire; predestinația spre rău trebuie anatematizată; în toate actele bune, primul impuls vine de la Dumnezeu și acest impuls este cel care ne face să căutăm botezul și, ajutați de el, să ne îndeplinim datoria⁷². Despre penultima hotărâre se poate spune că se referă la acele obiecții exagerate ale lui Vincențiu. De asemenea, conciliul convocat și prezidat de Caesarius de Arles, nu a acceptat întreaga doctrină augustiniană despre Grație⁷³. Aceasta s-a întâmplat datorită influenței lui Casian asupra gândirii episcopului prezident, care ar fi încercat să obțină mai multe în spiritul învățăturilor lor galice, dar aflat de partea minorității, nu a reușit.

Discuțiile din acest sinod au fost repetate într-un altul, desfășurat la o dată apropiată, în Valence⁷⁴. Actele au fost duse de un mesager la Roma și au fost aprobate de Papa Bonifaciu (529–532), cel care s-a întronat singur după moartea lui Felix al IV-lea în septembrie 529⁷⁵. Astfel s-a consolidat doctrina despre „gratia praeveniens” iar cea profesată de Casian a fost declarată în dezacord cu învățătura Bisericii. Prin emiterea și aprobarea acestor decizii s-a considerat că lupta împotriva pelagianismului se încheie. Creștinii din acea epocă și în special admiratorii lui Augustin au uitat cauzele care au declanșat controversa și de-a lungul ei s-au pierdut în tot felul de speculații și încercări de compunere a unor doctrine cât mai complexe dar complicate. Pelagiu a apărut într-un mediu creștin roman corupt și s-a lansat într-o reformă morală. El nu a căutat să intre în polemică cu conducătorii bisericești dar a provocat involuntar de la început proteste împotriva recomandărilor sale. Pentru a se ridica din starea de decadență morală în care se aflau, creștinii nu trebuiau să depună decât un minim efort, dar ei nu au făcut altceva decât să declare în replică lui Pelagiu că Grația divină este cea care îi înalță și îi atrage pe drumul cel bun, mai ales dacă au fost și predestinați în această direcție. Pelagienii au fost declarați, de la început, „inamicii Grației” și pentru că doreau să-i convingă pe ceilalți de necesitatea celor propuse de Pelagiu au căzut în exagerările care le-au adus condamnarea.

Fericitul Ieronim a scris în anul 413 despre agonia prin care trece Imperiul de Apus: „Rușine nouă, lumea cade în ruine dar păcatele noastre înfloresc. Noi trăim ca și cum am fi condamnați să murim în ziua următoare dar ne construim case ca și cum am vrea să trăim veșnic în această lume. Zidurile noastre strălucesc cu aur, aurul strălucește din tavane peste noi și de pe capitellurile coloanelor noastre: totuși Hristos moare la ușile noastre în persoana săracului înfometat și dezbrăcat”⁷⁶. Și el nu era singurul care a remarcat această stare. Și alți Părinți predicau despre necesitatea transformării voinței oamenilor și colaborarea ei mai strânsă cu Dumnezeu. Sfântul Ioan Casian a fost condamnat ca un „semi-eretic” împreună cu învățăturile lui, fără să se țină cont că gândea lucruri care le predicau și alții în Biserică. Adevăratul motiv poate fi însă acela că creștinii de rând au fost iritați de sfaturile de a se strădui și ei pentru mântuire, despre care credeau că Biserica trebuia să le-o ofere, ca organ de transmitere a Harului.

⁷² J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, 1958, pp. 371–372.

⁷³ *Encyclopedia of the Early Church*, loc. cit.

⁷⁴ J. F. Bethune-Baker, o.c., p. 324.

⁷⁵ W. Bright, o.c., p. 67.

⁷⁶ Fericitul Ieronim, *Epistola* 128, 5, C.S.E.L. LVI.

SUMMARY

Semipelagianism

The Pelagian movement from the 4th and the 5th centuries was born in hope of reforming the decaying moral life of the Church. The main idea preached by her promoter, Pelagius, was the necessity of practising one's personal will. His imposing the obligativity of personal effort and initiative gave birth to discontent and revolt in Christian communities. The favourite conception of the members of the Church was about the sufficiency of Grace in the process of salvation. They wanted to be told that their merits could not offer salvation.

Pelagius could not accept the idea that man was a puppet in God's hands. Against Pelagius and his belief that man could save himself without divine help, Saint Augustine reacted. He protected in the name of the Church the doctrine that man could gain eternal life only by divine Grace which if was not given gratuitously („gratuito“) by divine will, could not be called Grace („Gratia“).

Between the two extreme doctrines about the Irresistible Grace and unlimited human freedom, a middle opinion occurred. It belonged to the monk by the name of John Cassian. It was about the cooperation of human will with Grace in the action of man's salvation. All that he said was considered by the Catholic Church as „semi-heresy“ or „semi-pelagianism“. He was in between the protagonists of the Pelagian controversy so that he could have as well been called semi-catholic or semi-augustinian.

The supporters of the reform program grouped around Pelagius and they were labelled „the enemies of Grace“. Their doctrine was discussed in synods and declared heresy. They were excluded from the church. Their adversaries were called „the protectors of Grace“ but many Eastern and Western contemporary theologues and historians say that the latter only replaced the human element with the divine element.

After the Synod of Orange the catholic teaching was consolidated but its exaggerations have remained obvious. Although they were put in a shade as time passed (especially the „Sola Gratia“ teaching and the belief in predestination), they were taken over by Protestant Churches.

John Cassian, the scyth monk, had a remarkable attitude all along the controversy concerning Grace. He wanted to make an agreement between Eastern and Western teachings. He developed the idea that man's will must cooperate with Grace. The 13th Conference which contained this doctrine, even if rejected by Synod of Orange cannot be considered heretic (except from the point of view of an extremist Augustinian). It is the most important teaching that was brought from East to Gallia. Even if it was not accepted then, we can consider it now the best solution of the controversy.

Saint John Cassian, an important character in those debates, was distinguished in those events by his outstanding personality. He was a great theologian with an open mind and he kept a balance between the two opposing persons and conceptions. His personality had as foundation the education received at home and in his pilgrimages. His culture came from the classics, from Vergilius, Cicero, Horatio, whom he read

at home in Scythia minor and in pilgrimages. His theology had as source that of Eastern Parents whom he studied in the Scyte monastic settlements, in Asia Minor, Palestine, Africa and all the regions in Europe where he travelled. It is very much alike with that in the writings of the following Saints: Athanasius the Great, Basil the Great, John Chrisostomos, Macarius the Egiptian, and many others he knewe. His theology is similar to that of Western Parents: Ambrosius, Hieronimus, Rufin, Augustine. He, as a Daco-Roman realised a bond between East and West, in Christian faith and in the events of the Church, a deed for which he won a honorable place in the history of the Universal Church.

ARGUMENTE PENTRU EXISTENȚA LUI DUMNEZEU*

Prof. dr. RICHARD GRANVILLE SWINBURNE
Universitatea din Oxford

Există o lungă tradiție în gândirea teologică naturală Greco-Creștino-Iudaico-Islamică de a furniza motive (sau chiar argumente formale) în favoarea credinței în existența lui Dumnezeu; cred că în absența acestor motive credința ar fi nejustificată și irațională astăzi pentru cei mai mulți oameni. Influențele exercitate pe de o parte de către Hume și Kant și, pe de altă parte, de către Darwin (susținut, în mare măsură, de o ambianță intelectuală improprie datorată lui Marx și Freud), au făcut uitată teologia naturală tradițională pentru cea mai mare parte a ultimelor două secole. Îmi place să cred însă, că ea își reafirmă vigoarea pe scena filosofico-teologică și în acest sens aş dori să vă prezint principalele idei ale propriei mele teologii naturale, conținute, într-o formă mai riguroasă și mai completă, în cartea *The Existence of God*¹.

Nu cred în forța argumentelor *a priori* ale existenței lui Dumnezeu, cum este argumentul ontologic tradițional – înțelegând prin argumente *a priori*² acele argumente care au ca premise adevăruri logice sau conceptuale. Argumentele valoroase sunt *a posteriori* – cele care pornesc de la sensurile fenomenelor observabile. De asemenea, nu cred că există argumente *a posteriori* deductive verosimile¹ pentru existența lui Dumnezeu, în sensul argumentelor cu premise adevărate și concluzie necesară (unde asertarea premiselor și negarea simultană a concluziei este contradictorie). Din acest punct de vedere criticii teologiei naturale aveau dreptate. Voi căuta însă să vă conving că există argumente verosimile inductive pentru existența lui Dumnezeu. Înțeleg printr-un argument C-inductiv verosimil² un argument care merge de la premise adevărate la o concluzie, pentru care premisele oferă o evidență astfel încât ea să fie mai probabilă decât ar fi în alte condiții. Iar printr-un argument

* Text prezentat într-o conferință despre Dumnezeu ca temă filosofică („*Philosophy of God*”), la Milltown Institute, 3 februarie 1993. Textul de față este tradus, cu permisiunea autorului, după un extras din *Milltown Studies*, 33, Spring 1994, pp. 22–36. Notele autorului sunt marcate cu cifre arabe, iar notele traducătorului cu cifre romane.

¹ R. Swinburne, *The Existence of God* (Oxford, Clarendon Press, 1979). Ediția germană (Reclam: Stuttgart, 1987). Ediția engleză revizuită (Clarendon Press, 1991) conține două appendix-uri: Appendix A, „Reply to Mackie”, și Appendix B, „The argument from the Fine-tuning of The Universe”. Am inclus ideea principală din Appendix B în prezentul text.

² Vezi A. Plantinga, ed., *The Ontological Argument* (London: Macmillan, 1968), și multe alte lucrări de filosofia religiei, pentru diferitele versiuni ale argumentului ontologic dat de Anselm și Descartes, precum și versiunea modernă a lui Norman Malcolm.

¹ „Sound deductive a posteriori arguments”.

² „Sound C-inductive argument”.

P-inductiv verosimil^{III} înțeleg un argument care pornește de la premise adevărate către o concluzie care pe baza premiselor apare mai degrabă probabilă decât improbabilă.

Majoritatea argumentelor tradiționale ale existenței lui Dumnezeu pornesc ori de la fenomene generale foarte evidente ale experienței, ori de la anumite fenomene cât se poate de speciale așa-zis întâmplare, pentru ca apoi să postuleze că acțiunea lui Dumnezeu explică ocurența respectivelor fenomene și deci Dumnezeu trebuie să existe. Printre astfel de argumente se află și cel cosmologic (al existenței Universului), versiuni ale argumentului teleologic sau „al finalității” (care pornește de la aspectul ordonat al universului sub diferite forme), argumentul conștiinței (bazat pe existența conștiinței la animale și oameni); fiecare are ca puncte de pornire fenomene observabile generale foarte evidente. Apoi, sunt argumente bazate pe experiența religioasă și pe miracole, ale căror premise sunt fenomene foarte speciale care se întâmplă. Toate aceste argumente pot fi interpretate atât ca inductive cât și ca deductive. Însă, un argument este cu mult mai plauzibil dacă îl privim ca inductiv, așa încât le voi interpreta în acest fel. Consider că fiecare din aceste argumente formează independent un argument C-inductiv verosimil, iar împreună ele formează un argument P-inductiv verosimil. Pe scurt, inducția este modul normal de argumentare în știință, istorie și în viața cotidiană; într-adevăr, este singurul procedeu pe care-l avem la îndemână vis-à-vis de datele imediate ale experienței. Deducția este un mod specializat de inferență, util doar pentru a trage consecințele din ceea ce este deja acceptat. Chiar dacă deceniile și secolele anterioare au manifestat o oarecare pricepere pentru ce este un argument deductiv verosimil, în ce privește argumentele inductive verosimile abia ultimii ani au aruncat puțină lumină asupra criteriilor lor. Și aceasta pentru că, cred eu, nici Hume nici Kant nu au înțeles bine inducția și de aceea cruciile aduse de ei argumentelor inductive din teologia naturală au fost preluate – în mod greșit – drept eficiente.

Aproape toate argumentele *ă posteriori* ale existenței lui Dumnezeu par a avea un model comun. Se consideră un fenomen E. Se postulează că E este confuz, straniu, non-așteptabil în cursul normal al lucrurilor^{IV}; el este însă de așteptat dacă există Dumnezeu, pentru că Dumnezeu are puterea de a face să se întâmple E și, probabil, îi stă la dispoziție alegerea de a face acest lucru. De unde rezultă că ocurența lui E este un motiv pentru a presupune că Dumnezeu există. Dacă un argument este un argument C-inductiv verosimil, atunci el va funcționa prin adițiune. Un fenomen nu susține probabilitatea consecințelor sale prin el însuși, dar mai multe fenomene puse împreună pot face acest lucru, și astfel, în termenii mei, vor constitui un argument P-inductiv verosimil. Acest tip de argument inductiv este cel mai utilizat în știință, istorie și în toate celelalte domenii ale cunoașterii umane. Un detectiv, de exemplu, găsește indicii variate – amprentele lui John pe un seif jefuit, o cantitate de bani

^{III} „Sound P-inductive argument”.

^{IV} „It is to be expected”. În modelul nomologic-deductiv hempelian, cunoașterea unor fenomene antecedente și a unor legi face ca ocurența fenomenului observat să poată fi *așteptată*, anticipată. Fenomenele anterioare și legile constituie un cadru în interiorul căruia este *de așteptat* ca evenimentul în cauză să se întâmple. Am preferat o calchiere a englezescului „not to be expected” prin „non-așteptabil” (vezi în continuare alte forme ca „expectable” prin „așteptabil” etc.) mult mai convenabilă ca termen tehnic decât alte formule mai literare.

ascunsă în casa lui John, faptul că John a fost văzut în preajma locului spargerii în perioada de timp în care a fost comisă. Acest detectiv va sugera că, deși aceste indicii ar putea doar să aibă alte explicații, ele nu pot fi așteptate decât dacă John a jefuit seiful. Fiecare indiciu constituie o evidență că el a comis spargerea, confirmă ipoteza că John este autorul ei. Este o evidență cumulativă – indiciile puse împreună susțin probabilitatea ipotezei.

Să numim acest tip de argumente inductive argumente ale unei bune explicații. Oamenii de știință utilizează acest model de argument pentru a susține existența unor entități inobservabile ca și cauze ale fenomenelor pe care ei le observă. De exemplu, la începutul secolului nouăsprezece, s-a observat o varietate de fenomene de interacțiune chimică, cum este combinarea substanțelor în proporții fixe ale masei lor pentru a forma noi substanțe (hidrogenul și oxigenul formează apa întotdeauna într-o proporție de 1:8). Atunci s-a postulat că aceste fenomene sunt de așteptat în condițiile existenței a circa o sută de tipuri diferite de atomi, particule mult prea mici pentru a fi văzute, care se combină și recombina în câteva modalități simple. La rândul lor fizicienii au postulat existența electronilor, protonilor și neutronilor, ca și a altor particule care să explice comportamentul atomilor dar și al fenomenelor observabile la scară largă; apoi au postulat existența quark-ului pentru a explica comportarea protonilor, neutronilor, și altor multe particule.

Argumentele de acest tip dau o probabilitate semnificativă ipotezelor lor atâta timp cât satisfac trei criterii^{3V}. În primul rând, fenomenele pe care le preiau ca evidente trebuie să aibă o probabilitate redusă de a apărea în cursul normal al lucrurilor. Am văzut în exemplul cu jefuirea seifului că diferitele indicii, cum ar fi amprente de la John, nu puteau fi așteptate într-un curs normal al lucrurilor (dacă John n-ar fi jefuit seiful). În al doilea rând, fenomenele sunt mai degrabă așteptabile, este mai probabil să apară, dacă ipoteza este adevărată. Dacă John a jefuit seiful este foarte probabil ca amprente de la John să fie găsite acolo. În al treilea rând, ipoteza trebuie să fie simplă. Altfel spus, ea trebuie să postuleze existența și operabilitatea unui număr mic de entități, de tipuri de entități, cu proprietăți puține și ușor de descris, cu moduri de comportare matematic simple. Pentru explicarea unei descoperiri este la îndemână postularea unui număr mare de entități cu proprietăți complicate. Dar ipoteza noastră este susținută de fapte doar dacă postulează entități puține care ne conduc la așteptarea diverselor fenomene care formează evidența. Astfel, în povestea cu detectivul s-ar putea sugera că un anume Brown a plasat amprente de la John pe seif, Smith s-a îmbrăcat pentru a fi confundat cu John la locul faptei și, fără vreo legătură cu ceilalți, Robinson a ascuns banii în casa lui John. Această ipoteză ne va conduce spre așteptarea faptelor descoperite la fel de bine ca ipoteza că John a jefuit seiful. Dar ultima este susținută de fapte, pe când prima ipoteză nu este. Și aceasta, deoarece ipoteza că John a jefuit seiful postulează un obiect – John – efectuând o faptă – jefuirea seifului – ceea ce ne determină să ne așteptăm la cele câteva fenomene observate. Întotdeauna oamenii de știință postulează atât de puține entități (ex. particule subatomice) de câte este nevoie pentru a fi îndreptățiți să ne așteptăm să găsim fenomenele observate; și mai postulează că aceste entități nu se comportă neregulat (astfel într-o

^{3V} Textul original conține o eroare tipografică. Nota 3 a autorului nu este aceasta, ci următoarea (marcată corect). Trimiterea de față este în plus, ei necorespunzându-i o notă la sfârșitul textului.

și altfel ziua următoare), ci se comportă în acord cu o lege matematică atât de simplă și omogenă încât să fie compatibilă cu fenomenul observat. Există o veche cală latină: *simplex sigillum veri*, „simplitatea este semnul adevărului“. Pentru ca ipotezele să susțină probabilitatea ipotezei, aceasta trebuie să fie simplă. Fără criteriul simplității știința ar fi totalmente incapabilă să se miște cu un singur pas dincolo de datele observației: ne-am putea imagina oricând un număr infinit de ipoteze net diferite între ele, care să determine pe cineva să se aștepte la anumite fapte mai degrabă decât s-ar aștepta în alte condiții – însă n-ar avea nici o șansă să aleagă între ele. Dar știința este posibilă, se pot face predicții justificate, deci simplitatea este un criteriu al adevărului.

Avem la dispoziție două tipuri diferite de explicație, pe care le utilizăm zilnic. Una este explicația științifică, prin care explicăm un fenomen E pe baza unei stări de lucruri anterioare F (cauza) și a unei regularități L care caracterizează comportamentul obiectelor implicate în F și E. Explicăm de ce unei pietre i-au trebuit două secunde pentru a cădea dintr-un turn (E) prin faptul că a fost eliberată din starea de repaos la o înălțime de 64 de picioare (F) și pe baza regularității descrise de legea căderii a lui Galilei care spune că toate corpurile se îndreaptă spre suprafața pământului cu o accelerație de 32 picioare/sec.²(L). E urmează din F și L. Știința poate, de asemenea, să explice funcționarea unei regularități ori legi pe o arie restrânsă pe baza operației unei legi mai generale asupra condițiilor specifice ale acelei arii. Astfel se poate explica de ce legea căderii a lui Galilei este valabilă pentru obiecte mici aflate aproape de suprafața pământului. Legea lui Galilei derivă din Legile lui Newton, dat fiind că pământul este un corp cu o anumită masă, depărtat de alte corpuri compatibile, și că obiectele de la suprafața sa se află la o distanță mică și au masă mică.

Cealaltă cale pe care o folosim tot timpul și o considerăm potrivită pentru explicarea fenomenelor este ceea ce eu numesc explicația prin persoană^{vi}. Adesea explicăm un fenomen E ca fiind realizat de o persoană P pentru a îndeplini un scop G. Această mișcare a mâinii mele este explicată ca fiind efectuată de mine cu scopul de a scrie o comunicare filosofică. Existența câinii pe masă o explic ca fiind pusă acolo pentru a bea din ea. În cazuri ca acestea produc o stare a corpului meu care apoi ducează ea însăși, printr-un proces susceptibil de explicație științifică, alte stări de lucruri exterioare corpului meu. Numai că eu (P) sunt acela care produc o stare corporală (E) în măsură să provoace acea stare de lucruri ulterioară (G) și nu alta. Un tipul de explicație folosită aici este diferit de explicația științifică. Explicația științifică utilizează legi ale naturii și stări anterioare de lucruri. Explicația prin persoană implică persoane și scopuri. În fiecare caz temeiul care ne încredințează că explicația este corectă este, cum am arătat mai devreme, faptul că pentru a explica fenomene ca cele descrise sau altele similare, avem nevoie de un număr mic de entități (ex.: o persoană și nu mai multe), un număr mic de tipuri de entități cu un număr mic de proprietăți, ușor de descris, cu un comportament simplu din punct de vedere matematic (ex.: o persoană posedând câteva capacități și scopuri care nu se schimbă în mod arbitrar) care dă naștere la mai multe fenomene materiale. Aflați în

^{vi} „Personal explanation“. Redarea în limba română prin „explicație personală“ nu este optimă, ducând la confuzii de sens. Ne-am permis această traducere liberă, mai corectă semantic.

căutarea celei mai bune explicații pentru fenomene, putem încerca ambele tipuri, dacă nu găsim o explicație științifică în măsură să satisfacă criteriile, vom apela la una prin persoană.

Ar fi de dorit să căutăm explicații pentru toate lucrurile; dar am văzut că nu suntem îndreptățiți să considerăm că am găsit o explicație decât dacă ea este simplă și dacă ea ne conduce la așteptarea a ceea ce descoperim, lucru care ar fi imposibil în alte condiții. Istoria științei ne arată că complexul, amestecat, coincidența diversul necesită explicații, și că explicația trebuie să se bazeze pe ceva mai simplu. Mișcările planetelor (obiectul legilor lui Kepler), interacțiunea mecanică a corpurilor pe pământ, mișcarea pendulului, a mării, comportamentul cometelor etc., constituie în sine fenomene destul de eclectice. Legile mișcării ale lui Newton reprezintă teorie simplă care ne îndreptățește să așteptăm manifestarea acestor fenomene, ceea ce a fost considerată o explicație adevărată a lor. Existența miilor de substanțe chimice care se combină în diferite proporții pentru a forma alte substanțe pare să început ceva complex. Ipoteza că de fapt nu există decât circa o sută de elemente chimice din care sunt formate celelalte substanțe constituia o ipoteză simplă care a condus la așteptarea fenomenului mai complex. În momentul în care ajungem la punctul de pornire cel mai simplu posibil al explicației care ne conduce la așteptarea fenomenului observat, atunci ne putem opri singuri, încredințați că am găsit faptele ultim și brut de care depind toate celelalte lucruri.

Argumentul cosmologic pornește de la existența unui univers fizic complex (sau ceva la fel de general) și ajunge la existența lui Dumnezeu, cauză a existenței Universului. Primele trei „câi” ale lui Toma d’Aquino sunt forme ale acestui argument, însă cea mai bună formulare clasică a lui este, în opinia mea, versiunea dată de Leibniz³. El, însă, îl prezintă ca pe un argument deductiv valid, ceea ce, consider eu, nu este adevărat deoarece nu este implicată nici o inconsistență aparentă în supoziția că Universul poate exista fără Dumnezeu. Mai degrabă avem în față un argument inductiv al celei mai bune explicații pentru existența Universului.

Iată acum propria mea versiune a argumentului, bazată pe Leibniz, dar pusă în forma unui argument inductiv și nu a unui deductiv. Premisa este existența universului, de atâta timp de cât există (fie un timp finit, fie, dacă nu are început, un timp infinit). Universul este un lucru complex; putem vedea o mulțime de fragmente separate ale lui. Fiecare fragment are volum, formă, masă etc., finite și nu în totalitate naturale – considerând diversitatea galaxiilor, stelelor, planetelor, și prundișul de pe pământ. Materia este inertă, nu are puteri pe care să și le exercite după voie. Ea face ceea ce trebuie să facă. În fiecare regiune se află o cantitate limitată de materie având o cantitate limitată de energie și mișcare. Există o complexitate, o particularitate și o finitudine a Universului, ilustrate în explicații pe baza a ceva mai simplu. Existența Universului este, însă, ceva ce știința evident nu poate explica; pentru că, așa cum am văzut, o explicație științifică explică ocurența unei stări de lucruri pe baza unei stări de lucruri anterioare și a câtorva legi ale naturii care fac ca stările anterioare să dea naștere la stări ulterioare. Se poate explica poziția actuală a planetelor pe baza unei stări anterioare a sistemului (faptul că Soarele și planetele se aflau acolo unde se aflau anul trecut) și pe baza acțiunii legilor lui Kepler care spun că stări ca cea din

³ G. W. Leibniz, *On the Ultimate Origination of Things*.

armă^{VII} sunt urmate peste un an de stări ca cea dinainte. Și astfel se poate explica existența din acest an a universului pe baza existenței lui de anul trecut și a legilor cosmologiei. Dar și așa, ori a existat întâi o stare primară a Universului, ori Universul a fost așa dintotdeauna. În primul caz, știința nu poate explica de ce a existat această stare primară; iar în al doilea caz, nu poate explica existența materiei (sau, mai corect: materie-energie) asupra căreia să acționeze legile naturii, așa cum se întâmplă. Prin natura sa, știința nu poate explica existența nici unei stări de lucruri.

Dar Dumnezeu poate oferi explicația. Ipoteza teismului este aceea că Universul există pentru că există un Dumnezeu care îl menține și că legile naturii operează deoarece Dumnezeu face să se întâmple asta. El face ca legile naturii să funcționeze prin menținerea, în fiecare obiect din Univers, a proprietății de a se comporta în acord cu ele. El menține viața universului făcând ca legile să conserve materia, spre exemplu, făcând să se întâmple, în fiecare moment, că ceea ce a fost înainte continuă să existe. Ipoteza este una conform căreia o persoană face aceste lucruri având un scop. Dumnezeu acționează direct asupra Universului, așa cum noi acționăm direct asupra creierului nostru, făcându-l să ne miște membrele (cu diferența că Universul nu este corpul lui Dumnezeu, deoarece El ar putea în orice moment să-l distrugă și să acționeze asupra unui alt Univers, sau chiar să fie fără un Univers). Cum am văzut, explicația prin persoană și explicația științifică sunt cele două căi prin care putem explica apariția fenomenelor. Dacă nu se poate da o explicație științifică a existenței Universului, atunci trebuie să fie una prin persoană sau niciuna. Ipoteza existenței lui Dumnezeu este ipoteza existenței persoanei celei mai simple care ar putea exista. O persoană este o ființă care are *puterea* de a produce efecte, *priceperea* de a face aceasta și *libertatea* de a alege ce efecte să producă. Dumnezeu este, prin definiție, o persoană omnipotentă (cu o putere nelimitată), omniscientă (știe totul) și perfect liberă; este o persoană cu infinită putere, cunoaștere și libertate; o persoană pentru a cărei putere, cunoaștere și libertate nu există limite, cu excepția limitelor cosmologiei. Ipoteza că există o ființă cu calități de grade infinite, lucru esențial pentru o asemenea ființă, înseamnă postularea unei ființe foarte simple. Ipoteza că un asemenea Dumnezeu este unic este o ipoteză mai simplă decât cea a existenței unui Dumnezeu cu anumite puteri limitate. Este mai simplă exact în același fel în care ipoteza că o anumită particulă are masa zero sau viteza infinită este mai simplă decât ipoteza că aceeași particulă ar avea 0,32147 unități de masă ori o viteză de 221.000 km/sec. O limitare finită cere o explicație a respectivei limite particulare, după cum nelimitarea nu cere.

Dacă ceva trebuie să existe, atunci a lăsa singur un Univers atât de complex și de ordonat ca al nostru este un lucru absolut ciudat. Dar dacă există un Dumnezeu, nu este deloc probabil că El ar putea crea un astfel de Univers. Un Univers cum este al nostru este un lucru plin de frumusețe, un teatru în care și alte creaturi pot crește și împlini un destin, o idee de care mă voi ocupa puțin mai încolo^{VIII}. Deci argumentul bazat pe Univers este un argument care pornește de la un fenomen complex și ajunge la o entitate simplă care ne determină să așteptăm (chiar dacă nu garantează) existența

^{VII} „Stări ca cea din urmă”, adică stări ca cea descrisă ulterior: „Soarele și planetele se află acolo unde se aflau anul trecut”. Sintaxa acestei fraze, ca și a celei următoare, este extrem de interesantă, purtând o marcă vădit ironică la adresa explicației cauzale.

^{VIII} Vezi paginile următoare.

celui dintâi, mult mai mult decât ar putea ea fi așteptată altfel. De aceea, cred, este vorba despre un argument C-inductiv verosimil.

Argumentul teologic sau „argumentul finalității”^{IX} are forme variate. Una este cea a ordinii temporale, a faptului că aproape toate fenomenele naturale se supun legilor naturale simple. Argumentul nu se bazează pe existența universului, ci pe ordonarea sa. Toma d'Aquino a dat un astfel de argument ca pe „a cincea cale”^X de demonstrare a existenței lui Dumnezeu. Se poate să fi avut sau să nu fi avut intenția de a-l prezenta drept un argument deductiv valid; eu voi expune argumentul într-o formă mai modernă și clară, inductivă.

Fenomenul care formează premisa argumentului este funcționarea celor mai generale legi ale naturii, altfel spus ordonarea universului după legi foarte generale. Ce sunt aceste legi cu exactitate, se poate ca știința să nu fi descoperit încă – ele pot fi ecuațiile câmp ale Teoriei generale a relativității a lui Einstein, sau poate că sunt legi mai fundamentale. Astăzi am văzut că știința poate explica acțiunea unor legități sau regularități limitate pe baza unei legi mai largi sau mai generale. Dar ceea ce știința, prin natura sa, nu poate să explice, este de ce există aceste legi ale naturii de generalitate maximă; căe *ex hypothesi*, nici o lege mai generală nu le poate explica acțiunea.

O explicație cere și conformitatea obiectelor cu legile simple care are loc peste tot în nesfârșitul spațiu și timp. Să vedem ce înseamnă asta. Legile nu sunt lucruri independente de obiectele materiale. A spune că toate obiectele se conformează legilor înseamnă pur și simplu a spune că ele toate se comportă în exact același fel. Să spunem, de exemplu, că planetele se supun legilor lui Kepler nu înseamnă altceva decât a spune că fiecare planetă în fiecare moment temporal are proprietatea de a se mișca așa cum postulează legile lui Kepler. Este vorba deci de o vastă coincidență între proprietățile comportamentale ale obiectelor în toate timpurile și în toate locurile. Dacă toate monedele dintr-o regiune au același marcaj, sau dacă toate hârtiile dintr-o cameră conțin același scris de mână, noi căutăm o explicație pe baza unei surse comune a acestor coincidențe. Tot astfel căutăm o explicație similară pentru vastă coincidență pe care o descriem ca și conformitate a obiectelor cu legile naturii – exact faptul că toți electronii sunt produși, atrag și resping alte particule, și se combină cu ele în exact același mod în fiecare punct al timpului și spațiului nesfârșit.

Existența Universului și a legilor naturii este un fenomen atât de general și de universal încât tindem să-l ignorăm. Universul ar fi putut foarte ușor să nu existe deloc, sau să fie o masă haotică. Însă faptul că Universul există și că este ordonat este ceva foarte evident, chiar dacă depășește puterea explicativă a științei. Incapacitatea științei de a explica aceste lucruri nu este un fenomen temporar, cauzat de precaritatea stadiului științei secolului douăzeci. Mai degrabă natura explicației științifice este cauza faptului că aceste lucruri vor depăși întotdeauna capacitatea sa de a le explica. Explicațiile științifice, prin natura lor, ajung în final la legi ultime și la structuri fizice ultime ale lucrurilor; or, problemele pe care le ridicăm noi vizează de ce există legile naturale și lucrurile fizice.

Avem la dispoziție aceeași explicație simplă a ordonării temporale a universului. Dumnezeu face protonii și electronii să se miște într-un mod ordonat, exact așa cum am face noi corpurile noastre să se miște după tipare regulate într-un dans. El are, *ex hypothesi*, puterea de a face acest lucru. Dar de ce ar alege să acționeze în acest fel?

^{IX} „Argument from design”.

Datorită ordinii, universul este frumos, dar, mult mai important, datorită ei universul este în așa fel încât oamenii pot învăța să-l controleze și să-l schimbe. Pentru că numai dacă există legi simple ale naturii pot oamenii prezice ce urmează după ceva anume, și până când nu pot face asta, ei nu vor putea schimba nimic. Numai dacă știu că semănând anumite semințe, prășind și udându-le vor obține cereale, pot dezvolta o agricultură. Iar aceste cunoștințe pot fi dobândite numai în condițiile existenței în natură a unor regularități de comportament ușor de înțeles. Este bine să existe ființe umane, demiurghi întrupați care împărtășesc actul Divin de a forma și dezvolta Universul prin alegere liberă. Dar dacă este să fie așa, trebuie să existe legi ale naturii. Este prin urmare rațională așteptarea ca Dumnezeu să le înfăptuiască. Altfel, este greu de presupus că Universul va arăta de la sine o asemenea ordine remarcabilă.

Cea mai cunoscută formă a argumentului finalității în istoria gândirii, prevalentă în secolul optsprezece și la începutul secolului al nouăsprezecelea a fost argumentul ordinii spațiale. Organizarea complexă a plantelor, animalelor și oamenilor, care le permite să apuce hrana potrivită aparatului lor digestiv și să scape de urmăritori, a sugerat ideea unor complicate mașini care trebuie să fi fost concepute de un stăpân constructor, care a pus în același timp în ele și capacitatea de a se reproduce. Utilizarea frecventă a acestui argument în apologia religioasă s-a oprit brusc în 1859, când Darwin și-a elaborat explicația sa asupra cauzei organizării complexe a plantelor, animalelor și omului, pe baza legilor evoluției ce operează asupra organismelor simple. În acest tablou Dumnezeu părea a nu mai intra.

Reacția a fost însă prematură. Pentru că nevoia unei explicații poate fi dusă mai înapoi. De ce există legi ale evoluției a căror consecință este că timp de multe milenii organismele simple au dat naștere gradat organismelor complexe? Fără îndoială, deoarece aceste legi urmează din legile de bază ale fizicii. Dar atunci de ce au legile fizicii proprietatea de a da naștere legilor evoluției? Și cum se explică existența organismelor primitive? O poveste plauzibilă ne poate informa că „supa” primordială de materie-energie a făcut posibilă apariția, într-un timp de multe milenii, pe baza legilor fizicii, acelor organisme primitive, începând cu momentul „Big-Bang” (un moment situat acum 15.000 milioane de ani în care, ne spun astăzi cercetătorii, Universul, sau cel puțin faza actuală a lui, a început). Dar atunci de ce a existat materia necesară unei asemenea dezvoltări evolutive? Cu tot respectul față de legi și față de materia primordială, ne găsim din nou în fața aceleiași situații de a spune că aceste lucruri nu pot fi explicate, sau de a căuta o nouă explicație. Remarcați că ceea ce vizăm aici nu este de ce există legi (premise argumentului ordinii temporale), nici de ce există materie (premise argumentului cosmologic), ci de ce legile și materia-energie au această caracteristică neobișnuită de a produce plante, animale și oameni. Dacă legile cele mai generale ale naturii au această proprietate specială, știința nu poate explica de ce sunt ele așa. Și chiar dacă s-ar da o explicație științifică a faptului că materia a avut proprietatea respectivă în momentul Big-Bang-ului pe bază unei proprietăți anterioare, adică a unei stări primare a Universului, această stare trebuie, la rândul ei, să fi arătat cumva. Sau, dacă Universul a existat dintotdeauna, materia sa trebuie să fi avut anumite caracteristici care să facă posibilă în orice moment apariția unei stări care să producă plante, animale și oameni. Explicația științifică, însă, se oprește. Întrebarea rămâne dacă ar trebui să acceptăm aceste trăsături

particulare ale legilor și materiei Universului ca fapte brute ultime sau ar trebui să trecem dincolo de ele, către o explicație personală bazată pe acțiunea lui Dumnezeu.

Mai rămânem să optăm cât de probabil este ca legile și celelalte condiții inițiale să aibă întâmplător exact caracteristicile respective. Cercetarea științifică recentă a atras atenția asupra faptului că Universul este „bine acordat”⁴.

Materia-energie trebuia să aibă în momentul Bing-Bang-ului o anumită densitate și o anumită viteză de expansiune; o creștere sau o descreștere a acestor condiții cu o proporție de unu la un milion ar fi avut efectul că Universul nu ar mai fi permis evoluția vieții. De exemplu, dacă după Big-Bang quantele de materie-energie s-ar fi distanțat una de alta doar puțin mai repede, nici galaxiile, nici stelele ori planetele și nici mediul propice vieții nu s-ar fi format. Iar dacă distanțarea s-ar fi produs puțin mai încet, Universul s-ar fi prăbușit de la sine înainte ca viața să se poată forma. De asemenea, constantele de care depind legile naturii au trebuit să rămână între niște limite foarte înguste pentru ca viața să apară. În consecință, este cel mai improbabil ca legile și condițiile inițiale să fi avut, din întâmplare, caracteristici favorabile vieții. Doar Dumnezeu este în măsură să confere aceste proprietăți materiei și legilor. Dacă am putea să arătăm că El a avut și un motiv pentru toate acestea, am obține un temei pentru ipoteza că a procedat într-adevăr în acest fel. Avem la îndemână un motiv care (pe lângă cel al frumuseții) ar fi un temei pentru alegerea lui Dumnezeu de a crea un Univers – valoarea ființelor corporale conștiente cărora procesul evoluției le-ar da naștere, și deasupra tuturor a oamenilor care pot, prin ei înșiși, alege în cunoștință de cauză cum ar trebui să fie lumea.

Toate argumentele la care m-am referit sunt bazate pe fenomene prea „mari” pentru ca știința să le poată explica; ele pornesc de la existența și caracterul general al Universului așa cum sunt descrise de știință. Aceste fenomene, însă, ori nu au o explicație, ori ea nu este științifică. Alte argumente iau în considerare fenomene care, se spune, sunt prea „ciudate”/„stranii” pentru ca știința să le explice. Or, ar trebui să se dovedească mai degrabă că este puțin probabil ca știința să le poată explica. Un exemplu de asemenea argument este argumentul bazat pe existența conștiinței. Locke a dat o versiune a acestui argument⁵; iată, însă, pe scurt, propria mea versiune⁶.

Oamenii au gânduri și sentimente, credințe și dorințe, și operează alegeri. Acestea sunt evenimente total diferite de cele fizice public observabile. Obiectele fizice sunt, ne spun fizicienii, centre de forță invizibile aflate în interacțiune; dar ele acționează asupra simțurilor noastre, care pun în funcțiune circuite electrice în creier iar evenimentele din creier ne cauzează senzații (de durere, de culoare, sunet sau miros), gânduri, dorințe și credințe. Evenimentele mentale ca acestea sunt fără îndoială cauzate în general de creier (și invers); dar evenimentele mentale sunt distincte de cele ale creierului care le cauzează – senzațiile sunt net diferite de perturbările

⁴ Vezi, de exemplu, cea mai simplă descriere a armoniei universale în: John Leslie, „Anthropic Principle”, *World Ensemble, Design, American Philosophical Quarterly*, 19 (1982), pp. 141–151.

⁵ „The Universe is fine-tuned”.

⁶ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 4.10.10. (Ed. română: *Eseu asupra intelectului omenesc*, Editura științifică, București, 1961).

⁶ Pentru o justificare detaliată a tezei mele conform căreia este foarte puțin probabil că știința va putea explica vreodată cum evenimentele creierului duc la evenimente mentale, vezi *The Evolution of the Soul*, (Oxford: Clarendon Press, 1988), pp. 183–196.

electronice. În fapt sunt atât de diferite – intime, distincte ca sunet sau ca senzație – de evenimentele comune ca cele ale creierului, încât este realmente puțin probabil ca știința să explice cum dau naștere evenimentele creierului la evenimente mentale (de ce un anumit fenomen cerebral produce o senzație de roșu, iar altul una de albastru). Și totuși evenimentele cerebrale le produc pe cele mentale; fără îndoială, că există corelații regulate între un anumit tip de fenomen cerebral și unul mintal, dar cu toate acestea nici o teorie științifică nu poate spune de ce există corelațiile specifice respective, sau o corelație în general (de ce evoluția n-a dat naștere pur și simplu unor roboți insensibili). Totuși, aceste corelații pe care știința nu le poate explica cer o explicație; explicația este însă de alt fel: Dumnezeu face ca evenimentele cerebrale de un anumit tip să dea naștere la anumite evenimente mentale pentru ca animalele și oamenii să poată învăța despre lumea fizică, să o vadă saturată de culoarea și mirosul care-i dau frumusețea, și să învețe să o controleze. Mult din valoarea procesului evolutiv s-ar fi pierdut dacă creaturile corporale la care a dat naștere nu ar fi fost conștiente. Evenimentele creierului, cauzate de diferite priveliști, sunete și mirosuri, dau naștere la diferite senzații caracteristice și la credințe, astfel că oamenii pot dobândi cunoașterea unei lumi fizice frumoase, spre a avea putere asupra ei. Darwinismul poate să explice doar de ce anumite animale sunt eliminate în lupta pentru supraviețuire, nu însă și de ce există animale conștiente.

Există apoi argumente bazate pe evenimente istorice particulare, pe violări semnificative ale legilor naturii (miracole). Se arată că dacă un anumit eveniment E s-a întâmplat iar știința este complet inaptă să-i explice apariția, atunci există un temei pentru a presupune că explicația este de un alt tip decât științifică; cea mai simplă și la îndemână este postularea intervenției divine – atâta timp cât putem găsi un motiv pentru care Dumnezeu să fi intervenit în istorie pentru a produce pe E. E poate fi un eveniment bun în sine, un răspuns la o rugăciune, sau un eveniment care a ajutat la progresul religios al omenirii. Bineînțeles, dovada istorică a existenței unui eveniment E poate fi înșelătoare; sau poate fi cazul că, dacă E este inexplicabil de către știința actuală, știința viitorului va fi capabilă să îl explice. Dar situații de acest gen se întâmplă mereu în legătură cu orice tip de argumentare – eroarea este iminentă. Însă un om rațional își sprijină concluziile pe faptele prezente chiar dacă știe că mâine ele vor arăta cu totul diferit. Dacă în acest moment faptele arată că se poate să fi avut loc o violare a unei legi naturale, trebuie să le luăm ca atare și să căutăm cea mai bună explicație.

În sfârșit, există argumentul bazat pe experiența religioasă, în sensul acelei experiențe care poate să pună subiectul în contact cu Dumnezeu. Consider că și acest argument este destul de puternic, deci îl voi formula în termenii mei, ca un argument inductiv, însă reprezentat cel mai bine ca aparținând unui model ușor diferit de cele precedente. Atâtor oameni li s-a părut, în diferite momente ale vieții lor, că au simțit prezența și îndrumarea lui Dumnezeu. Un principiu de bază al cunoașterii, pe care eu îl numesc principiul încredințării^{x1}, ne îndeamnă să credem că lucrurile sunt așa cum par, în afară de (și până la) apariția evidenței că suntem în eroare. Dacă mi se pare că văd o masă sau că aud vocea prietenului meu, trebuie să cred aceasta până la apariția evidenței că m-am înșelat. Susținând contrariul – nu te încrede în aparență până la proba sigură – nu vom crede niciodată nimic. Pentru că ce putem arăta pentru a susține aparențele, decât alte aparențe? Iar dacă nu poți crede prima

^{x1} „Principle of credulity”.

aparență, nici atât nu le vei crede pe cele noi. Așa cum ești nevoit să te încrezi în cele cinci simțuri elementare, este la fel de rațional să crezi în experiența religioasă. Dar în simțurile elementare crezi, ar putea spune un opozant, pentru că ele (ex.: simțul vederii) sunt în concordanță cu simțurile altor oameni – ceea ce eu pretind că văd, văd și ei; în timp ce simțul religios nu este în acord cu al altora (alții nu au experiențe religioase deloc, sau nu de același tip). Cu toate acestea, este important să înțelegem că un om rațional aplică principiul încredințării înainte de a afla *ce* experiență au alții. Suntem îndreptățiți să credem în simțurile proprii chiar în absența unui alt observator care să le verifice. Iar dacă un alt observator declară că i se pare a vedea același lucru care ni se pare nouă că-l vedem, noi trebuie să ne amintim ce a declarat el, ceea ce înseamnă că ne bazăm pe memorie (i.e. pe felul în care lucrurile par să fi fost), fără o coroborare actuală. Oricum, experiența religioasă adesea coincide cu cea a altora, ca și conștientizarea generică a unei forțe de dincolo de noi care ne ghidează. Dacă unii oameni nu au experiențele noastre, chiar când acestea coincid cu experiențele altora, aceasta înseamnă că primii sunt orbi pentru realitățile religioase – în același fel în care incapacitatea unora de a vedea culorile nu denotă că cei mai mulți dintre noi care pretindem a le vedea greșim, ci doar că cei dinainte sunt insensibili cromatic. Este elementar în cunoașterea umană a lumii faptul că noi credem că lucrurile sunt așa cum par, în absența unei evidențe contrare certe. Cineva căruia i se pare că a avut o experiență a lui Dumnezeu trebuie să creadă că a avut-o, dacă nu se poate dovedi că se înșală. Și mai este un principiu de bază al cunoașterii conform căruia cei care nu au un anumit fel de experiență trebuie să-i creadă pe cei care spun că o au – iarăși, în absența evidenței erorii sau iluziei. În consecință, aceluia dintre noi care nu avem experiențe religioase ne stau la dispoziție declarațiile celor care au, și căroră deci le putem aplica principiul încredințării. În absența evidenței contrare trebuie să credem că lucrurile sunt așa cum par să fie; și evident, să ni le asumăm astfel ca normale. Credem ceea ce declară alții că văd până când vom avea motive să presupunem că greșesc sau se înșală, sau pur și simplu nu observă corect. Trebuie să procedăm la fel și în legătură cu declarațiile despre experiența religioasă.

În această comunicare am susținut că multe argumente tradiționale ale existenței lui Dumnezeu sunt argumente C-inductive verosimile. Argumentele inductive sunt, cum am văzut, cumulative. Ele adaugă putere (sau preiau) unele altora. M-am referit numai la argumentele pentru existența lui Dumnezeu. Ele trebuie să cântărească împotriva argumentelor contrare existenței lui Dumnezeu, dintre care cel mai important este cel bazat pe existența răului. Însă, punctul meu generic de vedere este că – așa cum am arătat detaliat în *The Existence of God*^{xii} – argumentele negative nu au în cele din urmă nici o forță, în timp ce argumentele pozitive, luare împreună, constituie un argument P-inductiv verosimil. Ordinea universală la care argumentul teleologic ne atrage atenția este atât de evidentă încât orice analogie cu argumentele din alte arii de cunoaștere ar putea sugera că toate argumentele care au acest punct de pornire și concluzia existenței unei origini comune personale a ființei au o forță imensă. În plus, că alături de alte argumente, și în special – ca să înclinăm balanța – alături de experiența religioasă, trebuie să dea concluzia că este semnificativ mai probabil decât improbabil faptul existenței lui Dumnezeu.

Traducere de CLAUDIU MESAROS

^{xii} Autorul mai trimite cititorii la această lucrare în nota 1.

PRINCIPII ORTODOXE DE INTERPRETARE A BIBLIEI¹

Preot prof. dr. JOHN BRECK

Seminarul Teologic Ortodox St. Vladimir – New York

„Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu... Acela vă va călăuzi la tot adevărul... Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti.“
(Ioan 14, 26; 16, 13 sq.).

I

Acest citat din Evanghelia Sfântului Ioan este programatic pentru întreaga hermeneutică biblică ortodoxă. Prin el se precizează relația dintre Scriptură și Tradiție și, totodată, se indică procesul prin care cuvântul mărturiei biblice devine Cuvântul viu și de viață dătător al lui Dumnezeu.

Hermeneutica ortodoxă are ca punct de plecare afirmația de la *II Timotei* 3, 16: „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu“. Această lucrare, bazată pe inspirație, presupune *synergîe*, adică efortul împreunăt al Duhului și al omului, că instrument primitor al revelației divine și traducător al acesteia în vestea cea bună proclamată în cuvântul Evangheliei. Atunci când autorul inspirat își alcătuiește lucrarea, el se folosește de elemente ale Tradiției orale și scrise. Prin urmare, Evanghelia sau Epistola astfel elaborate vor conține în mod evident elemente din Sfânta Tradiție. Într-adevăr, Tradiția este matricea unde sunt concepute și din care ies la iveală Scripturile. În același timp, Tradiția este „memoria vie a Bisericii“ (Pr. Serghei Bulgakov). Cu alte cuvinte, Biserica este aceea care alcătuiește Scripturile canonice și, în primul rând, scrierile Noului Testament. Dar și Scripturile evreilor sunt de interpretat și de înțeles tot în raport cu Hristos, Care este izvorul și împlinirea lor, în același timp. Oricât de incorect ar putea părea din punctul de vedere al normelor de politețe din zilele noastre, trebuie să spunem că Hristos este acela care oferă adevărata cheie spre sensul profund al Legii și al Profetilor. Hristos Înșiși este, pentru noi, singurul „principiu hermeneutic“ care ne descoperă adevăratul sens al tuturor Scripturilor inspirate.

¹ Pr. John Breck, autorul acestui studiu, este profesor de Studiul Noului Testament și de Etică la Seminarul Teologic Ortodox Sf. Vladimir din New York, S.U.A. Traducerea de față s-a făcut – cu acordul autorului – după Fr. John Breck, „Orthodox Principles of Biblical Interpretation“, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Published by the Faculty of St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Vol. 40, Nr. 1-2, 1996, p. 77 (n.tr.).

Din această perspectivă, noi putem spune că atât Vechiul cât și Noul Testament sunt „cărți ale Bisericii” și constituie elemente ale Sfintei Tradiții.

În cuvântul Mântuitorului despre Paraclet, de la *Ioan* 14–16, se precizează modul cum învățăturile lui Hristos devin izvor de credință și de viață pentru fiecare generație de credincioși creștini. Duhul ne „aduce aminte” cuvintele și faptele lui Iisus (*Ioan* 14, 26), aducându-I astfel slavă prin viața, credință și slujirea Bisericii. O hermeneutică ortodoxă pornește de la premiza, bazată pe înțelegerea biblică a conceptului de *anamnesis*, că „pomenirea” este mai mult decât o simplă „rememorare” a unor evenimente din trecut. „*Anamnesis*” înseamnă „reactualizare”, adică retrăirea unui anumit eveniment în sânul unei comunități de credință și chiar mai mult decât atât: prin lucrarea Duhului de aducere a Cuvântului întru pomenire se și *împlinește*, de fapt, chiar acel Cuvânt. Astfel, puterea mântuitoare a vieții și lucrării lui Iisus Hristos sunt reactualizate în experiența credinței prin sărbătorirea euharistică a marilor praznice din cuprinsul anului bisericesc. Toate aceste gesturi mântuitoare sunt desăvârșite și împlinite în virtutea *puterii* inerente a Cuvântului scripturistic care mărturiseste despre ele. Cuvântul lui Dumnezeu se actualizează autonom: El are puterea de a-i izbăvi pe cei ce au urechi de auzit și inimi pregătite să-I primească înțelesul (cf. *Isaia* 55, 11).

Puterea mântuitoare a Cuvântului lui Dumnezeu este trăită și experimentată în sânul Bisericii, prin viețile bărbaților și femeilor care o bine primesc cu credință. Dar pentru a putea fi primit ca Pâinea cerească și Izvorul de Viață care cultivă și preface viața omenească întru cele veșnice, este nevoie să celebrăm și totodată să facem cunoscut Cuvântul lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că lectura publică și explicarea, predicarea Scripturilor trebuie săvârșite în cadrul vieții liturgice a Bisericii. Citirea și explicarea Scripturii sunt de primit ca gesturi prin care se constituie „synaxa” liturgică, adunarea la un loc a celor aflați în căutare, a catehumenilor și a credincioșilor – spre edificare. Iar această synaxă se află inclusă într-un context liturgic mult mai larg, care își află împlinirea prin sfintele slujbe ale Bisericii și mai cu seamă prin săvârșirea comuniunii euharistice.

Importanța cu totul deosebită care se acordă împlinirii Cuvântului lui Dumnezeu prin slujirea liturgică reprezintă specificul hermeneuticii ortodoxe. Tot din acest aspect derivă și ceea ce noi numim caracterul „doxologic” al lucrării neîntrerupte de interpretare biblică din Biserică. Aceasta se poate vedea atât din omiliile cât și din cântarea bisericească, de vreme ce predicile și imnele liturgice sunt comentarii la textul Scripturii, prin intermediul cărora esența Cuvântului lui Dumnezeu este împărtășită credincioșilor. Așadar, în cadrul liturgic al Bisericii, Cuvântul lui Dumnezeu este predicat și preamărit spre întărirea și hrănirea duhovnicească a celor întruniți în Biserică. În același timp, Cuvântul de viață dătător este *actualizat* prin trăirea credincioșilor care, dacă au cu adevărat urechi de auzit, îi răspund cu bucurie și cu mulțumire. Ei își săvârșesc astfel *leitourghia*, „slujba” lor, aducându-se pe sine și Cuvântul ca jertfă de laudă Domnului Dumnezeu. Prin această interacțiune dintre predică și *imnografia* liturgică, proclamarea dumnezeiescului Cuvânt creează o comuniune vie între credincios și Dumnezeu cel Întreit, de unde se pogoară de fapt veșnicul și de viață dătătorul Cuvânt.

După această introducere vom prezenta modul cum se raportează creștinii ortodocși la Scripturi și cum le folosesc ei. Apoi, vom considera câteva deficiențe

ale practicii ortodoxe actuale, printre care și o anumită neglijare a Cuvântului lui Dumnezeu, fapt ce a dus adeseori la slăbirea vieții parohiilor ortodoxe și chiar la compromiterea misiunii Bisericii în lume. Ulterior vom reveni la problema hermeneuticii propriu-zise punându-ne întrebarea: cum ne-ar putea ajuta înțelegerea autentic ortodoxă a Scripturii și a Tradiției în recuperarea adevăratului scop al exegezei și practicii omiletice deopotrivă?

Opinia mea este că singura modalitate de a evita derizoriul în care au alunecat deja studiile biblice contemporane este reșezarea Cuvântului lui Dumnezeu în contextul Său firesc, adică în cadrul eclezial și liturgic, acesta fiind singurul loc unde Cuvântul își regăsește calitatea *eshatologică*, ca descoperire și manifestare a unei noi creații, a unei noi vieți a Împărăției, spre mântuirea lumii lui Dumnezeu. Totodată, spațiul Bisericii și al vieții ei liturgice este singura dimensiune unde noi putem redescoperi Scripturile ca izvor de viață și de nădejde pentru noi înșine, un izvor de primit, de slăvit și de împărțit întru Duhul Sfânt, spre slava Aceluia care este Cuvântul cel veșnic al lui Dumnezeu.

II

Care este, așadar, locul Bibliei în credința și în practica Bisericii Ortodoxe? Pentru creștinii occidentali, uimiți de exuberanța liturgică a ortodoxiei, rolul Bibliei poate să pară a fi unul minimal. În realitate, Cuvântul lui Dumnezeu ocupă un loc absolut central în fiecare aspect al vieții ortodoxe, de la slujirea Lui liturgică și până la misiunea din lume, în general.

Toată învățătura de credință a Bisericii, toate rugăciunile liturgice, tot limbajul și toate simbolurile ei provin direct din textele canonice. De exemplu, fiecare utrenie conține un *Magnificat* și fiecare vecernie un *Nunc Dimittis* – ambele fiind extrase din Evanghelia după Sf. Luca². De asemenea, în cult se citește constant psalmi, profeții, texte istorice narrative, pericope din Epistole și din Evanghelii. Singura carte din Noul Testament care nu se citește defel în cadrul cultului ortodox este Apocalipsa. Această omisiune se explică în parte prin obscuritatea imageriei apocaliptice prezente aici și, pe de altă parte, prin faptul că atunci când s-a stabilit canonul ortodox, la jumătatea secolului al IV-lea d.Hr., încă se mai purtau discuții cu privire la această carte mai cu seamă în Siria, dar și în alte țări din zona Mării Mediterane. Liturgia ortodoxă conține însă numeroase imagini preluate din Apocalipsă, iar din secolul al V-lea încoace autoritatea canonică a cărții nu a mai fost pusă în mod serios la îndoială.

În cadrul vieții liturgice ortodoxe, Biblia mai are și o funcție *iconică*. Sfânta Liturghie cuprinde o procesiune în cadrul căreia oficiantul ține Sfânta Evanghelie înălțată deasupra capului – așa cum în Biserica primară, atunci când intra episcopul, el era precedat de un diacon care purta Cartea. Cele patru Evanghelii rămân tot timpul pe Sfânta Masă a bisericilor noastre și sunt împodobite cu imagini ale Răstignirii și Învierii. La utrenia Duminicilor și a Praznicelor, după ce se citește o pericopă a Învierii dintr-una din Evangheliile Învierii, cartea însăși este așezată în mijlocul bisericii, unde credincioșii pot să o venerateze. Dacă putem vorbi despre un „canon în canon”, în ortodoxie, atunci

² Autorul se referă la cântările „Mărește suflete al meu pe Domnul...” și „Acum slobozește...”, de la utrenie și, respectiv, de la vecernie (n.tr.).

acesta nu poate fi altul decât cartea celor patru Evanghelii, care cuprinde atât mărturia lui Iisus Hristos despre Sine cât și mărturia altora, *către* El.

Biblia ocupă un loc însemnat și în cultul personal, zilnic, al creștinilor ortodocși. Un canon de rugăciune trebuie să cuprindă, în mod normal, și câte o lectură atât din Evanghelie cât și din Apostol, lecturi care îndeobște urmează cursul anului bisericesc. Evenimentul culminant a ceea ce noi numim „un an de milostivire al Domnului”³ este sărbătoarea Sfințelor Paște sau a Învierii. De-a lungul Sfântului și Marelui Post, mai aspru decât celelalte posturi de peste an, Scriptura oferă hrana esențială, laolaltă cu citirile din textele liturgice, din viețile sfinților, învățăturile nevoitorilor și ale acelora ale căror vieți de rugăciune, înfrânare și dragoste față de semenii lor pot servi ca pildă vie de urmat pentru cei ce străbat „tristețea strălucitoare” a Marelui Post. Paștele este, în sine, un eveniment profund scripturistic; este Praznicul Praznicelor, pentru că Biserica sărbătorește și vestește acum lumii întregi că Hristos a înviat, surpând prin propria Sa moarte toate puterile păcatului, ale morții și ale străcăciunii. Este o sărbătoare a bucuriei pentru că acum se împlinesc, în mijlocul adunării dreptmăritoare, toate făgăduințele Evangheliei.

Dar oricât de importantă ar fi Scriptura în cultul public sau în cel privat, pentru mulți creștini ortodocși rolul ei este pur formal. Ei respectă și venerază Scriptura, sunt capabili să recunoască anumite pasaje din ea, în special cele din pericopele duminicale și insistă asupra faptului că ei țin de o „Biserică biblică”. Cu toate acestea, extrem de puțini dintre ei își iau hrana duhovnicească citind zilnic Scriptura. Pe seama noastră a început să circule chiar și o glumă destul de mușcătoare: se spune că „noi, ortodocșii, doar pupăm Biblia, nu o citim.” Această tendință merge mână în mână – ca o cauză sau ca efect – cu neglijarea predicii. Biserica noastră nu a dus lipsă de predicatori străluciți, de la Sf. Ioan Gură de Aur la Mitropolitul Filaret al Moscovei, în secolul XIX, până la recent asasinatul pâr. Alexandru Men. Cu toate acestea noi, ortodocșii, am neglijat prea adesea sau chiar ne-am lepădat de moștenirea noastră patristică, care acorda cea mai mare importanță *predicării* Cuvântului lui Dumnezeu.

Cu toate acestea, trebuie să observăm faptul că în ultimii zeci de ani se poate constata o revigorare biblică generală, în întreaga lume ortodoxă; această revigorare a fost inițiată în primul rând de școlile noastre teologice, cum ar fi cele din Atena și Salonic în Grecia, Balamand în Liban, Institutul Teologic St. Serge din Paris, precum și prin seminariile din Statele Unite, în special prin Holy Cross (Sf. Cruce), Sf. Tihon și Sf. Vladimir. După șaptezeci de ani de cumplice persecuții din partea comuniștilor, Biserica Ortodoxă Rusă caută și ea să recupereze moștenirea biblică și patristică atât în școlile teologice cât și în viața de parohie. Pe măsură ce se aprofundează cunoașterea Scripturii, predicile devin mai vii, mai vibrante. În plus, programa de studii biblice devine din ce în ce mai cuprinzătoare și mai accesibilă pentru nivele de vârstă diferite, de la copii la tineri, de la tineri la adulți și la membri ai clerului – în sistemul educației continue.

Această ultimă problemă – de a oferi studenților în teologie și preoților de parohie o pregătire biblică solidă – ne-a incitat pe unii dintre noi să încercăm a recupera hermeneutica ortodoxă autentică, adânc înrădăcinată în perspectiva Părinților Bisericii Răsăritului dar, în același timp, și adaptată la cerințele teologice și pastorale din viața parohiei moderne. Despre acest subiect aș dori să vorbesc în continuarea prezentului articol.

³ Isaia 61, 2; Luca 4, 18–19 (n.tr.).

III

Scopul oricărui demers de interpretare biblică trebuie să fie acela de a conduce la *cunoașterea lui Dumnezeu*. Pentru exegeții Bisericii primare, acest țel avea o valoare axiomatică iar ei erau doritori de o astfel de cunoaștere atât pentru ei înșiși cât și pentru a o împărtăși altora, într-o limbă care trebuia să fie *theoprepes*, „cum se cuvine înaintea lui Dumnezeu”. Acesta este limbajul „teologiei” – vorbirea lui Dumnezeu și despre Dumnezeu – care arată calea spre viața veșnică.

Criza acută ce afectează în zilele noastre domeniul studiilor biblice se datorează demersurilor hermeneutice care au pierdut din vedere, în mare măsură, acest scop. Primul simptom al acestei crize se manifestă prin faptul că rezultatele cercetărilor biblice de azi nu sunt de folos în mod direct nevoilor spirituale ale credincioșilor. În cercurile ortodoxe am început să vorbim despre „pseudo-morfizarea conștiinței biblice”. Ce înseamnă aceasta? Înseamnă că noi am cedat, mult mai mult decât acceptăm să o recunoaștem, metodelor exegetice care au fost multă vreme ținute la loc de cinstă în Biserica occidentală. Am adoptat, ca și cum ar fi fost ale noastre, presuposițiile și metodologiile apusene care în cazul lor au dus la obiectivarea Scripturii și scoaterea ei din contextul eclezial și liturgic firesc. Mai simplu spus, ne-am învățat pe noi înșine să problematizăm textul, uitând că de fapt se cuvine ca noi să ne lăsăm chestionați și provocați de Cuvântul viu și de viață dătător al lui Dumnezeu.

În ochii noștri, demersurile apusene de interpretare biblică de azi pot fi caracterizate ca „științifice”, „obiective”, „analitice”, „dezintegrative”, pe când demersul ortodox tradițional tinde să fie *holistic* și *sintetizant*. Aspectul fragmentat, perceptibil în periodicele teologice din zilele noastre, bunăoară, se datorează în parte înțelegerii apusene a „disciplinelor” academice: artele și științele sunt separate în categorii distincte, sunt analizate din ce în ce mai aprofundat și, astfel, adeseori pădurea nu se mai vede din pricina copacilor. În domeniul studiilor biblice, această fragmentare a apărut datorită aplicării, aici, a unor metode folosite în mod normal în domeniul criticii literare seculare. Nu intenționăm să punem în discuție utilitatea „analizei surselor” sau a „analizei formale” pentru precizarea modului cum au fost încorporate într-un anumit text elemente kerygmatic, catehetic, liturgic sau de alt fel. Totuși, aceste metode au condus și la o atomizare a textului, subminându-i atât integritatea cât și autoritatea. Cei care au analizat modul de redactare al textelor au încercat să recupereze ceva din aspectul holistic al acestuia concentrându-se asupra procesului de alcătuire și a substratului său teologic. Dar și demersul lor a dat naștere la o mulțime de teorii despre natura compozită a scrierilor biblice. (Este mult mai rațional să presupui, de exemplu, că *Filipeni 3* și *II Corinteni 10–13* au fost adăugate la textul original printr-un proces sinuos care oricum nu a lăsat nici o urmă în tradiția textuală, sau să accepți pur și simplu că schimbarea de ton din aceste pasaje rezultă din obișnuința lui Pavel de a folosi paralelismul hiastic A:B:A'?)

Reacțiile la demersul dezintegrativ al acestor metode moderne au îngăduit pendulului să evolueze amplu în direcția opusă. Metodele „noi critici literare”, în special cele bazate pe teoriile „narative” și pe analiza „reacției de *feed-back* a cititorului”, au fost de un real folos în înțelegerea modului de funcționare al textelor. Dar neajunsul acestora constă în tendința lor de „relativizare”. Asemenea

„structuralismului“, ele nu se mai interesează de „sensul literal“ al textului biblic, ci se concentrează mai degrabă asupra sensului conferit de către cititor – care, în jargonul specific disciplinei, este numit „polul estetic“ al „entității virtuale bipolare“, *i.e.* al unei compoziții literare. Este util să înțelegem dinamica de *feed-back* a cititorului, dar prima preocupare a exegetului trebuie să fie aceea care a fost specifică hermeneuticii tradiționale: determinarea *sensului literal* al unei pericope, adică a sensului avut în minte de către autorul biblic. Altfel, textul se detașează de cadrul istoric în care a fost produs, iar „exegeza“ se reduce la o formă sofisticată, modernă, de alegorizare.

Rezultatul este, repetăm, pierderea deopotrivă a integrității și autorității mărturiei biblice. Teme singulare, reprezentând diverse probleme teologice, par a deveni primordiale. Orice interpret individual poate determina un „canon în canon“ favorit sieși. Reducționismul ajunge la ordinea zilei; vechile tradiții privind originile istorice și sensurile teologice ale textului sunt trecute cu vederea, ca fiind naive și inerent improbabile; până la urmă, cea mai multă energie se consumă cu demolarea chipurilor biblice ale lui Dumnezeu, ale lui Hristos și ale persoanei umane, în virtutea evidențelor discutabile – chipuri care au susținut credința creștină încă de la începuturi. Exemplul cel mai notabil de asemenea pseudo-știință îl constituie, probabil, demersul ridicol al echipei de la „Seminarul Isus“, ale cărei concluzii pretind că ne spun, printr-un cod multicolor, care cuvinte dintre cele consemnate în Evanghelii au fost rostite cu adevărat de către Hristos și care nu. Chiar dacă unele dintre acestea pot fi, din punct de vedere istoric, corecte, problema este că proiectul menționat constituie, în ansamblu, o sfidare gravă la adresa mărturiei biblice. Dacă „inspirație“ înseamnă totul, aceasta presupune și că Hristos cel Înviat, prin Duhul Sfânt, este prezent în comuniunea de credință și prin urmare călăuzește atât alcătuirea cât și interpretarea scrierilor biblice, pentru a ne descoperi prin ele adevărul și viața.

În virtutea activității hermeneutice continue a Duhului în Biserică, cuvintele atribuite lui Iisus în Evanghelii, de exemplu, trebuie primite ca fiind autoritative și aceasta chiar dacă ele provin din învățătura predicată de Iisus personal, în timpul lucrării sale pe pământ sau reprezintă cuvinte ale Domnului Înviat, împărtășite comunității ecleziastice de către Duhul Sfânt. Problema crucială nu este de natură istorică, anume care sunt cuvintele rostite de Iisus Însuși, înainte de răstignire. Problema crucială vizează mai degrabă *autoritatea canonică* pe care chiar Dumnezeu o conferă întregii mărturii scripturistice. Noi înțelegem că autorii biblici au fost selectivi până și cu aceste *ipsissima verba Jesu*, cuvintele pe care le-a rostit chiar Iisus în timpul lucrării Sale pământești, călăuziți fiind în selecția lor pe de o parte de nevoile Bisericilor locale și, pe de altă parte, de memoria vie a Bisericii. De asemenea, știm că acești autori erau *creativi*: nu de puține ori ei dezvoltă sau nuanțează tradiția cunoscută, pentru ca să exprime mai clar și mai profund adevărul teologic dumnezeiesc revelat. În același timp, acceptăm ca adevăr de credință faptul că acest proces de selecție și creativitate, prin care s-au pus bazele scrierile apostolice, a fost unul *inspirat*, care s-a desfășurat cu purtarea de grijă a Domnului Înviat, acționând prin Duhul Adevărului.

O cercetare a *ipsissima verba Jesu* este, așa cum ar fi trebuit să o învățăm din „căutarea persoanei istorice a lui Iisus“, în ultimă instanță, stearpă. Dintr-un punct de vedere strict istoric poate fi interesantă, dar nu are nimic de a face cu problema

mântuirii. Că au fost rostite înainte sau după Răstignire și Înălțare, cuvintele lui Iisus au oricum valoare autoritativă – sunt cuvintele vieții veșnice – pentru simplul motiv că au fost investite cu putere mântuitoare de către Însuși Dumnezeu. Altfel spus, nici autoritatea, nici puterea mântuitoare nu depind de „istoricitatea” lor, ci de *canonicitate*, adică de caracterul lor normativ, conferit prin voința dumnezeiască.

Desigur, susținătorii demersului de la „Seminarul Isus” vor respinge acest punct de vedere, considerându-l „naiv”, „fundamentalist”, etc. Dar perspectiva noastră este una nu doar bazată pe venerabila Tradiție patristică, ci confirmată repetat și de experiența Bisericii slujitoare, acolo unde autoritatea Cuvântului canonic este revelată chiar prin prezența vie a Cuvântului Însuși. Astfel, „Seminarul Isus” se vedește a fi nimic alta decât un exemplu extrem a ceea ce a devenit loc comun în domeniul studiilor biblice: slujirea intereselor cercetării științifice, mai mult decât împlinirea voinței lui Dumnezeu de a mântui această lume⁴.

În oricare dintre tradițiile noastre confesionale este necesar să ne redresăm, atunci când ne pierdem echilibrul, pentru ca nu cumva să cădem în prăpastie. Pierderea echilibrului este provocată, aici, de adoptarea unor sisteme de analiză textuală care fragmentează mărturia biblică în date obiective, științifice și observabile, lipsite de o valoare revelatorie. Opusul extrem al acestei prăpastii este reprezentat de fundamentalism, de literalismul naiv. Purtați de intenții bune, dar eronat aplicate, adepții acestui demers resping orice metodă de analiză, crezând că astfel pot păstra textul nealterat față de anumite presupoziii dogmatice altcum străine lui, ca de pildă „infaibilitatea verbală”.

Nici una dintre aceste extreme nu este îndreptățită să vorbească despre Scripturi, pentru că nici una dintre ele nu apreciază în mod adecvat calitatea dinamică, plină de Duhul, a Cuvântului lui Dumnezeu. Biblia este o carte vie și, în același timp, o carte despre viață. Dacă este citită cum se cuvine poate deveni, în experiența creștină, o cale de dobândire a cunoașterii lui Dumnezeu. Iar prin lucrarea de mijlocire a Duhului Sfânt, între text și cititor, poate deveni și un mediu propice pentru realizarea *comuniunii* cu Dumnezeu, Care se descoperă pe Sine în Scriptură și prin Scriptură.

IV

Pentru a rezuma problemele discutate până aici, ne-am putea pune următoarea întrebare: cum putem citi Biblia după cuviință, dintr-un punct de vedere ortodox? Cu ce presupoziii ne apropiem de text, pentru a putea gusta din el mântuitoarea, izbăvitoare și de viață dătătoare „cunoaștere a lui Dumnezeu”?

Cărturarii ortodocși au scris foarte puțin în domeniul studiilor formale despre metoda hermeneutică. Cu toate acestea, în ultimii ani s-a putut constata un consens reflectând un interes reînnoit față de moștenirea Patristică a Bisericii. Următoarele „principii” hermeneutice prezintă un rezumat al analizelor și demersurilor referitoare

⁴ Având în vedere influența pe care o exercită atât asupra literaturii de specialitate cât și asupra celei de masă, nu putem decât să întărim afirmația eminentului om de știință evreu, Jacob Neusner, care a arătat că Seminarul Isus reprezintă „fie cea mai însemnată descoperire cărturărească de la omul de Pildtown încoace, fie falimentul dezastruos al studiilor Noului Testament. Eu sper că a doua ipoteză este cea valabilă.” Citat din *Time Magazine*, Jan. 10, 1994, p. 39.

la interpretarea biblică, culese din scrierile celor mai importanți exegeți patristici a Răsăritului și adaptate în așa fel încât să răspundă nevoilor creștinilor ortodocși din zilele noastre⁵.

1. Expresia „Cuvântul lui Dumnezeu” se referă la trei realități distincte, dar subtile legate unele de altele: Persoana Logosului divin; mărturia Lui scrisă și descoperită nouă sub forma Scripturilor canonice; mărturia *despre* El care îndeamnă la credință și la o viață *întru* El. Prin urmare, expresia „Cuvântul lui Dumnezeu” trebuie să fie înțeleasă în primul rând cu referire la Logosul cel veșnic, Fiul lui Dumnezeu sau Dumnezeu făcut om, care S-a făcut trup în persoana lui Iisus din Nazareth și este preacinstit de către Biserică în calitatea Sa de „Persoană a Sfintei Treimi”.

2. Cuvântul lui Dumnezeu nu poate fi înțeles corect și în toate aspectele sale decât dintr-o perspectivă *trinitară*. Prin mărturia apostolică, Duhul Îl descoperă pe Iisus Hristos ca izvor de adevăr și de viață. Asemenea puterii lui Dumnezeu care sălășluiește în Biserică și o inspiră în interpretarea și învățarea Scripturii, tot așa Duhul ne călăuzește și pe noi la credința în Dumnezeu Fiul; la rândul Său, Fiul ne așează pe vecie în comuniune cu Dumnezeu Tatăl. Vedem bine că această mișcare presupune o împreună-lucrare. Fiul se roagă Tatălui să trimită Duhul spre adunarea credincioșilor, ca să-i întărească, lumineze și sfințească pe aceștia. Cuvântul divin se vedește astfel a fi „Puterea mântuitoare a lui Dumnezeu”, dar aceasta numai prin economia concertată a Fiului și a Duhului – „cele două mâini ale Tatălui”.

3. Cuvântul lui Dumnezeu trebuie înțeles, atunci când se manifestă sub forma Scripturii sau a proclamării veștii celei bune, tot așa cum înțelegem și Logosul întrupat, anume ca o realitate divino-umană, „teandrică”. În conștiința creștinului ortodox, Scripturile sunt Cuvântul lui Dumnezeu adresat creaturii umane – și nu pe departe simple cuvinte despre Dumnezeu. Dar, după cum am arătat deja, Cuvântul este produsul *synergiei*, al „cooperării” dintre Dumnezeu și agenții Săi umani. În consecință, Cuvântul lui Dumnezeu, așa cum apare el în mărturia biblică, este condiționat de limitele percepției omenești și ale capacității noastre de comunicare. Astfel, Scripturile se cer *mereu și mereu interpretate*, pentru fiecare generație în parte. Asemenea scrierii cărților biblice, munca de interpretare este și ea un efort „synergic”, prin care lucrarea inspiratoare a Duhului călăuzește și luminează mintea cititorului sau a ascultătorului. Acest fapt este minunat exprimat prin cuvintele rugăciunii pe care le are de rost, în practica liturgică bizantină, cel care se pregătește să citească Evanghelia: „Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evangheliceștilor Tale propovăduiri.”⁶ Rolul omului în cadrul acestui proces „synergic” depinde, așadar, întru totul de inițiativa lui Dumnezeu și de puterea Sa dumnezeiască, ce lucrează în și prin om.

⁵ Unele fragmente din materialul prezentat în continuare sunt preluate din articolul *Ortodoxia și Biblia astăzi*, în „The Legacy of Saint Vladimir” (NY: SVS Press, 1990), pp. 141–157. Vezi și John Breck, *The Power of the Word* („Puterea Cuvântului”) în NY: SVS Press, 1986, cap. 2–3. În același timp, mulțumesc doamnei dr. Mary Ford de la Seminarul Sf. Tihon, pentru generozitatea cu care mi-a pus la dispoziție informații legate de folosirea alegoriei în interpretarea biblică, deosebit de utile pentru elaborarea lucrării de față.

⁶ Vezi „Rugăciunea dinaintea de Evanghelie”, în *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 128 (n.tr.).

4. Locul cel mai potrivit pentru interpretarea și, desigur, lectura și slujirea Cuvântului lui Dumnezeu este Biserica. Exegeza este o funcție slujitoare și mărturisitoare a comuniunii de credință. Interpretările personale ale Scripturii sunt binevenite și chiar încurajate, dar ele își pierd autoritatea dacă slăbesc legătura cu Biserica și cu Tradiția. Ceea ce nu înseamnă că rezultatele exegezei ar fi determinate de dogmele bisericești. Totuși, exegeții ortodocși acceptă ca parte integrantă a vocației lor obligația de a-și supune reflecțiile „judecății Bisericii”, *phonema ekklesias*. Rezultă de aici că ei își conformează demersul interpretativ cu învățăturile dogmatice și morale ale Bisericii și că își asumă strădania de exegeți ca pe o *diakonia*, ca pe un serviciu făcut în slujba Bisericii care trebuie îndeplinit spre slujirea Bisericii și a misiunii acesteia în lume.

5. Necesitatea ca exegetul să se supună pe sine, în ultimă instanță, „judecății Bisericii”, derivă din specificul relației dintre Scriptură și Tradiție, în ortodoxie, care nu acceptă noțiunea de *auterkeia* scripturistică sau de „autosuficiență”, implicată în sintagma *sola scriptura*. Ortodoxia acceptă valoarea canonică și normativă a Scripturii în soluționarea problemelor de credință și de comportament. Pe de altă parte, recunoaște Scriptura ca pe un rod al Tradiției. Pentru a determina ce anume este și ce anume nu este autentic din Tradiție, Biserica a stabilit, sub inspirația Duhului Sfânt, *canonul biblic*. Prin urmare, Biblia trebuie înțeleasă ca o expresie a Tradiției, alcătuită de către Duhul prin împreună lucrarea cu diferiți oameni, pentru ca să servească drept „canon”, normă, regulă, în funcție de care să poată fi evaluate toate elementele tradiționale, spre stabilirea singurei Tradiții autentice.

6. Vechiul și Noul Testament reprezintă mărturia unitară a „istoriei mântuirii”. Specificul relației dintre cele două Testamente este dat de raportul dintre Făgăduință și Împlinire. Între cele două există o unitate intrinsecă, organică, în virtutea căreia personaje sau evenimente-cheie din Vechiul Legământ își află sensul ultim în personaje sau evenimente-cheie din Noul Legământ. Raportul dintre Făgăduință și Împlinire, inerent procesului istoric însuși, poate fi descris în termenii relației „tip”/„antitip” – sau din perspectiva „verticală” a Epistolei către Evrei și a scrierilor ioaneice, în termenii relației „tip”/„arhetip”. Pentru a interpreta Vechiul Testament în lumina Evangheliei, exegetul ortodox va trebui deci să recurgă la „tipologie”. Acest concept este mult prea discreditat în zilele noastre, dar importanța lui pentru hermeneutica ortodoxă reclamă câteva explicații.

Unitatea dintre Vechiul și Noul Testament rezidă în modul cum percepe Biserica legăturile istorice existente între cele două. De obicei se face distincție între două metode de descifrare a acestor legături: „alegoria” și „tipologia”. Se presupune, îndeobște, că tipologia scoate în evidență corespondențele dintre personaje, evenimente, locuri și instituții reale din Vechiul Testament și elemente paralele din Noul Testament, acestea din urmă fiind împlinire a celor dintâi. Bunăoară Melchisedec și Moise sunt văzuți ca „tipuri” sau ca imagini profetice ale lui Hristos, în lucrarea Sa eshatologică de prooroc, preot și rege. Trecerea Mării Roșii este interpretată ca preînchipuire a botezului creștin. Mana din pustie este interpretată ca imagine tipologică a Cinei Domnului sau a euharistiei. Templul Vechiului Legământ este perceput ca prefigurare a Bisericii Noului Legământ, ș.a.m.d. „Alegoria”, pe de altă parte, este definită de obicei ca o căutare a ceea ce este „tăinuit”, a sensului secundar dat de o relatare veterotestamentară. Aici nu ne preocupă atât evenimentul în sine,

cât sublinierea sensului spiritual ascuns în cuvintele care dau seama de un anume eveniment.

Dacă în hermeneutica ortodoxă a prevalat mai degrabă tipologia și nu alegoria, aceasta se datorează tendinței de-istoriozante a metodei alegorice dezvoltată de Clement, Origen, Didim cel Orb și alți reprezentanți ai Școlii din Alexandria secolelor III-IV. Reprezentanții școlii rivale, cea din Antiohia – și mai cu seamă Diodor din Tars, Theodor de Mopsuestia, Theodoret de Cyr și Ioan Gură de Aur – au insistat asupra faptului că sensul ultim al oricărui eveniment sau oricărei realități trebuie să se bazeze chiar pe acel eveniment, *i.e.* să nu fie lipsit de baza lui *istorică*. Obiectul căutării lor era ceea ce ei numeau *theoria*, adică vederea inspirată a adevărului dumnezeiesc. Această preocupare nu i-a condus la identificarea a două sensuri distincte ci, mai degrabă, a unui „sens dublu“ al evenimentelor Vechiului Legământ, unul atât „literal“ (*i.e.* istoric) cât și „spiritual“. Aceste evenimente sau realități indică și sunt împlinite, prin lucrarea lui Dumnezeu, de evenimente sau realități corespondente lor din Noul Legământ. Analog, imagini din Noul Testament pot fi interpretate ca prototipuri ale arhetipurilor transcendente, cerești: de exemplu Biserica indică și își află împlinirea în Împărăția lui Dumnezeu; euharistia indică și își află împlinirea în ospățul eshatologic, etc.

Dar această mișcare unilaterală dinspre trecut spre viitor sau dinspre pământ înspre cer nu este decât unul dintre aspectele care alcătuiesc tabloul întreg. Tipologia, așa cum este ea înțeleasă de către exegeții din Antiohia, se folosește și de elemente altfel specifice metodei *alegorice*. În măsura în care demersul este aplicat corect, exegeții ortodocși susțin că metoda își păstrează utilitatea pentru munca de interpretare până în zilele noastre.

În primul și în primul rând trebuie subliniat faptul că tipologia presupune un *demers bidirecțional*: din trecut spre viitor dar, totodată, și dinspre viitor spre trecut. Cu alte cuvinte, antitipul sau arhetipul este deja inclus în tip. Astfel, Logosul cel veșnic este prezent în Vechiul Legământ nu numai ca înfăptuitor al creației (*Facerea* 1, 1sq; *Ioan* 1, 13; *Coloseni* 1, 16; *Evrei* 1, 2), ci și ca prezență divină care călăuzește și poartă de grijă poporului ales. De altfel, Părinții Bisericii au insistat mult asupra faptului că orice teofanie sau manifestare divină din Vechiul Testament este de înțeles ca teofanie a lui Dumnezeu Fiul, mai degrabă decât a lui Dumnezeu Tatăl. Cel mai evident exemplu din Noul Testament în această privință este dat de către Sf. Ap. Pavel la *I Corinteni* 10. Vorbind despre piatra din care a țâșnit apă spre potolirea setei israeliților, în timpul rătăcirilor prin deșert, Pavel afirmă: „Iar piatra era Hristos“⁷. Cu alte cuvinte, Fiul lui Dumnezeu era prezent și activ în acea piatră, tot așa cum a fost și în persoana lui Moise. Piatra este unul dintre tipurile lui Hristos; iar convingerea Sf. Pavel este că tipul conține deja manifestarea antitipului.

Ceea ce înseamnă că perspectiva tipologiei este aceea a unei adevărate „istorii a mântuirii“. Evenimente din trecut sunt împlinite prin realități din viitor, dar viitoarele împliniri, împlinirile eshatologice sunt deja manifeste în evenimentul cu pricina. Aceasta se poate vedea lămurit din experiența Bisericii. Noi trăim *deja* „eshatonul“, „zilele de pe urmă“ ale Noii Creațiuni; noi participăm *deja* la Împărăție și la ospățul bucuriei prin săvârșirea euharistiei; moartea a fost *deja* înfrântă, iar noi ne-am redobândit viața prin învierea din morți a Celui Care a făcut viața.

⁷ *I Corinteni* 10, 4 (n.tr.).

Pentru a percepe legături de acest fel se cere, totuși, ca interpretul să procedeze mai mult decât cu toată atenția posibilă în descoperirea corespondențelor posibile dintre realitățile Vechiului Testament și antitipurile lor din Noul Testament. Crucială este, aici, o anume „vedere” a lui Dumnezeu, un dar divin numit *theoria*. Prin această „vedere” se pot alătura, într-un singur program hermeneutic, tipologia și perspectiva alegorică. Astfel, nu ne vom mai împiedica de aspectele de-istoricizante ale alegoriei pe care le amendau Părinții din Antiohia. În același timp, vom putea întrebuința cu folos acel aspect al alegoriei prin care se dezvăluie bogăția polisemică a „tipului”, ascunsă ochilor autorului biblic. Evanghelistul Ioan afirmă că Isaia a „văzut” slava lui Iisus și a mărturisit despre aceasta (Ioan 12, 41). Ceea ce înseamnă, desigur, că profeția lui Isaia privea o figură mesianică viitoare. Numai din perspectiva Bisericii, a comunității eshatologice de credință, putem spune că Acela spre care indica Isaia era chiar Iisus din Nazareth. Această mărturie mesianică se bazează pe corespondența tipologică dintre nădejdea lui Isaia și împlinirea acestei nădejdi în viața hristică a Bisericii. Însă această corespondență depinde și de interpretarea corectă a alegoriei tipului mesianic în speță. Pentru a identifica în Emanuel născut din fecioară (Isaia 7, 14) sau în Sluga Pătimitoare (Isaia 52–53) – persoana lui Iisus, este nevoie de o incursiune în sensul „ascuns” al textului, un sens care nu i-a fost evident nici profetului însuși. Acest sens se dezvăluie numai prin lucrarea de inspirație a Duhului în Biserică, El dăruind ochilor credinței adevărata *theoria*, vederea dumnezeiescului adevăr, a cereștilor realități.

Evident, întregul demers se vădește a fi cu totul insolit în contextul metodelor moderne de interpretare, bazate pe analiza „istorică” sau pe cea „narativă”. Oricum, exegeții ortodocși sunt de acord că un demers tipologic corect aplicat poate fi concertat cu mare folos cu metodele științifice convenționale. Relația dintre tip și antitip nu se cere „dovedită” în sensul obișnuit al termenului. Ea poate fi doar atestată sau mărturisită în baza experienței *eccleziiale*. Căutarea unei *theoria* patristice, susținută de mijloacele tipologiei și alegoriei, este posibilă doar datorită convingerii fundamentale care o susține, o convingere adânc înrădăcinată în mărturia biblică. Este convingerea că Dumnezeu Însuși poruncește și poartă de grijă în desfășurarea evenimentelor și a realităților istorice, pe care le înzestrează cu sensuri ultime.

În afirmația „piatra era Hristos” nu este nici urmă de fantezie, dacă aceasta corespunde unui adevăr esențial al credinței, esențial pentru istoria mântuirii – pentru că Dumnezeu este prezent și activ în sânul creației. El este acela care determină ordinea și semnificația lucrurilor. Așadar, sarcina exegetului va fi aceea de a discerne această ordine și de a interpreta această semnificație, dar nu oricum, ci prin lucrarea de inspirație a Duhului Sfânt. Exegeza, repet, este una dintre lucrările cuvenite Bisericii și nu este de abordat decât din interiorul perspectivei de credință a Bisericii. Țelul ei este de a dobândi cunoașterea lui Dumnezeu, o cunoaștere care apoi să fie predicată și pomenită spre izbăvirea lumii.

7. Ultimul principiu hermeneutic este mai dificil de formulat pentru că e mai personal, mai subiectiv. El rezidă în convingerea universal împărtășită de tradiția patristică, conform căreia nimeni nu poate interpreta Scripturile cu credință și corectitudine dacă nu are o viață corespunzătoare lor. În limbaj ioaneic: pentru a cunoaște adevărul, trebuie să pășim întru adevăr. Sau în cuvintele Sf. Pavel: pentru a avea „judecata lui Hristos” trebuie să trăim „în Hristos”. Scripturile pot fi înțelese

și explicate cu adevărat numai „dinlăuntru” – adică din interiorul perspectivei de credință care cunoaște adevărul ultim al mărturiei biblice. Aceasta este cheia de înțelegere a cuvintelor enigmatice rostite de Hristos la *Marcu* 4, 11: „Vouă vă e dat să cunoașteți taina împărăției lui Dumnezeu, dar pentru cei de afară totul se face în pilde”. Pentru a pătrunde taina nu ai nevoie de nici un fel de *gnoză* specială, de nici un fel de „alegere” – în sensul „predestinării”. *Mysterion*-ul sau taina împărăției ne este, de fapt, *oferită tuturor* ca „apă a vieții” (*Apocalipsa* 22, 17). Pentru a-l primi, trebuie mai întâi să crezi. Dar credința se cere vădită prin viața fiecăruia: prin căință, rugăciune și fapte de iubire și nu neapărat prin acceptarea rațională a unor formule dogmatice.

În concluzie trebuie să afirmăm că, din punct de vedere al ortodoxiei, orice interpretare autentică a Scripturii este rolul interacțiunii dintre credință și iubire. Dar acestea sunt roade ale Duhului, cu care este împodobit interpretul spre a-i preschimba lucrarea de exegeză într-o adevărată *theologie*, într-o mărturie vie îndreptată către Dumnezeuul nădejzii și al mântuirii noastre.

Traducere de CONSTANTIN JINGA

VEDENIA SFÂNTULUI NIFON – MODELUL UNIVERSAL AL ICOANEI JUDECĂȚII DE APOI

SORIN DUMITRESCU

Cea mai veche imagine a *Judecății de Apoi* datează din secolul VII d.Hr. și apare într-o miniatură din Topografia creștină a lui Cosmas Indicopleustes, păstrată la Biblioteca Vaticanului. La fel, cea mai veche frescă cunoscută a *Înfricoșatei Judecăți* este cea de la S. Angelo in Formis, lângă Neapole, datând din 1075, așa cum mozaicul cel mai vechi dedicat aceleiași teme este cel care împodobește reversul peretelui vestic al bisericii din Torcello (Veneția), terminat și el la începutul sec. XII. Îndubitabil, acest faimos mozaic și nu altul a servit drept model nu mai puțin celebrelor *Judecăți* din Capela Palatină și de la biserica Monreale din Sicilia.

Două observații interesante, aparținând lui Louis Réau, reputatul autor al *Iconografiei artei creștine*¹, ne rețin pentru început atenția: semnalarea faptului paradoxal (doar aparent paradoxal – am adăuga noi) că cele mai complete icoane ale *Judecății de Apoi* au fost redactate la periferia Bizanțului, în Rusia și România, și sesizarea distribuirii secvențelor *Judecății* în benzi orizontale suprapuse, particularitate expozitivă unică în iconografia creștină.

În ceea ce privește obârșia *Judecăților* Occidentului creștin, același Réau se întreabă, pe bună dreptate, în ce măsură nu sunt și ele tributare aceluiași furnizor încontinent de teme iconografice, care a fost Răsăritul creștin. Oricum, arta creștină apuseană nu cunoaște miniatură, frescă sau mozaic reprezentând *Judecata de Apoi* anterioare mozaicului bizantin de la Torcello, adică secolului XII. În plus, până și mult comentatele reprezentări de la Reichenau², considerate mult timp inspiratoarele majorității *Judecăților* europene, s-au dovedit și ele cu mult posteriore manuscrisului lui Cosmas Indicopleustes, pomenit mai înainte. Să mai adăugăm și faptul că aproape toți medievaliștii apuseni atribuie Franței gotice nu doar întâietatea versiunii sculpturale, ci mai ales a elaborării paradigmei occidentale a temei care ne preocupă. Comparat cu formulările bizantine, timpanul gotic, propus de geniul abatelui Suger și preluat ulterior de întreaga artă latină, a oferit Apusului creștin o versiune epurată a *Judecății de Apoi*, din care lipsesc *Tronul Hetimasiei*, *Marea înapoind înecații*, *Înfășurarea cerului și Râul de foc*³.

În ce ne privește și fără să riscăm prea mult, credem că uriașa icoană exterioară zugrăvită pe peretele vestic al Voronețului glorifică cel mai amplu iminența înfrico-

¹ Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, Presse Universitaire de France, 1957, Tome seconde: „Iconographie de la Bible”.

² *Idem*, o.c., pp. 736–737.

³ *Idem*, o.c., p. 736.

șatorului eveniment al sfârșitului lumii. Forța premonitivă și anvergura conținutului proniator întrec în bună măsură până și măreția *Judecății de Apoi*, zugrăvită în înaltul cupolei paraeccezionului (1300) bisericii Karye Djami din Constantinopol.

Și totuși, contemplarea repetată a *Judecății* de la Voroneț, ca și a surorilor acesteia, presărate pe tot întinsul ariei bizantine, provoacă de fiecare dată cercetătorului aceeași obstinație, la urma urmei pe deplin motivată, de a descoperi sursa autoritară aflată la originea acestor impunătoare fresce parietale. Faptul că tipic iconografiei răsăritene, ca de altfel oricărei iconografii tradiționale, este „ilustrarea“ unor izvoare scripturale cât se poate de precise – tropare, imne, hagiografii, vedenii, toate omologate mistic și dogmatic de Tradiția Bisericii Universale – și, în aceeași măsură, de a primi cu destulă reticiență contribuțiile viziunilor subiectiv-pietiste constituie încă demult un loc comun al artei icoanei și al realismului eshatologic care îi este propriu. Dacă privitorul și mai ales credinciosul profită luând act de faptul că episoadele parietale care înfățișează Imnul Acatist „ilustrează“ cele 24 de strofe ale *Acatistului Bunei-Vestiri* compus de Roman Melodul sau că icoana *Arătării Sfântului Acoperământ al Maicii Domnului* figurează cu sfântă fidelitate minunea de la biserica Blacherna din Constantinopolul împăratului Leon cel Înțelept (866–911), așa cum o relatează detaliat vedenia Sf. Andrei cel Nebun întru Hristos, cu atât mai mult în cazul *Judecății de Apoi* oricine ar avea de câștigat în toate privințele dacă ar cunoaște prototipul la care trimite acest inegalabil model de teologie vizuală aparținând Bisericii Universale.

Până în prezent nici un cercetător al iconografiei creștine n-a emis o ipoteză convingătoare asupra sursei din care s-ar fi putut desprinde marea icoană a *Judecății de Apoi*. Încercând să rezumăm concluziile existente, vom nota, împreună cu Réau ca posibile izvoare scripturale admise de medievaliști, viziunile eshatologice veterotestamentare din *Daniel* (7, 13) și din *Cartea lui Iov* (19, 25), capitolele 24, 30–32 și 25, 31–46 ale *Evangheliei după Matei* din Noul Testament, precum și diverse Apocalipse grecești și, bineînțeles, binecunoscutele versete ale *Apocalipsei* după Ioan⁴.

Iată, însă, că o serie de conexiuni neașteptate și care s-au dovedit nebănuite de revelatorii ne îndreptătesc în clipa de față să afirmăm ca *model* de netăgăduit al *Judecăților de Apoi* și, cu atât mai mult, al celei de la Voroneț, o vedenie din sec. IV d.Hr. și anume *vedenia Sf. Nifon, episcopul Constantinianei, din Egipt*.

Identificarea acestei surse, până acum necunoscută⁵, are consecințe imediate cât se poate de utile: pe de o parte, la scară universală, poate contribui la elucidarea modului în care migrează și suferă schimbări conținuturile și morfologiile eliberate de sursa originală, iar pe de altă parte, local, participă decisiv la deslușirea motivației și semnificației programului iconografic administrat estetic și teologic de Petru Rareș și mitropolitul Grigorie Roșca. Descoperirea ne-a fost prilejuită recent de parcurgerea unui extras hagiografic intitulat „*Vedenia Înfricoșatei Judecăți*“, care constituie unul din capitolele cărții „*Un episcop ascet*“⁶, alcătuită de părintele Petroniu Tănase,

⁴ *Idem, o.c.*, pp. 722–731.

⁵ Este vorba de versiunea din 1970, găsită de monahul Lazăr la Mănăstirea Dionisiu (Athos), text mai complet decât cel existent în Sinaxarele românești. Este de reflectat asupra faptului că versiunea la care ne referim a fost găsită tocmai într-una din ctitoriile atonite ale lui Petru Rareș.

⁶ Volum tipărit la Mănăstirea Paraclitu în 4 ediții, între 1972–1980, iar a cincea cu titlul *Viața și învățăturile Sf. Ierarh Nifon*, trad. de Protosinghelul Petroniu Tănase, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1993.

binecuvântatul stareț-cărturar al schitului Prodromu, de la Athos. Capitolul reproduce întocmai vedenia consecutivă a unei sfinte și indicibile răpiri, prin care Dumnezeu i-a arvunit vizual Sfântului Nifon desfășurarea întregului „scenariu” mistic al petrecerii *Judecății din urmă*. De altfel, la capătul dumnezeieștii revelații, Domnul îl somează pe sfânt să noteze cu grijă tot ce a văzut: „*Nifone, Nifone, frumoasă a fost prooroceasca ta vedenie. Scrie, dar, cu de-amănuntul toate cele ce ai văzut și ai auzit, pentru că așa se vor întâmpla*”⁷.

Dacă *vedenia* relatată de sfânt la recomandarea dumnezeiască a produs un *text*, preluat și păstrat de Sfintele Scripturi ale Tradiției, același text original, de astă dată ales și introdus cu bună știință de către Biserică în repertoriul său iconografic, a produs, la rândul-i, o *imagine a Judecății de Apoi*, cu enorm relief și plasticitate, imagine ale cărei icoane parietale au perpetuat de-a lungul secolelor cuprinsul sublim-nelumesc al vedeniei începătoare.

Înainte de a evidenția și comenta extraordinara asemănare dintre icoana *Judecății de Apoi* și vedenia Sf. Nifon, se impune să luăm în seamă două informații care, vreme îndelungată, n-au fost puse în relație, dar care, corect corelate, constituie dovezi extrem de serioase în sprijinul validării „sursei Nifon”:

– oricine va răsfoi paginile din Sinaxar⁸ dedicate prăznuirii din 23 decembrie a Sf. Nifon al Constanțianei va întâlni insolita precizare din subsolul pag. 205, care informează că Sf. Nifon *nu este prăznuit în Sinaxarele curente*, fiind considerat, presupunem noi, un sfânt mai degrabă local. Precizarea explică în mare parte atât prezența destul de ștearsă a sfântului în conștiința eclezială actuală, cât mai cu seamă necunoașterea de către lumea credinței a uluitoarelor vedenii pe care i le-a dăruit Dumnezeu sfântului. În consecință, nu mică va fi mirarea cercetătorului, fie el teolog, iconograf sau estetic, când va afla din Sinaxar că Sf. Nifon al Constanțianei este una din rarele personalități ale hagiografiei creștine, a cărui harismă predilectă a fost „profețirea și mărturisirea unor grandioase viziuni și redutabile revelații asupra *Judecății din urmă*”⁹;

– cealaltă informație este și mai surprinzătoare și ne este pusă la dispoziție de înseși piesele iconice care alcătuiesc exteriorul peretelui vestic de la Voroneț, așa cum l-a gândit în 1547 mitropolitul-iconograf Grigorie Roșca. După cum se poate observa cu ochiul liber, marea icoană a *Judecății de Apoi* este mărginită lateral de doi contraforți masivi, a căror suprafață, îndreptată spre privitor, cuprinde fiecare câte două icoane în frescă ale unor Sfinți Părinți ai Bisericii Universale. Stând cu fața înspre zidul pictat, contrafortul din stânga noastră figurează în partea superioară pe Sf. Silvestru, iar dedesubt, zugrăvit parcă în prelungirea imaginii *Raiului*, pe Dreptul Noe. Pe contrafortul opus, în partea de sus este înfățișat Sf. Grigorie cel Mare (Dialogul), iar dedesubt, în dreptul personajului feminin care simbolizează

⁷ *Viața și învățăturile Sf. Ierarh Nifon*, 1993, p. 78.

⁸ *Le Sinaxaire, Vie des Saints de l'Eglise Orthodoxe*, Adaptation française – Macaire, moine de Simonos – Petras, Tome II, Thessalonique. Editions To Perivolitis Panaghias, 1988.

⁹ *Idem, o.c.*, p. 207: „Harul lui Dumnezeu îi transfigurase în așa măsură făptura și simțurile, încât în timpul rugăciunii se ridica deasupra pământului, iar chipul îi era luminat de o lumină strălucitoare. El deveni pentru poporul Constantinopolului un nou profet; mărturisitor al unor grandioase viziuni și redutabile revelații asupra Judecății din urmă și asupra examenului la care vor fi supuse sufletele după moarte, le împărțea numeroșilor vizitatori cereștile sale învățături”.

Marea, apare, extrem de ștearsă, dar păstrând ca prin minune, intactă și clară, inscripția numelui, icoana Sf. Nifon al Constanțianei! Culmea este că prezența icoanei sfântului în acel loc fusese consemnată prob și de Paul Henry în utilele sale relevée, fără, însă, ca autorul francez sau alt hermeneut al frescelor exterioare să o poată corela cu vedenia sau cu tema *Judecății*, lucru absolut explicabil în absența oricărei informații privind cereștile și negrăitele vedenii ale lui Nifon.

Firește că nu același lucru s-a întâmplat mitropolitului Roșca, teolog redutabil, care nu se putea să nu fi fost la curent cu hagiografia și cu dispoziția eshatologică proprie harismei Sf. Nifon și, ca atare, este de presupus că avea cunoștință și de conținutul vedeniei. Plasând icoana sfântului jos, în dreapta imensului zid pictat, ca o semnătură autografă a *Judecății de Apoi* (și poate a întregului program iconografic), mitropolitul nu a făcut altceva decât să juxtapună ingenios teribila vedenie pe care o „ilustrează” icoana parietală omului sfânt care se învrednicise să o aibă.

În pofida acestor dovezi, care deja atestă „sursa Nifon” ca incontestabilă inspiratoare a iconografiei *Judecății de Apoi*, dovezi a căror elocvență împiedică să poată fi asimilate unor simple coincidențe, cele mai expresive și mai importante probe le oferă totuși compararea nemijlocită a cuprinsului vedeniei cu cel al icoanei. Vom compara deci mai întâi *structurile expozitive*, apoi vom încerca să demonstrăm că forma și semnificațiile unor motive din icoana *Judecății* nu pot fi lămurite decât simetric, prin modelele lor prezente în vedenie, după care ne vom referi din nou la ansamblu, *comparând semnificațiile globale*.

1. Dacă am limita cercetarea structurilor expozitive numai la compararea recuzitei prezente în vedenie cu cea pusă în circulație de icoană, vom observa, și de o parte, și de alta, absența manifestată a unor motive. Așadar, din vedenie lipsesc următoarele motive prezente în icoană: motivul Femeii călare pe doi pești, care simbolizează Marea, cel al fiarelor care vomită fragmentele omenești devorate încă de la începuturile lumii, moartea dreptului și cea a păcătosului, societatea extramundână care alcătuiește „Sânul lui Avraam” și motivul Măinii divine, care cântărește păcatele¹⁰. Absența acestor motive nu trebuie să ne facă să credem că Raiul, Psihostazia sau Învierea n-ar exista în cuprinsul vedeniei, ci doar că „filmul” acesteia le estompează reliefurile, exaltând în schimb semnificațiile mai vaste și mai misterioase ale sfârșitului lumii. Ele apar mai pregnant în icoana vedeniei, deoarece elementele limbajului discursiv nu le puteau exprima decât folosind echivalentul lor simbolic. Cu alte cuvinte, adăugarea lor în contextul icoanei se justifică prin intenția de a face mai explicite și mai accesibile percepției mistice topografiile, evenimentele și purcederile cerești contemplate vizual de Sf. Nifon. Firește că în cazul unor detalii nu trebuie exclusă nici dorința de a încuraja și exprimarea unor conotații de ordin moral, o năzuință însă destul de străină sobrietății demersului Rareș/Roșca.

La rândul ei, icoana vedeniei eludează și ea destule motive ale „procroceștii vedenii”, cum ar fi episodul cercetării de către Hristos a celor șapte veacuri ale alcătuirii lumii, apoi reduce numărul cetelor îngerești, diminuează fastul convoaielor sfinte și diversitatea tipologiilor umane care se perindă dinaintea lui Hristos, în fine,

¹⁰ Specific elaborării iconografice Rareș/Roșca este motivul destul de polemic al *damnaților*, figurați prin reprezentanții religiilor necreștine sau a diverselor erezii ale vremii. Această actualizare confesională nu putea exista în vedenia Sf. Nifon, odată ce majoritatea acestor culte și deviații aveau să apară după secolul IV.

simplifică mișcarea și traseele alaiului dreptmăritor al îngerilor și sfinților, chemați de Domnul la ospățul euharistic.

Aceste „epurări” reciproce demonstrează că iconograful medieval socotea vedenia și icoana drept două moduri de comunicare intranzitive, fapt care l-a determinat să nu condiționeze niciodată fidelitatea iconică de reproducerea literală a informației (revelație, imn, tropar etc.). Este și motivul pentru care de-a lungul textului am pus tot timpul între ghilimele cuvântul „ilustrare”.

Asemănarea izbitoare între vedenia *Judecății* și icoana acesteia se datorează însă modului identic de a compune și livra privitorului informația, mesajul (Sfântului Nifon, în cazul vedeniei, nouă, în cazul icoanei). Icoana *Judecății de Apoi* moștenește și simbolizează întreaga natură diacronic-sincronă a vedeniei, întreaga factură antinomică a dumnezeieștii premoniții.

Mai întâi se cuvine subliniat că succesiunea celor cinci benzi orizontale ale icoanei corespunde întocmai numărului secvențelor trans-cosmice proorocite de vedenie. Succesiunea benzilor nu este organizată însă pe criterii axiologice, în funcție de importanța semnificației lor mistice, iconograful medieval, adevărat dispecer al informației, pare să fi utilizat succesiunea doar pentru a *eșalona* cât mai clar, eficace și veridic derularea episoadelor vedeniei. De aceea, compoziția registrelor amestecă, dacă nu cumva ignoră complet, susul și josul, suprafața și adâncimea, aproapele și departele, inferiorul și superiorul, până când acestea se anulează reciproc. Singurele coordonate afirmate sunt mijlocul, dreapta și stânga și înafara și înăuntrul, dar ca repere exclusiv soteriologice, fără nici un fel de semnificație spațială. În rest, și în vedenie, și în icoană, *Judecata din urmă* are loc în afara spațiului și timpului, mai bine zis după expirarea acestora, într-un topos cu desăvârșire spiritual (lăuntric), indiferent acestor categorii cosmice. Așa se face că succesiunea episoadelor vedeniei, atât de ritos exprimate de registrele suprapuse ale icoanei, este tot timpul drastic contestată de lipsa de repere și de „arbitrariul” cadrului în care se desfășoară. Cu alte cuvinte, în cazul icoanei vedeniei nimeni nu poate susține că *din punct de vedere duhovnicesc* primul registru ar fi mai înalt decât ultimul, că imaginea de jos a Raiului ar fi inferioară benzii celei mai de sus, care îl înfățișează pe Cel Bătrân de zile înfășurând cerurile, că Mandorla lui Hristos ar fi mai sus sau mai departe de Tronul Hetimasiei, că iadul ar fi mai aproape de cosmosul înviat decât de Rai, așa cum nimeni nu poate susține că „strângerea tărilor cerului ca o carte” din primul registru s-ar petrece mai devreme decât irumperea Mandorlei lui Hristos sau că Raiul s-ar constitui mai târziu, ca o ambianță posterioară Tronului Hetimasiei, figurat cu două registre mai sus. Toate se petrec pe rând și în același timp, acum și pururea. În icoana vedeniei, ca și în vedenia propriu-zisă, nu mai există devreme sau târziu, ieri, azi, mâine, jos și sus, aproape și departe, fiindcă cerul a coborât pe pământ sau pe pământ este ca în ceruri. Aceste constatări demonstrează că și în vedenie, și în icoana acesteia avem de a face cu un fel de *succesiune simultană* de evenimente și percepții, pe cât de paradoxală, pe atât de plauzibilă. Această caracteristică antinomică a structurilor expozitive este încă o dovadă a filiației *Judecății de Apoi* cu „sursa Nifon”.

2. Analiza detaliată a redactării câtorva motive comune atât icoanei, cât și vedeniei nu va face decât să consolideze autenticitatea sursei noastre:

Râul de foc. Să stabilim din capul locului că, exceptând „sursa Nifon“, nici unul din izvoarele enumerate la început nu menționează forma, traseul și prezența Râului de foc. În schimb, textul vedeniei ne spune limpede că imediat ce „**Judecătorul a rostit această hotărâre, dinspre răsărit s-a pornit un uriaș râu de foc, care curgea vijelios spre apus. Era lat ca o mare întinsă**“¹¹. Și la Torcello, și la Voroneț râul izbucnește conform vedeniei de „sus“, de sub picioarele Mântuitorului, și coboară abrupt, subțire ca un șarpe, ocolind Tronul Hetimasiei, apoi traversează secant registrele, unul după altul, pentru a se dilata vertiginos înspre baza frescei. Contemplată fără cunoașterea vedeniei sfântului, forma râului seamănă fie cu o pâlnie uriașă, fie cu trompa îndreptată în sus a unui elefant. În realitate, avem de a face cu figurarea unei deformări perspective, care exprimă faptul că râul porcede de departe, de la răsărit, dinspre Mandorla lui Hristos, și se îndreaptă înspre apus, adică se apropie de noi. În acest caz, este firesc ca albia lui să fie mai subțire în proximitatea Mandorlei și Tronului și să se îngroașe/lățească în proximitatea iadului. Contrastul dintre planitatea registrelor orizontale și abrupta punere în perspectivă a Râului de foc reprezintă din punct de vedere expresiv nucleul energetic maxim al frescei.

– **Îngerii înarmați cu sulite, luptându-se cu dracii în vârtoare râului de foc.** În absența „sursei Nifon“, nu cred că cineva poate explica convingător rostul prezenței acestor făpturi înarmate în toiul focului purificator¹².

– **Zidul arcuit.** Un detaliu absolut insolit, „citat“ numai la Voroneț și de „sursa Nifon“, este motivul Zidului arcuit, abia sugerat la Humor și Moldovița și complet înlăturat sau uitat în frescele universale. Este vorba despre paravanul curbat din dreptul Raiului, care îi separă și îi preia pe drepti, avându-l în frunte pe Sf. Apostol Petru. Dreptii lui Petru sunt aproape împinși în Rai de incinta arcuită, protector-mișcătoare, semănând cu aripa batantă a unui înger mecanic! Este, de departe, secvența motrice a întregului ansamblu, cea care anunță și pregătește impresionanta procesiune care va ocupa metopele absidelor naosului și altarului. Și în acest caz este absolut exclus ca vreun hermeneut al **Judecății** de la Voroneț să poată explica înțelesul și funcția acestui zid curb înainte de a fi cunoscut nota Sf. Nifon: „**Deci, după ce Domnul a împărțit sfinților bunătățile cele negrăite și nemaiauzite, a poruncit Heruvimilor să înconjoare veșnicul ospăț, așa cum zidul înconjoară un oraș... Precum un zid înconjoară un oraș, așa și cetele cerești se înconjurau una pe alta**“¹³. Motivul zidului curb, prezent și în vedenia Sf. Nifon, și în marea icoană a vedeniei de la Voroneț, atestă nu numai conivența secretă a celor două forme de expresie, ci dezvăluie și o trăsătură comportamentală a mitropolitului Roșca: mitropolitul-iconograf nu s-a mulțumit să reproducă mecanic prestigioasele modele bizantine ale **Judecății**, ci a îndrăznit să le și completeze, reluând lectura „prooroceștii vedenii“. Coincidențele textului vedeniei cu „recuzita“ prezentă în icoană pot fi în

¹¹ *Idem, o.c.*, p. 71.

¹² „Dacă a văzut acestea Judecătorul a chemat un înger de foc, cu înfățișarea aspră și înfricoșată, fără milă; era conducătorul cetei îngerilor care supraveghează focul iadului și a zis: – «Ia cu tine toiagul meu, care leagă și zdrobește. Ia și nenumărata mulțime de îngeri din ceata ta, pe cei mai înfricoșați, care execută pedepsele celor din iad. Să mergeți la marea cea gânditoare, ca să găsiți urmele domnului întinericului. Apucă-l cu putere și-l ține bine, și-l lovește fără milă cu toiagul pământului, ca să-l predă ceata duhurilor rele»“; *Idem, o.c.*, p. 68.

¹³ *Idem, o.c.*, p. 76.

continuare bogat exemplificate prin motivul dreptilor și damnaților, aflați de-a dreapta și de-a stânga lui Hristos, al apariției Sfintei Cruci, a iruperii Tronului Hetimasiei, a înfășurării Cerului etc.¹⁴.

3. În fine, după excursul în profunzimea structurilor expozitive și după analiza texturii semantice a câtorva detalii, abia reconsiderarea semnificațiilor globale ne poate evidenția similitudinea de fond, esențială, între vedenia Sf. Nifon și icoana *Judecății*.

Impresia generală pe care ne-o comunică amândouă este a unei măreții cutremurătoare, care transcende cu mult subiectul imediat al *Judecății din urmă*. Ambele imagini par să folosească înfățișarea petrecerii înfricoșatului eveniment doar pentru a revela, cânta și doxologi uimitorul proiect divin inițiat, administrat și îndeaproape vegheat de către Pronie. Examenul comparat al vedeniei și al icoanei descoperă ca trăsătură comună esențială această fină deplasare de accent dinspre latura penală, înspăimântătoare sau ezoteric-pedagogică a *Judecății de Apoi*, înspre o sublimă apologie a planului providențial, care a inițiat-o și căreia i se supune. Paradoxal, mai mult decât descrierea *Înfricoșatei Judecăți*, icoana și vedenia își propun să cânte/laude *înăuntru, înafară și pretutindeni*¹⁵ tocmai caracterul ineluctabil al proiectului proniator, grandioasa sa certitudine premonitivă, faptul că într-adevăr „toate așa se vor întâmpla“.

Descoperirea „sursei Nifon“ dovedește cât se poate de limpede că Sfânta Tradiție a Bisericii Universale n-a stat să elaboreze conținutul și morfologiile *Judecății de Apoi*, adunând și sintetizând detalii și fragmente de narație existente în diverse surse disparate, de tipul celor menționate succint la început. Dimpotrivă, ea nu s-a temut să le fundamenteze teologic, apelând la vedenia fie și a unui sfânt atipic, „neprăznuit în Sinaxele curente“, în care, cu dumnezeiască competență, a știut să recunoască prestigiul „rudeniei de sus“, sorgintea divină.

¹⁴ Comparată cu redactarea iconică Rareș/Roșca, iată versiunea originală a compoziției dreptilor și nedreptilor: „După această puternică slavoslovie, a apărut Judecătorul pe nori, șezând pe tron de foc... Înfricoșătorul Judecător se așezase deja pe Tronul Hetimasiei și în jurul lui se adunaseră toate puterile cerului, cu frică și cutremur; cei ce fuseseră răpiți pe nori pentru întâmpinarea Lui stăteau de-a dreapta, ceilalți se aflau de-a stânga Judecătorului. Cei mai mulți dintre aceștia erau iudei, conducători, arhieriei, preoți, împărați și mare mulțime de monahi și mireni. Stăteau rușinați, jelindu-se de pierzarea lor... Dar cei ce stăteau de-a dreapta Judecătorului erau veseli, luminoși ca soarele, cinstiți, slăviți, albi ca lumina, parcă aprinși de o dumnezeiască lumină. Ca să îndrăznesc să o zic, semănau cu Domnul și Dumnezeuul lor“.

¹⁵ *Idem*, o.c., p. 77.

Sfântul Ioan Damaschinul

DOUĂ OMILII LA BUNAVESTIRE

Introducere

Potrivit tratatelor de teologie patristică o dată cu Sfântul Ioan Damaschinul se încheie ultima perioadă a teologiei patristice din primul mileniu al Bisericii creștine, confirmată în mod oficial și legislativ de hotărârile dogmatice și canonice ale celor șapte sinoade ecumenice. Toată literatura teologică și canonică a Părinților de mai târziu care i-au succedat Sfântului Ioan Damaschinul a fost numită de patrologii moderni și de istoricii contemporani, în mod sugestiv: *teologia post-patristică* sau *teologia bizantină*. E adevărat că Sf. Ioan Damaschinul încheie pleiada marilor Părinți ai Bisericii nu numai din punct de vedere cronologic, ci, credem, fără să greșim, că acest Părinte din veacul al VIII-lea ne oferă și din punct de vedere teologic cea mai concisă și densă sinteză teologică patristică sub aspect dogmatic, filosofic, apologetic, spiritual și liturgic. Din păcate însă, nu vom analiza aici remarcabila sa contribuție teologică expusă în multiplele genuri specifice gândirii patristice teologice, ci vom căuta să ne referim în mod special la arta sa *imnografică*, consacrată mariologiei ortodoxe.

În Tradiția Sfinților Părinți, de altfel ca și în sfintele Evanghelii, putem constata că au existat tratate speciale sau opere consacrate mariologiei ortodoxe. Ceea ce s-a păstrat referitor la Maica Domnului atât în teologia patristică cât și în hotărârile sinoadelor ecumenice, au fost doar câteva consemnări sumare sau precizări teologice rezumative transpuse într-o formă fragmentară și secțională. Una dintre cele mai bogate surse ale mariologiei ortodoxe o constituie *imnografia creștină* alături de omiliile patristice mariale compuse de Părinții și scriitorii bisericești cu ocazia marilor praznice creștine. În opera Sfântului Ioan Damaschinul întâlnim, de asemenea, pe lângă bogata *imnografie mariologică*, un corpus teologic constituit din 7 omilii mariale extinse pe aproape 200 de coloane din *Patrologia Greacă* vol. 96. Dintre acestea, amintim două omilii la Bunavestire (una s-a păstrat numai în limba latină), două omilii la Nașterea Maicii Domnului și trei omilii închinare praznicului Adormirii Maicii Domnului. Întregul corpus patristic consacrat mariologiei ortodoxe, relevă dimensiunea eclezială și liturgică a dogmelor sau adevărilor de credință ortodoxă. Cultul liturgic, de fapt, constituit din *imnografie*, ceremonii și omilii are cea mai mare valoare dogmatică în planul teologiei creștine, deoarece el întrupează în sine Sfânta Scriptură explicată într-o formă liturgic-sacramentală și reprezintă astfel expresia vie și dinamică a Tradiției și Bisericii creștine. În teologia Părinților toate realitățile obiective ale credinței creștine: Hristos, Scriptura, Tradiția, Duhul Sfânt, harul, credința

nu puteau fi înțelese și percepute corect decât prin cultul Bisericii sau, mai bine zis, prin viața liturgic-sacramentală. Tocmai de aceea cultul nu poate fi redus la o simplă simbolistică creștină, ceremoniile și gesturile liturgice nu pot fi percepute ca un teatru liturgic iar iconografia creștină să fie tratată doar ca o formă a muzicii sacre sau a literaturii creștine. Cultul liturgic în ansamblul său are un fundal teologic întrucât el conferă tuturor acestor forme și manifestări liturgice o valoare dogmatică și spirituală.

Dihotomia dintre *lex orandi* și *lex credendi* prezintă astăzi în teologia contemporană, confirmă de fapt criza simbolistică generată atât în planul gândirii teologice cât și în planul vieții sacramentale. Teologii contemporani reduc cultul numai la un rit liturgic fără să-i descopere conotațiile dogmatice și spirituale, iar credincioșii participă la cult, în baza tradiționalismului și ritualismului fără să înțeleagă realismul liturgic sacramental și dimensiunea eshatologică a cultului creștin.

În omiliile mariale ale Sfântului Ioan Damaschinul, praznicul sau sărbătoarea creștină desemnează celebrarea unui eveniment semnificativ din istoria mântuirii care este reiterat în mod sacramental în spațiul vieții eclesiale.

Modul de a celebra evenimentul liturgic nu este comemorativ și nici paseist, redus la timpul prezent sau chiar viitor ci, dimpotrivă, el are o dimensiune eshatologică în care este evocat prezentul etern sau eternul prezent. Astfel, potrivit realismului liturgic, orice eveniment din istoria mântuirii corelat cu persoana lui Hristos devine deopotrivă trecut, prezent și viitor. În acest sens trecutul este cuprins în prezent, iar prezentul trăit în viitor deoarece în Hristos și Duhul Sfânt care sunt prezenți în viața liturgică și sacramentală a Bisericii, nu există limite spațiale și temporale.

Pentru a reda în mod adecvat realismul liturgic Părinții Bisericii și iconografia creștină au folosit din abundență expresiile acum (*nyn* – nunc) și astăzi (*sēmerom*), sau hodie. Cea mai elocventă expresie a realismului liturgic care arată relația dintre eternitate și timp sau dintre temporal și atemporal este redată tocmai de Sf. Ioan Damaschinul în actul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, în timp. *Hodie Filius Dei, qui temporibus anterior est, nunc temporis hominis Filius fit.*

O altă latură teologică a omiliilor mariale ale Sf. Ioan Damaschinul o reprezintă interpretarea tipologică a Vechiului Testament. O serie de figuri, obiecte, evenimente din Vechiul Testament au un rol prefigurativ pentru persoana și viața Maicii Domnului. Aceste tipuri și simboluri veterotestamentare relevă semnificații profunde ale mariologiei ortodoxe. De pildă, în Vechiul Testament Maica Domnului este numită sugestiv cu o mulțime de apelative: „vlăstarul lui Adam”, „fiica Evei – maica neamului omenesc”, „corabie insufleșită”, „născută din coapsa lui Avraam”, „scara lui Iacov ce-a atins cerul”, „toiagul cel sfânt al lui Aaron care a odrăslit”, „cortul cel lucrat din purpură”, „efodul preoțesc”, „acoperământul împăcării”. Toate aceste numiri pot fi înțelese numai dintr-o perspectivă mesianică potrivit căreia Fecioara Maria, ca reprezentantă a protopărinților, a poporului evreu, și a întregului neam omenesc, devine Născătoare de Dumnezeu (*Theotokia*), Biserică a lui Dumnezeu în care se unește pentru eternitate Dumnezeu și omul.

Teza teologică fundamentală a mariologiei ortodoxe este dată tocmai de faptul că Maica Domnului este Născătoare de Dumnezeu. În cele două omilii de la Buna-vestire, nașterea Domnului constituie un eveniment central, la care participă îngerii, păstorii, craii. Tot de acest eveniment al prunciei lui Hristos sunt legate teama lui Irod, închinarea Elisabetei, plângerea Rahelei, uciderea pruncilor, tăierea împrejur

în a opta zi, închinarea la templu, întâlnirea cu dreptul Simeon și cu proorocița Ana. Prin urmare se poate considera că venerația și cinstirea aduse Maicii Domnului se datorează faptului că ea l-a născut pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

Omiliile mariale ale Sfântului Ioan Damaschinul prezintă în mod paradoxal unirea dintre firea dumnezeiască și firea umană realizată în persoana lui Iisus Hristos prin actul Întrupării. Într-un mod antinomic și apofatic apare relația dintre divinitate și umanitate: „Cel Necuprins este cuprins”, „Cel Nezidit se zidește”, „Cel fără de trup primește trup”. Pentru Sf. Ioan Damaschinul Maica Domnului este prototipul prin excelență al femeii, ea fiind în același timp Maică și Fecioară; Maică pentru că a născut pe Fiul lui Dumnezeu după trup și a ridicat neamul căzut al femeilor, și Fecioară pentru că ea a născut fără bărbat și a rămas mireasă.

În sfârșit, raportul cel mai intim dintre umanitate și Maica Domnului este rolul ei de mijlocitoare ontologică a mântuirii noastre. Departe de a fi numai o rugătoare sau solitoare la Dumnezeu, Maica Domnului este cea care a oferit trup Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea noastră. De aceea legătura dintre Maica Domnului și Fiul Său e atât de strânsă încât ea poate fi considerată pricinuitoare sau mijlocitoare a mântuirii noastre. Ea este „cea prin care ne numim creștini”, „cea prin care noi ne botezăm”, „cea prin care noi ne împărtășim cu preacuratul și înfricoșătorul Trup”, „cea prin care ne închinăm prea cinstitelor icoane ale lui Hristos”.

Iată deci că atât iconografia creștină dar și exegeza omiletică patristică depășește stilistica lirică a textului, fiind în măsură să ne ofere un bogat registru de valori teologice și dogmatice inestimabile ale Tradiției creștine patristice.

Omilia 1

Cuvânt al Preasfântului nostru Părinte Ioan Damaschinul, la binevestirea făcută de înger la întruparea lui Hristos, pentru Stăpâna noastră cea Curată, Maria*

În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh.

Acum este timpul, frați preaiubiți, să strigăm cu acest glas al lui David: cât de minunate sunt lucrările tale, Doamne; Tu pe toate le-ai făcut cu înțelepciune.¹ Într-adevăr sărbătoarea solemnă de astăzi constituie începutul festivităților noastre și temelii sărbătorilor noastre: de unde s-a născut mântuirea noastră și credința noastră

* Acest cuvânt s-a transmis numai în versiunea latină și a fost păstrat în codicele Colbertino în Anglia, în zolegiul Baliocensis n.B.10. purtând numele Sfântului Ioan Damaschin. Părerile istoricilor și ale patrologilor sunt împărțite cu privire la această cuvântare la buna vestire. Unii consideră că îi aparține Sfântului Ioan Damaschin pentru faptul că în ea se folosește o limbă curată, concisă, elegantă, în vreme ce alții consideră că această omilie nu-i aparține, ci doar i-a fost atribuită lui, pentru faptul că s-a păstrat prin filieră arabă și nu prezintă o viziune unitară și integrală. Considerăm că valoarea acestei omilii constă în mesajul dogmatic, patristic pe care-l redă cu multă suplețe și eleganță, circumscriindu-se în mod deplin tradiției patristice creștine. Această omilie este tradusă pentru prima dată în limba română. Urmează ca în continuare să oferim cititorilor întregul corpus de omilii mariologice ale Sfântului Ioan Damaschin. Traducerea s-a făcut după P.G. 96, col. 643-648.

¹ Psalmul 54, 24.

și-a avut începutul. Căci noi eram mai presus de strămoșa noastră și de făptuitoarea răzvrătirii și pe deasupra, păcatul ei s-a adăugat păcatelor noastre foarte apăsătoare; noi fuseserăm făcuți locuitorii întinericului și a ținuturilor morții, nici unul dintre profeții trimiși de Dumnezeu și dintre sfinții drepți nu a putut să ne lumineze pe noi cu lumina sa, mântuindu-ne de păcate și de nevrednicia nesupunerii noastre. De aceea însuși Părintele nostru Mântuitor s-a arătat și venind către noi, ne-a luminat cu strălucirea sa precum profetul a zis: Poporul care ședea în întineric a văzut Lumină mare;² și nouă ne-au fost încredințate tainele venirii Sale. El însuși l-a trimis pe îngerul Gavril să vestească minunea întrupării Sale. Ziua de astăzi constituie începutul sărbătorilor noastre și începutul mântuirii noastre. Astăzi Fiul lui Dumnezeu care exista dinaintea veacurilor devine Fiul omului vremii de acum. Astăzi este începutul reînnoirii firii omenеști. Astăzi s-a săvârșit suprimarea păcatului omenesc. Astăzi s-a sfințit firea noastră în chiar locuința Părintelui nostru. Astăzi s-a dovedit ea demnă să fie stăpânită de arhangheli. Astăzi s-a împlinit vremea despre care prevestirile profeților aminteau. Astăzi s-a împlinit vremea pe care gândurile sfinților și celor aleși o doreau. Astăzi Adam i-a clădit un lăcaș sacru Părintelui din neamul său în care să locuiască acoperit și să mântuiască; pe Fecioara Maria cea neprihănită, binecuvântată, curată, o parte mai curată a firii lui Adam și regina neamului omenesc: pură, decât a cărei trup niciunde nu s-a găsit ceva mai pur în tot neamul omenesc; curată, decât care nici o creatură înțeleaptă nu va fi mai curată la suflet, faima poporului lui Israel și podoaba neamului lui David; despre care, strămoșul lui David, înălțându-și glasul profetic spune: „Ascultă fiică, vezi și pleacă-ți urechea și uită pe poporul tău și casa părintelui tău. Împăratul îți va pofti frumusețea“.³ Ea este cea căreia Împăratul cereșc i-a poftit strălucirea curăteniei și l-a trimis la ea pe slujitorul Său Gavril, să i se adreseze, lăudându-i frumusețea, și să-i vestească că ea este cea aleasă de către Creator, zicându-i: „Bucură-te, cea plină de har. Domnul este cu tine, binecuvântată ești tu între femei“⁴ Și cum de n-ai fi binecuvântată și plină de har de care Dumnezeu făpturilor a fost plin, construind prin el lăcașul sfânt în care a dat ajutor neamului Său? Astăzi, El care creează toate lucrurile văzute și nevăzute și-a plăsmuit chip de om. Astăzi, Cel care plăsmuiește toate creaturile spirituale și materiale și-a creat forma trupului. O taină a milostivirii lui Dumnezeu și măreție a pogorării lui! Într-adevăr, pe când El voia să-și mântuiască creatura sa, „s-a deșertat pe Sine, chip de rob luând și la înfățișare aflându-se ca un om“.⁵ O, măreție a binefacerilor care pentru nimeni nu este de înțeles! Căci noi i-am fost neascultători Lui; dar el s-a îngrijit de noi. O, bogăție a acestor virtuți care sunt fără de preț! Noi am săvârșit păcate foarte mari, dar El ne-a mântuit pe noi de ele prin bunăvoința Sa. El și-a asumat povara pe care noi trebuia să o purtăm și ne-a răscumpărat pe noi cu sângele crucii Lui, și ne-a scăpat de lanțul robiei. Faima să-i dăinuie prin splendoarea măreției Sale, care nu are sfârșit. „Când Maria l-a văzut pe înger, s-a tulburat de cuvântul lui și a început să cugete în sine, ce fel de închinăciune poate să fie aceasta... Și îngerul i-a zis: «Să nu te temi Maria, căci ai aflat har de la Dumnezeu. Iată vei lua în pânтеce și vei naște Fiu și vei chema numele lui Iisus. Acesta va fi mare și Fiul

² Isaia 9, 2.³ Psalmul 44, 10-11.⁴ Luca 2, 26.⁵ Filipeni 2, 5-8.

Celui Preaînalt se va chema. Și Domnul Dumnezeu îi va da Lui tronul lui David părintele Său; și va fi împărat peste casa lui Iacov în veci și Împărăția Lui nu va avea sfârșit». Și a zis Maria: «Cum să aflu că este adevărat ceea ce mi se va întâmpla de vreme ce eu nu știu de bărbat?» Și răspunzând îngerul i-a zis: «Duhul Sfânt se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri. De aceea Sfântul care se naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema. Și iată Elisabeta, rudenia ta și ea zămislit fiu la bătrânețea ei, și aceasta este a șasea lună pentru ea, cea numită stearpă fiindcă la cuvântul lui Dumnezeu nimic nu este cu neputință». Și a zis Maria: «Iată roaba lui Dumnezeu, fie mie după cuvântul tău!» Atunci îngerul a plecat de la ea.⁶ Fără îndoială ea, cea slăvită și vestită între femei, a câștigat recunoștința lui Dumnezeu, atunci când a fost aleasă de către El să-i procreeze trupul din al ei și să-zămislească din sângele ei sfânt: încât nimeni nu s-a comparat cu ea în vremurile de dinainte în privința curățeniei, nici nu va exista cineva în viitor înzestrat cu o sfințenie asemănătoare. De aceea să se rușineze Nestorie cel smintit și fără minte. Căci Fiul lui Dumnezeu trebuia să fie numit Cel Sfânt fiindcă s-a născut din pururea Fecioara Maria pogorând asupra ei Sfântul Duh și umbrind-o puterea Celui Preaînalt. Și chiar îngerul a invocat limpede numele Sfintei Treimi: pe Sfântul Duh, puterea Celui Preaînalt și pe Cel Sfânt născut din ea. Ba chiar a dezvăluit cu claritate unitatea ființei Dumnezeirii Preasfinte și sinceritatea bunăvoinței Sale. Căci Tatăl și Sfântul Duh nu au creat trupul Său. Întruparea Fiului Veșnic s-a săvârșit prin voința Tatălui și prin grija Sfântului Duh. Să fie laudat începutul bunăvoinței Sale care nu poate fi cuprinsă. Desigur, îngerul ne-a adus nouă mântuirea fiindcă ne-a dezvăluit-o, zicând „Nici un lucru nu este cu neputință în fața lui Dumnezeu... și însăși Maria fiindcă era de o aleasă sfințenie ne-a arătat nouă măreția smereniei sale primindu-l pe înger și alungând teama, i-a arătat credința neprihănită”. Și astfel la această sărbătoare s-a împlinit cuvântul profetului: „Îmi voi îndrepta privirea, zice Domnul Dumnezeu spre cel smerit și blând, spre cel care tremură la cuvântul Meu”.⁷ Acum am fost înștiințat fraților, am aflat răsplata ce ne-a fost dată în această zi foarte vestită; la această sărbătoare solemnă, zic, care este cea dintâi între toate celelalte sărbători. Și astfel să slăvim gloria ei, s-o laudăm, preamărind prin elogiile neîntrerupte darurile ce ne-au fost încredințate și mulțumindu-i cu recunoștința pe care o însoțesc lucrurile bune. Să-i oferim jertfe curate și fără de prihană. Să-i ofere fiecare în parte ceea ce este de preț și ceea ce dobândește prin propriile-i puteri. Și fără îndoială Dumnezeu a poruncit aceasta: „Nu te vei arăta gol în fața mea”.⁸ El, cel foarte laudat, care este Creatorul tuturor lucrurilor bune, primește felurite daruri după ce și-a împărtășit recunoștința; și se bucură pentru sufletul smerit al celui care i-L oferă. De aceea, să alergăm toți, în același timp, bătrâni și adolescenți, cei respectați prin vârsta lor și tineri, toată mulțimea și norodul venind, spre a cinsti pe Stăpâna noastră și pe Împărăteasa firii noastre, laudându-i podoaba curățeniei Sale și respectându-i fecioria veșnică, în sfârșit cinstindu-i măreția Sfintei Sale să zicem: „O, slavă a fiicelor podoabă a mamelor! O, născătoare ce n-a cunoscut bărbatul! O, fecioară ce porți în pânțele un Fiu! O, minune de care profeții trimiși de Dumnezeu s-au tulburat și a cărei faimă o depășește pe cea a îngerilor sfinți! Fii binevoitoare robilor tăi care îți

⁶ Luca 1, 29-38.

⁷ Isaia 66, 2.

⁸ Ieșirea 33, 20.

imploră ajutorul prin rugăciuni! Fii mijlocitoarea noastră înaintea Fiului tău și a Dumnezeului tău! Să ne ierte păcatele noastre, să ajute neputinței noastre, să ne scape de Faraonul cel înțelept, precum a scăpat poporul lui Israel de vâltoarea apelor, să ne facă pe noi să traversăm marea acestei lumi, furioasă din pricina valurilor revărsate de vânturi, să ne ofere nouă alinare după truda trupului și în sfârșit să ne elibereze pe noi de străinii neîndurători, care sunt dușmanii noștri, ca să le pedepsim păcatele și nelegiuirile lor. O, tu Maria, a cărei mijlocire nu este refuzată, cuvântul nu-ți este respins, tu care ești cea mai aproape de Unica Divinitate ajungând mai aproape de Sfânta Treime, tu care ești mai mărită decât mulțimile Heruvimilor, și mai cinstită decât cetele Serafimilor: câtă vreme vom dăinui prin tine în această lume pieritoare îți vom urma sfatul, pentru a săvârși fapte bune și vom fi departe de faptele rele și apoi după moartea noastră, vom ajunge la Dumnezeu cel înalt și veșnic, ducând o viață veșnică în Împărăția Cerurilor și în ținuturile celor vii pe care sufletele curate o doresc, prin Iisus Hristos care este semnul puterii noastre, pe care El ne-a vestit-o când ne-a mântuit. Slavă și sfințenie Lui în numele Tatălui și-al Sfântului Duh acum și pururea și-n vecii vecilor. Amin.

Omilia a 2-a

*Cuvânt al lui Ioan Damaschin Monahul și Preotul, la bunavestirea Preasfintei stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoare**

Acum strălucește, mai mult decât razele cele strălucitoare ale soarelui, praznicul și sărbătoarea împărătească și prea minunată a Împărătesei.

Acum se împodobește, veselindu-se foarte catolica și apostolica Biserică. Acum prăznuiesc iubitorii de slujbe și iubitorii de prăznuire sărbătoarea sărbătorilor și cu toți împreună se adună.

Acum să se veselească cele cerești și cele pământești și cele dedesubt și toate făpturile din ele. Acum să fie lăudată cea prea lăudată, cea vrednică de laudă, cu laude prea lăudate. Acum să fie preamărită cea care a fost de Dumnezeu mărită, Fecioara cea pusă de Dumnezeu înaintea tuturor și de Dumnezeu prorocită. Acum să fie lăudată cea cu adevărat cu nume multe, cu ochi mulți și mai presus de toată făptura. Acum să fie fericită cea care a vorbit cu Dumnezeu și a cuprins pe Dumnezeu, chivotul lui Dumnezeu cel cinstit de toată lumea.

Astăzi să fie cu adevărat bucurie și veselie în întreaga lume. Astăzi să strige cetele celor iubitori de prăznuire. Astăzi să strige împărătesei cu David toate popoarele, grăind împreună cu el: „Prea slăvite s-au grăit de tine, cetatea lui Dumnezeu, a împăratului celui Mare“.¹ Astăzi să se deschidă cartea scrisă de Dumnezeu a prorocilor și să se vorbească de copilul ei cel din vecie și de Maria pururea Fecioară. Astăzi să

* Traducerea acestei omilii s-a făcut după P.G., vol. 96, col. 647-661. La baza acestei traduceri a stat textul tradus de părintele Dumitru Fecioru în revista *Mitropolia Olteniei*, nr. 3-4, 1964, pp. 213-219. Textul traducerii este aproape identic cu cel tradus de părintele D. Fecioaru, doar că are unele îmbunătățiri și completări; (vezi P.G., vol. 96, col. 652, rândul 20-27 și col. 653, rândul 40-46).

¹ Psalmul 86, 2.

se bucură cetățile întregii Iudeii pentru cetatea cea însuflețită. Astăzi Gavril întâistă-
tătorul preaslăvitului praznic de acum să strige de sus împărătesei și să spună
„Bucură-te, cea plină de har, Domnul este cu tine”.²

Astăzi să strigăm și noi cei cu limbă de pământ (țărăni) și să spunem Maicii cele
preaslăvite și purtătoare de lumină a lui Iisus Hristos Dumnezeu și Mântuitorul
nostru, cuvinte pline de bucurie. Să o lăudăm cu veselie și să zicem:

„Bucură-te, cea plină de har, Domnul este cu tine.”³ „Binecuvântată ești tu între
femei și binecuvântat este rodul pântecului tău.”⁴ Bucură-te, cea plină de har, ceea
ce singură ai fost aleasă din toate neamurile, din toate semințiile, din toate limbile și
toate popoarele. Bucură-te cea plină de har, ceea ce ai fost hotărâtă mai înainte de
veacuri, Făcătorului și Împăratului tuturor veacurilor.

Bucură-te împlinirea Vechiului și Noului Testament. Bucură-te floarea cea cu
multe flori a patriarhilor și a părinților purtători de Dumnezeu. Bucură-te, numele
cel mai înainte vestit de sfinții proroci din veac. Bucură-te, vlăstarul lui Adam cel
plăsmuit de Dumnezeu, părintele neamului omenesc. Bucură-te, fiica Evei, cea dintâi
dintre femei, maica neamului omenesc. Bucură-te, corabie însuflețită, preînchipuire
a corabiei lui Noe.⁵ Bucură-te, ceea ce te-ai născut cu adevărat, după făgăduința lui
Dumnezeu, din coapsa lui Adam, părintele poporului evreiesc. Bucură-te, scară ce-a
atins cerul, pe care a văzut-o odinioară Iacov, marele între patriarhi.⁶ Bucură-te
rugul cel ce ardea, pe care l-a văzut odinioară preamăritul Moise în Muntele Sinai.
Bucură-te, toiagul cel sfânt care a odrăslit lui Aron,⁷ cel mărit între preoți cu adevărat.
Bucură-te, cortul cel lucrat din purpură, pe care l-a izvorât meșterul Veseleilor.
Bucură-te, cuvântul cel de aur, țesut cu aur și pietre prețioase. Bucură-te, acoperă-
mântul împăcării, umbrit de cei doi serafimi.⁸ Bucură-te, efodul preoțesc al veșmân-
tului arhieresc.⁹ Bucură-te, aceea în care a locuit pentru noi, cu trupul, Cel ce a zis
prin Isaia: „Eu cel dintâi și după acestea”.¹²

Bucură-te, vasul cel purtător de Dumnezeu al lui Dumnezeu, care ai cuprins în
trup pe Cel necuprins de nimeni. Bucură-te, vasul cel purtător de Dumnezeu al lui
Dumnezeu, auzire mai prsue de orice auzire.

Bucură-te, pentru aceasta bucură-te – că ai născut Fiu, pe care îl vestește Iacov
cu aceste cuvinte: „Pui de leu, Iuda; din vlăstar, fiul meu te-ai înălțat”.¹³ Bucură-te
că ai născut Fiu, de care David spune: „Va trăi și I se va da din aurul Arabiei”.¹⁴
Bucură-te, că ai născut Fiu înaintea căruia stau mii și mii de îngeri, după cum spune

² Luca 1, 28.

³ Luca 1, 28.

⁴ Luca 1, 42.

⁵ Facerea 6, 14–21.

⁶ Facerea 28, 12.

⁷ Ieșirea 3, 2.

⁸ Numerii 17, 8.

⁹ Ieșirea 31, 2–5.

¹⁰ Ieșirea 25, 17–18.

¹¹ Ieșirea 28, 2; Judecători 17, 5.

¹² Isaia 41, 4.

¹³ Facerea 49, 9.

¹⁴ Psalmul 61, 15.

Daniil.¹⁵ Bucură-te, că ai născut Fiu pe care Îl cântă, Îl slăvește și-L binecuvântează toată zidirea celor cerești și celor pământești. Bucură-te, că ai născut Fiu pe Cel pe care Îl teologhiesc heruvimii cei cu ochi mulți și pe care Îl slăvesc serafimii cei cu șase aripi. Bucură-te, că ai născut fiu, în cetatea lui David cea cu multe nume. Bucură-te că ai născut Fiu, care e și mai înainte de toți vecii, dar și de curând născut, ieșit din izvoarele lui Israil. Bucură-te, că ai născut prunc pe făcătorul pruncilor, pe țiitorul acestora. Bucură-te că ai născut prunc, pe Cel de o putere și slavă cu Tatăl. Bucură-te, că ai născut prunc, precum spune minunatul Luca, în anul al patruzeci și unulea al împărăției lui Cezar Augustul.¹⁶ Bucură-te, că ai născut prunc pentru care îngerii mulți au coborât din cer.¹⁷ Bucură-te, că ai născut prunc, de care s-au minunat păstorii ce păzeau turmele noaptea.¹⁸ Bucură-te că ai născut prunc pentru care îngerii cântau zicând: „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bună-voife.”¹⁹ Bucură-te că ai născut prunc pentru care se face zgomot și tulburare mare. Bucură-te, că ai născut prunc pentru care Irod se tulbură cumplit.²⁰ Bucură-te, că ai născut prunc pentru care Elisabeta, rudenia ta, este cuprinsă de mare bucurie.²¹

Bucură-te, fiindcă ai născut pruncul datorită căruia preotul cel prea înalt, Zaharia, a fost ucis în mijlocul templului. Bucură-te fiindcă ai născut prunc datorită căruia Betleemul a fost cunoscut de soldați. Bucură-te, că ai născut Fiu, datorită căruia soldații înarmați cu săbii au fost trimiși.²² Bucură-te, că ai născut prunc datorită căruia prunci nou-născuți și care-i imitau glasul, au fost răpuși unul câte unul.

Bucură-te că ai născut prunc pentru care Rahila, vărsând râu de lacrimi, dă drumul la cântec plin de jale.²³ Bucură-te, că ai născut prunc, tăiat împrejur a opta zi, după Legea lui Moise.²⁴ Bucură-te, că ai născut prunc pe Cel ce a săpat pe plăci de piatră Legea, pe Cel ce a ajuns sub lege și a împlinit Legea. Bucură-te că ai născut prunc, pe Cel ce la plinirea celor patruzeci de zile a fost adus în templul zidit de Solomon.²⁵ Bucură-te, că ai născut prunc, prunc cu părul de-abia mijit, pe care văzându-L cel cu părul alb, preotul Simion, se grăbea să fie slobozit.²⁶ Bucură-te, că ai născut prunc, pe Cel ce proorocița și văduva Ana L-a numit Domn înaintea întregului popor.²⁷ Bucură-te, cea plină de har.

Bucură-te, prin care ni s-a arătat Cel ce s-a născut mai înainte de a fi făcut dealurile toate,²⁸ adică Dumnezeu cel Atotputernic. Bucură-te, cea prin care ni s-a arătat Cel ce este mai presus de lume, Cel ce a împodobit lumea cea lipsită de podoabă și a zidit zidirea nezidită. Bucură-te, cea prin care ni s-a arătat Cel ce era mai înainte de

¹⁵ Daniel 7, 10.

¹⁶ Luca 2, 1.

¹⁷ Luca 2, 13.

¹⁸ Luca 2, 8.

¹⁹ Luca 2, 14.

²⁰ Matei 2, 3.

²¹ Matei 16.

²² Luca 1, 41-45.

²³ Matei 2, 18.

²⁴ Luca 2, 21.

²⁵ Luca 2, 22.

²⁶ Luca 2, 25-35.

²⁷ Luca 2, 36-38.

²⁸ Proverbe 8, 25.

a fi munții,²⁹ de a se plăsmui lumea și pământul, Cel născut din Tatăl nenăscut. Bucură-te, prin care ni s-a arătat Cel ce a întins cerul ca o piele³⁰ și a întemeiat uscatul pe adâncul apelor. Bucură-te, cea prin care ni s-a arătat Cel ce cu nisipul înfrânează marea cea întinsă, marea în ale cărei brațe este cuprins pământul, marea cea minunată la înfățișare. Bucură-te, cea prin care ni s-a arătat Cel ce a plăsmuit cu mâini neprihănite, cu mâini nefăcute de mâini pe omul cel dintâi.³¹ Bucură-te, cea prin care ni s-a arătat Cel ce a zis lui Avraam: Binecuvântând te voi binecuvânta și înmulțind te voi înmulți.³² Bucură-te, cea prin care ni s-a arătat Cel ce odinioară prin Moise a izbăvit pe israeliți din robia egipteană, iar pe împăratul Faraon l-a înecat în mare.³³ Bucură-te, cea prin care ni s-a arătat Cel ce din neam în neam a fost văzut în părinți și în profeți și în toți cei chemați după voința lui.³⁴ Bucură-te, cea prin care ni s-a arătat Cel ce prin milostivirea milei Sale³⁵ pentru om s-a făcut om. Bucură-te, cea prin care ni s-a arătat Cel ce este singurul sfânt între sfinți, singurul slăvit între slăviți, singurul Prea Înalt în tot pământul. Bucură-te, cea prin care ni s-a arătat Cel ce este singurul nepătimitor, singurul de milă plin, singurul nemincinos, singurul Fiu și Dumnezeu, Unul-Născut din Singur Dumnezeu.

Bucură-te, o Stăpână de Dumnezeu Născătoare, cea prin care ni se naște Cel singur născut, cea prin care odrăștește Cel singur odrăslit și crește Cel desăvârșit. Bucură-te, o Stăpână de Dumnezeu Născătoare, cea prin care ni s-a întrupat Cel fără de trup, cea prin care începe Cel neînceput și este cuprins Cel necuprins. Bucură-te, o Stăpână de Dumnezeu Născătoare, cea prin care ia viață însăși viața, cea prin care se cântărește Cel necântărit și primește trup Cel fără de trup. Bucură-te, o Stăpână de Dumnezeu Născătoare, cea prin care se zidește Cel nezidit, prin care sărăcește Cel bogat și se face prunc Cel prea înalt. Bucură-te, o, Stăpână de Dumnezeu Născătoare, cea prin care este pipăit Cel nepipăit, prin care se ține Cel neatins și se poartă în brațe Cel ce poartă toate. Bucură-te, o Stăpână de Dumnezeu Născătoare, cea prin care este hrănit cu lapte Cel ce îngrijește lumea toată, hrănitorul și cârmuitorul lumii, Dumnezeu. Bucură-te, o Stăpână de Dumnezeu Născătoare, cea prin care Fiul lui Dumnezeu și Cuvântul se face, negrăit, cu trup Fiu al omului după bunăvoință. Bucură-te, o, Stăpână de Dumnezeu Născătoare, cea prin care Cel fără de mamă se naște fără de tată, cea prin care vine pe lume noul Melchisedec³⁶. Bucură-te, o Stăpână de Dumnezeu Născătoare, cea prin care a venit Cel împodobit cu frumusețe mai mult decât fiii omenești³⁷.

Bucură-te, singura Maică a lui Dumnezeu, care ai, ca să vorbesc ca David și ca o maică, întinderea apărării tale de la marginile cerului până la marginile lui³⁸. Bucură-te, singura Maică a lui Dumnezeu, slava cea mărață și strălucitoare a celor cerești și a celor pământești și a celor dedesubt. Bucură-te, singura Maică a lui

²⁹ Proverbe 8, 25.

³⁰ Psalmul 53, 3.

³¹ Facerea 2, 7.

³² Facerea 22, 17.

³³ Ieșirea 14, 21-30.

³⁴ Romani 8, 28.

³⁵ Luca 1, 78.

³⁶ Evrei 6, 20.

³⁷ Psalmul 44, 3.

³⁸ Psalmul 16, 7.

Dumnezeul care ești mai strălucitoare decât toată raza și mai curată decât toată curăția. Bucură-te, singura Maică a lui Dumnezeu ceea ce ești mai venerată decât orice venerare și ești ascultată mai presus de orice ascultare. Bucură-te, singura Maică a lui Dumnezeu, ceea ce ești mai dulce decât orice dulceță, și ești mai nobilă decât orice noblețe; și ești mai bogată decât orice bogăție trecătoare. Bucură-te, singura Maică a lui Dumnezeu, singurul nume cu adevărat cel mai frumos și cel mai dorit al zidirii creștine.

Bucură-te, singura Maică a lui Dumnezeu, ceea ce ești închinată în veci, slăvită în veci și lăudată în veci. Bucură-te, singura Maică a lui Dumnezeu ceea ce ești născută cu respect (venerație) în toate generațiile, de îngeri și de oameni la un loc.

Bucură-te, singura împărăteasă între împărătese, fiică de împărați, Maică a împăratului Hristos. Bucură-te, singura împărăteasă între împărătese, îmbrăcată în mână aurită și înfrumusețată, precum a strigat marele psalmist³⁹.

Bucură-te, singura între femei binecuvântată, care ai îndreptat greșeala Evei, maica cea dintâi. Bucură-te, singura între femei binecuvântată, ceea ce ai ridicat neamul cel merit al femeilor căzut la pământ. Bucură-te, singura între femei binecuvântată, născută și strălucitoare pentru că singură tu ai zămislit fără de bărbat pe Hristos Dumnezeu și omul și L-ai născut fără de durere. Bucură-te, singura cu adevărat între femei binecuvântată și preaslăvită, care zămisind, ai născut fără să te mistui pe unul din Sfânta Treime cea în trei străluciri. Bucură-te, singura între femei binecuvântată, că singură ai cuprins fără strâmtoare pe Cel pe care lumea nu-L poate cuprinde.

Bucură-te, singura mireasă nenuntită, care ai fost mai dinainte vestită în cartea cea de nuntă a Cântărilor.

Bucură-te, singura fecioară între fecioare, care ai rămas fecioară și înainte de a naște și în naștere și după naștere.

Bucură-te, singura între porți, poartă încuiată și singura cetate întărită cu turnuri între cetăți.

Bucură-te, cu adevărat cea plină de har.

Bucură-te, cea plină de har că ești mai sfântă decât îngerii și mai cinstită ca arhanghelii. Bucură-te, cea plină de har că ești mai minunată decât tronurile, mai mare ca domniile și mai puternică decât puterile. Bucură-te, cea plină de har că ești mai înaltă decât începătoriile și mai presus decât stăpâniile. Bucură-te, cea plină de har că ești mai frumoasă decât heruvimii și mai cinstită decât serafimii. Bucură-te, cea plină de har că ești mai înaltă decât cerurile și mai curată decât soarele. Bucură-te, cea plină de har că ești mai de bun neam decât toți cei de sub soare și mai slăvită decât toate împărăteșele pământului. Bucură-te, cea plină de har că ești mai bună decât pământul cel mare și bun, în care curgea miere și lapte.⁴⁰ Bucură-te, cea plină de har că ești mai albă ca zăpada și mai dulce ca mierea. Bucură-te, cea plină de har că miroși mai frumos decât crinii, că ești la față mai roșie decât trandafirii și mai înflorită decât primăvara cea plină de flori. Bucură-te cea plină de har că ești mai frumoasă ca Ierusalimul și mai măreață decât templul zidit de Solomon.

Bucură-te, dar bucură-te și iarăși zic bucură-te, cea plină de har, că plin este cerul și pământul de mărirea ta.

³⁹ Psalmul 44, 11.

⁴⁰ Ieșirea 8, 17.

Bucură-te, cea prin care noi cei smeriți cu evlavie ne închinăm nașterii celei de a doua și mântuitoare a Domnului Hristos. Bucură-te, cea prin care noi am cunoscut Treimea cea începătoare de viață, care a făcut lumea și împărătește pururea. Bucură-te, cea prin care noi, poporul creștin, ne numim cu numele Fiului lui Dumnezeu. Bucură-te, cea prin care noi suntem locuitorii uneia sfinte, universale și apostolice Biserici. Bucură-te, cea prin care noi avem o credință plină de lumină, o credință de suflet mântuitoare. Bucură-te, cea prin care noi ne închinăm crucii celei mult închinată și tămăduitoare. Bucură-te, cea prin care noi ne botezăm cu botezul cel sfințitor și întreit luminat. Bucură-te, cea prin care noi ne împărtășim cu preacuratul și înfricoșătorul Trup îndrăznind să ne apropiem de înfricoșătoarea Masă. Bucură-te, cea prin care noi gustăm din pâinea cea nemuritoare cu adevărat. Bucură-te, cea prin care noi ne-am urcat la cer de la porțile Gheenei (Iadului). Bucură-te, cea prin care noi ne-am izbăvit de blestem și ne-am învrednicit de nespusă bucurie. Bucură-te, cea prin care noi ne închinăm preacinstitelor icoane ale lui Hristos. Bucură-te, cea prin care noi călcăm în picioare idolii lucrați în aur și cu chip de demoni. Bucură-te, cea prin care noi ne împotrivim vechiului și îngâmfatului răzvrătitor.

Bucură-te, cea prin care toată lumea se acoperă și se păzește pururea. Bucură-te, cea prin care ni s-a dat cheazășitor bun în cer și pe pământ. Bucură-te, cea prin care ni s-a adus nouă credincioșilor binecuvântare, că noi suntem poporul tău deși suntem legați cu lanțuri de păcate. Bucură-te, cea prin care se binecuvântează și ființa cea subredă a bărbaților, dar și firea cea lesne de clătinat și rătăcit a neamului femeiesc. Bucură-te, cea prin care cei necucernici ajungând cucernici cred cu cucernicie și se închină preacinstitei nașterii tale.

Bucură-te, cea prin care iubitorii de aur ajung iubitori de Hristos, iubitorii de argint, iubitori de oameni, iar iubitorii de bogăție, iubitori de sărăcie.

Bucură-te dar, bucură-te cea plină de har, că pentru tine mulți au disprețuit bogății ca să te câștige pe tine, singura bogăție.

Bucură-te, cea plină de har, că ne ești scăpare și mijlocști către noi cei făcuți din tină, către Fiul tău, către Dumnezeuul tău și Dumnezeuul nostru. Bucură-te, cea plină de har, bucurie obștească a tuturor marginilor pământului, apărătoarea creștină a tuturor creștinilor. Bucură-te, singurul ajutor al celor fără ajutor, singura putere cu mare putere a celor fără de putere. Bucură-te, cea plină de har, bucură-te, înălțarea celor smeriți, singura apărătoare a celor săraci, singura mamă a orfanilor, săracilor și văduvelor. Bucură-te, cea plină de har, singura mângâiere a celor întristați, singurul adăpost al celor fără de adăpost. Bucură-te, cea plină de har, bucură-te, singura izbăvire a celor robiți, singura rechemare a celor surghiuniți. Bucură-te, cea plină de har, bucură-te singura însănătoșire a celor îndrăciți. Bucură-te, cea plină de har, bucură-te, singurul cârmaci al celor de pe mare, singurul tovarăș de drum și povățuitor al celor ce călătoresc în vreme de noapte.

Bucură-te, că ochii noștri, ai tuturor, în tine singură curată își pun nădejdea și la tine neîncetat caută. Bucură-te, cea plină de har, bucură-te, ceea ce pururea stai înaintea noastră, a smeriților, și ne izbăvești de toată primejdia și dreapta mânie. Bucură-te, cea plină de har, bucură-te, ceea ce pururea păzești și acoperi sârmanul nostru neam, în felurite încercări, primejdii și nevoi.

Bucură-te, cea plină de har, bucură-te că nimeni afară de Dumnezeu n-a moștenit ca tine un nume așa de mare și nimeni, niciodată, n-a dobândit o slavă ca aceasta.

Bucură-te, cea cu adevărat binecuvântată, bucură-te, pentru care noi astăzi sărbătorim în chip mai presus de lume, această sărbătoare mai presus de lume. Bucură-te, cea cu adevărat binecuvântată, bucură-te, pentru care noi astăzi sărbătorim împreună sărbătoarea sărbătorilor și praznicul praznicelor. Bucură-te, cea cu adevărat binecuvântată, bucură-te, pentru noi care astăzi ne-am adunat cete-cete în bisericile tale cele sfinte ca să te slăvim cu mare glas. Bucură-te, cea cu adevărat preabinecuvântată, pentru care noi astăzi, ca albinele adunându-ne, înmulțim cântările, precum tu ajutoarele. Bucură-te, cea plină de har, bucură-te, pentru care noi astăzi, cu lumânările în mână, în biserică, luminat te preamărim. Bucură-te, cea cu adevărat binecuvântată, bucură-te, pentru care noi astăzi zicem cu David cele spuse de David și zicem cu îngerul cele ce a spus îngerul. Bucură-te, cea cu adevărat preabinecuvântată, bucură-te, pentru care astăzi noi, smeriții, ți-am împletit niște laude ca acestea. Întinde, dar mila ta prea bună Stăpână, spre cei ce te cunosc pe tine; caută spre robii tăi și spre lucrurile tale; îndreaptă-ne pe toți pe calea păcii, că ochii tuturor în tine își pun nădejdea și prin mijlocirea ta avem împăcare cu Fiul tău, cu Dumnezeuul tău și Dumnezeuul nostru, căruia fie slava, stăpânirea și puterea împreună cu cel fără de-nceput al Lui Părinte și cu Duhul Sfânt cel de o ființă, acum și pururea și-n vecii vecilor. Amin.

Traducere, introducere și note de CORNEL TOMA și REMUS FERARU

Sfânta Hildegarde de Bingen

CARTEA OPERELOR DIVINE*

– Cea de-a cincea viziune –

Hildegarde de Bingen (1098–1179), una dintre cele mai însemnate figuri religioase feminine ale Evului Mediu, reprezintă una dintre personalitățile emblematice ale națiunii germane alături de Eckhart, Dürer sau Goethe, fiind socotită uneori un adevărat profet teuton. Opera sa este compusă din scrieri de medicină și științe naturale (Causae et curae / Cauze și tratamente, Physica / Fizica), precum și dintr-un tiptic vizionar care cuprinde Scivias / Să cunoști căile [Domnului] (revelații primite între 1141–1150), Liber vitae meritorum / Cartea meritelor (revelații primite între 1163–1170) și Liber de operatione dei / Cartea operelor divine (revelații primite între 1163–1170). Aceste ultime trei lucrări trasează cadrele unei cosmologii de o mare forță intelectuală, reprezentând, așa cum spun unii comentatori, adevărate Summe teologice în imagini.

Am observat atunci cercul terestru împărțit în cinci zone: unul la est, altul la vest, al treilea și al patrulea la sud și la nord, iar al cincilea la mijloc. Zonele de est și de vest aveau aceeași suprafață și forma unui arc întins. Zonele de nord și de sud erau de aceeași mărime: aceeași lungime, aceeași lărgime ca primele două. Dar forma de arc a zonelor de est și vest făcea ca limitele zonelor de nord și sud să se răsfrângă spre interior. În afara acestor îngustări semănau și ele cu un arc întins. Cele două părți, sud și nord, erau divizate în trei ramuri: părțile de mijloc aveau aceeași formă și aceeași dimensiuni. Cele patru părți de la margini aveau forme diferite dar aceste forme corespundeau unele altora și acopereau aceeași suprafață. În mare, lungimea și lărgimea lor semănau cu cele ale părților de mijloc, însă aveau o formă de con răsturnat mai accentuată spre interior decât partea centrală. Curbura lor, spațiul mai mult sau mai puțin larg pe care-l ocupau depindeau și de particularitățile zonelor de est și vest. Al cincilea sector, la centru, avea forma unui dreptunghi. Se compunea din călduri, frig și în rest de un aer potrivit de cald. Sectorul de est strălucea cu aceeași linpezime, tenebrele acopereau parțial vestul, mai întunecat deci, în vreme ce sectorul sudic se împărțea în trei zone: pedepse în cele două porțiuni de la margine iar la mijloc, nu pedepse, ci monștrii oribili care-i dădeau un aspect înfricoșător. Și la nord tot trei zone: în zonele de la margine pedepsele cele mai oribile, în zona de mijloc, pedepse, terori grămadă, un aspect tot atât de înfricoșător. În direcția estului

* Traducerea a fost făcută după textul cuprins în ediția Hildegarde de Bingen, *Le livre des oeuvres divines*, Paris Albin Michel, 1995, pp. 122–141.

am observat, deasupra curburii terestre și la o anumită înălțime, o minge roșie, înconjurată de un cerc de culoarea safirului. Două aripi ieșeau din dreapta și din stânga acestei sfere, se înălțau de cele două părți, apoi se arcuiau ajungând față-n față, se prelungeau până la jumătatea circumferinței terestre pe care o încercuiau și pe care o acopereau întunecând firmamentul. De la aceste limite pornea, în formă de arc, un cerc roșu ce cuprindea întreaga parte occidentală, cu excepția zonelor situate în afara acestei curburii. Acest cerc începea de la extremitatea aripii din sud, în direcția vestului, și ajungea până la extremitatea aripii din nord. Pe curbă, în direcția estică și la încheietura celor două aripi se găsea un fel de clădire ce se înălța până atingea sfera de care am vorbit. De la sferă pornea, până la mijlocul aripilor, un drum deasupra căruia strălucea o stea luminoasă. În plus, între vârfurile aripilor se vedea un bulgăre de foc ce proiecta flăcări în toate direcțiile. Intervalul care separa respectiva curbură terestră de mingea roșie, pe aceasta de stea și steaua de bulgărele de foc, era același. Se puteau distinge razele aștrilor între aripile exterioare, de fiecare parte a drumului, de la minge la stea și până la bulgărele de foc. În direcția vestică, în afara curburii terestre, ca și un arc se întindeau tenebrele, de cele două părți ale curburii și până la mijlocul ei, până la mijlocul pe care-l atingeau și aripile despre care am vorbit. Între colțul vestic și cel nordic, se căscau ca o gură groaznică alte două zone tenebroase mai dense și mai vizibile; gura se căsca gata să înghită. Deasupra lor erau lipite și alte zone de întuneric, de o densitate și de o răutate extreme. Știam desigur că aceste tenebre înfricoșătoare există, însă nu le puteam distinge. Și am auzit iarăși o voce din ceruri care mi se adresa astfel:

„Dumnezeu a suspendat globul terestru în mijlocul celor trei elemente pentru ca să nu se poată dizolva nici topi. El își arată minunile și puterea Sa: nu va transforma în țărână carnea și oasele; El le va reîntregi în ziua judecării de apoi. El este acela care a împărțit pământul în patru părți atunci când l-a creat: una în plină lumină, cealaltă în întuneric, a treia înfricoșătoare, a patra, loc de pierzanie. Unele regiuni sunt făcute pentru om, altele nu pot fi locuite. Așa a fost vrerea lui. A luat în împărăția Lui unele suflete, le-a aruncat în infern pe celelalte, după o dreaptă sentință. Tu vezi că cercul terestru e împărțit în cinci zone, una la est, cealaltă la vest, a treia la sud, a patra la nord, iar cea de-a cincea ocupă centrul. Dacă pământul ar fi avut forma unui cub, el ar fi avut, din cauza muchiilor, părți fragile, greutatea lui ar fi fost inegal distribuită. Dacă n-ar fi împărțit în cinci zone, el n-ar putea avea o greutate egal repartizată: cele patru părți exterioare îi conferă greutatea și îi asigură o poziție stabilă, în timp ce partea centrală fixează această greutate. Iată semnificația: pământul reprezintă omul. Omul este întărit, este condus spre mântuirea sufletului său de cele cinci simțuri care îi îngăduie să-și satisfacă toate nevoile.

Partea întoarsă spre est transmite zonei centrale seva sa cea bună și verdeața fecundă. La fel și vâzul, care se întoarce către sursa de lumină, servește sănătății corpului cât și sufletului omului, aflat în mijlocul elementelor. Cealaltă parte, întoarsă spre vest comunică acestei zonei umiditatea ale cărei efecte sunt uneori bune, alteori dăunătoare. Astfel auzul, pătrunzând și mișcând corpul omului, în direcția vestului, este mesager când al fericirii, când al nenorocirii: când salvarea, când disperarea. A treia partea, cea sudică, trimite zonei centrale căldura, pe când vânturile răcoroase temperează canicula. La fel și mirosul, care urcă, din căldură ca un abur, lasă să urce mirosurile zonelor calde și zonelor reci, și aduce omului acest parfum a cărui

proveniență este dorința superioară. Cea de-a patra parte, cea nordică, dă zonei centrale frigul nordului și căldura ce vine de la est. Așa și gustul înregistrează frigul și, distingând frigul de cald, el aduce omului bogăția gustului și o suavitate celestă. A cincea parte, centrală, este întărită și consolidată de vecinele sale și diferitele influențe o echilibrează. Tot așa cele patru simțuri animează și ajută pipăitul care este oarecum media lor, toate îi distribuie energia lor proprie, îi dau putere, îl servesc, după cum se vede în cazul degetelor: ele îngăduie executarea tuturor lucrărilor ce trebuie să conducă la judecata de apoi. Tu poți să vezi de asemenea că suprafața zonelor, orientală și occidentală, e aceeași. Fiecare zonă are forma unui arc întins, la fel cum soarele, în parcursul său, se găsește la egală distanță de pământ la răsărit ca și la apus. E pentru că atitudinea văzului este identică, în știința binelui ca și în știința răului: în știința binelui, văzul urcă spre ceea ce e bine, în știința răului, dimpotrivă, el coboară către ceea ce e rău, el întoarce fața răului în primul caz, în al doilea caz binelui. La fel se întâmplă și pentru zonele de sud și de nord. Prin parfumul virtuților, mirosul se întoarce spre dreapta, iar prin percepția viciilor gustul spre stânga. Zelul lor este comparabil, chiar dacă direcțiile sunt opuse, originea lor le apropie și ea: unul se adaptează binelui, celălalt se adaptează răului. Dar nimeni nu poate păstra ardoarea primului elan. Când face binele sau răul, el se mărginește în mod conștient în fapta sa, nu îndrăznește încă să i se abandoneze întru totul.

Cele două zone de sud și de nord se împart la rândul lor în trei sectoare de nelocuit pentru om, când din cauza căldurii și a frigului, când din cauza șerpilor. E la fel cum mirosul ce urcă spre parfumul virtuților și gustul care se scufundă în plăcerea viciilor afectează în mod diferit corpul, sufletul și faptele omului. Îți arată în ce măsură omul este de nelocuit, dacă se poate spune așa, atâta timp cât nu înțelege ce este corpul, ce este sufletul, ce sunt faptele, atâta timp cât omul n-a dobândit încă discernământul în dreapta măsură. În ce privește zonele din mijloc, ele au aceeași formă și aceeași mărime ca și zonele, septentrională și meridională, între ele. Corespondența lor vine din proporția riguroasă a justei lor îmbinări. Ele traduc astfel poziția centrală a sufletului între corp și fapte, fie în parfumul virtuților fie în savoarea viciilor. Stăpânirea și alcătuirea lui sunt decisive, în teama sa pentru cele rele, în suspinele pe care le înalță către Dumnezeu. Cât despre celelalte părți de margine, dacă au o formă diferită, ele sunt identice și de aceeași lățime. Ele se întind către sud și către nord, de fiecare parte a zonelor centrale, deși se îngustează puțin pe marginile lor intericare, în direcția zonei a cincea. Marginile lor exterioare sunt de o anume lățime, ceea ce pare să le dea o formă diferită de a părților centrale; dar ele sunt de fapt identice, ca formă și ca dispunere. Iată semnificația: sarcinile corpului și cele ale sufletului diferă, faptele corpului, conștiente de insuficiența lor, se desfășoară oarecum la margini. Trupul și sufletul nu sunt pentru aceasta mai puțin la unison, ca să zicem așa, sufletul aduce omului în aceeași măsură energia vitală a corpului și a simțurilor sale. Când trupul șovăie și faptele șovăie la rândul lor. Când, dimpotrivă, sufletul își păstrează trupul, realizările corpului găsesc un sprijin. Cât despre forma lor particulară, lățimea și îngustimea lor diferă, căci corespund următorului fapt: corpul omului și faptele sale servesc păstrării omului, iar sufletul edifică interior omul. Corpul oferă deci un loc mai strâmt faptelor sale când se găsește în liniștita odihnă a conștiinței sale. Când se îndoieste, el dă corpului său un loc mai mare decât ar vrea suspinele sufletului. Doar sufletul este cel care aspiră la dreptate, în timp ce corpul omului cedează ades, prin actele sale, excesului.

Cea de-a cincea zonă, situată la mijlocul celorlalte patru zone, ia forma unui dreptunghi. Ea este în același timp conținută și traversată de aceste patru zone. Într-adevăr, pipăitul trebuie să atingă perfecțiunea în actele sale și nu ușurința vicioasă. Această zonă este pătrunsă aici de căldură, colo de frig, colo de un aer temperat: acolo unde e aproape fierbințeala soarelui o arde, în partea îndepărtată de soare, frigul o contractă, deci aceste două zone sunt de nelocuit. Zona devine locuibilă doar acolo unde frigul și căldura sunt moderate: la fel și degetele, în ciuda diferenței, mențin forțele mâinii, o consolidează. La fel și cele cinci simțuri, în ciuda diferențelor, biruiesc focul și apa tentației, susținându-se reciproc în practica virtuților. Aceste zone locuibile amintesc de credincioșii care îngână fără încetare legea divină, care se înalță în întregime către viața înaltă, pentru a deveni oarecum deschiși pentru faptele bune. Zonele de nelocuit amintesc de necredincioșii care încearcă să se opună și să reziste cuvintelor Domnului, care se străduiesc să-și nege credința, să sfășie și să distrugă adevărul și tăria acestei credințe pentru că ei refuză să primească la sânul lor Duhul Sfânt.

Partea orientală despre care am vorbit strălucește cu mare lumină: fiindcă ea adăpostește locul voluptății, al deliciilor, acel loc în care sufletele se scaldă în beatitudine. Ea invită sufletul să-și fixeze viziunea interioară asupra spectacolului adevăratei lumini. Pentru a se opune viciilor și multitudinii păcatelor, ce împing omul să încalce dreptatea, cele patru colțuri ale pământului determină locurile pedepsei tranzitorii, în care sufletele celor care trebuiesc salvați, după ce au fost smulse trupurilor, îndură încercări corespunzătoare greșelilor lor. Iată de ce zona occidentală este acoperită de anumite tenebre: aceste tenebre ascund în ele pedepsele păcatelor minore, comise din ignoranță de păcătoși care și-au întors urechea de la sunetul adevărului. Zona meridională, care este împărțită în trei, are pe margini două secțiuni unde se aplică pedeapsa deplină: acolo sunt pedepsite sufletele care, de pe vremea când se aflau încă întrupate, nesocoteau parfumul virtuților. În unghiul de sud-est, aerul de foc și vânt, ca și alte torturi, determină grele pedepse: aici se dă seamă de cele mai rele fapte, omucideri, rapturi, furturi etc., căci judecata lui Dumnezeu atârână întotdeauna de lipsa de pietate și de credință, de păcate și de scandaloasele atitudini ale celor ce caută să se împotrivescă lui Dumnezeu. În unghiul de sud-vest abundă cele mai cumplite suferinți: vara frigul, iarna canicula, și alte pedepse de felul acesta pentru sufletele smulse trupurilor celor care, nici măcar în ajunul morții, nu s-au căit de marile și multele lor păcate: fiindcă nu miros a virtute ei au puține șanse de a fi mântuiți. Cea de a treia zonă din mijloc își arată hidoșenia nu doar prin pedepse ci și prin prezența unor monștri îngrozitori. Dacă această zonă ar fi, ca și celelalte două, plină de pedepse, clocotul lor ar face-o să se reverse și ar face imposibilă viața oamenilor pe pământ. Această zonă, dintre numeroasele și terifiantele fenomene pe care le cuprinde, lovește uneori oamenii și animalele de ciumă, tot ea distruge și recoltele. În ce privește zona de nord, care este și ea triplă, ea adăpostește în cele două secțiuni limitrofe pedepsele sufletelor celor care au pus pe planul al doilea bucuria vieții pentru a se abandona concupiscentei carnale. În unghiul de nord-est se aplică pedepsele cele mai dure, suplicii de frig și vânt, care pun la încercare impietatea și lipsa de credință a celor care au trăit în lume, care au cedat necredinței și au neglijat gustul adevăratei credinți, dar care, în ceasul morții, s-au căit, s-au întors la credința catolică și au regăsit gustul dreptății.

În unghiul de nord-vest, abundă pedepsele cele mai infame, de noroi și umiditate, de putoare, de cețuri mortale, care lovesc faptele adulterilor, lacomilor, bețivilor, celor care s-au bucurat de gustul vieții ca de un bun străin. În ce privește zona intermediară, din aceleași pricini ca și în cazurile anterioare, nu găsim acolo decât monștri, pedepse deloc: emanațiile acestora ar distruge șederea oamenilor. Aceste creaturi oribile pun în primejdie oamenii și animalele, făcându-i să piardă gustul vieții. Ca și viermii care colcăie în duhoarea glodului, suferințele ies la iveală din glodul păcatelor. Adesea aceste suferințe emană un fum ce se răspândește peste pământ, peste așezările oamenilor, și împrăștie o ciumă violentă, la oameni ca și la animale.

Judecata ce se abate peste pământ și peste oameni vine deci din cele patru unghiuri despre care am vorbit, și multe rele izvorăsc din ele. Împotriva acestei oribile tenebre a suferințelor infernale se ridică un stăvilă de munți foarte înalți și foarte solizi pe care nici un uragan nu-i poate străpunge. Ei rezistă tenebrelor, protejează pământul ca pereții unei case. Omul, în baza celor cinci simțuri ale sale, nu încetează să păcătuiască: astfel el trebuie să ispășească în cele cinci zone ale pământului. În zona occidentală și tenebroasă pe care am amintit-o, suferințe mai mici lovesc pe cei pentru care pământul de aici, pe vremea întrupării lor, era o închisoare în dragostea lor pentru ceruri. Cât despre sclavii plăcerilor cărnii, ei suportă purgatoriul la sud, după cum am spus: ei au păcătuat. Și totuși: ei nu au alungat întru totul pe Dumnezeu și dreapta credință. Astfel omul, muritor cum este, nu poate locui cele două zone în formă de arc de cerc, de la est și de la vest după cum nici cele de la sud și de la nord: acest patru zone de colț îi sunt interzise. El nu poate să suporte acolo nici permanența căldurii sau a frigului, nici celelalte incomodități: dacă se încălzește prea tare, dacă se lasă pradă disperării, dacă nesocotește dreapta pentru a trece la stânga, el nu primește în inima sa Duhul Sfânt. Astfel Dumnezeu lovește ades cu judecata Sa cele patru colțuri ale pământului, cum a spus și Ioan, pe care l-am ales, în Apocalipsa lui:

„M-am uitat, și iată că s-a arătat un cal alb. Cel ce sta pe el, avea un arc; i s-a dat o cunună, și a pornit biruitor, și ca să biruiască“ (Apocalipsa 6, 2). Să înțelegem astfel: timpurile dintâi, ale începuturilor, vremea lui Adam semăna cu acest cal alb. Omul păcătuia din ignoranță și Dumnezeu îl lovi cu mânia sa care cuprindea și o pedeapsă. Dar în același timp Dumnezeu îi dădu și puterea de a învinge, de a-și domina dușmanii, pentru a putea doborî anticul dragon în bătălia bătăliilor. Pe de altă parte, Dumnezeu pedepsi încălcarea legii de către Adam înălțând, chiar în toiul potopului, arcul între norii din cer. Acest timp ținu de la alungarea din paradis și până la potop, timp în care Dumnezeu, în arcul mâniei sale, înghiți, în vâlvătăi de ape bubuitoare, pe poporul său cu excepția servitorilor de pe arcă. Cum Dumnezeu își arătase arcul mâniei în vremurile dintâi pentru a-și împlini răzbunarea, El făcu semn după potop cu un curcubeu: pentru a arăta că tunetul apelor nu va înghiți lumea întreagă și că cei credincioși vor fi mântuiți prin botez. Textul continuă astfel: „Și s-a arătat un alt cal, un cal roș. Cel ce sta pe el a primit puterea să ia pacea de pe pământ, pentru ca oamenii să se junghie unii pe alții, și i s-a dat o sabie mare“. Iată ce înseamnă acest pasaj: acest cal este timpul ce urmează potopului, când dreapta judecată a mâniei lui Dumnezeu lipsi de pace pe cei care i s-au opus, pe cei care n-au căutat pacea întru Domnul, pe cei care nu au transmis-o oamenilor. Astfel lăasă Dumnezeu pe oameni să se sugrume unii pe alții. Pieriră în cursul numeroaselor războaie, acei ce refuzaseră fidelitatea către Dumnezeu: fiindcă sufletul își aduce

propria moarte când nu încearcă să se apropie de Dumnezeu. Apoi stă scris: „M-am uitat, și iată că s-a arătat un cal negru. Cel ce sta pe el, avea în mână o balanță“. Apoi: „O măsură de grâu pentru un dinar. Trei măsuri de orz pentru un dinar. Dar să nu vătămi untdelemnul și vinul!“ Iată cum trebuie citit acest pasaj: acest cal negru este timpul ce a urmat patimilor lui Cristos și care a văzut ridicându-se în biserică persecutorii; disprețuind credința, necredincioșii au atras asupra lor negreala impietății. Dar mânia lui Dumnezeu va echilibra aceste acte prin dreapta măsură a supliciilor martirilor, pentru torționari o pedeapsă echitabilă, pentru martiri eternitatea gloriei. Căci victoria martirilor este rădăcina bogată a tuturor virtuților, pentru cei care au pășit pe urmele lor și au respins festinurile propriei voințe și ale legii cărnii. În ei, căderea voinței carnale s-a operat în dragostea vieții eterne, această credință ce o are orice credincios: astfel bunurile căpătate prin setea de fericire, pe care o resimt credincioșii, cei care doresc dreptatea. Această balanță înseamnă că omul se bucură de fructele pământului într-o abstenență spirituală, iubind partea celestă dintr-o natură virginală. Iată ce fu acest timp al martirilor, îmbinat cu întunericul crivățului, timpul în care nedreptii au ucis martirii precum lupul mieii. De aceea judecata acestei epoci e însoțită de o balanță cu două greutateți. Aceste două greutateți reprezintă abstenența și dragostea patriei celeste, care sunt, după cum am spus, proprii martirilor. Acești martiri cu adevărat își mortifică trupul prin abstenență, contemplând iubirea cerurilor, la fel cum vulturul urmărește soarele cu ochii. Aceasta înseamnă măsura de grâu care permite dobândirea unui singur dinar, acela al vieții. Cât despre cei care urmează preceptele legii întorcând spatele păcatelor, refuzând legăturile dintre sexe, abandonând bogățiile și făcând legământ de sărăcie, prin cele trei măsuri de amare experiențe ei se împărtășesc din iubirea acestui unic dinar care este patria cerurilor. Astfel este lucrarea acestei Înțelepciuni care va echilibra totul cu dreaptă măsură prin milostenie. Fiindcă Dumnezeu răspândește asupra tuturor oamenilor mila sa. Așa se face că untdelemnul și vinul nu sunt stricate, iar omul este eliberat de păcatele sale prin penitență și milostenie. Citim apoi: „M-am uitat, și iată că s-a arătat un cal galbui. Cel ce sta pe el, se numea Moartea, și împreună cu el venea după el Locuința morților. Li s-a dat putere peste a patra parte a pământului, ca să ucidă cu sabia, cu foamete, cu molimă și cu fiarele pământului“. Să-l înțelegem astfel: calul desemnează timpul în care tot ce este întocmai cu legea și plenitudinea judecății lui Dumnezeu va fi, într-un fel de încețoșare nemăsurată, luat drept nimic și în care oamenii vor zice: „Nu știm ce facem, înșiși învățătorii noștri și-au uitat învățăturile“. Departe de frica și teroarea judecății lui Dumnezeu, ei disprețuiau toate aceste bunuri și insinuările diavolului îi inspirară! Dar aceste fapte vor atrage mânia și pedeapsa lui Dumnezeu, ei vor pieri în cursul unor mari războaie, Dumnezeu îi va judeca și îi va nimici în întregime, El care lovește de moarte pe cei care nu se căiesc. Îi va condamna la locurile infernale. În aceste vremuri vor fi peste tot pe pământ lupte cu sabia. Fructele pământului vor dispărea. Oamenii vor muri de moarte fulgerătoare, animalele le vor provoca mușcături mortale.

Anticul șarpe se bucură de toate aceste pedepse care se abat asupra sufletului și trupului omului: și el a pierdut gloria cerurilor, i-ar plăcea ca nici omul să n-o poată atinge. Când a știut că omul îi va urma sfatul, el se grăbi să deschidă lupta cu Dumnezeu zicând: „Voi împlini astfel în om întreaga mea voință“. Ura lui atâta atunci un odios complot și oamenii se omorără unii pe alții. El spuse: „Voi face să

moară oamenii; îi voi pierde mai mult decât sunt eu pierdut: ca eu să fiu, iar ei să nu mai fie!" Insinuările sale țintiră chiar și pe urmașii fiilor oamenilor: homosexualii umară practici infame. Șarpele se bucură și strigă: „Rușine celui care făcu omul: omul renunță la propria formă, respinge iubirea naturală, iubirea pentru femei!". Astfel seducția diabolică naște criminalii și seducătorii, ura și crima tâlharii și hoții; dar în homosexualitate păcatul e cel mai impur, rădăcină a tuturor viciilor. Când aceste păcate se vor fi adunat în popoare, alcătuirea legii lui Dumnezeu se va scinda, Biserica, precum o văduvă, va fi lovită. Prinții, nobilii, bogații vor fi exilați de către supușii lor: vor fugi din oraș în oraș. Nobilimea va fi distrusă și bogații vor deveni săraci. Cauza tuturor acestor rele este diversitatea modelor și moravurilor, ațâțată în popor de anticul șarpe: oamenii se vor supune, adăugând colo un detaliu, dincolo eliminând altul, doritori în materie de inovații și schimbări permanente. Sigur că anticul șarpe și celelalte spirite ale nimicului și-au pierdut frumusețea formei, dar nu și-au părăsit exaltarea rațiunii. Firește că nu arată nici unui muritor, de spaima creatorului lor, forma pierzaniei pe care au îmbrăcat-o. Dar insinuările lor pătrund în fiecare om după propriile-i obiceiuri: ei găsesc întotdeauna în restul creației o urmă a răutății lor. Dar Dumnezeu dă o mare luptă împotriva impietății lor: rațiunea omului se opune rațiunii lor. Ea le-a confundat. Această luptă va dura până-n ziua judecății de apoi. Atunci confuzia lor îi va murdări în întregime. Și omul care le-a dominat va primi premiul vieții.

Către orient, observi, deasupra globului terestru, la o anumită înălțime, o sferă roșie înconjurată de un cerc de culoarea safirului: această zonă orientală reprezintă originea dreptății. Acest loc depășește înțelepciunea omului. El își are fundamentul în adâncimile misterelor cerurilor. Astfel se arată zelul lui Dumnezeu, puterea sa, dreptatea lui de iubire. Fiindcă Dumnezeu este destul de puternic pentru a-și îndeplini judecățile; dar el le înfăptuiește în echilibrul dragostei sale. Aripile care se înalță și se arcuiesc arată că protecția divină se manifestă la bine ca și la rău, printr-o dulce inspirație sau printr-o acțiune dură. Astfel ea înflăcărează și păstrează în sublimul majestății sale tot ceea ce, prin intermediul său, caută să se înalțe. Iar aripile care învaluiu pământul și care coboară până la mijlocul globului arată că apărarea supremă nu protejează numai pe locuitorii cerurilor, dar și pe creaturile inferioare. Ea se înclină în fața plenitudinii bunăvoinței omului și îl strânge în îmbrățișarea iubirii adevărate.

Cercul roșu în formă de arc ce cuprinde, cu excepția câtorva zone, toată partea extrem occidentală evocă lucrul următor: cu aceeași perfecțiune cu care-și protejează în mare mila sa slujitorii, Dumnezeu, prin focul zelului său, prin dreapta și răzbuunătoarea sa întindere, lovește cu dreptatea sa pe toți cei care părăsesc faptele bune și adevărata credință absolută. El îi condamnă locurilor de pedeapsă a căror curbură se-ntinde de la marginea aripii de sud în direcția vestului până la marginea aripii de nord. În desfătările vieții prezente ei și-au prelungit faptele vinovate: de-acum înainte ele îi atrag în amărăciunea plăgilor, căci n-au păstrat adevărul dreptății. Clădirea ce apare între aripi amintește cetatea construită din pietre de viață, ea se întoarce de la cele pământești prin izvorul dreptății și sub protecția divină. Ea-și întoarce fața către judecata divină, o glorifică, căci sufletele credincioșilor laudă pe Dumnezeu cu stăruință, Dumnezeu care-și împrășteie binefacerile cu dreptate.

De la această sferă în sus și până la mijlocul aripilor se întinde un fel de drum deasupra căruia strălucește o stea albă: acest drum duce de la judecățile puterii lui Dumnezeu până la perfecta protecție. Deasupra lui înflorește virginitatea și acolo apare Fiul lui Dumnezeu întrupat, născut din Fecioară, pe care-l urmează o mare mulțime, puternică și pioasă, care iubește virginitatea și care intră în stăpânirea perfecțiunii. Între vârfurile aripilor se vede un bulgăre de foc ce împrăștie raze: în vârfurile supremei protecții se arată Duhul Sfânt, care împrăștie multitudinea harurilor aleșilor săi. Aceeași distanță de la pământ la sfera roșie, de la sferă la stea, de la stea la bulgărele de foc: hotărârile puterii divine, faptele virginității și harurile Duhului Sfânt nu sunt diferite. O aceeași cumpănire le unește. Ceea ce emană harurile Duhului Sfânt, este confirmat de faptele sfinte și apreciat cu dreaptă măsură de judecata divină. Diferitele raze luminoase care se văd arată că protecția ce vine de sus și din ceruri înconjoară oriunde căile virginității: într-adevăr, aceasta, ce începe în Fiul lui Dumnezeu, pe care o protejează această invincibilă putere și pe care o apără energia Spiritului Sfânt, nu va fi niciodată lipsită de grija spiritelor angelice. Virginitatea este tovarășa îngerilor, ea este demnă de tovarășia lor. Fiul Meu cu adevărat prin suavitatea umanității sale s-a înconjurat de cei care-l imită într-o fidelă iubire a castității, de cei care se tem de judecata lui Dumnezeu, cei care-și supun trupul prin inspirația Duhului Sfânt la supliciul aceluiași Fiu, cei care rezistă concupiscentei cărnii.

Către vest se întinde zona tenebrei. Ea se găsește în afara lumii, ocupă jumătate din zona meridională și jumătate din zona septentrională. În răutatea revoltei sale ea se răzvrătește împotriva plenitudinii protecției divine, acolo unde anticul războinic, după ce a zdrobit sufletele lăsate uitării, se bucură să-și îndeplinească supliciile. În unghiul de sud-vest aceste tenebre iau forma unei guri căscate. Acolo într-adevăr, în aceste zone situate în afara lumii, ele iau forma crudă a gurii puțului infernal, devorând sufletele damnaților, torturându-le cu crâncene suplicii, pentru că l-au urmat pe diavol, comițând mai multe fapte damnable decât fapte pe placul Domnului. Dar aceste tenebre nu sunt decât gura altor tenebre, mai dese, teribile și infinite, de care se agață: acestea sunt locurile infernale. Aici abundă o infinitate de pedepse, care exclud orice consolare. Ele sunt separate de celelalte pedepse pentru că sunt mai dure ca ele, pentru că devoră tot ceea ce Dumnezeu a hotărât să arunce în uitare, pentru că torturează sufletele celor care dau uitării pe creatorul lor prin impietate, incredulitate și false legăminte. Tu cunoști aceste nesfârșite tenebre; dar nu le poți vedea pentru că omul poate cunoaște prin știința lui, prin înțelegerea lui, infernul și teribilele sale suplicii, dar nici o privire muritoare nu poate să le vadă întru totul, atâta timp cât omul e în trupul său. El nu este în măsură nici să discearnă intensitatea chinurilor pe care le cuprinde. La fel, atâta vreme cât e în lume, omul nu-și cunoaște nici sufletul, nici meritele sufletului său.

Dumnezeu, creator a tot ce tocmai am spus, este viața unică, izvorul oricărei vieți: cum soarele este izvorul razei sale. Dumnezeu este focul ce aprinde orice foc ce se întoarce spre beatitudine, la fel cum stelele sunt fiicele focului. Cum ar fi posibil ca nimic viu să nu se lege de această viață, ca acest foc să nu încălzească și să nu lumineze nimic? Cum ar fi posibil ca această zeitate, care era viață înainte de timp, să nu nască nici viață nici lumină? La ce ar folosi ca această lumină, aprinsă de foc, să nu lucească pentru nimeni, de vreme ce focul nu-și ascunde lumina și nici soarele raza? Fiindcă Dumnezeu este viața care a îngăduit focul multitudinii îngerilor,

ca și scânteile vetrei. N-ar fi de cuviință ca această viață să nu fie lumină. Și această lumină este nepieritoare: ea nu poate adăposti nici o moarte. Cum asta? Fiindcă Dumnezeu este singur, prin El însuși și în El însuși, nu primește ființă de la nimeni altcineva și, este pentru toate creaturile, izvorul ființei lor. Tot El este acela care a creat spiritele, le-a acoperit de onoruri, le-a dat un prinț puternic ce atrăgea toate privirile, cum o lampă aprinsă atrage privirea. În el se uneau toate gâteliile lor ca niște pietre prețioase. Dar numitul prinț căută un loc gol unde să-și instaleze tronul. Așa fu el aruncat cu întreaga sa clică, precum un fir de pai, în puțul infernului, făcut pentru căderea lui, la fel cu tenebrele de afară și gura infernală. Acest puț n-are fund: tot așa mulțimea îngerilor căzuți nu poate fi numărată. Aceste tenebre au fost făcute pentru a distruge asemănarea care a vrut să egaleze pe Dumnezeu. Acest puț infernal a fost creat din cauza discordiei nelegiuite pe care el o semănă între cele două armate, a lui proprie și aceea a lui Dumnezeu. Are drept izvor acea poftă care-i interzicea încrederea în Dumnezeu. Dar prin energia majestății sale, Dumnezeu învălui în așa măsură spiritele fericite că acestea nu încetară să se bucure de spectacolul forței sale, și își întinse puterea într-atât deasupra infernului încât anticul seducător nu poate distruge prin nici un război și prin nici o viclenie tot numărul celor care merită izbăvirea. El însuși tace, precum viperele.

Dumnezeu creă deci omul în lumina virtuții sale și îl așează în lumina paradisului pe care nimic nu o poate stinge, pe care nimic n-o poate corupe și care dă rod. Dar omul căzu în neascultare și cunoscă goliciunea spre marea bucurie a diavolului care-l dezbrăcase și care, ca el, pierduse frumusețea gloriei sale. Atunci Dumnezeu îi apără sub forma unei flăcări, în albeața unui nor, precum un străin. El se arată pe urmă, cu fața ascunsă, lui Moise și celorlalți oameni care îl iubeau. Pentru că nu vroia ca omul să rămână astfel, hotărât fiind că Fiul său va îmbrăca într-o zi haina de om. Dădu deci omului acest veșmânt de aer care îngăduia animalelor să trăiască: Adam și Eva ascultaseră vorbele bestiei când au abandonat legile divine. Aruncați într-un exil nefericit, ei deveniseră pieritori ca celelalte fructe ale pământului. Căderea și exilul lor întunecară toate creaturile acestei lumi, precum o rază de soare ce lucește prin grosimea norilor. Tot așa și intrarea în paradis se acoperi cu nori pentru ca anticul seducător să nu mai poată intra. Omul începu apoi să muncească alături de creaturi: acțiunea sa seamănă cu aceea a focului care aprinde și pregătește totul. În acest foc ce pătrunde și care resimte totul, creatura este ea însăși ascunsă. Dar ea e întovărașită și de apa care purifică totul. Dacă apa nu și-ar manifesta puterea sa mijlocitoare, forța focului n-ar cruța nimic. Precum apa ajută focul și-l temperează, tot așa umanul și divinul se reunesc și unul îl temperează pe celălalt. Într-adevăr n-ar fi bine ca omul să rămână în întuneric și să fie lipsit de orice lumină. Focul coagulează omul, iar apa îl pătrunde, pentru ca să poată prinde formă. Astfel Dumnezeu pătrunde de foc și de apă orice formă terestră pe care o creează. Dumnezeu este o lumină a cărei viață e absolută. Ea este sursa strălucirii tuturor luminilor și Dumnezeu îngăduie omului să fie o lumină de viață: astfel omul este și el foc. Iată de ce Dumnezeu a făcut omul din foc și apă. Căldura puternică face să se înroșească și să curgă apa prin carnea omului. Cum s-ar putea deci ca omul să rămână în întuneric, el care strălucește de lumină, cum ar putea să rămână nemișcat, când focul este viața lui? Omul ar rămâne gol dacă n-ar munci, dacă n-ar avea casă. Dumnezeu, care este foc și lumină, dă omului viața prin suflăt, îi dă mișcarea prin rațiune: la fel, în ecoul

Cuvântului său, El făcu lumea întreagă, care este casa omului. Și omul lucrează cu toate creaturile, Dumnezeu l-a făcut în toate perfect.

Căci cine ar putea ridica omul pierdut, sedus, uitându-și creatorul, de nu cel care, fără vreun nor care să-l întunece, a avut milă de neștiința lui? Când diavolul văzu femeia îmbrăcată, în știința sa invidioasă care – el știa – fusese cauza alungării sale din ceruri, începu să observe veșmântul pe care Dumnezeu i-l dăruise. Iată ce scrie în Apocalipsă: „Când s-a văzut balaurul aruncat pe pământ, a început să urmărească pe femeia, care născuse copilul de parte bărbătească. Și cele două aripi ale vulturului celui mare au fost date femeii, ca să zboare cu ele în pustie, în locul ei unde este hrănită o vreme, vremi, și jumătatea unei vremi, departe de fața șarpelui.” Să înțelegem astfel: anticul balaur, văzând că a pierdut locul unde voia să-și pună tronul, fiindcă fusese aruncat în infern, își arată mânia împotriva femeii, recunoscând că ea era rădăcina ce trebuia să dea naștere la toată seminția umană. Începu să hrănească o ură fără margini pentru ea, spunând că nu-și va înceta persecuțiile decât în ziua în care ar fi înecat-o în mare. Ea era primul obiect al păcălelii lui. Dar ea, care cunoscuse deja durerile facerii, căută din toate puterile consolarea, se sprijini pe protecția divină, se împotrivi diavolului prin toate mijloacele. Ea are de fapt două paveze spre fericirea ei: năzuința spre ceruri și mântuirea sufletului. Ea putu astfel să găsească hrana mântuirii, înainte de potop, apoi de la potop la vremea întrupării Fiului meu – vremea tăierii împrejur – și până la împlinirea vremii din Evanghelie. Atunci toată plenitudinea adevăratei și dreptei alcătuirii se ridică împotriva anticului șarpe. Înainte și după potop, și în vremea tăierii împrejur, trăiau oameni care respectau pe Dumnezeu și care obținură mântuirea sângelui lor prin vărsarea sângelui Fiului meu. Dar când veniră timpurile aurorei împurpurate, adică vremea deplinei judecăți, datorită Fiului meu, anticul șarpe, consternat și uluit, văzu că a fost complet păcălit de o femeie, de Fecioară. Așa că furia lui se întee împotriva ei, cum am vrut să și scriu: „Atunci șarpele a aruncat din gură apă, ca un râu, după femeie, ca s-o ia râul. Dar pământul a dat ajutor femeii”. Să înțelegem astfel: anticul persecutor, în aviditatea sa vinovată și în timpurile ce urmau vremurilor dreptății – femeia născuse omul –, urmări cu necredința și infidelitatea sa popoarele Iudeei și păgânii, încercă să supună sau să zdrobească popoarele înfricoșate de atâtea persecuții, ca o corabie ce dispare în furtună. Vru ca numele lor să fie șters de pe pământ, cum dispare un obiect pe care-l arunci într-un fluviu adânc. Dar cu ajutorul pământului femeia se eliberă căci Fiul meu primi de la ea haina de om, Fiul meu care îndură o mulțime de rușini și suferințe pentru a-l învinge pe șarpe.

Iată de ce, cum am arătat, Dumnezeu dădu lumii podoaba firmamentului și temelia pământului. Prin lume se glorifică pe sine însuși, iar prin creaturile lumii, ridică omul punând pământul întreg sub dominația lui. Slujitorul meu, cunoscându-mi secretele, a explicat aceasta la începutul cărții Facerii...” (Comentariul primului capitol din Geneză pune în paralel creația lumii în șapte zile, istoria Bisericii în șapte etape și dezvoltarea virtuților. În ziua a șaptea Hristos împlini opera divină. Fiecare credincios ajunge și el la perfecțiune în ziua a șaptea.)

EDITH STEIN – UN FENOMENOLOG DIN CARMEL¹

Introducere

Autoritatea intelectuală a Edithe Stein² propune credinței temeiuri legitimize. În îndoială e bine să ne amintim de Pascal, savant și mistic, apologet al religiei sale sau de Edith Stein, discipola lui Husserl³, care a devenit carmelitană.

Prezentul demers e unul punctual: un studiu rapid al raporturilor ce se pot stabili, nu între orice filosofie creștină și vocația monastică a Edithe Stein, ci între fenomenologie și starea ei de viață carmelitană.

De la început trebuie să excludem raportul de opoziție: Edith Stein nu și-a renegat niciodată maestrul, Edmund Husserl și nici trecutul său de filosof fenomenolog.

Dimpotrivă chiar, am putea vedea în fenomenologie o predispoziție intelectuală și o presuposiție a desăvârșirii spirituale de mai târziu. În ambele a dat dovadă de aceeași rigoare, fervoare și sete de adevăr. Dar putem vorbi de ceva mai mult decât de o simplă predispoziție având în vedere asemănarea celor două drumuri și finalitatea lor. Reducția fenomenologică și asceza, debarasându-ne de „superflu“ ne duc la „esențial“. Se pare dealtfel că putem vorbi de fenomenologi avant la lettre precum Meister Eckhart, Tereza de Ávila sau Ioan al Crucii. Aceștia, împreună cu cei „moderni“ Emanuel Lévinas⁴, Michel Henry⁵, Jean Luc Marion⁶ sau Jean Louis Chrétien⁷, au demonstrat că e o tendință naturală a fenomenologiei orientarea ei teologică.

Cel puțin aceasta este teza pe care o susține Dominique Janicaud în cartea sa: *Orientarea teologică a fenomenologiei franceze (Le tournant théologique de la phénoménologie française, Ed. De l'Eclat)* în privința fenomenologilor contemporani.

¹ Sora Benedicta a Crucii (n. Edith Stein), evreică, convertită la catolicism, iar apoi călugărită în ordinul carmelitan, fondat de Sf. Tereza de Ávila și Sf. Ioan al Crucii.

² Fostă asistentă a lui E. Husserl, E. Stein a lăsat prin scrierile sale reflecții de o mare anvergură filosofico-teologică.

³ E. Husserl (1859–1938), fondatorul fenomenologiei ca orientare filosofică.

⁴ E. Lévinas (1906–1995), filosof evreu, autor al volumelor *Totalité et infini* (1961), *Difficile liberté* (1963), *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint* (1977).

⁵ M. Henry (n. 1922), autor al volumelor *L'essence de la manifestation* (1963), *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965), *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (1997).

⁶ Jean-Luc Marion (n. 1946), fenomenolog francez, profesor la Sorbona, autor al volumelor *L'idole et la distance* (1977), *Réduction et donation* (1980), *Dieu sans l'être* (1982).

⁷ Jean-Louis Chrétien, fenomenolog francez, profesor la Sorbona, autor al volumelor *La Voix nue* (1990), *L'appel et la réponse* (1992).

Fenomenologia ca filosofie ascetică

„Fenomenologia se înțelege pe sine însăși ca o filosofie ascetică. Ea nu încetează să repete și să învețe replierea metodică asupra lumii esențelor, refuzul de a funda orice validitate a cunoașterii în structura psihologică sau în situația istorică a subiectului cunoscător; acest gust pentru obiectivitate și pentru experiența imediată, descrierile, în același timp minuțioase și precise, reduse la ceea ce reprezintă corelatul unei experiențe respectuoase a lucrului însuși, sunt purtătoare de o spiritualitate adevărată”⁸.

Iată demonstrația care ne permite să vedem în fenomenologie o filosofie ascetică. Aș adăuga câteva comentarii care ne vor permite să înaintăm într-o astfel de înțelegere. Mai întâi în ceea ce privește *metoda*: „Am vorbit constant despre o *metodă* fenomenologică. Asta înseamnă că Husserl nu a visat niciodată la edificarea unui sistem filosofic, după modelul predecesorilor: un edificiu intelectual închis în sine și în care orice întrebare filosofică își are răspunsul”⁹. O dată stabilite faptul că e vorba înainte de toate despre o *metodă*, urmează să vedem *în ce constă această metodă*: în „reducții” istorice și eidetice:

– istorice: scoaterea din joc a tot ceea ce am putut imagina, gândi, spune sau scrie despre „lucru”. Este o întoarcere la obiect și la obiectul singur.

– eidetice: „prin variațiile imaginare punem în paranteză aspectele particulare, individuale, ale lucrului pentru a lăsa să se manifeste intuitiv esența sa ca atare”. Este o știință a esențelor. *Câmpul de aplicare* al acestei metode e imens și, în funcție de obiectul vizat, reducția poartă nume diferite: „reducția (istorică și eidetică) este pentru fenomenologie ceea ce apofatismul este pentru teologie, negația pentru dialectica hegeliană, „îndoiala” în cartesianism, ceea ce „simplificarea” este pentru Plotin sau „critica” în kantianism, noaptea pentru Ioan al Crucii și asceza pentru viața contemplativă”¹⁰.

Când fenomenologia e „angajată” (și, deci, angajantă), reducția devine asceză. Și nu doar o asceză intelectuală, ci una întrupată.

Asceză purificatoare ce eliberează de rău, asceză esențială ce eliberează de superflu pentru a ajunge la esențial. *Epoché* sau „punerea în paranteze a lumii” e un demers comun fenomenologului și contemplativului. A se încrede (fr. *se fier*) în Dumnezeu înseamnă a se dezlega (fr. *se défier*) de tot ceea ce nu este Dumnezeu. Deșertul pentru contemplativ este *epoché* pentru fenomenolog. A fugi în deșert înseamnă a părăsi lumea și a se retrage în sine. A fugi în deșert înseamnă a face deșert în sine. Și doar atunci când ne-am golit, când am făcut deșertul în noi înșine, doar atunci Cel Unic vine să ne locuiască. Dar această „punere între paranteze a lumii” nu este, pentru contemplativ, decât o paranteză. Este un timp de „reculegere” înainte de a se întoarce, mai puternic, în lume pentru a acționa. Reculegerea (interioritate, imanență) înseamnă „uitarea” lumii pentru o mai bună locuire a ei. Contemplativul e „înafara” lumii, dar „pentru” lume, „cu” lumea cu care e solidar.

Intuiția fenomenologică și credința sunt moduri *immediate* de cunoaștere (fără intermediari) și, în același timp, *absolute* (nu sunt relative la altceva decât la ele însele) și *imaneente* (aparțin interiorității conștiinței), „adevărul ontic precedă orice adevăr noetic și se prezintă ca un adevăr experimental”¹¹. „Experiența religioasă e mai întâi manifestarea propriului obiect”¹².

⁸ Ph. Secrétan; Carmel 1988/1; nr. 49, p. 16.

⁹ E. Stein, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, Cerf, p. 7.

¹⁰ *Idem*, o.c., p. 8.

¹¹ P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 39.

¹² E. Stein, o.c., p. 52.

Fenomenologia – o filosofie ascetică idealistă?

Husserl, o dată cu reducția „istorică” și „eidetică”, lărgeste câmpul îndoielii cartesiene la întregul domeniu al conștiinței nelimitându-se doar la Cogito. „...Ceea ce eu percep nu este necesar să existe: totul poate să se dovedească a fi eroare, vis înșelăciune; dar eu nu mă pot îndoii că gândesc, că percep, etc. și nici că eu, cel care gândesc, care simt, care se îndoiește, este prezent”¹³. Depășind cogito-ul cartesian, Husserl „descoperă întregul domeniu al conștiinței ca un domeniu al certitudinilor indubitabile”¹⁴. Și în acest punct el va introduce în fenomenologie „reducția transcendentală”, oprind acest viraj care va fi calificat de unii dintre discipolii săi, ca Scheler și Heidegger, drept *idealism transcendental* și, prin urmare, respins.

Putem defini reducția transcendentală ca o „reducție” a esenței și a subiectului însuși care o practică la „Idei”. Astfel se extinde îndoiala radicală asupra „obiectului” al cărui fundament absolut îl găsim în conștiința cunoscătoare: „Ființa obiectivă, de exemplu existența lumii sensibile, nu înseamnă altceva decât că este dată pentru/într-o conștiință”¹⁵. Husserl extinde astfel îndoiala metodică asupra cului însuși: „Chiar ceea ce eu știu despre mine însumi... ceea ce alții sau eu însumi cred despre propriile-mi calități sau defecte poate fi eronat; ceea ce-mi amintesc poate să fie doar iluzie”. E indubitabil doar „*Eul pur*”: subiectul pur al actelor, fără proprietăți omenești”¹⁶. Edith Stein respinge, la rândul ei, această „derivă” idealistă. Pentru ea există „o natură fizică, pe de o parte, și o subiectivitate de o structură determinată, pe de altă parte”¹⁷.

Lumea și ego-ul sunt reale: „Prin analogie cu cogito-ul cartesian și pentru a marca diferența, am putea spune *cognosco*. Cogito-ul se dezvoltă ca *ego cogito cogitationes*, eu gândesc gânduri, idei. *Cognosco* s-ar dezvolta în *ego cognosco aliquid*, eu cunosc ceva”¹⁸.

Ego cogito cogitationes, acesta e idealismul, *ego cognosco aliquid*, cunosc ceva, iată realismul așa cum îl vede E. Stein. Realismul său îi permite să reînnoade realismul Sfântului Thoma de Aquino, regândindu-l, cu fenomenologia, integrându-le pe ambele într-o sinteză personală de filosofie creștină. Pentru E. Stein, ca și pentru orice creștin, omul are un „sine” purificat. Așadar nu un „sine” fără trup, ci unul întrupat, nu unul înafara lumii, ci în lume și lucrând pentru lume. O lume având realitatea sa proprie, greutatea și densitatea specifice, iar nu o lume fără consistență, a cărei singură realitate ar fi cea conferită de subiectivitatea umană.

Fenomenologia ca filosofie ascetică întrupată

Fenomenologia ca filosofie ascetică realistă împarte cu viața contemplativă aceleași mijloace (reducția-asceza) și vizează aceeași finalitate: esența absolută ce se dă într-o intuiție.

¹³ *Idem*, o.c., p. 9.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Idem*, o.c., p. 11.

¹⁶ *Idem*, o.c., p. 12.

¹⁷ A. Ramel, *Philosophie en quete du Christ*, p. 406.

¹⁸ *Idem*, o.c., pp. 410–411.

Dar viața contemplativă e mai mult decât o filosofie chiar ascetică și realistă. Ea este și o filosofie de acest gen, dar una *angajată și întrupată*. Fenomenologii creștini au trăit această filosofie în propriul lor timp.

Procesul întrupării la E. Stein se poate rezuma astfel: „Viața mea“ prin „Urcarea Carmelului“ în „Noaptea obscură“ către „Știința Crucii“¹⁹.

„Viața“. Lectura autobiografică a Sfintei Tereza de Ávila a determinat vocația carmelitană a E. Stein: „într-o seară, aflându-se singură, a luat din bibliotecă viața Sf. Tereza de Ávila scrisă de Tereza însăși. Dorind să penetreze în experiența ei mistică, Edith Stein a citit-o până la capăt în acea noapte. Iar odată cu dimineața a spus simplu: «iată adevărul»“²⁰.

Mai mult decât atât, în viața Terezei de Ávila E. Stein a găsit modelul însuși al reducției istorice întrupate: „Tereza de Ávila procedează prin reducția istorică. Ea pune între paranteze în mod voit tot ceea ce se poate spune sau gândi despre viața mistică pentru a merge drept spre ceea ce ea trăiește și descrie cu atâta vivacitate“²¹. La rândul său, E. Stein, practicând reducția istorică, nu lasă să subziste decât viața cu Dumnezeu și în Dumnezeu, viața însăși a lui Dumnezeu. Viața psihologică individuală se transformă în viață spirituală. Două persoane (divină și umană) se unesc în același spirit al unei vieți de iubire comune.

Este în compania și cu ajutorul Sf. Ioan al Crucii „Urcarea Carmelului“ pe care E. Stein o parcurge. În „Noaptea obscură“ Ioan al Crucii, avant la lettre „practică reducția eidetică și merge la esența vieții mistice în toată puritatea și într-o renunțare desăvârșită... Experiența mistică e condusă de legi universale. Atât ca și carmelit sau ca franciscan ori laic, va trebui ca într-o zi, dacă vrei să avansezi, să intri în noapte, să cunoști seceta, să te afunzi în noaptea spiritului“²².

Iar după ce a împărtășit de la Ioan al Crucii „Știința Crucii“, E. Stein rămâne profund legată de misterul aceleiași cruci a lui Hristos. „Metoda folosită de E. Stein în știința crucii oferă toate garanțiile necesare: o abordare fenomenologică pregătește terenul analizei metafizice și, de ce nu, al celei teologice“²³. „Asistenta profesorului Husserl, devenită călugăriță carmelitană, are despre Doctorul mistic mai mult decât o simplă cunoaștere intelectuală. Ea a făcut experiența care i-a demonstrat adevărul acestei doctrine, urcând ea însăși treptele Carmelului. Precum părintele ei întru credință, ea va încorpora crucea în numele ei de persoană consacrată, învățând în același timp pe propriul ei trup realitatea Golgotei, care e mai mult decât un simbol de pietate. El la Toledo și mai târziu la Ubeda, iar ea la Auschwitz, după Echt, au învățat să sufere pentru Cel Iubit“²⁴.

În 9 august 1942, la Auschwitz–Birkenau, și-a desfășurat cunoașterea crucii.

Traducere și adaptare de ALIN TAT*

¹⁹ *Viața mea*, autobiografia spirituală a Sfintei Tereza de Ávila; *Urcarea Carmelului și Noaptea obscură*, opere ale Sfântului Ioan al Crucii, iar *Știința Crucii*, opera de maturitate a E. Stein.

²⁰ E. de Miribel; Carmel 1988/1; nr. 49, p. 37.

²¹ A. Ramel, o.c., p. 412.

²² *Idem*, o.c., pp. 412–413.

²³ *Idem*, o.c., p. 415.

²⁴ *Idem*, o.c., p. 417.

* După J. Constant, „E. Stein, phénoménologue-carmelite“, în *Feuille des Oblats*, Abbayes de Paris et de Clairvaux 2/1995, pp. 19–24.

ACADEMIA TEOLOGICĂ DIN CARANSEBEȘ – 70 DE ANI DE LA ÎNFIINȚARE *

Preot prof. IONEL POPESCU

Academia Teologică din Caransebeș, care și-a deschis porțile în urmă cu 70 de ani, a continuat și a îmbogățit tradițiile învățământului teologic superior din Banat, ctitorit de vlădica Ioan Popasu, în anul 1865. Dacă privim în urmă cu 70 de ani și, mai ales, dacă ne aplecăm cu răbdare, dragoste și respect asupra documentelor și a cărților îngălbenite de curgerea vremii, rămânem profund impresionați de strădaniile depuse de episcopul dr. Iosif Traian Badescu, primul ierarh bănățean care a urcat pe scaunul lui Popasu, pentru înființarea acestui prestigios așezământ de cultură teologică și laică, de pe băncile căruia s-au ridicat preoți de vocație ai Bisericii noastre și intelectuali de frunte ai întregului Banat. De altfel, schimbările survenite în viața Bisericii noastre după Marea Unire din 1918, cum au fost ridicarea ei la rangul de Patriarhie, în anul 1925 și noua lege de organizare bisericească promulgată în același an, obligau pe ierarhii bănățeni și ardeleni să se gândească la reorganizarea vechilor Institute Teologice. În aceste împrejurări, Adunarea eparhială de la Caransebeș, din anul 1924, s-a pronunțat pentru ridicarea Institutului Teologic la rangul de Academie Teologică, cu patru ani de studii, dar din cauza lipsei de profesori, planul nu a putut fi pus imediat în aplicare.¹

În decembrie 1926, episcopia a primit de la Sfântul Sinod un „Proiect de lege pentru organizarea învățământului teologic” în care se prevedea ca institutele de la Arad și Caransebeș să fie reduse la treapta de „Seminarii de vocațiune”. Ca urmare acestuia, episcopul Badescu a instituit, imediat, o comisie formată din protopopul dr. Andrei Ghidiu, profesorii de teologie: dr. Petru Barbu, dr. Dimitrie Cioloca și dr. Ștefan Pop, precum și referentul eparhial Romul G. Ancușa care, „studiind proiectul de lege să elaboreze un memoriu, să-l înainteze atât Sfântului Sinod cât și Ministerului Cultelor, pentru salvarea sistemului nostru de educație și pregătire preoțească, prin urmare și a institutului nostru”² Episcopul nu s-a mulțumit doar cu propunerile comisiei, ci a formulat și observații personale: „Proiectul de lege – scria el – lasă la o parte, trece cu vederea dreptul, datorința episcopului eparhial în ce privește educația

* Comunicare susținută în cadrul simpozionului internațional „Banatul iugoslav – trecut istoric și cultural”, ce a avut loc sâmbătă, 8 noiembrie 1997, în localitatea Begheiți (Toracu-Mare), Serbia.

¹ *Anuarul Academiei Teologice din Caransebeș* (1919–1939), p. III; Nicolae Cornean, „Monografia Eparhiei Caransebeșului”, Caransebeș, 1940, p. 72.

² Arhiva Consiliului Eparhial, nr. 460-B/9 februarie 1927, *apud* prof. Constantin Vladu, *Episcopul Dr. Iosif Traian Badescu și Academia Teologică*, în „Anuarul Academiei Teologice Ortodoxe Române din Caransebeș”, Caransebeș, 1940, p. 246.

celor ce voiesc să intre în cler (...), are tendințe de centralizare prin care se subminează, se alterează sau se anulează autoritatea episcopală (...). După proiect, episcopul nu are nici o ingerință, influență asupra învățământului, disciplinei și spiritului din școlile teologice..."³

Pentru a-și susține punctul de vedere, episcopul a adresat o scrisoare ministrului cultelor, Vasile Goldiș, în care arată că „institutele noastre teologice s-au dezvoltat din ce în ce mai mult și au fost considerate de guvernele ungurești școli superioare. Au fost și sunt prevăzute cu profesori bine pregătiți, așa că putem zice că au fost și sunt focare de cultură teologică și au corespuns pe deplin necesităților bisericești ca parohiile să aibă preoți din ce în ce mai bine pregătiți.” Ministrul era rugat ca institutul să nu fie „degradat”, să fie lăsat neatins, „căci din această împrejurare Biserica și studiul teologiei nu are nici o pagubă, ci din contră, folos...”⁴ Memoriile asemănătoare au fost adresate și altor miniștri ardeleni, membri ai Guvernului de la București și chiar patriarhului Miron Cristea (Adresa nr. 1306-B/19 februarie 1932).

În sfârșit, Adunarea eparhială, întrunită la Caransebeș, în anul 1927, a hotărât ca Institutul Teologic să fie ridicat la rangul de Academie Teologică, cu patru ani de studii. Cu adresa nr. 2568-B/15 iunie 1927 se comunica Patriarhului, ca președinte al Sfântului Sinod, hotărârea luată, însă frământările au continuat și după această dată. Episcopul nu s-a dat bătut și a mai trimis două memorii ministrului cultelor, dr. Aurel Vlad și primului ministru Iuliu Maniu. Textul acestora a fost dezbătut și aprobat în Adunarea eparhială din 28 aprilie 1929, care a mulțumit episcopului Badescu „pentru atitudinea demnă și energică”, rugându-l să continue lupta începută.⁵ La 20 martie 1932 episcopul Badescu a adresat o scrisoare și mitropolitului Nicolae Bălan al Ardealului, în care scria: „Țin și acum să accentuez menținerea școlilor noastre teologice cu caracter superior, fie sub numirea nouă de „Academie”, fie sub cea veche introdusă și în legea și statutul de organizare: „Institut Teologic.”⁶

În anul 1933 toate Academiiile Teologice din Ardeal au fost trecute la Ministerul Instrucțiunii, Direcția Învățământului Superior, recunoscându-li-se caracterul de „Școală superioară”, iar în 1938, prin Legea pentru raționalizarea Învățământului Superior, au rămas definitiv în cadrul Învățământului Superior.⁷ Din păcate, noile instituții de învățământ nu aveau dreptul să elibereze diplome de licență. Numai Academiei Teologice „Andreiane” din Sibiu i s-a recunoscut acest drept în 1943, în urma nenumăratelor demersuri ale mitropolitului Nicolae Bălan.⁸

Revenind la toamna anului 1927, precizăm că deschiderea noului an școlar la Academia Teologică din Caransebeș s-a făcut în ziua de 24 septembrie, în catedrala episcopală, apoi profesorii și elevii, în frunte cu rectorul Petru Barbu, s-au îndreptat spre clădirea Academiei. Aici a venit și arhiereul nonagenar Filaret Musta și a rostit o cuvântare în care i-a îndemnat pe studenți să depună eforturi sporite la învățătură și a subliniat rolul important pe care îl are preotul în societatea acelor vremuri.⁹

³ *Anuarul Academiei Teologice din Caransebeș* (1919–1939), p. IV–V.

⁴ Prof. C. Vladu, *o.c.*, pp. 246–248.

⁵ *Idem*, *o.c.*, p. 249.

⁶ Arhivele Statului, Caransebeș, Fond colecția de documente, pachet E, dosar 13, fila 253.

⁷ Prof. C. Vladu, *o.c.*, pp. 249–250.

⁸ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, București, 1981, p. 433.

⁹ *Foaia Diecezană*, 40/2 octombrie 1927, p. 6.

Pentru studenții Academiei, vrednicul ierarh Iosif T. Badescu a ridicat un cămin bine dotat, „care putea concura cu cele mai bune cămine studențești din acea perioadă.”¹⁰

Anul școlar 1927–1928 a început cu 19 studenți în anul I, aproape toți având la bază liceul cu bacalaureat, iar cei ce nu aveau bacalaureatul sau absolvenții de Școală Normală au fost primiți ca studenți extraordinari. În total la Academie s-au înscris 71 de studenți, 9 dintre ei fiind din Banatul sârbesc: 4 din Protopopiatul Biserica Albă, 4 din Protopopiatul Panciova și 1 student din Protopopiatul Vârșeț.

În anul școlar 1928–1929 s-au înscris 73 de studenți, 15 dintre ei fiind din Banatul sârbesc: 4 din Protopopiatul Biserica Albă, 6 din Protopopiatul Panciova și 5 din Protopopiatul Vârșeț. Între aceștia s-au numărat: Octavian Trailovicu din Coșteiu, Livius Dee și Cornel Tântaru din Petrovaselo, Valeriu Perin din Glogoni, Adam Măran și Grăia Roșu din Uzdin, Aurel Uroș din Doloave și alții.¹¹

Corpul profesoral a fost format din următorii profesori: dr. Petru Barbu – rector,¹² dr. Dumitru Cioloca,¹³ dr. Ștefan Pop,¹⁴ Dumitru Popescu – profesor suplinitor, Zeno Munteanu,¹⁵ Filip Pop, Antoniu Sequens¹⁶ și medicul Constantin Popasu,¹⁷ care a predat igiena.

În anul școlar 1928–1929 a fost numit profesor la Academia Teologică, Ioan David,¹⁸ (născut la 16 ianuarie 1900, în localitatea Panciova). I. David a studiat teologia la Caransebeș, Cernăuți și București, unde a obținut licența cu „magna cum laude”. În anul 1926 a fost hirotonit diacon celib, apoi a primit o bursă de studii la Strasbourg, specializându-se, timp de doi ani, în cunoașterea limbilor orientale (cunoștea, de altfel, multe limbi moderne și clasice). Revenit în țară a fost numit profesor titular provizoriu la Academia Teologică din Caransebeș, unde a predat: Istoria pedagogiei, Exegeza Testamentului Vechi și Limba ebraică, Introducerea în cărțile Testamentului Vechi, Arheologia și Ermeneutica biblică. În anii următori a

¹⁰ M. B. Babiu, *Episcopul dr. Iosif Traian Badescu (1858–1933)*, în rev. „Mitropolia Banatului”, nr. 5–6/1983, p. 352.

¹¹ *Anuarul Academiei Teologice din Caransebeș (1919–1939)*, pp. 339–353.

¹² P. Barbu (1864–1941), studii de teologie și doctoratul la Facultatea din Cernăuți, specializat în pedagogie la Universitatea din Graz și cea din Berlin, redactor al *Foii Diecezane*, a publicat mai multe lucrări și manuale de Religie și de Istorie bisericească pentru școlile populare superioare și medii.

¹³ D. Cioloca (1874–1963), teologia și doctoratul la Cernăuți, Facultatea de Filosofie din Cernăuți; a publicat studii, articole, două volume de *Cântece de război și Povești din Banat*.

¹⁴ Șt. Pop (1866–1947), a fost preot unit în Izvin (jud. Timiș), revenit la Biserica Ortodoxă, a scris lucrări de istorie locală și de filologie publicate în diferite reviste din Banat și Transilvania.

¹⁵ Zeno Munteanu (1902–1997), teologia la Caransebeș și Cernăuți, unde a obținut și doctoratul, rector al Academiei, profesor și director al Seminarului Teologic; a publicat lucrări în domeniul Studiului biblic și a fost redactor al *Foii Diecezane*.

¹⁶ A. Sequens (1865–1938), a studiat muzica la Conservatorul din Praga și a fost adus de episcopul Ioan Popasu la Caransebeș, unde a desfășurat o activitate remarcabilă și a lăsat foarte multe compoziții bisericești și laice.

¹⁷ Dr. Constantin Popasu (1855–1933), nepotul episcopului I. Popasu, a fost o perioadă medicul lui Mihai Eminescu.

¹⁸ Mitropolit Nicolae Corneanu, *Contribuția Banatului la teologia și spiritualitatea ortodoxă*, în vol. „*Quo vadis?*, Studii, note și comentarii teologice”, Timișoara, 1990; pr. dr. Marcu Bănescu, *Profesorul de teologie Ioan David (1900–1967)*, în rev. „Mitropolia Banatului”, nr. 1–4/1976; N. Cornean, *Monografia Eparhiei Caransebeș*, Caransebeș, 1940, pp. 78–79; pr. prof. Ionel Popescu, *Contribuții ale teologilor caransebeșeni la dezvoltarea studiilor biblice românești*, în „*Foia Diecezară*”, nr. 8–9/1995.

mai predat: Istoria Testamentului Vechi, Omiletica, Pastorală, Istoria Religiiilor, Apologetica, Teologia Morală și Simbolică.

Pe parcursul puținilor ani de activitate didactică (în anul 1936 s-a îmbolnăvit și a trecut la pensie), a alcătuit mai multe studii și planuri de lucrări de proporții abia bănuite: „Curs de gramatică a limbii ebraice și aramaice“, „Ermeneutica biblică“, „Încercare asupra istoriei religiilor“, „Cedrii Libanului“, „Eutanasia“, „Introducere în cărțile Testamentului Vechi“, „Poezia paulină – o încercare de a-l apropia pe apostolul Pavel de clasicii latini“, „Dr. Iosif Iuliu Olariu“ și altele. De asemenea, a colaborat la „Foaia Diecezană“, „Tribuna Graniței“ și la alte publicații locale. Din păcate, activitatea științifică și cariera didactică i-au fost întrerupte de o boală îndelungată, care l-a condamnat la inactivitatea totală până în clipa morții (†1967). Cu toate acestea, profesorul Ioan David rămâne, pentru totdeauna, în istoria teologiei și o personalitate de excepție care – după cum afirmă cei ce l-au cunoscut – ar fi putut îmbogăți literatura biblică românească cu opere de o valoare inestimabilă.

Dacă la cele prezentate până aici adăugăm și faptul că alți profesori ai Academiei Teologice din Caransebeș, precum: Petru Rezuș, Mircea Chialda, Iova Firca, Laurențiu Busuioc, Nicolae Corneanu, viitorul mitropolit al Banatului, au alcătuit atâtea articole, studii și lucrări de referință în domeniul teologiei, unele publicate în revista „Altarul Banatului“, Caransebeș 1944–1947, atunci avem o imagine destul de clară asupra acestui așezământ teologic cu care, pe bună dreptate, bănățenii se pot mândri. Meritul principal îi revine, însă, dr. Iosif Traian Badescu (în anul 1926 a vizitat Banatul sârbesc), episcop ce poate fi considerat adevăratul ctitor al Academiei Teologice din Caransebeș.

În anul 1948, Academia Teologică a fost obligată să-și închidă porțile. Nu peste mulți ani locul ei a fost luat de Seminarul Teologic, numit astăzi „Ioan Popasu“, care continuă la Caransebeș o activitate teologică, neîntreruptă, de 132 de ani.

Banatul sârbesc, prin profesorul Ioan David, prin studenții Institutului și ai Academiei Teologice și prin elevii din trecut și de astăzi ai Seminarului Teologic Liceal „Ioan Popasu“ și-a îmbogățit cultura teologică și viața spirituală, a contribuit la consolidarea relațiilor cu frații din aceste părți și la păstrarea identității naționale, dar și a prieteniei dintre două popoare care mărturisesc aceeași credință dreptmăritoare: românii și sârbii.

DIN TRECUTUL PAROHIEI LALAȘINȚ (JUD. ARAD)

Preot Pavel Vesa

Venind pe drumul județean care leagă localitatea Chelmac de Bata, după ce treci de localitatea Belotinț, se află satul Lalașinț. Așezat în stânga Mureșului, la sud de defileul de la Căpruța, în partea de sud-est se învecinează cu satul Bata iar la sud cu Zăbalțul.

Începuturile satului Lalașinț se pierd în negura vremurilor. Lipsa documentelor scrise care să ateste întemeierea așezării, deschide un câmp larg pentru formarea legendelor. Preotul Ioan Hadan (1857–1925) consemnează o veche tradiție despre întemeierea așezării. Ea ne spune că satul a fost întemeiat de un cioban cu numele „Lala” care împreună cu alți ciobani și familiile lor, originari din Oltenia au format primele gospodării, aceasta întâmplându-se în secolul al XV-lea. Printre aceștia au fost familii cu numele de: Ștefănescu, Hatcău, Maleș, Gruescu, Răchitan și Grozescu¹.

Cât de verosimilă este această tradiție, nu putem ști. Relația dintre satele ce-și derivă numele de la un antroponim, nu trebuie simplificată la: sat-întemeietor și sat-eponim, dar nici nu se poate nega absolut². Atunci când se păstrează numele genuin (natural) al unei așezări este admisibilă relația directă dintre numele satului și numele întemeietorului sau stăpânului. De multe ori oficialitatea însăși a numit satul după numele întemeietorului sau stăpânului din anumite interese social-economice, ca: asigurarea dărilor prin întemeietor sau stăpân pentru că satul devenea „persoană juridică” prin aceștia³.

În teoria eroului eponim, semnificativ este faptul că singurul argument invocat rămâne constant același, identitatea de nume între presupusul întemeietor și numele satului.

Iorgu Iordan, analizând etimologia satului Lalașinț, susține că aceasta este formată din antroponimul sârbesc *Lalas*, *Lal* plus sufixul *-inți*. Lalașinț este o formă de plural de origine slavă⁴.

Satul Lalașinț este atestat documentar pentru prima dată în anul 1585 ca făcând parte din sangeacul de Lipova. În 1596, alături de alte sate de pe Mureș, intră în posesiunea lui Ștefan Iosika, jude al satului fiind Ilie Jivcoviți⁵.

¹ Arhiva Parohiei ortodoxe române Lalașinț (în continuare: A.P.O.R.L.) Ioan Hadan, *Chestionarul comunei Lalașinț, jud. Caraș-Severin*, f.a., f.l.

² H.H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmășe românești*, vol. I, București, 1958, p. 59.

³ Iorgu Iordan, *Toponimia românească*, București, 1963, p. 161.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Pesty Frigyes, *Krasso varmegye története*, Budapesta, 1884, p. 309.

La numai doi ani de la intrarea în posesiunea lui Ștefan Iosika, Lalașințul avea 10 familii⁶. *Conscriptio districtum* (Conscripția districtelor) din anii 1690–1700, păstrată în colecția Marsigli din Bologna, consemnează numai 10 gospodării⁷, ca în 1776 să aibă 132 gospodării⁸. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea se înregistrează un spor considerabil al populației. În 1786 avea deja 141 familii⁹, la care dacă aplicăm coeficientul de 5 obținem un număr de 705 suflete¹⁰.

Documente anterioare secolului al XVIII-lea care să ateste existența unui locaș de cult sau măcar informații sumare despre viața bisericească a locuitorilor lalașințeni nu avem, dar nici nu se poate exclude existența lor. Vatra veche a satului a fost în „*Gunoște*“, nu departe de râul Mureș. Desele inundații dintre 1738–1741, când apele Mureșului s-au revărsat în fiecare an¹¹, au determinat locuitorii să-și mute gospodăriile mai spre deal. Așezarea a gravitat în jurul biseriței de lemn aflată pe „*Balta bisericii*“ sau „*Proagea veche*“, cum i se mai spunea locului respectiv¹², situat în partea stângă a drumului care leagă Chelmacul de Bata.

Cu siguranță, această biserică de lemn a fost construită cu mult înainte de secolul al XVIII-lea iar sfârșitul ei poate fi pus pe desele inundații din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, când albia Mureșului se știe că era mai spre sud de actualul curs.

Că a fost mutată biserica veche sau a fost construită alta nouă nu putem ști. Cert este că în anul 1755 biserica era deja ridicată pe „*Dealul bisericii*“, unde era și cimitirul care este folosit până astăzi¹³. Hramul bisericii îl aflăm dintr-un antimis al patriarhului Arsenie IV al Ipecului și Carlovițului (1726–1748), imprimat la Viena în 1743 și sfințit de mitropolitul Gheorghe I Popovici al Timișoarei și Lipovei (1745–1757) în anul 1755 pentru biserica cu hramul „*Sv(iati) Arhistratigii Mihaila i Gavriila*“ (Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril) din parohia Lalașinț¹⁴. Sfințirea acestui antimis în 1755, ne întărește convingerea că nu cu mult timp înainte a fost ridicată biserica de pe „*Dealul bisericii*“.

Din însemnările protosincelului Arsenie Radivoievici, care în calitatea sa de administrator al eparhiei Timișoarei, devenită vacantă la 15 februarie 1757 prin moartea mitropolitului Gheorghe I Popovici, în 1758, făcea mai multe vizite canonice în

⁶ Geza Kovach, *Repertoriul istoric al localităților din județul Arad*, vol. I, 1990, f. 124 (manuscris păstrat în Arhivele Statului din Arad, cota 13.226).

⁷ Paul Binder, „Lista localităților din Banat la sfârșitul sec. XVII“, în *Studii de istorie a Banatului*, II, Timișoara, 1970, p. 67.

⁸ Victor Țarcovnicu, *Istoria învățământului din Banat până la anul 1800*, București, 1978, p. 41.

⁹ G. Kovach, *o. c.*, f. 124.

¹⁰ În anii următori, numărul populației era următorul: 1828 – 213 familii; 1869 – 1.617 locuitori; 1880 – 1.344 locuitori; 1890 – 1.415 locuitori; 1990 – 1429 locuitori; 1910 – 1291 locuitori; 1922 – 1013 locuitori, cf. *Ibidem*, f. 125.

¹¹ Octavian Mândruț, Elena Grănescu, Aurel Ardelean, „Rolul condițiilor fizico-geografice în evoluția populației și așezărilor umane din județul Arad“ în *Ziridava*, X(1978), Arad, p. 181.

¹² Povel Vesa, „Biserici de lemn de odinioară din protopopiatul Lipova“, în *Mitropolia Banatului*, an. XXXVII, 1987, nr. 1, p. 41.

¹³ Pe când biserica se afla în „*Balta bisericii*“ era folosit cimitirul din „*Merii securii*“. După mutarea bisericii, acest cimitir a continuat să fie folosit numai de locuitorii din partea de sat numită „*Dogațarină*“.

¹⁴ Vezi: Gheorghe Cotoșman, „Vechile antimise din bisericile Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului“, în *M. B.*, an XVII, 1967, nr. 4–6, p. 279. Antimisul se află în Colecția de artă bisericească a Mitropoliei Banatului.

parohii din cadrul protopopiatului Lipova, vizitează și Lalașințul, reiese că biserica de aici avea: „Hramul Sf. Arhangheli, din bârne, nelipită cu lut, 3 ferestre neînchise, ușă proastă fără zăvor, pridvor de scândură proastă, acoperit cu șindrila de stejar, turlă de lemn în ea un clopot, curtea și cimitirul neîngrădite. Altarul prost, sfântă masă de scândură, pe ea un acoperământ, antimis sfințit de Gheorghe Popovici în 1755, 2 sfeșnice de alamă, cruce de lemn prost, are sf. Mir, chivotul cutie proastă, Evanghelie muntenească...”¹⁵.

Devenind, cu timpul neîncăpătoare și greu accesibilă datorită amplasării ei, către mijlocul secolului al XVIII-lea, din inițiativa preoților Teodor Mihailovici și Aron Hatcău, se începe edificarea actualei biserici care poartă hramul celei vechi.

Lucrările de construcție au început cu câțiva ani înainte de anul 1846 și au fost conduse de un antreprenor cu numele Corbea. După terminarea construcției, la 8 noiembrie 1846, biserica a fost sfințită sub episcopul Pantelimon Jivcovici al Timișoarei (1839–1851), care fiind chemat la o ședință a dietei ținută în Pojon, a încredințat sfințirea noului locaș de cult protopopului Dimitrie Petrovici Stoichescu al Lipovei¹⁶.

Construită din piatră și cărămidă, în stil baroc, biserica, în formă de navă este terminată cu o absidă semicirculară, iar bolta naosului este semicilindrică. Biserica este prevăzută cu nouă ferestre, șase la naos, două la pronaos și una la altar. Lungimea locașului este de 27 m, lățimea de 10 m, înălțimea de 7 m și 22,80 m până la crucea din turn. Pardoseala, inițial din cărămidă, a fost înlocuită cu scânduri.

Biserica nu a avut pictură interioară¹⁷. Inițial, a avut un iconostas de lemn pe care, cel puțin în primul registru a avut icoane aduse din biserica de lemn din „Dealul bisericii”. Ni s-au păstrat trei icoane împărătești, pictate pe lemn, de dimensiuni mari. Este vorba de *Iisus Hristos Pantocrator*, *Maica Domnului Hodighitria* și *Sfântul Ierarh Nicolae*, toate provenind din secolul al XVIII-lea¹⁸.

În anul 1932, iconostasul vechi a fost înlocuit cu actualul, cumpărat pentru suma de 27.000 lei de la biserica din Căprioara. Picturile de pe el sunt executate pe pânză și aplicate pe scânduri.

Dintre vechile cărți de cult folosite în stranele celor două biserici, amintim: *Octoih mare* (Râmnic, 1750)¹⁹, *Triod* (Râmnic, 1761)²⁰, *Antologhion* (Râmnic, 1766)²¹, *Penticostar* (Râmnic, 1767)²², *Penticostar* (Blaj, 1768)²³, *Adunarea Cazaniilor* (Viena, 1793)²⁴ și o *Evanghelie muntenească*²⁵.

¹⁵ I. D. Suci, Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, Timișoara, 1980, p. 265.

¹⁶ Arhiva Episcopiei Arad (în continuare: A.E.A.), gr. III-2-1886, doc. 744, f. 4v.; A.P.O.R.L., *Răspuns la ord. Nr. 1986/1944 întocmit de preotul Leontin Lăzărescu*, f. 1.

¹⁷ În 1982 au fost executate de către pictorul Ștefan Ionescu din Secusigiu mai multe scene în tehnica tempera.

¹⁸ Cele trei icoane au fost predate depozitului de concentrare de la mănăstirea Arad-Gai.

¹⁹ Se păstrează în colecția preotului Ștefan Crișan din Lipova.

²⁰ Se păstrează în colecția Episcopiei din Arad, nr. inv. 2 243.

²¹ Se păstrează în colecția Episcopiei din Arad, nr. inv. 1 911.

²² Se păstrează în colecția preotului Ștefan Crișan din Lipova.

²³ Se păstrează în colecția Episcopiei din Arad, nr. inv. 1 910.

²⁴ Se păstrează în colecția Episcopiei din Arad, nr. inv. 1 909.

²⁵ Nu se mai păstrează, a fost consemnată numai de Arsenie Radivoievici în anul 1758.

Despre slujitorii altarului, cea dintâi menţiune o avem din anul 1751. În *Matricula botezaţilor* (1812–1817)²⁶, la sfârşit sunt înregistrate trei boteze din ani diferiţi, 1751, 1752 şi 1758 săvârşite de preotul Damian Blagoe. Este primul preot din Lalaşinţ atestat documentar. Era originar din Lalaşinţ şi îl întâlnim şi în anul 1767²⁷. Şi-a început activitatea înainte de 1751 şi şi-a desfăşurat-o până după 1767, dar nu mai târziu de anul 1772. Poate să fie ultimul preot de la biserica din „Balta bisericii” şi primul de la cea din „Dealul bisericii”. El poate fi chiar ctitorul celei de-a doua biserici cunoscută de noi.

La 1 iulie 1772, episcopul Vichentie Ioanovici Vidac al Timişoarei (1759–1774), hirotonea pentru această parohie pe Ioan Popovici. În 1776, pe lângă preotul Iosif Popovici funcţiona şi diaconul Ioan Ianoşev²⁸. Pe filele unui *Triodion* tipărit la Râmnic în anul 1761 (f. 37) se află următoarea însemnare: „Scris-am eu popa Zaharie din Lalaşinţ”, fără a preciza data când făcea însemnarea, care nu putea fi făcută decât numai după anul tipăririi cărţii. Alte informaţii despre el nu cunoaştem.

Dinainte de 1799 funcţiona preotul Scriban Popovici²⁹, care la 29 noiembrie 1806 cumpără pe banii săi un *Octoih mare* (Râmnic, 1750)³⁰. Încetează a se mai subscrie în matricolele parohiale în anul 1817³¹.

Preotul Ioan Mihailovici începe a se subscrie în matricole în decembrie 1817³². Era originar din Sinteşti unde tatăl său era preot³³. Încetează a se mai subscrie în matricole în 1831³⁴. Moare în anul 1840³⁵.

Născut în Lalaşinţ, preotul Spiridon Iorgovici a fost hirotonit pentru biserica din satul natal la 11 martie 1818 de către episcopul Ştefan Avacumovici al Timişoarei (1818–1822), aşa după cum reiese dintr-o însemnare făcută pe filele unui *Penticostar* (Râmnic, 1767)³⁶. Funcţionează până în anul 1844 când încetează a se mai subscrie în matricole.

Unul din cei doi ctitori ai bisericii este preotul Teodor Mihailovici. S-a născut la 20 martie 1807 în casa preotului Ioan Mihailovici³⁷. Şcoală a început-o în satul natal unde a avut ca învăţători pe Spiridon Popovici şi pe Ioan Blagoe. În anul şcolar 1823–1824 îl întâlnim între elevii ultimei clase a Institutului teologic din Arad³⁸.

²⁶ Se păstrează în arhiva parohiei Lalaşinţ.

²⁷ Ion B. Mureşianu, „Un document din 1767 privind aspecte ale vieţii bisericeşti din Banat”, în *M.B.*, an. XXV, 1976, nr. 5–8, p. 547.

²⁸ I. D. Suciu, R. Constantinescu, o.c., vol. I, p. 374.

²⁹ A.P.O.R.L., *Dosar nr. 5*, doc., 58/1934.

³⁰ „Avem octoihul acesta a sfintei Biserici a Lalaşinţului şi s-au cumpărat cu bani de la popa Scriban Popovici în 29 noiembrie 1806” (*Octoih mare*, Râmnic, 1750).

³¹ A.P.O.R.L., *Matricula botezaţilor. 1812–1817*, poz. 133.

³² *Idem*, *Matricula răposăţilor. 1812–1817*, poz. 134.

³³ Tatălui său, Ioan Mihailovici, a murit în Sinteşti la 1805. A mai avut un fiu, Alexandru care se numără printre primii absolvenţi ai Preparandiei din Arad, cf. Ion B. Mureşianu, „Din trecutul parohiei Sinteşti”, în *M.B.*, an. XXX, 1980, nr. 4–6, p. 341, 345, 347.

³⁴ A.P.O.R.L., *Matricula botezaţilor. 1829–1845*.

³⁵ *Idem*, *Dosar nr. 5/193*, nr. 58/1934.

³⁶ „Iaste a sfintei biserici a satului Lalaşinţ, scris-am eu Spiridon Iorgovici parohul satului la acest an 1818... în martie 11 m-am preotit de la Prea Sfinţitul Episcop al Timişoarei Domnul Domn Ştefan Avacumovici. Eu popa Spiridon” (f. 260–264).

³⁷ A.P.O.R.L., *Conscripţia poporului*, registrul nr. 1.

³⁸ Teodor Botiş, *Istoria Şcolii normale (Preparandiei) şi a Institutului teologic ortodox român din Arad*, Arad, 1922, p. 677.

După absolvire, la 16 ianuarie 1826, se căsătorește cu tânăra Iustina cu care a avut patru copii³⁹. Între 1824–1830 credem că a funcționat ca învățător. Preot a fost hirotonit abia la 24 iulie 1830 de către episcopul Iosif Putnic al Timișoarei (1828–1830) iar singhelia o primește de la Pantelimon Jivcoviți⁴⁰.

Preotul Teodor Mihailovici își începe activitatea în 1830, încă în timpul tatălui său Ioan Mihailovici. Avea o misiune dificilă de a se ridica la nivelul tatălui său și a bunicului său din Sintești. A căutat să fie model pentru păstoriții săi. Cu concursul colegului său Aron Hatcău și a credincioșilor reușește ca în 1846 să termine lucrările de construcție a bisericii actuale.

În anul 1873, pe când avea numai 66 de ani, se îmbolnăvește de ochi slăbindu-i vederea. Pentru acest motiv, sinodul și comitetul parohial cer Consistoriului eparhial numirea unui capelan „*pe de o parte a sprijini bătrânețele amintitului preot (...) iar de alta pentru ca să nu pătimească poporul în infuncțiunile spirituale*”. Pentru că în parohie mai funcționa și preotul Ioan Mihailovici care era chiar fiul său, un capelan nu mai putea fi numit, conform dispoziției sinodului eparhial din 1872. Din acest motiv cererea credincioșilor nu este satisfăcută⁴¹. Cu vederea slăbită, preotul Teodor Mihailovici, a slujit la altarul bisericii ctitorite de el, până la 27 noiembrie 1892⁴², când, în vârstă de 85 de ani din care 62 de preoție, se stinge din viață. A fost înmormântat lângă absida altarului bisericii⁴³.

Cel de-al doilea ctitor al bisericii actuale este preotul Aron Hatcău, originar tot din Lalașinț și absolvent al Institutului teologic din Arad (1838)⁴⁴. Nu cunoaștem unde a funcționat până în anul 1845 când începe activitatea în Lalașinți. A slujit alături de preotul Teodor Mihailovici aducându-și și el contribuția sa la edificarea noii biserici. În această parohie și-a desfășurat activitatea până după anul 1861 dar nu mai târziu de 1873.

Între 1861–1873 îl întâlnim pe preotul Ioan Mihailovici. S-a născut la 23 septembrie 1839 și este fiul cel mare al preotului Teodor Mihailovici. După absolvirea a trei clase gimnaziale urmează cursurile Institutului teologic din Arad. La 28 decembrie 1861 este hirotonit de către episcopul Procopie Ivașcoviți al Aradului (1853–1873) iar de la Pantelimon Jivcoviți primește singhelia⁴⁵. La 3 octombrie 1883, în vârstă de numai 44 de ani trece la cele veșnice⁴⁶.

La 24 decembrie 1882, episcopul Ioan Mețianu al Aradului (1875–1898) hirotonea, pentru parohia Lalașinț, pe Ioan Hadan. Acesta s-a născut la 16 iunie 1857 la

³⁹ Cf. A.P.O.R.L., *Conscriptia poporului*, registru nr. 1, (Ioan, viitor preot, născut la 23 septembrie 1839; Gheorghe, născut la 4 noiembrie 1841; Marta, născută la 27 martie 1843; Elisabeta, născută la 21 septembrie 1847).

⁴⁰ A.E.A., gr. III-17-1872, doc. 342, f. 6v-7.

⁴¹ *Idem*, gr. III-69-1873, doc. 562, f. 1, 2-2v.

⁴² A.P.O.R.L., *Dosar nr. 1*, doc. 567/1895; A.E.A., gr. III-322-1892, doc. 7. 460.

⁴³ Pentru faptul că a admis înmormântarea în curtea bisericii, pretura din Birchiș și Consistoriul eparhial, l-au pedepsit pe preotul Ioan Hadan cu 25 fl. iar „17 fl. 30 cr. (...) s-a spesat din sfîntei) biserici rom(âne) gr(eco) or(todoxe) Lalașințu”, cf. A.P.O.R.L., *Dosar nr. 2*, „Cuită” din 23 aprilie 1895. Crucea de la mormântul preotului Teodor Mihailovici fiind distrusă, în 1982 a fost ridicată alta pe care scrie: „Aici odihnește preot Teodor Mihailovici ctitor de biserică, răposat la 27 XI 1892, la 85 ani de viață și 62 preoție. Odihnească în pace!”

⁴⁴ T. Botiș, o.c., p. 684.

⁴⁵ A.E.A., gr. III-17-1872, doc. 342, f. 6v-7.

⁴⁶ A.P.O.R.L., *Conscriptia poporului*, registrul nr. 1.

Săvârşin. După absolvirea şcolii din satul natal urmează cursurile şcolii pedagogice de stat din Deva, după care, timp de trei ani funcţionează învăţător⁴⁷. După absolvirea Institutului teologic din Arad⁴⁸, se căsătoreşte cu fiica preotului Ioan Mihailovici⁴⁹.

Şi-a început activitatea preotească pe lângă bunicul soţiei sale, preotul Teodor Mihailovici. Încă de la început s-a confruntat cu o serie de greutăţi, în primul rând de ordin material, care „pre mine umilul în această nu numai că m-a împiedicat în dezvoltare şi m-a trântit pe mine mulţi ani îndărăt”⁵⁰. În toată activitatea desfăşurată în această parohie, a căutat să răspundă chemării preoteşti făcându-se iubit de păstoriţi căutând a-i întări în credinţa ortodoxă. A fost ancorat în toate activităţile sociale ale satului şi în acţiunile din cadrul bisericii. Ori de câte ori autorităţile bisericeşti lansau câte un apel preoţilor, Ioan Hadan a răspuns întotdeauna după putinţă. Astfel, în 1883, Consistoriul eparhial a lansat un apel pentru adunare de fonduri în favoarea Seminarului teologic din Arad. Parohia, prin Ioan Hadan, a contribuit cu modesta sumă de 5 fl⁵¹.

A desfăşurat o intensă activitate şi pe tărâm şcolar în calitate de director al şcolii confesionale din Lalaşinţ. În acest sens amintim atitudinea pe care a luat-o în privinţa proiectului de lege Apponyi. O ripostă vehementă împotriva acestui proiect inuman au dat-o membrii comitetului parohial în frunte cu preotul Hadan. Astfel, în ziua de 11/24 martie 1907, în şedinţa comitetului parohial, ei „ridică protest solemn şi alăturându-se la procedură” ierarhilor Bisericii prin prezentarea unui memorandum în care arătau că: „Noi ca fii buni şi credincioşi (...) am sacrifica tot ce ni s-ar cere pentru susţinerea intactă (n.n. a şcolii) (...) tot asemenea ca fii credincioşi ai neamului nostru românesc, ai Bisericii şi ai şcolii noastre confesionale vom lupta în cazul legilor şi vom sacrifica totul pentru susţinerea cu toate a neamului şi a limbei şi datinilor noastre străbune a Bisericii noastre gr(eco) or(odoxă) naţională şi a şcolii noastre confesionale”⁵².

Iată cum îl caracterizau membrii consiliului parohial în 1916: „(...) preotul Ioan Hadan trăind cu chemare şi zel în o parohie săracă, spre a nu rămânea lumea dusă în eroare, 34 ani serveşte şi urmează exemplul Domnului nostru Iisus Hristos, iubind sărăcia şi pe săraci (...) trăieşte în suferinţă (...)”⁵³. Întreaga sa activitate, la 2 martie 1925 a fost curmată de o „moarte grabnică”. A fost înmormântat lângă altarul bisericii⁵⁴.

Urmaşul preotului Ioan Hadan a fost Leontin Ghenadie Lăzărescu, care timp de 40 de ani a slujit numai la altarul bisericii din Lalaşinţ. S-a născut la 30 octombrie

⁴⁷ Idem, *Conscrierea poporului din parohia Lalaşinţ*, registrul nr. 2, f. ultimă nenumărată.

⁴⁸ A.E.A., gr. III-2-1886, doc. 8, f. 158-159.

⁴⁹ Silvia s-a născut la 23 noiembrie 1863. A mai avut doi fraţi, pe Ştefan Mihailovici, născut la 6 august 1864, ajuns învăţător în Lalaşinţ şi pe Traian Mihailovici născut în 1868, care ajunge învăţător în Sinteşti.

⁵⁰ A.S.A., *Fond Protopopiatul ortodox român Lipova*, dosar nr. 2, f. 58-58v.

⁵¹ A.P.O.R.L., *Dosar nr. 1*, chitanţă nr. 14 din 10 august 1883.

⁵² Idem, *Protocolul şedinţelor parohiale Lalaşinţ pe anul 1907*, nenumărat.

⁵³ Idem, *Protocolul şedinţelor sinodului parohial. 1907-1925*, nenumărat.

⁵⁴ Idem, *Protocolul răposaţilor din comuna bisericească greco-orientală română Lalaşinţ de la anul 1915 începând*, poz. 7/1925.

1902 în casa preotului Iuliu și a soției sale Victoria Lăzărescu din Căprioara⁵⁵. După absolvirea școlii din satul natal a urmat trei clase gimnaziale la Liceul din Orăștie, a patra terminând-o în Lipova. Începând din 1919 urmează Școala superioară de comerț din Lipova pe care a absolvit-o în 1921 când își ia și examenul de maturitate⁵⁶. Începând cu anul 1922 urmează cursurile Institutului teologic din Arad și după patru ani de studii, la 16 martie 1926, în fața unei comisii prezidate de episcopul dr. Grigorie Comșa al Aradului (1925–1936) „(...) se declară de apt și cvalificat pentru parohiile de clasa a doua”⁵⁷.

După absolvirea cursurilor teologice este hirotonit la 28 august 1926 de către episcopul Grigorie Comșa și introdus în parohie la 19 septembrie de către protopopul Fabriciu Manuilă al Lipovei⁵⁸. În îndelungata sa păstorire de patru decenii, preotul Lăzărescu a fost iubit de păstoriții săi. După pensionare, în 1966, se stabilește în parohia Bârzava unde în 1975 trece la cele veșnice.

Alți preoți care au mai păstorit au fost: Constantin Biriș (1966–1968), Voicu Dărăștean (1968–1979) și Pavel Vesa (1979–1989). Actualmente paroh este Petru Constantin, originar din Chelmac.

⁵⁵ Cf. *Idem*, *Extras din matricola botezașilor, Dosar acte personale ale preotului Leontin Ghenadie Lăzărescu*, nenumărat. Tatăl său, preotul Iuliu Lăzărescu, este fiul preotului Petru Lăzărescu din Căprioara. Iuliu s-a născut la 1878 în Căprioara. Studiile liceale le-a făcut la Liceul de stat din Arad și la cel românesc din Brașov iar teologia a absolvit-o în 1901 la Arad. În acest an a și fost hirotonit pentru parohia Căprioara, cf. Victor Aga, *Galeria de biografii ilustre din Banat și Crișana*, Timișoara, 1934, pp. 115–116.

⁵⁶ A.P.O.R.L., *Certificat de maturitate (copie legalizată), Dosar acte personale ale preotului Leontin Ghenadie Lăzărescu*, nenumărat.

⁵⁷ *Idem*, *Testimoniu de cvalificațiune (copie legalizată), Dosar acte personale ale preotului Leontin Ghenadie Lăzărescu*, nenumărat.

⁵⁸ *Idem*, *Dosar acte personale ale preotului Leontin Ghenadie Lăzărescu*, nenumărat.

LEGENDA MÂNĂSTIRII ARGEȘULUI

Dramă în cinci acte
de
EUGEN TĂNASE

PERSOANELE
în linii mari aceleași ca în balada populară

În ordinea intrării în scenă:

(Un bătrân cronicar)
Negru Vodă, domnitorul țării
Meșterul Manole
Nouă meșteri mari, printre care
Marele meșter ajutor
Un păstor de mioare
Egumenul țării
Un trimis al domnitorului
Ana, logodnica lui Manole.

Boieri, țărani, muncitori-zilieri, arcași; cor(uri).

PROLOGUL

O încăpere care aduce a cămară domnească de grămătic. Mobilier puțin; în față, puțin în dreapta scenei, un pupitru-strană înalt, acoperit cu o stofă cafenie, decolorată de vreme. Înaintea ei, în picioare, un bătrân înalt și el și uscat, cu o barbă albă.

Scrie într-o „carte” cu scoarțe mari.

Temele Prologului:

- I. Evocarea vremurilor fericite de demult
- II. Zile de neagră urgie
- III. O, patria mea!
- IV. Ceasuri de luptă și biruință
- V. Din nou pace, și slavă Celui de Sus

CRONICARUL citește ceea ce scrie:

O, vremuri bătrâne, cu zile senine,
O, vremuri de pace, și ceasuri blajine!

[Se oprește, stăruie o clipă cu privirea asupra acestor versuri; apoi închide cartea, și o deschide la prima ei pagină. Citește, cu glas tare (sonorități discrete)]:

Deschid cartea de-aur a Țării române,
Cu ea mă afund în vremuri bătrâne.

Coroană pe fruntea-i, munți străjuie țara,
Pe-ntinse câmpii ard grâul, secara,
Vioarele ape, la molcumu'i sân
Le-adună în calea-i Danubiul bătrân.

Și-n țara ferice stăpâni sunt bărbați
Ce-s harnici pe-ogoare și-n luptă-ncercați,
Și mândre neveste cu părul bălai,
Cu pruncul la sân și graiul de rai.
Sub cerul albastru, jos, plai cu mioare,
Și vesel păstor, în suflet cu soare,
Pe buze cu doina, străbuna, iubită,
La ceas de nădejde, ori jale, vrăjita.

O, vremuri bătrâne, cu zile senine,
O, vremuri de pace și ceasuri blajine.

II.

(Cronicarul reia pana și începe să scrie din nou, citind în același timp. Melodia se tulbură treptat, apoi devine tumultuoasă, pentru a scădea, resemnată, în finalul părții).

Dar iată, deodată
se-ntunecă zarea
Și geme pământul,
se-nvolbură marea
Și urlet de fiară
și tropot răsună
Și vaier de oameni
și glas de furtună.
Puhoai barbare
năpraznic se-arată
Și mână nebună
sălbateca gloată...

(Cuvintele, care s-au succedat în mod rapid, ca şi faptele însele, ating acum paroxismul):

Fugiţi dinainte-i
pe-ntinsul cuprins
Toţi ceia pe care
urgia v-a prins.
Fugiţi, căci păgânii
îneacă în sânge
Şi muma şi pruncul
ce-n braţele-i plânge
Ard case, ard oameni
şi holde bogate;
Pădurile ard,
şi zărilor toate.
Fug oameni şi vite
căci focul se-ntinde
Din faţă, din spate,
şi totul cuprinde.

La munte, în codri
bătrâni şi femei!
Acolo-i scăparea;
fugiţi şi acei
Ce-un arc într-o zi
putea-veţi să-ntindeţi,
O coasă, – un topor
în mână să prindeţi,
Ori suliţe grele
veţi şti s-azvârliţi;
Acolo, în munte
cu toţii grăbiţi!

Ci jos, pe câmpie
e vaier şi-amar;
Căci face popas
puhoiul barbar.
El focuri aprinde,
berbeci mari despoaie;
Şi vinul porneşte
să curgă şuvoaie,
În sânge pătrunde,
şi minţi înfierbântă.
Încing danţ păgânii,
pământu-l frământă,
În joacă, bătrânii
de crengi îi agaţă,
Şi inima-n piepturi
săgeţi le-o îngheaţă.

Femei și copii
de-olaltă-i strivesc
Și pe copile
ei le pângăresc,
Și pe copile...
ei le pângăresc.

III.

(Sonorități de violoncel exprimă dezolarea, sfâșierea, lăsând în final să străpungă o firavă rază de speranță).

O, patrie sumpă, o, țară robită!
Bogată-ai fost ieri, azi zaci urgisită.
Pustie-i ograda și vatra e scrum
Și nu mai știi unde a fost mai ieri drum;
Feciorii tăi mândri în luptă-au pierit,
Scăpare în codru puțini au găsit;
Și fetele câte n-au fost omorâte,
Le iată-n robie cu sila târâte.

O, biata mea țară, o, gură de rai,
Pustie ești astăzi, mort cântec și grai.
În brazdă stă plugul demult ruginit,
Iar turme prin codri s-au sălbăticit.
Ci unde-i viața ferice de-aldat'?'
Și unde e doina și cântul bărbat?

O, țară sărmană, ce blesteme oare
Pe umeri te-apasă de-ani sute și mii?
Sortită de-apururi, vei fi să cazi pradă
Stârnitelor hoarde din negre pustii?

O, mumă prea bună, mereu răstignită,
De dragii tăi fii mereu văduvită!
Îți cad la picioare și leg jurământ
Cu viața-mi să apăr sfințitu-ți pământ,
Acei ce te calcă mormânt să-și găsească,
Nu pradă, în glia de veci strămoșească.

IV.

(Din nou alămuri, care pornesc lent, pentru a deveni apoi tumultuoase).

Dar iată minune, copacii prind viață,
Spre vale pornesc, e-o oaste măreață:
S-alunge păgânii, din munte coboară,
Moșia s-o smulgă, din roșia ghiară.

Pornesc pâlcuri, pâlcuri,
pe plaiuri în jos,
Dau iureş, şi caii
gonesc viforos;
Din suliţe-azvârlu,
cu arcuri ţintesc
Şi taie cu săbii,
din ghioage izbesc.

Încalecă-n grabă
păgânii pe cai,
N-au timp de socoată,
n-au timp de un „vai“,
Scăparea şi-o cată
prin codri, prin văi,
Dar oriunde fug
tăiate li-s căi.
Şi plouă din spate
puhoi de săgeţi;
Le-nchid drumu-n cale
copacii semeţi.
Se-ntorc, dar de sus,
din munţi, se prăvale
Stânci mari ce le-nchid
şi-ntoarsa-le cale.
Din marea lor hoardă,
azi turmă răzleaţă,
Nu-i unul măcar
să scape cu viaţă
În bezna nefirii
din care-au ieşit
Se-ntorc acum iarăşi,
cum n-au socotit.

În urmă coboară în sat pustiit
Bărbaţi şi femei, cu pasul zorit,
Să-nalţe iar ziduri pe vatra uitată
Şi pluguri să pună în brazda udată,
Udată cu sânge cum n-a fost vreodată,
Să strângă iar turme, prin văi risipe,
Şi viaţa străbună din nou să-nfîrîpe.

V.

(Melodie cucernică)

Ci-ntâi, tot poporul pe câmp se aşterne
Şi slavă aduce Puterii eterne
Că-n lupta cea sfântă a dat biruinţă

La cei ce-apărau-își pământ și credință.
 Și drept mulțumită, curând mănăstire
 Înaltă spre-a fire de veci pomenire.
 Și datina veche prin veacuri străbate,
 Izbânzi, mănăstiri fiind gemănite.

Ci-aicea începe poveste sublimă
 Cum n-a fost de taină o alta mai plină:
 Povestea zidirii pe Argeș în jos
 A unui lăcaș, înalt, luminos,
 Ce-n suflete zbucium, durere-a adus,
 Și jertfe, oh jertfe, de tot mai presus.
 Urechea plecați dar cu toți și-așcuțați,
 Urechea plecați și vă minunați
 de câte-o s-aflați.

(Melodia care acompania discret – și independent – cuvintele, se stinge încet. Se lasă, tot încet, și cortina.)

ACTUL I.

O vale frumoasă, Valea Argeșului. Păduri în susul apei; în partea de jos vadul se lărgește. Pe malul ei coboară o ceată mare de oameni, în care se disting diverse categorii sociale: boieri, meșteri, țărani.

Scena 1

COR (nevăzut) cântă:

Pe Argeș în jos,
 Pe un mal frumos,
 Negru Vodă trece
 Cu tovarăși zece:
 Nouă meșteri mari,
 Calfe și zidari
 Și Manole zece,
 Care-i și întrece.
 Merg cu toți pe cale
 Să aleagă-n vale
 Loc de mănăstire
 Pentru pomenire.
 Și la loc șesos,
 Domnul cum sosește,
 Târziu după-amiază,
 Iată, se oprește;

El priveşte-n zare,
Locu-l cercetează
Şi de câte vede,
Mult se minunează.

S-au oprit cu toţii. Pe primul plan, la mijloc, domnitorul, având în spate câţiva oşteni; la dreapta sa boieri şi un egumen; la stânga meşterii, cu Manole între ei; în spate, popor. Costumaţia adecvată fiecărei categorii sociale.

După ce corul nevăzut a încetat, prind a cânta cei din scenă.

ANSAMBLUL:

O, vale fermecată,
Cu falnici munţi în zare,
Cu codri verzi la poale
Şi cu păduri-umbrare.
Şi-aicea jos, cu apă
Şi grea singurătate,
Cu pajişti însozite,
De nimenea călcate;
Iar sus, seninul cer,
Cu bolta lui albastră,
Ocrotitoare nouă,
Tăria mare-a noastră.
(Se îngenunchează)
O, Doamne, înaintea
Puterii-Ţi ne-nchinăm,
O, Doamne, slava Ta
Strigăm-o şi-o cântăm,
Strigăm-o şi-o cântăm.

(Oamenii se ridică)

DOMNITORUL

(glas grav):

În această vale minunată,
Unde afli liniştea cerească,
Voi să-nalţ lăcaş de rugăciune,
Care-n veci de veci să dăinuiască.
Voi să-l înălţăm întru slăvirea
Celui Prea Înalt: recunoştinţă
Că ne-a stat la vreme de restrişte
Întru ajutor şi biruinţă.

MANOLE:

Voia ta, o preamărite Doamne,
Voia şi porunca 'om plini,
În âst loc înconjurat cu brazi

Mănăstire noi îți vom zidi.
 Ți-om dura-o mare și înaltă,
 Bolți rotunde, turnuri arcuite,
 Cum n-au fost și n-o fi alta
 Doamne și stăpâne prea mărite!

DOMNUL:

În această vale minunată
 Să-mi-nălțați lăcaș de rugăciune
 Spre slăvirea Tatălui Ceresc,
 După rânduilele străbune

Ca și pentru-a împlini o vrere
 A preabunului nostru părinte,
 Ziditor de neam domnesc de seamă,
 Slavă și aducere aminte.

MANOLE:

Voia ta, o prea mărite Doamne,
 Împlini-vom mare voia Ta,
 În ăst loc înconjurat cu brazi,
 Mănăstire 'naltă-ți vom dura.

DOMNUL:

În această vale, lăcaș mi'ți zidi,
 În această vale, însă nu aci.

MANOLE:

În această vale, însă nu aci?
 Dar alt loc, Stăpâne, mai bun n'om găsi.

DOMNUL:

Locu-i hotărât, n-o să ne tocmim,
 Tot ce trebuiește, este să-l găsim.

MEȘTERII:

Locu-i hotărât, locul e ales?
 Auzit-am bine, bine-am înțeles?

DOMNUL

(recitativ):

Bunul meu părinte pân' a nu muri,
Cu limbă de moarte astfel îmi grăi:
„Fiul meu iubit, pe Argeş în jos,
Este un loc şes, nespus de frumos.
Aici am pornit zid de mănăstire
Pentru-o biruinţă şi spre pomenire.
Temelii s-au pus trainice şi grele,
Cât neamul să ţie şi neamul cât ele“.

MEŞTERII

(aparte):

S-au pus temelii trainice şi grele,
Cât neamul să ţie... (pe oameni să-nşele).

DOMNUL:

„Ci pe când porneam,
Zidu-l ridicam,
Turcul năvălea,
Ţara jefuia,
Tăia şi prăda,
Prăda şi tăia“.

ANSAMBLUL:

Biata noastră ţară,
Ce soartă de-ocară,
Mereu cotropită,
Mereu jefuită
Soartă urgisită.

DOMNUL

(continuă):

„Lucrul dar lăsam,
Voinicii strângeam,
La luptă-alergam,
Luptă grea dădeam,
Şi o biruiam,
Şi o biruiam“.

ANSAMBLUL:

Luptă grea dădea,
Luptă biruia,
Cerul preamărea.

DOMNUL:

„Dar întors în țară, vatra părăsită
O găseam, iar glia, glia pârjolită.
Gând de mănăstire trebuia să las,
Trebuia să-amân pentru un alt ceas“.

ANSAMBLUL:

Biata noastră țară, mereu cotropită,
Mumă, vatră-amară, mereu pustiită.

DOMNUL:

„Astăzi însă mor fără să-implinesc
Cinstitorul gând, gândul ctitoresc.
Ci tu, fiul meu, coboară-ntr-o zi
Pe Argeș în jos și-acolo-i găsi
Zidul început; lucrul iar pornește
Cu meșteri zidari, treaba isprăvește“.

MANOLE:

Gând măreț și faptă, noi să împlinim,
Mănăstire mândră, meșteri, să zidim.

DOMNUL:

Acum socotesc că ați înțeles
Meșterilor mari, de ce am purces
Pe-astă vale-n jos și la ce umblăm,
Plini de-ngrijorare, ce loc căutăm.
Haidem deci la drum, din nou să pornim,
Să mai cercetăm, zidul să-l găsim.

(Abia a isprăvit Domnul vorba-i și un fluier se aude nu prea departe. Ansamblul, care era pe punctul de a răspunde, o face numai pe jumătate):

ANSAMBLUL:

Haidem dar la drum...

(fluierul se-aude şi mai aproape; ansamblul mai spune încă şoptit):

Să mai cercetăm...

(apoi se opreşte de tot şi toată lumea se întoarce înspre partea de unde se-aude fluier venind dinspre stânga – fund. Câteva clipe de ascultare, apoi):

DOMNUL:

Ce fluier se-aude în ăst loc pustiu
Unde nu-ntâlneşti suflet de om viu?

CINEVA din Ansamblu:

O fi vreun păstor; oile-şi păzeşte,
De urât să scape, din fluier doineşte.

(O nouă scurtă ascultare, apoi încet, pentru ca sunetul fluierului să nu fie acoperit):

ALTCINEVA din Ansamblu:

Ciobanul ce umblă în sus şi pe jos
Poate să ne fie de mare folos.

DOMNUL

(către slujitorii mai apropiaţi):

Slujitorii mei
Plecaţi şi-l cătaţi,
Vedeţi cine e
Şi-aicea-l chemaţi.

(Pleacă vreo cinci slujitori)

UN AL TREILEA din Ansamblu:

El cunoaşte dealuri, pajişti şi vâlcele,
Oile îşi mână, le paşte prin ele.

DOMNUL:

De ne-a spune unde-i locul de zidire
De la noi avea-va daruri şi cinstire,
Daruri multe şi cinstire.

(Fluierul se mai aude, câteva clipe, apoi se opreşte).

UN BOIER:

Fluieru-a tăcut; oare l-au găsit?

UN ALT OM de la Curte:

De frică, ciobanul să nu fi fugit.
Omul cu natura aici se-nfrățește
Și pe ceilalți semeni apoi i-ocolțește.

(Domnul face câțiva pași spre locul pe unde au ieșit slujitorii; aruncă o privire, apoi se întoarce iar cu fața):

DOMNUL:

Nerăbdarea-i mare, haideți, toți porniți,
De voie, de silă, aicea-l zoriți!

(În clipa în care slujitorii se pregătesc de împlinirea poruncii – au și făcut doi, trei pași –, un om din popor, mai de la margine strigă):

OMUL:

Nu mai e nevoie de nici un plecat,
Iată că sosește acel așteptat.

(Domnul face, grăbit, trei pași în calea celui anunțat, căruia i se deschide loc pe la mijloc).

Scena a 2-a

PĂSTORUL:

Doamne, la picioare-ți cad cu teamă mare.

DOMNUL:

Scoală, te ridică, teama rost nu are.
Slujitorii mei aici te-au chemat
Să ne spui o vorbă, ori să ne dai sfat.
Noi pe-aici cătăm urme de zidire
Cu temelii late pentru-o mănăstire.
Tu care colinzi locu-n lung și-n lat,
Spune, n-ai văzut pe unde-ai umblat
Un zid început, dar neisprăvit,
În pustiiș greu, un zid părăsit?

PĂSTORUL:

Cu oile mele,
Pajişti şi vâlcele,
Toate le străbat
În lung şi în lat.
Când cobor pe plai,
Se-aştern guri de rai,
Pajişti verzi, umbroase,
Ape răcoroase...

DOMNUL

(nerăbdător):

Ci pe unde-ai fost, spune, n-ai zărit,
Cât ai colindat, un zid părăsit?

PĂSTORUL:

Pe Argeş în jos
Este-un loc umbros,
Ierburi multe cresc,
Brazi îl străjuiesc;
M-am oprit mirat,
Locu-am cercetat
Şi-atunci am zărit
Un zid părăsit.

DOMNUL:

Un zid părăsit?

PĂSTORUL:

Temelia lată din pământ ieşea
Ca de trei picioare, apoi se oprea;
Dar spre răsărit, ea se rotunjea
Şi ca celalt zid mult mai'nalt creştea.

DOMNUL:

Auziţi? E el, zidul părăsit
Cu altaru-nalt înspre răsărit.

PĂSTORUL:

Printre pietre crește scai și buruiană,
Copăcei de-un cot, ca-n nici o poiană.
Și cum se-nsera, mă gândeam la mas,
Mă gândeam acolo să fac un popas.

DOMNUL

(subit mâniat):

Și ai poposit
Pe locul zidit?

PĂSTORUL

(făcând din cap că nu):

La turmă mă-ntorc s-o aduc aci,
Dar iată minune, cum nu poți gândi:
Zidul cum zărește,
Turma-l ocolește
Și câinii de-l văd,
La el se răpăd
Și latră-a pustiu,
Și urlă-a morțiu.

UNUL din meșteri:

Și latră-a pustiu
Și urlă-a morțiu...

PĂSTORUL:

Deci m-am socotit,
Zidu-am ocolit,
Și mai jos c-un ceas
Am făcut popas.

DOMNUL:

Măndre ciobănel, vestea ce ne-ai dat
Și povestea ta, mult ne-au bucurat.
Tu la curte vin', vreu să te cinstesc.

PĂSTORUL:

Eu, stăpâne, mult, mult îți mulțumesc,
Dar acolo de-oi veni,
Oile cin' mi-a păzi?

Ci de vrea Măria Ta,
Cinste mare-a-mi arăta,
Aş ruga-o să primească
O mioară bârsănească.

(Se duce să o caute pe aproape; mişcare printre cei de faţă.)

DOMNUL:

Uite omul de-omenie!

(Păstorul a adus mielul. Domnul îl ia)

Voia ta atunci să fie!
Umblă dar în bună pace,
Turma-ţi paşte unde-ţi place,
Umblă-n lung şi umblă-n lat
De nimenea supărat!

PĂSTORUL:

Doamne, mult îţi mulţănesc
Pentru daru-acest domnesc!

DOMNITORUL

(tăind scurt):

Ci acum cu noi vină
Şi ne scoate la lumină!

(Ciobanul se trage mai spre fund).

DOMNUL

(către meşteri):

Meşteri mari, aţi auzit,
Locul nostru l-am găsit,
Pasul veseli să-l zorim,
Lucru-ndată să-l pornim.

UNUL din meşteri

(mai aparte):

Locul e găsit,
Cu zid părăsit:
Loc de câni lătrat,

Lătrat și urlat,
Lătrat a pustiu,
Urlat a morțiu.

MANOLE:

Meșteri, să plecăm
Și să arătăm
Că suntem zidari,
Zece meșteri mari,
Mari și pricepuți,
Meșteri ne-ntrecuți.

DOMNUL

(pregătindu-se de plecare):

Haidem dar cu toți să pornim din loc,
Ziua de-azi, prieteni, ne-a fost cu noroc!

MEȘTERII

(înconjurând pe Manole):

Meștere Manole, zidul părăsit,
Știi vorba bătrână, trebuie ferit!

MANOLE:

Vorbe bătrânești,
Credințe băbești,
Temeri muicerești!

UN MEȘTER:

Manole, ia seamă
La a noastră teamă!

MANOLE:

Spuneți-mi, când Domnul
Vrea și poruncește,
Vorba împotrivă
La ce folosește?
Ci noi să plecăm
Și să arătăm
Că suntem zidari,
Zece meșteri mari,
Zece meșteri fără de asemănare mari.

(Deja în timpul discuției meșterilor cu Manole, alaiul a început să se miște.)

ANSAMBLUL:

Slavă Ție, Doamne,
Că ne-ai ajutat
Astăzi să aflăm
Locul mult cătat.

DOMNUL:

Voia, drag părinte,
Voia ți'oi plini,
Mănăstire-naltă
Astăzi vom porni.

ANSAMBLUL:

Mănăstire 'naltă,
Dalbă și frumoasă,
Cum n-a fost o altă,
Mare, luminoasă.

Marea Ta putere
De-ajutor ne fie,
Slavă Ție, Doamne,
'N veci mărire Ție!

(Se lasă cortina).

ACTUL II

O rariște de brazi; în mijlocul ei, zidul de mănăstire, cu schele în jur. Zidul e lărâmat din loc în loc; se vede molozul la picioarele lui; bucăți mari de zid, ca de loi metri înălțime alternează cu goluri adânci.

Sus pe schele se văd câțiva meșteri zidari, în diverse poziții și cu ochii pierduți în gol. Jos, răzimați pe schele, cu brațele încrucișate, stau lucrători-zilieri; alții sed pe grămezi de moloz, cu picioarele încrucișate.

O abia perceptibilă melodie exprimă trudă omenească, revoltă vană, zădărnice.

Scena 1

MARELE MEȘTER AJUTOR

(vine de după ziduri și încearcă a îndemna pe tovarășii lui de lucru; potolit:

Meșteri și zidari,
Meșteri cu toți mari,
Deznădejdea mare

Fără-asemănare
 Haideți să lăsăm,
 Lucrul să-l luăm.

(Nimeni nu răspunde un cuvânt, ca și cum nu l-ar fi auzit nimeni).

Haidem, vă sculați,
 Lucrul iar luați,
 Zidul să-l nălțăm,
 Cer să laudăm.

UN MEȘTER

(cu glas pierdut, ridicând ebia capul):

Lucrul să-l luăm?
 Zidul să-l 'nălțăm?
 Treaba are rost
 De-i fără folos?

ALT MEȘTER:

Se-implinesc azi, mâni
 Patru săptămâni
 De când am pornit
 Zidu-afurisi.

AL TREILEA MEȘTER:

Da, sunt patru săptămâni
 Ca astăzi ori mâni
 De când zi de zi lucrăm
 Lucrăm mereu și turbăm
 Căci ce ziua se ridică,
 Noaptea se surpă, se strică.
 Ieri așa și astăzi iar,
 Munca noastră-i în zadar.

MARELE MEȘTER AJUTOR:

Meșteri, noi să nu descurajăm,
 Ci-nc-odată să mai încercăm;
 Poate-o cumpănă ne ține-n loc:
 Dac-o biruim, ne'a fi un joc.

ALT MEŞTER:

Care cumpănă, şi care joc!
Altceva, ştii bine-i la mijloc:
Zidu-i părăsit şi blestemat
Să nu fie nicicând ridicat.

AL CINCILEA MEŞTER:

Nu mai ştii ciobanul ce spunea
Care turma pe-aici îşi păştea?
„Zidul cum zăreşte,
Turma-l ocoleşte
Şi câinii de-l văd,
La el se răpăd
Şi latră-a pustiu
Şi urlă-a morţiu“.

UN ALT MEŞTER:

Da, e zidul blestemat,
Seama noi de mult ne-am dat;
Duhuri rele-l stăpânesc,
Noaptea ele îl clătesc,
Astfel c-oricât am lucra,
Ele mereu l'or surpa.

MARELE MEŞTER AJUTOR:

Blestemat, de cine, cum?

UN MEŞTER MAI ÎN VÂRSTĂ:

Treaba nu e de acum.
Iată eu ce-am auzit
De-acest zid „blagoslovit“
Pe-aici, prin ăst loc pustiu
Îşi păşteau din tată-n fiu
Turmele nişte ciobani,
De zeci şi sute de ani.
Ca să facă mănăstire
Pentru marea-i pomenire,
Domnul ţării a venit
Şi de-aici i-a izgonit.
Ciobanii s-au înturnat
Şi amar au blestemat,

La oșteni ei s-au ținut,
Viața cu toți și-au pierdut
Dar de-aicea n-au plecat,
Sub pământ s-au afundat
Și de-acolo, duhuri, stăpânesc
Loc și zid mănăstiresc,
Și-o minune doar ar face
Duhurile să le-mpace.

MARELE MEȘTER AJUTOR:

Meșterilor mari,
Calfe și zidari,
Spuneți de-ați văzut
De când v-ați născut
Iele ori moroi
Careva din voi?

UN NOU MEȘTER:

Duhurile, meștere, știi bine,
Viața-și duc pe sub ruine,
Nu au trup și nici viață,
Nu le poți vedea la față;
Sunt văpăi ce pâlpâie în noapte,
Uneori s-aud ale lor șoaapte,
Și-i de-ajuns un singur zbor
Zid să năruie fulgerător.

MARELE MEȘTER AJUTOR:

Vă spun, vorbe-s doar de șagă,
Care frica-n cei slabi bagă,
Vorbe de-om numai c-o doagă.

ALT MEȘTER:

Când ciobanul ne-a vorbit
De zidul cel părăsit
Întâlnit pe vale-n jos
Noi am zis, fără folos:
„Meștere Manole, zidul părăsit,
Știi bătrâna vorbă, trebuie ferit“.
Iar el, drept răspuns,
Cu vorba ne-a-mpuns:
„Vorbe bătrânești,
Credințe băbești,
Temeri muieresti“.

UN ALT MEŞTER:

Da, e drept, şi-adevărat,
Vorba noastră-n seamă n-a luat:
De-asta azi muncim, ne chinuim,
De-asta azi nimic nu isprăvim.

ŞI UN ALTUL:

Şi-n ăst timp Manole se-odihneşte,
Pleacă, doarme, iar când se trezeşte
Vine-aicea şi ne dojeneşte.
El cu treaba tare nu se-omoară,
Alta-i însă când e vorba de ocară.

MARELE MEŞTER AJUTOR:

Destul, meşterilor, să ne-oprim,
Sufletul să nu ni-l otrăvim,
Mîntea s-o ferim de-ntunecare
Ca să nu vărsăm lacrimi amare.

Manea, ziceţi, n-a vrut să v-asculte:
Putea vorba Domnului să-nfrunte?
Şi pe ce temei avea s-o facă?
Doar aşa ca vouă să vă placă?
Ori pe nu-ş' ce vorbă din popor?
Lucrul vi se pare vouă-uşor.
Dară Domnul, oare-aţi socotit
Ce-ar fi zis de l-ar fi auzit
Că meşteri din ăştia şi-a tocmit?
Ci îmi spuneţi, spuneţi mai apoi,
Domnului de ce nu i-a vorbit
Altul, mult mai îndrăzneţ, din voi?

UN MEŞTER:

Bine, să fie cum spui,
Că ţii, cum văd, partea lui.
Dar acum, în loc să vie
Rînd la rău şi bucurie,
Ziua prin păduri se pierde,
Stă culcat în iarba verde,
Ori la umbră de stejari,
Uitând ziduri şi zidari.

MARELE MEȘTER:

Oameni orbiți de multă mânie
 Și porniți pe neagră gâlcevie!
 Spuneți, credeți cu adevărat
 Că Manole-n crâng s-a afundat
 Pentru că-i e dulce somnul,
 Ori că gându-i e la Domnul?
 Ci mă mir nespun cum nu vedeți,
 Că doar ochi atât de buni aveți,
 Cum în fiecare dimineată
 Mai întunecată-i a lui față
 Pentru gândul care îl frământă
 Și cuțite-n inimă-i împlântă!
 El ni-e cap și înzecit îl doare
 Munca și zadarnica sudoare
 Și de-accea vezi că n-are stare...
 Pleacă, vine, stâmpăr n-are...

UNUL DIN MEȘTERI:

Ci tăceți, căci iată-l, vine.

ALT MEȘTER:

Dacă vine, cu atât mai bine,
 Nu e clipa s-amuțim
 Ci-acum este să vorbim.

Scena a 2-a

MANOLE

(dureros, potolit, cu o umbră de nădejde totuși în glas):

Meșteri dragi, prieteni și frați,
 Spuneți, ce faceți voi, stați?
 Treaba-vă cum merge, cum?

UN MEȘTER

(cu ușoară ironie în glas, dar nu de efect):

Merge bine..., ca și pân'acum:
 Ziua-ntreagă, lungă, noi lucrăm
 Și-apoi stăm și așteptăm
 Și deodată vine ca un vânt
 Și doboară ziduri la pământ.

Ci noi lucrul iarăşi îl pornim,
Zidul încercăm iar să-l zidim,
Şi noi iar şi iar ne apucăm
Zidul sus, mai sus să-l înălţăm
Şi de-o lună astfel ne... jucăm.

ALT MEŞTER:

Lucră sus, coboară jos,
Treabă fără de folos.

UN NOU MEŞTER:

Un blestem cumplit ne-apasă,
O putere ne-nţeleasă
Împotriva noastră se ridică;
Ziua se-ascunde cu frică,
Noaptea iese, zid ne strică.

MANOLE:

Poate-o piază, poate altceva
Nu ne lasă zidu-a ridica.
Dacă am afla noi ce-i anume
Am putea-o în vreun chip răpune,
Ori măcar s-o facem să se-mbune;
Mănăstirea-atunci de bună seamă
Că ar creşte fără nici o vamă.

UN MEŞTER:

Da, s-o-nfrângem, ori s-o molcomim:
Dar în ce fel taina s-o găsim?

ALT MEŞTER:

Piaza asta trup dac-ar avea,
Noi la trântă cu ea ne-am lua,
Dar așa...

UN ALT MEŞTER ÎNCĂ:

Ci mai bine treaba să lăsăm
Şi de-aicea grabnic să plecăm.

MANOLE

(nevrând să audă vorbele din urmă):

Cum s-o-nfrângem, cum s-o mulcomim,
Taina mai întâi cum s-o găsim...
Poate-un chip, ceva ar fi
Dacă noi cu toți ne-am învoi
Jertfa chiar să n-o precupețim
De s-ar cere, dar să biruim...

UN MEȘTER:

De-am ști, dacă hotărât am ști
Că-ntr-un chip noi tot am izbândi...

UN ALT MEȘTER:

Dar să fie lucrul chiar
Și să nu ne-amăgim iar.

MANOLE:

Taina vreți dar s-o aflați?
Atunci stați și m-ascultați.
Ați văzut că eu de la o vreme
Rătăcesc prin codri și poiene,
Umblu fără nici o socoteală,
Frământat de gânduri și sfârșeală;
Apoi când puterile mă lasă,
Cad zdrobit în iarba cea țepoasă,
Ori la poala unui 'nalt copac
Și acolo ceasuri multe zac.
Și de-adorm, visez lucruri ciudate,
Case mândre, mănăstiri, palate,
Acu-ntregi și-acuma dărâmate...

MARELE MEȘTER:

O, sărman de tine, o sărmani de noi,
Chinuri și rușine, noapte, taine și nevoi.

MANOLE:

Astăzi însă când am adormit,
Am visat un vis mai osebit:
Pe-acest loc pe care stăm părea

Că-ncet din pământ creştea, creştea
Un zid alb în soare lucitor,
Țintind către vârful brazilor;
Ajungând la bolta de frunziș,
Peste el se-așază-acoperiș.
Zidurile-mbracă tencuială;
Ochii casc să văd de nu mă-nșeală,
Mâna-ntind să văd de nu e vis
De al Domnului dușman trimis.
Ci atunci aud un glas ce zice:
„Nu atinge, mână neferice!”
Ochii-nspăimântați în jur rotesc,
Dar nimic, pe nimeni nu zăresc.
Mîna-ntind atunci mai bărbătește,
Ci pe loc minunea se topește;
Cel lăcaș pământul îl înghite
Și în loc rămân neisprăvite
Zidurile-acestea urgisite.

UN MEȘTER:

Ce vis tainic, zbuciumat,
Meștere ai mai visat!
Dară iartă dacă-ntreb:
Rostu-i nu-l prea înțeleg.

(Se uită la cealaltă meșteri, care dau și ei din umeri a nedumerire.)

MANOLE:

Stai, nu fi atâta de grăbit,
Că povestea nu o-am isprăvit!

ALT MEȘTER:

Spune-atunci, Manole, spune
Ce-a mai fost cu-a ta minune?

MANOLE:

Mănăstirea dar pământu-o-nghite
Și rămân doar ziduri părăsite...
Ștam așa mirat, ștam năucit,
Și-alt glas zice, din pământ ieșit:
Meștere, zadarnic vă trudiți,
Mănăstirea n-o s-o isprăviți
De v-ați pierde-aicea tinereți:
E o taină-n joc, voi nu vedeți?

UN MEȘTER:

Taină e, prea bine știm,
Dar ce taină, nu ghicim.

MANOLE:

Cest lăcaș va crește numai dacă...

MEȘTERII:

Numai dacă, numai dacă...

MANOLE:

Zidu-acesta negru și pustiu,
Cere nesmintit un suflet viu;
Trup de carne, dar un trup plăpând
Trebuie dat zidului flămând.

(Meșterii se agită, gesturi doar, deocamdată.)

MANOLE:

Deci aicea trebuie zidit
Om viu, ori femeie, negreșit;
Sufletul din trup îi va ieși,
Și prin ziduri se va risipi
Iar lăcașu-atunci s-a-nsufleți.

(Nouă frământare a meșterilor)

El va crește mare și înalt
Cum îl vreți și cum n-o mai fi alt'.

MEȘTERII

(cu groază):

O ființă-n zid să stăm și să zidim
Sufletul pe veci noi să ni-l osândim?

MANOLE:

O ființă vie, însă nu pe-oricine,
Ci ce-avem mai scump, minte bine ține.

MEŞTERII

(cu mâinile ridicate a oroare):

Să-ngropăm în zid soră ori soţie,
Ori copil plăpând! O, ce grozăvie!

UN MEŞTER:

Să îngrop în zid, sora-mi, o copilă,
Să stau să ucid fără nici o milă?!

MAI MULȚI MEŞTERI:

Să-ți îngropi soția?
Dar e-o nebunie!

(în taină)

De-atât gând, de-atâta frământat,
Mintea lui Manole s-a stricat.

UN MEŞTER:

Eu văzut-am când a povestit
Că la cap Manole s-a smintit.

MANOLE:

Ci îmi spuneți, meșteri, dacă vă-nvoiți,
Mănăstirea dacă vreți s-o isprăviți!

UN ALT MEŞTER, mai în vârstă:

Manole, m-ascultă, îs om mai bătrân,
Ce stai să ne ceri, e lucru păgân;
Jertfa de zidire nu e creștinească,
Ea e o credință, veche, păgânească.

MANOLE:

Jertfa crezi și zici că e un gând păgân,
Oare-așa să fie, bunul meu bătrân?
Dar Avram, îmi spune, pe-al său fiu Isac
În țara cea sfântă și-n străvechiul veac
N-a fost gata oare ca să îl jertfească
Domnului credința-i să i-o dovedească?
Iar Hristos pe sine nu s-a dat jertfirii
Ca să se înalțe Biserica omenirii?

UN MEȘTER mai tânăr:

Vorbe mari și multe, fără de folos:
Suntem noi Avram, suntem noi Hristos?

MANOLE:

Asta nu, dar suntem și noi ziditori
Și ai unui dar de seamă păstrători.

UN ALT MEȘTER:

Noi și-aldat' am mai zidit,
Dar niciodată n-a trebuit
Să-ngropăm în zid om viu
După cele câte știu.

MANOLE:

Da, ce spui e foarte-adevărat,
Și-alte ziduri noi am ridicat,
Dar nu mănăstiri care să fie
Celor ce-o să vie mărturie
De a noastră mare meșterie.

UN MEȘTER:

Faima noastră astfel plămădită
Mult prea scump, Manole, -ar fi plătită.

UN ALT MEȘTER:

Și la urma urmei totu-a fost un vis,
Noi în el să credem nicăieri nu-i scris.

UN AL TREILEA MEȘTER:

Un vis, ce-i un vis? Chinuri și dorințe
Încălcite gânduri și apoi căințe.

AL PATRULEA MEȘTER:

Un vis, ce-i un vis? Somn și buimăceală,
Lucru prost și treabă fără socoteală.

AL CINCILEA MEŞTER:

Un vis, ce-i un vis? Gândul ce te doare,
Ispitire multă şi amăgitoare.

MANOLE:

Nimănui atunci nu-i pare
Ca să face o-ncercare?

UN MEŞTER:

Eu ți-o spun pe şleau,
Nu vreau, nu, nu vreau.

ALT MEŞTER:

De ți place, de te'i mânia
Şi răspunsul meu e tot așa.

CEILALȚI MEŞTERI:

Şi noi toți de-aici cât suntem vii
Ne împotrivim acesteia nebunii.

MANOLE:

Bine, meşterilor, cum voiți;
Însă încă una să mai știți:
Domnul ce bani mulți a cheltuit
Visul spre-a-şi cunoaşte împlinit
De mânie se va face foc;
Rău de tot pe toți ne va certa,
De pedeapsa-i grea nu vom scăpa.

UN MEŞTER:

Domnu-i domn şi-a lui mândrie
N-are nici o temelie;
El va cerceta pricina
Şi-o să vadă-a cui e vina.

UN ALT MEŞTER:

Omul luptă din puteri, se zbate,
Dar când zidurile-s blestamate,
El ce poate, spuneți, el ce poate?

(Scurtă clipă pauză; după care prinde a se desluși sunet de corn, de la Curte).

MANOLE:

Ascultați, ați auzit?
Pare c-aș fi presimțit.

(Se uită cu toții în depărtare, printre pereții culiselor. După gesturi par a desluși ceva; apoi):

UN MEȘTER:

Nu e Domnul, Domnul mare
Ci-un trimis, după-arătare.

UN ALT MEȘTER:

El desigur vine, fără de vestire,
Spre-a vedea cum merge mândra mănăstire.

UN AL TREILEA MEȘTER:

Poate ca să vie neîntârziat:
De n-am dres-o prea mult, nici n-o am stricat.

AL PATRULEA MEȘTER:

N-o să-i spunem câte-am pățimit
Dar se cere s-află nesmintit
Că de azi noi lucrul l-încetăm,
Zidu-n plata Domnului lăsăm.

MEȘTERI:

Bine zici, cu toții ne-nvoim,
De-astăzi lucru-l părăsim
Și pe-dat' de-aici ne risipim.

(În acest timp, trimisul, un boier, a sosit; cu el vreo alți trei-patru oameni.)

Scena a 3-a

TRIMISUL:

Bună ziua, meșteri mari,
Meșteri vestiți și zidari!
(Ironie) Lucrul cum mai merge, bine?
(aruncă o privire în jur).

JN MEŞTER:

Bine, precum vede-oricine.

TRIMISUL

(*neluând seama*):

Domnitorul nostru mult iubit
M-a trimis să văd ce-aţi isprăvit.

AL MEŞTER:

Uită-te, Măria ta,
Dorul pentru-a-ţi stămpăra.

TRIMISUL:

Ci cum văd, de unde aţi pornit
Nici un cot în sus n-aţi împlinit.

AL TREILEA MEŞTER:

Nu putem, boier mata
Să spunem că nu-i așa.

TRIMISUL

(*mânios*):

Asta-i tot ce ştii a-mi spune?
Dar gânditu-te-ai, nebune,
Că te-aşteaptă, că v-aşteaptă-a
Domnului mânie dreaptă?
Iată,-aici el m-a trimis
Să vă spui de tot deschis:
Dacă până la căderea de frunziş
Mănăstirea nu stă sub acoperiş,
El se jură, meşteri, că pe toţi de vii
O să vă zidească-n a' ei temelii.

AL PATRULEA MEŞTER:

Domnul poate să ne pedepsească
Dacă vină o să ne găsească.

AL CINCILEA MEŞTER:

Locu-acesta, vede-oricine, -i blestemat
Am văzut de lucru cum ne-am apucat.

AL ȘASELEA MEȘTER:

Iar pe zidu-acesta ce-a fost părăsit
Duhurile rele s-au înstăpănit

TRIMISUL:

Cum ați spus? Că locu-i „blestemat“?
„Zidul de stihii luat“?
Și voi credeți în atari prostii?
Oameni mari cu minte de copii...
Și mai vreți să ridicați zidiri,
Să 'nălțați vestite mănăstiri?
Domnul mult de tot s'a bucura
Când de treaba asta va afla.

MARELE MEȘTER AJUTOR:

Noi lucrăm din greu de patru săptămâni,
Mărturie ni-s aste trudite mâni;
În zadar, căci tot ce truda-ne zidește,
Noapte după noapte ni se prăbușește.
Este-aici, de bună seamă o pricină,
Și e limpede că nu-i a noastră vină.

TRIMISUL:

Vorbe fără duh, vorbe prostesti,
Surori bune cu credințele băbești.
Cine a mai pomenit vreodată
Zid de umbre să fie surpat?
Mai aveți de unde va vreo știre,
Să vă fie întru izbăvire?

(Toți tac...)

Ci părerea mea, vreți s-o aflați?
Sunteți numai niște bieți cârpaci,
Toți câți stați în fața mea, acolo,
În frunte cu-al vost' „vestit“ Manole.

(*Revoltă, proteste surde din partea meșterilor; Manole și-a dus, rău lovit, mâinile la frunte.*)

MARELE MEȘTER:

Boierule, faci păcate
Cu vorbele aruncate.

TRIMISUL:

Gândul meu v-am spus făr' ocolite;
Iară Domnul, ştiţi acum ce vă trimite.

(Trimisul pleacă brusc)

UN MEŞTER:

Că ne-ngroapă pe noi toţi de vii
În aceste negre temelii...
Ne-a-ngropa, ne va-ngropa, ha, ha!
Dacă mâne-aci ne'a mai afla.

ALT MEŞTER:

Vom pleca cu toţii-n lume,
Ne vom pierde urme, nume.

TRIMISUL

(se-ntoarce cum a plecat, brusc):

Ascultaţi, o vorbă eram a uita:
Chezăşie mare pentru voi vor sta
Ale voastre mame, surori ori soţii,
Fraţii, la nevoie chiar şi-ai voştri fii!

(Meşterii se îngrozesc din nou)

Orice încercare astfel, de-a fugi,
La nimic şi nimăni nu va folosi!

(Pleacă şi mai repezit decât întâia oară. După câteva clipe de uluială:)

Scena a 4-a

UN MEŞTER:

Ale noastre mume, soţii, chezăşie...
După-atâtea, iată şi-astă grozăvie!

ALT MEŞTER:

Doamne sfânt, această mănăstire
Ne-a adus numai nenorocire,
Nouă tuturor nenorocire!

MAI MULȚI MEȘTERI:

Și pieire, și pieire,
Ne-a adus la toți pieire!

(Capetele se apleacă toate zdrobite; o melodie, discretă, spune deznădejdea mare a oamenilor).

MANOLE

(Își revine încet):

Prieteni buni, să nu descurajăm,
Capetele iar să le-nălțăm;
Chin, durere, chiar nenorocire
Cu voință-și află izbăvire.

(Câțiva meșteri ridică-ncet capul a-ntrebare)

Vorba nu mai e de-a noastră faimă:
Să lăsăm dar gânduri ca și spaimă,
Căci în joc ne stau acum soții,
Frați, părinți ba chiar și fii.

(Meșterii tac)

Moartea, vedeți bine, acum ne pândește:
Dacă printr-o jertfă ea ne ocolește?

UN MEȘTER:

Printr-o jertfă, cu o-ngropăciune.

ALT MEȘTER:

Pentru preamărita Spurcăciune...

AL TREILEA MEȘTER

(grabnic, ca pentru a acoperi injuria):

Dar dacă va fi și ea-n zadar?

MANOLE:

Se cuvine să-ncercăm măcar.

AL PATRULEA MEŞTER:

Crunt ne va dura de'i de prisos.

MANOLE:

Şi dacă ni-e totuşi de folos?

AL CINCILEA MEŞTER:

Şi de nu?

MANOLE:

De nu, vom mai vedea.

AL ŞASELEA MEŞTER:

Să vedem? Cât timp? Ce-am mai putea?

MARELE MEŞTER:

Oameni buni, la ce să ne gândim
Tot la rău, şi să ne-mpotrivim?
Cât o rază încă-i licăreşte,
Omul cât e viu, nădăjduieşte.

MANOLE

(văzând că împotrivirea meşterilor slăbeşte):

Meşteri, eu zic să ne învoim,
Ceea ce se cere, să jertfim
Pentru poruncita mănăstire,
Pentru-a tuturor izbăvire.

MEŞTERII

(întrebându-se unii pe alţii):

Ce să facem, să ne învoim?

UN MEŞTER

(care crede că găseşte folos în întârzierea hotărârii):

Însă nu ne-ai spus şi noi nu ştim
Cum va fi aleasă cea sortită
Ca să fie-n zid de noi zidită.

MĂNOLE:

Nu v-am spus, e-adevărat,
Pentru că n-am apucat;
Mult cu gândul m-am muncit,
Și iată ce-am socotit.

Cea dintâi soțioară,
Cea dintâi surioară
Care s'a ivi
Mâne-n zori de zi
Aducând bucate
La soț ori la frate,
S-o ademenim
Și-n zid s-o zidim.

UN MEȘTER

(cu înțeles și gândindu-se la sine):

Cea dintâi soțioară!

ALT MEȘTER

(ca și primul):

Cea dintâi surioară!

MAI MULȚI MEȘTERI:

Pe ființa ce mai mult iubim
Noi în zidu-acesta s-o zidim?!

AL TREILEA MEȘTER:

Am o tânără soție,
Ea mi-e marea bucurie;
Ochii ei sunt caldă rază
Care viața-mi luminează.
Ea e trup din al meu trup,
Și ar fi ca să îmi rup
Inima, de-ar trebui
Acum a ne despărți.

AL PATRULEA MEȘTER:

Și eu am soție,
Mi-e dragă și mie,
Și-am un copilaș
Ca un îngeraș.

Dacă muma-i piere,
Nici o mângâiere
N-o să mai cunoască
Cât o să trăiască.

AL CINCILEA MEŞTER:

Eu am doar o surioară,
O nespus de gingaşă fecioară,
Suflet fără de prihană;
Ea de mică e orfană.
Cu cât greu o-am mai crescut!
Şi la ce bun m-am zbatut?
Ca s-o-ngrop acum de vie?
Dar asta-i curată nebunie,
Asta-ntrece cea mai cruntă grozăvie!

MARELE MEŞTER:

Meşterilor mari, meşteri iubiţi,
La ce bun cu toţi vă tânguîţi?
Din surori, din fiice, din soţii,
În aste turbate temelii
Ni se cere numai una să zidim:
Toţi atunci de ce ne jeluim?
Zică-şi fiecare: „Cine ştie,
N-o fi sora-mi, nici a mea soţie,
Chiar de una trebui să fie.

UN MEŞTER:

Asta, da, asta-i adevărat...
Poate n-o să cad eu în păcat.

ALT MEŞTER:

Bine-ai zis, poate nici mie
Nu mi-e scris'atare-urgie.

MAI MULŢI MEŞTERI:

Maica Domnului prea bună şi iubită
Mă fereşte şi pe mine de ispită.

MARELE MEȘTER:

Vreame-n van atunci să n-o mai irosim,
Cu luare-aminte la Manea să fim.

MEȘTERII

(hotărându-se):

Așteptăm
L-ascultăm
Și jurăm.

(Umbrele serii s-au tins bine. Zidurile mănăstirii încep a-și pierde din contur. Meșterul Manole formulează jurământul: meșterii îl repetă, cu un genunchi la pământ și mâna dreaptă ridicată înainte).

MANOLE:

După mine spuneți dar
Sorbind amarul pahar.

„Noi meșteri zidari...

MEȘTERII

(repetă vers cu vers):

„Noi meșteri zidari,

MANOLE:

„Mai mici și mai mari...

MEȘTERII:

„Mai mici și mai mari,

MANOLE:

„Cu toți ne legăm,
Cu toții jurăm,
Fără să cântim,
În zid să zidim,
Cea dintâi soțioară,
Cea dintâi surioară
Care s-a ivi
Mâne-n zori de zi,

Aducând bucate,
La soţ, ori la frate.
Şi ne juruim,
Să nu dezvelim,
Taina nimănui
Azi şi-n veacul veacului“.

(Jurământul s-a isprăvit; dar o muzică mereu discretă îl prelungeşte în vecinicie, îl ridică în înălţimile cerului, şi îl afundă în adâncurile iadului. Meşterii, cu feţele pe jumătate îndreptate spre ziduri, rămân tot timpul cu mâinile ridicate cum s-a arătat.

Pânzele înserării au devenit şi mai dese. Ruinele mănăstirii par acum aproape sinistre...)

Se lasă cortina

– Va urma –

Reuniunea Comisiei interortodoxe pentru dialog teologic cu Biserica Romano-Catolică

Fanar, 5-8 decembrie 1997

La invitația Sanctității Sale, Bartolomeu I, Arhiepiscop al Constantinopolului și Patriarh Ecumenic, în zilele de 5-8 decembrie 1997 au avut loc în Fanar lucrările Comisiei interortodoxe pentru dialog teologic cu Biserica Romano-Catolică întrunită pentru a discuta chestiunea avansării acestui dialog și perspectivele lui viitoare.

Sub conducerea Arhiepiscopului Stylianos la Australia, copreședintele dialogului din partea ortodoxă, la lucrările comisiei au participat delegați ai Bisericilor Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei, Rusiei, Serbiei, României*, Georgiei, Ciprului, Greciei, Albaniei, Finlandei și Estoniei. Bisericile Ierusalimului, Bulgariei, Poloniei, Cehiei și Slovaciei n-au putut lua parte la reuniune, în ciuda faptului că unele dintre ele își desemnaseră delegați în acest scop.

Sesiunea de deschidere a fost prezidată de Sanctitatea Sa Bartolomeu I în prezența Mitropolitului Chrysostomos al Efesului, decanul de vârstă al Sfântului Sinod și președintele Comisiei Sinodale pentru relațiile cu Biserica Romano-Catolică.

Salutând comisia, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I a pronunțat în deschiderea lucrărilor un important discurs. Având în vedere importanța pozițiilor exprimate în acest discurs, îl redăm „in extenso” mai jos:

„Ne-am adunat împreună de la toate marginile pământului pentru a discuta mersul dialogului Bisericilor Ortodoxe cu Biserica Romano-Catolică și pentru a ajunge la un punct de vedere unitar asupra acestui mers, astfel ca toți să acționăm în lumina acestei perspective.

Tema în jurul căreia se vor purta discuțiile noastre este capitală. Pentru că frații noștri romano-catolici, despre al căror dialog cu noi urmează să discutăm, reprezintă o mulțime care așteaptă de la noi mărturia cu privire la «nădejdea care este în noi» (cf. *I Petru* 3, 15) și cu privire la trăirea de către noi a adevărului. Tuturor acestora trebuie să le revelăm adevăratul chip al Domnului nostru Iisus Hristos, spre care privind ca într-o oglindă trebuie să ne schimbăm la față din slavă în slavă întru asemănarea cu El (*II Corinteni* 3, 18). Chiar dacă printre interlocutorii noștri s-ar găsi unii care urmăresc alte scopuri decât revelarea adevărului, poziția noastră va trebui să fie desfășurată în chip statornic și nepătimăș în acest scop neschimbabil, care e mărturia privitoare la adevăr. Căci chiar dacă în aparență dialogăm cu persoane concrete, în fapt discutăm cu întreaga lume romano-catolică, în care există cu siguranță mulți căutători sinceri ai adevărului. Aceștia sunt adevărații noștri interlocutori, chiar dacă nu-i cunoaștem cine sunt ei și nu venim într-un contact nemijlocit cu ei.

* Din partea Bisericii Ortodoxe Române au participat Prea Sfințitul Episcop Timotei al Aradului și arhidiacon lector Ioan I. Ică jr.

În consecință, dacă și atunci când se întâmplă să se ivească dificultăți cu unele din persoanele participante la dialog sau cu unele puncte de vedere expuse de acestea, trebuie ca, privind dincolo de acestea, spre acei căutători sinceri ai adevărului, să-l expunem în chip neschimbat și nepătimăș. În acest fel îl vom convinge pe interlocutorul nostru influențându-l în direcția punctelor noastre de vedere, fiindcă atunci devine simțit și înțeles faptul că între punctele noastre de vedere și adevărul nerătăcit și deplin există identitate și că la noi nu există vreun motiv propriu care să ne îndemne spre vreo fabricare sau alta de puncte de vedere.

Creatorul nostru dialoghează în continuu cu făptura Sa în toate felurile posibile, «în multe feluri și în multe chipuri» (*Evrei* 1, 1), după cum spune Apostolul, nu numai prin profeți, iar în zilele de pe urmă «prin Fiul», ci, după acestea, și prin noi, ca unii care suntem «împreună-lucrări ai lui Dumnezeu» (*I Corinteni* 3, 9), cărora li s-a încredințat «slujirea împăcării» (*II Corinteni* 5, 18; 6, 1). Această slujire a împăcării va trebui să o împlinim continuu, aruncând semințele ei în tot pământul, chiar dacă, pentru motivele pe care le cunoaștem din parabola Domnului, unele din ele nu vor aduce roade.

Știm că există și un punct de vedere ce susține că trebuie să întrerupem dialogurile fiindcă, potrivit exponenților acestui punct de vedere, interlocutorii noștri ne exploatează pe noi și dialogurile pentru a-și atinge propriile lor obiective. Poate că există și unele cazuri de acest gen. Poate că în situații extreme de lipsă a unei bune intenții, să ni se impună întreruperea unor dialoguri, potrivit îndemnului Apostolului care sfătuiește ca de «un om eretic să ne depărtăm după prima și a doua dojană» (*Tit* 3, 10). Dacă însă ne vom izola fără motive constrângătoare și vom irosi prilejul oferit nouă de Domnul, al unei mărturii pentru adevăr, prilejul unei promovări viguroase și statornice a pozițiilor noastre, care vor fi desigur în deplin acord cu Sfintele Sinoade Ecumenice, precum și cu Tradiția și experiența Sfinților Părinți ai Bisericii Ortodoxe, nu vom câștiga nimic. Cu siguranță că e nevoie de vigilență, studiu, atenție și rugăciune, pentru ca să nu ne rătăcim departe de adevăr, știind bine că, cu toate acestea, nu vom putea scăpa niciodată de critica lipsită de rațiune și de justificare a acelor care «au zel, dar fără pricepere» (*Romani* 10, 2).

Conținutul și temele dialogului, organic expuse încă de la început, rămân cu siguranță în linia stabilită de comun acord. Cu toate acestea, nu este încă cu putință să considerăm suficient pusă la punct chestiunea uniatismului, ca astfel să putem reveni la mersul obișnuit al temelor de pe agenda dialogului.

Astfel încât am socotit că, așa cum s-a hotărât de comun acord, este drept și indispensabil să discutăm mai în detaliu tema: *Implicațiile ecleziologice și canonice ale uniatismului*. Când această temă va fi pusă la punct într-un mod satisfăcător prin redactarea unui text acceptat în mod comun, atunci vom fi abordat cu siguranță în punctele ei principale problema uniatismului care ne produce încă suferință, astfel încât să fie explicitate într-un mod mai pașnic și iubitor-de-Dumnezeu consecințele negative ce decurg din ea nu numai în dialogul oficial, ci și în relațiile mai generale între cele două Biserici ale noastre aflate în dialog.

Exprimându-ne încrederea în judecata chibzuită a tuturor membrilor Comisiei interortodoxe pentru dialog, ca în toate lucrurile însă ne punem încrederea în Duhul Sfânt Mângâietorul, a Cărui luminare o invocăm“.

Delegații au exprimat calde mulțumiri pentru invitația și generoasa ospitalitate a Patriarhiei Ecumenice. Ei au accentuat în unanimitate importanța continuării dialogului teologic cu Biserica Romano-Catolică și interesul lor față de acesta. S-a insistat pe necesitatea unei mai mari rigori teologice în redactarea documentelor comune pentru a se evita cât mai mult ambiguitățile creatoare de confuzii și reacții nedorite. S-a accentuat de asemenea nevoia unei participări active și responsabile a tuturor Bisericilor Ortodoxe locale la sesiunile plenare ale Comisiei mixte și în celelalte comitete ale dialogului, în acord cu hotărârile celei de-a III-a Conferințe presinodale panortodoxe (1986), pentru ca mărturia ortodoxă asupra chestiunilor discutate să fie mai dinamică și a se ajunge astfel în chestiuni cruciale la formule unanim acceptabile.

În cuvântul său, președintele Comisiei interortodoxe, Arhiepiscopul Stylianos al Australiei, a prezentat situația actuală a dialogului între Bisericile Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică. Demarat în 1980, el a produs până în 1988 trei documente comune de convergență teologică privitoare la: Misterul Bisericii în lumina misterului Sfintei Treimi (München, 1982), la Tainele inițierii (Bari, 1987) și la Taina Preoției în structura sacramentală a Bisericii (Valaamo, 1988). Agenda sa a fost întreruptă în 1989, o dată cu problemele noi create de reconstituirea Bisericilor Greco-Catolice în Estul Europei după prăbușirea comunismului. În locul temei „conciliaritate și autoritate” în Biserică a trecut pe primul plan problema „uniatismului” și a implicațiilor lui discutate în sesiunile a 6-a (Freising, 1990) și a 7-a (Balamand, 1993). Discuțiile din aceste sesiuni s-au soldat cu publicarea importantului „Document de la Balamand” (aprobat oficial de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în 1993) care consfințește respingerea oficială a uniatismului ca metodă și mod de realizare al unității căutate între Bisericile Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică. Din 1993 și până azi (1997) însă dialogul a stagnat, intrând într-un impas, reluarea lui impunându-se din ce în ce mai imperios în contextul actual al Europei și al apropiatei celebrări a jubileului a două milenii de creștinism. Pe de altă parte, documentul de la Balamand a provocat reacții contradictorii din partea diferitelor Biserici. Astfel, în ciuda aprobării lui de oficialitățile Vaticanului, multe Biserici Greco-Catolice (mai ales din Estul Europei) au refuzat să-l accepte, văzând în el o trădare nedreaptă a fidelității lor față de Roma. Reacția ortodoxilor nu a fost nici ea unitară: în vreme ce Biserici Ortodoxe confruntate pe teren cu uniatismul (România, Rusia, Liban) l-au salutat și receptat pozitiv, alte Biserici (Grecia, Serbia, Georgia) fie n-au participat la Balamand, fie au refuzat să-l accepte pe motivul că ar conține expresii teologice ambigue, neacoperite dogmatic și în contradicție cu ecleziologia și Tradiția ortodoxă, ducând, sub presiunea unor cercuri ultraconservatoare, la situații de schismă în interiorul comunităților.

Lucrările sesiunilor Comisiei interortodoxe au fost consacrate discuțiilor asupra proiectului de document comun privitor la *Implicațiile ecleziologice și canonice ale uniatismului*. E vorba de un text de lucru produs de un comitet mixt ortodox-romano-catolic reunit la Roma în aprilie 1997 în conformitate cu propunerea efectuată de reuniunea anterioară a Comisiei interortodoxe tot în Fanar din iulie 1995. Comisia interortodoxă a apreciat pozitiv acest proiect de document ca un important pas înainte în mersul discuției teologice asupra clarificării definitive a problemei uniatismului. Textul a fost discutat în detaliu făcându-se pe marginea lui diferite observații. S-a

hotărât în unanimitate că importante elemente conținute în el au nevoie de o elaborare și completare ulterioară în cadrul comitetului mixt de coordonare al dialogului ce urmează să se întrunească la Ariccia în iunie 1998.

Cel de-al doilea obiectiv al lucrărilor a fost necesitatea reorganizării Comisiei în noua ei componență. În acest sens Comisia a revizuit lista membrilor celor trei subcomisii deja existente și a comitetului de coordonare al dialogului asigurând deplina reprezentare ortodoxă în toate aceste comisii. Pe lângă acestea, Comisia a ales noul secretar ortodox al dialogului în persoana Mitropolitului Gennadios de Sassima (Patriarhia Ecumenică).

În încheierea lucrărilor, Comisia a redactat un succint comunicat de presă privind activitatea ei, în care și-a exprimat totodată adâncă preocupare privitoare la recentul atentat cu bombă asupra sediului Patriarhiei Ecumenice (3 decembrie) soldat cu rănirea diaconului Nektarios, subliniind în final nevoia „coexistenței pașnice și toleranței religioase” ca și condiții indispensabile nu numai pentru orice dialog dar și pentru viitorul, „bunăstarea și progresul întregii lumi”.

Arhid. lector IOAN I. ICĂ jr.

O nouă sesiune în cadrul dialogurilor teologice dintre Bisericile ortodoxe și Bisericile precalcedoniene

Ultima sesiune de dialog teologic între reprezentanții Bisericii ortodoxe și cei ai Bisericii ortodoxe orientale (precalcedoniene) a avut loc la Damasc (Siria), în clădirile aferente bisericii Sfintei Cruci ce aparține patriarhatului ortodox antiohian, între 2 și 5 februarie, sub auspiciile patriarhului Ignațiu al IV-lea al Antiohiei, primatul Bisericii ortodoxe din Siria, Liban, Irak și Kuweit, și a patriarhului Ignațiu Zakka I-ul, primatul Bisericii siriene precalcedoniene. Întâlnirea a fost în întregime consacrată studiului implicațiilor teoretice și practice implicate de recunoașterea pe plan pastoral și liturgic de către teologii celor două familii bisericești a unității de credință existente între ele.

Sesiunea a fost deschisă în prezența celor doi patriarhi, Ignațiu al IV-lea și Ignațiu Zakka I-ul, care și-au exprimat satisfacția față de evoluția dialogului teologic și a eforturilor întreprinse de cele două Biserici în vederea restaurării unității lor ecleziale și liturgice. Cei douăzeci și opt de participanți au dezbătut toate aspectele reluării comuniunii celor două Biserici, în cadrul unor discuții pe cât de consistente pe atât de pertinente.

Început într-o manieră informală în cursul anului 1963 și oficializat în anul 1985, dialogul teologic între Bisericile ortodoxe și Bisericile precalcedoniene (coptă, etiopiană, armeniană, siriacă și indiană) a permis teologilor celor două familii ecleziale să surmonteze dificultățile de natură esențialmente istorico-culturală, ce au condus la ruptura înregistrată în secolul al V-lea. S-a ajuns astfel la recunoașterea faptului că cele două Biserici au mărturisit întotdeauna aceeași credință ortodoxă, „chiar dacă ele au utilizat termenii hristologici în maniere diferite”.

Reuniune interortodoxă

O reuniune interortodoxă referitoare la dialogul ecumenic ca și la relațiile cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) și Conferința Bisericilor Europene (CBE) a avut loc la Tesalonic (Grecia), între 28 aprilie și 3 mai a.c., la inițiativa patriarhiei ecumenice. Părintele George Tssetsis, reprezentantul patriarhiei ecumenice pe lângă CEB, a confirmat publicației *Service Orthodoxe de Presse* în data de 18 martie că această reuniune a fost programată ca răspuns la solicitările formulate de mai multe Biserici locale, în special de cele ale Rusiei și Serbiei. „Întrebarea nu este dacă rămânem în organizațiile ecumenice sau dacă le părăsim“, a declarat părintele Tssetsis. „Obiectivul acestei întâlniri – a mai declarat el – este de a găsi un **modus vivendi**“, ca replică la „curențele conservatoare și integriste“ ostile ecumenismului. Practic, cu prilejul acestei reuniuni s-a încercat „definirea unor baze benefice pentru justificarea angajamentului ecumenic“ al Bisericilor ortodoxe. În finalul întâlnirii a fost anunțată o a doua întâlnire interortodoxă care se va desfășura la Damasc (Siria), în luna mai a anului 1999.

Vizita secretarului general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor în Rusia

O delegație a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB), condusă de pastorul Konrad Raiser, secretarul general al organizației, a efectuat o vizită oficială în Rusia între 30 ianuarie și 5 februarie a.c. Scopul acestei vizite a fost constituit de relațiile dintre CEB și Biserica Ortodoxă Rusă, organizația ecumenică dorind să-și facă cunoscute o dată în plus atașamentul și aprecierile sale față de respectiva biserică, considerată unul dintre cei mai importanți membrii ai CEB. Astfel, se încearcă în continuare redresarea organizației în discuție, secretarul ei depunând eforturi susținute – după retragerea Bisericii Georgiene din rândurile sale – în acest sens. Delegația CEB s-a străduit să precizeze și să descrie în cadrul conferințelor și discuțiilor ce au avut loc cât mai riguros natura instituției pe care o reprezintă, oferind astfel posibile răspunsuri criticilor îndreptate împotriva sa.

Vizita a debutat în data de 31 ianuarie, printr-o întâlnire cu I.P.S.-Sa Chiril de Smolensk, responsabilul departamentului pentru relații externe al patriarhatului Moscovei, membru în comitetul central al CEB. O altă întâlnire deosebit de importantă a avut loc la data de 1 februarie la Kremlin, după celebrarea Sfintei Liturghii în Catedrala Patriarhală din Moscova, când Alexis al II-lea, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Ruse, împreună cu mai mulți membrii ai Sfântului Sinod au dialogat cu delegația condusă de pastorul Raiser. În centrul discuțiilor au figurat problemele legate de relațiile și participarea Bisericii Ruse la activitățile specifice ale CEB și perspectivele reorientării lor.

Un comunicat de presă difuzat de patriarhia moscovită la 5 februarie a.c., arăta că în cursul acestor schimburi de puncte de vedere a fost subliniat faptul că participarea Bisericii Ortodoxe Ruse la activitățile CEB depinde foarte mult de maniera în care această organizație își va reorganiza structura internă, mai ales în ce privește sistemul reprezentativității Bisericilor membre în interiorul diferitelor instanțe ale Consiliului. Mitropolitul Chiril s-a pronunțat explicit în favoarea găsirii unei alternative la sistemul actual – care asigură prezența în sânul acestuia a unei majorități covârșitoare de Biserici reformate. Formula propusă de I.P.S.-Sa este una a reprezentativității paritare, numită în comun „familiile Bisericilor“; conform acestei formule CEB ar trebui să devină un soi de forum în care să fie cuprinși reprezentanți ai celor patru mari familii creștine, ortodoxă, protestantă, evanghelică și romano-catolică (în cazul în care Biserica Romano-Catolică acceptă să devină membră a Consiliului).

Pe parcursul călătoriei sale pastorul Raiser a fost însoțit de arhiepiscopul Ieremia de Wroclaw (din partea Bisericii Ortodoxe a Poloniei), membru în comitetul central al CEB, de Nicolas Lossky, cunoscut teolog ortodox francez, membru al comisiei Credință și Constituție din cadrul Consiliului, de episcopul de Stockholm Hendrik Swenungsen, vechi membru al Conferinței Bisericilor Europene, ca și de Alexandre Belopopsky și Georges Lemopoulos, membri ai CEB.

Reflecțiile comune ale Bisericilor Ortodoxe ale Rusiei și Georgiei asupra angajamentului lor ecumenic

O întâlnire bilaterală a reunit la masa dialogului reprezentanții Bisericii Ortodoxe Ruse și Bisericii Ortodoxe a Georgiei, în data de 11 mai a.c., în clădirea departamentului pentru relații externe al patriarhiei Moscovei, la Mănăstirea Sfântul Daniel din capitala rusă. În centrul discuțiilor au figurat problemele ridicate celor două Biserici de angajamentul lor ecumenic, delegațiile lor constatând identitatea punctelor de vedere proprii asupra mișcării ecumenice, în general, și asupra relațiilor cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în special. După cum se știe, în urma presiunilor interne Biserica Georgiei s-a retras din CEB în luna mai a anului trecut, în timp ce Biserica rusă – deși și-a manifestat în repetate rânduri rezervele față de ecumenism – a decis ca până la luarea unei decizii la nivel panortodox să rămână angajată în activitățile organizațiilor ecumenice europene.

În cursul discuțiilor purtate reprezentanții celor două Biserici au constatat că în sânul ambelor familii ecleziale s-au exprimat și se exprimă critici tot mai vehemente îndreptate împotriva ecumenismului, dar că în cele mai multe cazuri aceste critici au avut ca obiectiv nedeclarat discreditarea autorităților bisericești în ochii credincioșilor suscitând schisme, fapt ce amenință grav unitatea întregii ortodoxii. În consecință a fost subliniată necesitatea de a oferi „o replică categorică tuturor celor care utilizează ecumenismul în lupta lor contra autorităților canonice și legitime ale Bisericii”, în măsura în care „participarea Bisericilor ortodoxe la mișcarea ecumenică încă de la începuturile sale (ale mișcării ecumenice) a fost dictată de necesitatea mărturisirii credinței ortodoxe înaintea lumii non-ortodoxe”.

În același timp s-a arătat că formele actuale ale organizațiilor ecumenice nu mai corespund așteptărilor ortodoxe, fapt care explică dorința exprimată de Bisericile ortodoxe în sensul reexaminării și schimbării modului lor de implicare în dialogul interconfesional. O asemenea schimbare însă nu este posibilă decât „în temeiul unor reflecții ecleziale de profunzime” iar „nu sub presiunea grupărilor cu tendințe schismatice”, au mai afirmat reprezentanții Bisericilor rusă și georgiană.

Referitor la CEB ambele Biserici au arătat că „sub aspectul său actual și ținând cont de forma actuală de reprezentare a Bisericilor ortodoxe în interiorul său” nu corespunde „viziunilor ecleziologice proprii ortodocșilor”. În fine, s-a insistat asupra dezacordului radical dintre anumite inițiative specifice Bisericilor protestante și neoprotestante – cum ar fi sacerdoțiul feminin și revizuirea normelor morale ale creștinismului în domeniul familial – și învățătura creștin-ortodoxă.

Neîndoielnic, toate dificultățile relevate în cadrul dialogului dintre membrii delegațiilor Bisericilor Ortodoxe rusă și georgiană sunt specifice tuturor Bisericilor Ortodoxe, care trebuie să caute împreună un nou drum și noi modalități de dialog cu organizațiile ecumenice.

SPIRITISMUL CA EXPERIENȚĂ

Câmpia-Turzii 1969. Eram în ultimii ani de liceu. Insatisfacția vieții de zi cu zi genera întrebări chinuitoare. Învățământul nu antrena întreaga ființă, ci o solicita duplicitar. Instinctiv sesizai că una trebuie să gândești pentru tine și alta cu glas tare. Trăiam cu intensitatea tinereții cuvintele „răzi paiață că inima îți plânge“.

Într-o zi unul dintre colegi m-a întrebat dacă vreau să particip la o ședință de spiritism. Bineînțeles că nu puteam refuza. Era „altceva“, decât tot ceea ce întâmpinasem până atunci. Anumite lecturi interzise deschiseseră deja apetitul pentru neprevăzut, pentru „fața ascunsă a lucrurilor“. Ne-am reunit deci la prima ședință cinci colegi. Unul deținea secretele convorbirilor cu spiritele, ca pe o tradiție de familie. Îmi aduc și acum bine aminte atmosfera ce respira în jurul nostru; curiozitate, puțină teamă, neîncredere, tentația amuzamentului și convingerea stupidă că nu se pot ivi la fiecare pas fapte care să te surprindă! Aveam impresia că la 18 ani blazarea era semn de maturitate și că „fumasem deja viața!“ Mă înșelam amarnic.

Iosif, inițiatorul nostru în jocul cu spiritele, era un elev silitor, matematician apreciat, respectuos, perseverent până la încăpățănare cu ceea ce își propunea. Aflam mai apoi, că anumite exerciții de voință îl formaseră astfel. Seriozitatea colegului nostru neadmițând îndoială, eram contrariați de ceea ce ni se promitea. Unul lângă altul, cu mâinile pe masă, asistam la un spectacol imprevizibil. Concentrat și palid, Iosif comanda asemenea unui ofițer invizibilul, adresându-i întrebări ce-și așteptau răspunsul. Atunci am simțit că legile fizicii pot fi infirmate de realitate, că paradoxul taoist – „adevărul este uneori contrar rațiunii“ – se impunea sub ochii mei. Înșelăciunea fiind exclusă, nu înțelegeam cauzele fenomenului. Ne ciupeam pentru a sesiza dacă visăm sau nu și astfel au năvălit peste noi nedumeririle. Lucrurile s-au repetat apoi, căci era într-adevăr palpitant să primești mesaje dintr-o altă lume. Și iată că într-una din zile, prietenul nostru Victor își aduce aminte de tatăl său decedat înainte de a-l cunoaște. Este chemat și se constată că acesta s-a sinucis cu mulți ani în urmă așteptând o asemenea ocazie pentru a solicita ajutor. Răscolit de mărturisirile tatălui, Victor acceptă să devină „medium“ și să practice „scrierea automată“. Din clipa aceea lucrurile se complică. Starea de posesiune aproape se permanentizează, iar consemnările ajung neliniștitoare. Fiindu-i coleg de bancă, asistam mereu mai năucit la „dialogul automat“! Îmi amintesc faptul că într-una din acele ore, „tatăl“ lui Victor, susținea că în fiecare „zi“ re trăiește de mai multe ori sinuciderea și că doar rugăciunile mai multor Sf. Biserici și Sf. Mănăstiri îl pot salva. Apoi ne-a îndemnat să renunțăm la acest mod dăunător de comunicare cu cei plecați, după care a declarat: „Acum vine cel ce mă stăpânește în partea rea a sufletului meu, de aceea nu luați în seamă ceea ce voi spune!“ Și într-adevăr s-a produs o răsturnare de

180 de grade a discursului său. A început o incitantă propagandă a beneficiilor și avantajelor unui astfel de contact cu lumile nevăzute: ghicirea viitorului, cunoașterea lucrurilor ascunse, descoperirea comorilor, decriptarea misterelor trecutului, dobândirea puterilor magice etc. etc. Pe măsură ce jocul continua, o teribilă teamă bătea la porțile sufletelor noastre. Nu mult după aceea Victor începe să absenteze de la școală și aflăm stupefiați că a fost internat în spitalul de boli nervoase din Cluj. Ce se întâmplase? Într-o zi, fiind singur acasă, prietenul nostru a văzut un motan uriaș în încăperea în care învăța. Știind că acesta nu-i aparține, a încercat să-l alunge aruncând cu diverse obiecte după el. Zgomotul sesizat de vecini, îi determină pe aceștia să privescă pe fereastră spre a înțelege motivul scandalului. Îl observă pe Victor agitat și furios, luptându-se cu „inexistentul“. Se năpustesc mai mulți bărbați în casă și reușesc, nu fără greutate, să-l imobilizeze. Este chemată Salvarea și urmează internarea. Diagnosticul menționat – depresie nervoasă cauzată de prea mult efort intelectual. Posibil, dar pentru grupul nostru diagnosticul era incomplet și nesemnificativ. Din clipa respectivă ceea ce îl va determina pe Victor să sufere de spirito-fobie, aruncându-se aproape cu disperare spre domeniul — „real“ al existenței, pe mine mă va îndemna să ținesc dincolo de concret, dincolo de efect, spre tărâmul cauzelor primordiale. Eram în parte conștient de riscurile unor asemenea cercetări pe cont propriu, dar nu intuiam o altă cale de acces la înțelegere. Ce sens avea necunoscutul ce ne întâmpina de pretutindeni și de ce această teamă sinistră pândindu-ne din adâncuri?!

Am discutat cu Iosif și i-am expus intenția de a practica spiritismul. La ora aceea cunoștințele mele religioase erau neconcludente. Dar viața mi se părea lipsită de rost, câtă vreme nu aflam ce este omul și care este menirea lui pe Pământ. Iosif decide să renunțe în favoarea mea la „spiritul ocrotitor“ și mă învață câteva exerciții de concentrare. Jocul „de-a v-ați-ascunselea“ devine palpitant și antrenamentul solicită întreaga ființă. Nu te puteai întâlni cu „Umbra“ proprie fără o pregătire minuțioasă. Era examenul principal ce trebuia trecut. Între timp tensiunea evenimentelor crește și frământările lăuntrice se întesesc. Refuz mâncarea, accept postul negru, solicit sinceritatea până la cruzime; mă rog continuu lui Dumnezeu având impresia că pierd din greutate și că lumile nevăzute devin prezență vie în jurul meu. Pe măsură ce insistam în antrenamentul spiritual, lucrurile se complicau năruind presiunea interioară. Pe parcursul a trei săptămâni am exagerat introspecția, căutând „obârșia privirii“ și a conștiinței, determinând o „spărtură“ în limita protectoare a interiorului. Pândeam locul de întâlnire dintre greutate și imponderabilitate, dintre nimic și plinătate. Uneori o asemenea alunecare în abisurile sufletului și ale corpului rămâne fără întoarcere, căci curiozitatea – factor activ al păcatului originar – poate eșua într-o jertfă inutilă precum în legendă, tinerii oferiți în spaimă și din spaimă Minotaurului. Doar Bunul Dumnezeu știe de ce nu m-a părăsit în asemenea momente, oferindu-mi „firul Ariadnei“.

E dificil după aproximativ treizeci de ani să descrii succesiunea evenimentelor și logica lor de atunci. Totuși, răsturnarea esențială s-a petrecut în clipa în care am renunțat la „forță“ în raport cu lumea spiritelor. Hotărându-mă să lucrez prin respectul libertății și nu prin „impunerea voinței“, m-am trezit spectator, actor și regizor, într-o piesă nerecomandabilă nici unui muritor. Într-o asemenea experiență zidul dintre exterior și interior dispare. O lume necunoscută îți inundă sufletul, devenit permeabil

întregului atotcuprinzător! Dacă până atunci ai fost un vas închis aruncat în Ocean, din clipa aceea vasul se sparge și nu-ți mai aparține nimic. Dizolvat parcă în imensitatea necunoscutului, descoperi straniile dimensiuni ale unei realități negate, ignorate, uitate, respinse. Înconjurat de un magnetism obsedant, ce-și modifică intensitatea și direcția în funcție de felul în care gândești, conștientizezi gestul și sugestia unor ființe ce intervin în tine însuși. La răscrucea dintre lumea văzută și cea nevăzută lumina se întâlnește cu întunericul, viața se întâlnește cu moartea, iar singurătatea se surpă în ea însăși precum un castel de nisip.

Încerc să reconstitui câteva dialoguri interioare și solicit memoriei culoarea trăirilor parcurse.

„– M-ai învins“ – răsună o voce puternică și impenetrabilă. În aceeași clipă o zvârcolire, o metamorfoză neliniștitoare îmi cuprinde pieptul. Imaginea unui șarpe azvârlit în foc îmi stăruie în minte. „Cine ești?“ – întreb, în timp ce simt teama pitindu-se în toate ungherele sufletului. „Satan!“ – și ecoul vocii sale vibrează în tenebre teribil și chinuitor. Replic aproape degajat de la un etaj necunoscut al ființei: „N-am intenționat să înving pe nimeni, ci doar să înțeleg ce se întâmplă. Sunt la fel de sătul de constrângerile lumii ca și de pretențiile mele. Nu văd de ce mi-ar datora cineva bunăvoință, respect sau iubire; sau de ce ar fi cineva obligat să-mi răspundă întrebărilor, fără să se simtă la rândul-i silit să mă mintă, să-mi spună adevăruri parțiale? Pentru ce această permanentă și stânjenitoare împietrire în contradicție?!“ Tăcere prelungită tulburător. Cu mișcări de felină, sentimentul prețuirii de sine îmi oferă capcana triumfului. Deziluzionat și obosit, certific dorința de a naufragia în iertare. O implor, precum orbul lumina. Imaginile greșelilor trecute mă îmbulzesc înspăimântător. Mi-e rușine că exist. Imposibilitatea de a nu fi, îmi pare supremă umiliță: „Doamne, fie-Ți milă de rătăcirea mea!“ În clarobscurul lăuntric vorbesc tuturor ființelor. Mă scald în valul limpede și fierbinte al căinței; îmi cer iertare până și reginei furnicilor pentru crimele comise în copilărie asupra supuselor sale.

Desigur cititorul se poate amuza de ceea ce scriu, dar în asemenea momente, imaginația și logica folosesc alte exigențe decât cele obișnuite. Intensitatea cu care participam și detașarea cu care observam erau derutante. Izolarea protectoare pe care de obicei ți-o oferă trupul și lumea exterioară, devenise incertă. Lumea de „dincolo“ era aici, sau eu eram „dincolo“?! Înțelegeam în (pe) propria-mi piele ce înseamnă nebunia. Neputința de a menține echilibrul între ceea ce ești și ceea ce nu ești, între ceea ce-ți aparține și ceea ce nu-ți aparține; neputința de a regăsi hotarul firescului, temelia firii; vulnerabilitatea dintre a fi și a nu fi. I-am dat atunci următoarea definiție: „S-auzi în tine mii de voci și să nu știi care este a ta!“ Realitatea depășește într-o atare experiență, algoritmul oricărei normalități. Inevitabilul ajunge la împlinire pentru că tu însuși îți devii capcană. Abandonat în sine, precum un copil pe străzile unui oraș necunoscut, îți alegi drumul la întâmplare, cerșind ajutorul cuiva. Și nu întotdeauna primul întâlnit, va fi și cel sperat sau așteptat.

A urmat un proces de învăluire, de împachetare a sufletului în el însuși. Era folosit întreg conținutul ființei. Calitățile și defectele asemenea unor croșe invizibile azvârleau pucul conștiinței când spre poarta trecutului, când spre cea a viitorului violentându-mi „prezentul“ până la epuizare! Cu certitudine aforismul „divide et impera“ este pur diabolic. Eficiența lui mizează pe iluzia dată, stimulată sau impusă pe confuzia conservată sau consumată în numele răzvrătirii de a fi. Se căuta cu orice

reț împotmolirea în sentimentul de sine. Se urmărea izolarea față de lumea exterioară, creșterea în logica unui subiectivism fascinant. Odată oprită pendularea viabilă între interior și exterior, manifestările devin stranii.

Amânam veditul lăuntric dintr-o curiozitate morbidă. Voiam să văd până unde terge „jocul“, ale cărui reguli am dorit din start a le respecta. Într-o asemenea împrejurare mi s-a spus că „sunt preot“, deși nici în visul cel mai îndepărtat nu mi-am dorit-o. Într-o asemenea împrejurare mi s-a vorbit de Tatăl, Fiul și Sf. Duh, și doar în copilărie auzisem de Sf. Treime. O teamă pustietoare îmi cucerea ființa; limpezime suspectă îmi parcurgea sufletul, o lumină rece îmi invadea creierul și tuși continuam să asist fără să interzic nimic! Am „binecuvântat“ creștetul unei mele în trecere pe stradă, fără aprobare bineînțeles; am trecut șoseaua fără să privesc dreapta sau stânga, iar mașina care circula regulamentar, s-a oprit în forță la un pas de mine; am uitat să acord atenție și emoție împrejurărilor propriu-zise ale vieții. Contrastul dintre „groaza de după ușă“ și absența oricărei vibrații la nivelul insibilității erau surprinzătoare. Mă puteam sustrage durerii fizice, iar mișcările corpului păreau teleghidate „extraterestru“! Cântam la muzicuță și chitară și ascultam iururile ce își propuseseră să vină în data X la ora 16, „să mă ducă“! Abia în clipa în care am sesizat copiii sperindu-se la apropierea mea și când am constatat că plânsul unei mele determina în mine un râs sarcastic, am intuit limita și-am decis „preluarea controlului“! Dar cum?! Cum să regăsești valoarea unei lumi devenită „inconsistentă“ „insignifiantă“?! Cum să fii tu însuși fără să știi ce cauți în nenorocirea acestei lumi?

Am apelat la Iosif explicându-i ce s-a întâmplat. Pierdusem spiritul ocrotitor! Atunci, în neliniștea teribilă ce m-a cuprins, am căutat o Biserică. La ora aceea, doar la Latină – cum îi spuneam pe atunci – era deschisă! Intram întâia oară neconvențional și dintr-o reală necesitate într-o Sf. Biserică sperând să fiu ajutat. Chiar la intrare, pe peretele din stânga, veghea un Crist răstignit pe o cruce imensă. Mă îngenucheam copleșit de solitudinea momentului și am început să mă rog. Nu-mi amintesc cele roștite, dar azi, constat curiozitatea actului în sine. Un ortodox, se stăinuia și se încredința lui Dumnezeu într-o Biserică romano-catolică, într-un loc cât se poate de „protestant“! Încerc să redau – pe cât posibil – pulsul acelei găciuni: „Doamne Dumnezeule unde ești? De ce se întâmplă toate acestea? Pe mine Te-am căutat și pe Tine Te caut. Mă mistuie teama și mi-e silă de mine și de lumea în care trăiesc. Dacă totul „aici“ și „dincolo“ nu-i decât răsplată și pedeapsă atunci regret că mi-ai dat ființă. Am obosit încercând să aflu Cine ești și cine sunt. Pută-mă să înțeleg. La ce bun suferința unei vieți întregi pentru o simplă șertăciune? Dacă n-aș fi devenit conștient de realitatea nevăzutei lumi aș fi avut răzajul nebunesc de a mă sinucide. Acum însă mă văd lipsit și de curajul de a trăi și de curajul de a muri! Încotro să-mi port pașii? Încotro Doamne? Fie-Ți milă și decide asupra vieții mele! Mie însumi nu-mi mai folosește. Rătăcirile pare omniprezente. Ricirea meschină nu mă poate menține. Gloria și Puterea celor ce constrâng și se văd constrânși, nu mă poate interesa. Învață-mă să discern binele de rău. Și dacă ai voie și de sufletul meu mizerabil și neputincios, atunci facă-se Voia Ta“.

O căldură dulce, aparte, asemeni ploilor de vară, s-a prelus mângâietor peste mele pustiite ale sufletului. Cineva, cu tandrețe, ridica povara tulburătoare a loielii. Odihna nesperată a unei blânde împăcări a coborât în rânile deschise ale gurătății. O certitudine de dincolo de mine și de lumea aceasta s-a aprins în beznă

ființei. Răul fascina și stăpânea, atâta timp cât credeai în puterea lui. Prin urmare miracolul ghiocelului ce învinge blestemul înfrigorat al iernii era posibil! Era în noi înșine libertatea, puțința de a ne transfigura destinul, prin fericirea insinuantă a egoismului sau prin sacrificiul discret. Era în noi înșine bucuria de a ne regăsi împlinind exigenta poruncă a iubirii sau de a ne înstrăina prin spontaneitate „naturală“ a urii.

Ridicându-mă, intuiaam din nou treptele normalității, având convingerea că Dumnezeu este mult mai aproape de noi decât ne închipuim. Posedam deja reperul ideal al tuturor încercărilor ce urmau să vină. Dobândisem gramul de curaj ce-mi justifica existența și căutarea. Viața avea un sens mult mai profund decât cel propus și vehiculat de autoritățile oficiale. Acest sens trebuia găsit. Prin urmare, drumul spre Dumnezeu avea să treacă prin unicul loc în care se slujea și se vorbea despre El: Sf. Biserică și Teologia. Acolo aveam să ajung și acolo aveam să înțeleg ce imensă cantitate de naivitate mă locuiește și cât de anevoioasă poate fi uneori „Calea Adevărului și Viața!“

Preot TIBERIU IOAN VIȘAN

AUTENTICITATEA SINELUI ȘI A PERSOANEI

În sensul cel mai comun, a fi autentic înseamnă a vorbi într-un mod propriu despre ceva cu care ai o relație proprie. În acest sens, autenticitatea este mai mult o problemă de stil: este mai puțin problema lui *despre ce* pe cât a lui *cum*. Nu este atât de important *despre ce* vorbești pe cât *cum* vorbești. Stilul este cel care impune „sinele” ca autentic sau neautentic. În cele din urmă, a fi autentic este echivalent cu a vorbi de la sine.

Însă, dacă a fi autentic înseamnă a vorbi de la sine, atunci autenticitatea nu are ce căuta în teologie. Aceasta nu pentru că teologia contravine „sinelui”, ci pentru că îi este insuficient. Va trebui deci, cel puțin în domeniul teologiei, să găsim un alt înțeles al autenticității. Căci, ca vorbire *despre* Dumnezeu, teologia nu poate fi decât vorbire *de la* Dumnezeu. Doar Dumnezeu poate vorbi cum se cuvine despre Dumnezeu. În ciuda acestui fapt, teologia nu este un fruct interzis cum era în cazul iudeilor. Dimpotrivă, după spusa sfântului Grigorie de Nazianz „trebuie să pomenim pe Dumnezeu mai des decât respirăm”.

Posibilitatea teologiei se deschide doar ca relație personală cu Cuvântul care ajunge să vorbească El însuși despre Sine. Teolog este doar cel care se face loc al întâlnirii dintre sine și Cuvânt în urma căreia acesta nu va mai vorbi de la sine, ci de la Altul. J. L. Marion, cu totul împotriva tendințelor mai noi, consideră că nu doar teologia, ci și simpla înțelegere și interpretare a textului biblic este imposibilă în absența acestei întâlniri care culminează în euharistie (vezi J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Fayard, 1982). Teologia autentică nu este o vorbire de la sine decât în măsura în care acesta face loc Cuvântului însuși care, la rândul Său, vorbește de la Tatăl. În teologie, sinele nu este numai insuficient ci și anonim. El stă în umbra duhului care vorbește prin sine. Însă tocmai caracterul anonim al sinelui este cel care-i garantează autenticitatea și îl consacră nu ca „sine”, ci ca persoană. În schimb vorbirea de la sine în teologie ascunde o altfel de anonimitate, periculoasă de această dată prin ceea ce ascunde, cea a persoanei de la care se vorbește. Astfel trebuie înțeleasă și afirmația lui Marion: „În teologie numai sfântul știe despre ce vorbește, numai cel trimis de episcop știe de unde vorbește” (*idem, o.c.*, p. 218).

Înțeleasă ca vorbire de la sine, autenticitatea se reduce, de fapt, la stil, este problema lui *cum*, amestec între fantezie, muncă și talent. În cazul teologiei însă, ea este problema lui „cine”, „de la cine”, sau „cu cine”. Autenticitatea ține de un mod cu totul nou, de neîntâlnit altundeva, de a fi *împreună* cu referentul propriului discurs care se dezvăluie doar într-o relație personală. Iar dacă problema stilului apare vreodată în teologie, aceasta se întâmplă doar printr-o conversiune de semnificație. Stilul nu mai este modul de apropiere de către sine a obiectului discursului său, ci, din contră, modul în care este el însuși apropiat de către acesta. În primul caz, stilul

poartă amprenta „sinelui“, în al doilea „sinele“ este cel care poartă marca stilului, al modului în care Cuvântul îl face al Său.

Prejudecata cea mai frecventă împotriva teologiei este că ea ar cultiva persoana în dauna sinelui și că, în felul acesta, ca discurs, ea își pierde autenticitatea. Una dintre consecințe ar fi închiderea discursului teologic în forme mai mult sau mai puțin canonice și pierderea libertății acestuia în fața dogmei. Cauza acestei prejudecăți poate fi identificată acum cu ușurință în confuzia care se face frecvent între faptul de a fi anonim al sinelui și cel al persoanei. Spre a o evita nu trebuie să pierdem din vedere că „lepădarea sinelui“, nu este nici pe departe o anihilare, o aneantizare de tip budist. Lepădarea sinelui nu înseamnă pierderea, ci investirea și transfigurarea lui în persoană. În mod paradoxal, tocmai cei care au ajuns la o desăvârșită lepădare de sine s-au împlinit mai bine. Nu există chipuri mai bine conturate, mai inconfundabile decât ale sfinților. Uneori, cei care manifestau un prea mare atașament față de ceea ce le era propriu, nu au putut evita disputele, ba chiar rupturile. Astfel este cazul corintenilor, muștrați de Pavel (*I Corinteni* 4, 5), sau a celor care se declarau ai lui Vasile, Grigorie sau Ioan. În acele timpuri, a fost nevoie de multă inspirație pentru a rezolva astfel de dispute. Căci refuzul acestui tip de dezbinare are o semnificație mult mai adâncă decât simplul refuz al ierarhiei: sfinții sunt prețioși nu prin ceea ce-i desparte, ci prin ceea ce-i apropie, nu prin ce au specific, ci prin ce au comun. În fond, toți sfinții seamănă între ei, cu toate că nici unul nu se confundă cu ceilalți. Rămâne un mister modul în care, fiind asemenea, sfinții sunt totuși atât de diferiți și faptul că Chipul a cărui asemănare o caută nu anulează ceea ce le este propriu. Căci, este limpede că în cazul lor, autenticitatea nu ține de ceea ce-i deosebește, ci de ceea ce-i face asemenea.

Autenticitatea sinelui și cea a persoanei sunt opuse numai dacă le întemeiem în mod diferit, prima pe diferență, iar a doua pe asemănare. Întemeierea autenticității pe diferență are drept consecință reducerea ei la stil.

O întrebare rămâne totuși deschisă: dacă, în cazul sfinților, autenticitatea ține de asemănare, diferența semnifică neautenticitate? Altfel spus, sfinții sunt autentici numai prin asemănarea lor, nu și prin ceea ce au diferit?

Dacă este într-adevăr așa, atunci autenticitatea este cu atât mai deplină cu cât se apropie mai mult de identitate, anulând pe cât posibil orice diferență. Concepută în acest mod, autenticitatea riscă să cadă în stereotipie. Gândind în acest fel, am da dreptate prejudecății care vede în „lepădarea de sine“ un fel de sinucidere. Cel puțin în cazul sfinților, lepădarea de sine nu cade niciodată în stereotipie sau neautenticitate. Pavel rămâne Pavel, diferit de Petru sau Apollo, deși în toți vorbește același duh. Vasile, Grigorie și Ioan sunt cinstiți cu toții în aceeași zi nu pentru că ar fi identici, sau diferențele dintre ei ar fi doar aparente, ci pentru că sunt uniți chiar în ceea ce-i separă. Comuniunea eclezială nu constă în faptul că toți sunt unul (adică identici), ci că Unul este în toți. Diferențele nu contravin unității, căci de fapt, nici nu poate exista unitate unde nu există diferență. Unitatea este întotdeauna a unor lucruri diferite și nu a unor identice. De aceea, diferențele care apar între sfinți nu sunt un prilej de dezbinare decât pentru cei care îi înțeleg ca individualități și nu ca persoane. Nu poți să desprinzi un sfânt de ceilalți și de Biserică, pentru că atunci moare ca persoană chiar dacă este slăvit prin sine. Diferențele dintre ei nu fac decât să consolideze unitatea lor, căci nici unul nu poate fi în afara celorlalți. „Chiar ce am vrea să

împrumutăm toate de la unul singur, ori vom afla cu greu pilde de urmat, ori niciodată“ – ne spune sfântul Ioan Cassian. „Deși vedem că nici Hristos nu s-a făcut încă *toate în toți*, după cuvântul Apostolului, totuși, în acest chip, putem să-l aflăm pe El în toți, și anume, luând părți de la toți“ (Sf. Ioan Cassian, PSB vol. 57, p. 166).

Ceea ce este diferit la sfinți nu este în contradicție cu ceea ce le este comun. Dimpotrivă, diferențele sunt necesare, întrucât ele se completează precum părțile într-un întreg. După cum întregul nu încapă în nici una din părțile sale, dar fiecare parte este a unui întreg, tot astfel, Hristos nu încapă în întregime în nici unul din sfinții Săi, deși fiecare dintre aceștia este o parte a Sa.

CRISTIAN POP

MONAHISMUL ROMÂNESC ÎN AMERICA

Cel mai numeros fragment al Românilor-Americani este reprezentat de credincioșii ortodocși. Ortodocșii Români-Americani au reușit cu mai mult succes să realizeze cele două condiții care garantează păstrarea unei identități distincte „etnicilor“ din America. Ei au creat structuri organizatorice (în cazul în discuție, parohii) care, pe de o parte, au îngăduit dăinuirea și cultivarea mai departe a tradițiilor strămoșești și, pe de altă parte, le-au adaptat într-o asemenea manieră ca ele să fie deschise și acceptabile lumii americane înconjurătoare. În acest chip structurile ortodoxe ale Românilor-Americani au devenit parte a Americii și contribuie la diversificarea culturii americane. Structurile ortodoxe românești din America se află în mijlocul vieții religioase a Americii și contribuie efectiv la propagarea dreptei credințe în Lumea Nouă. Este încă mai semnificativă această împrejurare prin aceea că este însoțită de paralela promovare a modelului existențial românesc, a înțelegerii românești a rostului vieții. Această capacitate de adaptare a structurilor ortodoxe românești este între altele semnul unei excepționale vitalități și fără îndoială că ea definește și adevărește un organism social, un trup comunitar vibrant, sănătos. Căci doar trupurile sănătoase sunt capabile să se adapteze la mereu înnoitele încercări ale vieții și sunt capabile să înfrunte aceste greutăți și să le covârșescă. Mai ales semn de vitalitate este capacitatea de a reinnoi periodic formele exterioare și fundamental neesențiale, și de-a perpetua statornic esența, ființa intimă care definește și justifică.

În momentul de față Românii-Americani de credință Ortodoxă au așezăminte cu care se pot mândri și lor li se alătură mulți Americani care caută un alt răspuns pentru înțelegerea vieții și care sunt cucerți de învățătura de credință ortodoxă și de frumusețea împăratească a slujirii practicate de Biserica Răsăritului.

În dezvoltarea ei istorică Ortodoxia românească din America a urmat cele două procese ce definesc creșterea în timp a grupului român-american în totul său: procesul de absorbție (*the merging process*) și relația simbiotică (*the symbiotic relation*). Astfel comunitățile mai mici s-au alăturat celor mai mari, au fost „absorbite“ în parohii mai cuprinzătoare iar toate parohiile dintr-o localitate au stat în conlucrare, în simbioză, unele cu celelalte. Într-o manieră asemănătoare parohiile românești au intrat în relație simbiotică cu parohii americane ortodoxe aflate sub felurite jurisdicții canonice. Toate la un loc au fost însă absorbite în marea lucrare de propovăduire a dreptei credinței. O foarte interesantă caracteristică a ortodoxiei românești din America a fost tendința de a întemeia mănăstiri. În legătură cu această caracteristică, câteva precizări sunt de rigoare.

În primul rând trebuie amintit că ortodocșii români din America nu sunt foarte mulți și, mai cu seamă, nu sunt mulți aceia care susțin material viața ortodoxă. Altfel spus sunt destui cei care nominal își spun ortodocși și care cred că asta înseamnă să

spargi ouă vopsite la Paști și să mănânci sarmale la Crăciun. Dar sunt puțini, la nivelul a douăzeci de mii, cei care fac eforturi să mențină viața ortodoxă românească în America și să țină deschise locașele de închinăciune. În acest context este trist de arătat că cei care, mai degrabă pe nedrept, se consideră „elite” au ales și în acest caz să stea la o parte de viața românească din America. Cu aceste lucruri în minte este în adevăr uluitor faptul că în decurs de două decenii Românii-Americani au întemeiat două mănăstiri.

În anii șaizeci la Ellwood City în statul Pennsylvania s-a întemeiat mănăstirea cu hramul „Schimbarea la Față”. Mănăstirea s-a întemeiat prin stăruința Prințesei Ileana, devenita apoi Maica Alexandra, și cu sprijinul decisiv al Arhiepiscopului Valerian. Acea mănăstire a crescut mai ales după ce aici s-au așezat un mic dar foarte destoinic grup de călugărițe venite de la Văratec (Maica Benedicta Braga, Maica Apolinaria și Sora Viorica – mai târziu – Maica Gabriela). Treptat mănăstirea de la Ellwood City a devenit complet „americană”. Azi ea este bun al tuturor ortodocșilor din America. A doua mănăstire întemeiată de Români în America are o istorie încă mai semnificativă.

În anul 1987 cele trei călugărițe române (al căror nume l-am pomenit mai devreme) au părăsit, în bună înțelegere, obștea mănăstirii „Schimbarea la Față” și au pornit la fundarea unui nou așezământ monastic. Ele doreau ca noua mănăstire să fie românească în duh și deschisă tuturor ortodocșilor din America. Ca loc de așezare a fost aflată o veche fermă având în posesie o casă bătrânească, un șopron mare și circa 40 de hectare de pământ și pădure cu iaz, la hotarul satului Rives Junction din sudul statului Michigan. În câțiva ani locul s-a preschimbat cu totul. Obștea a crescut, și astăzi sunt acolo peste 15 viețuitori. În 1995 a început acolo un vast program de construcție care, în circa un deceniu, va rezulta într-un impozant complex monastic de tip moldovenesc adaptat Americii.

În 1987 trei călugărițe ortodoxe române au început o călătorie fantastică. Multora al vremea respectivă ideea lor li s-a părut cel puțin bizară și probabil că doar un pumn de oameni, între care Episcopul de la Vatra, P. S. Nathaniel, au crezut în succesul lor. Maicile acelea nu aveau bani, nu aveau unde să își plece capul (câteva luni au stat prin casele credincioșilor din zona Detroit și apoi în Indiana, la Terre Haute). Singurul lucru pe care îl aveau era credința neșămutată că cele ce au apucat să facă sunt spre bine și bineplăcute lui Dumnezeu. Ele au pornit să împlinescă lucrul cel bun și ce au realizat este acum istorie. Ele au împlinit ce și-au propus să facă iar cel care azi trece pragul mănăstirii de la Rives Junction poate vedea cum „deșertul înflorește” atunci când vrea Dumnezeu. Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” este azi un important centru de credință pentru întreaga ortodoxie americană și concomitent, această mănăstire dă o nouă și calitativ superioară dimensiune contribuției românești în America. Pentru a fi mai lămurii câteva precizări sunt de lipsă.

Ortodoxia americană este încă într-un proces de definire a propriei identități. În istorie este riscant să faci precizări dar în chip normal această identitate va trebui să cuprindă contribuția specifică a fiecărei etnii ortodoxe azi trăitoare în Lumea Nouă. Trebuie să ne aducem aminte că teologia ortodoxă acordă o importanță specială ideii, sau încă mai precis, noțiunii de „neam”. În înțelegere ortodoxă „neam” este o realitate concomitent materială și spirituală care trece peste clipele timpului imediat și privește rațiunea pentru care Dumnezeu a adus fiecare dintre „neamuri” în existență.

Această învățătură stă în deplină consecvență logică și rațională cu o altă învățătură de bază ortodoxă, cea care recunoaște demnitatea și unicitatea fiecărei ființe umane. Așa cum fiecare ființă umană, fiecare persoană, reprezintă un caz unic și irepetabil lăsat cu rost în ființă, la fel fiecare „neam” – rezultatul unei combinații culturale, economice, și religioase unice – este considerat a fi în poziția să facă o contribuție irepetabilă la civilizația și creșterea umanității către scopul spre care a fost zidită. O asemenea înțelegere indică impresionanta unitate în diversitate a Cosmosului și ea în chip egal justifică dragostea către neamul din care fiecare dintre noi este coborât și exclude miopismul și primitivismul șovinismului tribal. Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” reprezintă între multe altele modul în care idei abstracte de felul celor expuse mai sus se pot face faptă. Mănăstirea, așa cum apucasem să spun, dă o nouă dimensiune contribuției românești în America. Mănăstirea a fost începută ca un centru ortodox în duh românesc dar, de la bun început, ea a stat deschisă tuturor credincioșilor din Lumea Nouă. Tradiția românească era păstrată și ea devenea parte a civilizației ortodoxe americane. Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” include în ortodoxia americană trăsăturile monahismului românesc: munca, rugăciunea și o stare de voieșie și bună voință pozitive. În monahismul românesc excesele nu au avut și nu au parte. Cel ce vine într-o mănăstire românească este primit ca frate și oaspete de cinste nu ca tolerat în lipsă a i se da „lecții”. Lecții da, va avea orice oaspete venit în bună credință multe de învățat, dar le va învăța prin proprie observație și prin exemplu nu prin vorbe aspre sau răstite.

Mănăstirea a devenit un adevărat focar de învățătură ortodoxă în America și datorită faptului că aici viețuiesc Arhimandriții Roman Braga (duhovnicul mănăstirii și autorul unor excepționale studii publicate în anii din urmă) și Felix Dubneac, pictor bisericesc remarcabil și iscusit duhovnic. În chip fericit lor li s-a alăturat pentru vizite îndelungate și Arhimandritul Sofian Boghiu, starețul Mănăstirii Antim din București. Este un privilegiu unic să îi poți vedea pe acești trei bătrâni sfinți și nu poți să nu te cutremuri la gândul că toți trei au stat în același timp ani și ani în temnițele bolșevismului românesc. Mănăstirea „Adormirea Maicii Domnului” aparține azi Americii ortodoxe dar ea va fi pururea acoperită de mireasma fără egal a ortodoxiei românești.

ALEXANDRU NEMOIANU

RECONCILIAREA CA PARADIGMĂ A ECUMENICITĂȚII

Propusă de către Conferința Bisericilor Europene și Consiliul Conferințelor Episcopilor Europeni ca temă ce va constitui un fundamental Document de lucru pentru A Doua Adunare Ecumenică Europeană, Reconcilierea depășește cu mult înțelesurile comune și devine un concept emblematic pentru lumea mileniului trei în care va intra omenirea.

Deși această trecere la un alt mileniu se face indubitabil între coordonatele unei spectaculoase dezvoltări tehnologice și științifice, omul ca existență istorică nu-și poate anihila subiacente psihoze derivate din presupuse frisoane milenariste, fapt ce generează comportamentele colective și particulare deloc compatibile cu însușirile raționale ale antropologicului. Suprimarea vectorialității eshatologice a Timpului – Istorie în mod conștient sau din ignoranță, a produs o tragică fracturare a conștiinței umane, dez-orientând acțiunile constructive moralmente. Într-o atare stare de strictă interconducție istoricizantă, omul lumii postmoderne este prizonierul și totodată actorul unor scenarii bazate pe ideea de exclusivitate a profitului economic. Paradoxal, Europa sfârșitului de secol și de mileniu s-a trezit dintr-o torpoare paralizantă la experiența unui nou început. Țările Europei Centrale și Răsăritene au demolat zidurile sufocante ale ideologiei marxist-leniniste, urmând calea restructurării vieții politice, economice și sociale. Transformările amintite sunt deocamdată doar un proiect intențional deoarece barbaria comunismului a estropiat conștiințele oamenilor și a bulversat disponibilitatea înfăptuirilor morale. Procesul de imbecilizare forțată a omului practicat programatic de regimurile totalitare a generat o alienare „barocă” a ființei umane.

Într-un asemenea cadru existențial malformat nu este de mirare răbufnirea intempestivă a războaielor civile, neînțelegerilor, acceselor xenofobe și rasiale, șovinismului și intoleranței religioase. Nimeni și nimic nu poate restaura chipul „nevrozat” al lumii actuale decât o autentică recondiționare a naturii omeneste, dată fiind opera mântuitoare a lui Hristos. Reziduurile mentalitare totalitariste au adumbrit „chipul lui Dumnezeu” din om, predispunându-l la un comportament nefiresc. Condițiile de destrămare morală amintite sunt rezultatul direct al atrofiei conștiinței umane în genere și al eroziunii lente a sentimentului de responsabilitate față de Creație în special. Însănătoșirea lumii este strâns legată de însănătoșirea omului. Omul creat și așezat de Dumnezeu ca stăpân al lumii, trebuie să-și redobândească această demnitate prin reconcilierea cu „toate” cele din lume. Binele moral este posibil numai în climatul reconcilierii interpersonale. Tipul acesta de reconciliere naște mai ales în plan teoretic aspecte problematice. Deși ca simplu cuvânt de dicționar, reconcilierea ca semnificație aparte nu are relevanță din cauza tendinței uniformizante a sinonimiei. Situațiile concrete ale vieții sociale sunt în măsură să

„particularizeze” virtuțile contingente ale reconcilierii. Cu strictă privire la România, putem observa că ieșirea din „tunelul comunismului” nu a însemnat eliberarea totală de ticurile gândirii „rinocerizate”, vorba lui Eugen Ionescu. Perpetuarea unor astfel de reflexe și stereotipii mentale întrețin metabolismul fetid al unor acțiuni lipsite de finalitate etică. Reprezentanții cu adevărat ai societății civile au rămas statornici apărători ai ideii de dreptate care are capacitatea justițiară de a efectua departajarea oamenilor exclusiv pe criterii morale. În lipsa funcționalității unor imperative ale moralei creștine, cuvântul reconciliere a devenit materia primă a unei retorici demagogice, care acreditează în mod cinic stringența împăcării prin „iertare” și indiferență.

Creștinismul ca religie revelată transcende evident granițele factuale ale logicii naturale și postulează emergența unor bine definite condiții ale iertării.

Așadar, când discutăm despre reconciliere, trebuie să introducem în calcul nu doar cele două categorii umane, călăii și victimele, ci și relația durabilă dintre victime (Teodor Baconsky, *Condițiile iertării*, în „Dilema” nr. 213/1997). Aătorul citat argumentează demersul său teoretic în ceea ce privește reconcilierea printr-un exemplu analogic. Dacă victima unui viol nu depune plângere, ea intră în relație de complicitate cu agresorul nepedepsit, care își poate reitera, liniștit, nelegiuirea. Ideea centrală ce decurge din această formulare juridico-morală este aceea că persoana lezată are datoria de a pretinde pedepsirea vinovatului din iubire față de victimele lui potențiale. Ordinea religioasă permite iertarea săvârșitorilor de rele, însă doar dacă există căință adâncă ca rezultând dintr-o reală persuasiune spirituală. Comunismul în polimorfa sa monstruoasă a polarizat societatea în victime și călăi. Tragedia blocajului reconciliator izvorăște din eterogenizarea stării victimare cu a celei ucigătoare. Ateismul în evanescența-i declamativă și persuasivă a deshristificat substanța morală a omului, activându-i instinctele gregare. Pacificarea organismului social greu suferind încă de magnetismul urii și intoleranței este posibilă numai prin sinergismul divino-uman. Virtualmente „reconcilierea” dintre om și Dumnezeu s-a săvârșit prin Întrupare. Împărtășindu-se haric din darurile Întrupării, omul este dator să extindă până la marginile lumii în sensul cel mai cosmologic, plenipotența acestora. Ca dar al lui Dumnezeu, reconcilierea se instituie ca adevărată *regula vitae*, restituind lumii frumusețea pierdută. Inclusă ca tematică ecumenică, Reconcilierea dobândește statutul de principiu ordonator al vieții omenești.

Preot lect. VIOREL CHERCIU

Henri-Irénée Marrou, **Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice**, traducere de Dragan Stoianovici și Lucia Wald, București, Editura Humanitas, 1997, 564 pp.

Această carte este rezultatul unei investigații complexe efectuate de renumitul istoric și teolog, profesor la Universitatea Sorbona, Henri-Irénée Marrou, asupra procesului de trecere de la civilizația antică decadentă la lumea creștină medievală. Cultura antică și cea medievală sunt complet diferite și separate în timp, dar autorul reușește să demonstreze prezența ambelor în opera și activitatea Fericitului Augustin: învățatul creștin, episcop, teolog evoluat până la un nivel medieval, se transformă de multe ori într-un literat sau retor antic erudit. Augustin a fost persoana cea mai bine aleasă care să reprezinte civilizația latină antică (deși nu a cuprins în titlu precizarea, H. I. Marrou s-a ocupat în special de cultura antică latină) și care să fie și un precursor al civilizației Evului Mediu; el a fost un discipol al lui Cicero, un îndepărtat elev al lui Isocrate, tipul comun al intelectualului roman, dar și un ierarh și teolog cu o viziune largă. Autorul a surprins și aspectul dramatic al încercărilor lui Augustin de căutare a adevărului absolut, suferința spirituală prin care a trecut până a descoperit învățătura creștină, despre care a mărturisit în *Confesiunile* sale: „Și ziceau (maniheii, pe la care a trecut și el): „Adevăr, Adevăr”, și mult pronunțau aceasta și niciodată adevărul nu era în ei, și pronunțau lucruri neadevărate nu numai despre Tine, care ești adevăratul Adevăr, ci chiar despre stihiiile acestei lumi, creatura Ta. Cu privire la aceste lucruri a trebuit să trec cu vederea chiar pe filosofi care spuneau adevărul, dar i-am trecut cu vederea din dragoste pentru tine, Părintele meu cel Prea-Înalt” (III, 6, 10).

Cartea are trei părți, fiecare cu un titlu în latină. Prima parte: „Vir eloquentissimus ac doctissimus” începe cu o pledoarie pentru importanța studierii gramaticii de către tinerii care urmăreau în general să se perfecționeze în literatură sau să devină buni oratori, poeți sau scriitori. Autorul a abordat și subiectul limbii grecești care începea să fie uitată în partea occidentală a imperiului, dar pe care Augustin ca un erudit ce era, o cunoștea din opera lui Homer, de la filosofii elini dar și din

omiliile Sfinților Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare ș.a. Sărguința lui în procesul de instruire a fost răsplătită cu lansarea în cariera didactică, deși tatăl său, mare proprietar de pământ și înalt funcționar în administrația romană, voia să-i aleagă o meserie mai bănoasă – avocatura. 13 ani a fost profesor de retorică. Retorica, conținutul unui alt subcapitol, este un domeniu în care profesorul francez încearcă să-și convingă cititorii că Augustin nu excela, cu toate că și-a dat multă osteneală. Însă la sfârșitul părții întâi rămânem convinși că Fericitul Augustin a fost un adevărat enciclopedist, care nu îndrăgise matematica sau astronomia dar cunoștea pe lângă teologie și filosofie, istorie, geografie, fizică, medicină și botanică, zoologie și chiar muzică. Partea a II-a, „Studium sapientia” începe cu „Convertirea la filosofie”. Dacă s-ar păstra prima carte a Fericitului Augustin *De pulchro et apto* scrisă pe la 26 de ani, am putea cunoaște nivelul lui intelectual din perioada „convertirii” (însă avem doar un rezumat făcut de el în *Confesiuni* IV, 13). În 386 se convertește la creștinism, în consecință renunță la concubină și intră în mănăstire. Renunță la profesorat, la scepticismul academic, curent filosofic în care se încadra și gândirea lui, și pe fundamentul culturii sale filosofice începe să clădească o cultură teologică care, la rândul ei, va fi baza ascensiunii sale duhovnicești în ierarhia bisericească. Deși el cunoștea Sfânta Scriptură din studiile sale profane, din momentul intrării în Biserică a privit-o dintr-o altă perspectivă și a început să caute mesaje divine cuprinse în ea. Obscuritatea Bibliei, efortul care îl necesita descoperirea mesajelor sau a sensurilor ascunse, l-a stimulat pe Augustin și l-a determinat să caute cu mai multă pasiune adevărurile dumnezeiești. Este interesant ultimul capitol al cărții, „Elocința creștină”, în care se vorbește despre modalitățile în care trebuie exprimate adevărurile religioase descoperite. Din opera lui Augustin rezultă că un predicator creștin are dreptul să fie elocvent, lucru pe care l-a făcut și el folosind cunoștințele lui de gramatică, retorică, etc., precum și bogatul vocabular pentru a exprima artistic ideile (*De Doctrina Christiana* este și un manual de omiletică). Fericitul Augustin, ca episcop, a căutat să instruiască, să placă și să emoționeze în același timp, prin toate acestea „să plămădească suflete întru Hristos” (*Contra Faustum Manichaeum*, 32, 10).

Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice cuprinde o parte însemnată a studiilor profesorului care au ca obiect persoana Fericitului Augustin și augustinismul. H. I. Marrou a aprofundat într-atât domeniul augustinian, încât pentru a cerceta un amănunt – locul de origine al Sfântului Ioan Cassian, un puternic oponent al marelui episcop african – a făcut o vizită în 1947 în Dobrogea și apoi a redactat un scurt studiu *La patrie de Jean Cassien*, publicat în același an la Roma. Cartea prezentată are o mare valoare, dar ar trebui ca și celelalte lucrări ale autorului, dintre care unele se găsesc în franceză în bibliotecile unor facultăți de teologie din România, să fie traduse. O singură remarcă mai trebuie făcută: Biserica Ortodoxă îl numește pe Augustin „Fericit”, iar cea Romano-catolică „Sfânt”. Teologii răsăriteni contemporani cu el sau cei de după el nu au aprobat doctrina lui despre răscumpărare, îndreptare, mântuirea omului exclusiv prin Har și predestinație, deși o parte din învățăturile sale discutabile le-a retractat la sfârșitul vieții. Oricum, traducătorul nu putea să traducă în limba română „Saint Augustin” cu „Fericitul Augustin”. Lucrarea aceasta rămâne pentru noi până la o următoare apariție cel mai important instrument pentru studierea persoanei, activității și operei Fericitului Augustin existent în limba română.

Preot COSMIN DAN

Mario Alinei, „I nomi europei del «Natale», *Bolettino dell'Atlante Italiano*, III Serie, 19 (1995), pp. 5–46.

În studiul amplu „I nomi europei del «Natale»” (Numele europene ale Crăciunului), Mario Alinei prezintă, pentru prima dată, un inventar exhaustiv al termenilor europeni referitori la noțiunea „Crăciun”. Autorul a folosit un bogat material lingvistic adunat pentru *Atlas Linguarum Europae* (Atlasul limbilor Europei), unde au fost cuprinși atât termenii oficiali, cât și cei dialectali, iar pentru originea acestor termeni, studiile unor lingviști de seamă din Europa.

Deoarece însuși cuvântul Crăciun din limba română a suscitat multe interpretări în privința originii sale, din partea lingviștilor români și străini, considerăm oportună prezentarea, în detaliu, a acestui studiu care poate forma un nou punct de vedere, de data aceasta cu o fundamentare științifică mult mai amplă.

Lucrarea este structurată în două părți: prima parte „Originile precreștine ale Crăciunului” cuprinde următoarele subdiviziuni: A. „Precreștin: un termen insuficient”; B. „Crăciunul ca o transformare a sărbătorii solstiului de iarnă”; C.

„Legătura dintre Soare, Copilul Sfânt, Mama fecioară și peștera în cultele precreștine”; D. „Sincretism creștin”; E. „Rezistența sărbătorii originare față de creștinare”.

Considerând că cei mai mulți termeni pentru noțiunea „Crăciun” au o motivație precreștină, Mario Alinei ilustrează această afirmație prin:

1. Tradițiile populare referitoare la solstiul de iarnă, de origine preistorică și cu o răspândire aproape mondială, legate de ideea de „moarte și înviere” anuală a soarelui și, ca urmare a omului. Acest aspect solstiial al Crăciunului iese în evidență mai ales după ce s-a descoperit că în neolitic s-a făcut legătura între ciclul solar și cel agricol. În această întreprindere este important să se aibă în vedere faptul că sărbătoarea Crăciunului implică existența unei sărbători paralele, corespunzând solstiului de vară, adică ziua cea mai lungă a anului, 21 iunie. Ca atare, sunt două „Crăciunuri” în calendarul bisericii pentru, că și ziua din mijlocul verii a fost transformată de biserică în ziua Sântului Ioan (24 iunie), care a fost denumită cu același nume semnificativ de către biserică, înălțat și astăzi în unele regiuni ale Italiei: *Natale di S. Giovanni* (Nașterea Sfântului Ioan). Importanța zilei din miezul verii se reflectă în tradițiile folclorice europene mult mai influențate de sărbătoarea Sfântului Ioan decât echivalentul lor din iarnă. Chiar și larga utilizare a termenului *Pasca* pentru „Crăciun” se bazează pe această opoziție binară originară.

Pentru a susține afirmația potrivit căreia „Crăciunul este unica sărbătoare care se poate lăuda că dispune de mărturii arheologice din antichitatea sa preistorică”, autorul, pe lângă alte dovezi arheologice, descrie și reproduse planul mormântului din Newgrange (Irlanda), după P. Harbison. (*Pre-Christian Ireland. From the First Letters to the Early Celts. Thame and Hudson, London, 1988*), despre care se apreciază că a fost construit între anii 2475/2465 înainte de Hristos. În termeni magico-religioși, descoperirea funcțiunii solstiiale a monumentului preistoric de la Newgrange confirmă existența unei strânse legături între Anul Nou și morți îngropați în mormânt: pătrunderea razelor soarelui în mormânt și contactul între soarele „răsărit” și mort, în zorii zilei de 21 decembrie, semnifică probabil, renașterea defunctului într-o altă viață. După cum a arătat Harbison, observând contrastul dintre monumentală construcție închinată morților și colibele constructorilor săi (din care nu a rămas nici o urmă), se poate constata enormă importanță atribuită raportului dintre moarte și ciclul solar, în special pe baza calculului rudimentar potrivit căruia pentru a construi monumentul erau necesare milioane de saci de pământ și depietre, într-o

perioadă de 5–30 de ani. Fără îndoială că în această perioadă existau ritualuri închinat solstiului de iarnă, în timpul și după scurta apariție a razelor soarelui, în zilele din jurul datei de 21 decembrie pe mormântul monumental. Din păcate, nu se cunoaște numele acestei zile în limba vorbită în acea vreme la Newgrange.

2. Data de 25 decembrie este o consecință a celor prezentate mai sus. Ea a fost definitiv fixată de către Biserică în secolul IV d.Hr., pe baza tradițiilor orientale precristine care celebrau evenimente religioase similare în aceeași dată. Faptul este semnificativ, dacă avem în vedere că în primele trei veacuri ale erei creștine nu exista o opinie unanimă în ceea ce privește data sărbătoririi Crăciunului. Sfinții Părinți voiau să o fixeze la echinocșiul de primăvară, în luna martie sau aprilie, în timp ce biserica armeană și cea egipteană preferau data de 6 ianuarie, când era și Epifania.

Urme ale unei date mai vechi, care cuprindea o lungă perioadă de sărbătoare dedicată solstiului (de exemplu latinescul Saturnalia), pot fi observate în concentrarea de sărbători din luna decembrie și ianuarie: pe lângă Crăciun, sunt și Anul Nou, Epifania (Boboteaza), ziua Sfântului Nicolae (6 decembrie) și ziua sfintei Lucia (13 decembrie). Nu este întâmplător faptul că deseori aceste sărbători arată o multiplicare a unor teme asemănătoare: rolul și numele lui *Sinterklaas* (Sfântul Nicolae) la 5 decembrie în Olanda, sunt cele ale lui *Santa Claus* al Crăciunului în Statele Unite; rolul *Befaniei* italiene de a oferi cadouri (o vrăjitoare precristină, al cărui nume derivă de la forma latinizată *Epiphania* a cuvântului grecesc) la 6 ianuarie îl anticipează pe cel al *Copilului Iisus* în ziua de Crăciun și a lui *Sinterklaas* și *Sfânta Lucia* în alte date și alte arii europene. Este evident că ajunul Anului Nou, cu ritualurile de la miezul nopții este o anticipare necristină (*veglione*) a ritualului religios în ajunul (*veglia*) Crăciunului, cu specificul său, „slujba de la miezul nopții”.

Separarea aspectelor creștine de cele păgâne, ca și multiplicarea lor în sărbători diferite, dar apropiate, au fost tipice în perioada precristină, dar s-au cristalizat odată cu creștinismul. Un mare număr de personaje din folclor de origine precristină, însoțesc sărbătoarea Crăciunului pretutindeni în Europa: de la mai sus amintita *St. Befana*, la bascul *Olenzaro*, *Onentzaro*, *Ononzaro* (mare mănăcâu și bețivan, prost îmbrăcat, cu o coasă și cu atâția dinți, câte zile sunt într-un an, plus unul); personajele folclorice germane *Hans Trapp*, *Pelzmarte* sau *Pelznickel* sau *Butzegraale*, *Hans Muff*, *der Knecht Rupert*, *der Ruklas*, *Klasbur*, *Bullerklas*, *der alte Joseph*, *der Teufel*, *die Budlmutter*, *das goldene Rössl*.

3. Tradiții religioase orientale, mult mai recente care s-au răspândit la începutul erei

creștine, mai întâi în Grecia, apoi în Imperiul roman. În aceste tradiții, tema „morții” și a „învierii” soarelui erau interpretate antropomorfic, devenind astfel părți ale cultului divinităților solare individuale, care au format bazele pentru mitul nașterii lui Hristos, într-o peșteră, din Fecioara Maria.

După ce sărbătoarea Crăciunului, ca un fel de „pachet” format din mai multe elemente (specialiștii folosesc termenul „sincretism” pentru acest tip de mixtură creștină) a părăsit Roma pentru a se răspândi în restul Italiei și în Europa, a cunoscut modificări ulterioare, rezultate din absorbirea tradițiilor solstiiale locale:

a) Între cele mai cunoscute, tradițiile „calendelor” în aria latină, copacii cu frunza verde tot timpul anului în aria germană, vâscul în aria celtică, focul butucilor care ard, în diferite părți ale Europei; sunt oferite, morților și zeilor, banchete, cântece rituale și au loc schimburi de daruri.

b) Între cele mai puțin cunoscute, mai recente și probabil consemnate pentru prima dată în legenda hărții Atlasului limbilor Europei sunt obiceiurile: băutul berii în aria udmurtă (din familia uralică, ramura fino-ugrică), folosirea ritualică a piciorului de oaie în aria ciuvașă (din familia altaică, ramura turcică), mari (din familia uralică, ramura fino-ugrică) și udmurtă, procesiunea ritualică pe gheață, credințele în duhurile apei și postul în aria udmurtă.

În sfârșit este util să se știe: dacă este cunoscut că sărbătoarea Crăciunului are origini precristine, fiind legată de celebrările solstiului de iarnă, puținii știu, în afară de specialiști, că unele aspecte, în aparență creștine, cum ar fi nașterea copilului sfânt într-o peșteră, dintr-o mamă fecioară sfântă, aparțin nivelului precristin al Crăciunului.

Mario Alinei precizează că la 25 decembrie s-a născut, nu numai Buddha (dintr-o fecioară), 500 de ani înainte de Hristos, dar cea mai mare parte a religiilor orientale și unele din cele grecești își celebrează zeii lor solari tot la aceeași dată: zeul iranian Mithras s-a născut la 25 decembrie; nașterea (dintr-o fecioară) a lui Dusares, principalul zeu al arabilor preislamici s-a celebrat tot la 25 decembrie; după unele legende și zeul grec Dionisos s-a născut (dintr-o fecioară!) la 25 decembrie. Ceea ce a determinat Biserica să accepte această tradiție a fost răspândirea cultelor solare în Imperiul roman și la Roma. Împăratul Commodus (185–192) era inițiat în misterele lui Isis și ale lui Mithra, iar Caracalla (211–217) a încurajat cultul unui zeu solar mithratic, numit *Sol Invictus*, introdus la Roma de împăratul Eliogabal. După asasinarea acestuia în anul 222, cultul lui *Sol Invictus* a fost înlăturat, dar, în timpul împăratului Aurelian (270–275) a fost reintrodus

și celebrat în ziua numită în latină *Dies Natalis (Solis) Invicti*, fixată în data de 25 decembrie, după tradiția orientală.

Când creștinismul a devenit oficial, cultele și religiile solare au fost susținute de către adepții romani și greci ai zeului Apollo și Helios (numele grecești pentru soare) ca și de adepții zeilor Mithras și Baals din Siria. Chiar și filosofi și teosofi erau, în mare parte, adepți ai unei religii solare monoteiste. Însuși Constantin (306–337), înainte de a se converti la creștinism, era un discipol al cultului solar; după convertire, împreună cu teologii săi a transferat simbolurile solare în noul cult, conferind lui Hristos atribuțiile zeului-Soare, iar Mariei, cele ale zeiței Isis și ale altor divinități feminine.

Culte egiptene, între care se numără și cel al lui Isis, erau cunoscute în Grecia înainte de epoca lui Alexandru cel Mare. Răspândirea cultului lui Isis în Grecia a început în secolul IV î.Hr., în Sicilia în secolul III, în Italia meridională în secolul II, iar la Roma, în secolul I î.Hr. De acum înainte, împărații romani l-au tratat fie cu toleranță sau cu ostilitate, fie l-au interzis sau l-au acceptat. Frecvența interdicțiilor, în unele perioade, dovedește puterea sa și marea lui popularitate. Este suficient să amintim că Tiberiu în 19 î.Hr. a dat ordin să se distrugă templul lui Isis, iar rămășițele acestuia să fie aruncate în Tibru. Mai târziu, sub Caligula, Flavius și Antonius, situația s-a schimbat radical. În timpul lui Severus, cultul lui Isis s-a răspândit de la Roma în provincii: Africa, Spania, Galia Narbonensis și în țările dunărene.

În versiunea greacă și romană, lui Isis îi erau atribuite toate caracteristicile divinităților feminine ale panteonului grec și roman, care au devenit, mai târziu, tipice pentru cultul Fecioarei Maria: „Dăătoare de har”, „Stăpâna întregului pământ”, „Mântuitoarea oamenilor”, „Neprihănită”, „Stăpâna mării” și „Protectoarea corăbiilor”, la fel ca și Mariei. Nu doar litanile cu care era adorată public în procesiuni și în temple, anticipează, în detaliu litanile recitate în această zi în cinstea Fecioarei Maria în diferite părți din Europa catolică, dar și totalitatea ritualurilor care fac parte din cultul Fecioarei Maria. Precursori ale imaginii Mariei cu Copilul, statuia lui Isis cu Horos au fost reproduse în diverse părți ale imperiului roman, pe gemele confecționate în Sardinia și pe monedele imperiale din timpul lui Traian, Adrian, Antonius Pius, Marcus Aurelius, etc.

Mithras, un zeu indo-iranice, identificat cu soarele, devine, mai târziu, simbolul celor mai importante culte solare și al principalelor religii din lumea greco-romană. Protejat de împărații romani în secolele II și IV, cultul lui Mithras fuzionează cu cel al Soarelui (*Sol Invictus*), a cărui naștere (*Natalis Solis*) era celebrată la 25

decembrie și căruia îi era consacrată duminica (*Solis dies*, „ziua soarelui”, cf. engl. Sunday, germ. Sonntag). Numele Crăciunului în limbile și dialectele din aria romanică: it. *natale*, fr. *noël*, sp. *nadal*, port. *nal*, etc. îl continuă pe *Natalis (Solis)* până astăzi.

Numeroase aspecte de bază ale creștinismului – în opinia lui Mario Alinei au fost preluate din mitraism: botezul, Cina cea de taină, împărtășirea, ungerea muribunzilor, nemurirea sufletului, învierea trupurilor, judecata de apoi, pedepsirea păcatelor, etc.

Citându-l pe Mircea Eliade (*De Zalmoxis a Gengis-Khan*, Paris, 1970), autorul nostru precizează că mitul nașterii lui Mithras dintr-o piatră („de petra natus”) a stat la originea legendei creștine despre nașterea lui Hristos în peștera de la Betleem.

Partea a doua a studiului este consacrată analizei lingvistice propriu-zise. Pe baza ei, autorul stabilește trei straturi de nume: precreștin, roman și creștin.

La numele precreștine autorul a identificat 17 motivații precreștine, pe care le-a clasificat în două categorii: cea dintâi cuprinde 13 motivații legate de prima creștinare, caracterizată printr-un „sincretism antic” (de origine orientală, romană sau locală); a doua, cu 4 motivații, legate de o creștinare modernă, caracterizată printr-un „sincretism modern”.

Între cele 13 motivații aparținând primei categorii sunt amintite:

„**Butucul**”, o reminiscență a societății pre-agricole, întâlnit în diferite părți ale Europei: în interiorul rețelei lui ALE, doar în Italia (Toscana) s-a dezvoltat de la cuvântul *ceppo* semnificația de „Crăciun”. În afara acestei rețele în sârbo-croată, numele butucului – *badnjiak* – este legat de „Ajunul Crăciunului”: *badnji dan*; în albaneză *nata e buzhit* „noaptea butucului”; la basci *xubilaro* (*hubil*=butuc) „perioada Crăciunului”. Arderea butucului este unul din ritualurile încă vii, alături de binecuvântarea pâinii de Crăciun (care stă pe butuc) de către tatăl familiei, focul de la sfârșitul anului, etc.

„**Solstițiul**”, de care Mario Alinei leagă termenul maghiar *karácsony* și românescul *crăciun*, prezentând și divergențele de opinii cu privire la etimologia acestor termeni. Autorul precizează că majoritatea lingviștilor români și români susțin o origine latină, pentru care au propus nu mai puțin de patru etimoane diferite (*creationem*, *calationem*, *Cristi jejuniunum*, *quartum jejunum*), în timp ce lingviștii slavi și maghiari au propus un etimon vechi slav: *koročun* „solstițiu de iarnă”.

Mario Alinei susține al doilea etimon, aducând următoarele argumente:

a) Solstițiul este perfect compatibil cu ceea ce tim despre originile preistorice ale Crăciunului.

b) Este mult mai ușor să explicăm trecerea emantică de la „solstițiu” la „Crăciun” decât invers.

c) Ar fi greu de acceptat un etimon pentru o familie slavă de cuvinte care însemna, inițial, „solstițiu”.

„Începutul” (lat. *calendae* „prima zi a lunii anuarie”) include pe lângă o mare parte din aria omanică și aria albaneză, balcanică, baltică, eltică și slavă.

Ciclu solar: finl. *Joulu*, eng. *Jule*, est. *Joulud*. Aceste denumiri nu indică atât celebrarea soarelui răsărit ca un disc, ci, mai degrabă, ca un „ciclu” anual.

„Noapte Sfântă”: germ. *weihnachten*, ceh. <germ. > *vánoce* (pl), slovac (<germ. > *vianoce*.

„Naștere”: *natalis* (<Dies Natalis Solis>: it. *natale*, catal. *nadal*, fr. *noël*, valon. *noel*, alb. *natal' ashë*.

„Descendența”: rus. *roždestvo*, ucr. *rizdvo*, bulgar. *roždestvo*. Se recunoaște, în structura acestor nume, cuvântul *Rod* „zeu slav al nașterii”.

„Dumnezeu”: „copil Dumnezeu”, preluat din mitologia slavă o dată cu termenul *Bog* „zeu”: scr. *božić*, sârb. *božić*, alb. *bozhik* (din punctul de vedere morfologic, cuvântul este un diminutiv de la *Bog* „Dumnezeu”).

„Nașterea lui Dumnezeu”: pol. *Boże Narodzenie*, ceh. *Boží narození* (un compus unde apare cuvântul *rod* „naștere”).

Motivațiile grupate sub eticheta de „sincretism modern” la populațiile din Europa de Nord: ianuvaci, mari și udmuri, care s-au creștinat abia în secolul XVIII, păstrând multe elemente ale religiilor lor precedente, diferite de cele ale popoarelor europene: „piciorul de oaie”, „statul de gheață”, „Spiritele acvatice”, „sărbătoare de iarnă (a berii)”.

Numele creștine ale Crăciunului sunt grupate în patru categorii:

1. Cele care au la bază cuvântul „Cristos” (în engl. *Christmas* „slujba lui Cristos”);

2. Cele formate de la numele ebraic al sărbătorii de primăvară *Pesah* „Paști”, atribuit sărbătorii Crăciunului. În unele arii pentru a denumi „Crăciunul” se folosește numele pentru „Paști”: în Albania *pashkët*, în Spania *pascua*, în Portugalia *pascuas*, în Grecia *paska*, *paskala* etc. Răspândirea europeană a acestui nume este un reflex semnificativ al credinței originare în două sărbători anuale paralele, una în timpul primăverii sau a toamnei, cealaltă iarna sau toamna. Nu este întâmplător faptul că tocmai în aria tipic pastorală a Europei meridionale (Albania, Grecia, Spania) a apărut termenul *Pasqua* pentru a denumi „marea

sărbătoare” anuală. În această arie, primăvara înseamnă începutul unui „Nou An”.

3. Nume având motivația „Sfârșitul postului” la udmuri.

4. „Stea”: pol. *gwiazda*, care amintește de legenda creștină a stelei din Betleem.

Materialul exhaustiv, prezentat și comentat de Mario Alinei în studiul său bine structurat și documentat, a scos în evidență complexitatea problematicii legate de originea uneia din cele mai importante sărbători creștine: *Crăciunul*.

În finalul prezentării noastre vom aminti doar două din concluziile la care a ajuns autorul:

1. Pentru a înțelege impactul cultelor orientale asupra formării tradiției creștine, este necesar să ținem cont de enorma lor popularitate și răspândire la Roma și în Italia în perioada când creștinismul a învins. Strategia Bisericii a fost să adopte, de la început, aspecte rituale și religioase ale acestor culte.

2. Totuși creștinarea nu s-a făcut fără rezistență, după cum demonstrează numărul mare de elemente precreștine ale Crăciunului, mai ales în mediul rural. Această rezistență se reflectă și în plan lexical: termenul greco-latin *Epiphania* devenit vrăjitoarea *Befana* care dă cadouri la 6 ianuarie, ca și germanul *Kornalte* din miturile agreste; flamand *kerkmisse* „slujba de sfințire a unei noi biserici” a devenit fr. *kermesse*, germ. *Kirchmesse* „sărbătoare populară” etc.

SIMONA GOICU

Nătyaśāstra (Tratat de artă dramatică), traducere din limba sanscrită și note de Amita Bhowe și Constantin Făgețan, București, Editura Științifică, 1997, 618 pp.

Le voi cere iertare cititorilor care vor dori să găsească aici o recenzie sobră și doctă, fiind convins că le voi produce o amară dezamăgire, însă cred că textul pe care încerc să îl prezint are cu totul alte exigențe. Îndrăznesc să spun aceasta pornind chiar de la caracterul absolut inedit al acestui tratat, care grupează în paginile sale cunoștințe ce par extrase din studiul de zeci de discipline separate, înfățișându-ne, sub deghizarea unei poetici a teatrului, o adevărată enciclopedie a Indiei vii, enciclopedie care ar putea să pară minților noastre obosite de rutina manevrelor carteziene mult mai apropiată de acele enciclopedii chineze ironizate cu finețe de Borges decât de masivele enciclopedii ale modernității.

Introducerea cu impresie de frondă trebuie să zăbovească puțin (aceeași maladie carteziană!) asupra caracteristicilor demersului meu. Voi proceda secvențial, alunecând de la o prezentare

generală a textului și a traducătorului la acele teme alese relativ aleatoriu care mi s-au părut importante pentru a da o idee cât mai exactă celor care nu au citit încă tratatul sau, mai ales, celor care nu-l vor citi niciodată. Recunosc în acest fel că exercițiul recenziilor nu e decât o mecanică destul de grosolană folosită pentru a da impresia celor care nu citesc o anumită carte că au înțeles-o și că i-au ghicit conținutul. Dar, *passons...*

1. Date generale despre *Nāṭyaśāstra*

Socotit multă vreme pierdut, tratatul pe care mă străduiesc să-l prezint a fost redescoperit în 1865 de către indianistul american Fitz Edward Hall. Prima ediție integrală a textului sanskrit apare în 1894 la Bombay, iar cea mai recentă ediție integrală este cea realizată de R. S. Nagar între 1981-1984. În forma actuală, *Nāṭyaśāstra* este atribuită lui Bharata-muni, ascetul Bharata. Specialiștii consideră că textul actual al tratatului a fost elaborat în mai multe etape, cu adăugiri și modificări făcute în epoci diferite și de către mai mulți autori. Pentru că Bharata înseamnă actor, se crede că autorul ar fi fost un reprezentant al breslei actorilor care a realizat un adevărat manual pentru folosința tovarășilor săi de breslă și a autorilor dramatici. În privința datării textului, par să existe trei mari ipoteze: secolul V î.Hr., secolul III d.Hr., intervalul 200 î.Hr.-200 d.Hr.

2. Date despre traducător

Domnul Constantin Făgețan s-a făcut cunoscut celor interesați de civilizația indiană atât prin traducerile sale din sanskrită, cât și prin cursurile de limbă sanskrită ținute vreme de câțiva ani în spațiile Universității de Vest din Timișoara. Până acum, domnia sa, cel mai eminent discipol al profesoarei Amita Bhoose, a mai tradus în limba română celebrul tratat *Yoga-sūtra*, precum și poemul *Gita-Govinda*, uluitor exercițiu de mînuire al limbii române, care ar fi trebuit să-i aducă cel puțin un premiu dacă ar fi avut minima șansă de a se fi născut în cadrele unei culturi cu o funcționare normală. Îndrăznim să spunem că domnia sa este singurul purtător al speranțelor celor care ar dori să vadă traduse în limba română textele fundamentale ale culturii indiene.

3. Structura textului

Pentru a verifica atenția cititorului, acestuia trebuie să i se pună uneori diverse obstacole, încetinind sau accelerând „povestirea”, utilizând analese sau prolepse. Pentru a le da satisfacție teoreticienilor textului literar, vom trece acum la o înșiruire plictisitoare, prezentând titlurile tuturor

capitolelor din *Nāṭyaśāstra*. Vom face asta pentru a-i convinge pe cei mai puțin încrezători în legătură cu diversitatea temelor tratate în cadrul textului nostru. Enumerarea noastră cuprinde treizeci și șapte de capitole: originea teatrului, construirea sălii de spectacol, venerarea zeităților scenei, caracteristicile dansului *tāṇḍava*, preliminariile scenice, *rasa* – experiența estetică, prezentarea stărilor emotive, utilizarea membrilor secundare, reprezentarea gestuală, regulile privitoare la *cārī*, executarea mișcărilor *maṇḍala*, executarea mersului pe scenă, descrierea zonelor scenei, a practicilor teatrale și a manierelor regizorale, regulile prozodiei, definirea metrilor poetici, caracteristicile compoziției dramatice, folosirea limbajelor și regulile intonării, cele zece tipuri de piese, definirea segmentelor piesei, clasificarea stilurilor, costumația și machiajul, reprezentarea generală, arta galanteriei, tipurile personajelor masculine și feminine, reprezentarea variată, clasificarea rolurilor, manifestarea succesului în teatru, despre muzica instrumentală, despre instrumentele cu coarde, despre instrumentele de suflat, despre *śāla*, cântecele de tip *dhruvā*, calitățile și defectele cântăreților, despre instrumentele de percuție, distribuirea rolurilor, blestemul aruncat asupra teatrului, dezvăluirea tainei teatrului.

Această amănunțită desfășurare de teme ar putea fi structurată pornind de la câteva nuclee de forță: originea celestă a teatrului și „păcatul originar” care provoacă ajungerea sa pe pământ, prescripții rituale legate de sacralitatea actului teatral, o fenomenologie a mișcărilor scenice și a tehnicilor necesare pentru asigurarea verosimilității, un set de reguli de compoziție utile autorilor dramatici, un compendiu caracterologic, o discuție despre experiența estetică și o prezentare a rolului și importanței muzicii în desfășurarea reprezentației scenice.

4. Despre trup

Poate că nu există argument mai bun în sprijinul tezelor lui Mauss despre statutul cultural al corpului decât regulile privind mișcarea în funcție de care se desfășoară reprezentațiile teatrale în Orient. Nu există trup natural, așa cum pentru teologi nu există chip omenesc, ci doar chip divin sau bestial. Tocmai de aceea, pentru a reda în toate nuanțele comportamentul unui personaj, *Nāṭyaśāstra* indică cu extrem de mare precizie limbajul corporal și gestual potrivit fiecărui tip uman reprezentat. Astfel, „mersul caracterelor superioare trebuie să fie plin de fermitate, mersul celor medii are tempoul mediu, iar mersul celor inferioare este rapid și spornic... în mersul firesc al caracterelor superioare genunchiul se va ridica

aceeași înălțime cu șoldul. În mișcările folosite în luptă, genunchiul se va plasa la înălțimea „ieptului” (p. 205). Ne amintim în acest fel de avuoroasele descrieri făcute de Mauss mișcărilor oldaților prusaci și francezi, precum și de escrierea atitudinii corporale a tinerelor care și-au etrecut o vreme la pension.

Actorul oriental trebuie să dea dovadă de un extraordinar control asupra propriului trup, îngurul în măsură să-i permită atingerea irtuoziității. Vorbind despre trăsăturile teatrului oriental, Peter Brook remarcă faptul că poți să rivești fascinat vreme de câteva minute mersul unui artist oriental înspre centrul scenei, în timp e aceleași gesturi ale unui actor occidental ar rovoacă o invincibilă plictiseală. Motivul acestei precieri diferite ar fi tocmai importanța diferită cordată perfecționării corpului în economia unei prezentări. Marele regizor, care socotea că doar irizorii europeni au o mobilitatea a trupului semănătoare cu cea a orientalilor, atribuia acest apt, mai mult sau mai puțin în glumă, deselor plecări ale acestora. În același context, el povestește un mare dirijor englez de la începutul secolului retindea că dirizorii de pe continent sunt mai bine regătiți decât cei englezi pentru că, atunci când ntălesc o femeie, se apleacă pentru a-i săruta mâna. De aceea, îi sfătuia pe toți tinerii englezi să e incline și să sărute mâna tuturor femeilor pe are le întâlnesc (vezi Peter Brook, *Le diable c'est ennuie*, Actes Sud-Papiers, 1991).

4. Originile teatrului

Bharata povestește că teatrul a apărut în a treia ărstă a lumii, Tretă-yuga, având în principal un ol pedagogic, acela de a pune și la dispoziția celor are nu aveau acces la știința Vedelor un soi de nvățătură, care, în plus, putea să le servească și a un soi de delectare. În acest fel, lucrurile plositoare vieții erau puse la dispoziția oamenilor e rând într-un „ambalaj” atrăgător: „Teatrul nseamnă repovestirea tuturor stărilor de existență in cele trei lumi. Uneori el înfățișează datoria, alteori petrecerile, uneori dobândirea averii, alteori acea minții, o dată veselie, altă dată luptele și morurile, iar alteori plăcerile dragostei... Conducând la împlinirea datoriei, la faimă, viață lungelungată și bunăstare, ca și la sporierea ntelligenței, arta teatrului va ajunge mijlocul de ducare a poporului” (pp. 31-32). În plus, eprezentările teatrale au și un efect apotropaic, lungând duhurile rele și permițând instaurarea emporară a unei oaze a binelui. O parte din puterea eatrului e dată și de sacrificiile care trebuie să eceadă orice spectacol și care instituie o uspensare a timpului profan, împrumutându-i stfel o doză de sacralitate. Totuși, în ciuda acestei

contagiuni cu sacrul, actorii se plâng că sunt socotiți oameni de rând, asemenea celor din casta *sudra* și că sunt sortiți dispețului. Aflăm din spusele înțeleptului Bharata că lucrurile nu au stat întotdeauna așa și că la început actorii erau prețuiți pretutindeni pentru arta lor divină. Însă, în urma unui spectacol în care i-au batjocorit pe înțelepți, provocând râsul grosolan al mulțimii, au fost blestemați de aceștia, împărțind de atunci soarta celor mai nefericiți dintre oameni și fiind socotiți impuri. Poate că nu e lipsit de importanță să subliniem că decăderea actorilor e legată de provocarea râsului, remarcând că și în contextul civilizației indiene, la fel ca și în creștinism sau islamism, râsul e considerat nefast, trebuind evitat.

5. Experiența estetică

Scopul funcționării întregii mașinării teatrale este realizarea experienței delectării artistice, *rasa*. Bharata crede că pot fi descoperite opt tipuri de *rasa*: eroticul, comicul, pateticul, furiosul, înfricoșătorul, odiosul, eroicul și miraculosul. La realizarea lui *rasa* contribuie stările emotive (permanente, pasagere și temperamentale), determinanții (situațiile concrete legate de acțiunea dramatică) și consecvenții (expresia reacțiilor actorilor într-o situație dramatică). Există patru *rasa* fundamentali din care provin ceilalți patru: eroticul e cauza comicului, furiosul e cauza pateticului, eroicul – a miraculosului, iar odiosul – a înfricoșătorului. De asemenea, fiecare *rasa* are o divinitate tutelară și o culoare proprie (astfel, comicul e gri „ca porumbelul”, înfricoșătorul e negru, iar miraculosul e galben). Patruzeci și nouă de stări emotive sunt cauzele manifestării lui *rasa* în piesă: opt stări emotive permanente (voluptatea, râsul, tristețea, mânia, vigoarea, frica, sila, minunarea), treizeci și trei de stări emotive pasagere (dezolarea, slăbiciunea, suspiciunea etc.) și opt stări emotive temperamentale (tremurul, lacrimile, pierderea conștiinței etc.). Însă, după acest ocean de clasificări în care suntem amenințați să uităm de unde am plecat, e binevenit un exemplu care să înfățișeze modul concret în care funcționează aceste inter-relaționări atât de complexe: „Urmează apoi *rasa* pateticului, provenind din starea emotivă permanentă a tristeții. El este generat de determinanți precum suferința iscată de căderea unui blestem, despărțirea de cei dragi, pierderea averii,ucidere, întemnițare, exilare... Interpretarea lui se va face cu consecvenți cum ar fi vărsarea lacrimilor, lamentarea, gura uscată, paloarea feței, membrele atârânănd, sufocare, pierderea memoriei și altele” (p. 113). Prietenilor lui Kant, care vor fi înclinați să îi reproșeze maestrului Bharata caracterul rapsodic al clasificărilor sale, întrebându-se cum

se ajunge la cei opt *rasa* și de ce chiar la opt, le vom răspunde cu o ridicare din umeri, amintindu-le că și gânditorii indieni și-au pus problema temeiurilor acestei clasificări, introducând chiar cu mult succes un al nouălea *rasa*, calmul (vezi introducerea, pp. 15–16).

6. Spectatorul și arbitrii

Nāṭyaśāstra și-ar fi contrazis vocația sa enciclopedică dacă nu ar fi cuprins și un capitol dedicat modului în care trebuie receptat un spectacol și felului în care se poate stabili, urmând reguli destul de stricte, succesul sau insuccesul său. Astfel, aflăm că există două tipuri de succes, uman și divin. Va fi atins un succes uman atunci când spectatorii își vor manifesta satisfacția prin zburlirea părului, aruncarea inelelor pe scenă, hohote de râs, precum și prin ovații. Semnul succesului divin e liniștea mormântală așternută în sala plină de spectatori. Atingerea succesului nu este însă ușoară, căci, pe lângă dificultățile inerente unei reprezentări atât de compexe, mai pot să apară și anumite obstacole, numite daune de către autorul textului. Bharata crede că există trei tipuri de daune: provocate de zei (rafale de vânt, incendii, năvălirea unor animale, prăbușirea sălii etc.), provocate de dușmani (huiduieli, bătăi lungi și zgomotoase din palme, aruncarea cu balegă de vacă) și provocate de înșiși actorii (mișcările greșite, incurcarea replicilor, tracul etc.).

Spectatorul ideal, singurul capabil să aprecieze întreaga complexitate a mecanismului teatral, este acela care e capabil de empatie, reușind să se transpună în pielea personajului: „Cei ce sunt mulțumiți de mulțumirea altuia, se întristează la tristețea altuia și se simt și ei nenorociți la nenorocirea altuia, aceia sunt (adevărații) spectatori de teatru... omul care prin imitarea stărilor emotive (ale personajului) intră (el însuși) în rol, trebuie cunoscut ca fiind spectatorul împodobit cu calitățile enumerate“ (p. 423). Însă, în cazul în care se iscă anumite controverse între spectatori, judecata finală asupra spectacolului va fi cea rostită de arbitri. Aceștia din urmă vor fi aleși din rândurile experților în sacrificii, al actorilor, al cunoscătorilor prozodiei, al gramaticienilor, al specialiștilor în arme, al pictorilor, al curtezanelor, al muzicienilor și al ofițerilor regelui. Fiecare dintre aceștia vor judeca acea parte a spectacolului care aparține de specialitatea lor, trebuind să consemneze greșelile și reușitele actorilor. În urma verdictului acestora, actorul cu cele mai puține greșeli și cele mai multe reușite va primi „stindardul de învingător“.

7. Concluzie

Nāṭyaśāstra oferă o lectură plină de savoare, în ciuda unor pasaje extrem de tehnice care îi îngreunează parcurgerea și care îl dezamăgesc pe cititorul grăbit. Poate că principalul motiv de uimire al unui european care citește acest tratat este acela legat de reglementarea în amănunțime a tuturor aspectelor care țin de reușita spectacolului, de la poziția piciorului într-o anumite figură de dans și până la descrierea conduitei ideale a spectatorului. Textul merită citit și numai pentru a ne convinge că ceva de acest gen este cu puțință. Închiderea rândurilor de față merită să se facă sub semnul unei parafraze. De aceea, permiteți-mi să spun *honni soit qui mal y pense, et encore, doublement honni soit qui guere ne pense*.

CIPRIAN VĂLCAN

Carlo Ginzburg, *Brânza și viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*, trad. Claudia Dumitriu, București, Editura Nemira, 1997, 256 pp.

Peisajul cultural românesc se îmbogățește cu o nouă traducere din opera unuia din cei mai reputați istorici contemporani ai religiilor, Carlo Ginzburg. După *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, operă fundamentală a acestuia, o altă lucrare, de mai mică amploare, însă tratând un subiect inedit – este vorba de *Brânza și viermii. Universul unui morar din sec. al XVI-lea* – vine să ofere o perspectivă nouă asupra cercetărilor și a metodologiei utilizate de autor.

În prefață, C. Ginzburg dezbate problema comportamentului claselor subalterne, a culturii acestor clase a cărei studiere necesită izvoare scrise indirecte (pentru faptul că este orală); indirecte din două motive: „pentru că sunt scrise“ și „pentru că sunt scrise în general, de indivizi mai mult sau mai puțin legați de cultura dominantă“ (p. 9). După ce trece în revistă câteva perspective asupra culturii populare ale unor personalități ca Robert Mandrou, Genevieve Bolleme, Mihail Bahtin, Em. Le Roy Ladurie sau Michel Foucault, Ginzburg se oprește asupra teoriei lui Bahtin privind circulația și influența reciprocă dintre cultura subalternă și cultura dominantă. Autorul se pronunță în cadrul cercetărilor asupra culturii claselor subalterne pentru îmbinarea și colaborarea dintre cercetarea cantitativă (principiu de bază al metodologiei istoriei mentalităților) și cercetarea calitativă, aceasta din urmă oferind în unele cazuri rezultate deosebit de prețioase.

Subiectul cărții se concentrează în jurul unui caz de erezie individuală, fără adepți, cu toate

mecanismele formării, evoluției, tendinței de răspândire și cu analogii în epocă. Probabil că astfel de cazuri au existat într-un număr mai mare decât lasă să se înțeleagă autorul, dar acestea ori s-au stins de la sine – în mijlocul unei populații ostile sau puțin înclinată să recepteze noile idei și în funcție de personalitatea și caracterul „novatorului”, ori nu au constituit obiectul unor investigații serioase din partea autorităților ecleziastice, nefiind astfel menționate în documente.

În primele șase capitole ale cărții, Ginzburg face o scurtă introducere în cazul lui Domenico Scandella zis Menocchio, morar în Montereale (în Friuli) și a principalelor sale afirmații eretice ce au reieșit cu ocazia primului proces ce i-a fost intentat de Sfântul Oficiu. Următorul capitol întregeste această primă imagine de ansamblu prin prezentarea realităților social-politice din comunitatea locală friulana. Capitolele 8 și 9 prezintă reacția lui Menocchio împotriva bisericii (în special) și posibila legătură dintre „religia” sa și Reformă în general. Capitolele 10–11 tratează influența (probabilă) exercitată asupra lui Menocchio de către pictorul Nicola de Melchiori și poziția fermă a morarului în ceea ce privește concepția sa, datorită „minții sale ascuțite” (p. 69). Lecturile lui Menocchio, modul în care au ajuns aceste cărți în posesia lui, influența lor asupra erei sale, constituie subiectul capitolului 12–15). În continuare (capitolele 16–24) sunt prezentate prelucrările originale ale lui Menocchio după textele citite și ideile rezultate în urma răstălmăcirilor. Impactul dintre pagina scrisă și cultura orală a dus la o adevărată explozie în mintea și imaginația lui Menocchio.

Capitolele 22–27 cuprind viziunea cosmologică a lui Menocchio ce reiese din dialogul Inchizitorului cu acesta pentru lămurirea relației Dumnezeu–Haos și a puterii creatoare a lui Dumnezeu, precum și ipoteza existenței „unei tradiții cosmologice milenare care dincolo de diferențele de limbaj, a unit mitul cu știința” (p. 106), ilustrate în cazul lui Menocchio. Următoarele capitole (28–30) insistă asupra rolului pe care l-au avut răspândirea tiparului și a Reformei în evidențierea culturii populare (orale) precum și impactul produs asupra lui Menocchio de limbajul doct al cărților pe care le-a citit. În continuare (capitolele 31–42) sunt prezentate principalele concepții ale lui Menocchio referitoare la natura lui Dumnezeu și a Duhului Sfânt, la îngeri („meșterii săi”), problema spiritului și a sufletului, conceptele cu privire la Iad și Paradis, precum și la un nou „fel de trai” în noua lume imaginată de Menocchio, impusă de oameni într-un viitor neescatologic.

Următoarele capitole (43–48) redau sfârșitul interogatoriilor primului proces intentat lui Menocchio, analiza scrisorii de iertare a acestuia către judecători, pronunțarea sentinței și închisoarea, urmate apoi de eliberarea sa și reintegrarea în sânul comunității. Nemulțumirea lui Menocchio, legată de imposibilitatea de a-și afirma cu putere vechile „adevăruri” și neputința de a le ascunde îl aduc în fața unui nou proces (capit. 49–51). La acest al doilea proces iese la iveală o nouă viziune (materialistă) a lui Menocchio în alcătuirea Cosmosului, în care focul constituie elementul primordial („e peste tot focul”, așa cum e Dumnezeu”) (p. 164), la care se adaugă alte 3 elemente: aerul, pământul și apa, identificate cu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Din spatele acestui paralelism ieșea însă la iveală „convingerea cea mai adâncă a lui Menocchio: că Dumnezeu e unul și el e lumea” (p. 164). În răstimpul scurs de la eliberarea sa și până la cel de al doilea proces, Menocchio „frământa gânduri vechi și noi” ale căror expunere îi vor fi fatale de această dată. Pentru a încadra concepțiile lui Menocchio într-un fenomen mai amplu, caracteristic clasei și culturii căreia îi aparținea, Carlo Ginzburg prezintă (capitolele 58–60) pe scurt alte două cazuri; unul este cel al unui țăran din Luca ce se ascundea sub pseudonimul Scolio, iar celălalt al unui morar din Savignano sul Panaro, Pellegrino Boroni zis Pighino. Penultimul capitol tratează raportul dintre cultura subalternă și cea dominantă, analogiile dintre tendințele de fond ale celor două culturi, rădăcinile și interdependența dintre ele precum și evoluția ulterioară. Expunerea se încheie cu relatara sfârșitului morarului eretic, condamnat la ardere pe rug de către Sfântul Oficiu, la cererea expresă a papei Clement al VIII-lea.

Carlo Ginzburg urmărește de-a lungul expunerii firului evenimentelor și în același timp interpretează și valorifică informația prin prisma formației sale de istoric al religiilor și a metodologiei istoriei mentalităților. **Brânza și viermii** este o lucrare bine articulată, abordată sub două aspecte ce se întrepătrund; unul îl constituie cazul particular al lui Menocchio, cu prezentarea ereziilor ce decurg din afirmațiile sale, având ca punct central viziunea sa cosmologică; cel de al doilea aspect îl constituie cercetarea metodologică întreprinsă de autor, și care, pornind de la acest caz, urmărește scoaterea la lumină a stratului profund al culturii țărănești, delimitarea acesteia de influențele externe precum și încercarea de a stabili legăturile conexe existente între cultura subalternă și cea dominantă.

O contribuție și un merit deosebit revine autorului prin sublinierea faptului că cercetarea unui fenomen dintr-un singur punct de vedere și pornind de la niște preconcepții, este de cele mai

multe ori infructuoasă și poate duce adesea la judecăți false. Perspectiva metodologică a lui Ginzburg – ilustrată și într-o lucrare anterioară *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* – „prescrie” istoricului un câmp de cercetare mult mai larg pentru obținerea unor rezultate cât mai apropiate de adevărul științific în măsura în care acesta poate fi atins. Aceasta presupune studierea tuturor factorilor direcți sau indirecți ce pot avea legătură cu subiectul cercetat și-l pot influența într-o măsură sau alta. Amintim în acest sens numai câteva elemente utilizate în această lucrare: subliniere importanței și rolului Reformei și al răspândirii tiparului în apariția unui astfel de caz, influența culturii dominante asupra celei subalterne (populare), posibila influență exercitată asupra lui Menocchio de către diverse persoane cu care a venit în contact, descifrarea caracterului și a personalității lui Menocchio, a climatului social în care a trăit, confruntarea cu alte cazuri de erezie aparținând altor reprezentanți ai culturii populare, pentru a scoate în evidență elementele comune ale acestora.

Acest „univers” nu cuprinde numai viziunea cosmologică propriu-zisă a lui Menocchio ci, de fapt, din acest univers al său răzbată un filon adânc al credinței populare, confruntată cu noua religie, toate acestea grefate pe o societate medievală în continuă transformare nu numai pe plan spiritual ci și economic, social și politic. Este o lucrare binevenită, care oferă un model de abordare complexă ce poate fi aplicat oricărui fenomen cultural și mai cu seamă în cazul celor în care fermentul principal îl constituie tradiția populară.

LIVIU POPESCU

Silviu Sanie, **Din istoria culturii și religiei geto-dacice**, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1995, 313 pp.

Cultura și religia sunt printre problemele cele mai delicate ale istoriei geto-dacilor, aceasta datorită puținelor informații legate de această temă din izvoarele scrise, precum și neconcludența descoperirilor arheologice și lipsa de probitate a teoriilor lingvistice și etnografice.

Domnul dr. Silviu Sanie adună în această lucrare toate informațiile disponibile, reușind o analiză profundă cu concluzii pertinente privitoare la cultura și religia geto-dacice.

Lucrarea începe cu un „Cuvânt înainte”, unde, autorul mulțumește tuturor celor care și-au adus contribuția la apariția acestei lucrări. După „Abrevieri și bibliografie selectivă” (pp. 9–15) urmează „Introducerea” (pp. 15–19), unde autorul

propune o periodizare în cercetarea religiei geto-dacice și motivează cititorilor scrierea lucrării.

Lucrarea propriu-zisă este împărțită în două mari capitole: „Sursele arheologice utile cunoașterii cultelor și credințelor geto-dacice. Repertoriu” și „Scripta. Cultura spirituală geto-dacilor așa cum apare în scrierile antice”. Primul capitol este împărțit în două părți: A) Complexe (pp. 19–54) și B) Materiale (pp. 54–168). Fiecare parte a acestui capitol începe cu un repertoriu al așezărilor unde au fost descoperite complexe de cult și materiale legate de viața spirituală, precum și lucrările apărute privitor la aceste așezări.

În prima parte a capitolului I sunt luate în discuție, după ce au fost descrise în amănunt, sanctuarele începând cu cele de la Barboși și Bănița, Băta Doamnei și până la cele de la Rudele, Rocoș și Sarmizegetusa Regia; templele cu absidă de la Popești, Brad, Căpâlna, Cetățeni, Carlomănești și Piatra Roșie; sanctuarele circulare de la Brad, Dolineau, Fetele Albe, Pecica, Pustiosu, Racoș, Rudele și Sarmizegetusa Regia; sanctuarele rectangulare de la Barboși, Bănița, Băta Doamnei, Blidaru, Costești și Sarmizegetusa Regia; gropile de cult descoperite la Sf. Gheorghe-Bedehaza, Orlea, Bratei, Moigrad, Oradea-Salcate; vetrele de cult descoperite la Popești, București-Mihail Vodă, Vlădiceasca, Poiana etc.; puțurile rituale de la Brad, Ciolănești din Deal, Ghermănești și Străulești; și alte complexe de cult dintre care amintim pe cel de la Costești, unde la locul numit „locul lui Bărcă” a fost cercetată o suprafață de formă ovală, cu aspectul unei mari pete de cenușă, cu diametrul mare de 13,5 m și cel mic de 8,5 m în cuprinsul căreia la adâncimea medie de 0,25–0,30 m au fost găsite materiale arheologice ca: oase calcate, fragmente ceramice, piese metalice, obiecte de sticlă și o monedă de argint. Tot în prima parte sunt analizate riturile și ritualurile funerare practicate în necropolele geto-dacice: inhumarea și incinerarea, forma gropii, depunerea resturilor în urnă de ceramică, depuneri directe în groapă sau într-un recipient din material perisabil, piesele inventarului funerar etc.

Partea a doua a primului capitol începe cu analiza pieselor din lut. După un repertoriu cu toate așezările unde au fost descoperite figurine din lut, Silviu Sanie face o clasificare tipologică a pieselor antropomorfe geto-dacice, facilitând astfel unele constatări ale cercetărilor viitoare.

Sunt analizate apoi atât figurinele zoomorfe descoperite: berbeci, tauri, cai, urși, animale fantastice etc., cât și reprezentările similare de pe ceramică: pești, iepuri, păsări, animale fantastice etc. Este pus însă accentul pe reprezentarea taurului, mistrețului și berbecului, care par a fi avut

o oarecare importanță în viața zilnică și în cea religioasă a lumii geto-dacice.

În continuare sunt luate în discuție medalioanele descoperite la Grădiștea Muncelului, Carlomănești; tăblițele de lut ars de la Dumbrava, Răcătău și Zolotaia Balloa (Ucraina); precum și vase având diferite simboluri sau reprezentări antropomorfe și zoomorfe, incizate, în relief sau obținute prin lustruire. La acestea se adaugă discuțiile legate de căteii de vatră descoperiți la: Brad, Ocnița, Poiana, Răcătău, Slimnic, Văleni și în complexele daco-carpice, și vasele de formă specială, utilizate foarte probabil în cult.

Partea a doua a primului capitol continuă apoi cu discuții asupra monumentelor și pieselor din piatră unde sunt analizate reprezentările religioase geto-dacice de pe Columna lui Traian, capetele umane din piatră care pot duce la concluzia existenței unui cult al capului și o serie de alte reprezentări cu privire specială asupra statuiilor din piatră.

Capitolul I va fi încheiat cu discutarea și analizarea pieselor din metal, un loc important ocupând și tematica imagisticii, care cuprinde reprezentările umane, animalele reale și fantastice, căteii de vatră precum și formele geometrice și imaginile aniconice.

Capitolul al II-lea (pp. 171–243) conține în special informații privitoare la zeul suprem al geto-dacilor, Zamolxis. Sunt dezbătute în acest capitol problemele legate atât de ortografierea numelui, cât și de originea etnică a zeului suprem. Apoi sunt prezentate și analizate cele patru ipostaze în care apare Zamolxis precum și starea socială a acestuia și cu cine este comparat de izvoarele scrise. Tot de către izvoare este atestată și discutată în acest capitol, de către Silviu Sanie, credința geto-dacilor în nemurire, Gebeleizis și ritualurile legate de comunicarea cu zeii. În finalul capitolului al II-lea sunt prezentate și analizate noile descoperiri de inscripții și imagini în mediul geto-dacic.

În capitolele de „Considerații finale”, profesorul Silviu Sanie reușește, coroborând atât concluziile fiecărui subcapitol și capitol al lucrării cât și unele aspecte ale vieții economice și sociale a lumii geto-dacice, o analiză cât se poate de obiectivă a culturii și religiei geto-dacilor. Cartea continuă cu o „Postfață” (pp. 258–260), o „Anexă” (pp. 260–270) unde sunt prezentate toate izvoarele scrise, care fac referire la cultura și religia geto-dacică, un „Rezumat” (pp. 270–288) în limba engleză, o „Listă a ilustrațiilor” (pp. 288–295) tot în limba engleză și încheindu-se cu „Indici” (pp. 295–313) ai denumirilor geografice, autorilor antici și medievali, divinităților, eroilor, personajelor mitologice și literare, împăraților, regilor și a altor personalități istorice, a

antroponimelor antice și a autorilor moderni. Tabelele și cele 88 de planșe completează fericit lucrarea.

Cartea profesorului Silviu Sanie prin tematica abordată este o lucrare de referință în studierea culturii și religiei geto-dacice. Complexitatea subiectelor și logica argumentelor aduse face ca această lucrare să acopere unele lacune, dar și să reliefeze mai clar aspecte noi ale culturii și religiei geto-dacilor. Lucrarea demonstrează marele efort al autorului de a analiza religia geto-dacilor și formele ei de manifestare în corelare directă cu cea a altor seminții și neamuri din Europa acelor vremuri, introducând astfel sistemul religios geto-dacic în sistemul de valori spirituale universale.

Prof. DORIN SECULA

Prot. Ioan Teodorovici, pr. prof. Ionel Popescu și prof. Dumitru Jompan, **Creatori și creații muzicale. Cântece și coruri religioase pentru copii și tineret**, Caransebeș, 1997, 145 pp.

Numai Dumnezeu a rânduit să intrăm în normalitatea educației integrale ce se cere a fi făcută sufletului omenesc creat după chipul și asemănarea Lui. Educația atee s-a străduit din răspuț să scoată pe Dumnezeu din sufletul omului. N-a pus însă nimic în loc, ci l-a „golit” de esența sa definitorie, subjugându-l unei îndoctrinarî forțate, privându-l de libertatea de gândire și acțiune și supunându-l dominației instinctiv animalice. Dar și „descătușarea spiritului” în perioada postrevoluționară nu-i dă sufletului omenesc libertatea care să-i împlinească aspirațiile lui autentice, ci „încercându-l în libertate” îl sufocă în „exploziile instinctive ale îmbuibării, sexului și violenței”, iar „educația” ce i se face nu dezvoltă dinamismul și creativitatea spiritului, ci mai degrabă ajungem să constatăm că educația sexuală, făcută copiilor în școli, le suscită instinctul spre experimentare, devenind părinți, iar prea multă artă poluată de violență și difuzată sub multiple forme, aduce în fața instanței crima juvenilă...

În fața acestor realități evidente, se ridică fireasca întrebare: unde vom ajunge? Biserica, ignorată și marginalizată de regimul ateu, este chemată acum să dea răspuns. Și dacă ar fi să recunoaștem, fără să supărăm pe nimeni, dar nici să „lâncezim” pe mai departe, trebuie să începem cu constatarea că modul în care se face educația religioasă în școli, cel puțin până acum, nu-și va putea îndeplini scopul și obiectivul major de a crea caractere religioase-morale, pe măsură să „încarce” sufletul omenesc cu energie creatoare, împlinindu-i aspirațiile devenirii sale...

Nu e locul să facem o analiză detaliată, arătând ce s-a făcut, ce nu s-a făcut, sau ce ar trebui să se mai facă. Dorim doar să recunoaștem că trebuie mai mult... Se pot da mai multe cunoștințe, se pot utiliza metode mult mai eficiente. Se poate și se impune ca elevilor care învață religia în școală să li se creeze deprinderi pe măsură să valorifice în viața lor cunoștințele ce li se predau. Nu e desigur vorba de crearea unor deprinderi automate, mecanice, de rutină, ci de direcționarea naturii spirituale a omului spre formarea caracterelor religioas-morale creștine. Se poate replica însă că noi suntem abia la început; că mai întâi trebuie să depășim greutățile începutului, că nu suntem totdeauna înțeleși și susținuți; și mai ales că nu avem mijloace didactice. Nu sunt manuale de religie decât pentru clasele I-IV. Lipsesc materialele intuitive, nu avem nici aparatele necesare pentru a le valorifica, în cazul în care ne „confectionăm” singuri materialele pe care le-am putea utiliza... Nu avem apoi materiale, care să stimuleze simțirea religioasă, precum: lecturile moralizatoare și religioase, poezii religioase și mai ales cântece religioase...

Într-adevăr, greutățile „începutului” sunt multiple și nu pot fi depășite dintr-odată, toate... Dar trebuie să se facă „oficial” totuși, mai mult, sau ceea ce se face „neoficial” să fie sprijinit și încurajat.

Și pentru a veni cu un exemplu concret, vom arăta strădania inimosului profesor și director de seminar, părintele Ionel Popescu de la Caransebeș, care a dat la lumină cartea intitulată „Creatori și creații muzicale. Cântece și coruri religioase pentru copii și tineret”, 48 la număr, din care 32 piese muzicale vocale, adunate și selectate de regretatul profesor de muzică de la seminar, Prot. Ioan Teodorovici; iar 16 cântece la unison și în canon au fost adunate de actualul profesor de muzică, Dumitru Jompan. Acestea se continuă cu coruri la două și trei voci egale, încheind cu compozițiile muzicale destinate ansamblurilor mixte.

P.C. Părinte Ionel Popescu și dl. prof. Dumitru Jompan au redactat „Portrete de muzicieni”, profesori, interpreți, compozitori, muzicologi, care au activat la Caransebeș și în tot Banatul de-a lungul vremii. Se menționează biografia, lucrările și activitatea muzicală, pe baza unei bibliografii exhaustive, iar în încheiere sunt prezentate două schițe istorice: Școala de cântăreți bisericești și corul „Timotei Popovici” al Seminarului Teologic Liceal „Ioan Popasu”.

Cartea, tipărită de Editura Banatica, Reșița-Caransebeș, 1997, apare cu binecuvântarea și precuvântarea P.S. Laurențiu Streza, Episcopul Caransebeșului, cu sprijinul financiar al prof. univ. dr. Philippe Harmoncourt și al Fundației Pro Oriente, secțiunea Graz și este închinată foștilor

profesori și studenți ai Academiei Teologice din Caransebeș, la 70 de ani de la întemeierea ei.

Cunoscută fiind importanța și necesitatea muzicii pentru stimularea și cultivarea simțământului religios, această carte – apărută într-o ținută grafică deosebită – constituie un adevărat material didactic-educativ menit să sprijine și să facă mai rodnică activitatea moral-religioasă din școli, așa încât o recomandăm călduros tuturor celor ce îndeplinesc misiunea sacră de formare a caracterelor religioas-morale creștine în școală.

Preot prof. dr. SORIN COSMA

Gligor Popi, **Românii din Banatul iugoslav între cele două războaie 1918–1941**, Editura de Vest, Timișoara, 1996, 283 pp.

Cartea prof. dr. Gligor Popi, apărută recent la Editura de Vest din Timișoara, constituie în realitate publicarea în limba română a lucrării „Rumuni u jugoslovenskom Banatu izmestu dva svetska rata” care a văzut lumina tiparului încă în anul 1976.

Păcat că această monografie de o certă valoare documentară, care cercetează temeinic viața românilor din Banatul sârbesc – în perioada interbelică – sub aspect politic, social, economic și cultural, nu a fost accesibilă mai demult, unui cerc larg de cititori, din rândurile națiunii române.

Această lucrare este bazată pe studii aprofundate al documentelor din principalele arhive iugoslave și românești, apoi pe cercetarea presei din cele două țări, cât și pe consultarea unei bogate liste de lucrări și articole.

Cartea cuprinde cinci capitole, precedate de o prefață și un cuvânt introductiv pentru ca în final să se încheie cu publicarea pentru întâia oară a „Convenției privind organizarea școlilor elementare minoritare din Banat”. Autorul accentuează însemnătatea semnării acestui document din domeniul învățământului, deoarece rezolvă lipsa cadrelor didactice, atât din școlile românești din Banatul sârbesc, cât și a școlilor sârbești din Banatul românesc. Astfel, în baza Convenției, se ajunge la schimbul de învățători contractuali. Primul grup de 17 învățători din România au fost repartizați în școlile românești din Banatul sârbesc pe data de 25 mai 1935, iar a doua formație alcătuită din 29 învățători a fost îndreptată pe data de 25 noiembrie 1935 spre alte școli primare din localitățile românești ale Banatului sârbesc. De notat că în anul școlar 1936/1937 funcționau 38 de învățători, cetățeni iugoslavi, în școlile primare sârbești din România. Tot în baza amintitei Convenții, în anul de

învăţământ 1934/1935 pe lângă liceul „Constantin Diaconovici Loga” din Timişoara s-a deschis clasa I cu limba de predare sârbă, iar pe lângă liceul din Vârşeţ funcţiona clasa I cu limba de predare română. În acelaşi timp pe lângă Şcolile Normale de învăţători din oraşele sus amintite, se deschid secţii în vederea pregătirii învăţătorilor români şi sârbi, care să asigure în viitor cadrele necesare pentru învăţământul primar. Profesorul Gligor Popi aminteşte nominal profesorii care au funcţionat în perioada respectivă la Vârşeţ, evidenţiind însemnătatea existenţei în acest oraş a internatelor de fete şi băieţi, sprijinite financiar de către Ministerul Instrucţiunii publice din Bucureşti.

În cadrul analizării situaţiei social-economice a românilor din Banatul sârbesc, în perioada interbelică, profesorul Gligor Popi analizează structura economică a populaţiei româneşti care trăia cu precădere în mediul rural, fiind orientată spre agricultură. Astfel în aşezările sateşti locuite de români, predomina producţia de cereale, iar într-o măsură mai mică cea a culturilor industriale. În acest context, autorul s-a oprit şi asupra rolului îndeplinit de numeroasele Institute de Credit şi Economii, existente în diferite localităţi, când este vorba de acordarea de credite ţărănimii de la sate.

În capitolul rezervat vieţii politice a românilor din Banatul sârbesc, între cele două războaie

mondiale, prof. Gligor Popi explică condiţiile care au determinat înfiinţarea Partidului român la Alibunar în anul 1923. Dănsul analizează temeinic activitatea desfăşurată – de-a lungul anilor – de către acest partid, scoţând în evidenţă – în mod critic – disensiunile manifestate între conducători, disensiuni care au dăunat apărării intereselor vitale ale naţionalităţii noastre.

Pe plan cultural-artistic, se constată că românii din Banatul sârbesc aveau posibilitatea să înfiinţeze societăţile lor, respectiv să desfăşoare activităţi culturale amatoriceşti care să contribuie la menţinerea tradiţiilor şi identităţii naţionale. Activitatea editorială în limba română s-a rezumat în general la tipărirea manualelor şcolare şi calendarelor anuale. În schimb săptămânalul „Nădejdea” a apărut permanent din anul 1927 până în 1944, spre deosebire de o serie de ziare şi reviste, care au avut o viaţă de scurtă durată.

În concluzie putem afirma cu tărie, că prof. dr. Gligor Popi a reuşit să scrie o carte de mare interes, amplu documentată, adresată deopotrivă specialiştilor cât şi iubitorilor de adevăr, lucrare ce confirmă năzuinţa românilor din Banatul sârbesc între anii 1918–1941, de afirmare a identităţii naţionale, în condiţiile unor contradicţii sociale şi politice.

Prof. dr. ION DEJAN

St. Vladimir's Theological Quarterly, Crestwood, New York, Volume 41, Number 4, 1997.

Mai mult de jumătate din conținutul numărului 4 pe 1997 al periodicului editat trimestrial de Institutul Sfântul Vladimir din New York, este ocupat de un studiu de o excepțională valoare, „The Era of the *Bogoslovskii Vestnik*” (pp. 273–336), consacrat unui periodic teologic rusesc de la începutul secolului nostru între ai cărui colaboratori s-au numărat celebrii sophianiști Vladimir Soloviov, Pavel Florenski și Serghei Bulgakov, alături de A. M. Bukharev, P. S. Ignatie Brianchaninov, Mitropolitul Filaret al Moscovei ș.a. Cu o scrupulozitate exemplară, autorul, Bryn Geffert, Profesor Asistent la St. Olaf College din Nortfield (Minnesota), ne prezintă detaliat apariția și evoluția jurnalului *Bogoslovskii Vestnik* (=Mesager Teologic), oficiosul Academiei Teologice din Moscova, publicat lunar între anii 1892 și 1917. Ceea ce îi conferă studiului în discuție o valoare deosebită nu este însă doar bogatul său conținut bibliografic și indicele final, ci mai ales reconstituirea contextului istoric, spiritual și intelectual în care periodicul rusesc și-a desfășurat apariția: acela al Rusiei sfârșitului de secol XIX și începutului secolului XX, dinaintea Revoluției bolșevice din Octombrie. Astfel, înțelegem că „The Era of the *Bogoslovskii Vestnik*” reprezintă ultima epocă creatoare a culturii și teologiei din Rusia pre-comunistă, marcată de frământări și căutări ce anunțau profetic catastrofa iminentă. Studiul lui Bryn Geffert, benefic pentru orice cititor pasionat de viața și „căile teologiei ruse” (Georges Florovsky), reprezintă o piesă obligatorie pentru dosarul celor interesați de evoluția apostolilor ortodocși ai Sophiei (și nu numai a lor).

Rubrica de note și comentarii („Notes and Comments”) ne propune trei articole: primul, semnat de Alexander F. C. Webster și intitulat „Beyond Byzantium: Eastern Orthodoxy in the American Public Square” (pp. 337–352) analizează viața Bisericii Ortodoxe în context american; al doilea, aparținându-i lui Michael Prokurat, este un interesant text despre o prezumtivă „hermeneutică ecumenică”: „WCC Programme Unit I – Unity and Renewal Ecclesial Unity – Commission on Faith and Order” (pp. 353–

355); al treilea, „Orthodoxy en Route Towards the Third Millennium” (pp. 355–361), reprezintă o dare de seamă detaliată asupra ultimei conferințe ecumenice ce a avut loc la Institutul Teologic Sfântul Ioan Damaschinul din cadrul Universității din Balamand între 11 și 16 iulie 1997, pe tema „The Life and Witness of the Orthodox Church: Towards a Prospective Reflection”.

Partea finală a periodicului american este consacrată, în mod firesc, recenziilor și prezentărilor bibliografice (pp. 363–385).

ROBERT LAZU

Contacts, Revue Française de l'Orthodoxie, Paris, XXXIX-e Année – Numéro 179, 3-e trimestre 1997.

Penultimul număr pe anul 1997 al cunoscutei reviste ortodoxe franceze condusă de Olivier Clément și Pr. Michel Evdokimov, este centrat – după cum aflăm din „Liminar” – asupra perspectivei ortodoxe despre oameni și lume. Nimic mai simplu și mai semnificativ!

Deschiderea îi aparține lui Christos Yannaras, care, într-un eseu intitulat „Pour un nouvel oecuménisme” (pp. 202–206), eseu ce reprezintă comunicarea susținută de autor la Roma în data de 3 decembrie 1996 cu ocazia lansării cărții lui Marko Rupnik *Dire l'uomo*, propune un nou punct cardinal al dialogului interconfesional plasat dincolo de temele ecumenologice la modă: victoria Mântuitorului Hristos asupra morții.

Textului semnat de Yannaras îi succede – surpriză! – versiunea franceză a explozivului interviu luat de Costin Nicolescu lui Horia-Roman Patapievici, republicat în volumul *Politice* (București, Editura Humanitas, 1996, pp. 239–269) sub titlul „A fi ortodox”.

Olivier Clément, probând – dacă mai era nevoie – calitățile sale literar-artistice, ne propune spre meditație un eseu despre poezi și profeți, intitulat „La neige fond” (pp. 224–235), al cărui scop mărturisit este dezvăluirea căilor profetice spre creștinismul de mâine, eliberat de moralism (nu de morală!) și de pietism (nu de pietate!) în favoarea unei vieți liturgice depline.

Verna F. Harrison, profesoară de patristică la Graduate Theological Union din Berkley (California), atacă cu îndrăzneală și inteligență controversata problemă a sacerdoțiului feminin în articolul „Le probleme du sacerdoce d'ordre et l'ordination des femmes” (pp. 236–259).

După H.-R. Patapievic, întâlnim în acest număr din *Contacts* un alt autor român, Vasile Manea, care prezintă în „Constantin Brâncoveanu et ses quatre fils” (pp. 260–263) o vedere succintă asupra vieții și martiriului domnitorului român și a celor patru fii ai săi, Constantin, Ștefan, Radu și Matei.

Părintele Ignace Peckstadt din Gand, în „Quelques réflexions orthodoxes concernant la crémation” (pp. 264–274), ia în discuție metoda incinerării, larg folosită de serviciile de pompe funebre occidentale, atrăgând atenția asupra unei chestiuni complet neobișnuită pentru mentalitatea omului (post)modern: nu cumva cremația, în curs de generalizare, ne privează într-o măsură tot mai mare pe noi, credincioșii ortodocși, de relicvele potențialilor sfinți – purtătoare și izvoditoare ale energiei Duhului Sfânt?

Ultimele pagini ale revistei sunt consacrate aparițiilor bibliografice teologice (pp. 275–292).

ROBERT LAZU

Logos. A Journal of Eastern Christian Studies, vol. 37/1996, Nos. 1–4.

Revista *Logos*, un consistent periodic de studii dedicate creștinismului oriental în relația cu cel occidental, în general, și cu cel catolic, în special, impresionează cititorul printr-o excelentă prezentare grafică dar și prin calitatea materialelor publicate.

Cu materiale în engleză, franceză și ucraineană și structurată în șapte părți, revista se încheie cu o prezentare a „Institutului «Mitropolit Andrey Sheptytsky» de Studii Creștine Orientale”, editorul periodicului. Institutul în discuție a fost întemeiat în 1986 iar în 1990 a intrat într-o nouă fază a dezvoltării sale prin integrarea în Universitatea Sf. Paul din Ottawa (v. coperta III). Numele mitropolitului greco-catolic Andrey Sheptytsky nu este familiar, dar calitatea revistei garantează acest nume încă insuficient cunoscut al marelui ecumenolog care a promovat cunoașterea reciprocă a tradițiilor vestice și estice și buna raportare a ortodoxiei la catolicism.

Revista debutează cu un „Editorial” care conține un omagiu la adresa Mitropolitului Maxim de Winnipeg, scris de editorul șef al revistei, Pr. Andrey Chirovsky. Tot în „Editorial” (pp. 7–33)

redacția ne supune atenției un interesant material: „Soluția finală?” Reflecții asupra unei recente declarații ortodoxe cu privire la catolicii orientali” (în care sunt amplu analizate declarații ale Bisericii Ortodoxe, în special cele ale Patriarhiei Ruse și ale Patriarhiei Ecumenice cu privire la credincioșii catolici de rit și tradiție orientală).

Partea a doua a revistei, cea mai voluminoasă, „Studii”, însumează șapte articole cu felurite teme: „Cursus Honorum” și pledoaria occidentală împotriva lui Fotie” de John St. H. Gibaut (pp. 53–73); „Programul ecumenic pe 1993 și Bisericele Orientale” de John M. Huels, O.S.M. (pp. 75–92); „Catedrala Sf. Sofia (Kiev): O nouă privire asupra istoriei, arhitecturii și iconografiei” de Nadiya Nikitenko (pp. 93–188 în lb. ucraineană cu un rezumat în lb. engleză la sfârșitul articolului); „Primatul papal roman: obstacol sau pod spre unitate?” de Clarence Gallagher, S.J. (pp. 189–218); „Crearea Patriarhiei Moscovei: Un preludiv la reforma patriarhală în Mitropolia Kievului, înainte de Unirea de la Brest (1595–1596)” de Borys A. Gudziak (pp. 219–271); „Contribuția liturgicii orientale la înțelegerea cultului creștin” de Robert Taft, S.J. (pp. 273–298) și „Viața lui Antonie” și duhovnicia” de Ekman P. C. Tam (pp. 299–322).

Urmează un „Documentar” care cuprinde un important raport al părintelui redemptorist Emilian Tremblay (pp. 323–362, în limba franceză) asupra situației religiilor care au funcționat în clandestinitate în Ucraina sovietică înainte de 1967, precedat de o caracterizare a autorului scrisă de Francine Boulet.

Secțiunile „Bibliografie” și „Cronică” sunt semnate de Andrii Krawchuk, respectiv Natalia Kochan cu două materiale în limba ucrainiană în legătură cu problemele specifice ale Bisericii Greco-Catolice Ucrainiene din est și din vest.

O altă secțiune bine reprezentată în periodicul *Logos* este cea a recenziilor. Sunt recenzate cinci cărți de certă valoare, dintre care aș aminti lucrările lui Olivier Clément, *Roma altfel, o reflecție ortodoxă asupra papalității* (recenzată de Horia Roscanu, pp. 463–466) și Lucien Coutu, *Meditația isihastă: descoperirea unei mari tradiții a Orientului* (recenzată de Jaroslaw Z. Skira, pp. 467–468).

Revista se încheie cu o scurtă prezentare a colaboratorilor numărului în discuție [pp. 479–480 (idee interesantă care ar merita să fie luată în considerare și de redactorii revistelor de specialitate din țară)] și cu alte informații legate de activitatea Institutului Mitropolit Andrey Sheptytsky de studii creștine orientale.

Revenind, vom analiza mai amănunțit un studiu de certă valoare al părintelui Clarence Gallagher, S.J., „Primatul papal roman: Obstacol

sau pod spre unitate". Autorul, fost rector al Institutului Pontifical Oriental din Roma și profesor de Drept Canonic (p. 479) are ca premiză a studiului său un relevant fragment din enciclica *Ecclesiam Suam* (1964) a papei Paul al VI-lea în care Sanctitatea Sa (se) întreabă: dacă primatul papal și succesiunea apostolică a scaunului roman este abolită, ar fi oare mai ușoară unirea Bisericilor separate cu corpul Bisericii Catolice? (p. 190). Este o întrebare extrem de actuală, cu toate că vine din partea unui personaj din timpul trecut al istoriei, personaj care a fost uneori blamat și contestat pentru opiniile sale de mulți teologi ai altor confesiuni, iar uneori chiar de către coreligionarii săi (v. cazul Léfebvre).

În continuare autorul exemplifică obiecțiile și înțelegerile eronate pe care în mod obișnuit teologii (și nu numai ei) de altă confesiune decât cea catolică le aduc primatului papal roman: 1. primatul papal nu este atestat în Sfânta Scriptură și în tradiția timpurie a Bisericii. Ba mai mult, se poate spune că el se dezvoltă în Biserica medievală și ajunge la cristalizare abia la Conciliul Vatican I (p. 190). 2. Un exemplu tipic de proastă înțelegere a primatului și infailibilității papale după Vatican I este cazul cancelarului german Bismarck. Aceasta, însă, nu este izolat; atitudini similare [în care elementul național(ist) joacă un rol deloc neglijabil] pot fi și azi observate (p. 191). 3. Atunci când totuși se ajunge la acceptarea ideii ministerului petrin și a primatului Episcopului Romei ca fiind fundamentate pe Scriptură și Tradiție, devine greu acceptabil faptul că acest primat a fost exersat fără întrerupere, până azi (p. 191).

Se pare însă că, după opinia autorului, o nouă lumină în această problemă o aduce enciclica papei Ioan Paul al II-lea, *Ut unum sint*. Se atrage atenția în principal asupra a trei probleme: 1. Ce învață exact Biserica Catolică în privința primatului papal și care e „esența” acestei învățături la care ea nu poate renunța? (precizare extrem de valoroasă dacă avem în vedere modul defectuos și diletant în care această delicată problemă e tratată de manualele noastre de Teologie, în fericitul caz când nu este pur și simplu eliminată); 2. Care sunt principalele neînțelegeri legate de această dogmă a Bisericii Catolice și care sunt obiecțiile ridicate împotriva ei în zilele noastre?; 3. Cum poate fi adaptat exercițiul primatului papal în contemporaneitate, în așa mod încât el să constituie un pod spre unitatea creștinilor și nu un obstacol în noua situație creată?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, autorul, părintele iezuit Clarence Gallagher analizează învățăturile emise de trei concilii cruciale pentru înțelegerea primatului papal în adevărata sa lumină: Florența (1439), Vatican I (1870) și Vatican II (1964). La Florența basileul bizantin și delegația

Bisericii bizantine a semnat la 6 iulie 1439 actul de unire care enumera clar drepturile, obligațiile și atribuțiile papei în raport cu Biserica Universală. Cu toate că mai târziu Biserica Ortodoxă a respins acest act, el constituie o etapă importantă în evoluția conceptului de primat papal.

Primul Conciliu Vatican, prin bula *Pastor Aeternus* nu face decât să repete cele deja stabilite la Florența, dar detaliindu-le și – într-un limbaj extrem de precis – căutând să înlăture orice dubii din înțelegerea chestiunii în discuție. Cum bine observa autorul (p. 194) de această dată accentul cade pe colegialitatea episcopală, avându-l ca principiu al unității pe însuși Suveranul Pontif. Raportul dintre autoritatea episcopală locală și primatul papal este bine reliefat, însă puterea papei era mereu evidențiată. Acest lucru a condus la concepția eronată conform căreia Papa apare ca monarh absolut, prinț al Bisericii, Biserica care trăiește astfel o stare de servitute totală în raport cu Păstorul ei (o concepție căreia trebuie să o recunoaștem, generații de teologi non-catolici i-au fost și-i sunt tributari).

Situația creată e explicabilă. Presiunea grupurilor dizidente din jurul Bisericii Catolice împreună cu delicatele probleme ale Statului Papal din secolul XIX, concertate cu încercările Episcopilor conciliari de a depăși o anumită concepție eclesiologică scolastică (depășire care va reuși deplin în 1964) sunt motive suficiente care să explice situația. Toate acestea într-un climat extrem de instabil politic care va aduce în 1870 la bruscă întrerupere a Conciliului datorită războiului franco-prusac.

Reacțiile nu au întârziat să apară în epocă. Pr. Gallagher S. J. amintește de puțin cunoscuta „afacere” din 1872 când cancelarul Otto von Bismarck intră în conflict cu episcopatul catolic german datorită unei răuvoitoare și unilaterale interpretări a bulei *Pastor Aeternus*. Un caz mai celebru și mai intens mediatizat a fost cazul Manning – Gladstone când o incompetentă și neavenită interpretare a bulei *Pastor Aeternus* a făcut să curgă râuri de cerneală prin anii 1874–1875 în Anglia (p. 179).

În sfârșit, Conciliul Vatican II a clarificat definitiv problema, iar prin constituția sa dogmatică *Lumen Gentium* a oferit o solidă bază de discuții pe tema primatului papal în dialogul Bisericii Catolice cu confesiunile creștine în general și cu Biserica Ortodoxă în particular. Au fost definite aici două căi prin care Papa poate să-și exercite autoritatea în Biserica: a) în mod direct și personal și b) prin colegiul episcopal incluzându-l pe papă. În ambele cazuri s-a accentuat că suprema putere în Biserica o are Papa.

În continuare Clarence Gallagher pune în evidență etapele care au marcat evoluția

conceptului de primat papal, subliniind în mod deosebit noutatea pe care o aduce Vatican II: colegiul episcopal, colegiul de permanență consultanță al papei, un reprezentant real al corpului Bisericii care și el participă la exercitarea autorității în Biserică. Între acest colegiu și papă există o relație reciprocă. În plus, colegiul poate face apel la *sollicitudo - omnium ecclesiarum* (p. 202) care-i dă dreptul la conducerea, într-un anume fel a întregii Biserici.

Revenind, autorul explica ce este „noua situație” de care amintește Papa Ioan Paul al II-lea în enciclica *Ut unum sint*: recunoașterea celorlalte comunități creștine ca Biserici vii, Biserici surori cu care Biserica Catolică este angajată într-un serios dialog ecumenic, în care papalitatea trebuie să constituie un factor unificator.

Mai departe, Pr. Gallagher S.J. schițează principalele puncte ale doctrinei primatului papal așa cum îl înțelege Biserica Catolică, analizează conducerea centralizată („centralized bureaucracy”, p. 206) pe care o are Biserica Romei și o pune în paralel cu principiul de „devoluțiune a autorității” susținut de celelalte confesiuni creștine alături cu cel al „subsidiarității” și cu cel al „colegialității sinodiale” susținut în est (acesta în contextul în care Ioan Paul al II-lea s-a numit pe sine ca Papă „instrument al colegialității”). Dacă ministerul petrin este înțeles ca slujire se înlătură orice suspiciune, afirmă autorul studiului, în privința scaunului roman (p. 206).

În relațiile cu celelalte Biserici creștine, papa se constituie într-un „mediator ecumenic”, principiu al unității Bisericilor și nu al „absorbirii” lor (p. 211) de către Biserica Catolică.

Spre finalul studiului său, Clarence Gallagher, urmând în întreprinderea sa teologică pe cardinalul Ratzinger, stabilește o serie de principii pe care Biserica Romano-Catolică consideră că trebuie să le observe toți creștinii spre a ajunge la unitate: 1. Evitarea condamnării reciproce; 2. Reexaminarea și regândirea întregii teologii creștine de până azi; 3. Acordarea unei atenții speciale Crezului, liantul care alătură de autoritatea bisericăscă legitimă (care de altfel l-a și emis) constituie o „formulare” a unității (pp. 212-213). Alături de aceste principii teologice se recomandă o purificare a memoriei colective (subliniindu-i aparține autorului studiului). Două asemenea exemple sunt ridicarea reciprocă a anatemei din 1054 și recentul discurs (29 iunie 1995) al Patriarhului Ecumenic Bartolomeu I rostit în catedrala Sfântul Petru din Roma, în care acesta pune un accent deosebit pe „minister și slujire” (p. 214). Promovarea rugăciunii, a dialogului, a cunoașterii și aprecierii reciproce precum și a schimbului de valori ne poate da speranțe la o reală unitate a Bisericii în care ministerul petrin va

apărea ca unul de slujire a Bisericii cu aspecte pastoral-spirituale.

Prezentarea de până aici a acestui valoros studiu ne dă o idee despre orientarea generală a periodicului *Logos*. Ecumenismul, recunoașterea valorilor creștine oriunde ele există, aprecierea eforturilor de apropiere și înțelegere dintre Orient și Occident constituie un program editorial urmat cu rigurozitate de editor. *Logos* este o bună descriere a noului avânt dialogic al Bisericii Catolice de după Vatican II, avânt la care Biserica Ortodoxă (în cazul în care ea a atins o anumită maturizare de gândire și reacție) nu poate rămâne indiferentă.

MIRCEA SZILAGY

Dialogo ecumenico, Universidad Pontificia-Salamanca (España), Tomo XXXII, Año 1997, Nums. 103-104.

Editată de Centrul de Studii Orientale și Ecumenice „Ioan al XXII-lea”, revista spaniolă se prezintă cu o structură ternară, prin cele patru secțiuni în cadrul cărora sunt grupate materialele conținute. Prima secțiune, „Artículos y Estudios”, debutează cu un studiu consacrat relațiilor dintre Anglia și Biserica Catolică: „El retorno de Inglaterra al catolicismo. Tres cartas del Cardenal Reginaldo Pole a Carlos V (1553)” (pp. 183-193). Autorul, José Ignacio Tellechea Idigoras, editează cu acest prilej trei scrisori ale Cardinalului Pole către Charles al V-lea, scrisori din care se desprind o serie de date ecumenologice semnificative pentru istoria creștinismului occidental.

De departe cel mai interesant (dar și cel mai consistent) studiu din acest număr al periodicului *Dialogo Ecumenico* este cel semnat de Aurelia Boix, din Barcelona, intitulat „Notas complementarias para la interpretación del ensayo de Newman sobre el desarrollo de la doctrina cristiana” (pp. 195-250). De fapt nu avem de-a face cu un studiu propriu-zis, ci cu o serie de marginalii la o recentă ediție spaniolă a lucrării Cardinalului Newman, *Essay on the development of Christian Doctrine*, editată în „Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis”, nr. 24, în anul 1997. Comentariile lui A. Boix surprind cu pertință atât procesul evolutiv al desfășurării ideilor catolice din lumea engleză, cât și contribuția Cardinalului Newman la promovarea lor în Anglia secolului al XIX-lea. Neîndoielnic, avem de-a face cu o contribuție de prim ordin în sensul unei mai bune cunoașteri a biografiei intelectuale a celebrului cardinal englez.

Ultimul studiu, „La apologética española entre 1850 y 1930” (pp. 251-275) semnat de Monseniorul Adolfo Gonzáles Montes, prezintă

câteva figuri reprezentative de apologeti catolici din Spania care și-au desfășurat activitatea între 1850 și 1930; îi menționăm aici pe cei mai importanți: Jaime Balmes și Juan Donoso Cortés.

Secțiunea „Crónicas” ne oferă, mai întâi, un bilanț asupra celui de-al XIV-lea Congres al iezuiților ecumeniști, semnat de José Joaquín Alemany Briz (pp. 277–284), apoi o dare de seamă detaliată a importantului Simpozion ecumenic consacrat primatului petrin intitulat „Petrine Ministry and the Unity of the Church” (cu subtitlul „Towards a Patient and Fraternal Dialogue”), desfășurat la Roma între 4 și 6 decembrie 1997.

Înaintea obișnuitei rubrici de recenzii, ultima parte a revistei spaniole prezintă sub titlul „Documentación” două documente ecumenice importante, *The Word of Life. A Statement on Revelation and Faith* (1995) și *Lehrverurteilungen: kirchentrennend?* (1987), în versiune spaniolă.

ROBERT LAZU

Orientalia Christiana Periodica, Roma, Volumen 63, Fasciculus II, 1997.

Prestigioasa revistă editată de Pont. Institutum Orientalium Studiorum, ne propune spre lectură – după cum ne-a obișnuit – studii de înaltă ținută academică, semnate în ultimul său număr pe anul 1997 de Ysabel de Andia, „Mystères, unification et divinisation de l'homme selon Denys l'aréopagite” (pp. 273–332), Philippe Blandeau, „Le voyage de Damien d'Alexandrie vers Antioche puis Constantinople (579–580) – Motivations et objectifs” (pp. 333–361), Gabriele Winkler, „Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgie vergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese” (pp. 363–420), Alexander Lingas, „Festal Cathedral Vespers in Late Byzantium” (pp. 421–459), Andrej Piattchits, „The Roman Catholic Church and the Tsar in Nineteenth-Century Belorussia (Belarus)” (pp. 461–490), Elguja Khintibidze, „New Material on the Origin of «Barlaam and Ioasaph»” (pp. 491–501) și Robert Taft S. J., „John of Ephesus and the Byzantine Chant for Holy Thursday” (pp. 503–509). Dintre toate acestea ne-a reținut atenția studiul lui Ysabel de Andia, o contribuție remarcabilă la cunoașterea concepției dionisiene asupra sacramentelor și îndumnezeirii omului.

După cum declară autorul, obiectul studiului său este unirea omului cu Dumnezeu (=Unul), săvârșită prin participarea la viața sacramentală a Bisericii (p. 323). La o primă vedere, studiul lui Y. de Andia poate părea excesiv de descriptiv, ceea

ce parțial este adevărat. Însă, în ciuda citatelor masive din opera Areopagitului, întâlnim, nu o dată, interesante interpretări și reflecții critice. De exemplu, în privința mult discutatului caracter neoplatonician al operei dionisiene, de Andia se arată un adept moderat al hermeneuticii reduționiste favorabile filosofiei ai cărei maestri au fost Plotin, Iamblichos și Proclus. El afirmă că spre deosebire de Theodor din Mopsuestia și Chiril al Ierusalimului – ale căror explicații referitoare la comunitatea euharistică sunt de natură eminamente morală, Dionisie înțelege aceeași taină în sensul și în tremenii principiilor neoplatoniciene (p. 292). De asemenea, ipoteza lui J. Stiglmayr – emisă în lucrarea sa *Des hl. Dionysius Areopagita angeblichen Schriften über die bilden Hierarchien* (München, 1911, p. 124, n. 2) – conform căreia mișcarea circulară a episcopului care iese din Sfânta Sfințel pentru a tămădi biserica și revenirea în altar reprezintă mișcarea dialectică ternară, $\mu\omega\eta$ – $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ – $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\eta$, întâlnită în concepția neoplatonică, este asumată și de Ysabel de Andia (p. 301).

Structurat în patru părți [1. $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ $\phi\omega\tau\iota\sigma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ – Le mystere de l'illumination (pp. 281–291); 2. $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\xi\epsilon\omega\varsigma$ $\epsilon\iota\tau'$ $\omicron\upsilon\upsilon$ $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha\varsigma$ – Le mystere de la synaxe et de la communion (pp. 291–302); 3. $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta\varsigma$ $\mu\upsilon\omicron\rho\omicron\nu$ – Le mystere du «myron» ou de l'onction chrismale (pp. 303–313) și 4. $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ $\mu\omicron\nu\alpha\chi\iota\kappa\eta\varsigma$ $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma$ – Le mystere de la consécration monastique (pp. 314–321)], studiul debutează printr-o expunere cât se poate de „obiectivă” a ierarhiei și scopului sacramental, care este unificarea și îndumnezeirea omului – „l'unification et la divinisation de l'homme et son *henosis* avec l'Un” (p. 274). Teza centrală în jurul căreia se organizează întregul demers andian este interdependența dintre viața sacramentală și îndumnezeire. Cea din urmă este realizată în act în sacramente, singura ei reprezentare fiind *simbolul sacramental*, care operează deificarea omului. Doctrina despre simbol a lui Dionisie, adevărată bază „pragmatică” a teurgiei sale, reprezintă o transpunere (o „transpoziție”, ar fi spus cunoscutul exeget platonician francez Auguste Diès) a doctrinei neoplatoniciene despre dubla mișcare $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ – $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\eta$ (p. 277). „Simbolul nu este o ficțiune, el conține (poartă, vehiculează) un sens divin care trebuie descoperit sau dezvăluit”; iată premisa fundamentală a hermeneuticii simbolismului liturgic dionisian. Însă aceasta nu este posibilă, subliniază Y. de Andia, „fără participarea la viața divină transmisă prin sacramente și fără integrarea în ierarhia care le oficiază” (p. 280). $\Theta\epsilon\omega\pi\iota\alpha$ contemplarea sensurilor inteligibile „încapsulate” în simbolurile universului liturgic dionisian, „este interzisă

neinițiaților", adică celor care nu sunt botezați – deci iluminați, și care nu au o viață sacramentală deplină. Practic, printr-o asemenea circumscriere sacramentală a limitelor interpretării corpului dionisian, orice tentativă exterioară lor cade în sfera ilegitimității și derizoriului. Exegezei pasionată în mod exagerat de influențele neoplatonismului asupra gândirii teologice creștine din primele veacuri ale Bisericii, de Andia îi aplică o „corecție” sacramentală mai mult decât necesară.

Primul capitol, consacrat botezului – „naștere divină și iluminare (φωτισμα)”, evidențiază caracterul trinitar și hristologic al acestei teme de inițiere creștină; urmează descrierea ritului baptismal, apoi contemplarea (θεοπία), după care este descris simbolismul elementelor implicate: apa, lumina, uleiul sfințit. Ca și concluzie este notată diferența dintre poziția dionisiană față de simbol din *Ierarhia cerească* și cea ilustrată în *Ierarhia bisericească*. De Andia susține că în prima din cele două lucrări Dionisie „demonstrează superioritatea simbolului neasemănător pentru a traduce transcendența divină și a reprezenta ordinele angelice”, pe când în cea de-a doua „dimpotrivă, proprietățile elementelor naturale utilizate în cadrul ritului sacramental ca apa, focul sau uleiul, exprimă asemănarea dintre ordinea naturală și ordinea sacramentală sau mistică” (p. 290). Avem de a face cu o diferență demnă de subliniat, crede autorul nostru: *diferența dintre imagine și simbol*. În cazul imaginii, diferența dintre realitatea inteligibilă reprezentată (=semnificatul) și realitatea sensibilă care o reprezintă (=semnificantul) implică imediat negarea adecvării reprezentării la realitatea reprezentată. În cazul simbolului sacramental, realitatea elementelor materiale intră în structura semantică a ritului manifestând operațiile divine: apa este cea care purifică, focul este cel care luminează etc. „Imaginea este dată de Scriptură, simbolul de Liturghie” (p. 290). În partea finală a primei secțiuni a studiului său Ysabel de Andia se referă la unificarea produsă de Botez și Mirungere. Credinciosul cunoaște mai întâi unificarea sa interioară, apoi comuniunea (κοινωνία) cu Duhul Sfânt „după intelect” (κατά νοῦν).

Structura secțiunilor următoare este identică cu a celei dintâi: 1. – definiția tainei; 2. – descrierea ritului; 3. – contemplarea ritului; 4. – simbolismul și 5. – unirea. În cazul euharistiei, contemplația are ca țintă „pregătirea spirituală a noilor botezați”; din acest motiv ea se prezintă ca o cateheză mistagogică (p. 293). Importanța excepțională a euharistiei este vădită atunci când, după ce precizează că „datorită caracterului său unitiv această taină este denumită taina tainelor (τὸ ἐκ τῶν τειλετή)” în *Ierarhia bisericească*, Y. de Andia declară că ea se află plasată în centrul reflecțiilor

sale despre unificare (gr. *henosis*) (p. 302). Totodată precizează că implicațiile euharistiei: unirea cu Unul, unificarea sinelui și comuniunea cu ceilalți credincioși nu exclude ierarhia. De fapt, însăși comuniunea este cea care întemeiază ordinea.

Din secțiunea dedicată tainei mirungerii reținem, mai întâi, un simbol de o mare frumusețe și profunzime: cel al parfumului divin. Căci „ imaginea vizuală a Frumuseții contemplate, care se imprimă în sufletul celui care i se conformează”, este simbolizată de „metafora parfumului divin ce se răspândește în suflet” (p. 306). Din nou ne întâlnim cu postulatul (discutabil, credem noi) caracterului neoplatonician al gândirii dionisiene. „Interpretarea dionisiană a sacramentelor botezului și mirungerii este de caracter neoplatonician” (p. 306). În opinia noastră, acest gen de lectură reducionista a scrierilor Areopagitului reprezintă slăbiciunea majoră a cercetării andiene. Evitând abordarea „existentială” a gândirii lui Dionisie, autorul cade în cursa comparativismelor stereotipe și facile, uitând (asemenea majorității exegeților moderni) că pretensele „influențe” neoplatoniciene nu lămuresc cu absolut nimic unul din marile mistere ale nașterii creștinismului: *trecearea de la o revelație și un univers simbolic păgân la revelația și universul simbolic creștin*, perfect ilustrat de opera pretinsului ucenic al Apostolului Pavel. Cu alte cuvinte, este ocolită adevărată problemă ridicată de raporturile dintre Dionisie și neoplatonicieni: dacă există influențe, care e substratul lor? De ce au avut loc asemenea schimburi de valori? Există o continuitate între creștinism și elenism (întrupat în filosofia neoplatonică)? Sau, dimpotrivă, o prăpastie de netrecut? Și dacă există continuitate, în ce constă ea? Iar dacă nu, ce deosebește decisiv cele două viziuni asupra omului, lumii și Zeului?

În fine, după prezentarea sacramentului consacrării monahale – care induce un statut caracterizat, după cum a demonstrat magistral și Antoine Guillaumont, de aspirația „monotropică” către unitate, Ysabel de Andia trage câteva concluzii bazate pe generalizarea celor spuse și arătate anterior, completate de o expunere minuțioasă a „vocabularului unirii în *Ierarhia bisericească*” (pp. 323–327).

ROBERT LAZU

În obișnuitul „Cuvânt către cititori” al revistei *Lettre internationale* (nr. 24 ediția română / iarna '97-'98, pag. 123), Boris Elvin face dovada unei dinamici coerente, încheată în teme diverse, care nu atât prin conținut, stil sau localizarea geografică a colaboratorilor, ci mai degrabă în pofida lor mărturisesc unitatea de spirit a revistei. Ușurința

redactării unui articol – argument pe marginea fiecărei *L.I.* relevă din premisa acceptării polimorfismului cultural, a cărei consecință ne descoperă o republică a culturii-(lor) unde constituție e libertatea spiritului ca grilă regulativă a realității. E ceea ce presupune ca esențial prima secțiune: „Traversarea aparențelor”, întrucât doar detașarea față de interese meschine, prejudecăți și convingeri morale poate permite reconsiderarea unui diagnostic ratat, a cărui subversiune, alimentată de orgolii, dislocă adevărul, anexându-l propriilor proiecții. Ideologia – hegemonia aparențelor stălcite, jefuite de ceea ce au ele mai consistent benign: candoarea nepăsării și a superficialității, fluxul sangvin al suprafețelor transparente, zâmbetul, toate virtuți cathartice, punți ale transcendenței, ale abandonării de sine – e solvabilă unui singur demers: echidistanța, pe care o creditează astfel ca singura aptă să poarte exigențele responsabilității.

O astfel de judecată responsabilă exercită Timothy Garton Ash în eseuul său, „Procese, epurări și lecții de istorie”, unde, după ce investighează mișcările societății politice față de regimurile trecute în țările central-est-europene, girează în disprețul oricăror riscuri sau justificări conjuncturale posibilitatea regăsirii adevărului real și sanitar. Uită – sub pericolul unei „întoarceri a refulatului” precum în Polonia sau în ciuda declarațiilor de purgare ca în Ungaria – sau reîncriminat – în procese care se dovedesc contrariul a ceea ce se vor: vitrină a statului de drept, sau în epurări și lustrații ale căror aplicări sunt eficace în proporție egală cu gradul de nuanțare – trecutul este refuzat ca lecție, singura lui convertibilitate benefică pentru societatea post-comunistă și pentru individ. Bunăoară criza politică din România începutului lui '98 nu prelungește o nemărturisită priză la un trecut neclar? Nu este ea solidară cu nebulosa problemă a accesului la dosare și cu absența rigorii unei mărturisiri expiratoare? Aceeași concluzie, a necesității transparenței trecutului și a înțelegerii despovăritoare, o desprind atât Jirina Siklova cât și Elena Ștefciuc după ce prima constată inconvenientele aplicării fără onorabilitate a legii lustrației în Cehia, iar a doua semnalează sechelele mentalului moștenit și „riscul unei boli de imaginație”, care să „remedieze” contextele pentru a le face justificative „terapii uitării”.

Însă nu doar trecutul, ci și viitorul are aparențele lui care trebuie depășite. Astfel William Pfaff taxează drept „banal exercițiu de speculație futurologică” teza lui Samuel Huntington asupra polarizării civilizațiilor care vor deveni factori determinanți în istoria politică. Deconstrucția tezei constă în deconspirarea premiselor care stau la baza formării ei: a) multiculturalismul, dominant

în universitățile americane, care uzând de o ontologie structuralistă, induce (la limită) ideea ne-negocierii interesului politic în numele unei predeterminări culturale. Altfel spus, civilizațiile se impun sau mor, ele acționează organic și nu sunt relative la teorii economice, centre de putere naționale sau strategii regionale. Solidară cu premisa multiculturalismului este: b) metodologia folosită larg de știința politică americană care se vrea clară, obiectivă, demonstrabilă, pe scurt, scientistică. Cu riscul siluirii realității ea cedează necesității simplificării acesteia în scopul raționalizării neliniștilor și al justificării acțiunilor ulterioare. Același reductionism îl vizează și Magdalena Boiangiu în articolul său „Cu atât mai rău pentru fapte” – titlul este sugestiv pentru aspectul teoretic (speculativ, derealizat, a unei părți a politologiei americane), iar tema este tratată adiacent și de regretatul Isaiah Berlin în eseuul său „Despre judecata politică”, denunțând tendințele ei mecanice, dogmatice, deci potențial totalitare, prin neluarea în seamă a „elementelor imponderabile” factice. Deși cade de acord că democrația e mai primejdioasă în stările în care este încă tânără decât liberalismul economic, care de nevoie este acceptat, ziarista română nuanțează poziția universitarului american Benjamin Barber cu privire la globalizarea consumismului, punând altfel accentele. Dacă profesorul Barber descrie ciudața mixtură între idei nedemocratice și piața liberă în înțelesul amoralității și al funcționării pieței doar în raport cu propriile necesități, corectivul de nuanță implicat de M. Boiangiu este acela că până a se sluji pe sine liberalismul economic întreține societatea civilă, nefiindu-i călău; fără a o invalida, societatea de consum relaționează semnificativ și predilect cu democrația.

În ciuda unor severe corecții privind tocmai obiectivitatea lor, aceste teorii pot da sugestii mentalităților tribale în aceeași măsură în care le descriu proiectiv, presupunând reacțiile lor de respingere. Mai mult, aceste reacții sunt persuadate tematic și argumentativ de critica din interior a capitalismului și excesul avertismentelor asupra indezirabilelor lui. Repulsia față de McWorld presupune în anumite circumstanțe – ca cele din estul Europei – refugiu în identități naționale, pretins autosuficiente, exclusiviste, furnizând o mistică a purității originilor revendicate și al căror ideal s-ar degrada în atingerea cu morbul internaționalist al capitalului. Acceptând că McWorld-ul presupune identități funcționale și nu substanțiale (religioase, etnice, culturale, etc.), că piața nu gestionează infailibil (teoria mării invizibile), economiile, necum comunitățile și că guvernabilitatea ei s-ar impune ca funcție de reglaj în dauna privatizării totale care ar deznaționaliza,

că logica ei contractuală și privilegierea interesului individual pot susține o demitizare a vieții, în sensul în care există o disjunctie între unul privat și unul public (la rigoare); admitând chiar atomizarea, hedonismul, uniformizarea prin ideologii ca eșecuri, devieri și ca încă potențiale surse de pericol, credem totuși că o critică din exterior, resentimentară, neîmpăcată și instrumentată ideologic este nerezonabilă, chiar legitimă și sugerează frustrarea vulpii în fața itrugurilor „acri”. Ilustrativ ni se pare articolul lui Florian Coulmas „Naționalismul asiatic”, care descrie reacțiile naționaliste chineze ca pe-o religie de stat, singura sursă de loialitate pentru acesta. Se insinuează faptul că criticile capitalismului în perimetrul american nu echivalează refuzul lui în jările abia ieșite din comunism, unde el (refuzul) este un reflex agonal al hegemoniei confundat cu națiunea: asupra mentalităților.

Cât despre societatea civilă, ea presupune mai întâi individualități emancipate, protejate prin drepturi și libertăți care să le solicite responsabilitatea, exact condițiile anulate de irendentismele organiciste în componentele lor retrograde.

Trecerea la o altă secțiune a revistei: „America, America!” se face pe neobservate întrucât diversitatea rămâne cuvântul cu indexul cel mai bogat. Dacă mai sus viitorul încă tatona granița problematică cu trecutul, Ryszard Kapuscinski plonjează în ficțiune în temeiul prezentimentelor iscate de chipul nou al Los Angeles-ului. El crede că obliterarea viitorului este una din cheile adulării dependențelor și deci ale stagnării în societățile etnocentrice; opusul cantonării ei într-un trecut mitizat care asfixiază prezentul: speranța, încrederea și respectul de sine – ar fi sursele dinamicii sociale și economice într-o lume dezinvoltă (dezinhibată), ale cărei culturi nu ar presupune eradicarea moștenirilor, ci ameliorarea lor în sensul toleranței, al permisivității. Trimiterea la modelul vienez al începutului secol, în raport cu cel american, nu e lipsită de tălc, însă diferențele sunt parțial repertoriote într-atât doar cât să nu dăuneze tezei conform căreia policentrismul și diversitatea produc o emulație binefăcătoare. Același polimorfism al vieții americane este înregistrat de Michael Walzer sub specia cacofoniei. Circumspect – atât față de individualism, insuficient în a asigura coerența unui proiect social, cât și față de formele asociative tipice pluralismului american, devitalizează, uzând de un instrumentar persuasiv inefficient pentru racolare, al cărei eșec acutizează efectul retard al propagandei: izolarea – autorul deși legitimează în parte două atitudini le adaugă un corectiv esențial care să le recupereze din nevroza înstrăinării: angajarea socială. Corozivă pentru

legăturile sectare și coagulantă în jurul unor obiective comune cu puțință de atins, soluția aceasta prezintă un chip mai echilibrat al Americii.

Armăturii teoretice a revistei nu-i lipsește carnația literară, iar articulațiile ar putea fi considerate – într-o morfologie sui generis a revistei – scurtele texte despre Don Quijote oferite de revista *Le Nouvel Observateur*. Finalul aparține unei confesivității eseistice grave, reușind să convingă de interesul mai mult decât speculativ al revistei pentru realitate și pentru adevărurile care o animă.

O revistă diferită ca program de cea mai sus prezentată, însă apropiată ca orientare a colaboratorilor (unii cu texte în ambele) este *A treia Europă* (nr. 1/97), revista-pilot a grupului de cercetare cu același nume, fondat la Timișoara sub auspiciile Fundației Soros pentru o Societate Deschisă. Începând cu un lapidar dar lămuritor argument asupra demersului recuperator pe care și-l propune pe lângă valorile central-europene, proiectul țintește și aproximarea unui model comunitar dedus din experiența esențializată a națiunilor acestei zone, altfel fragmentate, susceptibile de tensiuni datorită controsiunilor istorice.

„Ancheta”, bine instrumentată, revelează oportunitatea în vederile intelectualilor chestionați, a reperării și conștientizării remanențelor unei solidarități cu un spirit ale cărui valori constituie un posibil liman pentru angoasele și complexele unei societăți cu identitate nesigură. Am spune că ancheta configurează în filigran scorul scontat de inițiatori printre cei care vor fi „inițiați”, cei cărora li se vor livra spre recunoaștere: personalități echilibrate, independente și solidare deopotrivă, cu o coloratură a discursului pronunțată, fără a fi conflictuală, diversitate armonică.

În secțiunea a doua, „Secvențe ale memoriei”, nume sonore prezintă Europa centrală ca teritoriu al permanenței și statorniciei, când nostalgia chezo-crăiască le inspiră până și ca zonă a unui precar status-quo și a dezechilibrelor greu solvabile, când peștriul națiunilor este vizorul. Acest amestec specific de fragilitate și rezistență îl vede Milan Kundera ca fiind chipul viitor al prezenței europenității în lume. Între seducția culturală a Vienei, policentrismul provinciei și grandoarea calmă și austeră a unității bine administrate pe de-o parte și orgoliile naționale creatoare ale febrilor secesioniste și vehicule ale schimbării pe de altă parte, fiecare vede ceea ce vrea să vadă în numele unui tip de construcție, ne lămurește Cornel Ungureanu. Această concluzie, preluată după Danilo Kiș se constituie într-o premisă pusă în lucru în vederea alcătuirii unei istorii alternative a literaturilor Europei centrale,

care să aducă în lumină scriitorii ocultați în volutele ideologiilor cărora le-au căzut victimă. Reconsiderarea scriitorilor din perspectiva raportului lor cu Viena, cu lumea veche, seamănă cu deschiderea cutiei Pandorei întrucât prin probabile reabilitări ar tulbura conveniențe ierarhice, tabu-uri și prejudecăți, putând fi rău înțeleasă ca revizionism. Profilactic pentru o astfel de abordare – crede Tinu Părvulescu – este apolitismul, dezideologizarea în temeiul unei experiențe fenomenologice care să prizeze un beneficiu autoreflexiv: conștientizarea central-europenității. Revenind la politică Sorin Toma consideră că un examen urgent pentru intelectualitatea românească „ieșirea din mit”. Cochetarea cu ideea federalistă ca soluție la dialectica centru-margine, când centrele naționale preiau viciul autoritarist al monarhiei (vezi Eugen Ionescu: „garantate, statele sunt întotdeauna despotice”) este privită rezervat din pricina idealității ei. Deși atent la dezvrăjirea Mitteleuropei, S. Toma nu propune un pragmatism străin ei, ci o vigilență detașată dar eficace. Vigilenți au fost și Adriana Babeți și Mircea Mihăieș, care decupează netensional fragmente de istorie literară și politică sudate spiritual în aceeași matrice, scurtcircuitată doar de cenzura comunistă însă fără a o distruge, ci dezvăluindu-i mai acut latențele.

Studiul lui Marius Lazurcă, „Tragic și responsabilitate (o enclavă poloneză: Robul lui Isaac Bashevis – Singer)”, nu revendică explicit susținerea vreunei europenități oarecare, iar prin perspectiva fenomenologică adoptată pentru a surprinde rezilierea contractului cu tradiția și ajustarea situații condiționale a omului depășește orice cadru regional, frizând esențialul. Faptul că atât scriitorul analizat, cât și romanul său sunt repere relative la o anume istorie spirituală, identificabilă spațial și temporal nu face decât să releve exemplaritatea acesteia în regimul libertății unde ruptura, emanciparea de normative confortabile și de rutina securizantă a canoanelor supteniei, suportă investiții de sens și responsabilitate. Aflăm că exercitarea iubirii trece prin asceza rigorilor lepădării de sine, cu alte cuvinte că salvarea presupune riscul sub rezerva gratuității sale. Însă vocația semnificării nu confiscă inevitabil, ea poate fi ratată sau ocolită. Despre naufragiile în superficiile existenței și despre recuperarea unui minim rost al lumii prin răs dă seama lucrarea Dacianei Banciu.

După cele două studii care identifică în tragic și respectiv în haz soluții ale unor crize de identitate, Dorin Branea tratează în studiul său, „În masca mortuară a împăratului Franz Josef”, subversivitatea, întâi teoretic apoi aplicat. Urmând teoriei secundarului a lui Virgil Nemoianu, tânărul

critic timișorean alocă literaturii un statut marginal, depozit al tendințelor refulate la centru, care erodează astfel stabilitatea acestuia. În inventarul literar al surselor de corupere a credibilității centrului sunt nominalizate trei puncte: a) etnicitatea abisală, ca și amestecul ei cu o conștiință ca zonă a loialității imperiale, amestec ce nutrește o schizofrenie a provenienței; b) hiperidentificare caricaturală, cu o vitalitate a centrului clamată encomiastic, dar ale cărei resurse sleite sucombă realității provinciale; c) senzualitatea, principiul creativ care supune trufia masculinității solare unei presiuni constante a corporalității explozive, de structurante și, în final, alienante ca suport singular al conștiinței.

După ce spiritul Europei de mijloc a fost referința, succesiv a unor tratamente doctorale, eseistice sau dialogale (interviurile de la rubrica: „În exclusivitate”, în secțiunea „Șpali” avem posibilitatea de a-l surprinde direct din manifestările literare ale unor central-europeni veritabili. Urmează un „Dosar” alcătuit din două scrieri care, cuplate, redau atât imaginea caleidoscopică cât și „lecția” pe care ea o poate oferi. Cuvintele lui Kundera o sintetizează genial: „Nu uitați niciodată că numai opunându-ne Istoriei ca atare putem rezista în istoria zilelor noastre”. Finalul prezintă o bibliografie recenzată („Biblioraf”), complement necesar al conținutului revistei. Elegant editată de Polirom și susținută de un serios și veridic interes din partea grupului de cercetare, *A treia Europă* promite un traseu excepțional.

Revista *Viața românească* (nr. 11–12/1997) nu are – și asta se vede numaidecât la simpla privire a genericului de secțiuni – relieful oarecum dezordonat fluctuant al celor prezentate până acum. Nedepărtându-se prea mult de numele său, ea preferă mioritica ritmicitate deal-vale, în speță alternarea între interesul legitim acordat trecutului și valorizării lui (secțiunile: „Centenarul Tudor Vianu”, „Restituiri”, „Document”) și abordarea problematicei provocatoare a modernității (secțiunile: „Texte”, „Cronica ideilor”). În rest comentariile critice și textele poetice au o miză perfect integrată economiei mai sus amintite.

În articolul său „Însursiuni în literatura carcerală”, Ioan Pop înțelege prin sintagma „dreptul la memorie” efortul recuperatoriu al culturii române față de valorile care, prin raport istoric au fost forfecate în regimul trecut. Mai subversiv, apelul la memorie era privit cu ostilitate, căci el presupunea dezvăluirea nu a unor greșeli circumstanțiale ușor justificabile ca devieri de la autenticitatea doctrinei, ci a substanței sale totalitare ireductibile și incurabile. Apelul la memorie este soluția amintită și de T. G. Ash pentru

purificarea morală. Nemărturisirea, practica spiritelor împotmolite în rețetare evazioniste, angajează riscul sacrificării adevărului. Or, singurul enunț în care adevărul nu se denunță este mărturisirea. Doar ea poate vehicula adevărul integral și necesar, nu ca informație, ci ca revelație, ca teme la viață. Despre acest adevăr ne spune Măntuitorul că dacă noi am tăcea pietrele ar striga. Criticul prezintă, literaturizate sau în document, principalele cărți – mărturie ale experiențelor din închisorile comuniste, încercând să surprindă tipologii, semnificații, solidarități structurale și nuanțe personale. Motivația principală a acestor scriitori pare să fie igiena sufletului. Tot despre resorturi motivaționale tratează și Matei Călinescu, însă cu referire la lectură și relectură într-o abordare de factură psihanalitică. Fără să țină cont de distincțiile lui Matei Călinescu, Mircea H. Simionescu ne oferă în „Acompianamente” o lectură acaparatoare. Tonul degajat, ritmul alert, frazarea fină recomandă paginile jurnalului său. Totuși, cel mai mare câștig al unei astfel de lecturi poate fi infuzia de speranță în gândul că toate acestea au putut fi gândite în răspăr cu canonul ideologic al vremii.

Ancorată în premise platonice Caius Traian Dragomir glosează în „Aequo Anima” despre ireductibilitatea eticii și despre ontologia sa „tare” investită în perseverența și stabilitatea ființei, care sunt locul de intervenție în lume a Atoateșitorului. Principiul identității, exercitat în rezistența personalităților, într-o lume care relevă, fragil, calități iconice față de el, este cel care structurează existența eticii. În ce privește etica existenței C. T. Dragomir o încredințează optimist Asociației Foștilor Deținuți Politici și Alianței Civice, ca motoare ale civismului responsabil.

Două texte care consonează – și nu doar pentru că se ocupă de fenomene incluse sub moda „post” (postculturalism și postmodernism) – sunt cele semnate de Christopher Clausen („Bun venit postculturalismului”) și Dan Grigorescu („Surprinzător optimism”). Primul trece în revistă diferite sensuri uzate în peisajul cultural occidental ale conceptului de „cultură”. Funcționarea noțiunii e dovedită relativă la context, nefiind străină valorificărilor ideologice interesate. Grila hermeneutică o constituie relativismul cultural însă lectura nu rezultă cu ușurință, tocmai din cauza reducționismului teoretic frust al tezei care îngheșuie: – în scopul unei nobile armonii – sensuri și realități diferite în același cuvânt: cultură. Acesta se vrea a fi pentru multiculturalism atât o „trusă” funcțională, McWorld transfrontalier cât și un relict etnic, imun la critica și la influență, determinat biologic. Or, respectul față de diferență și cultul diversității armonice nu coabitează fără compromisuri, căci realizarea primului ar scoate

din perimetrul definiției culturii pe cel de al doilea, tocmai scopul demersului relativist; iar atingerea acestui scop ar leza conținutul culturii prin deznaționalizare, prin destructurarea valorilor identitare tradiționale. Aceste tendințe sunt numite postculturaliste. Se sugerează astfel că țința multiculturalismului este atinsă doar parțial, dat fiind că el suportă un păcat manifestat în practică prin selecția discriminatorie a aspectelor care pot exemplifica noțiunea de diferență culturală în măsura în care ele „par compatibile cu feminismul occidental sau cu o anume noțiune minimală a drepturilor omului”. În final autorul se întreabă dacă iubirea va rezolva problemele libertății care pentru a se orienta nu mai dispune de semnele tradiționale.

Concluzia lui Dan Grigorescu, în ciuda domniei aleatorului care caracterizează lumea modernă, este optimistă, căci el găsește un simptom al continuității proiectului iluminist și implicit al modelelor de coerență ale modernității, în distincția dintre real și ideal care relevă încredere în viitor.

Postmodernismul ne oferă o dinamică necontrolată a semnelor supunând tradiția unei presiuni a schimbării și solicitând contractarea unui „aggiornamento” care să faciliteze exercitarea în noile condiții. Dan Stanca își rezervă dreptul de a fi reticent față de ceea ce i se pare un nonsens, și anume a concede, ca ortodox, unei lumi pragmatic liberale. Mărturisim că în ciuda „îndulcirii” din post-scriptum n-am reușit să nu resimțim gustul demoniac al lumii moderne în scrisul lui Dan Stanca, ca și statuarea mizeriei, ignoranței și stagnării ca virtuți providențiale ale ieșirii din istorie; o istorie consubstanțială de altfel cu performanțele pozitive ale modernității. Asemenea, am resimțit regretul că nu putem șterge din conștiință nu doar ideea de progres, miza atâtor utopii, ci și realitatea sa inductoare de neant. Fără a tranșa asupra destinului în absolut al modernității, remarcăm totuși, nuanțele cunoscute totalitarismelor, ale urii față de capitalism, democrație și lumea pe care o semnifică, care denotă solidarități remanente cu ideologii reacționare (și revoluționare în măsura în care o revoluție realizată devine sediul reacțiunii, al tendințelor autarhice și al naționalismului netolerant).

Asupra acestui raport deficitar cu lumea, ca și asupra remediei deficiențelor, dă seama într-un dosar semnificativ prin largimea perspectivelor de abordare, revista *Krisis* (nr. 5/1997). În chiar articolul prim al rubricii „Studii și articole”, „Lumi imaginale între Renaștere și Reformă. Posibile contribuții la o istorie a cenzurii”, Dana Jalobeanu ne amintește – urmându-l pe Culianu – că Reforma

și Contrareforma nu se deosebesc la nivelul discursului ideologic și că tendințele naționaliste sunt solidare în mentalul colectiv cu ideea de reformă (inițial) – revoluție, însă în solda unei recentrări. Odată împlinite scindarea și autonomia, cenzura, indexul, inchiziția sunt preluate în arsenalul noului centru național. Reformistul, față de constrângerile centrului devine odată ajuns potent(-at), reacționar perseverent în propriul fief. Asupra perseverenței V. Tismăneanu ne avertizează că este „ipostazierea utopiei”, adică idealitatea pură ca orizont interior al totalitarismului. Plindu-se pe stânga agnostică sau pe dreapta retrograd-organicistă, naționalismele sunt instrumentate invariabil în aceeași cheie a imaginarului colectiv. Manipulat ideologic (agitarea pericolului degajării substanței originare pure, al profanării identității, al marginalului periculos, cultul negativ al străinului celui rău și complementul său – statul salvator, frica dușmanului din interior care încuraja delațiunea) imaginarul se restructurează de așa manieră încât noua grilă permite accesul arbitrar al statului agent la instanța valorizatoare a subiectului uman, asimilându-i voința. Păcatul originar al statului polițienesc pare a fi cenzura – punte a suspinelor, dar... punte; se traversează. Neputând fi modelat prin regulă și slogan, mentalul elitelor „o ia razna”, excedând paradigma zăvorării prin libertăți nebănuite. În speță, articolul sugerează această soluție explicativă pentru apariția spiritului mecanicist modern prin bascularea „adevărurilor” culturii fantasmatică a Renașterii – neîncăpătoare în incinta lumii vechi – în tipare tehnologice.

Interesant prin filiația sa cu doctrina creștină despre începutul lumii, și mai ales cu intuițiile augustinene, ni s-a părut articolul lui Ștefan Minică, „Problema începutului lumii și cosmologia cuantică”. Plecând de la „posibilitatea ca spațiul – timpul să aibă o întindere finită și totuși să nu aibă singularități care să formeze o limită sau o margine”, ajunge pe baza modelelor cosmologice clasice la o „singularitate în care soluțiile ecuațiilor iau valori infinite și deci la un punct în care legile teoriei relativității își pierd valoarea descriptivă”, atingând limita câmpului lor funcțional. Altfel spus, știința acceptă să-și suspende pretenția eficacității în „teritorii” inaccesibile puterilor ei. Chiar apelând la teoria cuantică, dimensiunea geometrică dată ca referință începutului lumii nu poate sugera decât că acesta nu este unul istoric și nu poate fi validat științific.

Discuția este reluată în originalul studiu „Sens și cunoaștere a lumii. Ce fel de discurs teologic se poate ține asupra creației”, de Pierre Gisel. Autorul stabilește ruptura principală între finalitățile științei și cele religioase, astfel încât știința se legitimează ca altceva – specific lumii autonome,

ireductibile, cu fundament material – față de domeniul credinței al cărei orizont este lumea nevăzută, paralizantă pentru demersul științific. Este pusă problema nu a superiorității sau a eșecului uneia sau altele dintre perspective, ci a discontinuității lor. Dezafectarea colajului mental, alcătuit din cunoașterea științifică a lumii și discursul creaționist despre originea sa radicală, nu trebuie să degenereze într-o subiectivitate scindată, între fideismul arbitrar și pozitivismul reprezentărilor moderne. Lămuritor e faptul că știința își recunoaște limitele de valabilitate și abilitățile pentru o anume obiectivitate istorică, alta decât cea vizată de simbolic-cultural, care angajează sensul lumii sau de religie, care presupune căutarea absolutului. Omul își construiește reprezentări ale lumii în raport cu practici și câmpuri ale cunoașterii, înțelese nu polar divergente ci ca jocuri de limbaj, legitime secundare, fără să debardeze terțul exclus. O astfel de abordare nonconflictuală dar și nonfuzională este necesară – crede autorul – pentru a face față: 1) crizei paradigmei religioase a tradiției occidentale; 2) acceptării condiției noastre contingente sub forma pocăinței. Toate acestea presupun o economie imanentă, o „logică a întrupării”, deschizând pozitiv problema spovedaniei și a datoriei. Într-o lume a pluralității instanțelor de adevăr, acesta devine eterogen, însă stabilitatea binomului tradițional instituțional-mistic se relevă în consecința unei investiții interioare, vocaționale, a timpului tocmai cu virtuți subversive lui.

Aceste virtuți, ca și suportul lor, sunt însumate în simbolul crucii ca destin relațional al creației – înțelegem din articolul ieșenei Ana Maria Pascal, „Crucea – centru sacru al lumii create” care deși dezvoltă alte premise și străbate ale itinerarii, circumscrie aceeași dimensiune teandrică a creaturalului. Nouă față de abordarea precedentă este asumarea unei ontologii kenotice, operative în cadrul creștin în care comuniunea ființială presupune Revelația, iar întruparea nu survine ca argument al contingenței, ci ca – la limită – articol de credință, ca sursă euharistică (= penetrării transcendenței). Crucea este văzută ca reprezentativă pentru relația omului cu adevărul în măsura mărturie adusă coincidenței între teme și ceea ce întemeiază manifestându-se; partea a doua revine unui discurs fenomenologic care încearcă să descrie funcționarea ortologiei la nivelul mentalului creștin. În ciuda sprijinului bibliografic uzat prea asiduu uneori, autoarea evită clișeele lingvistice consacrate ale unei astfel de teme, fără a se depărta de spiritul unei ortodoxii simțite.

Articolul autoarei în discuție, care asumă un fundament teologic creștin, este încărcat de alte

două care pun problema raportului știință/credință. Dacă primul (P. Gisel) angaja soluția negociată a limitelor de valabilitate care, bine strunite, ar asigura coexistența jocurilor de limbaj, procesualismul lui N. Whitehead, prezentat de Ioan-Lucian Muntean, propune complementaritatea ca ieșire din opoziția cunoașterea lui Dumnezeu/cunoașterea lumii. Concluzia transparentă a articolului este că întemeierea reciprocă transcendent-imanentă poate funda o ontologie laxă, care să nu-și silească elementele la fluentă sau persistență, ci să le ofere un regim creativ. Convingător prin claritatea discursului, I. L. Muntean identifică la N. Whitehead o alternativă internă – alta decât cele apologetic-justificative bazate pe dogma creștină sau pe presocratici – la „regula neangajării teologice”, venită din partea unui epistemolog și metafizician format în paradigma științifică occidentală.

Studiul despre „Sfârșitul logicii fundamentului”, datorat lui Bogdan Mincă, descrie traseul heideggerian care, invers decât Whithead (ce recuperează metafizica fără a părăsi principiul regulativ științific), abandonează metafizică tradițională „hermeneutizând-o” conform unei metodologii fenomenologice pe care autorul articolului o vede precursore a postmodernismului nihilist. Ființa rămâne temei al lumii dar cu alt bagaj conotațional decât în metafizica fondamentalistă, iar abordarea raportului dintre lume, ființă și adevăr – raport aflat de mult în criză – constituie, în opinia lui B. Mincă, singura poziție constructivă a filosofiei actuale.

Înspire „locul” discursului utopic ne conduce Brândușa Palade în „Lumi ficționale”. Aflăm cum ficțiunea utopică subvertește lumea reală, defazetând eschatologia revelatională și recuzând evidența efenemerității în numele unei regenerări urgente. Postulând eșecul Iconomiei, ea vizează redresarea printr-un supliment de rațiune inocentă și salvarea prin boicotarea istoriei. Utopia se refuză unei alte soteriologii decât propria sa gnoză. Imună la rest, ea contaminează doar detumările speranțelor eschatologice pe fondul dezamăgirilor lumii reale pentru a bascula pericolos în mundanitate. Autoarea încearcă să acorde circumstanțe atenuante utopiei tradiționale care nu ar „dispune de instrumente sau tehnici pentru invadarea spațiului istoric” ca consecință sa directă – reelaborarea visului societății. Mutațiile imaginarului social au permis ideilor cvasiutopice ale Statului-Națiune, Progresului și Revoluției să infuzeze realul. În concluzie, în mesajul său holist spre modernitate, istoria destitue utopia, dezrădăcinând-o idealității și silind-o la a se pângări în voluptăți milenariste.

Rubrica centrală a revistei *Krisis*, „Articole și studii”, este completată de alte cinci rubrici, la fel de atent organizate și prezentate. Prin întregul său conținut, revista bucureșteană se suprapune perfect

simetric peste proiectul prezentat pe coperta a 3-a, din care cităm un fragment semnificativ: „Fiind o revistă specializată, *Krisis* se adresează în principal mediului filosofic universitar (deși nu este o revistă propriu-zis studențească), dar în aceeași măsură ea poate capta interesul unor categorii mai largi de oameni de cultură. *Krisis* este deschisă oricărei colaborări din domeniile mai mult sau mai puțin «filosofice»: metafizică, logică, epistemologie, filosofia științei, teoria cunoașterii, fenomenologiei, hermeneutică, istoria ideilor, filosofie moral-politică, estetică, filosofia religiilor, filosofia istoriei etc”. Mai mult decât o promisiune, *Krisis* a devenit o certitudine.

FLORIN DOBOȘ

Archaeus. Studii de istorie a religiilor,
București, An I, fascicul 1, Iarna 1997.

Între 1938 și 1942, Mircea Eliade edita făcând eforturi de-a dreptul eroice una dintre cele mai valoroase reviste de istoria religiilor publicate în secolul nostru: *Zalmoxis* (vezi studiul lui Mircea Handoca, „Povestea unei reviste – *Zalmoxis*”, în *Viața Românească*, anul LXXXVI, nr. 3/1991, pp. 37–46). Beneficiind de colaboratori iluștri ca Raffaele Pettazzoni, Jean Przyluski, Ananda Coomaraswamy, Carl Hentze, Benjamin Rowland jr. ș.a., Eliade reușește să se înscrie (și) în istoria publicisticii românești cu un periodic greu de egalat. Dar iată că după mai bine de 50 de ani, trei tineri studenți ai Facultății de Filosofie din București, Eugen Ciurtin, Andrei Timotin și Bogdan Tătaru-Cazaban, călăuziți de doi specialiști eminenți, Teodor Baconsky și Dan Slușanschi, se angajează cu îndrăzneală pe drumul parcurs odinioară de Mircea Eliade. Desigur, făcând o asemenea afirmație știm să păstrăm proporțiile: revista *Archaeus* editată de cei trei aspiranți la condiția de istorici ai religiilor este departe de anvergura revistei *Zalmoxis*. În timp ce ultima era adresată exclusiv publicului internațional alcătuit din specialiștii domeniului, cea dintâi are pretenții mult mai modeste, fiind destinată – mai ales prin limba în care sunt redactate studiile ce intră în alcătuirea ei – aproape în exclusivitate publicului românesc. Acest lucru nu împietăiește însă asupra calității materialelor publicate, care, fără excepție, vădese solidă cultură a semnatarilor, desfășurată pe paliere multiple.

Eugen Ciurtin propune spre lectură două texte de o erudiție copleșitoare (atenție!, uneori aproape indigestă): „Cartografii ale oportunității. Partea întâi: Regimul temporal” (pp. 7–61) și „Arhiva orientală a lui Constantin Georgian” (pp. 147–165). Primul, subscris studiului comparativ al religiilor, reprezintă o investigație consacrată

concepțiilor și reprezentărilor religioase asupra temporalității așa cum apar ele în buddhism, în religia greacă și în cea romană. Întru totul remarcabil ni s-a părut cel de-al doilea studiu, unde autorul reușește să lumineze chipul unuia dintre pionierii indianisticii românești: Constantin Georgian (1850–1905). Putem afirma fără să greșim că Eugen Ciurtin reușește să aducă o contribuție esențială în cadrul istoriei orientalisticii românești, alăturându-se – în ciuda nevrâstniciei sale – unor specialiști iluștri ca Vlad Bănățeanu, Cicerone Poghirc, Amita Bhose și Radu Bercea.

Un foarte interesant studiu ne oferă Andrei Timotin, cercetând cu minuțiozitate „Problema demonologiei grecești” (pp. 63–123). Bazându-se pe o documentație aproape exhaustivă, el prezintă detaliat concepțiile demonologice clasice grecești, „purificându-le” de imixtiunile și reinterpretările operate de teologia creștină („purificări” efectuate fără a minimaliza aportul creștin).

În raport cu colegii săi, nici Bogdan Tătaru-Cazaban nu se lasă mai prejos. În „Exilul medieval

al labirintului” (pp. 125–145), el malizează corelativ configurarea antică a labirintului și configurarea creștină a acestuia. Dintre nenumăratele interpretări și speculații desfășurate cu eferire la misterioasa construcție a lui Dedal, ni s-a părut de excepție cea care asimilează deșertul în care s-a consumat exilul poporului ales cu labirintul: „Spațialitate a expierii, proprie exilului deșertul prin asocierea lui cu tenebrele interioare și cu rătăcirea concretă, prefigurează labirintul” (p. 130). Am avea o singură nedumerire: de ce autorul afirmă că: „Destinul labirinturilor medievale a avut de înfruntat atât ostilitatea clerului puritan cât și manifestările impure ale laicității” (p. 13)? Care sunt motivele pomenitei ostilități?

Prin calitatea materialelor prezentate, revista *Archaeus* ne obligă, pe de o parte, să-i săutăm cu bucurie apariția, felicitându-i pe membrii comitetului de redacție, iar pe de altă parte, să-i urăm o existență îndelungată.

ROBERT LAZU

În ultimul număr al revistei „Altarul Banatului“ (10-12/1997) au fost înregistrate erori și omisiuni pentru care ne cerem scuze colaboratorilor și cititorilor noștri. Le consemnăm în continuare, nu înainte de a mulțumi tuturor celor care semnalându-ne-le ne ajută să sporim calitatea revistei noastre micșorând numărul greșelilor de redactare și editare.

— Numele corect al autoarei studiului „Inspirația profetică și oracolele lui Moise (Philon, *De Vita Mosis* II, 187-292)“, pp. 7-15, este **Smaranda Bădiliță** iar nu **Smaranda Mărculescu-Bădiliță**;

— La pagina 16, rândul 16 se va citi **noetică** în loc de **neotică**;

— La pagina 17, rândul 25 se va citi **Alain de Lille** în loc de **Alain de Libera**;

— La pagina 28, rândul 16, se va citi **este** în loc de **El**, respectiv **nu** în loc de **nu** și **are** în loc de **are**;

— La aceeași pagină, rândul 19, se va citi **apare** în loc de **apare**;

— La pagina 128 la titlul rubricii **BISERICA, AZI** se adaugă un asterisc **BISERICA, AZI***, căruia în subsolul paginii îi va corespunde următoarea notă: * **Toate textele cuprinse în cadrul acestei rubrici au fost traduse de domnul Constantin Jinga**; în cadrul cuprinsului în limba română de la paginile 212 și 213, se adaugă după fiecare titlu aparținând acestei rubrici următoarea mențiune: **(traducere, introducere și note de Constantin Jinga)**;

— La pagina 216, rândul 9 se va citi **DISCUSIONS** în loc de **DISCUSSIONS**.

Altarul Banatului

Reevista teologică a Arhiepiscopiei Timișoarei, a Episcopiei Aradului și a Episcopiei Caransebeșului

IX ((XLVIII)), 1-3 ianuarie-martie 1998

C U P R I N S

EDITORIAL

Teologie și compromis 3

STUDII

VLAAD NICULESCU: Origen și tradiția școlii catehetice din Alexandria 8
 ROBERT LAZU: Redescoperirea «naturii». Argument pentru o viitoare „fizică” ortodoxă 31
 Preot COSMIN DAN: Semipelagianismul 44
 Prof.f. dr. RICHARD SWINBURNE: Argumente pentru existența lui Dumnezeu (traducere și note de Claudiu Mesaroș) 64
 Preot prof. dr. John Breck: Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei (traducere și note de Constantin Jinga) 75
 SORIN DUMITRESCU: Vedenia Sfântului Nifon – modelul universal al icoanei Judecării de Apoi 87

TEXTE PATRISTICE ȘI MEDIEVISTICE

SFĂÂNTUL IOAN DAMASCHINUL: Două omilii la Bunavestire (traducere, introducere și note de Cornel Toma și Remus Feraru) 94
 SFĂÂNTA HILDEGARDE DE BINGEN: Cartea operelor divine. Cea de-a cincea viziune (traducere de Izabella Badiu) 106

MARI TEOLOGI AI SECOLULUI XX

Editith Stein – un fenomenolog din Carmel (traducere și adaptare de Alin Tat) ... 116

RESTITUIRI

Precot prof. IONEL POPESCU: Academia Teologică din Caransebeș – 70 de ani de la înființare 120
 Precot PAVEL VESA: Din trecutul parohiei Lalașinț 124

PAGINI LITERARE

EUŢEN TĂNASE: Legenda Mănăstirii Argeşului – dramă în cinci acte 131

CRONICĂ BISERICESCĂ

- Reuniunea Comisiei interortodoxe pentru dialogul teologic cu Biserica Romano-Catolică. O nouă sesiune în cadrul dialogurilor teologice dintre Bisericile ortodoxe și Bisericile precalcedoniene. Reuniune interortodoxă. Vizita secretarului general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor în Rusia. Reflecțiile comune ale Bisericilor Ortodoxe ale Rusiei și Georgiei asupra angajamentului lor ecumenic 170

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

- Preot TIBERIU-IOAN VIȘAN: Spiritismul ca experiență 176
CRISTIAN POP: Autenticitatea sinelui și a persoanei 181
ALEXANDRU NEMOIANU: Monahismul românesc în America 184
Preot VIOREL CHERCIU: Reconcilierea ca paradigmă a ecumenicității 187

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

- Henri-Irenée Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, 1997, 564 pp. (pr. Cosmin Dan); Mario Alinei, „I nomi europei del «Natale»”, *Bolettino dell'Atlante Italiano*, 1995, pp. 5–46 (Simona Goicu); *Natyaștra (Tratat de artă dramatică)*, 1997, 618 pp. (Ciprian Vălcău); Carlo Ginzburg, *Brânza și viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*, 1997, 256 pp. (Liviu Popescu); Silviu Sanie, *Din istoria culturii și religiei geto-dacice*, 1995, 313 pp. (prof. Dorin Secula); prot. Ioan Teodorovici, pr. prof. Ionel Popescu și prof. Dumitru Jompan, *Creatori și creații muzicale. Căntece și coruri religioase pentru copii și tineret*, 1997, 145 pp. (pr. prof. dr. Sorin Cosma); Gligor Popi, *Românii din Banatul iugoslav între cele două războaie 1918–1941*, 1996, 283 pp. (prof. dr. Ion Dejan) 189

REVISTA REVISTELOR

- „St. Vladimir's Theological Quarterly”, Crestwood, New York, Volume 41, Number 4, 1997 (Robert Lazú); „Contacts”, Revue Française de l'Orthodoxie, Paris, XXXIX-e Année, Numéro 179, 3-e trimestre 1997 (Robert Lazú); „Logos. A journal of Eastern Christian Studies”, vol. 37, Nos. 1–4, 1996 (Mircea Szilagy); „Dialogo ecumenico”, Universidad Pontificia – Salamanca (España), Tomo XXXII, Año 1997, Nums. 103–104 (Robert Lazú); „Orientalia Christiana Periodica”, Roma, Volumen 63, Fasciculus II, 1997 (Robert Lazú); „Lettre internationale”, nr. 24 – ediție românească/iarna 1997–1998, (Florin Dobos); „A treia Europă”, nr. 1/1997 (Florin Dobos); „Viața Românească”, nr. 11–12/1997 (Florin Dobos); „Krisis”, nr. 5/1997 (Florin Dobos); „Archaeus. Studii de istorie a religiilor”, București, An. I, fascicul 1, Iarna 1997 (Robert Lazú) 202

The Altar of Banat

A Theological Quarterly of the Archdiocese of Timișoara, the Diocese of Arad and the Diocese of Caransebeș

XI (XLVIII), 1-3

January-March 1998

C O N T E N T S

EDITORIAL

Theology and Compromise 3

STUDIES

VLAD NICULESCU: Origen and the magisterial tradition of the catechetical school of Alexandria 8

ROBERT LAZU: The rediscovery of «nature»: argument to a future Orthodox „physics“ 31

Rev. Father COSMIN DAN: Semipelagianism 44

RICHARD SWINBURNE, Ph. D.: Arguments for the existence of God (translation and notes by Claudiu Mesaroș) 64

Rev. Father JOHN BRECK: Orthodox principles of Bible interpretation (translation and notes by Constantin Jinga) 75

SORIN DUMITRESCU: The vision of St. Nifon: a universal paradigm of the icon of The Last Judgment 87

PATRISTIC AND MEDIEVAL TEXT

St. JOHN DAMASCENE: Two homilies on the Annunciation (translation, introduction and notes by Cornel Toma and Remus Feraru) 94

St. HILDEGARDE OF BINGEN: The book of divine works. The fifth vision (translated by Izabella Badiu) 106

GREAT THEOLOGIAN OF THE 20TH CENTURY

Edith Stein – a phenomenologist of Carmel (translated and adapted by Alin Tat) 116

RESTITUTIONS

Rev. Father Prof. IONEL POPESCU: The Theological Academy of Caransebeș: 70 years since its founding 120

Rev. Father PAVEL VESA: From the past of the Lalașint parish 124

LITERARY PAGES

EUGEN TĂNASE: The legend of the Argeș Monastery – a drama in five acts .131

CHURCH NEWS

Resuming the theological dialogue between the Orthodox Church and the Roman-Catholic Church. A new session of the theological dialogues between the Orthodox Church and the Pre-Calcedonian Churches. Inter-orthodox reunion. The visit of the General Secretary of the Ecumenical Council of the Churches in Russia. Mutual considerations of the Orthodox Churches of Russia and Georgia on their commitment to ecumenism 170

NOTES, DEBATES, COMMENTARIES

Rev. Father TIBERIU-IOAN VIȘAN: Spiritualism as experience 176
 CRISTIAN POP: The authenticity of the self and of the person 181
 ALEXANDRU NEMOIANU: Romanian Monasticism in America 184
 Rev. Father VIOREL CHERCIU: Reconciliation as a paradigm of ecumenism 187

BIBLIOGRAPHICAL PRESENTATIONS

Henri-Irénée Marrou, *St. Augustine and the end of the Culture of antiquity*, 1997, 564 pages (Rev. Father Cosmin Dan); Mario Alinei, „I nomi europei del «Natale»“, *Bolettino dell' Atlante Italiano*, 1995, pp. 5–46 (Simona Goicu); Nāṭyāśāstra (a treatise of dramatic art), 1997, 618 pages (Ciprian Vălcău); Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: the universe of a miller of the 16th century*, 1997, 256 pages (Liviu Popescu); Silviu Sanie, *Of the history of the Geto-Dacian religion and Culture*, 1995, 313 pages (prof. Dorin Secula); Prot. Ioan Teodorovici, Rev. Father Prof. Ionel Popescu and Prof. Dumitru Jompan, *Musical creators and creations: religious songs and choirs for children and for the youth*, 1997, 145 pages (Rev. Father Sorin Cosma, Ph.D.); Gligor Popi, *The Romanians of the Yugoslavian Banat between the two world wars 1918–1941*, 1996, 283 pages (Ion Dejan, Ph.D.) 189

THE REVIEW OF REVIEWS

„St. Vladimir's Theological Quarterly“, Crestwood, New York, Volume 41, Number 4, 1997 (Robert Lază); „Contacts“, *Révue Française de l'Orthodoxie*, Paris, XXXIX-e Année, Numéro 179, 3-e trimestre 1997 (Robert Lază); „Logos. A journal of Eastern Christian Studies“, vol. 37, Nos. 1–4, 1996 (Mircea Szilagy); „Dialogo ecumenico“, Universidad Pontificia – Salamanca (España), Tomo XXXII, Año 1997, Nums. 103–104 (Robert Lază); „Orientalia Christiana Periodica“, Roma, Volumen 63, Fasciculus II, 1997 (Robert Lază); „Lettre internationale“, nr. 24 – the Romanian edition/winter 1997–1998, (Florin Dobos); „The third Europe“, no. 1/1997 (Florin Dobos); „The Romanian Life“, nos 11–12/1997 (Florin Dobos); „Krisis“, no. 5/1997 (Florin Dobos); „Archaeus. Studies of the history of religions“, Bucarest, 1st year, Fascicle 1, Winter 1997 (Robert Lază) 202

Emisiuni religioase

Cuvânt și suflet

România Actualități

joi 20,05
sâmbătă 15,30

Floarea darurilor

România Actualități

luni 20,05
Antena satelor
marți 20,00

Istoria religiilor

România Cultural

vineri 10,30

Ești fericit prietene?

România Tineret

marți 20,30

Ecumenica

România Actualități

vineri 20,30

Biserica și societatea

România Actualități

vineri 20,30

Dăruind vei dobândi

România Tineret

joi 11,30

Liturgia de Duminică

România Cultural

duminică 10,00

