

P. 14
2.506

ALTARUL BANATULUI

Revista Arhiepiscopiei Timișoarei,
Episcopiei Aradului și Episcopiei Caransebeșului

Anul IX (XLVIII), serie nouă, nr. 4-6, aprilie-iunie 1998

Editorial: *Ecumenismul și problema Adevărului* ● **Studii:** *Icoana „Rugul nears”. Interpretarea iconografică și teologică a unei icoane a Maicii Domnului*, de prof. dr. Karl Christian Felmy; *Aventura căutării de sens. O istorisire a exegezei biblice creștine*, de Constantin Jinga; *Pareneza la cununie. Considerații teoretice și exemplificări*, de pr. asist. Vasile Gordon; *„Adevăr și revelație” la Nicolae Berdiaev din punct de vedere ortodox*, de diac. Călin Sămărghițan; *Mărturii lingvistice ale creștinismului nord-dunărean*, de prof. Mirela Cocați; *Sentimentul uman al milei. O perspectivă religioasă*, de Ștefan Dorondel; *Setea de absolut și romantismul european*, de lect. dr. Irina Luminița Niculescu ● **Texte patristice și medievistice:** *Testamentul lui Avraam; Meister Eckhart, Predica „Toate creaturile se strâng în rațiunea mea pentru ca eu să le pregătesc pe toate pentru a se reîntoarce la Dumnezeu”* ● **Mari teologi ai secolului XX:** *P.S. Kallistos al Diokleii, Calea asceților: negativă sau pozitivă?* ● **Biserica în actualitate** ● **Note, discuții, comentarii** ● **Restituiri** ● **Pagini literare** ● **Cronică bisericească** ● **Prezentări bibliografice**

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>.

ALTAARUL BANATULUI

4-6



Anul IX (XLVIII), serie nouă, nr. 4-6
aprilie-iunie 1998

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

Altarul Banatului

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

Redacționale:

COMITETUL DE REDACȚIE

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

Vicepreședinți: P.S. Timotei, Episcopul Aradului, Ienopolei și Hălmagiului
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

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

nr. 056 - 19 02 87

19 11 76 sau pe un mesaj pe următoarea adresă de

corespondență: editura@mitropolia-banatului.ro

ECUMENISMUL ȘI PROBLEMA ADEVĂRULUI

De la întemeierea sa, petrecută în cadrul Adunării Generale de la Amsterdam (Olanda) în luna august a anului 1948, Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) se pare că nu a mai cunoscut o criză de asemenea proporții ca cea prin care trece în prezent. „Simptomele” crizei sunt multiple și, în general, cunoscute cititorilor noștri. Reamintim că cel mai notabil moment al acesteia îl reprezintă gestul extrem al Bisericii Ortodoxe a Georgiei care, în cursul anului trecut, s-a retras atât din CEB cât și din Conferința Bisericilor Europene (CBE), invocând ca pretext presiunile schismatice ale unei părți semnificative a clerului.

Demn de remarcat este faptul că, în ciuda ieșirii din organizațiile ecumenice amintite, Biserica Ortodoxă a Georgiei n-a putut în cele din urmă evita divizarea sa internă. Reacții tot mai numeroase provenite din sânul diferitelor Biserici Ortodoxe indică situarea tensiunilor anti-ecumenice la aceleași cote ridicate. De exemplu, în cadrul unei reuniuni susținute la Tesalonica (Grecia) între 29 aprilie - 2 mai a.c. unde au participat 15 Biserici Ortodoxe, s-a hotărât ca participanții ortodocși la cea de a VIII-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Harare (Zimbabwe) din iarna acestui an „să nu se asocieze la diferitele activități ale adunării”, practic neparticipând la nici una din ceremoniile religioase desfășurate cu acest prilej. Cu ocazia sesiunii Sfântului Sinod din 30 septembrie 1997, și Biserica Ortodoxă Română și-a manifestat rezervele și criticile la adresa CEB, arătând că acesta „manifestă, prin unii reprezentanți ai săi, o tendință de super-Biserică, încercând să impună Bisericilor membre propria sa viziune teologică. Or, din perspectiva Bisericii Ortodoxe, care participă la mișcarea ecumenică și la Consiliul Ecumenic al Bisericilor după criterii specifice, unitatea creștină nu înseamnă nici pluralitate confesională, nici centralizare juridică, ci unitate de viață și credință exprimată sacramental și canonic. Restaurarea unității văzute a Bisericii este o problemă ce vizează în esență unitatea în credință, întrucât dezacordurile dintre diversele comunități creștine există nu numai la nivelul formulărilor teologice, ci mai ales la cel al conținutului învățăturii de credință. De aceea, unitatea de credință trebuie să depășească pluralismul confesional actual bazat pe diversitate doctrinară”. Dacă am reproduces acest citat masiv din textul sinodal, faptul se datorează importanței deosebite a ideilor de fond pe care el le conține. Critica anti-ecumenică a Bisericii noastre Ortodoxe se desfășoară pe temeiul a două idei forță: prima, e cea a unității creștine înțeleasă - împotriva ideii de pluralitate confesională - ca „unitate de viață și credință exprimată sacramental și canonic”; a doua, derivată din cea dintâi, se referă la realizarea unității vizibile a Bisericii, ce vizează esențialmente „unitatea în credință”. Cu alte cuvinte, *în viziune ortodoxă ecumenismul și rectitudinea dogmatică par a fi incompatibile*. Desigur,

situându-ne în această perspectivă întrezărim deja unul dintre motivele cele mai grave ale crizei în discuție, încifrat într-o întrebare tulburătoare: cum se pot împăca pluralitatea confesională, care implică un grad ridicat de relativism doctrinar, și rectitudinea teologică proprie ortodoxiei?

O manieră - din păcate frecvent întâlnită - de a răspunde gravei întrebări anterioare este cea exclusivistă, bazată pe eliminarea unuia sau altuia dintre cei doi termeni aflați „față în față”: fie este eliminată opțiunea ortodoxă în favoarea unui relativism cvasi-generalizat, fie sunt eliminate într-un stil fundamentalist pluralismul confesional și relativismul, spre deplina izbândă a vajnicilor apărători ai „tradiției”. Într-o conferință susținută la seminarul *Viața ecumenică în România* (Iași, Aprilie 1998) intitulată „Identitatea eclezială ortodoxă în perspectivă ecumenică”, părintele prof. Ion Bria descria succint dar exact ambele tipuri de exclusivism. Cel anti-ortodox se nutrește cu „ideea că orice încercare de a formula un consens doctrinar, un adevăr public, pentru toți, sau o sumă de valori cu caracter normativ, este o utopie. Necoțiuni ca: unitate, consens, convergență, acord teologic, au dispărut din vocabularul ecumenic. Tendința aceasta este întărită și de școli hermeneutice care observă o pluralitate de hristologii și ecleziologii în scrierile Noului Testament, de istorici care consideră sistemul decretelor conciliare ca instrument al imperiului roman («notele Bisericii» ar fi atributele imperiului), de noile mișcări creștine: evanghelice, penticostale, harismatice, de Bisericiile africane independente, care sunt mai puțin sau deloc interesate de «doctrina de credință», de «crezuri» și convingeri dogmatice. Se înțelege, postmodernismul vine acum și destructurează «adevărurile universale», sistemele filosofice integratoare, «gândirea unică», arhetipurile (paradigmele) în care se revelează adevărurile metafizice etc.” (Cf. *Lumină lină - Gracious Light*, New York, Vol.III/nr.3, 1998, pp.7-8). În replică la acest gen de relativism pluralist și anti-dogmatic este propus exclusivismul ortodoxist, descris cu aceeași precizie de p. I. Bria: „În fața «ofensivei heterodoxe», unii propun refugiul identitar, demarcarea strictă între Ortodoxie și erezie, între canonic și necanonic, catehizare apologetică, sub pretext că raportarea la exterior se face mult mai eficient prin conturarea cât mai evidentă a identității proprii, prin întoarcerea la sine și nu prin ieșirea în afară” (art. cit., p. 18). Teologul francez Olivier Clément arată la rândul său că „pretutindeni, credincioși onești, înspăimântați de modernitate, reacționează afirmându-și violent identitatea și adeseori o fac în modul cel mai simplu, opunându-se. Unii ortodocși au o viziune exclusivă asupra Bisericii unice și, împotriva evidenței unei realde vieți creștine în alte confesiuni, neagă complet eclezialitatea acestora. Ei iau, de exemplu, «ad litteram» canoanele secolelor V și VI ce interzic rugăciunea împreună cu ereticii, fără a ține cont de faptul că între timp condițiile istorice s-au schimbat radical” (Olivier Clément, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, Sibiu, Editura Deisis, 1997, p. 156).

După cât ne putem da seama ambele atitudini - cea antiortodoxă, respectiv cea antipluralistă - sunt deopotrivă derizorii și periculoase, prin intoleranța pe care ele o pot genera. Pentru a găsi drumul către un posibil răspuns corect este necesar să descoperim mai întâi care este fondul crizei ecumenismului.

Atât istoria religiilor cât și istoria diferitelor Biserici creștine ne oferă nenumărate dovezi care probează relația insolubilă dintre diferitele „crezuri” religioase și

ideea de Adevăr. Orice religie sau confesiune instituționalizată își măsoară valoarea prin Adevărul pe care ea îl deține și-l administrează. Cu atât mai mult acest lucru este valabil pentru creștinism, al cărui întemeietor – Domnul nostru Iisus Hristos – a mărturisit despre Persoana Sa divino-umană că este „Adevărul, Calea și Viața”. În acest sens, istoria nefericitelor evenimente ce au generat repetate rupturi în trupul Bisericii Creștine Universale începând cu Marea Schismă petrecută în anul 1054, poate fi interpretată ca o istorie a trădării și recuperării Adevărului de credință, revendicat de părțile implicate în conflictele interconfesionale. Până în ziua de azi, aproape fără excepție, fiecare din confesiunile creștine – indiferent de numărul credincioșilor proprii – pretinde că este deținătoarea legitimă a Adevărului de credință, fiind astfel „mai adevărată” decât celelalte denominațiuni. Mișcarea ecumenică, în general, și Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în special, au reușit performanța de a așeza la masa dialogului inter-confesional o mulțime de facțiuni creștine, cele mai numeroase fiind cele protestante și neoprotestante. Începând cu anul 1961, Bisericile Ortodoxe au fost prezente în totalitate în rândurile CEB, delegații lor văzându-se confrunțați cu pluralitatea greu digerabilă a „crezurilor” participanților la reuniunile ecumenice. Într-un asemenea context, ideea Adevărului Revelației unice și definitive dăruită lumii prin Hristos era serios amenințată. De fapt, trebuie să precizăm că amenințarea nu vizează însuși Adevărul de credință, ci modul în care acesta este mărturisit de fiecare comunitate în parte. Prezența „celuilalt” a revelat o situație greu de conceput pentru mulți ortodocși: *alteritatea propriei credințe*. Ceea ce este pus din acest moment în discuție e tocmai bunul cel mai de preț al credincioșilor cuprinși în diferite Biserici: identitatea propriei comunități, întemeiată pe Adevărul deplin al crezului creștin mărturisit. După cum se știe unii credincioși ai Bisericilor Răsăritene (dar nu numai ei!) reacționează violent venind în contact cu alte confesiuni creștine, mergând de la intoleranță până la fanatism. „Ca fenomen psihic pervers – spune O.Clément, fanatismul amenință inima fiecăruia, fiindcă el nu se limitează la domeniul religios, deși unește întotdeauna voința de putere și absolutizarea psihologică a «religiosului». El poate apărea printre ateii ca și printre credincioși, printre progresiști ca și printre conservatori. E înrădăcinat în spaimă și trufie: spaima de a simți amenințate formele istorice cu care eram obișnuiți, prin care ne defineam; și trufia de a aparține unui mic număr de aleși care au prin urmare dreptul de a-i respinge și pedepsi pe cei socotiți responsabili de aceste mutații: fanaticul are deseori psihoza complotului! Un anumit orgoliu disperat poate aduce pe oricine în situația de a se convinge că e singurul deținător al adevărului, un adevăr pe care-l absolutizează și (pe) care-l posedă” (Olivier Clément, *o. c.*, p. 163). După lucida și necruțătoarea analiză la care a supus fanatismul, iată că teologul francez Olivier Clément ne dezvăluie sursa lui subiectivă: orgoliul, generat în mod paradoxal chiar de Adevărul propriului crez. Să fim bine înțeleși: nu Adevărul este cel care naște orgoliul, ci modul posesiv, idolatru, am spune, în care credinciosul înțelege să se raporteze la acesta. Practic, ceea ce generează boala este o medicație excedentă; în loc să fie pentru cel în cauză prilej de sănătate sufletească, „medicamentul” (=Adevărul)

consumat în exces devine otravă. Simptomele „intoxicației” sunt relativ ușor de depistat: „Teologul atins de această maladie e incapabil să sesizeze distincția dintre Adevăr și propria sa personalitate, în consecință ajungând să se ridice pe sine la rangul de autoritate teologică absolută și infailibilă, egală cu Dumnezeu. Ceea ce uită un astfel de teolog sunt precaritatea și limitele propriei condiții umane, coordonate existențiale ce-l fac oricând pasibil de greșală. Mai mult, el uită că Adevărul îi aparține deplin doar Dumnezeului-Trinitar, singurul care posedă toată știința teologică despre Sine, Cosmos și Om” (V. editorialul „Patologia gândirii teologice”, în *Altarul Banatului*, nr.7-9, 1997, p.4).

Am văzut până aici cum relația defectuoasă a credinciosului cu Revelația vehiculată în Adevărul de credință conduce la fanatism și exclusivism, deci implicit la anti-ecumenism. Și totuși... aceeași întrebare tulburătoare pare că a rămas fără răspuns: Cum se împacă Adevărul creștin cu pluralismul confesional și relativismul dogmatic? Un răspuns de maximă profunzime ne propune Sanctitatea Sa, Bartolomeu I-ul, răspuns cunoscut nouă prin descrierea făcută de O.Clément: „În timpul vizitei Patriarhului (Bartolomeu I-ul – n.n.) la Zürich, în iunie 1995, el a menționat publicarea, în 1905, a *Teoriei speciale a relativității*, de către Albert Einstein, licențiat al Institutului «Polytechnicum» din acest oraș. Această carte susține că spațiul, timpul și masa nu sunt mărimi absolute ci relative, căci ele depind de starea cinetică a corpurilor. (...)

Desigur, fenomenele spiritului nu pot fi puse în ecuație și ar însemna o schematizare inacceptabilă să le aplicăm legile relativității. Bartolomeu I se mărginește să constate că, în numeroase dezacorduri, ambii adversari au dreptate. Acest lucru, spune el, nu e deloc «relativist» cât privește lucrurile credinței. El refuză tot ceea ce sărăcește sau restrânge deschiderea noastră față de mister. Dar cea mai adâncă teologie a noastră este «apofatică», adică deopotrivă negativă și antinomică. Ea interzice conceptelor să se închidă în ele însele, să pretindă că-l circumscriu pe Dumnezeu – sau aproapele” (Olivier Clément, *o. c.*, p. 159). Redescoperirea apofatismului și asumarea lui „existențială”, iată „cheia” depășirii anti-ecumenismului! Dacă toți cei angajați în dialogul ecumenic vor conștientiza deplin că diferitele teologii și doctrine „nu sunt decât urme, în trăirea globală a Bisericii, în ceea ce are mai bun experiența acesteia”, și că „Fața desfigurată a Celui Răstignit, scrutată inepeizabil de către Occident și fața transfigurată a Celui Înviat, slăvită inepeizabil de către Răsărit, sunt una și aceeași Față, și însăși diferența lor manifestă imensitatea iubirii lui Dumnezeu pentru noi” (Olivier Clément, *o. c.*, p. 157), ne vom apropia cu adevărat de unitatea profundă a Bisericii nedespărțite a lui Hristos. Pentru aceasta însă este absolut necesară asumarea unei *etici a dialogului ecumenic*, care să permită depășirea nivelului pur teoretic al declarațiilor mai degrabă formale și politicoase decât realmente adevărate, în armonie cu credința creștină.

Un bun început al unei asemenea etici interconfesionale a oferit ecumenologilor teologul grec Nikos Nissiotis (1924-1986), prin „teza sa după care dialogul teologic al confesiunilor creștine și autocritica Bisericilor din Est și Vest «constituie

presupozițiile pentru întoarcerea la unitatea Bisericii una și nedespărțită” (N. Nissiotis, *Religion, Philosophy and Sports in Dialogue. In Memoriam*, Athens, 1994, p. 7, *apud* pâr. Ion Bria, o. c., p. 12). Punerea în practică a acestei teze au realizat-o deja membrii „Comitetului mixt catolic-ortodox” din Franța, care, în cursul discuțiilor purtate în privința uniaticismului au practicat o „onestitate intelectuală absolută, în special vădită în propria capacitate a teologilor de a recunoaște sincer erorile istorice săvârșite de propria Biserică, asumarea reală a unei asceze a convertirii permanente și, nu în ultimul rând, atitudinea față de celălalt care nu trebuie privit ca o ființă condamnată” (V. Altarul Banatului, nr. 3-4, 1997, p. 136).

Pornind de la astfel de rezultate și concepții, putem consemna pe scurt cele câteva puncte esențiale ale mai sus-menționatei *etici a dialogului ecumenic*:

1. *Cercetarea critică a propriei tradiții referențiale, pornind de la judecățile și aprecierile emise de membrii altor confesiuni* (de exemplu, cercetarea purcederii Duhului de la Tatăl de către teologii ortodocși ar putea fi inaugurată printr-o trecere în revistă a criticilor îndreptate de teologii catolici, adepți ai lui *Filioque*, împotriva concepției răsăritene);

2. *Pregătirea oricărui ecumenolog trebuie să înceapă prin cunoașterea propriilor slăbiciuni ecleziale, precum și a propriilor abateri (atunci când acestea există, disigur) de la liniile de forță biblice și patristice;*

3. *Raportarea față de partenerii de dialog trebuie efectuată într-un spirit marcat de dorința sinceră de cunoaștere a concepțiilor acestora, descoperind și chiar însușindu-ne tot ceea ce se revelează ca fiind benefic și valoros;*

4. *Înteldeauna, primul moment al dialogului interconfesional trebuie efectuat pornind de la ceea ce unește preopinienții și nu de la ceea ce-i separă;*

5. *Abordarea critică a posibilelor abateri ce marchează celelalte confesiuni va fi întreprinsă distingând cu grijă opiniile profesate de cei care le împărtășesc – persoane unice, vii, create „după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu.*

Desigur, cele cinci puncte ale micului „breviar” etic de mai sus nu reprezintă decât baze minimală a dialogului ecumenic. Presupoziția care le subîntinde privește descoperirea unei poziționări cu adevărat ortodoxe a credinciosului în raport cu Adevărul *nu suntem stăpâni ai Adevărului, ci doar slujitori și mărturisitori ai acestuia*. În fața atâtor trădări și dezbinări, sperăm să fie cât mai mulți cei care cred cu sinceritate și tărie în șansa ecumenismului, pe care-l rezumăm în încheiere urmându-i pe Sanctitatea Sa Bartolomeu I-ul, Olivier Clément și Andrei Tarkovski:

„Rugăciunea și slujirea unui ecumenism înnoit se reduc deci la mărturisirea biruinței lui Hristos asupra morții și a iadului. Mărturia creatoare că în adâncul lucrurilor nu e neantul, ci iubirea, adică Treimea. O cursă decisivă se angajează între înverie și neant, între Divino-umanitate și umanitatea separată ce se bestializează crezând că se divinizează. O cursă între Cincizecime și Turnul Babel.

La sfârșitul rezumatului filmului pe care l-a consacrat lui Andrei Rubliov, Andrei Tarkovski scria: „Iată, în sfârșit, «Treimea», sensul și suma vieții lui Andrei. «Treimea», mare, împăcată, străbătută de o bucurie fremătătoare, izvor al fraternității

umane. Ritmul Unului în Trei și al Treimii în Unul oferă o uriașă perspectivă viitorului încă risipit în veacuri (...). Dar iată că pe fondul aurit al Treimii cad împrăștiindu-se picături rare de ploaie; ele se înmulțesc, se preling adunându-se în șuvoaie sclipitoare (...). Și dincolo de acest zid lichid apar dealurile – și caii nemișcați în ploaie.“

Treimea, izvor al oricărei unități ce respectă alteritatea. Singurul temei posibil al Bisericii nedivizate, al Europei nedivizate, al lumii nedivizate. Ploaia, semn al fecundității. Și caii dezlegați care, notează Tarkovski, înseamnă – libertatea“ (Olivier Clément, *o. c.*, pp. 164–165).

ICOANA „RUGUL NEARS“ INTERPRETAREA ICONOGRAFICĂ ȘI TEOLOGICĂ A UNEI ICOANE A MAICII DOMNULUI*

KARL CHRISTIAN FELMY
Universitatea din Erlangen – Nürnberg

Profesor de istoria Bisericii răsăritene la facultatea de teologie evanghelică (luterană) a Universității din Erlangen – Nürnberg, Karl Christian Felmy (n. 1938) este unul dintre cei mai profunzi cunoscători ai fenomenului spiritual ortodox, cu precădere în expresia sa rusească. Autor a două solide monografii privitoare la Predica în Rusia ortodoxă în secolul XIX (1974) și la Interpretarea Liturghiei în teologia rusă de la origini până în prezent (1984), el a publicat recent o Introducere în teologia ortodoxă contemporană (1990; în curs de apariție în limba română la Editura Deisis).

Dintre zecile de articole pe teme liturgice și iconografice, prezentăm aici în traducere interpretarea consacrată faimoasei și enigmaticei icoane ruse a „Rugului Nears“. Dincolo de un interes pur arheologic, clarificarea conținutului teologic și a limbajului iconografic al acestei icoane poate arunca o lumină prețioasă și asupra sensurilor mistice de profunzime puse în joc de mișcarea spirituală legată în Bucureștii anilor '50 de „grupul de la Antim“. Cristalizate tocmai în jurul motivului mistic al „Rugului aprins“, ele au făcut recent subiectul unei fascinante mărturii și hermeneutici în cartea părintelui André Scrima, Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în Tradiția răsăriteană, Editura Humanitas, București, 1996.

Începând din a doua jumătate a secolului XVI conform datărilor timpurii, întâlnim în Rusia un tip de icoană a Maicii Domnului necunoscut până atunci: icoana „Rugului nears“¹. Ea o arată pe Maica Domnului în mijlocul unei stele cu opt raze alcătuită din două stele în formă romboidală suprapuse, cea din prim-plan având culoarea albastră sau verde, iar cea din fundal fiind roșie.

În razele romboidului stelar roșu din fundal sunt reprezentate cele patru ființe din viziunea profetului Iezechiel (1, 10): om, leu, taur și vultur, devenite în tradiția creștină emblemele simbolice ale celor patru evangheliști: omul – Matei, leul – Marcu, taurul – Luca, vulturul – Ioan.

Între razele stelei în opt colțuri alcătuită de suprapunerea celor patru romburi luminoase se găsesc câmpurile delimitate în afară prin câte un arc sau două, ceea ce

* Traducere după „Stimme der Orthodoxie“ (Berlin), nr. 3/1989, pp. 32–35.

¹ Cărțile și cataloagele consacrate icoanelor vechi nu intră în discuție pentru această icoană apărută relativ târziu. Baza cea mai bogată pentru tema noastră o oferă catalogul icoanelor Galeriei Tretyakov din Moscova: V. I. Antonova–N. E. Mneva, Catalogul picturii ruse vechi. Încercare a unei clasificări istorice (rusă), I–II, Moscova, 1963.

face ca întreaga „figură” din jurul Maicii Domnului să ia chipul unei roze. În stea și în „petalele rozei” se disting reprezentări schematic îngeri care, ca și cele patru ființe, se disting extrem de fin și delicat pe fondul câmpurilor.

Pe multe icoane ale „Rugului nears” lângă îngeri se găsește ca inscripție un citat din *Psalmul* 103, 4: „Cel ce faci pe îngerii tăi vânturi”. Această inscripție e oarecum parafrazată de o alta: „El face îngeri slujitori pucioasa aprinsă, gerul, zăpada, furtura”. Alți îngeri sunt puși în legătură cu fulgerul și tunetul².

În fundalul reprezentării stă astfel, pe de o parte, icosul 11 al Imnului „Acatist”, în care Maica Domnului e numit fulger și e asemănată cu tunetul iar, pe de altă parte, utilizarea icoanei „Rugului nears” și a unei slujbe anume legate de ea în cererea de rugăciune pentru ferirea de vreme rea³.

Aceasta nu exclude desigur, o concepție mai spiritualizată (unii îngeri poartă inscripții cum ar fi „duh și tărie”, „Dumnezeul slavei”, „duhul temerei de Dumnezeu”, „duhul înțelepciunii” ș.a.). Mai degrabă, cele două semnificații sunt atât de apropiate, încât îngerul cu inscripția „duhul înțelepciunii” e numit și „înger al focului aprins”⁴.

Pe majoritatea icoanelor aparținând tipului „Rugului nears” mai vedem reprezentate în colțuri patru scene. Citite plecând de la dreapta sus în sensul acelor de ceasornic, ele sunt: o vedenie a profetului Isaia (cel mai adeseori cea din 11, 1), visul patriarhului Iacob în Bet-el cu scara lui Iacob (*Facerea* 28, 10–22), vedenia porții încuiate a templului eshatologic din *Iezechiel* 44, 1–3 și, evident, vedenia lui Moise a „rugului care ardea și nu se mistuia” din *Ieșirea* 3 cel mai adeseori ca „Maica Domnului a semnelui” (tip de icoană a Maicii Domnului cu Pruncul Hristos într-un „clipeus” – scut – în fața ei, și denumită așa după *Isaia* 7, 14) în mijlocul tufișului rugului. Există însă și variante, mai cu seamă în ce privește prima din imaginile menționate.

Important, și ca atare având nevoie de o subliniere specială, e faptul că icoanele aparținând acestui tip tematizează de mai multe ori hristologia, în parte fără vreo legătură nemijlocită cu venerarea Maicii Domnului. Hristos apare reprezentat de mai multe ori. Îl vedem nu numai ca Immanuel șezând la sânul Maicii Domnului, ci și ca Arhiereu, în veșminte episcopale, și ca Împărat; pe alte icoane ale „Rugului”, Hristos mai apare și pe banda de imagini superioară ca Immanuel în fața „Celui vechi de zile” (*Daniel* 7, 9; 70) sau singur ca Prunc binecuvântând. Modul în care e reprezentat Hristos e și el diferit. Odată apare cu barbă și cu mitră episcopală pe cap, altădată ca tânăr imberb, iar altădată ca împărat, reprezentat cu față roșu-strălucitoare, ca pe icoana Înțelepciunii. Multiplele ipostaze ale temei Hristos în icoana „Rugului nears” confirmă faptul că granița dintre icoana lui Hristos și o icoană a Maicii Domnului e fluctuantă. Inițial, orice icoană a Maicii Domnului cu Pruncul Iisus era desemnată ca icoană a venirii lui Hristos în trup. Faptul este valabil pentru orice icoană a Maicii Domnului cu Pruncul Iisus, în chip deosebit însă pentru cea a „Rugului nears” cu multiplele variante ale reprezentării figurii lui Hristos.

Ce vor să spună toate aceste variante ale imaginii lui Hristos de pe icoana „Rugului nears”? Ne putem gândi la întreita demnitate a lui Hristos: profetică, sacerdotală și

² *Ibid.*, II, p. 208 (nr. 623).

³ S. V. Bulgakov, *Manual pentru preoți* (rusă), Harkov, 1900, p. 314; *Mineul pe septembrie* (rusă), Moscova, 1978, pp. 115–127.

⁴ V. I. Antonova–N. E. Mneva, *Catalog...* II, p. 20.

regală. În favoarea acestei lecturi pledează faptul că Immanuel e reprezentat cu un sul în mână, în exercițiul demnității sale profetice; reprezentarea lui Hristos cu mitră pe cap de pe *clipeus*-ul de pe umărul Maicii Domnului L-ar putea arăta ca împărat.

Împotriva acestei interpretări ar pleda nu atât originea reformatorică și difuzarea târzie a doctrinei celor trei demnități ale Mântuitorului chiar și în Occident. Fiindcă Hristos e desemnat ca împărat și preot încă de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful⁵, iar în a sa *Istorie bisericească* Eusebiu al Cezareei vorbește de faptul că Hristos e Arhiereu, Împărat și Profet întrecând prin aceasta „prefigurările“ Vechiului Testament⁶.

Ce-i drept, ideea celor trei demnități ale lui Hristos a câștigat mai mult teren în Occident decât în Răsărit⁷. În epoca apariției versiunii rusești a icoanei „Rugului nears“ însă, influențele teologice occidentale asupra celei răsăritene erau deja atât de puternice, încât ideea triplei demnități a lui Hristos a putut fi indusă plecând de aici. O altă influență occidentală vom regăsi și în motivul rozei. În prima odă a canonului către Maica Domnului ce întrerupe Îmnul „Acatist“, Maica Domnului e numită între altele „trandafir neveștejit“. Însă nu acest motiv pare a fi influențat icoana noastră. Icoana rusească aparținând tipului „floare neveștejită“ o arată pe Maica Domnului în mână cu o floare asemănătoare celei de crin cu petale roșii și albe. Astfel, e probabil că motivul rozei de pe icoana „Rugului nears“ n-a apărut în Rusia, ci a migrat aici dinspre Occident sub influența occidentală intensificată în secolele XVI și XVII; în Occident, pe lângă crin, roza este floarea Mariei prin excelență⁸.

Nu ne putem opri din nefericire aici asupra reprezentărilor mai timpurii ale temei rugului aprins, cum ar fi de exemplu cele dela mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai sau de la mănăstirea Chora din Constantinopol. Voi indica aici doar rădăcinile iconografice ale versiunii ruse a icoanei „Rugului nears“. Între ele se numără și o icoană din școala moscovită datată 1491 a „Maicii Domnului din Iaroslavl“⁹ și care atestă trăsăturile ce se vor întâlni, modificate, pe icoana „Rugului nears“. Aici Maica Domnului e înconjurată – altfel decât la celelalte icoane ale tipului „Iaroslavskaja“ – de două sfere concentrice în culori diferite cu serafimi și heruvimi ce se disting la fel de schematic pe aceste sfere ca și pe icoanele mai târzii ale „Rugului“. Din nefericire, catalogul colecției de icoane a Galeriei Tretyakov nu precizează culoarea sferelor. Trebuie apoi menționată icoana „Muntele netăiat de mâna omenească“ (cf. *Daniel* 2, 34)¹⁰. În conformitate cu acest model, și pe icoanele „Rugului nears“, haina Maicii Domnului este adeseori în valuri. Muntele și Scara mai cu seamă apar aici în chip asemănător ca și pe „Rugul nears“. Un alt model iconografic îl oferă icoana în patru câmpuri „Vrednică ești“¹¹. Citind icoana de la stânga la dreapta și de sus în jos, atunci cel de-al treilea câmp e hărăzit cuvintelor „ceea ce ești mai cinstită

⁵ Iustin, *Dialog cu iudeul Triphon*, 86, 2.

⁶ Eusebiu, *Istoria bisericească*, I, 3, 7.

⁷ M. Schmaus, „Ämter Christi“, *Lexikon für Theologie und Kirche* I, col. 457–459; Alfaro, „Die Heilsfunktion Christi als Offenbarer“, în *Mysterium Salutis* 3/1 (pp. 649–710), p. 680.

⁸ Cf. W. Braunsfels, art. „Maria, Marienbild“, în Kirschbaum (Hg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie* 3, col. 154–198.

⁹ V. I. Antonova–N. E. Mneva, *Catalogul...* I, p. 328 (nr. 273, il. 288).

¹⁰ *Ibid.*, II, p. 77 (nr. 439, il. 22, p. 135 (nr. 522, il. 35)).

¹¹ *Ibid.*, II, p. 259 (nr. 692, il. 96).

decât heruvimii și mai mărită fără de asemănarea decât serafimii“. El o arată pe Maica Domnului cu Pruncul Hristos în brațe în fața unei stele cu opt raze alcătuite din două stele romboidale suprapuse. Însă steaua cu opt raze nu este înscrisă, ca la „Rugul nears“, într-o roză, ci într-un cerc luminat de raze. Cele nouă cete îngerești din fundal oferă în conținut, chiar dacă nu și iconografic, o corespondență cu îngerii vizibili schematic în steaua cu opt raze.

Înainte de a aborda ultimul și cel mai important model iconografic pentru înțelegerea icoanei noastre, trebuie spus ceva despre atributele Maicii Domnului. Ele toate trimit spre ea nu ca spre un model al virtuții etc., cum s-a întâmplat în Occident încă de foarte timpuriu, ci ca spre „Theotokos“, Maică a Domnului sau „Născătoare-de-Dumnezeu“. Prefigurări tipologice vechi-testamentare mai cu seamă sunt interpretate în Imnul „Acatist“ și în celelalte poezii liturgice ca model al Născătoarei-de-Dumnezeu: rugul din care vorbește Dumnezeu și în care arde focul Dumnezeirii fără a-l mistui; vasul cu mană; „norul luminos“; scaunul lui Dumnezeu; palatul și templul lui Dumnezeu; cortul său sfânt; chivotul legii și lăcașul lui Dumnezeu. Ea poate fi numită și „cer“ sau „mai încăpătoare decât cerurile“, întrucât ea cuprinde pe Dumnezeu în trupul său, circumscrie în sine pe Cel necircumscriș, mărginește întru sine pe Cel Nemărginit. Mereu este vorba de faptul că în ea se petrece misterul lui *finitum capax infiniti*.

Întrucât în Fecioara Maria este vorba mereu de Dumnezeu, dat fiind că în aproape toate icoanele ei ea este reprezentată cu Pruncul Hristos, granița dintre imnul adus lui Hristos și cântarea de laudă închinată Născătoarei-de-Dumnezeu e fluctuantă. Așa se face că hristologia ortodoxă, învățătura despre cele două firi ale lui Hristos în unitatea aceluiași Ipostas, minunea Întrupării e cântată mai mult în imnele închinată Născătoarei-de-Dumnezeu („Theotok“-iile celor 8 glasuri din „Octoih“, de exemplu). La fel de fluctuantă e și granița dintre icoana lui Hristos și icoana Maicii Domnului. În virtutea acestei strânse legături, a acestei cvasi-identități, laudele lui Hristos pot fi transferate asupra Maicii Domnului. Astfel, rugăciunea „*Vrednic și cuvenit lucru...*“ a anaforei euharistice s-a transformat în „*Vrednică ești*“ („*Cuvine-se cu adevărat...*“) sau „Axionul“ Dumnezeieștii Liturghii.

Exact așa cum imnul liturgic „*Cuvine-se cu adevărat*“ e o transferare către Maica Domnului a unei rugăciuni către Dumnezeu, tot așa și icoana „Rugului nears“ e un transfer al elementelor unei icoane a lui Hristos asupra unei icoane a Maicii Domnului. Mai exact, transpuse sunt „locurile comune“ iconografice ale tipului icoanei lui Hristos „*Spas v silah*“ („Mântuitorul între puterile îngerești – Domnul Slavei“). Și aici și acolo întâlnim steaua cu opt raze ce trimit la cea de-a opta zi a creației; steaua e simbolul lui Hristos; căci Hristos este „steaua lui Iacob“ (Numeri 24, 17). În același timp, după Imnul „Acatist“, Maica Domnului este „steaua ce oglindește soarele“. Din acest motiv, steaua poate deveni dintr-un simbol al lui Hristos și un simbol al Născătoarei-de-Dumnezeu.

Catalogul icoanelor Galeriilor Tretyakov citează o lucrare a lui A. N. Vinogradov în care culoarea verde a rombului interior e interpretată drept culoare a rugului (tufişului), iar roșul drept culoare a focului. Această interpretare a găsit un larg ecou în literatura de specialitate. Dar romb interior nu este întotdeauna verde; adeseori el este albastru. În ce mă privește, și eu consider albastrul drept culoarea originară, ca în cazul culorii veșmântului lui Hristos din icoana „*Spas v silah*“ care pe icoanele

mai recente apare adeseori ca verde, atunci când uleiul care acoperă icoana se îmbibă de particule de fum și tămâie. În orice caz, romboul interior nu este nicidecum o redare a tufișului rugului. Altfel n-ar fi presărat cu stele, ca pe multe icoane ale „Rugului nears“¹². Cu icoana „Rugului nears“ se repetă un procedeu pe care-l cunoaștem de la reprezentarea Mielului: prefigurarea (*typos*-ul) vechi-testamentară e desființată de figura lui Hristos, adevăratul Miel al lui Dumnezeu (Canonul 82, Quinisextum). Astfel, după interpretarea Sfinților Grigorie al Nyssei și Ioan Damaschinul, rugul care ardea și nu se mistuia era o prefigurare a Maicii Domnului¹³, care este împlinirea preînchipuirii vechi-testamentare. Astfel, icoana rusească târzie a „Rugului nears“ e paradoxal mai aproape de principiul originar al iconografiei decât modelul ei iconografic mai vechi, care și-a păstrat locul său pe icoana „Rugului nears“ în colțul din stânga, sus. Maica Domnului nu apare în rug, ci este rugul cel nears; în ea este focul, în ea este Dumnezeu.

Icoana „Rugului nears“ e întotdeauna și icoana unei vederi a lui Dumnezeu. Ea lasă să se înțeleagă faptul că modelul ei iconografic e cealaltă imagine importantă a unei vederi a lui Dumnezeu: icoana eshatologică a lui Hristos ca „*Spas v silah*“. De aceea, și aici și acolo, în stea au fost schițate schematic figuri de îngeri. Și aici și acolo întâlnim culorile albastru și roșu, în icoana „Rugului nears“ ele apărând în versiunea obișnuită pentru Maica Domnului. Important înainte de toate însă, e faptul că atât pe o icoană cât și pe cealaltă în câmpul roșu al rombului interior se văd cele patru ființe ca simboluri ale Evangheliștilor. Ele corespund așadar vederii lui Dumnezeu a profetului Iezechiel.

Icoana „Rugului nears“ a apărut, așadar, în strânsă legătură cu icoana „Mântuitorului între puterile îngerești“. Ea este aproape identică cu o icoană a lui Hristos. Tocmai prin înaltul ei grad de abstractizare, străin icoanelor timpurii, și prin „excesele“ ei simbolice care readuc venerarea Maicii Domnului în direct contact cu adorarea lui Hristos, ea evidențiază bine specificul ortodox al venerării Maicii Domnului. În Ortodoxie, venerarea Maicii Domnului rămâne totdeauna „theotokologică“ și ca atare un aspect special al hristologiei, niciodată pur „mariologică“, ca în Occident. Cu toate acestea, pe lângă deosebirile exterioare, există și una adâncă, esențială. Hristos în „*Spas v silah*“ e întotdeauna Cel transcendent, Cel-cu-totul-altul. Altfel stau lucrurile însă cu Maica Domnului, cu toată distanța și venerația. Atunci când imaginea rugului nears din catedrala Proorocului Ilie din Iaroslavl – ce-i drept, în versiunea ei originală, redată în colțul stânga sus al icoanei noastre a „Rugului nears“ – ne întâmpină în altar¹⁴, imaginea Maicii Domnului dobândește aici o legătură limpede cu Euharistia. Această legătură o primește „Rugul nears“ și într-o rugăciune de primire a Sfintei Cuminecături a Sfântului Simeon Noul Teolog: „O minune neînțeleasă! Mă împărtășesc și nu mă ard, ci mă răcoresc, ca rugul odinioară, ce ardea și nu se mistuia!“

Traducere și prezentare de
diac. IOAN I. ICĂ jr.

¹² Cf. V. N. Lazarev, *Moskow School of Painting*, Moskow, 1980, il. 22, 27, 39.

¹³ Gregorios Nysses, *De vita Moysis*, PG 44, 332; Ioannes Damascenos, *Contra calumniatores sacrum imaginum* II, 21; III, 22.

¹⁴ N. V. Pokrovski, „Fresce în biserici vechi grecești și rusești“, în: *Lucrările celui de al 7-lea Congres al arheologilor în Iaroslavl* (rusă), 1887, Moscova, 1890, p. 260.

AVENTURA CĂUTĂRII DE SENS – O ISTORISIRE A EXEGEZEI BIBLICE CREȘTINE –

CONSTANTIN JINGA

Motto:

*Cine ești tu, cititorule, care-mi vei citi poemele de azi
într-o sută de ani? Nu-ți pot trimite nici măcar o singură
floare din belșugul acestei primăveri...*

Rabindranath Tagore

În teoria lecturii este recunoscut ca loc comun faptul că nu există cititor care să perceapă pasiv mesajul unui text. Nu putem să nu trecem rândurile care se derulează ordonat sub ochii noștri prin prisma propriilor rânduiri, adică a propriei mentalități, culturi, la fel după cum imposibil este să nu fim influențați în înțelegerea sensului de mediul ambiant, de preocupările noastre zilnice, de aspirațiile care ne animă sau de o multitudine de alți factori pe care, de cele mai multe ori, îi ignorăm. Orice act de lectură implică, inevitabil, un demers interpretativ. Demers care, la o adică, poate da seama inclusiv de modul cum ne raportăm noi la textul lecturat și, evident, de resorturile reacțiilor noastre. De fiecare dată când citim ne „citim“, într-un fel, și pe noi înșine¹. Chiar o lectură critică este întotdeauna, după Umberto Eco, „o reprezentare și o interpretare a propriilor proceduri interpretative“².

Aceasta ar fi perspectiva din care am socotit interesant să vedem cum anume au evoluat de-a lungul timpului principiile și metodele de investigare a Sfintei Scripturi până aproape de zilele noastre. Reevaluarea metodelor menționate poate fi mereu un bun început pentru o mai echilibrată și, de ce nu, mai fructuoasă apropiere de Cuvântul a cărui urmă se poate desluși azi din paginile Cărții Sfinte.

Preliminarii

Înainte de a trece în revistă evoluția diacronică a metodelor în discuție, este fără îndoială necesar să facem câteva precizări utile pentru înțelegerea apariției și evoluției acestora.

¹ Cf. Georges Poulet, *Lecture et interprétation du texte littéraire*, in *Qu'est-ce qu'un texte? – Éléments pour une herméneutique*, ed. Edmond Barbotin, Librairie José Corti, Paris, 1975, pp. 65–67, 72–73, 79; vezi și Anthony C. Thiselton, *The capacity of texts to transform readers și The capacity of readers and texts to transform texts*, in *New horizons in hermeneutics*, Harper Collins Publishers, 1992, pp. 31 sq., 35 sq.; Paul Cornea, *Introducere în teoria lecturii*, Editura Minerva, București, 1988, pp. 1–2 și distincția dintre „lectură“ și „receptare“ la p. 4.

² Vezi Umberto Eco, *Lector în fabula. Cooperarea interpretativă în textele narative*, traducere de Marina Spalas, prefață Cornel Mihai Ionescu, Editura Univers, București, 1991, p. 249 și pp. 210–211, 245.

Încă din epoca Sfinților Părinți s-a observat că textul Sfintei Scripturi ridică anumite probleme imposibil de ignorat, dacă vrem într-adevăr să accedem la mesajul transmis de Dumnezeu prin intermediul autorilor sacri. Poate cea mai importantă dintre dificultăți rezidă tocmai în fenomenul notabil că Biblia este cu siguranță unul dintre cele mai importante exemple de *teandrie*: avem de a face cu o carte sfântă, dumnezeiască dar, în același timp, și omenească. Pentru a se face accesibilă oamenilor, inspirația divină, asemenea Cuvântului lui Dumnezeu, nu se revelează oricum ci „chip de rob luând” (*Filipeni 2, 7*), adică respectând normele firii omenești. Nu putem desconsidera implicațiile faptului că mesajul Bibliei ne parvine prin intermediul unor semeni de-ai noștri; la fel, nu mai avem cum să ometem modificările apărute o dată cu trecerea timpului la nivelul referințelor culturale întâlnite în text: fiind destinate unor oameni din medii istorice, sociale, politice, economice, culturale, religioase deosebite nu doar de mediul nostru ci, adeseori, și ele între ele, de la o epocă la alta, textele scripturistice respectă normele, stilurile și genurile literare ale vremii lor – deosebite de cele ale epocii actuale – și se conformează resurselor imaginative caracteristice autorului; acesta, la rândul său, își alege cuvintele în funcție de un auditor aflat într-o situație anume – diferită de a noastră –, în funcție de rezultatele estimate ale comunicării, în funcție de diferite alte circumstanțe care influențează într-un fel sau altul scrierea. În plus, nici una dintre cărțile Scripturii Sfinte nu a fost elaborată în limbi utilizate curent astăzi. Mai mult decât atât, scrise de-a lungul unei perioade de timp cuprinsă cam între anul 3000 î. Hr. și 100 d. Hr., cărțile care alcătuiesc această adevărată bibliotecă au deja fiecare în parte o istorie proprie, plină de surprize și fascinantă în același timp. Textul lor original este de multă vreme pierdut iar noi nu mai avem acces, astăzi, decât la exemplare copiate câteva secole după elaborarea versiunii prime. Cel mai vechi manuscris integral al cărților Vechiului Testament este o copie medievală de la anul 1008 d.Hr., în timp ce pentru cărțile conținute în Noul Testament se cunosc, la ora actuală, peste 5.000 de manuscrise de limbă greacă; nici măcar două dintre acestea nu sunt identice între ele, iar cel mai vechi fragment de manuscris este un papirus din secolul al II-lea d. Hr., cu o suprafață de câțiva centimetri pătrați, pe care se presupune că ar fi versetele de la *Ev. Ioan 18, 31–33*³. Variantele care conțin aproape toate cărțile noutestamentare datează de-abia din secolul al IV-lea d.Hr.!

Așa se face că răspunsul la două întrebări în aparență simple, precum: „Ce ne spune Biblia? Ce sens au cuvintele ei?” – se vădește a fi cât se poate de complex și reclamă o activitate de cercetare uneori chiar foarte laborioasă. Faptul a trezit interesul, de-a lungul timpului, a nenumărați Părinți ai Bisericii, cărturari, savanți, comentatori. Rezultatul eforturilor acestor oameni remarcabili, dintre care unii și-au dedicat întreaga viață studiului Cărtii Sfinte, este o bibliotecă uluitoare de analize și comentarii efectuate de-a lungul a secole de studiu realmente ascetice și de căutare neobosită. Înconjurată nu doar de Tradiția Bisericii, ci și de pluralitatea tradițiilor interpretative ulterioare, Sfânta Scriptură se descoperă astfel cititorului modern printr-o multitudine de căi. Să vedem așadar, în cele ce urmează, aventura istorică a exegezei biblice creștine.

³ Este vorba despre *Papirusul 457 Ryland*, aflat actualmente la biblioteca „John Ryland” din Manchester (Marea Britanie). O descriere amănunțită în Jack Finegan, *Encountering the New Testament manuscripts. A working introduction to textual criticism*, SPCK, London, 1974, p. 52.

Sensul și istoria

Sfânta Scriptură este o carte care, cu siguranță, ar face deliciul oricărui cititor postmodern avizat, dacă nu din alte pricini atunci cel puțin din aceea că interpretarea ei este atestată chiar din propriile-i pagini și înainte ca întregul să fi fost încheiat. Exegeza este consemnată încă din Vechiul Testament, unde autori precum Profeții, Psalmistul sau Cronicarul interpretează istoria poporului ales dintr-o perspectivă teologică, perspectivă care va fi privilegiată încă de la bun început de către autorii creștini: „Și toate acestea li s-au întâmplat acelora ca pilde și au fost scrise spre povățuirea noastră” – arată Sf. Ap. Pavel, de exemplu, referindu-se la câteva evenimente legate de eliberarea lui Israel din robia egipteană⁴. Dar primul reprezentant avizat al exegezei va apărea de-abia în epoca post-exilică, după edictul de la Ecbatana promulgat de către Cyrus cel Mare la 538 î.Hr.⁵. Eliberați din robia babilonică, evreii revin la Ierusalim; situația pe care o află aici este dezolantă: totul era numai o ruină, totul trebuia refăcut din temelii. Mai grav, Legea fusese uitată. Atunci, scribul Ezdra cercetează și rescrie cărțile sfinte, după care începe să învețe poporul conținutul și semnificația acestora (Ezdra 7, 10; Neemia 8, 8). Misiunea lui era esențială datorită importanței ce se acorda deprinderii prevederilor din Tora în citorirea vieții religioase, sociale și politice a poporului: de împlinirea lor depindea nici mai mult nici mai puțin decât construirea identității de popor ales al lui Dumnezeu și, implicit, deosebirea lui de toate celelalte neamuri în vederea așteptării lui Mesia. Efortul lui Ezdra va fi continuat după moartea sa de către cărturari și farisei. Aceștia vor continua, în școlile rabinice și sinagogale, desigur într-un nou context, tradiția *tanaim*-ilor care încercaseră să mențină vie flacăra credinței în anii de exil.

După răspândirea creștinismului, istoria exegezei biblice poate fi împărțită, foarte general vorbind, în trei mari perioade: 1. Epoca patristică și medievală, 2. Renașterea și Reforma, 3. Epoca modernă⁶.

1. Epoca patristică și medievală⁷

Precursorii exegezei creștine apar încă din veacul apostolic, în persoana autorului *Epistolei lui Barnabas* sau a Sf. Iustin Martirul și Filosoful. Strădania lor este continuată de autori precum Origen, Clement Alexandrinul, Sf. Ioan Gură de Aur, ș.a. – în Răsărit, iar în Apus prin lucrările unor personalități ca Victorin de Pettau, Fer. Ieronim, Fer. Augustin etc. Parte dintre Părinții răsăriteni se grupează în două școli de gândire, alexandrină și antiohiană, una accentuând importanța sensului spiritual, alegoric al Scripturii pe când cealaltă, strunind oarecum lucrurile, căuta să arate că la acest sens profund nu se poate accede fără un studiu foarte aplicat asupra

⁴ *I Corinteni* 10, 11. Aceeași perspectivă teologică și la *Iezechiel* 38, 7 sau *Daniel* 9, dar exemplele sunt nenumărate.

⁵ Vezi *Ezdra* 1, 2-3.

⁶ Am preluat periodizarea de la John H. Hayes and Carl R. Holladay, *Biblical exegesis. A beginner's handbook*, second edition, SCM Press Ltd., 1995, p. 18.

⁷ Vom insista mai puțin asupra problematicei perioadei medievale, având în vedere că acest subiect a fost tratat mai pe larg într-unul dintre numerele anterioare ale revistei *Altarul Banatului*. Vezi *Text, carte și lectură în Europa Evului Mediu*, în *Altarul Banatului*, Revista Arhiepiscopiei Timișoarei, Episcopiei Aradului și Episcopiei Caransebeșului, An VIII (XLVII), serie nouă, nr. 4-6, aprilie-iunie 1997.

literii textului. În afara acestei discuții, din care au apărut în cele din urmă o seamă de scrieri deontologice, în epocă nu apar prea multe tratate speciale de exegeză. Dezbaterile dintre alexandrini și antiohieni merită toată atenția și pentru că aici am putea regăsi, la o privire mai atentă, marile probleme ale disciplinei conștientizate – sau doar formulate – de-abia în epoca Renașterii și a Reformei. Cert este, deocamdată, că Părinții și Scriitorii bisericești nu sunt preocupați atât să discute despre metodele demersului lor, cât să interpreteze și să expună textul scripturistic în felul Sfinților Apostoli, adică pe înțelesul credincioșilor, spre întărirea credinței și spre îmbunătățirea vieții acestora, spre combaterea unor învățături greșite sau din rațiuni apologetice⁸. Atunci când enunță totuși câte o regulă aplicată, o fac absolut ocazional. Două exemple în acest sens ar putea fi *Discursul contra lui Celsus*, al lui Origen, sau tratatul *De consensu Evangelistarum*, al lui Augustin⁹. Amândoi combat aici diverse acuzații aduse creștinilor și învățăturii lor, dintre care unele păreau a fi fundamentate biblic. Interesant este că, în multe cazuri, Origen și Augustin folosesc deja contra-argumente pe care azi le-am încadra fără să greșim în instrumentarul metodelor istorico-critice. Origen și Augustin sunt, alături de Cassiodor, dintre puținii care și-au grupat, totuși, observațiile, pentru a schița măcar coordonatele unei științe, hermeneutică, prin definiție sacră și, prin urmare, accesibilă doar în condiții bine precizate¹⁰. Într-adevăr, în acea epocă era general împărtășită ideea că credințele și practicile comunităților creștine erau fundamentate biblic, iar Biblia conținea expresia în cuvinte omenești a voii lui Dumnezeu. În consecință, cei care se ocupă cu studiul și expunerea sensului scripturistic cercetează, de fapt, chiar voia lui Dumnezeu, transmisă oamenilor prin intermediul autorilor sacri. De aceea, după cum avea să arate și Tertulian, nu oricine își poate asuma dificultățile unei astfel de misiuni, iar legile hermeneuticii, laolaltă cu textul sacru, trebuie să fie ținute departe de ochii celor nepregătiți să se bucure de ele după cuviință¹¹.

Câteva secole mai târziu, când lucrurile tind să părăsească această matcă, participanții la Sinodul Trullan – Quinisext (622 d.Hr.) vor fi nevoiți să ia o hotărâre care va marca irevocabil evoluția ulterioară a interpretării biblice. Prin canonul XIX promulgat în cadrul sinodului amintit, ei vor consacra lucrările Părinților și Scriitorilor bisericești ca repere definitive și vor acorda acestora autoritate maximă în rezolvarea oricărei probleme sau controverse legată de interpretarea vreunui loc biblic; totodată,

⁸ Vezi bunăoară *I Corinteni* 10, 1–11, mai ales vs. 11. Ar fi interesant de citit acest pasaj în paralel cu *Iov* 8, 8–10.

⁹ Vezi Origen, *Contra lui Celsus* în vol. *Scrieri Alese. Partea a patra*, Studiu introductiv, traducere și note de Pr. prof. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, PSB 9, București, 1984; Augustin Bishop of Hippo, *Harmony of the Gospels* în vol. *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series 1*, Philip Schaff, editor, ECF15.TXT (Volume VI), Christian Classics Ethereal Library, Wheaton College, [http://ccel.wheaton.edu/fathers/], 1992–1996.

¹⁰ Așa fac de exemplu Origen, *De principiis* (IV, 8–27); Fer. Augustin, *De doctrina christiana* (I, IV); Cassiodor, *De institutione divinarum litterarum* (LXX). Toate aceste lucrări sunt accesibile on-line la Christian Classics Ethereal Library, Wheaton College, [http://ccel.wheaton.edu/fathers/], 1992–1996. Vezi și observațiile lui E. Mangelot, *Herméneutique*, în F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, G-I, Paris, Librairie Letouzey et Ané, col. 628.

¹¹ Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor*, XV sq. și XLIV, 13, în vol. *Apologeti de limbă latină*, Traducere de prof. Nicolae Chirițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și prof. David Popescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, PSB 3, București, 1981, pp. 149 sq. și 171. Vezi și o bine documentată lămurire a modului cum aplică Tertulian „prescripția” în rezolvarea acestei probleme, la Mitropolit Nicolae Corneanu, *Cui aparține Sfânta Scriptură?*, în *Quo vadis? Studii, note și comentarii teologice*, Timișoara, 1990, pp. 285, 287–288.

ei interzic orice demers care ar fi putut depăși această paradigmă¹². Astfel, după această dată nu se mai semnalează decât cu totul extraordinar lucrări originale, cum ar fi *Comentariul la Epistolele Pauline* scris de Patriarhul Fotie. În schimb, apar antologii de genul celor alcătuite de Euthymie Zigabenu sau Teofilact (sec. XI și XII), care antologhează extrase din interpretările Sfinților Părinți la diverse locuri din Sfânta Scriptură, luând ca model în acest sens florilegiile pe teme dogmatice sau ascetico-morale.

Este epoca de înflorire a *catenelor exegetice*, alcătuite după modelul scoliilor la autori clasici sau la tratatele juridice¹³. Spre deosebire de florilegii, *catenele* prezintă textul de comentat fie în centrul, fie în jumătatea interioară a paginii, iar marginile sunt rezervate scoliilor, care se adaugă în timp și, probabil, nu întotdeauna de către aceeași persoană¹⁴. De regulă autorii de *catene* precum Petru al Laodiceei, Ecumenius, Macarie Chrysoképhalos, Anastasie al Niceei rețin cât mai multe interpretări, din puncte de vedere diferite și uneori chiar contradictorii; iar când apar mai multe comentarii de la mai mulți autori, care susțin aceeași opinie, atunci fie se notează cel mai reprezentativ dintre acestea, fie se rezumă toate într-o singură scolie, consemnându-se numele celor care o împărtășesc. Alteori, așa cum face Procopie din Gaza în *Ecloga*, sa, sunt consemnate comentarii ample, pe mai multe pagini¹⁵. După cum remarcă Pierre Gibert, majoritatea catenelor au un sens în principal hristologic și caută să susțină o expunere mai degrabă liturgică a înțeleșurilor Scripturii¹⁶. Aceste lucrări erau alcătuite în epocă spre folosul preoților care, pornind de la ele, își puteau alcătui predici sau cateheze pertinente, pe diferite teme.

Exegeza biblică traversează, acum, o perioadă de mare efervescență. Răspunzând nevoii de a se stabili un canon biblic și de a se formula dogmele de credință ale Bisericii, Părinții analizează și discută cu multă acrivie textele manuscriselor, le interpretează dogmatic, moral, alegoric – dar nu se preocupă de reținerea sau discutarea regulilor interpretative. Sfânta Scriptură nu poate fi interpretată de oricine și, atunci când apare pericolul formulării de dogme pe baza unor exegeze greșite, Biserica limitează efortul hermeneutic la îndeplinirea unor misiuni foarte practice, cum ar fi sprijinirea activității pastorale și apologetice spre întărirea credinței celor credincioși și spre lămurirea celor nelămuriți.

2. Renașterea și Reforma

Evoluția ideilor din perioada renașcentistă stă sub semnul antropocentrismului și al redescoperirii autorilor antici. La acestea, pentru a înțelege mai bine ce se petrece

¹² Canonul va fi ratificat pentru creștinătatea romană cu ocazia Conciliului de la Trento (1545–1548), vezi *Sess. IV*, iar pentru Biserica Anglicană episcopală, în Adunarea de la Canterbury (1571). Vezi *The Canons of the Council in Trullo, often called the Quinisext Council, in The Early Church Fathers Series in WinHelp Format. A 37-volume electronic collection of writings from the first 800 years of the Church*, Programmed in WinHelp by Maged Nabih Kamel, MD (mkamel@geocities.com), [http://www.geocities.com/Athens/7084], 1996.

¹³ Un foarte documentat studiu pe această temă este cel al lui Robert Devresse, *Chaines exégétiques Grecques*, in F. Vigouroux, o. c., A, col. 1084–1232.

¹⁴ Vezi *idem*, *ibidem*, col. 1086.

¹⁵ Cf. *idem*, *ibidem*, col. 1087–1090.

¹⁶ Cf. Pierre Gibert, *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Cerf, Paris, 1992, pp. 167 și 170. Vezi și Bruce M. Metzger, *The text of the New Testament. Its transmission, corruption and restoration*, Clarendon Press, Oxford, 1964, pp. 27 sq.

în domeniul exegezei biblice, trebuie să adăugăm apariția tiparului. Faptul că Gutenberg imprimă la 1455 chiar Sfânta Scriptură va pune pe gânduri – și nu fără motiv. Varianta tipărită a textului sacru era resimțită ca fiind mai definitivă, dacă ne putem exprima astfel, decât cea în manuscris. Pe de altă parte, se știa că imprimatul nu avea valoarea unui unicat dar se bucura, în schimb, de o capacitate sporită de influență datorită faptului că putea fi multiplicat și răspândit incomparabil mai ușor. Redescoperirea filologiei clasice și aplicarea ei la textul sacru, în vederea stabilirii unui manuscris ce ar putea fi consacrat prin tipar, a dus la conștientizarea diversității variantelor aflate în circulație pe atunci, a depistării unor erori de copiere etc. Încetul cu încetul, Cartea iese din sfera sacralității scrisului, nu mai este atât *Sacra Scriptura* ci, trecută în tărâmul mecanicist al tiparului, devine parte din corpusul *sacra litteratura*¹⁷.

John Collet (1467–1519) va fi fost probabil cel dintâi care se îndepărtează, prin prelegerile susținute la Oxford după anul 1496, de tradiția catenelor medievale. El încearcă să expună sensul epistolelor pauline referindu-se, independent de tradiția menționată, în principal la contextul lor istoric. După ce audiază, în 1498, câteva dintre prelegerile lui Collet, Erasmus va reveni pe continent unde elaborează mai multe ediții critice ale Noului Testament în limba greacă (în anii 1516, 1519, 1522, 1527 și 1535), iar apoi transpune textul în latină cu numeroase note referitoare la mediul istoric al celor relatate și la semnificațiile termenilor grecești. În anul 1505, ilustrul Lorenzo Valla publică *Note la Noul Testament* – lucrare de analiză critică ce conține adnotări și parafraze explicative la anumite locuri din traducerea latină a Cărții. Pe lângă observațiile critice, el oferă și informații culturale pe care le consideră utile pentru mai buna cunoaștere a sensului. Valla critică, pe bazele filologiei și retoricii clasice, versiunea latină a lui Ieronim susținând, totodată, realizarea unei traduceri noi, care să țină seama de Septuaginta¹⁸. Într-un fel sau altul, toate aceste demersuri au ceva în comun cu năzuința cărturarilor de a stabili un text absolut fidel, a cărui răspândire prin intermediul tiparului să nu ridice nici o problemă din punctul de vedere al acurateții termenilor. În acest stadiu nu putem vorbi, încă, de o abordare eminentemente științifică. Spiritul științific, așa cum îl percepem noi azi, nu se va putea manifesta aici decât după formularea noilor canoane ale cunoașterii și după scoaterea Scripturii din cadrul eclezial – adică doar o dată cu Reforma și, respectiv, cu definirea cartezianismului.

La 1525 Martin Luther arăta deja, în *De Servo Arbitrio* (lucrare publicată ca replică lui Erasmus, care tocmai scrisese *De Libero Arbitrio*), că dificultățile oamenilor de a înțelege Scriptura nu rezidă în obscuritatea textului, ci se datorează necunoașterii cuvintelor folosite și a regulilor gramaticii. Prin urmare, arată el, trebuie să ne dezbărâm de interpretarea alegorică (care este cu totul lipsită de obiectivitate), să căutăm a ne referi doar la sensul simplu al cuvintelor și să le judecăm pe acestea conform cerințelor gramaticii. Inițiatorul Reformei arată în continuare că interpretul trebuie să fie cât mai obiectiv în demersul său, pentru că altfel va ajunge să găsească

¹⁷ O profundă analiză în acest sens la Adrian Marino, *Literatura sacră și profană și Cartea ca literatură*, în *Hermeneutica ideii de literatură*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987, pp. 61–73 și 125–138. Vezi și Pierre Gibert, *o. c.*, p. 175.

¹⁸ Vezi F. F. Bruce, *The History of New Testament study*, in *New Testament interpretation. Essays on principles and methods*, edited by I. Howard Marshall, Exeter, Paternoster press, 1977, pp. 29–30.

în text prea puțin din sensul autentic și prea mult din propriile sale preconcepții¹⁹. Lesne este de observat, după cum argumentează și un F. F. Bruce de pildă, că nici chiar Luther nu a fost întru totul fidel acestui principiu: el descoperă peste tot elemente care îi susțin doctrina justificării prin credință – idee ce-l domină într-atât încât ajunge să pună în discuție canonicitatea cărților biblice care nu-i furnizează nici un suport în acest sens (cum ar fi *Epistola lui Iacov*); la fel, mulți comentatori protestanți vor depista în diverse locuri biblice propria lor atitudine față de Roma: de exemplu Calvin și Theodor Bibliander văd în *II Tesaloniceni* 2, 1–12, respectiv în *Apocalipsă* 13, 1 sq. referințe defel liniștitoare la papalitate²⁰. Dar important de reținut este faptul că, în această lucrare, Luther enunță cel puțin trei idei fundamentale pentru evoluția de aci înainte a exegezei biblice: eliminarea sensului alegoric, utilizarea strict a instrumentelor științifice și obiectivitatea.

În următorii ani vor apărea câteva lucrări esențiale cum ar fi *Clavis Scripturae Sacrae* (1567), a lui Matthias Flacius Illyricus sau analizele filologice ale unor pericope nou testamentare efectuate de către clasicistul Joachim Camerarius. În aceeași direcție, dar mult mai bine pus la punct, lucrează Hugo Grotius, care publică la 1641 lucrarea intitulată *Annotationes in Novum Testamentum*. El este primul care se desprinde de tendința protestantă de a identifica papalitatea cu Antihrist.

1636 este anul când René Descartes își publică *Discursul asupra metodei*, la îndemnul cardinalului Pierre de Berulle. Acesta, cunoscând solida educație iezeuită a lui Descartes – care studiasse temeinic în Anjou operele clasicilor antici, pe Aristotel în special, matematicile și scolastica – îl încurajase încă din 1628 să construiască un sistem filosofic propriu. Răspunzând acestui îndemn, gânditorul francez practic redefinesc, în tratatul menționat, accesul la deziderate precum ordinea, armonia, coerența – în care vede, de altfel, modalități de cunoaștere a adevărului. Înainte de apariția *Discursului...*, filosofia era dominată de ceea ce am îndrăzni să numim, parafrazându-l pe Johan Huizinga, amurgul scolasticii: nemaiproducând decât cel mult comentarii la operele autorilor consacrați sau antologii de citate gen „best of...”, aceasta își atinsese gradul maxim de autoreferențialitate²¹. Descartes consideră că se poate ieși din acest impas aplicând, în demersul filosofic, instrumentele raționale inductive ale geometriei și algebrei²². Căutarea noastră trebuie să pornească de la manifestarea unei atitudini de îndoială rațională față de tot ceea ce nu este evident adevărat și să continue, apoi, prin aplicarea metodică a operațiunilor logice elementare, specifice simțului comun²³ – singurele care pot descoperi, oricui le aplică fără exces, ordinea și echilibrul lucrurilor. Important este de remarcat criteriul pe care îl stabilește Descartes pentru atestarea veridicității unui obiect: „...a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat, înainte de a-l cunoaște în mod evident ca fiind adevărat

¹⁹ Cf. Martin Luther – *Martin Luther answers Your Questions about Grace & Predestination. The following answers were drawn from Martin Luther's book, De Servo Arbitrio*, [http://www2.pitnet.net/Gardiner/theology.html].

²⁰ Vezi F. F. Bruce, *o. c.*, pp. 31 și 34.

²¹ Cf. Johan Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, trad. H. R. Radian, Editura Univers, București, 1970.

²² René Descartes, *Discours de la méthode*, Commentaire et notes par Jean-Marie Beyssade, Le Livre de Poche, 1989, pp. 111-113.

²³ „Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée” – arată Descartes în *incipit*-ul celebrului său tratat. Vezi Descartes, *o. c.*, p. 91 iar pentru precepte, pp. 110-111.

[...] și a nu include în judecățile mele decât ceea ce se prezintă spiritului meu atât de clar și de distinct încât să nu lase loc absolut nici unui prilej de îndoială²⁴. Evidența verificabilă imediat și pe baza simțului comun devine, o dată cu această afirmație, cheia de boltă a oricărei cercetări științifice.

Ideile carteziene se regăsesc și în lucrarea lui Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651) – o altă carte care a contribuit la conturarea paradigmei, în ultimă instanță, moderne. Se pare că Hobbes și-a scris lucrarea chiar în Franța, unde se stabilise încă din 1646 și avusese prilejul să se întâlnească nu doar cu Descartes, ci și cu unii dintre cei care combăteau ideile acestuia, cum ar fi un alt filosof francez, Pierre Gassendi. Dincolo de ideile sale absolutiste și frizând anticlericalismul, Hobbes reiterează în context anglo-saxon efortul lui Descartes: fuziunea dintre scolastică și filosofie. Mai mult, el aplică principiile științelor naturii în domeniul umanoarelor. Astfel este de înțeles modul cum apare tratată problema exegezei biblice, în capitolul al XXXIII-lea din *Leviathan*, intitulat chiar *Despre numărul, vechimea, scopul, autoritatea și interpretări cărților Sfintei Scripturi*. El susține aici, printre altele, că originea cărților biblice trebuie determinată după criterii strict interne, verificabile imediat cu instrumentele rațiunii și accesibile aceluiași simț comun, fără a mai fi necesar apelul la scoliile autorilor consacrați²⁵. Deci Hobbes completează exigențele carteziene prin această ultimă idee: trebuie evitate argumentele din afara textului și, mai ales, referirea în acest scop la autorii din vechime. Putem spune că acesta este momentul când Cartea iese din spațiul tradițional: citarea unei glose, a unei parafraze, invocarea unui nume consacrat sau chiar a vreunui canon nu mai reprezintă un argument viabil, peremptoriu ci, în cel mai fericit caz, unul *ad hominem*, când nu unul specios sau sofistic. De-abia de aci înainte, scoasă fiind din contextul consacrat, tradițional, care o valoriza mistic și simbolic, Biblia va putea fi abordată ca o carte asupra căreia se poate opera cu tot instrumentarul științific disponibil.

Însă cel dintâi care a împlinit pe continent dezideratul lutheran al obiectivității și l-a formulat aproape în termenii științelor moderne a fost Spinoza. Chiar dacă primise o educație profundă în cele ale iudaismului clasic, el se va vedea excomunicat de către rabinii scandinavi în anul 1656. Motivul nu era altul decât sistemul filosofic pe care îl gândise, în prelungirea ideilor lui Hobbes și, evident, Descartes, sistem pe care îl va face public în 1674 prin impresionanta lucrare intitulată, în cel mai desăvârșit spirit cartezian, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (*Etica demonstrată după metoda geometrică*). În mod direct se va referi Spinoza la interpretarea Sfintei Scripturi în *Tratatul teologico-politic* (1670), unde va dedica acestui subiect un capitol întreg. Printre altele, el enunță aici o regulă universală: „să nu atribuim cărții [*i.e.* Bibliei – n.n.] alte învățături în afara acelor pe care cercetarea [*prin metoda*] istorică ne-a demonstrat fără echivoc că le conține²⁶. Spinoza arată că orice afirmație formulată *a priori* poate vicia înțelegerea textului și că autoritatea, adevărul și chiar sacralitatea acestuia sunt caracteristici care nu pot apărea decât *a posteriori* analizei științifice efectuată dintr-o perspectivă istorică și liberă de orice fel de idei

²⁴ *Idem, ibidem.*

²⁵ Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, in *Softbit's World Literary Heritage CD-ROM*, HyperWriter! Runtime Version 3.1, Softbit Inc., 1993.

²⁶ Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, 1670, vezi [<http://www.dircon.co.uk/meta4/spinoza/5workNotes/note.html>].

preconcepute. Spinoza atestă aici, după cum comentează și Pierre Gibert, „percepția unei noi sensibilități, care avea să se manifeste în exigența istorico-critică”²⁷.

Aceasta ar fi atmosfera în care John Lightfoot redescoperă sensul unor elemente de cultură și civilizație semitică și le publică în lucrarea sa, *Horae Hebraicae et Talmudicae* (1658–1678). Aici el atrage atenția asupra importanței studiilor iudaice spre înțelegerea Noului Testament. Pentru a-și convinge contemporanii, Lightfoot antologhează pasaje ample din texte rabinice, pe care le folosește ulterior la ilustrarea și contextualizarea câtorva pericope din *Evangheliile*, *Faptele Apostolilor*, *Epistola către Romani* și *I Corinteni*. Pe continent, mai precis la Amsterdam (orașul din care fusese izgonit Spinoza), apare în 1678 *Istoria critică a Vechiului Testament* scrisă de francezul Richard Simon urmată, în 1684, de *Istoria critică a Noului Testament* – la Rotterdam. Atât Lightfoot cât și Simon susțin dezvăluirea sensului literal ca obiectiv programatic al lecturii Bibliei. Prefața lui Richard Simon la *Istoria critică a Vechiului Testament* este deosebit de importantă, pentru că schițează genealogia programului său și trasează, totodată, liniile de forță pe care vor evolua ulterior științele biblice: el se recunoaște pe sine ca adept al ideilor lui Erasmus și Spinoza (iar prin acesta din urmă se marchează și filiația cu Descartes și Hobbes), după care stabilește perspectivele *sine qua non* de studiere a textului scripturistic: mai întâi sunt de cercetat elementele care compuneau cadrul cultural al epocii când au fost scrise cărțile biblice; în al doilea rând trebuie văzută evoluția diacronică a textelor și modul cum au ajuns să alcătuiască un singur volum; în al treilea rând trebuie să determinăm precis autorul, fără a ne crampona de prejudecăți în acest sens și fiind încredințați de faptul că oricine ar fi cel ce a scris cartea, a făcut-o sub inspirația divină; în fine, trebuie să ținem seama de modificările prin care au trecut aceste texte din momentul scrierii lor până în zilele noastre; un ultim deziderat apare de-abia la sfârșitul acestei părți introductive, când se precizează că analiza nu trebuie să depășească limitele aflării sensului literal și unde, foarte important, toate aceste demersuri sunt situate sub auspiciile a ceea ce Simon numește, pentru prima oară în istorie, *critică*²⁸.

Lucrările lui Simon stârnesc reacții polemice atât în rândurile teologilor romano-catolici cât și în ale celor protestanți. La 1685 Jean Clerc va publica, într-o replică destul de dură, textul intitulat *Sentimentele unor teologi din Olanda cu privire la Istoria critică a Vechiului Testament* – unde sunt inventariate o serie de afirmații amendabile sau pur și simplu șocante pentru acea vreme, din lucrarea incriminată²⁹. Reacția teologilor protestanți, tributari concepției lutherane despre *sola scriptura*, este ușor explicabilă. F. F. Bruce încearcă chiar să arate că Simon era probabil animat, în strădania lui, și de gândul că astfel va slăbi credința protestanților în autoritatea absolută a Bibliei. Așa s-ar explica unele afirmații mai violente și toată această adevărată vânătoare de greșeli textuale în care se anagajase el cu pasiune³⁰, dar și

²⁷ Pierre Gibert, *o. c.*, p. 70; vezi comentariile de la pp. 205–206 și 208.

²⁸ Cf. Pierre Gibert, *o. c.*, pp. 213–215. Vezi și Andrew Dickson White, *From the Divine Oracles to the Higher Criticism*, [http://www.physics.wisc.edu/~shalizi/White/criticism/beginnings.html], in *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, Two Volumes Combined [http://www.physics.wisc.edu/~shalizi/White/#crit-2] New York, D. Appleton and Company, 1898 / Copyright, 1896 By D. Appleton and Company.

²⁹ Richard Simon susținea, de exemplu, că Moise nu este autorul tuturor celor cinci cărți din Pentateuh, că acolo mai sunt și fragmente provenite din alte surse etc.

³⁰ Vezi F. F. Bruce, *o. c.*, p. 37.

atitudinea lui Bossuet care, în a sa *Élévation sur les mystères*, atestă preocuparea de a căuta adevărul cu ajutorul rațiunii și prin categoriile asemănării și coerenței. În fond, ei mărturiseau deopotrivă că rațiunea este un dar pe care omul l-a primit de la Dumnezeu tocmai pentru a putea accede la adevăr. În argumentația sa polemică, episcopul de Meaux nu amendează atât metoda aplicată de Richard Simon, cât, față de afirmațiile și concluziile îndrăznețe ale acestuia, își manifestă mai degrabă rezerva. El atrage în schimb atenția asupra unei probleme mult mai grave: deja, Simon nu mai recunoștea nici o altă autoritate în afara rațiunii³¹. Drumul spre deism era larg deschis.

Bossuet mărturisea cu tărie credința că Dumnezeu se implică activ în desfășurarea istoriei omenești. Pe această temă el va scrie un op grandios, *Discurs despre istoria universală* (1681), dedicat Delfinului, căruia îi fusese tutore între anii 1670–1681. Multe dintre pildele și argumentele folosite în acest tratat provin chiar din cărțile istorice ale Vechiului Testament pe care, pentru a le putea valorifica aici, le tratează alegoric, într-o manieră fidelă tradiției patristice³². Bossuet încearcă așadar să lupte mai degrabă pe acest teren, susținând valabilitatea principială a interpretării alegorice dar căutând să arate, totodată, că rațiunea își trădează menirea atunci când iese în afara atotputerniciei divine. El se bucură de câștig de cauză în fața lui Simon, însă victoria fu temporară: textul biblic se afla deja sub ochii oricui era interesat să-l citească iar lectura nu mai era intermediată de predicția clericală; în al doilea rând, de-a lungul întregului secol al XVI-lea, se propovăduise fără osteneală valoarea sensului literal; în fine, evoluția ideilor din secolul al XVII-lea privilegia în mod exclusiv un studiu cât mai tehnic al Scripturii.

Astfel, la 1711 apărea lucrarea lui Robert Challe, *Dificultăți cu privire la religie propuse părintelui Malebranche, preot al Ordinului, de către un fost ofițer*. Challe analizează aici Scriptura, aproape filă cu filă, înțelegând absolut tot ce citește într-un sens exclusiv literal. Evident că se confruntă cu nenumărate contradicții imposibil de soluționat pe această cale, dar nu pare să înțeleagă problema și le exploatează pentru a discredita Biblia. Cartea sa este într-adevăr o monstruoasă, una suficient de arogant scrisă pentru a ne permite să întrevădem încă de pe acum eșecul aplicării unei metode doar de dragul metodei. O lucrare mult mai echilibrată, caracterizată printr-un demers analitic lipsit de stridențele predecesorului său, îi aparține medicului Jean Astruc care, la 1753, publică studiul intitulat *Ipoteze despre Memoriile originale de care s-ar părea că s-a folosit Moise pentru a alcătui Cartea Facerii*. Precursor al teoriei documentare a Pentateuhului, Astruc are meritul de a percepe aici tensiunea care se creează la un moment dat între un demers strict științific și cel al unei cunoașteri care presupune mult mai mult decât poate oferi rațiunea³³.

În vara lui 1789 izbucnește revoluția franceză, al cărei triumf va însemna și triumful raționalismului pozitivist în apusul Europei. Contextul cultural predominant materialist, reprezentat de gânditori precum Denis Diderot, Paul Henri d'Holbach

³¹ Despre polemica dintre Bossuet și Richard Simon vezi Jacques Briend (profesor la Institutul Catolic din Paris), *La Méthode historico-critique. Histoire d'un monopole et d'un éclatement*, conferință susținută în cadrul Congresului „Évangile et Vie / Équipes de recherche biblique”, 30 aprilie 1995 – rezumat în „Bulletin d'Information Biblique” publicé par Évangile & Vie și Équipes de Recherche Biblique, nr. 44, iunie 1995, p. 15.

³² Vezi și Bossuet, *The divine Right of Kings*, [http://www.clinch.edu/history/wciv2/civ2ref/boss.htm].

³³ Cf. Pierre Gibert, o. c., pp. 223–225.

sau Julien Offroy de La Mettrie era vădit ostil oricărei forme de religiozitate. În plus, iacobinii vor privi mereu Biserica în strânsă legătură cu instituțiile nobiliare ale statului absolutist, astfel că în timpul Terorii (septembrie 1793–iulie 1794) vor dezlănțui adevărate prigoane împotriva membrilor ei³⁴. Acestea fiind condițiile, înalta școală de teologie franceză, atât romană cât și protestantă, își va pierde pentru multă vreme eferescența. Centrul de greutate al gândirii teologice occidentale se va deplasa de-acum fie înspre lumea anglo-saxonă, protestantă, fie în jurul Vaticanului.

Perioada Renașterii și a Reformei, pe care din rațiuni absolut metodologice am cuprins-o între anul apariției primei Biblii tipărite, „a lui Gutenberg“ (1455), și anul Revoluției franceze (1789), marchează așadar o ruptură de interpretare tradițională, specifică epocii Părinților și Scriitorilor bisericești. Apariția tiparului, discuțiile filologice purtate în jurul variantelor manuscrise, traducerea Cărții în limbile vernaculare contribuie în cele din urmă la procesul de democratizare a textului și, implicit, de scoatere a Bibliei din spațiul eclezial, care o valoriza ca obiect-simbol și o predispunea astfel unei interpretări „liturgice“. Începând cu secolul al XIX-lea, Sfânta Scriptură va fi interpretată și analizată ca orice altă carte.

Dar nu putem încheia această secțiune fără a nota că nu ne-am referit defel, în cele arătate mai sus, la importanța exegezei iudaice europene în evoluția demersului hermeneutic creștin. Începând încă din secolele XI–XII, școlile biblice evreiești înfloresc prin strădaniile unor rabini de talia lui Ibn Ezra sau Rași. Subiectul este foarte vast și se cere considerat mai în amănunt, drept care sperăm să-i putem dedica un studiu separat.

3. Epoca modernă

Apărută încă în secolul al XVI-lea și consacrată în cursul secolului al XVII-lea, metoda critică modernă își va găsi aplicare curentă în toate științele de-abia din secolul al XVIII-lea sau mai precis, după cum remarcă H. Höpfl, o dată cu apariția lucrării lui J. A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum*, în anul 1795 – un studiu de o rigoroasă științifică remarcabilă și dovedind, totodată, folosul real pe care îl poate aduce aplicarea corectă a acestei grile interpretative³⁵.

Impunerea metodei este mult facilitată și de apariția, în filosofie, a fenomenalismului kantian. Afirmția lui Kant, din introducerea la *Critica rațiunii pure* (1781): „toată cunoașterea noastră începe o dată cu experiența“³⁶, va avea o influență notabilă asupra exegezei biblice dezvoltată ulterior. Adepții curentului considerau, simplu spus, că absolutul este imposibil de a fi definit, prin urmare omul nu poate cunoaște decât fenomenele. În această direcție, Kant va examina raportul dintre aparență și realitate și va susține ideea că omul nu are capacitatea de a înțelege universul: putem fi siguri numai pe ceea ce experimentăm noi înșine. Concomitent cu filosofia kantiană, în Europa se răspândesc ideile materialiste, purtate

³⁴ Cf. *L'Église et la Révolution française*, in *Les grandes dates du Christianisme*, sous la direction de François Lebrun, Larousse, 1989, pp. 135–141; cf. René Rémond, *L'Ancien Régime et la Révolution. 1750–1815*, Ed. du Seuil, Paris, 1974, pp. 158–159; cf. Albert Camus, *L'Homme révolté*, Gallimard, coll. Folio/Essais 15, 1988, pp. 169, 173 sq.

³⁵ H. Höpfl, *Critique Biblique*, in F. Vigouroux, o. c., C, col. 176.

³⁶ Immanuel Kant's *Critique of pure reason*, translated by Norman Kemp Smith [<http://www.arts.cuhk.edu.hk/cgi-bin/mfs/02/03intro.htm?37#mfs>], 1997.

pretutindeni de discursul specific revoluționarilor francezi. Mulți dintre aceștia credeau că orice problemă existențială se poate rezolva aici și acum: de vreme ce realitatea ultimă este materia, totul se poate explica observând evoluția fenomenelor fizice sau chimice. De exemplu, la jumătatea secolului al XIX-lea, Marx și Engels vor reuși să convingă, urmând acest raționament, că în orice epocă istorică, sistemul economic prin care sunt satisfăcute nevoile elementare ale unei societăți (hrana, adăpostul, perpetuarea, supraviețuirea) determină formele de organizare socială și politică ale acesteia precum și contextul ei religios, etic, intelectual și istoric. Ruptura dintre Biblie și mediul ei firesc se lărgeste astfel și mai mult: tot ce există, de aci înainte, este textul pe care eu îl am în față.

Un alt element care a contribuit la modificarea de atitudine față de Sfânta Scriptură a fost, desigur nu în ultimul rând, perfecționarea tiparului. La peste 300 de ani de la apariția presei tipografice, grație unor îmbunătățiri tehnice, mașina lui Gutenberg putea deja scoate pe piață volume mult mai ușoare, mai comod de citit, mai ușor de manipulat și, un lucru totuși esențial, ieftine – în comparație cu tot ce era cunoscut până atunci în materie. Scriptura devine mult mai accesibilă, poate fi procurată contra cost de la un magazin specializat în vânzarea cărților sau de la un anticar... Din obiect liturgic ajunge, iată, obiect de tranzacții comerciale. Lectura ei nu mai este reglementată atât de dreptul canonic ecleziastic, cât de legile pieței. Fiind accesibilă oricui și-o putea cumpăra, Cartea este pregătită să fie obiect de studiu pentru orice cărturar.

În aceste condiții, epoca modernă va înregistra o adevărată explozie de comentarii și de analize, dintre care nu puține sunt demne de toată atenția. În cele ce urmează ne vom opri doar asupra câtorva momente pe care le-am considerat a fi semnificative pentru schițarea unei imagini oricum sumare a exegezei biblice moderne.

Un eveniment semnificativ este fără doar și poate editarea de către Lessing, între anii 1777–1778, a *Fragmentelor Wolfenbüttelei*, operă a lui Salomon Reimarus, în care acesta din urmă, analizând evenimentele biblice dintr-o perspectivă strict istorică, factuală, susține ideea că Moise a fost un impostor iar Hristos un agitator politic dispus să facă orice pentru a-și atinge scopurile. Tot acum apare și ipoteza, care a făcut școală în rândul celor preocupați de studiul problemei sinoptice, a existenței unei evanghelii primare conținând o colecție a cuvintelor memorabile rostite de Mântuitorul Hristos; de aici s-ar fi inspirat Sf. Evanghelist Marcu. Lessing a numit acest text ipotetic *Evanghelia Nazarenilor* care a devenit, ca să zicem așa, „strămoșul” *Sursei Q*³⁷. Tot de problema sinoptică s-a ocupat și J. G. Herder, în ale sale *Christliche Schriften* (1796–1797), unde caută să realizeze un portret al Mântuitorului așa cum reiese din textele sinopticilor și îl compară cu portretul sugerat în Evanghelia după Ioan. În același timp se mai poate remarca nota estetică după care își orientează Herder analiza unor texte biblice.

Tot la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Johan Salomo Semler își va expune teoria conform căreia Noul Testament dă seama, de fapt, despre existența a trei doctrine diferite: una propovăduită de Iisus Hristos, care vorbește despre Împărăția cerurilor;

³⁷ Cf. F. F. Bruce, *o. c.*, p. 37. Problematika sinoptică va fi reluată și aprofundată în anii 20 ai secolului nostru de către B. H. Streeter, care în 1924 își face publică teoria conform căreia Evangheliștii Matei și Luca s-ar fi inspirat din Evanghelia după Marcu, la care au adăugat material din ceea ce el numește *Sursa Q* (o colecție de cuvinte memorabile rostite chiar de către Iisus Hristos).

o alta propovăduită de apostoli, care vorbesc despre Iisus Hristos; și, în fine, una a evreilor, la care ar fi căutat să se adapteze atât Mântuitorul cât și ucenicii Lui. Semler a purtat de-a lungul întregii sale activități o polemică neobosită cu fideliile mișcărilor pietiste promovând, în același timp, o perspectivă de investigare a Bibliei pur istorică și liberă de orice influență doctrinară.

Friedrich E. Schleiermacher a fost unul dintre cei mai influenți teologi din Europa începutului de secol al XIX-lea. El va influența decisiv știința hermeneuticii prin faptul că este primul care operează o distincție între principiile generale ale disciplinei și cele specifice unor demersuri mai specializate. De-abia de acum înainte putem vorbi despre hermeneutică biblică propriu-zisă. Astfel, hermeneutica va fi înțeleasă mai întâi ca disciplină generală, filosofică și, în al doilea rând, ca ramură a disciplinelor umanistice de felul studiilor teologice sau juridice. Hermeneutica va fi, așadar, efortul de înțelegere a oricărui text, iar interpretarea biblică, ca disciplină subordonată acesteia, nu poate contrazice principiile generale ale hermeneuticii. Orice text trebuie înțeles, după Schleiermacher, conform acestor principii și în afara oricărei autorități extratextuale. Raționalismul lui Schleiermacher își află expresie în lucrarea *Leben Jesu* (publicată postum la 1864) sau, și mai pregnant, în cea a discipolului său, H. G. Paulus, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums* (1828). Ei acceptă în general tot ce se relatează în Evanghelii, dar încearcă să explice rațional evenimentele consemnate acolo, inclusiv miracolele (Învierea este prezentată, de exemplu, ca un caz de moarte aparentă)³⁸.

J. G. Eichhorn (1752–1827) și Julius Wellhausen (1844–1918) s-au ocupat cu studiul „surselor” unor cărți din Biblie. În timp ce Eichhorn a căutat să argumenteze, continuând ipotezele lui Richard Simon și Jean Astruc, ideea că unele cărți biblice ar fi mai degrabă compilații de documente, Wellhausen s-a aplecat îndeosebi asupra teoriei documentare a Pentateuhului. El susținea că Pentateuhul a fost alcătuit de către autorul Facerii și Deuteronomului prin compilarea a cinci documente de proveniență diferită, progresiv mai avansate din punct de vedere moral și teologic unul față de altul. J. J. Griesbach (1745–1812) efectuează analize comparatiste asupra Evangheliilor, el fiind primul cercetător care a redactat o „*synopsă*” pentru a evidenția asemănările și deosebirile dintre ele.

Încercând să soluționeze problema perspectivelor teologice diferite, atestate în Noul Testament de către Semler, Ferdinand Christian Baur publică în anul 1831 studiul *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde*, în *Der Tübinger Zeitschrift für Theologie*. Baur analizează aici corespondența paulină și ajunge la concluzia că în Corint exista o fracțiune creștină deosebită. De aici, el trage concluzia că creștinismul primar a fost marcat de o falie însemnată între biserica din Ierusalim, avându-l ca întâistător pe Sf. Ap. Petru, și bisericile întemeiate de Sf. Ap. Pavel. Modul cum avansează Baur în demersul său va deveni model pentru critica liberală (negativă) ce va caracteriza, ulterior, renumita școală de la Tübingen. Atunci când vorbește despre liniile de forță ale manierei sale, Baur atrage atenția asupra faptului că strădania analistului trebuie să se îndrepte înspre natura internă a formelor textuale investigate, adică să încerce a afla nu doar circumstanțele istorice ale comunicării,

³⁸ Cf. *Idem*, o. c., pp. 39–40.

ci și atitudinea autorului față de acestea și față de propria-i activitate literară – atitudine cu siguranță determinantă pentru mesajul profund al textului³⁹.

În secolul al XIX-lea, exegeza biblică de limbă germană cunoaște, general vorbind, o dezvoltare fără precedent. Procedeele științifice de analiză aplicate textului scripturistic duc, înainte de a soluționa problemele deja ridicate, la descoperirea unor noi direcții de cercetare cum ar fi cheștiunea sinoptică, raportul dintre faptul istoric dovedit arheologic și valorificarea alegorică a acestuia, raportul dintre cele două Testamente, existența în Biserica primară a mai multor grupări creștine care se diferențiau între ele prin atitudinea față de Lege, utilizarea anumitor genuri și figuri de stil etc. Toate aceste demersuri sunt deosebit de interesant de urmărit și pot aduce cu siguranță mult folos celui care se interesează de ele. Problema este că, fiind dezvoltate într-un mediu profund marcat de pozitivism și de avânt al materialismului, științele biblice din epocă abordează problematica textului aproape cu totul în afara spațiului teologiei creștine în sens tradițional. Cum teologia tinde să devină o știință ca oricare alta, Scriptura va fi privată, treptat, de caracterul ei supranatural și considerată ca operă pur omenească, supusă imperfecțiunii și greșelii. Nu se vor mai face deosebiri, de aci înainte, între Biblie și alte texte religioase din Orientul Mijlociu iar fenomene precum profetismul sau taumaturgia vor fi analizate dintr-o perspectivă psihologică, medicală sau pur literară. Tot acum apar și diferite interpretări abuzive ale unor pasaje scripturistice care, prezentate într-o terminologie sofisticată, par să susțină științific opiniile unor denominațiuni creștine desprinse din protestantism.

Reacția Bisericii Romane nu se va lăsa prea mult așteptată. La 1890 se înființează, chiar în inima Ierusalimului, renumita *École Pratique d'Études Bibliques* (actuala Școală Biblică și Arheologică din Ierusalim) ce va fi condusă inițial de preotul dominican Marie-Joseph Lagrange (1855–1938). Scopul declarat al înființării acestei școli era acela de a verifica prin cercetări științifice concluziile metodelor istorico-critice și de a studia compatibilitatea dintre acest gen de analiză și interpretarea tradițională a Scripturii⁴⁰. La doar trei ani după fondarea școlii, Papa Leon al XIII-lea va promulga, pe 18 noiembrie 1893, enciclica *Providentissimus Deus*. Documentul este receptat ca un adevărat program romano-catolic de hermeneutică biblică. Dorind să răspundă atacurilor raționaliste, Leon al XIII-lea nu va adopta nici pe departe, aici, o atitudine de respingere marțială a concluziilor exegezei liberale, care se sprijinea pe multiple resurse furnizate de critica de text, de arheologia biblică, de istoria religiilor etc. Dimpotrivă, papa îi îndeamnă pe specialiștii catolici să dobândească toată competența științifică necesară, astfel încât să poată susține o polemică chiar cu armele adversarilor⁴¹. Câțiva ani mai târziu, mai precis în 1902,

³⁹ Cf. Ferdinand Christian Baur on Historical Criticism, [<http://daniel.drew.edu/~ddoughty/BAURINST.HTML>]. Last modified by Darrell J. Doughty (ddoughty@drew.edu), June 13, 1996, Copyright © Institute for Higher Critical Studies, 1996. Pentru un exemplu de exegeză efectuată de către autorul în discuție, vezi Ferdinand Christian Baur, *The Epistle to the Philippians*, [<http://daniel.drew.edu/~ddoughty/baurphil.html>], Darrell J. Doughty, (ddoughty@drew.edu), Institute for Higher Critical Studies, Drew University, Madison.

⁴⁰ Pentru mai multe informații istorice și de actualitate despre această renumită instituție vezi *École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem*, [<http://www.op.org/op/ebaf/>], (garuti@netvision.net.il). Achevė le 10 mai 1997.

⁴¹ Cf. Pope Leo XIII, *Encyclical letter Providentissimus Deus. On the study of Holy Scripture*, [<http://listserv.american.edu/catholic/church/papal/leo.xiii/providen.asc>], (fileserv@arg.campbell.ca.us). Vezi în acest sens interesantul comentariu al Papei Ioan Paul al II-lea, *Două aniversări: Providentissimus Deus și Divino afflante Spiritu*, traducere de Monica Broșteanu și Francisca Băltăceanu, în rev. *Verbum*, anul III–IV, 1992–1993, nr. 5, pp. 19–20.

același Leon al XIII-lea va înființa Comisia biblică pontificală. Acest organism este alcătuit din cărturari de înaltă clasă, cu menirea de a verifica din punctul de vedere al cercetătorului credincios rezultatele analizelor științifice asupra Scripturii și de a prezenta poziția Vaticanului cu privire la acestea, ținând seama de învățătura de credință a Bisericii Romane⁴². Părintele Lagrange publică în 1903 lucrarea intitulată *La méthode historique*, fundamentală prin modul cum discută aplicarea instrumentarului științific fără a depăși, totuși, măsura coordonatelor Tradiției⁴³. Pe aceste baze, Pius al X-lea inaugurează, în anul 1909, Institutul Biblic Pontifical, care își propune să formeze și să pregătească profesori și cercetători în domeniul științelor Bibliei astfel încât studiile consacrate Sfintei Scripturi să corespundă mai bine trebuințelor epocii.

Pe lângă aceste realizări ale Bisericii Romei, primul deceniu al secolului XX va cunoaște influența studiilor lui Martin Dibelius și Albert Schweitzer. Dibelius analizează în principal *Faptele Apostolilor*, el caută să se sprijine cât mai puțin pe descoperirile arheologice sau pe alte informații exterioare textului propriu-zis. Cheia interpretării stă, după opinia lui, în analiza stilistică; prin urmare, el va descompune textul încercând să ajungă la acele elemente prime care, puse la un loc, au dus la alcătuirea cărții așa cum o citim noi astăzi. În analiza sa el ține seama de teoria genurilor literare și încearcă să determine, cu instrumentele stilisticii, modul cum erau utilizate una sau alta dintre componentele actualului text și, în plus, să aflu sugestii cu privire la grupul social unde au apărut și care le-a folosit. Toate cărțile Noului Testament au fost alcătuite, după cum arată Dibelius, pentru a răspunde problematicei comunităților primare creștine și, înainte de a fi fost consemnate în scris, au circulat o perioadă de timp în formă orală⁴⁴.

Albert Schweitzer continuă cercetările lui Reimarus și Wrede. În celebrul său studiu publicat la 1910, *În căutarea persoanei istorice a lui Iisus*, el ajunge la concluzia că Scriptura nu oferă suficiente date pentru a putea trasa un portret exact al Mântuitorului ca persoană istorică. Dar, antologând toate sugestiile biblice și interpretându-le în contextul informațiilor extrabiblice (cum ar fi referințele din Iosif Flaviu, *Antichitățile iudaice*, 18, 63), Albert Schweitzer îl descrie pe Iisus Hristos ca pe un iudeu vizionar apocaliptic care, exasperat, vrea să precipite instituirea Împărăției lui Dumnezeu și crede că poate forța mâna divinității dacă își asumă destinul lui Mesia. El își va da ultima suflare pe cruce, nădăjduind până în ultima clipă că va întrezări măcar răspunsul Domnului la provocarea sa. Ulterior, explică Schweitzer, Pavel va încerca să salveze aparențele acestui eșec de proporții; așa am putea înțelege mai bine apariția creștinismului (vezi *Mistica Apostolului Pavel*, 1931). Interesant este că, după ce ajunge la asemenea concluzii, Schweitzer abandonează cu totul creștinismul „de cabinet” și pleacă în calitate de medic într-o misiune din

⁴² Vezi prezentarea acestei comisii de către Cardinalul Joseph Ratzinger precum și documentul *Interpretarea Bibliei în Biserică*, [<http://www.ewtn.com/library/CURIA/INTERBIB.TXT>], prezentat de către Comisia Biblică Pontificală la 18 martie 1994.

⁴³ Cf. P. Marie-Joseph Lagrange o.p. (1855–1938), [<http://www.op.org/op/ebaf/lagrange-fr.htm>] in *École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem*, (garuti@netvision.net.il). Achevé le 13 Mars 1997. Vezi și Joseph Schmidt, *Biblical exegesis*, în Karl Rahner, Cornelius Ernst & Kevin Smyth, *Sacramentum Mundi*. Vol. I An Encyclopedia of Theology, Burns & Oates, London, 1968, pp. 195–196.

⁴⁴ Vezi și F. F. Bruce, o. c., pp. 50–51; un comentariu interesant despre modul cum se raportează Dibelius la conceptul de *Sitz im Leben* în Jacques Briand, o. c., p. 15.

Africa, unde va trăi aducând alinare trupească și sufletească suferinzilor, până la sfârșitul vieții sale. Dar cercetările lui vor fi reluate în anii '50 de J. M. Robinson, Eduard Schweitzer și alți câțiva discipoli ai lui Bultmann care ajung la concluzia că Mântuitorul este prezentat în cărțile Noului Testament sub diferite aspecte, astfel că nu poate fi etichetat într-un fel sau altul fără a-I împușina bogăția. Ei descoperă că demersul științific singur nu poate conduce la înțelegerea mesajului lui Dumnezeu și la descoperirea persoanei Cuvântului. „Go back, in fact, to Jesus himself” – este formula conclusivă a lui Eduard Schweitzer⁴⁵.

Din perspectiva istoriei religiilor, analiza textului scripturistic începe o dată cu impozanta operă a lordului J. G. Frazer, *Creanga de aur* (vol. I–XII), publicată între anii 1890–1915. Același autor publica, în 1913, prima ediție a *Folclorului în Vechiul Testament*, lucrare unde analizează fragmente memorabile veterotestamentare în contextul feluritelor ritualuri practicate pe atunci în Orientul Mijlociu⁴⁶. Alături de Frazer, cărturari precum Richard Reitzenstein, Gunkel și Bousset vor studia practicile și credințele religioase atestate în Noul Testament, comparativ cu practici și credințe corespondente, specifice popoarelor din zona mediteraneană.

La 50 de ani după *Providentissimus Deus*, care fusese promulgată pentru a facilita replica dată de către teologii romano-catolici partenerilor lor protestanți, în 1943, așadar în plin război, Pius al XII-lea publică *Divino afflante Spiritu*, „enciclică eliberatoare” – după cum a fost consemnat acest document în istoria exegezei biblice romane. De ce „eliberatoare”? Deoarece, bazându-se în mare măsură pe rezultatele cu totul remarcabile ale Școlii Biblice de la Ierusalim și ale Institutului Biblic Pontifical, Vaticanul afirmă fără echivoc de-acum faptul că metodele istorico-critice sunt bune și utile în deschiderea unor noi perspective în exegeza catolică a Sfintei Scripturi. Este cu siguranță bine de știut că apariția acestui document fundamental a fost prilejuită de o polemică destul de aprigă, desfășurată chiar în sânul catolicismului, împotriva studierii științifice a Sfintei Scripturi. Încă de la începutul deceniului patru fuseseră difuzate câteva materiale anonime care criticau virulent metodele istorico-critice și le considerau ca primejdioase pentru integritatea Bisericii. De aceea, Pius al XII-lea nu se mai arată interesat aici de combaterea metodelor raționaliste, ci de susținerea ideii că acestea pot ajuta la explicarea naturii și a statutului Bibliei, la perceperea consistenței istorice a celor relatate în text, la înțelegerea mai profundă a sensului narațiunii scripturistice pentru istoria noastră, a fiecăruia – dar numai atunci când sunt aplicate în spiritul credinței creștine⁴⁷. El nu respinge, prin urmare, nici demersul mistic, nici efortul științific de a accede la sensul deplin al Scripturii. Cele două coexistă și nu pot fi excluse fără a se atenta, după cum remarcă Papa Ioan Paul al II-lea comentând această enciclică, la armonia pe care o respectă Dumnezeu în misterul Întrupării Sale⁴⁸.

⁴⁵ E. Schweizer, *Jesus*, E. T., London, 1971, p. 51.

⁴⁶ Ambele lucrări sunt accesibile, fragmentar, și în limba română: James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. 1–4, traducere de Octavian Nistor, Editura Minerva, București, 1980; *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere de Harry Kuller, Editura Scripta, București, 1995.

⁴⁷ Vezi *Divino afflante Spiritu* I, 21–23; II, 27–32, traducere de Monica Broșteanu și Francisca Băltăceanu, în rev. *Verbum*, anul III–IV, 1992–1993, nr. 5, pp. 38–39, 41–43 și Jacques Briand, o. c., p. 15.

⁴⁸ Vezi Papa Ioan Paul al II-lea, *Cuvânt la aniversarea enciclicelor Providentissimus Deus și Divino afflante Spiritu*, în rev. *Verbum*, anul III–IV, 1992–1993, nr. 5, pp. 21–25.

Problematica discutată în sânul catolicismului nu este defel străină de tendințele care începuseră să se manifeste pe plan general în domeniul hermeneuticii și, implicit, în acela al științelor biblice, o dată cu apariția lucrării lui Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). Foarte simplu spus, Heidegger explică impasul în care a ajuns omenirea prin faptul că omul a început să se raporteze la lume într-un mod meschin, sprijinindu-se pe „protezele” unei tehnologii, ale unei mecanici altcum inutile și ignorând problema mult mai vastă a existenței. Omul care năzuiește la o viață autentică este chemat să-și lărgască perspectiva, să iasă din succesiunea absurdă a zilelor fără contur și să trăiască în conformitate cu statutul său de parte a *Ființei*⁴⁹. Cel care traduce imediat în termeni hermeneutici ideea heideggeriană este, probabil, Hans-Georg Gadamer. În lucrarea sa *Adevăr și metodă*, acesta susține ideea că scopul înțelegerii este fuzionarea orizonturilor (al cititorului și al textului dat) și actul de pătrundere în tradiția pe care o reprezintă textul în discuție, evitând orice fel de idee preconcepută⁵⁰.

Noua hermeneutică, pentru că despre ea vorbim deja aici, reprezintă strădania omului modern de a-și face mesajul Bibliei accesibil, în lumea în care trăiește el. Dar fuzionarea orizonturilor pusă în discuție de Gadamer nu poate avea loc atunci când parcurgem pericopele evanghelice pentru a afla, de exemplu, câte ceva despre istoria Orientului Mijlociu, ci doar dacă citim Biblia căutând răspunsuri la întrebări existențiale și dacă ne interesează ce anume ne spune un anumit text nouă, în situația noastră de acum. Noua hermeneutică va redescoperi, prin această problemă, statutul și natura diferite ale textului scripturistic: acesta nu a fost alcătuit pentru a fi util doar contemporanilor săi, ci spre a-mi fi de folos și mie, cititor de la sfârșitul veacului al XX-lea d.Hr. Chestiunea este remarcabil discutată în lucrarea Etei Linnemann, *Parabolele lui Iisus* (1961). Prin urmare, va arăta cu tărie un Bultmann, mesajul pe care Scriptura așteaptă să ni-l dezvăluie trebuie înțeles în funcție de existența omenească, mai exact ținând seama de condițiile contemporane nouă. Acest lucru nu este realizabil decât în urma trecerii textelor în discuție printr-un proces de „demitologizare”.

Rudolf Bultmann credea, contrar opiniei general răspândite în rândurile teologilor, în existența unei realități istorice și a unei alte realități, non-istorice, dar cu valoare de adevăr datorită faptului că ea ne-a parvenit prin revelație. Realitatea non-istorică determină activitatea *kerygma*-tică a Bisericii care tocmai în acest scop omiletic a alcătuit, din multitudinea de tradiții orale aflate în circulație la un moment dat, textele cuprinse astăzi în Noul Testament⁵¹. El va susține în eseu despre *Istoria tradiției sinoptice* (1921) că Evangheliile nu pot fi citite ca biografii ale lui Iisus Hristos, fapt care nu neagă, însă, persoana istorică a Mântuitorului; Bultmann argumentează că aceste texte reprezintă compilații alcătuite din materiale devoționale și apologetice folosite în Biserica primară. Câțiva ani mai târziu, în 1926, el va scandaliza lumea

⁴⁹ Cf. Martin Heidegger, *Being and time*, [http://caae.phil.cmu.edu/CAAE/80254/Heidegger/DivisionOne/BeinginWorld.html], Copyright: Robert Cavalier (rc2z@andrew.cmu.edu), Department of Philosophy / Carnegie Mellon University.

⁵⁰ Cf. Kurt Mueller-Vollmeier, *The historicity of understanding*, Hans-Georg Gadamer, in vol. *The hermeneutics reader. Texts of German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Basil Blackwell, 1986, pp. 256–257.

⁵¹ Vezi cum tratează problema și E. Schweizer, *A theological introduction to the New Testament*, translated by O. R. Dean Jr., SPCK, 1991, pp. 12 sq., 47 sq.

prin eseu *Iisus și Cuvântul*, unde opiniază că Evangheliile spun în realitate foarte puține despre viața pământească a Mântuitorului. Ele nu sunt scrieri istorice, ci pastorale. De-abia în 1941 îi va apărea faimosul articol intitulat chiar *Demitologizare*. Bultmann arată aici că istoria mântuirii, așa cum este ea prezentată în Evanghelii, este un „mit”. Prin „mit”, Bultmann nu înțelege vreo narațiune fabuloasă care explică un eveniment din trecut ci, înainte de orice altceva, după cum bine arată Heinrich Schmid, o modalitate de a relata, de a exprima în termeni omenești o experiență suprafirească⁵². Prin urmare, Vestea cea Bună trebuie înțeleasă *hic et nunc*, în termenii și în contextul lumii care ne înconjoară dar, pentru aceasta, se cere să o traducem astfel încât mesajul ei să ne fie accesibil tuturor. Nu mai putem intra, astăzi, în universul Bibliei, dacă nu o *de-construim* mai întâi – arată Paul Ricoeur, analizându-l pe Bultmann și indicând, totodată, poate, una dintre cele mai însemnate modificări de perspectivă de la începutul epocii postmoderne⁵³.

Anii '60-'70 vor înregistra, prin retipărirea lucrării lui Vladimir Propp, *Morfologia basmului*, reactualizarea metodelor naratologice aplicate de formalistii ruși, apariția structuralismului, a semioticii și a unei multitudini de metode în domeniul științelor limbajului și ale literaturii. Școală a făcut, bunăoară, o lucrare de genul celei publicate de către Françoise Barteau, *Romanele „Tristan și Isolda”*, unde cercetătoarea franceză aplică piesele literare medievale mai multe grile analitice și consacră astfel conceptul de *lecture plurielle*⁵⁴. Demersul analitic are ca obiect forma finală a textului și se referă mai puțin la istoria acestuia. Cercetătorii acordă atenție și posibilelor similitudini cu literatura de gen specifică altor culturi deoarece, în opinia lor, un text nu poate fi înțeles fenomenal decât comparându-l cu ceva diferit sau chiar opus lui. O importanță însemnată se mai acordă și elementelor infratextuale, care ar putea da seama de invariante general umane sau de unele implicații ale textului care i-au scăpat până și autorului său. Modelul este preluat din lingvistică. În virtutea concepției consemnată de un André Martinet, conform căreia „limba nu este o copie a realității, ci o abstracțiune a acesteia”⁵⁵, lingvistica devenise „știința pilot” a umanioarelor din deceniile cinci–șase, unde tocmai fusese redescoperită celebra definiție a lui Saussure: „limba este un sistem de semne...” Prin analogie orice fenomen, orice carte este posibil de analizat ca un sistem coerent de semne capabil să producă la rândul său, prin relațiile care se stabilesc între elementele sale și conform unor reguli descriabile și comprehensibile, alte semne. Într-adevăr, metodele derivate de aici conduc la realizarea unor „radiografii” destul de exacte ale fenomenelor în speță, dar ele prezintă

⁵² Vezi Heinrich Schmid, *Rudolf Bultmann*, in *Lion PC Bible Handbook for Windows*, Version 1.01, B. A. Bayliss, 1993–1994; F. F. Bruce, o. c., pp. 51–52. Pentru problematica „mitului” în societățile tradiționale și în cele moderne, vezi studiul consacrat al lui Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Editura Univers, București, 1978, pp. 1–20. Aceeași problemă o tratează într-un stil foarte didactic și Norman Perrin, *The New Testament. An introduction. Proclamation and Parenthesis. Myth and History*, Harcourt Brace Jovanovic Inc., New York, Chicago, Atlanta, 1974, pp. 21–37.

⁵³ Vezi Rudolf Bultmann, *The problem of demythologizing*, in vol. *The hermeneutics reader. Texts of German Tradition from the Enlightenment to the Present*, ed. by Kurt Mueller-Vollmeier, Basil Blackwell, 1986, pp. 254–255, precum și comentariul lui Paul Ricoeur, *Preface to Bultmann*, in *Essays on biblical interpretation*, ed. by Lewis S. Mudge, SPCK, London, 1981, pp. 57–58.

⁵⁴ Vezi Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut – Introduction à une lecture plurielle*, Librairie Larousse Université, Paris, 1972.

⁵⁵ André Martinet, *Elemente de lingvistică generală*, traducere de Paul Miclău, Editura Științifică, București, 1970.

dezavantajul de a concentra atenția mai mult asupra construcției, a structurii textuale formale, decât asupra semnificației textului. Dintre autorii consacrați ai perioadei i-am putea aminti pe Claude Lévy-Strauss (în a cărei *Antropologie structurală* putem afla un exemplu aproape didactic de aplicare a concepției saussuriene într-un domeniu extralingvistic⁵⁶), pe Georges Poulet și Jean Starobinsky (dintre reprezentanții criticii tematice), eforturile unor analiști precum Greimas, Jakobson, Todorov, pe Roland Barthes și Serge Dubrovsky (ca exponenți ai noii critici) etc. Spațiul literaturii devine foarte generos, astfel că la finele acestei decade este deja recunoscută și în cazul textului scripturistic posibilitatea mai multor tipuri de lectură, din motive multiple și cu instrumente specifice fiecărui demers. Totuși, inflația de metode și aplicarea acestora în analiza Sfintei Scripturi provoacă sau, după unele opinii, dezvăluie impasul actual al științelor biblice. O analiză remarcabilă a situației îi aparține profesorului Helmut Utzschneider, de la Augustana-Hochschule din Neuendettelsau (Germania). Într-un eseu publicat relativ recent în periodicul *Journal of Hebrew Studies*⁵⁷, în care se referă la stagnarea studiilor de exegeză, profesorul Utzschneider arată că trei ar fi dominantele actualei crize: analiștii nu mai descoperă decât chestiuni tributare programului școlii de care se țin, fiecare fabricându-și propria teorie despre Pentateuh, de exemplu, exegeții nu mai discută în profunzime chestiuni fundamentale legate de condiția și de limitele propriului demers; noile metode nu reprezintă decât replici rafinate ale celor vechi iar întreg discursul devine tribut ar unei autoreferențialități care ajunge să altereze receptarea textului. Savantul german stabilește și cauzele crizei: faptul că nu se mai poate vorbi despre un consens nici măcar în privința problematicii tradiționale la care trebuie să răspundă exegeza; chiar dacă impasul este conștientizat, soluțiile oferite pentru depășirea lui sunt inadecvate pentru că în general se evită discuțiile principiale în acest sens; atât teoriile care stau la baza acestor demersuri analitice, cât și rezultatele obținute prin aplicarea lor, cu greu își află aplicabilitate în afara domeniului exegezei: discuția intră astfel într-un cerc închis și de la un moment dat devine autoreferențială, oarecum tot așa cum s-a întâmplat și la finele scolasticii. Astfel, Helmut Utzschneider propune o soluție prin construirea unui nou sistem, bazat pe discutarea principiilor exegezei. El arată că este insuficient să considerăm exegeza ca pe o disciplină strict „istorică”, descriind evoluția „genetică” a unui text, acolo unde ea este de fapt și una estetică. În plus, „istoria” nu este doar a textului ci și a receptării lui, deci inclusiv a configurației cititorilor dintr-o epocă sau alta. Prin urmare textul va fi abordat ținându-se seama de istoria acestuia, de istoria comunității receptoare și, neapărat, de istoria modurilor cum a fost el receptat. În final, profesorul Utzschneider încearcă să regleze spinosul raport dintre interpretare și lectura Bibliei în Biserică. El pornește de la posibila soluție oferită de Klaus Berger, care definește hermeneutica în termenii unei discipline cu rol mediator între exegeză și aplicarea textelor în teologie și în Biserică⁵⁸; sesizând bine că cele două perspective (ecleziastică și științifică) nu sunt

⁵⁶ Vezi Claude Lévy-Strauss, *Antropologia structurală*, traducere de J. Pecher, Editura Politică, 1978, București, p. 48.

⁵⁷ Helmut Utzschneider, *Text – Reader – Author. Towards a Theory of Exegesis: Some European Viewpoints*, in *Journal of Hebrew Studies. An academic, refereed electronic journal devoted to the critical study of the Hebrew Scriptures (Old Testament)*, Volume 1 (1996/97), [http://www.ualberta.ca/ARTS/JHS/Articles/article1.htm#1062], last modified 23-Apr-97.

⁵⁸ Cf. K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988, p. 108, apud Helmut Utzschneider, o. c.

interschimbabile, dar nici complet rupte una de alta, și precizând că o eventuală tentativă de autoritarism din partea vreuneia sau alteia poate altera rezultatul, Utzschneider ajunge firesc la concluzia extraordinară că cele două sunt de fapt menite „să conlucreze spre dezvăluirea și împărtășirea potențialului de semnificație aflat în text”⁵⁹.

La finele epocii moderne, metodele de abordare a textului literar în general și a celui scripturistic în special cunosc o diversificare și o rafinare nemaiîntâlnite probabil din perioada antichității târzii când, după cum demonstrează H.-I. Marrou, „studiul Bibliei nu servește doar hrănirea sufletului creștin, ci devine pretextul și prilejul unei activități propriu-zis culturale, gratuite, al unei activități ludice”⁶⁰. Existau și pe atunci, fapt atestat chiar de scrierile Părinților Bisericii, cărțurari care se apropiau de Sfânta Scriptură cu instrumentele retoricii clasice și, tratând-o așa cum ar fi tratat un text din Homer sau din Vergiliu, ajungeau la concluzii interesante dar fără vreun raport aparent cu dreapta credință. Fiecare ev, în finalul său, cunoaște această mișcare de întoarcere reflexivă înspre sine, de autocontemplare și autoevaluare prin intermediul jocului intertextual. Am văzut în cele de mai sus cum toate epocile istorice și-au reflectat propria imagine măsurându-și-o prin efortul de a afla sensul Sfintei Scripturi. Epoca modernă și, în prelungirea ei, postmodernismul rafinează și revalorifică toate aceste eforturi milenare: discutând critic nu doar Scriptura, ci și abordarea ei, omul are șansa să descopere de-acum sensul și semnificația propriei căutări. Biblia nu are un sens neapărat propriu. A-i atribui unul fixat într-o formă anume, formă precizată și prescrisă o dată pentru totdeauna, este tot una cu a o idolatriza. Lumea, da, lumea are un sens propriu, sens la care se poate ajunge prin căutarea și deprinderea semnificației Sfintei Scripturi.

Câteva observații finale

După ce am survolat spațiul exegezei biblice creștine asumându-ne, conștienți de vastitatea acestuia, importante omisiuni și inevitabile simplificări, considerăm propice formularea câtorva considerații care, departe de a fi conclusive, nu fac decât să deschidă porți înspre posibile discuții viitoare.

Una dintre acestea ar fi legată de lămurirea sensului elementar al termenului *critică*, așa cum este el utilizat în contextul studiilor biblice. Simpla idee că textul sacru al Scripturii ar putea fi supus unor considerații critice a generat, de-a lungul timpului, reacții dintre cele mai vehemente. Aceste reacții sunt perfect motivate, atunci când au ca obiect unele excese lipsite de pietate ale analiștilor ce par a căuta doar elemente exploatabile pentru subminarea ori răstălmăcirea mesajului scripturistic sau demersuri analitice efectuate de dragul aplicării cât mai sofisticate a vreunei metode. Dar critica, în adevăratul sens al cuvântului, a fost aplicată cu mult succes chiar de către Sfinții Părinți ai Bisericii. Să amintim bunăoară strădania lor de a alcătui Canonul Sfintei Scripturi: ei analizau fiecare text din multitudinea celor aflate în circulație și căutau să le evalueze pentru a vedea care dintre acestea este autentic și care apocrif. Rezultatul muncii lor este nici mai mult nici mai puțin decât Sfânta Scriptură, așa cum o cunoaștem noi astăzi⁶¹. „Activitatea critică este, în ultimă

⁵⁹ Helmuth Utzschneider, *o. c.*

⁶⁰ Henri-Irénée Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, traducere de Dragan Stoianovici și Lucia Wald, Editura Humanitas, București, 1997, p. 378.

⁶¹ Cf. Pr. prof. Vladimir Prelipcean, Pr. prof. Nicolae Neaga, Pr. prof. Gh. Barna, *Studiul Vechiului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1955, pp.

instanță, judecarea operei cu sentimentul de a fi contribuit la adevăr⁶² – observa atât de bine George Călinescu⁶².

Pe de altă parte, bucurându-se inclusiv de statutul unei opere literare, Biblia a fost cu mare folos studiată și din punctul de vedere al literaturii, conform regulilor de interpretare specifice domeniului. Principiile acestui demers erau cunoscute încă din antichitate. Aristotel, de exemplu, le enunță pe la 350 î.Hr. în tratatul său *Despre interpretare*: cercetătorul trebuie să afle scopul urmărit de autor, utilitatea lucrării, numele autorului, planul lucrării, semnificația titlului, împărțirea pe capitole și caracteristicile textului⁶³. Recunoaștem deja în nuce oglindirea câtorva dintre principiile alcătuirii unui enunț coerent și persuasiv, după cerințele retoricii lui Quintilian (*De Institutio oratoria*, III–IX, aprox. 95 d. Hr.) ori, în prelungire, caracteristicile unei corecte interpretări a Scripturii, care să ne ferească de rătăcirile periculoase ale ereticilor, enunțate de Origen sau, tot așa, de Sf. Ioan Gură de Aur⁶⁴. Am putut constata că nimic alta nu caută să afle așa-numitele metode istorico-critice decât: identitatea autorului, specificul epocii, contextul istoric, scopul scrierii, identitatea destinatarilor, motivul care a generat textul etc. Iată cum comentează un teolog anglo-saxon problematica termenului în discuție, referindu-se la înțelesurile lui din zilele noastre: „Termenul *critică* este polisemic – spune John Drane. Foarte adesea, când îl utilizăm, ne referim în primul rând la un proces prin care cineva caută cu tot dinadinsul să scoată la iveală greșelile altcuiva. Dar, în contextul științelor literaturii, acest concept se referă în primul rând la analiza unui text din cât mai multe perspective, cu scopul de a se ajunge la profunzimile semnificației sale. Acesta este, prin urmare, sensul termenului de *critică* în cazul despre care discutăm acum. Departe de a căuta să submineze textul Sfintei Scripturi, cercetătorii ei caută să-i înțeleagă și să-i explice toate semnificațiile⁶⁵. Ambițios proiect, dar perfect rezonabil în contextul ideologic din care a apărut! Putem spune, în încheierea acestei prime considerațiuni finale, că metodele moderne de investigare a textului biblic sunt denumite generic *critice*, fiindcă ele pun la dispoziție criterii științifice obiective pentru determinarea autenticității unui text, pentru aflarea sensului intenționat de către autor și pentru expunerea sensurilor înaintea celor interesați să le afle. Departe suntem oare de Fericitul Augustin?⁶⁶

20–28; cf. *Studiul Noului Testament*. Manual pentru Institutele Teologice, Ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977, pp. 11 sq., pp. 14 sq., 21 sq.

⁶² George Călinescu, *Criza criticii*, în vol. *Însemnări și polemici*, Antologie de Andrei Rusu, postfață și bibliografie de Mircea Scarlat, Editura Minerva, București, 1988, p. 33.

⁶³ Cf. Aristotle, *On Interpretation*, Translated by E. M. Edghill, vezi [http://classics.mit.edu/Aristotle/interpretation.html], 1998.

⁶⁴ Origen, *Filocalia*, I, 10–27, dar mai ales 14 sq., în vol. *Scrieri alese*. Partea a doua, traducere de Pr. prof. T. Bodogae, Pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Studiu introductiv și note de Pr. prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, PSB 7, 1982, pp. 312 sq., 316 sq. Vezi și St. John Chrysostom, *Homilies on the Gospel according to St. John*, XL, 1 (John 5, 31–32). [http://ccel.wheaton.edu/fathers/NPNF1-14/John/John-Hom40.html], în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, Volume 14, ed. by Alexander Roberts and James Donaldson, from the Christian Classics Etherial Library server, at Wheaton College, last modified December 27, 1995.

⁶⁵ John Drane, *Biblical Criticism*, in *Lion PC Bible Handbook for Windows*, Version 1.01, B. A. Bayliss, 1993–4.

⁶⁶ Vezi Augustine, Aurelius, *On Christian Doctrine* I, 1 (*De Doctrina Christiana*) in *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, ed. by Rev. Marcus Dods, Translated by Prof. J. F. Shaw, vol. IX, T.&T. Clark, Edinburgh, 1877, pp. 7–8.

Spre un posibil răspuns la această întrebare ar putea conduce a doua considerație finală. Am văzut în prezentul eseu că Biblia se bucură și de statutul unei opere literare; de aceea, studiarea ei cu instrumentele științelor literaturii a generat o bibliotecă impresionantă de analize și comentarii, unul mai fascinant decât altul. Și totuși, explicația unui Maxim Mărturisitorul de exemplu, la *I Regi* 16, 16, cum că „tot cel ce, asemenea fericitului David, paște oile, adică puterea rațională a sufletului, și ucide iuțimea și pofta, ca acela leul și ursul, folosindu-se de cuvântul învățăturii într-o contemplație înaltă, îndulcește pe ascultător și domolește patimile din el”⁶⁷ – încă apare mai viabilă, mai utilă, mai pragmatică chiar, decât o cercetare riguroasă și pertinentă, de exemplu, a datei în care s-ar fi putut petrece evenimentul consemnat aici sau analiza, dintr-o perspectivă bunăoară psihiatrică, a versetului. Dar greșeala ar fi a noastră dacă am încerca să desconsiderăm foloasele interpretării acestui verset în termenii meloterapiei. Până la urmă, exegeții renanștiști și cei moderni folosesc în linii mari aceleași metode. Totuși, cum explicăm deosebirea notabile ce apar nu atât în rezultatele obținute, cât în valorificarea acestora? Deosebirea nu constă, în definitiv, atât în metodă, cât în circumstanță. Am putut constata, de-a lungul istorisirii tocmai încheiate, că una dintre constantele demersului raționalist era ieșirea gradată de sub tutela unui trecut tributar paradigmei tradiționale; metoda este aplicată în așa fel încât să desprindă textul din matca lui originară și să-l propulseze în afara ei, acolo unde orice abordare este posibilă. Situându-se programatic în afara spațiului consacrat, exegetul contemporan se confruntă cu pericolul de a se anagaja într-un demers, ca să folosim termenii lui John Hayes și Carl Holladay, mai degrabă *eisegetic*, decât într-unul autentic *exegetic*⁶⁸. Părinții operează tot științific asupra textului, doar că ei nu-i șterg cu totul trăsăturile ce-i indică originea și îi sunt, astfel, definitorii. Orice prunc păstrează ceva din specificul strămoșilor lui și îi reprezintă în circumstanța proprie. Circumstanța în care își regăsește Cartea această valoare de semn de recunoaștere este una liturgică – adică acolo unde rezultatele analizelor aplicate asupra-i își află o firească rodire întru simbol. Bossuet a sesizat corect: nu metoda provoacă probleme, nici măcar aplicarea ei, ci atitudinea față de text și față de rezultate; pentru că resortul acestei atitudini se află undeva în profunzimile minții, inimii și sufletului nostru, în tainița inimii – unde ne mărturisim fără echivoc în ce anume credem de fapt. De aceea este orice lectură, așa cum spuneam la început, apocaliptică în primul rând în ceea ce ne privește.

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

⁶⁷ Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, 38, în *Filocalia rom.*, vol. II, trad. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Editura Harisma, București, 1993, p. 234.

⁶⁸ Cf. John H. Hayes and Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis. A beginner's handbook*, second edition, SCM Press Ltd., 1983, p. 17.

PARENEZA LA CUNUNIE. CONSIDERAȚII TEORETICE ȘI EXEMPLIFICĂRI

Pr. asist. VASILE GORDON
Facultatea de Teologie Ortodoxă București

I. Elemente de analiză generală

Părintele profesor Ene Braniște, în tratatul de *Liturgică Specială*, la prezentarea rânduiei Tainei Cununii, face mențiunea că „*acum – adică după cele două rugăciuni finale de binecuvântare a mirilor – (n.n.) sau înainte de otpust, preotul poate ține cuvântarea ocazională, când e cazul*”¹. Această afirmație s-ar părea că limitează rostirea cuvântului de învățătură doar la anumite cazuri. Credem că părintele Braniște n-a avut această intenție, ci a exprimat numai o anumită realitate, știindu-se programul aglomerat al cununii la bisericile de oraș când, într-adevăr în unele zile abia dacă se face față ceremonialului propriu-zis, ne mai rămânând loc și pentru pareneză². Experiența liturgică, chiar mai modestă, ne arată, totuși, că un cuvânt la cununie este întotdeauna binevenit, fie cât de scurt, care să fie coroborat cu urările tradiționale, urări fără de care nu se poate concepe ritualul nunții³.

Liturgistul dr. Badea Cireșeanul, în al său *Tezaur Liturgic*, primul tratat complet în literatura noastră de specialitate⁴, afirmă în acest sens: „*Mare nevoie au tinerii căsătorii și de o pareneză (subl. autorului), adică de o predică mică, ținută de preot mirilor, în care să vorbească de datoriile lor, să-i povățuiască în numele Bisericii, ca să se iubească cu sfințenie unul pe altul în toată viața, să creadă în nevoi și în nenorociri unul altuia și să se mulțumească cu orice le va trimite Dumnezeu asupra lor. Să-i îmbărbăteze, în fine, în această cale nouă și să-i felicite pentru sfânta legătură*”⁵.

¹ Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1980, p. 409.

² Părintele profesor Braniște însuși, ca slujitor de mare conștiință, într-un studiu cu valoare de testament intitulat sugestiv „Cuvântul unui preot către frații săi de preoție” (BOR, 7-8/1974, pp. 970-974) pledează pentru o propovăduire conștiințioasă: „Nu uita nici sfânta datorie de a propovădui cuvântul lui Dumnezeu, Pregătește-ți cu grijă și din vreme predica sau cuvântul de învățătură, care nu trebuie să lipsească de la nici una din slujbele pe care le săvârșești (subl.n.), p. 974.

³ Spre a face loc parezei, preoții trebuie să facă programări pentru cununii la cel puțin o oră interval una de alta, nu la jumătate de oră, cum se întâmplă din nefericire pe alocuri, mutilându-se în chip grosolan ritualul sfânt al tainei, atât de frumos și de bogat în semnificații.

⁴ În 3 volume, București, 1910-1912, care conține un bogat material, dar „expus fără prea mult discernământ critic, o parte din el neavând legătură cu Liturgica”, spune pr. E. Braniște, *Liturgica generală*, București, 1985, p. 44.

⁵ Tom III, București, 1912, p. 330. În aceeași pagină, la nota 1, autorul atrage atenția asupra nenorocirii provocate de ruperea căsătoriilor, vrând parcă să arate că această nenorocire poate fi prevenită încă de la oficierea nunții și printr-un cuvânt bine alcătuit, în care, între altele să se vorbească despre normele

Pentru a face un mic excurs istoric al parenezei la cununie, trebuie să amintim că în Biserica primară Taina se săvârșea în cadrul Sfintei Liturghii, la care participau și se împărtășeau și mirii. O reminiscență a acestei practici o reprezintă momentul gustării din paharul de vin, din ritualul de azi⁶. Evident, în vechime singura predică ce se ținea era cea de la Sfânta Liturghie, la care nu este exclus să se fi făcut și mențiuni speciale pentru cununia respectivă. Din acest motiv credem că L. Duchesne, cunoscut cercetător liturgist, în lucrarea *Origines du culte chrétien*⁷, la descrierea ritualului nunții, nu face nici o mențiune cu privire la rostirea unui cuvânt special pentru miri⁸. Nici *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*⁹, cu toate că acordă termenului „Mariage” un spațiu considerabil (138 de coloane), având chiar un capitol special, *Rites et prières liturgiques*¹⁰, nu menționează existența parenezei, probabil din aceeași cauză a includerii inițiale a ceremonialului nunții în cadrul Sfintei Liturghii. De altfel și astăzi se recomandă ca mirii să participe la Sfânta Liturghie în ziua în care se cunună și la care, evident, se pot împărtăși, după ce în prealabil, cu o zi sau două înainte, s-au spovedit. Cununia se poate săvârși în aceeași zi, după Sfânta Liturghie. În practică se întâmplă, din păcate, foarte rar acest lucru. Dar bunul obicei al împărtășirii mirilor cu ocazia nunții se mai păstrează și azi în unele eparhii, mai ales în Ardeal și în Bucovina¹¹, dar și-n alte părți unde preotul ține strâns rânduielile și face catehizare corespunzătoare. Regula a devenit, din nefericire, excepție, dar lucrurile pot reveni la normal printr-o reconsiderare a valorilor morale tradiționale.

O altă mențiune se impune legat de precizarea ce se găsește în ultimele ediții ale Molitfelnicelor românești, anume că atunci când nu se predică să se citească acea scurtă povățuire (*Iată fiilor duhovnicești...*). Textul acestei povățuiri este înțelept alcătuit, dar el nu poate suplini cuvântul care se cere de fapt la sfârșitul slujbei.

canonice cu privire la căsătorie: „Mare nenorocire este asupra națiunii noastre române cu desfacerea căsătoriilor atât de ușor. Vina este atât a bărbaților cât și a femeilor; și unii și alții nu au răbdarea și statornicia în această sfântă legătură. Pidalionul zice că «desfacerea să nu fie nici chiar atunci când este la mijloc curvie...»” Nu se menționează ediția Pidalionului și nici vreun canon anume. Bănuim că poate fi vorba de canoanele 9 și 21 ale Sf. Vasile cel Mare, prin care – în principal – se spune că femeia poate ierta pe bărbatul care a greșit: „...Chiar și de bărbat necredincios femeia nu se poate despărți, ci trebuie a-l îngădui pentru neștiința sfârșitului...” (canonul 9 al sf. Vasile cel Mare, vezi Pidalion, Edit. arhim. Zosima Tărălă și pr. Haralambie Popescu, București, 1933, p. 127). Dacă la începutul secolului XX un bărbat al Bisericii era îngrijorat de flagelul divorțurilor, ce să mai spunem noi astăzi, la sfârșitul aceluiași secol, când, nu numai că această anormalitate a luat proporții de masă, mai ales în țările occidentale, dar a făcut posibilă apariția, tot în occident, a unor cărți de predici pentru divorț (!), de genul *Scheiden tut weh: Predigten und Ansprachen (Divorțul doare: predici și alocuțiuni)*, hrsg. von SVENDE MERIAN, Gutersloher Verl.-Haus, Gutersloh, 1995.

⁶ Pr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica specială...*, p. 413; comp. pr. Ilie MOLDOVAN, *Adevărul și frumusețea căsătoriei*, Teologia iubirii, Alba Iulia, 1996, cap. 5: *Raportul Căsătoriei cu Taina Euharistiei*, pp. 31–48; vezi mențiunea de la p. 36: „În Biserica primară, nu mai puțin în cea patristică, nu a fost cunoscut un ceremonial religios particular al Nunții, care să aibă loc ca un serviciu religios de sine și pentru sine” (nota 38, cit. A. SCHMEMANN, *Pour la vie du monde*, Desclée, p. 1080).

⁷ Paris, 1925.

⁸ Autorul menționează doar trei momente principale: 1. *La célébration de la Messe, devant les époux, qui prennent part à la communion*; 2. *La bénédiction prononcée pendant que l'on étend un voile sur leurs têtes*; 3. *Le couronnement, à la sortie de l'Eglise...*, *Idem*, p. 450.

⁹ F. CABROL & H. LECLERQ, Paris, 1913–1925.

¹⁰ Tom X, II-ème partie, col. 1843.

¹¹ Vezi pr. prof. dr. E. BRANIȘTE, *Liturgica specială...*, p. 413, nota 29.

Vechile Molitfelnice de tip rusesc au în cuprinsul slujbei cununiei o interesantă *Învățătură către miri*¹², pe care, datorită unicității și conținutului sugestiv, o includem în studiul de față. Această cuvântare seamănă foarte mult, mai ales la început, cu parezeza ținută de Mitropolitul Petru Movilă la căsătoria domniței Maria, fiica lui Vasile Lupu, cu lituanul Janusz Radziwil, publicată de cercetătorul G. Mihăilă¹³, care este cea mai veche pareneză la cununie păstrată în literatura noastră. Rostită parte în limba polonă, parte în limba română, a fost tipărită mai întâi de însuși mitropolitul Petru Movilă, la Kiev, în limba polonă, și trimisă domnitorului Vasile Lupu, la cererea acestuia¹⁴.

*

În categoria elementelor de analiză generală, procedăm acum la prezentarea câtorva texte de parezeze la cununii, atât dintre cele mai vechi cât și dintre cele publicate mai aproape de zilele noastre, pentru a observa, deodată, evoluția limbii, maniera de utilizare a expresiilor omiletice, cât și aspectele ce țin de structura conținutului (tematică, înșiruirea ideilor etc.).

1. *Învățătura către miri*, din Molitfelnicul tipărit la Chișinău în anul 1820, poartă de fapt, în original, enunțul următor: „Și preotul face învățătură celor de nou cununaji”¹⁵. Prezentăm integral textul cuvântării:

¹² Vezi *Molitfelnic*, Chișinău, 1820, pp. 68–71, care se găsește la Biblioteca Academiei Române, la sectorul CVR (*Carte Veche Românească*), cota 1077. Molitfelnicul este tipărit în românește, dar cu litere chirilice, ca majoritatea cărților până la domnitorul A. I. Cuza. Textul se păstrează în condiții excelente, ușor de lecturat. Această ediție a Molitfelnicului lipsește, însă, din bibliotecile de la Facultatea de Teologie și de la Sf. Sinod (Mt. Antim). De aceea, pentru o mai ușoară reperare a lui de către eventualii cercetători, redăm explicațiile de titlu, de pe prima și a doua pagină, explicații care au, totodată, darul de a completa informațiile despre parezeza în discuție: Întru slava sfintei cei de o ființă de viață făcătoare și nedespărțitei TROITE, a Tatălui și a Fiului și a S. Duh. Cu porunca prea blagocestivului singurului stăpânitorului Marelui nostru Împăratului ALEXANDRU PAVLOVICI a toată Rusia; în ființa soției sale a prea blagocestivei Doamne Împărătesei ELISABETA ALEXIEVICI, și a Maicii lui, prea blagocestivei Doamne Împărătesei MARIEI TEODOROVICI; și în ființa binecredinciosului domn ȚESAROVICI și a Marelui Cneaz CONSTANTIN PAVLOVICI; și a binecredinciosului Domn Marelui cneaz NICOLAE PAVLOVICI și a soției sale binecredincioasei Doamne Marei Cneaghine ALEXANDRA TEODOROVICI; și a binecredinciosului Domn Mare Cneaz ALEXANDRU NICOLAEVICI și a binecredinciosului Domn Mare Cneaz MIHAIL PAVLOVICI, și a binecredincioasei Doamne marei Cneaghine MARIA PAVLOVICI și a soțului ei. Iară cu blagoslovenia Prea sfințitului Gavril Mitropolit Chișinăului și Hotinului, cartea această ce să numește MOLITVENIC, după așazarea Molitfelnicului slovenesc ce să întrebuință în Pravoslavnicile Biserici, în împărăția Rusiei, îndreptată și adaosă ne asemănat mai mult decât cel ce au eșit mainainte în Iași, s-au tipărit în exarhiceasca Tipografie a Basarabiei ce să află în Sfânta Mitropolie a Chișinăului și a Hotinului în Chișinău. La anul de la facerea lumii 7328, iară de la Nașterea cea după trup a lui Dumnezeu Cuvântul, 1820, indictul 8, în luna lui august.

¹³ G. MIHĂILĂ, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, pp. 214–227. Lungimea apreciabilă a acestei cuvântări ne determină să nu o reproducem în acest studiu, mai ales că unele pasaje sunt redată și în polonă, fapt ce depășește posibilitățile noastre de redactare.

¹⁴ Precizarea făcută de Dan Horia MAZILU, în *Vocația europeană a literaturii române vechi*, București, 1991, p. 201. (Vezi și *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, București, 1979: „Cuvântarea lui M. rostită în limba română (cea mai mare parte a discursului) și polonă, la nunta oficiată de el, la Iași, s-a tipărit în polonă, în «Cuvânt duhovnicesc» – Kiev, 1645”, p. 591). Asemănarea izbitoră dintre cele două cuvântări, în partea de început, ne face să presupunem că autorii Molitfelnicului citat mai sus (vezi supra, nota 13, p. 2), cunoșteau textul cuvântării mitropolitului, sau și unii și alții au folosit un text oarecum comun, aflat probabil în uz în practica liturgică a Tainei Cununii.

¹⁵ *Molitfelnic*, Chișinău, 1820, p. 68.

„Blagocestiva și drept credincioasa cea întru Hs. Domnul împreună însoțire, precinstite mire (*cutare*) și tu de Dumnezeu dăruită lui mireasă (*cutare*) marea holdă (a) Bisericii, a marelui Stăpânitoriului Dumnezeu, în trei chipuri lucrându-se, cu trei feliuri de săcerături și de roduri să împodobeaște.

Partea cea întâi a aceștii holde să lucrează de cei ce au iubit fecioria, și o păzesc până la sfârșitul vieții cale nestricată, și aduce această parte în jitița Domnului însutite rodurile faptelor bune.

Partea a doua a aceștii holde carea să lucrează cu înfrânarea la văduvie și aduce roduri de șasăzeci.

A treia să lucrează de cei ce prin nuntă s-au împreunat să viețuiască împreună, carii dacă cu bună credință în frica lui Dumnezeu petrec, apoi rodește holda în treizeci. Deci pe o holdă sunt feliuri de părți, care aduc feliuri de roduri. Dară toate fericite și laudate după vrednicia sa. Căci așa zice de Dumnezeu înțeleptul Ambrozio: «propovăduim fecioria, ca și pre văduve să nu le lepădăm». Așa pre văduve le cinstim, ca și nunta întru a sa cinste să se păzască. Deci cinstită este nunta, cu a cărui leage voi acum v-ați împreunat, ca împreună viețuind să primiți de la Domnul roada pântecelui, spre moștenirea neamului vostru, spre înmulțirea sămânții omenești, întru slava Ziditorului a toate și Domnului, ca să se păzească legătura dragostei și a prieteniei nedezlipită, și spre ajutorul unuia către altul, și spre a să feri de păcatul curviei.

Cinstită este nunta, căci pre acea însuși Domnul Dumnezeu în raiu o au așăzat, când din coasta lui Adam făcând pre Eva, i-au dat-o lui spre ajutoriu. Și în darul cel nou însuși Domnul XC au binevoit a o învrednici pre dânsa marii cinste, pentru că nu numai cu venirea sa au înfrumusețat nunta în Cana Galileii, ci încă și cu facerea minunii cei întâi, adecă cu prefacerea apei în vin o au mărit. Au fericit prea binecuvântatul Domnul fecioria, bine voinđ din curată Fecioară a se naște cu trupul. Cinste au dat văduviei în vremea când dus au fost în Biserică și de către Ana văduva carea era ca la optzeci și patru de ani, au primit mărturisirea și proorocia, când adecă s-au mărturisit Domnului și au grăit pentru dânsul tuturor celor ce aștepta(u) mântuirea în Ierusalim. Au mărit și nunta cu venirea sa precum și mai nainte cu nașterea Sa din Fecioara, cea ce prin logodnă era legată cu bărbat. Fericită, deci, cinstită și sfântă stare ați ales pentru petrecerea voastră, numai să căutați, ca întru dânsa cu sfințenie și cu cinste viața voastră să petreceți. Iară aceasta va fi atuncea când în frica lui Dumnezeu trăind, vă veți depărta de tot răul și vă veți sili a face bine. Va fi viața voastră și fericită dacă unul altuia ceale ce sunt cu datorie veți da.

Tu dar cinstite mire dator ești a avea către soția ta credință întru viețuirea cea împreună, dragostea cea dreaptă și către neputințele fămeești îngăduință.

Și tu iarăși cinstită mireasă datoare ești a avea pururea către bărbatul tău așisderea credință întru viețuirea cea împreună dragoste nefățarnică și ascultare poruncilor lui, ca unui cap altu: căci precum XC este cap Biseării, așa și bărbatul este cap muierii. Iară amândoi împreună santeți datori a purtat grija pentru casa voastră și cu ostenele ceale de a pururea și cu grijirea pentru casnici. Și amândoi sârguiți-vă neîncetat a arăta unul către altul nefățarnici și neplecată către alții dragostea, ca împreunarea voastră carea este taină mare, după acest cuvânt al Apostolului Pavel: «Taina aceasta

mare este», iar eu zic de XC și de Bisearică. Desăvârșit să însemneze împreunarea XC și a Bisearicii ce s-au făcut. Iară prin curata și calduroasa dragostea voastră să se arate curată și caldă dragostea XC și a Bisearicii.

Tu bărbatul ca unul ce ești cap, să iubești pre muierea ta ca pre trupul tău, precum XC iubește duhovnicescul trupului său, care este Bisearica.

Tu muiere ca una ce ești trup, să iubești pre bărbatul tău ca pre unul ce-ți este cap, precum și Bisearica iubește pre XC. Și așa, cu voi și întru voi va fi XC. Dumnezeu, Împăratul păcii: pentru că Dumnezeu dragoste este, și cel ce petrece în dragoste, întru Dumnezeu petrece și Dumnezeu întru dânsul. Iară fiind Dumnezeu cu voi, va da vouă pacinică viețuire cea împreună petrecere întru zile bune, hrană îndestulată pentru însuși voi și pentru cei de casă. Va dăruia Blagoslovenia sa cea sfântă preste toate ostenele voastre, preste țarinile și câmpii, preste casele și dobitoacele voastre ca toate să aibă înmulțire și îndelungată petrecere.

Și preste toate acestea va da vouă a privi rodul pântecului vostru, ca pre niște tinere odrasle de măsline, împrejurul mesei voastre, și a vedea și pre fiii fiilor voștri. Acestea bunătați toate și altele întocmai cu acestea, eu cu osârdie dorind vouă, sfârșesc cuvântul meu zicând: să fie blagoslovenia Domnului preste voi, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.“

Precum se vede lungimea cuvântării este acceptabilă, rostirea ei încadrându-se în aprox. 20 de minute. Partea de început, care seamănă mult cu cea rostită de Petru Movilă în împrejurările arătate mai sus, înfățișează cele trei condiții ale existenței persoanei: fecioria, văduvia și căsătoria. Sub influență monastică, bănuim, fecioria este considerată *partea care aduce roade însutite*, spre deosebire de văduvie care aduce „*roduri șasezăci*“, iar căsătoria „*rodește holda în treizăci*“... Cu toate că începe cu această apreciere discriminatorie (întrucât noi socotim că în oricare din aceste condiții, dacă se trăiește în virtute, se pot aduce roade însutite), autorul nu întârzie să afirme că „*cinstită este nunta, cu a cărei leage voi acum v-ați împreunat*“¹⁶. Amintește apoi de datoriile soților, unul către celălalt, dând exemplul suprem al legăturii dintre Hristos și Biserică, afirmată în pericopa *Apostolului* din slujba Cununii. Alte câteva expresii, formulate ca sfaturi pentru miri, sunt preluate din rugăciunile slujbei, ca de exemplu în partea finală a cuvântării: „*Și preste toate acestea va da vouă a privi rodul pântecelui vostru, ca pe niște tinere odrasle de măsline, împrejurul mesei voastre, și a vedea și pre fiii fiilor voștri...*“¹⁷. În ansamblul ei cuvântarea este sobră, dar totodată plină de căldură și încurajatoare pentru miri, cărora se adresează cu precădere.

2. **Omilie la cununie**, reprezintă conținutul unei pareneze transcrisă după un manuscris redactat în chirilică, aflat la Biblioteca Academiei Române, datat în sec. al XVIII-lea, al cărei autor nu se cunoaște¹⁸. Iată textul:

¹⁶ p. 68-v (verso).

¹⁷ p. 70-v.

¹⁸ Manuscrisul poartă numărul 1439 și este semnalat de Gabriel Ștrempel, în *Catalogul manuscriselor românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 331; face parte dintr-un *Miscelaneu Teologic*, fiind plasat la foile 172–173. Însemnarea de la f. 158, al aceluiași *Miscelaneu*: „*Nicolae Grama ot Zlatna*“, și de la f. 194-v: „*Și o am scris eu Nicolae Grama Leat de la Hristos 1758*“, ne indică un posibil autor în persoana acestuia.

„Marile și preaputernicul Dumnezeu, cel ce au făcut ceriul și pământul, soarele și toate podoabele, de au înfrumusețat ceriul cu luna și cu steale de luminează ziua și noaptea, și văzu Dumnezeu că nu iaste bine a fi omului singur pre pământ, iar mai pe urmă luo Dumnezeu din pământ și zidi de făcu Dumnezeu un om, adecă pre strămoșul nostru Adam, și-l adormi Dumnezeu pre el și luând o coastă din coastele sale și făcând lui soție, adică pre strămoașa noastră Eva. Iar el sculându-se din somn, zisă mulțumescu-ți Doamne, că văzui om din oasăle mele și carne din carnea mea. Zisă Eva că va lăsa omul pre tatăl său și pre mumă-sa și să va lipi de soția sa, și vor fi amândoi un trup, de îi va blagoslovi Dumnezeu și zisă – creșteți și vă înmulțiți ca stealele ceriului și ca nisipul mării. Deci acel cuvânt care și rămasă din neam în neam și din rod în rod până ajunsă și vreamea la acești doi tineri care să roagă dumneavoastră, socrii mari precum odinioară au fost străini, iar acum i-au orânduit Dumnezeu să fie fiii dumneavoastră, plecat-au genunchile la pământ. Pre carele însămnază pre amândoi, căci odinioară nu să ruga omul cu tot dinadinsul, ca când pleacă genunchile la pământ, de ce dumneavoastră să-i ertați și să-i blagosloviți, precum au blagoslovit Dumnezeu pre Avraam cu Sara, și pre Isaac cu Reaveaca și pre Iacov cu Rafila și Avraam pre Isaac și Isaac pre Iacov și Iacov pre cei doisprezece patriaiși, pentru că blagoslovenia părinților întărește casele fiilor iar blăstămul părinților răsipește casele fiilor. Iar dumneavoastră să-i ertați și să-i blagosloviți cu tot darul și sporiul de aur, că nu iaste începutul de la ei ci de la Adam și Eva. Deci dumneavoastră să-i ertați și să-i blagosloviți ca să rodească ca măslinul cel roditor, ca să vă bucurați dumneavoastră de nepoți și de nepoate, și dumnealor de viață cu pace și să trăiască până la adânci bătrâneță și să vă veselească și să să bucure, cum s-au bucurat Aron păstorul când au înverzit toiagul în mână, așa să să veselească și acești tineri, care-i și bucuria și aceia veselie au fost în Cana Galileii, când au blagoslovit și s-au făcut apa vin și fiind aceea blagoslovenie în casele lor, și dumneavoastră să rămâneți cu dragostea lui Dumnezeu.“

După cum lesne se poate observa, prima jumătate a cuvântării reprezintă un elogiu la adresa lui Dumnezeu-Creatorul, Care, făcând cerul și pământul, a zidit pe om și i-a dat cunoscuta poruncă a creșterii și înmulțirii (*Facerea 1*, 28). A doua parte cuprinde un interesant îndemn la iertăciune, pe care mirii o cer de la părinți și socrii, stând în genunchi (!): „...*Acești doi tineri care se roagă dumneavoastră, (care) plecat-au genunchile la pământ... de ce dumneavoastră să-i ertați și să-i blagosloviți, precum au blagoslovit Dumnezeu pe Avraam cu Sara, pre Isaac cu Reaveaca...*” etc.¹⁹ Se înțelege că mirii stăteau în genunchi la slujba Cununiei, sau cel puțin la un anumit moment, fapt care astăzi nu se mai întâmplă.

Finalul parezei este scurt și surprinzător de abrupt: „...(*Mirii*) să trăiască până la adânci bătrâneți și să se veselească și să se bucure, cum s-a bucurat Aaron proorocul când au înverzit toiagul în mână, așa să se veselească și acești tineri, care-i și bucuria și aceia veselie au fost în Cana Galileii, când au blagoslovit și s-au făcut apa vin și fiind aceea blagoslovenie în casele lor și dumneavoastră

¹⁹ Foaia 172-verso.

să rămâneți cu dragostea lui Dumnezeu. Amin²⁰. Probabil că alte urări tradiționale ce se vor fi întrebuințat n-au mai fost trecute în manuscris.

3. **Pareneză ținută la cununie**, aparține secolului al XIX-lea, termenul de *pareneză* fiind întrebuințat chiar de autor²¹.

„Iubiților tineri,

În viața omenească sunt trei zile importante, zile care hotărăsc viitorul nostru, zile de la care începe fericirea sau nefericirea noastră, zile care ne aduc binecuvântarea sau osânda, raiul sau iadul.

Aceste zile sunt: prima, în care vedem lumina zilei, adică ziua nașterii noastre; a doua, cea în care omul, după cursul pe care l-a împlinit aici, trece în cealaltă patrie, care este ziua morții; iar a treia zi este ziua cununiei, a legăturii căsătoriei. Aceasta poate că chiar covârșește pe celelalte două, căci adeseori de căsătoria omului depinde felul vieții lui și, deci, și soarta lui cea viitoare.

Această zi a căsătoriei a sosit și pentru voi, iubiților! Voi ați intrat astăzi în casa Domnului și cereți de la slujitorul Lui binecuvântarea Bisericii pentru legătura căsătoriei. Deci dacă voiți ca această legătură să vă fie spre binecuvântare, trebuie să împliniți toate datoriile care sunt legate de starea aceasta. Pentru aceea, potrivit chemării mele de păstor sufletească, voi să vă expun acum datoriile cele mai însemnate ale căsătoriei, pentru ca pururea să le aveți înaintea ochilor în viața voastră viitoare.

Aici, în Biserica lui Dumnezeu celui atotștiutor, care vă va judeca cândva, trebuie să făgăduiți unul altuia dragoste și prietenie veșnică; nu o dragoste care se reazemă pe plăcere trecătoare sau pe bunuri pământești supuse schimbării, ci o dragoste, o prietenie statornică, care porcede din bunătatea inimii și stima unuia către celălalt și se cuprinde în dorința nefățarnică de a petrece laolaltă cursul vieții acesteia, de a vă face în aceeași măsură părtași de bucuriile și de necazurile ei, de a vă alina unul altuia prin ajutor neconținut durerile ei, și de a spori cu puteri unite în cele ce vă vor fi de folos și spre binele vostru. Încrederea, cruțarea, răbdarea, învoirea cea bună și dorința cea viaie de a vă face tot mai fericiți sunt temeliile acestei iubiri, în care se cuprinde fericirea celor căsătoriți.

Bărbatul, care este înzestrat cu o putere mai mare trupească și sufletească, este capul familiei, ca și Hristos, capul Bisericii. El trebuie să se îngrijească de binele casei. El mai ales are datoria de a câștiga prin întrebuințarea puterilor sale cele de trebuință pentru bunăstarea familiei sale. Însă cu toate că bărbatul este cap al familiei, să nu uita niciodată că această putere trebuie să fie totdeauna unită cu dragostea creștină către casnicii săi, căci după legea creștină soția nu este roaba lui, ci prietena și soața vieții lui, pe care trebuie să o întâmpine nu cu cruzimea, ci cu cruțare și cu dragoste.

²⁰ F. 172-173r.

²¹ Pr. dr. V. Mitrofanovici, *Omiletica bisericii drept-credincioase răsăritene*, Cernăuți, 1875, p. 682-685. Menționarea numelui *pareneză* se găsește la început, p. 682.

Iar femeia, intrând în starea căsătoriei, ia asupra ei datoria de a sta în ajutorul bărbatului în toate interesele vieții, de a asculta în lucrurile drepte de povața lui, precum ascultă și Biserica de capul ei, Hristos; de a-i fi bărbatului aplecată cu dragoste și prietenie, de a-i ușura greutățile vieții, de a lua parte la soarta lui și de a se îngriji de treburile cele casnice femeiești, de a spori prin puterile ei bunăstarea casei și de a-i fi bărbatului întru toate credincioasă.

Acestea, iubiților, sunt și datoriile voastre, pe care trebuie să le împliniți unul către altul, dacă voți să fiți fericiți. Însă fiindcă izvorul fericirii este Dumnezeu, apoi să păstrați întru toate frica lui Dumnezeu. Căci cum ar putea să facă un om pe altul fericit, ba cum ar putea să fie el însuși fericit, dacă n-ar cunoaște și n-ar cinsti pe Dumnezeu, izvorul fericirii? Eu sunt încredințat că inimile voastre sunt pline de dragostea lui Dumnezeu, pline de evlavie către legea noastră cea sfântă, pline de zel pentru orânduiriile, deprinderile și datinile Bisericii. Dar acest foc să nu se stingă niciodată din inimile voastre, ci pururea să-l aprindeți și să-l susțineți, îndemnându-vă unul pe altul prin cuvânt și faptă la împlinirea legii.

Ferice de voi dacă veți împlini datoriile pe care vi le-am expus, ferice de voi dacă evlavia și frica de Dumnezeu vă va fi îndreptarul vieții voastre! Atunci Părintele cel ceresc cu plăcere va privi la voi, atunci va trimite El peste voi binecuvântarea Sa; și ziua de astăzi, în care faceți legătura aceasta, va fi pentru voi o zi de fericire nu numai temporară, ci veșnică, de care să vă învrednicească Dumnezeu, prin îndurările Fiului Său. Amin.“

Cuvântul este bine structurat, atât în formă cât și în conținut. Ar putea fi rostit întocmai, fără nici o adaptare. După o mică introducere, în care punctează trei momente importante ale vieții omului, nașterea, cununia și moartea, autorul face legătura cu cei pentru care se rostește, de fapt, cuvântarea: *Această zi a căsătoriei a sosit și pentru voi, iubiților!* Pentru a întreține atenția ascultătorilor cu înfățișarea datoriilor ce revin mirilor, autorul subliniază mai întâi datoria lui însuși de a grăi despre aceste datorii: *Pentru aceea, potrivit chemării mele de păstor sufletesc, voi să vă expun acum datoriile cele mai însemnate ale căsătoriei, pentru ca pururea să le aveți înaintea ochilor în viața voastră...* Bine știind că tinerii miri aspiră după fericire și pace în căminul lor, autorul nu uită să atragă atenția asupra izvorului autentic al acestor bunătăți: „*Însă fiindcă izvorul fericirii este Dumnezeu, apoi să păstrați întru toate frica lui Dumnezeu. Căci cum ar putea să facă un om pe altul fericit, ba cum ar putea să fie el însuși fericit, dacă n-ar cunoaște și n-ar cinsti pe Dumnezeu, izvorul fericirii?*“

4. **Bucurați-vă!** (*Cuvântul la cununie*)²², se potrivește în chip fericit cu atmosfera de bucurie specifică actului nupțial. Prezentăm mai jos textul integral:

²² Autor: prot. Vasile Coman, *Hristos în familie*, Brașov, 1945, pp. 135–138. Acest volum, publicat de cel care s-a învrednicit mai apoi de slujirea arhierescă, a văzut lumina tiparului pe când autorul avea misiunea de preot și protopop la Brașov. Medalioanele cuprinse în această carte sunt rodul osteneților sale păstorești, cu totul remarcabile. Cu o minimă adaptare, ele se pot ușor constitui în paraneze-model pentru cununii.

„*Bucurați-vă pururea întru Domnul*»
(Filipeni 4, 4)

Dragi miri,

Împăratul și psalmistul David a preamărit una din zilele însemnate ale vieții lui cu aceste cuvintele: «Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul, să ne bucurăm și să ne veselim într-însa».

Acesta este și cântecul inimilor voastre în cea mai aleasă, cea mai frumoasă și mai hotărâtoare zi a vieții.

Bucurați-vă, dragi miri, că aceasta este ziua pe care v-a dăruit-o Domnul. Bucurați-vă, că astăzi visurile și nădejtile voastre își încep împlinirea.

Bucurați-vă, că aurora vieții voastre se arată și de aici înainte soarele vă surâde într-o nouă viață.

Bucurați-vă, că iubirea voastră s-a întărit prin har, că legământul vostru de credință este sfânt și veșnic.

Bucurați-vă, că astăzi ați fost încununati cu cununi împărătești.

Într-adevăr, Creatorul l-a voit pe om împărat al naturii. Dar regatul cel dintâi în care omul avea să își exercite puterile lui spirituale și fizice, regatul în care el a fost chemat să conducă, să se ferească, să-l apere și să creeze, este familia.

Familia este cea dintâi și cea mai perfectă împărăție. Legea ei de viață este iubirea. Hotarul ei fidelitatea. Pavăza ei este fugăciunea. Și prinții și prințesele ei sunt copiii.

Nici unul dintre aceștia nu pot, nu trebuie să lipsească din împărăția căminului. Să nu lipsească nici o clipă din inimă iubirea curată, gata totdeauna de jertfă.

Să nu lipsească devotamentul și fidelitatea soților întreolaltă. „Fii credincios până la moarte și-ți voi da cununa vieții”, zice Sfânta Scriptură.

Dar, dragii mei, oamenii nu pot fi credincioși unul altuia dacă nu sunt mai întâi credincioși față de Dumnezeu. Devotamentul și fidelitatea soților sunt ca niște stâlpi care se reazemă pe virtutea credinței în Dumnezeu.

Să nu lipsească din căminul binecuvântat azi duhul rugăciunii. Gândul la Dumnezeu și ruga către El să vă fie mereu călăuzitoare pe cărările vieții.

Să nu lipsească, și aceasta în chip deosebit, să nu lipsească din căminul vostru prinții, copiii. Să nu lăsați ca în el să sălășluiască tăcerea, răceala, egoismul și sterilitatea.

Taina căsătoriei e mare. E mare prin iubirea ce stă la temelia ei, e mare prin tainica și desăvârșita sudare a două vieți prin binecuvântarea cerească, e mare prin bucuriile ce le prilejuiește soților, dar e nespus de mare prin scopul ei: nașterea de fii.

Abia prin împlinirea acestei meniri, familia este întreagă, adevărată și creștină. Căci Dumnezeu a rânduit familia și Iisus Hristos a binecuvântat căsătoria cu un scop înalt, sublim și veșnic. Prin aceasta l-a luat pe om colaborator, în opera de creație permanentă, i-a dat lui puterea de creație în lume.

E o mare demnitate care chiar dacă e însoțită de griji, de sacrificiu și de responsabilitate, totuși numai prin împlinirea ei familia își poate desăvârși menirea.

Fără de copii familia devine un cuib în care încolțesc îndată viciile, egoismele, bucuriile de suprafață, neînțelegerile și vrajba. Căci iubirea nu se desăvârșește decât prin creație. Prin copii familia devine într-adevăr *școala adevăratelor virtuți*.

Porți, cinstite mire, o haină care este simbolul multor virtuți; virtuți pe care de azi înainte ești chemat să le trăiești în viața familială.

Uniforma militară este simbolul iubirii, devotamentului și jertfirii pentru Patrie.

Sunt tocmai virtuțile ce se cer unui soț în familie: iubire, devotament și jertfire de sine. Ești chemat să conduci spre înflorire acest nou regat, să aduci multumire și prosperitate pentru toți ai lui.

Pe verigheta unui comandant de oaste erau scrise trei cuvinte: Dumnezeu, Patrie și numele soției. Dumnezeu este primul nume și cel mai apropiat prieten al vieții. Iubiți-L, căci El v-a întâlnit pe cărările vieții, v-a binecuvântat și vă ocrotește familia. Credința în El să o păstrați totdeauna.

Patria este al doilea nume care vă leagă. Cu devotamentul cu care ați slujit până acum să continuați și de acum înainte a-i sluji. De binele Patriei se leagă binele nostru, și așa după cum părinții noștri s-au jertfit să ne-o dea mare și independentă, tot astfel suntem și noi datori să o păstrăm.

Al treilea nume scump este numele soției. Numele soției este darul cel mai scump pentru întreaga viață. Sfântul apostol Pavel zice: „Bărbaților, iubiți-vă soțiile după cum și Hristos iubește Biserica“.

Îți revine, cinstită mireasă, rolul de a fi păzitoarea unui cămin, de a fi „vestala“ care să îngrijești să nu se stingă de pe vatra lui focul sacru al iubirii și al credinței în Dumnezeu și în tot ceea ce El ți-a rânduit. Vei avea să porți un nume, mai scump decât toate numele: *acela de mamă*. Pregătește-te pentru această misiune și nu te împotrivi rânduiei dumnezeiești. Căci numai păzind rânduiala și voia lui Dumnezeu, iubirea și bucuria voastră vor fi veșnice.

Numai astfel familia va fi o școală în care se pregătesc generații pentru Patrie și Dumnezeu. Numai astfel bucuria părinților care v-au crescut și învățat va fi deplină.

Darul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Duhului Sfânt să fie cu voi, acum și totdeauna. Amin.“

În armonie cu titlul parezei, cuvântul *bucurați-vă* se repetă de câteva ori, în fraze desprinsă parcă dintr-un imn-Acatist: *Bucurați-vă, dragi miri, că aceasta este ziua pe care v-a dăruit-o Domnul!... Bucurați-vă, că aurora vieții voastre se arată și de aici înainte soarele vă surâde într-o viață nouă!... Bucurați-vă că astăzi ați fost încununati cu cununi împărătești!... Se remarcă, apoi, următoarea comparație: Creatorul l-a voit pe om împărat al naturii. Dar regatul cel dintâi în care omul avea să-și exercite puterile lui spirituale și fizice, regatul în care al a fost chemat să conducă, să se ferească, să-l apere și să creeze, este familia. Familia este cea dintâi și cea mai perfectă împărăție: legea ei de viață este*

iubirea; hotarul ei este fidelitatea; pavăza ei este rugăciunea; iar prinții și prințesele ei sunt copii... În partea a doua, autorul se adresează direct mirilor, cu îndemnuri practice pentru fiecare: *Porți, cinstite mire, o haină care este simbolul multor virtuți pe care de azi înainte ești chemat să le trăiești în viața familială... Îți revine, cinstită mireasă, rolul de a fi păzitoarea unui cămin, de a fi „vestala”²³ care să îngrijești să nu se stingă de pe vatra lui focul sacru al iubirii și al credinței în Dumnezeu și în tot ceea ce El ți-a rânduit... Un ultim aspect pe care dorim să-l evidențiem în această pareneză, este atenționarea discretă asupra datoriei soților față de neam, prin enunțuri de genul „Patria este al doilea nume care vă leagă”... sau „Numai astfel familia va fi o școală în care se pregătesc generații pentru Patrie și Dumnezeu...”.*

5. **Semnificația riturilor Cununii**²⁴, este un material concentrat, care, printr-o ușoară adaptare poate deveni o pareneză potrivită pentru toate categoriile de miri. În aprox. 5–7 minute, mirii, dimpreună cu toți cei de față, pot face cunoștință cu semnificațiile principalelor momente ale slujbei logodnei și ale Tainei Cununii:

„Slujba Cununii, pe lângă frumoasele idei pe care le exprimă prin lecturile scripturistice citite, ca și prin rugăciunile care se rostesc la acest serviciu divin, cuprinde și o serie de gesturi sau acte liturgice care sunt pline de semnificație teologică și morală.

Așa, de exemplu, dacă ne referim la prima parte a slujbei, la logodnă, actul central al acestui serviciu îl constituie așezarea inelelor sau a verighetelor în degetele mirilor. Întrebuințate încă înainte de creștinism și păstrate și de Biserica în rânduiala acestei slujbe, inelele sunt simbolul dragostei și credincioșiei infinite care trebuie să stea la baza familiei pe care o încep cei doi tineri. Fiind în formă de cerc, simbolul infinitului și al perfecțiunii, inelele sugerează dragostea nesfârșită pe care cei doi și-o datorează.

Cât privește slujba Cununii, aceasta are mai multe momente importante care au o frumoasă semnificație. Cel mai important este punerea cununiilor pe capetele celor doi miri. Purtate de împărați, regi și demnitari, ca și de fecioare, cununiile sunt simbolul puterii și al curățirii, cei doi miri devenind stăpânii propriei lor vieți pe care și-o doresc cât mai curată și prosperă. Ei sunt ca niște împărați care-și iau în stăpânire propria lor viață. De aceea se cade ca și înainte și mai ales după aceea, viața lor să fie încununată „cu mărire și cu cinste”, cum se spune într-una din formulele liturgice. Așezarea cununiilor a dat de altfel și numele slujbei de „cununie”.

Împărtășirea celor doi miri din aceeași pâine sau pișcot și din vin, binecuvântate de preotul slujitor, simbolizează bucuria nunții, dar mai ales părtășia celor doi miri la toate bucuriile și necazurile vieții. Făcând un singur

²³ Vestalele sunt fecioarele-peotese în religia păgână romană, care aveau între îndatoriri și pe aceea de a veghea să nu se stingă focul „sacru” de la templu. Prin extensie, fiecare femeie romană avea aceeași obligație vis-à-vis de „focul sacru” din căminul familial. Despre *Vesta* și vestale, vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Științifică, București, 1992, vol. II, pp. 113–117.

²⁴ Autor: pr. prof. dr. N. Necula, *Biserica și cult pe înțelesul tuturor*, București, 1996, pp. 162–163.

trup, prin căsătorie și cununie, cei doi se obligă să împartă bucuriile și durerile vieții împreună. Momentul ne amintește și de un obicei vechi românesc, cel al ruperii unei pâini din care mâncau cei doi miri, păstrat și azi prin unele părți dar – mai ales – de practica veche creștină care ar trebui reactivată, și anume obiceiul ca mirii să se spovedească și să se împărtășească înainte de nuntă.

Înconjurarea mesei cu cântarea «Isaie, dăntuiește», sub formă de dans ritual, este simbolul bucuriei prilejuite de nuntă. Se invocă proorocul Isaia care a proorocit nașterea Mântuitorului din Fecioara Maria, pentru ca să se arate că scopul căsătoriei este nașterea de prunci, care trebuie crescuți în virtute și viață morală.

Sunt invocați, de asemenea și sfinții mucenici, căci la fel cum aceștia au dobândit cununile biruinței asupra păcatului și răului, la fel trebuie să biruiască și mirii răul care-i pândește.“

Se explică, astfel, pe scurt simbolismul pentru verighete, pentru cununii, pentru paharul cu vin și pentru cântările de înconjurare a mesei. Desigur, explicațiile sunt limitate la strictul necesar. Avem, însă, în acest medalion, o mostră în care se poate constata că în puține cuvinte se cuprind, totuși, suficiente elemente pentru a mulțumi un auditoriu puțin dispus să asculte cuvântări prea lungi.

Înainte de a închide capitolul exemplificărilor socotim util să evocăm două repere patristice în legătură cu Taina Căsătoriei. Este vorba de lucrări de referință în subiect: 1. *Omilia despre căsătorie* a Sfântului Ioan Gură de Aur²⁵ și 2. *Despre binele (Tainei) căsătoriei* a Fericitului Augustin²⁶. După cum se observă din extensiunea acestor scrieri, ele nu sunt pareneze, ci tratate teologice propriu-zise, care pot constitui, însă, o veritabilă sursă de inspirație pentru predicatorii de azi. Astfel, Sf. Ioan Gură de Aur insistă asupra câtorva probleme care pot constitui și astăzi teme pentru pareneze la cununie: a) *indisolubilitatea căsătoriei*. Pronunțându-se împotriva divorțului spune: „Dacă acesta (divorțul n.n.) ar fi fost un lucru bun, Dumnezeu nu ar fi făcut o singură femeie, la fel ca un singur bărbat; altfel, după ce i-a dat lui ființă, El ar fi creat două femei, ca Adam să poată repudia pe una și s-o ia pe cealaltă... Dar nu, lumea însăși avea încă de la creație legea despre care am vorbit (mai sus). Care este această lege? Iat-o: fiecare să păstreze pentru totdeauna femeia pe care și-a ales-o dintru început...”²⁷. Accentuând obligația bărbatului de a-și păstra soția aleasă, atrage atenția asupra respectării nu doar a legilor omenești, ci mai ales a celor care vin de la Dumnezeu (μοιχείᾳ ἀλλίσκεσθαι κατὰ τοὺς τοῦ Θεοῦ νόμους)²⁸. Femeia trebuie prețuită, pentru că este urmașa Evei, care – la rândul ei – este prefigurarea Bisericii: „Precum Eva a ieșit din coasta lui Adam, așa și noi de asemenea am ieșit din coasta lui Hristos.

²⁵ La J. Bareille, *Oeuvres complètes de S. Jean Chrysostome*, Paris, 1872, Tom. V, pp. 330–367 (text bilingv grec-francez).

²⁶ În vol. *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, text bilingv latin-francez, editat de Peronne, Vincent & comp., Paris, 1869, vol. XXI, cap. *De bono conjugali*, pp. 479–510.

²⁷ «Εἰ καλὸν τοῦτο ἦν, φύσιν, οὐκ ἂν ἓνα ἄνδρα ἐποίησεν καὶ μίαν γυναῖκα, ἀλλὰ ἓνα ποιήσας τὸν Ἀδάμ, δύο ἂν ἐποίησεν τὰς γυναῖκας, εἰ γὰρ ἐβούλετο τὴν μὲν ἐκβαλεῖν, τὴν δὲ εἰσαγαγεῖν. νῦν δὲ διὰ τοῦ τρόπου τῆς δημιουργίας τὸν νόμον εἰσήγαγεν, ὃν ἐγὼ γράφω νῦν. Ποῖον δὴ τοῦτον; Το τὴν κληροθεῖσαν ἐξ Ἀρχῆς γυναῖκα, ταύτην ἔχειν διαπαντός», *Ibidem*, p. 330.

²⁸ *Ibidem*, p. 341.

Căci aceasta înseamnă «din carnea sa și din oasele sale»²⁹ (Facere 2, 21). După ce dă sfaturile cuvenite bărbatului, o parte însemnată a cuvântării se ocupă de comportamentul corespunzător al femeii. Între altele, mamele trebuie să-și educe cu atenție fiicele în vederea căsătoriei. Atenționarea se potrivește de minune cu situația din zilele noastre: „...Departa de voi râsetele nebunești și dansurile deșănțate, cuvintele de rușine și zăngănitul infernal al instrumentelor; întreg acest arsenal mundan care transformă nunțile voastre în sărbători ale diavolului; nu încetați să vă rugați lui Dumnezeu ca el să vă păzească în tot ce faceți!»³⁰.

Lucrarea Fericitului Augustin, *De bono conjugali*, demonstrează că viața conjugală este onorabilă din toate punctele de vedere. El numește unirea dintre bărbat și femeie *prima alianță a societății* („*Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est*”³¹). La fel ca Sfântul Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin combate cu vehemență divorțul: „*Usque adeo fœdus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat: quando quidem vivente viro, et a quo relicta est, mœchatur; si alteri nupserit; et ille hujus mali causa est qui reliquit...*”³². Pentru buna conviețuire a soților, autorul propovăduiește o relație total sinceră, de strânsă prietenie, admitând că prin însușirile firii bărbatului îi revine conducerea, iar femeii supunerea (*alterius regentis, alterius obsequentis*), nu abuziv, însă, ci „în Domnul”, așa cum se exprimă și Sf. Apostol Pavel (*Efesenii* 5, 22). Fericitul Augustin vede concretizate binefacerile căsătoriei în trei elemente de bază: copiii, fidelitatea (castitatea conjugală) și ajutorarea spre mântuire³³.

Alături de aceste două repere patristice merită semnalată o altă lucrare, de data aceasta din perioada post-patristică: *Pentru cinstita nuntă*, a Sf. Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului (†429)³⁴, importantă atât pentru a urmări evoluția în timp a ceremonialului, cât și pentru simbolismele explicate. De pildă, la vremea când autorul a scris-o (sec. al XV-lea), împărtășirea mirilor în cadrul slujbei era încă în uz: „*Drept aceea trebuie ca cei ce se împreună nunții să fie vrednici a se cumineca... Celor ce nu sunt vrednici de Cuminecătură, precum sunt cei la a doua nuntă și asemenea lor, nu li se dau dumnezeieștile Daruri, ci numai din paharul cel de obște, spre oarecare sfințire...*”³⁵.

Aceste câteva exemplificări din cele trei lucrări prezentate sunt de fapt semnalări ale conținutului excepțional, recomandabil a fi fructificat prin pareneza la cununie.

²⁹ Καθάπερ γὰρ ἡ Εὐα, φικίν, ἀπὸ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδὰμ γένονεν, οὕτω καὶ ἡμεῖς τῆς πλευρᾶς τοῦ Χριστοῦ. Τοῦτο γὰρ ἔστιν, Ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ, *Ibidem*, p. 345.

³⁰ ...Χορείας μὲν καὶ γέλωντας καὶ ρήματα αἰσχροῦ, καὶ σίριγγας καὶ αὐλοῦς, καὶ τὴν διαβολικὴν φαντασίαν, λαὶ τὰ ἄλλα πάντα τὰ τοιαῦτα ἐξορίζοντες, τὸν Θεὸν δὲ αἰεὶ παρακαλοῦντες μεσίτην γενέσθαι τῶν πραττομένων ἀπάντων..., *Ibidem*, p. 366.

³¹ O. c., p. 479, col. II.

³² „Odată începută, acea legătură conjugală este un lucru atât de sfânt încât nu se zădărnicește nici chiar prin divorț; într-adevăr, atunci când bărbatul de care a fost părăsită trăiește, femeia săvârșește adulter, dacă s-a căsătorit cu altul; și acela care a părăsit-o este cauza acestui rău”, o. c., p. 485.

³³ „Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt, proles, fides, sacramentum”, *idem*, p. 508.

³⁴ În vol. *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, trad. de Toma Teodorescu, București, 1865, pp. 179–183.

³⁵ Cap. 282, p. 182.

II. Elemente speciale de redactare și rostire

Practica liturgică ne arată că rostirea unui scurt cuvânt la cununie este primită cu deosebită bucurie de cei prezenți. După săvârșirea slujbei cu solemnitatea cuvenită, mirii, părinții lor, nașii, cu toți cei de față, se vor simți onorați de rostirea unui cuvânt din partea preotului, adecvat atmosferei momentului. Înainte de a propune un model propriu-zis de pareneză, subliniem faptul că reușita unei astfel de cuvântări depinde, în principal, de foi factori: *tematică* potrivită și *tehnică* inteligentă în redactare și rostire.

Tematica se va inspira în primul rând din conținutul slujbei, având ca obiectiv principal explicarea anumitor simboluri ritualistice. Dar nu numai. Doctrina, etica și legislația privitoare la căsătorie oferă un nesfârșit număr de subiecte. Alături de acestea, preotul poate fructifica elemente concrete din viața tinerilor respectivi, cu privire la profesiunea lor, de pildă. De aceea este bine ca preotul să-i cunoască pe tineri, stând de vorbă cu ei, măcar în ziua programării pentru cununie. Desigur, în parohiile de oraș acest lucru este mai anevoios. La țară, însă, preotul îi poate cunoaște mai bine, pe mulți dintre ei chiar de la Taina Spovedaniei. În cazul unor tineri virtuosi, la slujba cununiei li se pot evidenția anumite calități, atât pentru stimularea lor, cât și pentru a fi dați ca exemplu pentru ceilalți tineri de față la ceremonial. Există un bun obicei, în diferite părți ale țării, cu precădere în Ardeal, ca viitorii miri să apeleze la preot pentru Taina Spovedaniei, cu câteva zile înainte de cununie, prilej deosebit de favorabil pentru a li se da îndrumările necesare, dar și pentru a culege anumite date personale, care să fie apoi fructificate în pareneză (excluzând, bineînțeles, pe cele care țin de secretul mărturisirii). Chiar și la oraș este posibil acest lucru. Atunci când tinerii vin pentru programarea cununiei, pot fi invitați să vină la Taina Spovedaniei (sau îndemnați să meargă la duhovnicul lor, dacă îl au). Din practică observăm că cei mai mulți dintre ei răspund acestei invitații. Chiar și numai în discuția de la programare putem afla profesia lor și a nașilor, spre a ne orienta la ce nivel vom rosti cuvântarea și care din teme ar fi mai apropiată de preocupările lor. În general, tinerii sunt foarte cooperanți în acest dialog. Nu puține sunt cazurile când ei apelează pentru oficierea slujbei chiar la duhovnicul lor, cazuri fericite și din punctul de vedere omiletic. Dialogul cu viitorii miri este absolut obligatoriu, însă, în cazul unor implicații canonice. Se știe, este necesară respectarea dublei legislații: civile și bisericești. Prima este de competența Primăriei, desigur, dar este bine ca și preotul să fie informat³⁶. Pentru legislația bisericească avem la îndemână colecțiile canonice, dar și alte studii de specialitate³⁷. *Respectarea rânduielilor canonice în familia creștină*, poate constitui chiar un subiect de pareneză la cununie.

³⁶ Vezi, de ex., *Codul familiei*, Edit. „Lumina lex”, București, 1995, 183 pp., în special pp. 3–38: cap. I – Încheierea căsătoriei (p. 3); cap. III – Efectele căsătoriei (p. 7); *Obligațiile față de copii* (p. 25) etc. Menționăm că acest cod se bazează și pe modificările aduse prin legea nr. 59/1993, publicată în „Monitorul Oficial” nr. 177/26 iulie 1993.

³⁷ De ex. pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *Aplicarea pastorală a Sfințelor Canoane în viața familiei creștine de azi*, în *Revista Teologică*, nr. 4/1994, pp. 30–39. Autorul atrage atenția că „În vederea protejării familiei și a remedierii situației grave în care, în genere, se află, suntem obligați să apelăm la sfințele canoane” (p. 31). Se propune o încadrare a vieții de familie în ritmul liturgic (p. 33), iar atunci când apar probleme legate de adulter, nașterea de prunci, divorțul etc., se recomandă realismul în aprecierea graniței dintre acrivie și iconomie (p. 37), așa cum de altfel au procedat tot timpul Sfinții Părinți.

Așa cum am afirmat mai sus, **tematica** se va inspira cu prioritate din conținutul liturgic al Tainei. În acest sens, mergând pe firul cronologic al ceremonialului, enumerăm următoarele **teme posibile**: *Semnificația inelelor ce se pun la logodnă; Semnificația lumânărilor pe care le țin nașii la logodnă și cununie; Rostul nașilor în cadrul slujbei și în relațiile ulterioare cu finii; Care sunt momentele centrale ale logodnei și cununiei? (semnificația lor); Tălcuirea expresiei „În Hristos și în Biserică” din pericopa Apostolul³⁸; Semnificația participării Mântuitorului la nunta din Cana Galileii; Explicarea momentului „Paharul mântuirii”; Explicarea înconjurării mesei și a celor trei tropare care se cântă; Importanța jurământului săvârșit de miri pe Sf. Evanghelie și Sf. Cruce; Explicarea expresiei „primește cununile lor întru împărăția Ta...”³⁹; Semnificația rugăciunii din a opta zi după cununie. Este evident faptul că din ritualul nunții se mai pot formula și alte subiecte³⁹.*

În demersul de fixare a temei trebuie ținut seama de profesiunea mirilor, de nivelul lor intelectual. Impactul parenelor va fi mult mai eficient atunci când mirii se regăsesc în conținutul alocuțiunii respective. Lardone Giovanni propune, spre exemplu, o listă de pareneze pe profesii: agricultori, muncitori, intelectuali ș.a.⁴⁰. De asemenea, de mare ajutor în orientarea pentru alegerea temelor sunt studiile teologice legate de Taina Nunții.

³⁸ La acest subiect vezi și *Epistola II-a către corinteni* a Sf. Clement Romanul, despre care se știe că este cea mai veche omilie de acest gen, cu pronunțate tendințe parentetice (drd. Sebastian Șebu, *Predica creștină în primele trei veacuri*, S.T. 3-4/1967, p. 215): „...Nu cred că nu știți că Biserica vie este trupul lui Hristos. Căci spune Scriptura: A făcut Dumnezeu pe om bărbat și femeie. Bărbatul este Hristos; femeia este Biserica; că încă și cărțile profeților și apostolii învață că Biserica nu este din timpul de acum, ci de mai înainte; că era duhovnicească, ca Iisusul nostru, dar s-a arătat în zilele din urmă, ca să ne mântuiască...”, vol. 1 – PSB, *Scriele părinților apostolici*, trad. pr. dr. D. Fecioru, București, 1979, cap. XIV, p. 100.

³⁹ Părintele profesor Nicolae Petrescu, în studiul *Căsătoria creștină: povățuiri către miri*, Mitropolia Olteniei, 11-12/1974, propune următoarele teme: 1. Dezvoltarea expresiei biblice „Ceea ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă” (cf. Matei 19, 6); 2. Consimțirea soților de a se ajuta reciproc (cf. Facere 2, 18: Nu este bine să fie omul singur pe pământ); 3. Datoria soților de a naște și crește copii; 4. Familia = vatră a virtuților creștine; 5. Ospățul nunții să fie un ospăț de veselie, dar cu caracter creștin („Ospățul acesta – spune autorul – trebuie să fie o masă a bucuriei și a dragostei creștine reciproce, plină de demnitate, bună-cuviință în vorbire, în cântece și jocuri...”), pp. 980-983.

Este sugestivă, de asemenea, cartea părintelui Tiberiu Gh. Dârlea, *Căsătoria și viața mistică*, Editura „Lumina”, București, 1995, 190 pp., care dezvoltă teme ce pot fi preluate pentru pareneze la cununie: 1. Rugăciunea comună a soților în familie; 2. Grijă pentru sfințirea casei (sfeștania); 3. Grijă pentru a înfrumuseța casa cu podoabe creștine: cruci, icoane, candelă etc.; 4. Lectura cărților sfinte în comun (în special Sf. Scriptură); 5. Primirea străinilor, ca manifestare creștină a familiei; 6. Îndemnul reciproc de a merge la Biserică, a se spovedi și a se împărtăși (vezi pp. 85-138).

Marius Lazurcă, în recentul volum *Invenția trupului*, Editura „Anastasia”, București, 1996, la cap. Teme ale hermeneuticii creștine; a. Noul Testament, afirmă că „Predicația matrimonială a Noului Testament, cuprinde două teme principale: 1. idealul căsătoriei, ca uniune totală între soți, în armonie și fidelitate, în timpul vieții întregi și chiar dincolo de ea (sic!) și 2. Femeia trebuie să fie supusă soțului ei, idee permanent nuanțată de îndemnul la grijă și tandrețe adresate soțului...” (p. 112). Evident, cele două teme sunt prioritare în Noul Testament, dar nu singurele. Trebuie, de asemenea, să atragem atenția că fidelitatea este obligatorie până la mormânt, după aceea soțul rămăs în viață putându-se recăsători.

⁴⁰ În vol. *Nuptialia. Allocuzioni matrimoniali*, vol. II, Torino, 1934; de ex.: *Per il matrimonio di agricoltori* (p. 135); *Per il matrimonio di un produttore di vino* (p. 158); *Per il matrimonio di un ferroviere* (p. 171); *Per il matrimonio di un aviatore* (p. 174); *Per il matrimonio di un lavoratore intellettuale* (p. 191); *Per il matrimonio di un medico* (p. 191) ș.a. Tot el propune pareneze pentru nunțile de argint, aur și diamant... pp. 228-234.

În acest sens, semnalăm câteva teme cu profund caracter teologic: *Pecetea Sfintei Treimi în Taina Nunții*⁴¹; *Jertfelnicia reciprocă a soților, principiul de bază al căsniciei creștine*⁴²; *Dimensiunea sacramentală a vieții conjugale*⁴³; *Fidelitatea conjugală sau accesul la absoluț*⁴⁴; *Căsătoria, taină a dăruirii și desăvârșirii persoanei*⁴⁵; *Atenție la dușmanii vieții și ai familiei*⁴⁶; *Sensurile cuvântului „iubire” (eros, agapi și filia); explicarea lor*⁴⁷; *Fericirea în căsătorie*⁴⁸.

Un impact fericit îl au și temele inspirate din tradițiile locale. O carte sugestivă în acest sens, unică în felul ei, este *Nunta la români*, aparținând preotului Simion Florea Marian, membru al Academiei Române, unul din cei mai mari etnografi români⁴⁹. Răsfoind-o observăm tradiții de nuntă din toate ținuturile țării, dintre care

⁴¹ Vezi pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol. I: „Iubirea reciprocă între oameni, implică și ea mai multe persoane, în baza unei ființe a lor, în oarecare măsură comună. Dar această iubire nedesăvârșită între noi, presupune iubirea desăvârșită între Persoanele divine cu o ființă comună. Iubirea noastră se explică din crearea noastră după chipul Sfintei Treimi, originea iubirii noastre” (subl. n.), p. 283; vezi, de asemenea, pr. drd. Constantin Galeriu, *Taina Nunții*, S.T. 7-8/1960: „Privind pe semenul meu, nu-l văd niciodată singur, ci cu chipul lui Dumnezeu într-insul... Astfel, în nuntă, al treilea, între bărbat și femeie, este Dumnezeu, este Hristos, iar noi trebuie să-l avem mereu ca icoană a dragostei, adică să ne iubim așa cum El ne-a iubit, cu iubire dumnezeiască. O veche pictură din catacombe înfățișând taina nunții, ni-L reprezintă pe Hristos în mijlocul mirilor, cu mâinile pe creștetul fiecăruia dintre ei, binecuvântându-i și unindu-i” (subl. n.) – p. 486.

⁴² Pr. prof. dr. C. Galeriu, *Jertfa și răscumpărare*, Teză de doctorat, G.B. 1-2/1973, în special pp. 71-72, în care se evidențiază faptul că „jertfa este expresia fidelă a chipului divin în noi”.

⁴³ Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *Adevărul și frumusețea căsătoriei...*, pp. 19-24.

⁴⁴ Idem, o.c., pp. 142-146.

⁴⁵ Pr. dr. Vasile Răducă, *Căsătoria, taină a dăruirii și desăvârșirii persoanei*, S.T. 3-4/1992, pp. 130-138, în care autorul aprofundează scopurile căsătoriei. Întrajutorarea reciprocă nu o vede doar ca un sprijin material și spiritual cotidian, ci în perspectiva mântuirii.

⁴⁶ Vezi prof. dr. C. Pavel, *Probleme morale cu privire la căsătorie și familie*, BOR 1-2/1967, pp. 126-144. Sunt semnalate (și combătute): malthusianismul (Malthus=călugăr englez, 1766-1834, susținea că în condiții normale, oamenii se înmulțesc mult mai repede decât mijloacele de întreținere...); neomalthusianismul (ai cărui adepți recomandă fraudă sexuală, manopere anticonceptionale, avortul, celibatul, iar ca mijloace preventive: castrarea prin operație, sterilizarea chimică, izolarea femeilor de bărbați până la o anumită vârstă etc.); eugenismul (susține aberația ca perpetuarea neamului omenesc să fie dirijată de stat și supusă unei selecții asemănătoare celei introduse de zootehnicieni în crescătoriile de animale...); euthanasia (suprimarea pe căi nedureroase a celor socotiți loviți de boli incurabile, ori chinuitoare), pp. 132-133. Cu privire la statutul familiei creștine, a se vedea și studiul pr. T. Gh. Tilea, *Probleme fundamentale în opera morală socială a Sf. Ioan Gură de Aur*, Curtea de Argeș, 1947, III. Familia creștină: cap. 2, Soții creștini (pp. 2-8); cap. 3. Creșterea copiilor (pp. 8-17).

⁴⁷ Vezi Olivier Clément, *Triplul morții și al slavei*, Editura „Christiana”, trad. monahia Eugenia Vlad, București, 1996, pp. 63-72.

⁴⁸ E. Δ. Θεοδώρου, *Λογισμὸς ἑκκλησιαστικῆς ρητορικῆς ἢ ὁμολητικῆς*, Αθήνα, 1978, pp. 234-237. Autorul atrage atenția, în această cuvântare la cununie, că „există căsătorii fericite, dar numai în cadrul creștin. Căsătoria creștină transformă familia într-o bucată de paradis pe pământ. Trebuie, deci, atât tinerii care-și fac vise pentru viitorul lor, dar și părinții care nutresc fericirea copiilor lor să se lumineze în așa fel încât să simtă că Hristos este singurul creator al fericirii desăvârșite în căsătorie (ὁ Χριστὸς εἶναι ὁ μόνος δημιουργὸς τῆς τελείας εὐτυχίας σὺν γάμῳ), p. 237.

⁴⁹ Tipărită întâia oară în anul 1890, retipărită în 1995, la Editura „Grai și suflet – cultura națională”, ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb și Ioan Ilișiu, 606 pp. Una din pareneze se poate dezvoltă pe simpla prezentare a cărții (o spunem din propria experiență), fapt ce creează o impresie deosebită. Astfel, se poate citi, de exemplu, un fragment din primul capitol, intitulat *Scopul căsătoriei*: „Scopul căsătoriei la români, după cum rezultă din unele versuri ale orațiilor ce se vor reproduce în decursul acestui studiu, apoi din unele balade și doine populare, precum și din unele povești, este: Întâi: de a avea o consoartă spre ajutorare și petrecere, spre mângâiere și alinarea durerilor în caz de nefericire și suferință, mai pe scurt spre împărțășirea binelui și răului, a bucuriei și

cele mai multe s-au păstrat. Astfel, pot fi dezvoltate teme precum: *Simbolismul bradului de nuntă*⁵⁰, *Rostul iertăciunii luate de miri de la părinți*⁵¹, *Care este cea mai importantă zestre a miresei?*⁵² etc. Utilizând în pareneză elemente ale tradițiilor locale, preotul poate contribui la conservarea aceloră cu influență benefică.

Tehnica redactării și rostirii oricărei predici este factor determinant în atingerea scopului propus. Pareneza de la cununie cere, însă, o atenție sporită. Nuntașii sunt grăbiți în general să ajungă cât mai repede la masa ospățului, nefiind prea dispuși la „întârzieri”⁵³. Preotul trebuie să facă un efort suplimentar, față de alte genuri omiletice, pentru a le capta atenția. R. P. Rambaud sesizează concis și realist datele problemei: „*Il s'agit de dire ce qu'il convient de dire et rien autre. Une seule expression malheureuse suffirait à froisser ceux-là...*”⁵⁴. De aceea, pareneza se va orienta spre o temă precisă, încadrată în formulele uzuale de politețe. Cei prezenți așteaptă anumite complimente, iar preotul nu va ignora acest fapt, fără să abuzeze, însă. Laudele excesive, ca și muștrările tăioase, produc efecte negative imprevizibile.

La orice temă abordată, preotul va adăuga îndemnurile morale cuvenite, cu măsură și într-un limbaj adecvat nivelului lor intelectual, îndemnuri din care nu va lipsi menționarea îndatoririlor ce le revin, unul față de altul și amândurora față de Dumnezeu și semenii. Tonul vocii va fi cald, apropiat, întru-totul natural. În ultima vreme, majoritatea slujbelor de cununie sunt filmate, inclusiv pareneza ce se rostește. Este evident faptul că înregistrarea va fi urmărită ulterior acasă, nu numai de mirii respectivi, ci și de rudeni, cunoștințe etc. **Slujba și predica au, așadar, implicații misionare.** Prin reușita lor pot fi atrași spre Biserică unii creștini, după cum pot fi îndepărtați, dacă ele nu corespund. De aceea pareneza de la cununie trebuie pregătită temeinic, scrisă în întregime⁵⁵ (mai ales de începători), memorizată cu atenție și rostită după toate normele omiletice.

Tot o problemă de tehnică considerăm și *dimensiunea* parenezei. Optăm, fără rezerve, pentru cuvântări scurte, care să nu pună la încercare răbdarea nuntașilor. Cele două extreme (pe de o parte că nu se țin predici la cununii, iar pe de alta că se țin predici lungi) pe care le întâlnim din nefericire pe alocuri, trebuie înlăturate categoric. În concluzie, recomandăm a se vorbi de *fiecare dată*, 5–7 minute, maximum 10.

întristării în decursul întregii vieți; Al doilea: de a avea urmași legitimi, care să păstreze numele de familie, ca sângele și seminția lor să nu se stingă niciodată, apoi ca să aibă cine moșteni averea părintească, ca aceasta să nu treacă în mâini străine, mai departe să aibă cine se îngrijește de dânsii și a-i sprijini la bătrânețe, iară după moarte să aibă cine a-i jeli și înmormânta creștinește, a-i pomeni și a le da de pomană și a se ruga pentru iertarea păcatelor sale...”, p. 15.

⁵⁰ *Idem*, o.c., p. 264.

⁵¹ *Idem*, o.c., pp. 228, 405, 551.

⁵² Plecând de la tradițiile în legătură cu zestrea, p. 109.

⁵³ R. P. Rambaud recomandă limitarea și adaptarea vorbitorului la ceea ce este propriu parenezei de la cununie: „*Qu'il ne dégénère cependant pas en longue et abstraite thèse de théologie: les invités de la noce sont généralement bien peu disposés à prêter une oreille attentive à des considérations spéculatives...*”, *Traité moderne de prédication*, Lyon-Paris, 1941, p. 73.

⁵⁴ *Idem*, o.c., p. 72.

⁵⁵ „*Ce sortes de discours, si délicats, ne supportent point les risques de l'improvisation. On les écrit, et on les lit. D'ailleurs, les époux aimeront souvent à en posséder le texte*”, *idem*, o.c., p. 73. De acord cu scrierea prealabilă a cuvântării, nu subscriem la citirea ei. Rostirea liberă are avantaje covârșitoare față de citirea textului.

Înainte de a trece la exemplificare, se impune menționat faptul că uneori preotul este solicitat să officieze taina căsătoriei la domiciliul mirilor. Preotul va accepta, desigur, după ce a epuizat toate încercările de a-i convinge să se cunune la biserică. Există câteodată motive acceptabile pentru cununia acasă, cum ar fi unele probleme de sănătate. Săvârșind slujba acasă, preotul nu va renunța la o pareneză corespunzătoare, care va aduce un spor de bucurie evenimentului. Profesorul Evanghelu Theodoru, în tratatul său de omiletică, evocă în acest sens un fapt emoționant: „Un preot evlavios a fost chemat odată la o cununie ce avea loc într-o casă de oameni înstăriți. Acolo s-au expus, pe rând, bogatele daruri ce le aduseseră invitații. Numai preotul nu a adus nimic, deoarece, orice avea el, împărțea săracilor. De aceea, spre a se scuza, a zis: „*Aur și argint nu am, dar vă dau ceea ce am...*” „Și a început cu cuvinte simple și convingătoare să elogieze căsătoria creștină. Ochii ascultătorilor se umplură de lacrimi. Mulți ani mai târziu, soții aceștia, care puseseră cuvintele preotului la inimă, ziceau că el, în acea zi, le-a făcut darul cel mai valoros dintre toate celelalte...” (subl. n.)⁵⁶. Astfel de daruri sunt la îndemâna tuturor preoților, iar creștinii le primesc cu mare bucurie.

Model de pareneză

Tema: Semnificația expresiei „*Primește cununile lor întru împărăția Ta!*”

Plan

Text: „*Primește cununile lor întru împărăția Ta, păzindu-i curați, fără prihană și neasupriți, în vecii vecilor!*”

Formula de adresare: *Iubiți miri, cinstiți nuni, cinstiți nuntași!*

Introducere: – exprimarea bucuriei prilejuite de evenimentul nunții;
– atenționare asupra frumuseții ceremonialului și bogăției lui în semnificații.

Tratare: – expresia „*primește cununile lor întru împărăția Ta...*” din penultima rugăciune a slujbei⁵⁷, în strânsă legătură cu punerea pe cap a cununiilor și cu jurământul mirilor pe Sf. Evanghelie și pe Sf. Cruce;

– mirii vor purta cununile toată viața, în mod nevăzut (citat din pr. D. Stăniloae⁵⁸);

– cununile vor fi primite în ceruri, dacă vor fi purtate cu vrednicie;

Încheiere: urări tradiționale pentru miri, nuni, nuntași, însoțite de cântarea „mulți ani trăiască!” (de trei ori).

⁵⁶ «...ὅτι αὐτὸς ἐκεῖνη τὴν ἡμέρα τοῦς ἔκαμε δόρο πλουσιώτερο ἀπο ὅλα τὰ ἄλλα...», Ἀσκησεῖς ἐκκλησιαστικῆς ρητορικῆς ἢ ὁμιλητικῆς..., p. 234.

⁵⁷ Aghiazmatar, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1992, p. 92.

⁵⁸ Teologia Dogmatică Ortodoxă, București, 1978, vol. III, p. 200.

Pareneza dezvoltată⁵⁹

„Primește cununile lor întru împărăția Ta, păzindu-i curați, fără prihană și neasupriți, în vecii vecilor!”

Iubiți miri, cinstiți nuni, cinstiți nuntași!

Către sfârșitul prea-frumoasei slujbe a cununiei ce s-a săvârșit, ați auzit cuvintele pe care le-am evocat acum câteva clipe, cuvinte în jurul cărora vom țese câteva gânduri. Întâi de toate, ne exprimăm bucuria că încă doi tineri au trecut pragul sfintei noastre biserici și s-au cununat după rânduiala creștină, astfel că numărul familiilor ortodoxe a mai crescut cu una! Ați remarcat, iubiții noștri, cât de frumoasă este această slujbă: rugăciuni înțelept alcătuite de sfinții Părinți și cântări armonioase care exprimă bucuria nemărginită a nunții... Dar, trebuie să știți că fiecare moment, fiecare gest, fiecare rugăciune are o anumită semnificație. Timpul nu ne îngăduie, desigur, să le explicăm acum pe toate, încât ne vom opri doar la unul singur.

Iubiți miri,

Spre finalul slujbei, ați auzit cuvintele: *Primește cununile lor întru împărăția Ta...* Cine să le primească? Dumnezeu, se înțelege. Care cununi? Cununile ce v-au fost puse pe cap de către preot împreună cu nașii. Spre a înțelege semnificația acestor cuvinte, trebuie să știm mai întâi ce simbolizează punerea cununilor. Pe scurt, știm că în vechime purtau coroane împărăției și învingătorii în războaie⁶⁰. Așadar, cei care se remarcă printr-o anumită vrednicie. Astăzi, când vi s-au pus cununile pe cap, dragi miri, ați fost considerați și voi vrednici de a fi soț și soție. Biserica vă recunoaște această vrednicie prin preoții slujitori, prin nașii și părinții d-voastră, prin toți cei de față. Aceste cununi ce vi s-au pus, iar mai apoi v-au fost ridicate, *le veți purta în chip nevăzut toată viața*. Este o mare taină în această lucrare, prin voia Domnului! În acest sens se exprimă cel mai mare teolog român al secolului XX, părintele Dumitru Stăniloae: *„Ei (mirii, n.n.) vor purta în chip nevăzut toată viața cununile lor, de vor trăi în iubire adevărată, în curăția fidelității și în răspundere și respect reciproc. Cu aceste cununi ei vor merge chiar în împărăția cerurilor...”*⁶¹. Noi nădăjduim, așadar, că veți purta cu demnitate aceste cununi, așa cum ați jurat pe Sfânta Evanghelie și pe Sfânta Cruce, în fața Sfântului Altar, fideli unul altuia și amândoi lui Dumnezeu, bineștiind că *soții fideli sunt aceia care se îngrijesc unul de altul ca de niște bunuri*

⁵⁹ În mod deliberat prezentăm un text mai scurt: slujitorii știu că parenezele scurte sunt mai bine primite decât cele lungi, nu numai în orașe, ci și la sate.

⁶⁰ Dacă împrejurările îngăduie, explicațiile pot fi și mai detaliate. Material explicativ la pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica specială*, p. 412.

⁶¹ O. c., p. 200.

veșnice ale sufletului lor⁶². Făcând așa, cununile vă vor fi primite, la sfârșitul vieții, în împărăția cerurilor...

Iubiții noștri,

În această nădejde, facem acum urările tradiționale: – mirilor..., să le dea Dumnezeu sănătate, căsnicie rodnică, ani mulți cu spor și binecuvântare! Să trăiți întru mulți și fericiți ani! (Mulți ani trăiască!);

– nașilor..., care în urma acestei sfinte slujbe au devenit părinți spirituali mirilor, să le dea Dumnezeu sănătate, cu spor și binecuvântare în casa dâșilor, să se bucure de acești fini pe care i-au cununat împreună cu noi, și să trăiască întru mulți și fericiți ani! (Mulți ani trăiască!);

– părinților acestor miri, care i-au născut, i-au crescut și educat, cu multe sacrificii, precum și tuturor nuntașilor care sunt de față la această sfântă bucurie, să le dea Dumnezeu sănătate, bucurii de pe urma mirilor, mulți și fericiți ani! (Mulți ani trăiască!).

⁶² Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, *Adevărul și frumusețea căsătoriei...*, II, p. 145.

„ADEVĂR ȘI REVELAȚIE“ LA NICOLAE BERDIAEV DIN PUNCT DE VEDERE ORTODOX

Diac. CĂLIN SĂMĂRGHIȚAN

I. Nicolae Berdiaev – viața și activitatea; contextul apariției operei și gândirii lui

Nikolai Alexandrovici Berdiaev s-a născut la 6/19 martie 1874 la Kiev, într-o familie aparținând aristocrației militare. Face școala de cadeți din Kiev, apoi e student la Universitatea aceluiași oraș, unde se împrietenește cu Leon Șestov. De la 14 ani citește Kant, Hegel, Voltaire, Schopenhauer, Dostoievski, ocupându-se de asemenea de științe naturale și drept.

La începutul activității sale, ca mulți alți tineri din „intelighenția“ rusă a sfârșitului de secol XIX, a fost influențat de marxism. În cei câțiva ani de „tinerețe revoluționară“ face figură de lider, iar în prima sa lucrare *Subiectivism și individualism în filosofia socială* (1901) critică narodnicii ruși. Pentru această poziție e arestat, judecat și exilat (1901–1902). Despre această perioadă va scrie mai târziu ca fiind de natură spirituală, „o formă de indignare a spiritului, adică a libertății și a inteligenței, împotriva aservirii față de lume și împotriva stupidității ei“.

Însă, sub influența hotărâtoare a lui Merejkovski, cu timpul, Berdiaev trece la ortodoxie, o dată cu intensificarea preocupărilor de filosofie a religiei. Apoi, opoziția fățișă față de marxism va fi atestată de studiul *Adevărul filosofic și dreptatea intelectuală* (1905). Căutările religioase vor deveni tot mai evidente în textele *Sub specie aeternitatis* (1900–1906), *Noua conștiință religioasă și societatea* (1907) și *Criza spirituală a intelectualității* (1910) în care apar ca preocupări de bază ale sale, teoretizarea mesianismului rus și eliberarea spirituală lăuntrică a individului. Această concepție a eliberării interioare spirituale, o dezvoltă în *Filosofia libertății* care e esențială pentru noua sa orientare.

În 1916 îi apare lucrarea fundamentală *Sensul creației* în care este formulată clar filosofia sa religioasă. Lucrarea are un caracter sistematic și mărturisește o evoluție spre mistică romantică, fiind puternic influențat de misticul german Iacob Böhme, așezând în centrul metafizicii sale omul în comuniune perpetuă cu Dumnezeu.

În anii revoluției (1918–1922) întemeiază împreună cu alți filosofi și scriitori *Academia liberă religios-filosofică*, activând ca profesor de filosofie și istorie la Universitatea din Moscova. Pentru puțin timp însă, căci este arestat, apoi expulzat împreună cu alți filosofi idealști, la indicațiile lui Lenin. Se stabilește la Berlin unde înființează o „Academie Rusă de filosofie religioasă“ și publică *Filosofia inegalității*, *Sensul istoriei* și *Filosofia lui Dostoievski* (1923) scrise încă din Rusia. Refuzând ideologiile conjuncturale, găsește un singur rost al existenței: rostul divin.

Este concluzia analizei creației dostoevskiene care reprezintă un apel adresat Occidentului (atunci, în 1923) avertizând asupra pericolului omului-Dumnezeu. Glasul său însă, răsună în pustiu, iar umbra marxismului avea să întunece și să aducă în pragul disperării o parte a Europei, planând și deasupra Occidentului. În *Sensul istoriei* susține că orice împlinire pământească a iluziilor este lipsită de speranță, încercând să trezească și să înviorizeze conștiința și idealul creștin în sufletul Europei.

Noul Ev Mediu (1923) îi aduce un succes răsunător și notorietate europeană. E prima dintre lucrările sale de filosofie a istoriei, în care exprimă „sentimentul catastrofic al timpului”, caracteristic pentru gândirea sa: ne aflăm la un sfârșit de ciclu istoric (sfârșitul Renașterii, epocă ce a pierdut toate achizițiile spirituale ale Evului Mediu) și unica salvare va fi redeschiderea unui „nou Ev Mediu”, o „noapte fecundă”, în care raționalismul renescentist să fie depășit.

Din 1924 se stabilește la Paris unde publică numeroase lucrări, ține nenumărate conferințe și găzduiește, la Clarmant, întâlniri regulate cu discuții pe teme de teologie și mistică ale unor importanți gânditori și scriitori francezi și străini. Dintre lucrările mai reprezentative ale acestei perioade menționăm: *Menirea omului. Încercare de etică paradoxală* (1931), *Despre robia și libertatea omului* (1939), *Ideea rusă* (1947), *Încercare a unei metafizici eshatologice* (1947)¹.

În 1947 scrie *Adevăr și Revelație*, mărturisind că lucrarea constituie o reexaminare a problemelor fundamentale ale creștinismului în lumina spiritului și a adevărului. Este o încercare de sistematizare și aprofundare, „bilanțul unui lung parcurs al gândirii”², lucrare premonitivă, peste un an murind subit, la masa de lucru, când tocmai împlinise 74 de ani (1948).

Problema fundamentală a acestei ultime scrieri, este o „critică a revelației”, o încercare de „a pune problema raporturilor dintre adevăr și revelație, aducând în discuție posibilitatea unei critici a acesteia din urmă”. Berdiaev vede necesară o „autoepurare a revelației de sociomorfism” întrucât „cuvântul divin a trecut totdeauna prin om și din această cauză a reflectat condiția umană, a purtat amprenta limitelor conștiinței umane”, omul introducându-și mereu în Revelație propriul antropomorfism și sociomorfism³.

Lucrarea se înscrie în traiectoria curentului anti-raționalist al gânditorului, decretând necesitatea unei filosofii fundamentată interior pe experiența religioasă și spirituală, filosofie din perspectiva căreia să fie examinată problema relațiilor dintre adevăr și Revelație. În ce măsură însă, se menține Berdiaev pe tărâmul ortodoxiei?

II. Noțiunea de adevăr și criteriul adevărului după Nicolae Berdiaev

1. Criza ideii de adevăr

Secolul XX trăiește o adevărată „criză a ideii de adevăr” manifestată deja la gânditorii din a doua jumătate a secolului trecut. În analiza sa, Berdiaev se oprește asupra loviturilor ce se dau conceptului de adevăr, din partea curentelor pragmatice, a marxismului și a nietzscheismului.

¹ La prezentarea bio-bibliografică s-au folosit, și a se vedea pentru amănunte, reperele din: N. Berdiaev *Sensul creației*, Humanitas, 1992, colecția „Gânditori ruși”; Vladimir Soloviov, Nikolai Berdiaev, Gheorghe Fedotov, *Creștinism și antisemitism*, Humanitas, 1992; și N. Berdiaev, *Filosofia lui Dostoevski*, Iași, Institutul European, 1992.

² Nikolai Berdiaev, *Adevăr și Revelație*, Timișoara, Editura de Vest, 1993, p. 5.

³ *Idem*, o.c., p. 6.

a. *Pragmatismul*, care nu vrea să recunoască drept adevăr decât ceea ce e util și fecund pentru om, se întemeiază pe un criteriu al adevărului conform căruia acesta este conceput ca fiind corespunzător realității: tot ce corespunde realității e util și fecund; tot ce contrazice, îi e dăunător și steril. Pentru Berdiaev principala eroare și falsitate a pragmatismului stă în faptul că fiind o tendință foarte optimistă, acestuia îi scapă destinul tragic al Adevărului în această lume. Nu poate exista un pragmatism al Adevărului, ci doar al minciunii, deoarece aceasta din urmă este un lucru foarte util organizării vieții și joacă un rol enorm în istorie. Toți conducătorii societăților umane apreciază mult minciuna socialmente utilitară, iar partizanii pragmatismului iau cu ușurință această minciună utilitară drept adevăr. Conștiința cade pradă iluziilor care joacă un rol foarte real în viața societății umane și care adesea se manifestă sub formă de „realități” extrem de masive. Eliberarea de această tiranie a minciunii pragmatic utilitare înseamnă întotdeauna aprinderea în inima omului a flăcării unui alt adevăr, a Adevărului suprem, lipsit uneori de orice caracter utilitar.

Conflictul dintre util, avantajos și adevărat este creator și veșnic, iar Adevărul epurat, care a „cucerit lumina de dincolo de lume”, poate fi nu doar lipsit de utilitate, ci și periculos pentru o lume în curs de organizare. Orice dorință de adevăr în stare pură, neînfrumusețată în nici un fel, e deja un elan spre divin. Acest adevăr al creștinismului pur, flacăra devoratoare a existenței lumii, a societăților și a civilizațiilor terestre, a fost însă, după Berdiaev, adaptat în mod pragmatic intereselor societăților și Bisericii care tocmai se organizau și a fost transformat într-un adevăr utilitar.

Desigur, există teama perpetuă ca acest adevăr utilitar să cadă, să se distrugă, fiind supus trecerii ucigătoare a timpului. Însă, spre deosebire de acesta, Adevărul veșnic e „vocea eternității în dimensiune temporală”. Acest Adevăr, spune Berdiaev, judecă Universul și judecă și Revelația adaptată lumii. Revelația religioasă trebuie să fie o Revelație a acestui Adevăr veșnic, o lumină și o libertate de dincolo de lume ce ne eliberează de robia pe care Universul o face să apese asupra noastră. Chiar în ceea ce privește științele pozitive, pragmatismul rămâne doar parțial adevărat, iar acesta nu mai e deloc adevărat în ceea ce privește Adevărul unic, care, departe de a fi utilitate, este „valoarea supremă ce nu poate fi concepută decât din perspectivă idealistă”.⁴

b. Berdiaev merge mai departe, în analiza mai intensă și mai radicală a adevărului, care se manifestă în *marxism*. Berdiaev denunță, aici, transformarea adevărului de către marxism în armă a luptei de clasă, instrument de luptă pentru revoluție socială. În optica lui Berdiaev, marxismul se reduce de fapt la un pragmatism de o formă specială, deoarece pentru Marx neexistând adevăr universal care să unească omenirea, nu poate exista nici o morală universală. Mai mult, adevărul este supus chiar procesului istoric, iar printr-un abuz de dialectică se justifică orice minciună utilitară.

În marxism nu poate fi vorba de un adevăr supracosmic, care să se ridice deasupra luptei de interese, și-n plus Berdiaev surprinde în privința noțiunii marxiste de adevăr, o adevărată „sfășiere a logicii”. Este vorba pe de o parte, de contradicția între adevărul marxist ca reflectare și exteriorizare a luptei proletariatului împotriva orânduirii capitaliste și a burgheziei, iar pe de alta, de adevărul însuși, în sfârșit descoperit, ce poate avea o semnificație universală.

⁴ *Idem, o.c., p. 33.*

Conform primei alternative, adevărul marxist nu poate pretinde să aibă o autenticitate mai mare decât toate celelalte adevăruri ce s-au afirmat de-a lungul istoriei, limitându-se la un obiect de utilitate momentană. Însă, o dată cu victoria clasei muncitoare și realizarea orânduirii socialiste, pretențiile doctrinei marxiste se prăbușesc, aceasta conducând spre elaborarea de alte doctrine, conforme următorului moment istoric, lucru neacceptat de marxiști în nici un chip.

În cea de-a doua alternativă, admitând că Marx a descoperit adevărul autentic, lămurind definitiv misterul procesului istoric, esențialul descoperirii adevărului se abolește automat: se dezvăluie posibilitatea descoperirii unui adevăr cu totul independent de economic, și nu doar pur și simplu util pentru războiul social, o vulgară armă utilă luptei de clasă, ci un adevăr ce se ridică deasupra virtualității istorice.

Marxismul nu reușește să depășească această antinomie, fiind silit să opteze când pentru una când pentru alta dintre soluții. În ambele cazuri însă, are pretenția de a supune adevărul relativismului procesului istoric, negând atât universalitatea adevărului cât și individualitatea lui, contopind universalul și individualul în colectiv⁵.

c. La Nietzsche, Berdiaev găsește o mai acută și mai profundă criză a ideii de adevăr. Contrar filosofiei lui Marx, care e una a bunurilor din care lipsește conceptul filosofic de valoare, fiind o filosofie a cantității, filosofia lui Nietzsche este una a valorilor, a calității. Berdiaev sesisează însă, o nuanță de pragmatism și la Nietzsche, întrucât acesta transformă adevărul în instrument al voinței de putere, concepând un adevăr util procesului vital, dar urând totodată ideea de utilitate, pe care o considera antiaristocratică și plebeiană.

La Nietzsche nu există adevăr universal, general valabil, exercitând o mare influență în sensul negării adevărului supracosmic, tocmai acel adevăr pe care Berdiaev îl vede ca fiind aristocratic, adevăr ce nu poate fi transformat în lucru util proceselor vitale și voinței de putere. În cazul nietzscheismului, adevărul se măsoară prin roadele pe care le oferă existenței în această lume obiectivată. Berdiaev conchide că solidaritatea, comunitatea oamenilor întru Adevăr este irealizabilă la Nietzsche, deoarece Adevărul nu există la acesta, fiind doar o reminiscență a unor vechi credințe în Dumnezeu.

Ceea ce reține, însă, Berdiaev din Marx și Nietzsche este, pentru primul, modul în care gradul de acceptare sau respingere a adevărului de către om depinde de condițiile sociale, aceasta implicând și posibilitatea minciunii și a iluziei. Din Nietzsche reține accepțiunea unui adevăr-valoare creatoare, adică adevăr care e creație și nu proces pasiv de reflectare. Acest concept de adevăr ca valoare creatoare este preluat de Berdiaev și adaptat concepției sale, ca nefiind nicidecum o realitate concretă ce „cade din cer asupra omului”, ci o iluminare a lumii. Această lumină nefiind cea a rațiunii abstracte, e lumina Spiritului. Berdiaev înlătură din această lumină a Spiritului atât orice criteriu de utilitate și de profit, cât și „criteriul rațiunii ridicate la rangul de absolut și având pretenția de a cunoaște adevărul”, revoltându-se împotriva dictaturii rațiunii.

Adevărul căutat de Berdiaev îl poate judeca pe Dumnezeu, „dar numai pentru că el e Dumnezeu însuși, în toată puritatea și măreția Lui, un Dumnezeu diferit de Dumnezeul micșorat și desfigurat de noțiunile umane”⁶. Este Adevărul plener, total,

⁵ *Idem*, o.c., p. 38.

⁶ *Idem*, o.c., p. 23.

integral, revelație a ceea ce e suprem, adică a universului nonobiectivat, iar cunoașterea lui implică o umanitate luminată, ceea ce face ca, în principiu, cunoașterea Adevărului să fie teandrică.

2. Criteriul Adevărului la Nicolae Berdiaev. „Omul transcendențial”

N. Berdiaev neagă dintru început orice autoritate întrucât aceasta este produsă de către obiectivarea alienată, iar tot ceea ce decurge din obiectivare are un sens esoteric și social și trebuie depășit în Adevăr și în Spirit. Consecvent, gânditorul rus afirmă că, în definitiv, nu există nici un criteriu exterior Adevărului și Spiritului, căci toate aceste criterii îi sunt inferioare, deoarece au fost împrumutate de la lumea obiectivată în care au căzut Spiritul și Adevărul, iar căutarea unui criteriu al Adevărului ne conduce într-un cerc vicios, ne conduce spre o cădere inevitabilă dintr-o subiectivitate în alta.

„Nu se poate recunoaște drept adevăr ceea ce a fost recunoscut ca atare în toate timpurile și de către toți oamenii”⁷ declară Berdiaev, argumentând că ar fi vorba aici de un criteriu numeric și cantitativ. El recunoaște semnificația profundă pe care a dobândit-o tradiția în viața religioasă, ea exprimând o extensiune a experienței individuale, precum și o adeziune intimă la procesul creator, spiritual al trecutului, dar fără a constitui autoritatea exterioară. Cunoașterea Adevărului, afirmă Berdiaev, se obține prin unirea totală a forțelor spirituale ale omului și nu doar prin cele ale intelectului și aceasta datorită faptului că Adevărul are o esență spirituală, e viață întru Spirit. Descoperirea Adevărului devine astfel nu doar un act al intelectului, ci un act liber al voinței, „o revoluție a întregii ființe spre o valoare creatoare”. Criteriul Adevărului, conchide Berdiaev, rezidă în însuși actul Spiritului. Nu există criteriu în afara mărturiei pe care Adevărul o depune pentru sine⁸.

La împărtășirea Adevărului toți sunt chemați, spune Berdiaev, căci el există pentru întregul Univers. În ce măsură, însă, omul poate ajunge la cunoașterea Adevărului?

Cuvintele Mântuitorului „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” vor să spună că adevărul nu are un caracter intelectual, exclusiv gnoseologic, ci, că el este existențial, nu se dobândește decât pe calea vieții, a experienței. Berdiaev accentuează aceasta: „Căutarea mea, spune gânditorul rus, e deja lumina care se aprinde, adevărul care se întredeschide”, iar cunoașterea adevărului depinde de gradul de conștiință, acesta depinzând la rândul lui de influența mediului social și de grupările sociale. Cunoașterea Adevărului suprem însă, nici atât nu se poate baza pe rațiunea chiar obiectivă și universală, nici pe o conștiință transcendențială, ci pe, și aici Berdiaev introduce o originală noțiune, *omul transcendențial*.

Omul transcendențial al lui Berdiaev nu este omul natural și social, adică ființa determinată. El nu poate fi explicat dintr-un punct de vedere exterior sau prin ceea ce este inferior, ci el „conține un nu știu ce cu totul inexplicabil prin zonele inferioare, ceva care ține de sferele înalte”⁹. Omul transcendențial este omul interior, a cărui existență se află în afara obiectivării, căruia îi aparține tot ce nu este alienat sau determinat din exterior.

⁷ *Idem*, o.c., p. 44.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Idem*, o.c., pp. 14—15.

Omul transcendențial există în spatele omului natural, se mișcă și acționează în această lume josnică, dar s-a ivit dintr-o alta: cea a libertății. Este omul creator prin excelență. Revelația divină însăși, spune Berdiaev, „n-a fost posibilă în lumea aceasta decât datorită existenței omului transcendențial, a lui Adam”. Înțelegem că omul transcendențial al lui Berdiaev este, cel puțin calitativ, omul paradisiac, neatins de obiectivare. La Berdiaev, Adevărul nu se revelează decât acestui om, singurul care percepe și înțelege Revelația, singurul care îndeplinește condițiile de ordin spiritual, intelectual și cultural. „Omului mijlociu” Revelația i se adaptează, se socializează, scade calitativ și pierde din profunzime.

Adevăratul scop al vieții la Berdiaev este cunoașterea existențială, integrală a Adevărului, comuniunea cu el, viața în el. Dar Adevărul rămâne la Berdiaev în cele din urmă intangibil, întrucât starea omului transcendențial, singura în măsură de a-l percepe, este și ea de neatins, sau pierdută o dată cu căderea în păcat. Păcat despre care Berdiaev nu amintește nimic, deși este punctul esențial pentru o antropologie creștină.

Mai mult, Berdiaev vorbind despre omul transcendențial amintește de Adam, dar nu amintește nimic despre Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Adam cel nou, în care se cuprind toate puterile de refacere ale omului din orice timp, și implicit toate comorile de înțelepciune (*Coloseni* 2, 3). În El avem răspunsul la toate problemele care se pun rând pe rând spiritului omenesc, El e cel care este pururea actual și anticipează continuu actualitatea. Soluțiile căutărilor și experiențelor chinuitoare ale omenirii de azi sunt indicate de mult, în formă nedezvoltată, în taina Persoanei și a operei lui Iisus Hristos¹⁰. Dar Berdiaev ocolește cu bună știință și combate chiar, orice răspuns ce ține de afirmarea unei taine, a unui mister, căzând tocmai într-un raționalism și intelectualism pe care le reneagă.

Adevărul la Berdiaev se ridică deasupra Universului și a oricărei sentințe referitoare la realitatea lumii acesteia. Adevărul e supra-cosmic, afirmă despre el că este Dumnezeu care se revelează în cunoaștere și în gândire. Dar felul cum înțelege Berdiaev revelația, formează subiectul capitolului următor.

III. Concepția lui N. Berdiaev despre Revelație și critica Revelației la acesta

1. N. Berdiaev despre Revelația deschisă și Hristos încheierea Revelației din punct de vedere ortodox

„Nu poate exista cunoaștere a lui Dumnezeu, fără ca Dumnezeu însuși să nu participe la ea într-un mod activ. El vine în întâmpinarea omului”. Este punctul de plecare al lui Berdiaev, care adaugă că Revelația nu poate fi unilateral divină, ea fiind astfel teandrică. „Ea nu e un fapt provenind din exterior și abătându-se asupra omului redus la o pasivitate totală”¹¹. În procesul Revelației, omul nu este niciodată pasiv. Activitatea lui depinde de gradul de conștiință, de tensiunea voinței, precum și de gradul dezvoltării lui spirituale. Berdiaev zăbovește îndelung asupra rolului omului în procesul Revelației. Ca și în cazul Adevărului, Revelația presupune o

¹⁰ Pr. dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 5.

¹¹ Nikolai Berdiaev, *o.c.*, p. 51.

activitate a omului total, presupune din partea omului un consimțământ prealabil, căci e imposibil, spune Berdiaev, să concepem Revelația ca pe un fapt acceptat în mod automat de om, în virtutea unui act specific al divinității.

E bine știut faptul că Revelația a fost dintotdeauna obiectul tentativelor de a explica și comenta. Acest lucru coroborat cu faptul că Biserica „suferă un proces de evoluție paralel cu tradiționalismul său”, îl duc pe Berdiaev la concluzia că „Revelația a fost și va rămâne mereu deschisă judecății și conștiinței noastre”¹². Dar Berdiaev supune judecății nu doar interpretarea Revelației, ci și datele ei, ajungând a combate conceptul de infern veșnic. Acest concept îl alătură celui de predestinație și concepției justițiare a creștinismului, considerându-le „accepțiuni ale Revelației vechi și necrozate”, aparținând omenescului de calitate inferioară.

Berdiaev caută, în demersul său, atingerea unui grad de puritate superior în înțelegerea Revelației, dorește înlăturarea caracterului ei sociologic și a raționalizării și moralizării lui Dumnezeu.

Conștient de „Adevărul teologiei apofatice”, Berdiaev îi alătură acestuia experiența comuniunii cu Dumnezeu. Această experiență a comuniunii ia la Berdiaev un sens particular, pornind de la ideea că Dumnezeu nu poate fi evocat decât prin analogie cu ceea ce se dezvăluie în străfundurile experienței noastre spirituale și nu în conformitate cu analogiile împrumutate din natură sau din societate. Berdiaev urmărește o purificare a Revelației, care înseamnă pentru el o „umanizare” a ei. Gânditorul rus întrebuițează acest cuvânt – *umanizare* – cu un înțeles aparte, în sensul în care adevărat și pur uman e tocmai ceea ce e divin în om. El vede în creștinism faptul central al umanizării Revelației, iar despre acest proces afirmă că e departe de a se fi terminat, căci se va desăvârși doar într-o religie a Spiritului, în adorarea lui Dumnezeu în Spirit și Adevăr.

După Berdiaev, creștinismul trebuie să fie conceput și afirmat într-un mod cu totul diferit față de epocile trecute. Întreaga terminologie este la el un „sociomorfism”, o obiectivare viciată de eroare întrucât au fost transferate asupra lui Dumnezeu niște concepte împrumutate din viața socială. Procesul de purificare a Revelației trebuie să tindă spre eliminarea utilitarismului, a întreselor și să militeze în favoarea organizării societății. Critica filosofică, științifică și morală să se bazeze pe o experiență spirituală mai profundă decât experiența socializată și obiectivată.

Forma actuală „pretins obiectivă” a Revelației presupune o selecție care o reduce de exemplu la canoanele Scripturilor, la deciziile conciliilor, la decretele papilor etc., care sunt, toate, acte îndeplinite de om, care nu au de partea lor decât meritele vechimii și ale recunoașterii sale de către marea majoritate, merite ce au, în viziunea gânditorului rus, doar o esență subiectivă, nereprezentând decât o cristalizare a actelor umane.

Chiar și în rândul unor teologi, îndeosebi protestanți, s-a răspândit ideea că omul modern nu mai poate accepta noțiunile tradiționale ale creștinismului, fiind necesară de aceea, o schimbare radicală a limbajului creștin. Ei declară că ideile despre Hristos și actele atribuite Lui, ca și ideile despre Dumnezeu din Sfânta Scriptură în general, sunt obiectivări mitologice ale unor referiri existențiale ale omului la Dumnezeu, imaginat ca ceva ce depășește pe om. Paul Tillich propune astfel, să se părăsească

¹² *Idem, o.c., p. 55.*

chiar și ideea și numele lui Dumnezeu transcendent, propunând ideea și numele de „ultimă realitate”, de „fundament al realității”, iar episcopul anglican John Robinson propune ca denumire în locul celei de Dumnezeu, „Incon condiționatul”¹³.

În ce măsură se poate vorbi însă, despre posibilitatea și limitele schimbării limbajului creștin?

Creștinismul este întemeiat pe Revelația cuprinsă în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție păstrate în Biserică. Pe tema unei așa numite „demitologizări a Revelației”, părintele Stăniloae spune că o schimbare a limbajului ce implică respingerea Revelației așa cum este ea până acum păstrată în Biserică, nu mai poate pretinde că păstrează creștinismul, iar teologii care propun părăsirea Revelației creștine nu mai pot pretinde pentru ei numele de teologi creștini.

Dacă o „demitologizare”, ce atrage părăsirea mijloacelor legate esențial de exprimarea Revelației, nu poate fi acceptată deoarece ar însemna anularea Revelației, se poate accepta o „înțelegere spirituală” a acelor mijloace. Putem spune că Revelația s-a exprimat în mod esențial și autentic prin cuvinte și imagini redând idei ale timpului respectiv, dar acestea redau întotdeauna un fond spiritual adevărat, pe care îl lasă să se întrevadă. Chiar dacă pentru a reda fondul esențial al Revelației am folosi alte cuvinte și imagini, ele trebuie să exprime același fond de acte pe care îl exprimă mijloacele nemincinoase, originale¹⁴.

Creștinismul nu are nevoie de o „demitologizare”, căci nu este mitologic, ci are nevoie de o înțelegere spirituală a actelor divine și a relațiilor lui Dumnezeu cu lumea. Și aici, părintele Stăniloae pornește de la afirmarea primului act al lui Dumnezeu față de lume, care este creația. Aceasta poate fi socotită baza tuturor celorlalte acte ale Sale întrucât El este cauza necondiționată a lumii¹⁵.

Or, Berdiaev tocmai acest prim act al lui Dumnezeu îl consideră o reprezentare naivă. „Este total greșit să i se aplice lui Dumnezeu și raporturilor Sale cu universul categoria cauzalității (...) Dumnezeu nu e cauza primă a Universului (...) Dumnezeu nu determină absolut nimic”¹⁶.

„Trebuie reexaminată și aprofundată ideea creării cosmosului de către Dumnezeu” afirmă gânditorul rus. Dumnezeu-cauză ar implica faptul că Dumnezeu nu are nevoie de nimic, pe când Berdiaev își imaginează și încearcă să „construiască” ideea unui Dumnezeu care are nevoie de om și de Univers în general, un Dumnezeu care are lipsă de om, care are nevoie imperioasă de răspunsul și participarea omului. Iar pentru ca drama creației să nu „se preschimbe în comedie”, într-un joc absurd al lui Dumnezeu cu El însuși, trebuie să admitem – afirmă Berdiaev – o noțiune-limită, cea de *libertate increată*, o libertate conform căreia „omul a consimțit la propria-i creație”¹⁷. Berdiaev este consecvent aici propriilor idei, dar se rupe se însăși datul revelat.

Alte acte de necontestat ale Revelației sunt: Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Răstignirea, Învierea și Înălțarea la cer, trimiterea Sfântului Duh o dată cu întemeierea Bisericii. (Lucrarea continuă a Duhului Sfânt în și prin Biserică nu mai e propriu-zis

¹³ Cf. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, în *Orthodoxia*, 1968, nr. 3, p. 347.

¹⁴ *Idem*, o.c., pp. 348–349.

¹⁵ *Idem*, o.c., pp. 350–352.

¹⁶ Nikolai Berdiaev, o.c., p. 11 și 63.

¹⁷ *Idem*, o.c., p. 69.

o Revelație, pentru că nu mai e însoțită de cuvinte dumnezeiești noi, care să o lămurească și să arate adaptarea ei la noile împrejurări și probleme omenești). Toate actele Revelației divine sunt însoțite de cuvinte care atrag atenția asupra lor și lămuresc sensul lor. Aceasta pentru că întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om și celelalte acte mântuitoare ale Lui și Pogorârea Duhului Sfânt cuprind în ele tot ceea ce va avea să se realizeze pe scară largă, ca proces spiritual, ca unire a umanului cu Dumnezeu, până la sfârșitul timpului¹⁸.

Fiul lui Dumnezeu întrupat, înviat și înălțat este puntea între viața de pe pământ și cea veșnică, este puntea dintre om și Dumnezeu. „Omul transcendentă” al lui Berdiaev este departe de această noțiune. Berdiaev se ferește de a vedea pe „omul transcendentă” în chipul lui Hristos, sau se ferește a se pronunța explicit asupra diferențierii lor. Aceasta din urmă, coroborată cu ideea sa că „omul transcendentă” este unica punte spre Dumnezeu, ar duce la concluzia că Berdiaev neagă această calitate pentru Hristos, despre dumnezeirea căruia, oricum, nu se pronunță.

Revelația completă s-a realizat așadar prin actele Întrupării, Răstignirii, Învierii, Înălțării lui Hristos și Pogorârii Duhului Sfânt în lume. Se observă astfel că Revelația este dată într-o persoană, persoana divino-umană a lui Hristos. Creștinism fără Revelația înțeală astfel nu poate fi. O adaptare a creștinismului la lume, prin respingerea acestor acte ale lui Hristos, actele esențiale ale Revelației creștine, echivalează cu o părăsire a creștinismului. „Un limbaj teologic care, în dorința de a adapta creștinismul, n-ar mai exprima conținutul acestor acte ale Revelației, n-ar mai fi limbaj teologic creștin”¹⁹.

Dacă pentru Berdiaev procesul de descoperire a adevăratei Revelații e departe de a se fi terminat, urmând a se desăvârși în noul con al Spiritului, noi putem conchide în asentimentul Părinților Bisericii, că peste starea lui Hristos cel înviat nu se poate cugeta ceva mai înalt, și nu există o altfel de mântuire în sens creștin decât concepută ca o ajungere la starea Lui. „Starea mântuitoare a fost realizată în Hristos-Omul prin acte divine și ca o revărsare din această stare a Lui concepem și mântuirea noastră”²⁰.

2. Destinul Revelației în istorie după N. Berdiaev și urcușul spiritual al omului în viziunea ortodoxă

Pornind de la două experiențe, cea a „valorii supreme a persoanei umane” și a sensului istoriei, Berdiaev deduce o a treia, o „experiență dureroasă” spune el, cea a „conflictului tragic dintre om și istorie”. Deși omul creează istoria, căci ea nu e un fenomen natural, istoria s-a dovedit criminală, căci s-a realizat prin violență și sânge, necruțând omul, pe care l-a strivit mereu. Istoria este pentru persoana umană o permanentă deziluzie, durere și suferință. Atât formarea și expansiunea tuturor imperiilor au fost scăldate în sânge, cât și toate revoluțiile îndreptate împotriva lor.

„Istoria este obiectivare, orice idee oricât de nobilă se denaturează în istorie, proces ce se întâmplă chiar și cu Revelația”, spune Berdiaev. El îl vede pe om trăind o situație tragică: pe de o parte alege calea istorică, în care se produce obiectivarea Spiritului, cale istorică ce se petrece inevitabil o dată cu omul, iar pe de altă parte,

¹⁸ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, „Revelația prin acte...”, p. 355.

¹⁹ *Idem*, o.c., p. 357.

²⁰ *Idem*, o.c., p. 358.

omul este și cel se ce revoltă împotriva ei: „Accept istoria ca fiind calea mea, calea omului; dar, în același timp, o acuz cu o indignare vehementă și mă revolt împotriva ei”²¹. Tragedia situației omului stă-n faptul că el trebuie să-și păstreze libertatea în acest imperiu al necesității, al constrângerii, omul trebuie să fie liber de influența Universului, dar în același timp, să-și asume și răspunderea pentru ceea ce se petrece în Univers.

Antinomia dintre libertatea omului și destinul istoric este fundamentală la Berdiaev. Istoria e tocmai arena luptei dintre libertate și necesitate și conține întotdeauna câte o parte din fiecare dintre ele. Omul trebuie să acționeze simultan ca spirit liber și creatură istorică, fiind constrâns să acționeze în contradicție atât cu Univesul, cât și cu el însuși. În lumea empirică, fenomenală, Berdiaev nu vede nici o victorie obținută de lumină, „în istorie nu există triumf al binelui”, ceea ce-l face pe gânditorul rus să numească epoca pe care o trăim „intrarea în noapte”.

Forța irațională a istoriei nu poate fi învinsă de rațional ci doar de supra-rațional, remarcă Berdiaev. Situația tragică a omului în istorie, afirmă mai departe autorul, se va perpetua la nesfârșit atât timp cât omul se va afla în interiorul istoriei. Berdiaev nu vede în aceasta o lipsă de sens a istoriei și că omul ar trebui să renunțe la ea, să o respingă, ci omul trebuie să-și trăiască până la capăt destinul în istorie, dar integrându-i un sens și o lumină transcendentă. Antinomia dintre om și istorie nu este rezolvată, în concepția lui Berdiaev, decât în perspectivă eshatologică.

Revelația creștină îi atribuie istoriei în cadrul căreia se petrece, un sens particular. Iar pentru ca temporalul să nu mai eclipseze eternul, Revelația trebuie să intre în istorie, afirmă Berdiaev, pentru a permite împlinirea destinului uman, trebuie să se elibereze și să se purifice de ascendentul istoricului, sau mai bine zis, de istorism, de ridicarea relativului la rang de absolut. Berdiaev vede ca fiind foarte apropiată această eliberare și purificare, ce vor deveni indispensabile pentru însăși existența unei credințe creștine. Acesta ar fi semnul sfârșitului „creștinismului istoric” și al trecerii la „creștinismul eshatologic”, adică o epocă a unei noi religii spirituale.

În sânul epocii spirituale va avea loc o nouă Revelație trinitară, care, specifică Berdiaev, „în realitate n-a avut încă loc”²². Noua epocă a spiritului implică în primul rând, la Berdiaev, o slăbire a autorității ierarhice. Această epocă însă, nu trebuie înțeleasă doar din punct de vedere cronologic, doar că până acum a prevalat o conștiință legată de organizarea autoritară construită după imaginea împărăției Cezarului.

Noul eon al lui Berdiaev are caracteristici paradisiace, nu e o lume de dincolo, ci lumea de aici, iluminată și transfigurată. Raportul ideal dintre uman și divin, revelat de Iisus Hristos, trebuie eliberat de dogmatica scolastică – ce nu e pentru Berdiaev decât o idolatrie – trebuie conceput existențial ceea ce înseamnă o înțelegere a Lui în spirit și Adevăr.

Dacă pentru Berdiaev noul eon al religiei spirituale va aduce Revelația ultimă, complementară, o dată cu afirmarea „omului transcendent” în ortodoxie, „omul nou” e până la un punct omul originar, autentic; iar natura originară, autentică, a omului o vede îmbinată cu harul originar lucrător în ea. Urcușul spiritual al omului este interpretat în literatura spirituală patristică după tipurile „exodurilor” din Vechiul

²¹ Nikolai Berdiaev, *o.c.*, p. 93.

²² *Idem*, *o.c.*, p. 170.

Testament, ca întoarcere de la căderea în păcat la starea de curăție anterioară, la o viață cu Hristos, pe care omul a primit-o și a avut-o. Creștinul trebuie mereu să iasă din starea prezentă pentru o alta mai bună, să se întoarcă la o normalitate, la o autenticitate pierdută²³.

Întoarcerea la normalitate, care se realizează prin pocăință – specifică părintele Stăniloae – este un urcuș, totuși, căci nu se mai găsește niciodată starea bună care a fost, în exactitatea ei, ci îmbogățită cu o nouă experiență. Această întoarcere e explicată prin parabola evanghelică a întoarcerii fiului risipitor, care e întoarcerea unui fiu maturizat prin experiență și întâmpinată de manifestările adâncite ale iubirii părintești.

Nu este vorba nici de o eternă reîntoarcere, căci Dumnezeu e Dumnezeuul noutăților, nu al repetițiilor, Care nu și-a epuizat dărnicia Sa într-un act inițial de creație. Nu este nici o eternă dezvoltare, o continuă actualizare a virtualităților infinite cuprinse în substanța dinamică a realității imanente, căci aceasta nu e cu adevărat o nouate²⁴.

Întoarcerea la autenticitatea stării originare este posibilă doar prin harul lui Hristos, deci este în același timp și o întoarcere la Hristos. Nu este o întoarcere la starea nedezvoltată de la început, ci „la o stare spre care s-a dezvoltat nu numai răul din ea, ci într-un fel oarecare și chipul dumnezeiesc din ea” deoarece chipul dumnezeiesc nu s-a șters cu totul din ea prin păcat și nici nu a rămas întru totul pasiv, deci nedezvoltat. Întoarcerea este astfel, în același timp și înaintare, sau înaintarea este și o întoarcere. O întoarcere a naturii umane spre ea însăși și o înaintare în ea, dar și o întoarcere și înaintare în Dumnezeu sau în Hristos²⁵.

Începând cu Hristos lumea e alcătuită din veacul acesta – cel vechi – și veacul viitor – cel nou – aflate într-o tensiune reciprocă. Cel din urmă este identic cu împărăția cerurilor, și se dezvoltă în ascuns în lumea aceasta, dar va ajunge la deplina actualizare sau revelare după sfârșitul istoriei. Veacul viitor, cel nou, se dezvoltă ducând spre desființarea sau transformarea veacului acesta, dar și invers, veacul acesta luptă să înăbușe veacul ascuns în el. Oamenii pot cădea din veacul viitor în veacul acesta, de aceea ridicarea lor în veacul viitor este și o întoarcere, dar „o întoarcere în viitor” spune părintele Stăniloae, sau în mișcarea spre viitor, ba chiar o întoarcere la un moment mai înaintat al veacului viitor, fiind o înaintare. Întoarcerea fiind și o înaintare a naturii spirituale în ea însăși, părintele Stăniloae o descrie ca o linie a unei spirale în jurul lui Dumnezeu, apropiindu-se tot mai mult de El, pe măsură ce omul urcă mai sus. Totodată omul se descoperă și pe sine însuși, crește în conștiința de sine însuși, crescând în lumina lui Dumnezeu, în singura sursă nesfârșită de lumină²⁶.

Prin această înaintare și întoarcere, pentru că nu se poate cuprinde infinitatea realității divine, oamenii, oricât de consolidați într-o viață curată, chiar și îngerii, trec mereu de la un aspect al realității divine la altul, uitându-le pe cele anterioare, dar descoperindu-le continuu în alte adâncimi.

²³ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, „Revelația ca dar și făgăduință”, în *Ortodoxia*, 1969, nr. 2, p. 189.

²⁴ *Idem*, o.c., p. 190.

²⁵ *Idem*, o.c., pp. 190—191.

²⁶ *Idem*, o.c., pp. 191 sq.

Acesta este sensul „urcușului în spirală” al spiritelor îngerești în jurul lui Dumnezeu, descris de Dionisie Areopagitul, precum și chipul în care se efectuează și urcușul spiritual uman, pe o „coloană infinită” (Brâncuși). Acestea sunt și „ieșirile și intrările” spirituale descrise de Sfântul Grigorie de Nyssa, ele fiind și condiția pentru stabilitatea în trăirea în Dumnezeu. Cel care nu urcă astfel, cade, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, căci se tocește spiritual, rămânând prea multă vreme într-o stare, în privirea unui același aspect al realității divine, sau confundând infinitatea apofatică a lui Dumnezeu cu o formă de cunoaștere și de exprimare limitată, ca un idol. Noutatea e necesară pentru stabilitatea în cunoașterea adecvată sau în experiența vie a lui Dumnezeu, până ce omul primește acea imunitate numită de episcopul Nyssei „statornicie în fața răului”²⁷.

Este aici și o „purificare de ignoranță”, o evitare a căderii spiritului în confuzia Dumnezeului celui viu cu idolul unei forme stabilizate a cunoașterii, evitându-se astfel „obiectivarea” de care vorbește Berdiaev, care ar găsi aici răspunsul la frământările și neliniștile sale.

IV. Negarea chinurilor veșnice ale iadului la N. Berdiaev

După atitudinea unui om față de gheena veșnică, Berdiaev evaluează gradul de dezvoltare a conștiinței morale a acestuia. Pentru Berdiaev infernul veșnic este sperietoarea ce îi împiedică pe oameni să intre în Biserică.

Avem de-a face aici, spune gânditorul rus, cu un transfer către viața divină, a relațiilor ce guvernează viața terestră, adică o raționalizare a ceea ce este complet irațional. El se alătură lui Serghei Bulgakov, căruia îi recunoaște meritul de a „exprima tradiția gândirii filosofice religioase ruse, geniul rusesc pur”, în afirmația că gheena veșnică ar însemna un eșec al lui Dumnezeu, o înfrângere a Lui de către puterile întinericului.

În ceea ce privesc textele evanghelice despre infernul veșnic, Berdiaev ridică problema limbajului Evangheliilor și chiar a autenticității textelor Sfintelor Scripturi, invocând limbajul relativ, adaptat mediului în care trăia și predica Iisus.

Berdiaev postulează din punct de vedere metafizic inexistența infernului decât în timp, ce ar semnifica neputința noastră de a părăsi dimensiunea temporală. Dar gheena nu poate fi în nici un caz transferată în eternitate, căci nu există decât o singură eternitate, cea divină, răul fiind astfel doar o încercare teribilă²⁸. Infernul veșnic ar însemna pentru Berdiaev o diviziune veșnică în universalitate, iar mântuirea în comun, universală și solidară – singura posibilă – o vede opunându-se ideii pedepsei veșnice.

Negarea infernului veșnic pomește la Berdiaev de la ruptura pe care acesta o declară cu așa numita „concepție juridică a creștinismului și a mântuirii”. Dar mântuirea în comun nu exclude deloc infernul, care nu e o împărăție veșnică a diavolului, căci acolo și el este pedepsit, nu rămâne stăpân: „Și diavolul, care-i amăgire, a fost aruncat în iezul de foc și de pucioasă, unde este și fiara și proorocul mincinos și vor fi chinuiți acolo, zi și noapte, în vecii vecilor” (Apocalipsa 20, 10).

²⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P.G. t. 44, col. 405C.

²⁸ Nikolai Berdiaev, *o.c.*, p. 151.

Apoi nu Dumnezeu este de fapt Cel care osândește, ci noi ne osândim, ne facem încă din această viață incapabili de a primi ceea ce Dumnezeu dorește și oferă tuturor: dragostea Sa. Sfântul Ioan Damaschin vorbește despre „focul poștei nesatisfăcute (...), căci acolo nu e împlinire reală a răului și a păcatului (...). Deci poftind, ca în firea veche, și neputându-se acum împărtăși de cele ale poștei, sunt arși de poftă ca de foc”²⁹. Împărăția cerurilor o vor vedea cu toții, dar acolo cel care nu știe să primească iubirea lui Dumnezeu va fi într-o stare de iad, incapabil de a răspunde iubirii desăvârșite care i se oferă. Însă cel care pleacă de aici cu sufletul și mintea deschisă spre Dumnezeu, cu fapte pe măsură, se va bucura de o stare de rai în care va „vedea pe Dumnezeu” și va „înainta din slavă în slavă”.

Avva Dorotei vorbește despre mustrarea conștiinței și amintirea celor săvârșite care „vor fi mai rele decât zeci de mii de pedepse negrăite. Fiindcă sufletele își vor aduce aminte de toate cele de aici, cum zic Părinții; de cuvinte, de fapte, de gânduri și nu vor putea uita de nici una din acestea”³⁰. „Când iese din trup, sufletul rămâne singur cu patimile lui, și deci e și chinuit pururea de ele, îndeletnicindu-se numai cu ele și arzând sub tulburarea lor și fiind sfârtecat de ele, încât nici nu-și mai poate aduce aminte de Dumnezeu. Iar amintirea de Dumnezeu mângâie sufletul (...). Dar patimile nu-i îngăduie nici măcar aceasta”³¹. Părintele Stăniloae completează aici că amintirea relexor se ascute neîncetat în acea existență fără sfârșit, în care sufletul nu mai are nimic exterior cu ce să se ocupe. Este întors spre un trecut care-l rușinează, care-l chinuie, mai ales că vede în jurul său și pe toți cărora le-a pricinuit prin îndemnuri, prin pilde, chinuri asemănătoare.

Bineînțeles că și cele ce le-a făcut potrivit virtuții și le amintește – spune tot Avva Dorotei – „de va fi folosit el, sau de cel ce i-a fost folositor lui (...) de toate își amintește după ce iese din trup, ba chiar mai limpede, mai vădit, ca unul ce s-a izbăvit de trupul acesta pământesc”³².

Vedem așadar că infernul nu este ceva exterior, o pedeapsă impusă – ceea ce-l face pe Berdiaev să-l respingă – ci un proces interior, o stare pe care fiecare și-o pregătește din această viață. Nu e ca o pedeapsă a lui Dumnezeu, ci o neputință a omului de a primi dragostea lui Dumnezeu care se transformă pentru cel nepregătit într-un adevărat iad, în ură și neputință de a se apropia de izvorul iubirii.

* * *

Uneori se afirmă că Berdiaev este un filosof întru totul ortodox, ușor observăm însă, din cele expuse aici, că nu poate fi luat totdeauna drept izvor de informație nealterată în privința aceasta.

În filosofia sa găsim predominarea elementului mistic și eshatologic al gândirii și teologiei, în special rusești. Berdiaev e un exemplu valoros de încercare de a pătrunde și adânci prin trăire, intuiție și analiză adevărurile creștine, căutând – în chipul în care crede el posibil – soluții în spiritul ortodoxiei pentru marile probleme ale conștiinței religioase, dar fără a reuși să se mențină deasupra obiecțiilor ce i se

²⁹ Ioan Damaschin, *Dialogul contra maniheilor*, P.G.; t. 94, col. 154.

³⁰ Avva Dorotei, *Despre frica de chinurile viitoare*, în *Filocalia* vol. 9, pp. 600–601.

³¹ *Idem*, o.c., p. 598.

³² *Idem*, o.c., p. 601.

pot aduce atât din perspectiva adevărilor veșnice ale ortodoxiei, cât și din a ceea ce rațiunea și experiența umană consideră ca nezdruccinabil³³. Rămân ideile sale sugestive, interesante și îndrăznețe, iar energia cu care le susține și forma elegantă și captivantă cu care le îmbracă sunt lăudabile.

Credința îi inspiră mereu gândirea, iar Berdiaev crede cu toată ființa lui într-o spiritualitate creștină unică, de la care așteaptă o renaștere universală. Această renaștere nu poate veni decât printr-o apropiere de izvoarele primare ale creștinismului. Iar creștinismul care poate aduce „noul” este cel răsăritean, cu precădere pneumatic și mistic, față de cel umanist-științific sau social al Apusului.

Toată filosofia sa este profund religioasă, Berdiaev nu o concepe altfel, iar problema centrală este cea a omului, o antropologie religioasă. Se manifestă la el o tendință bine marcată, specifică filosofiei rusești, spre ființa concretă, spre existent, iar un termen pe care-l utilizează cu predilecție este cel de viață și nu cel de existență, deoarece „urmărește în primul rând constituirea unei filosofii a religiei și nu o teorie a cunoașterii și nici o metafizică”³⁴.

Întreaga sa gândire, materializată într-o operă substanțială, o viață deosebit de activă într-un moment de cumpănă a istoriei și a gândirii – cum e începutul secolului XX – îl recomandă ca pe unul dintre cei mai importanți gânditori religioși.

³³ Isidor Todoran, *Filosofia religioasă a lui Nicolae Berdiaev*, Sibiu, 1942, p. 71.

³⁴ *Idem*, o.c., p. 7.

MĂRTURII LINGVISTICE ALE CREȘTINISMULUI NORD-DUNĂREAN

Prof. MIRELA COCAȚI

O dată cu desfășurarea procesului de romanizare a provinciei Dacia, romanizare care s-a produs pe plan administrativ, politic, militar și religios a fost introdusă și generalizată limba latină, ca limbă oficială a Imperiului roman.

Limba română își are originea în latina populară, pe care a preluat-o de la coloniști; caracterul ei de limbă romanică îl dau însăși morfologia, sintaxa și elementele lexicale. În acest sens Alexandru Rosetti, în *Istoria limbii române de la origini și până în sec. al XVII-lea*, afirma că limba română: „... prin origine, structură și vocabular este o limbă latină, singura urmașă directă a latinei vorbite în mod neîntrerupt în provinciile dunărene ale Imperiului roman”.

Lingviștii, istoricii și teologii au ajuns la concluzia că terminologia creștină este redată în limba română prin cuvinte de origine latină. Prin urmare aproape toate numirile de bază ale religiei creștine precum și unele forme ale acestui cult au fost create până în sec. IV, cu excepția termenilor de organizare bisericească, pe care i-am împrumutat mai târziu de la slavi. Astfel mărturiile lingvistice reprezintă izvorul cel mai sigur cu privire la pătrunderea creștinismului în Dacia romană. În urma unei analize a acestor cuvinte putem remarca că unele dintre ele au fost preluate din lumea romană păgână, iar altele sunt creații ale noii religii prin care aceasta își definește noțiunile.

I. Termeni din lumea romano-păgână

a. *Termenul de biserică*, provine din latinescul *basilica, ae*, (termen preluat din limba greacă) care la origini însemna clădire publică mare fără rol religios; ulterior primește sensul de clădire publică, de lăcaș de cult, unde se desfășoară un ritual prin rugăciuni. La romani basilicile erau la început clădiri care slujeau pentru a împărți dreptatea în numele împăratului sau, în orașe, locul de adunare pentru *ordo decurionum*.

De abia după 313, când prin edictul de la Milano religia creștină devine o *religio licita* (religie acceptată și recunoscută pe întreg cuprinsul Imperiului roman), acest termen primește sensul de lăcaș de cult. Astfel spre deosebire de termenul *ecclesia, -ae*, care desemna comunitatea creștină și clădirea, *basilica* desemna doar clădirea, fiind un termen arhitectonic și aceasta deoarece începând cu domnia lui Constantin cel Mare s-au construit mai multe lăcașuri de cult (*basilicae*)¹.

¹ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros, 1995, p. 84; Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, pp. 74-75; A. D. Xenopol, *Istoria românilor*, Iași, 1895, p. 84.

Scriitorul bisericesc Isidor de Sevilla (560—636) scria în *Etimologii* (Cartea XLV, cap. IV, 11): „La început se numeau basilici locuințele regilor (împăraților) (...) acum însă se numesc basilici lăcașurile dumnezeiești, pentru că acolo se aduceau închinare și jertfe lui Dumnezeu, împăratul tuturor“. Acest cuvânt n-a avut o largă răspândire cu toate încercările întreprinse de părinții bisericii latine de a-i convinge pe credincioși că termenul *ecclesia*, în sens de clădire este impropriu și mai potrivit este termenul de *basilica*, ca lăcaș al Domnului. Acest cuvânt l-a moștenit poporul român, el apare însă și în alte părți ale lumii romane: în Văile Alpilor, în Engadin, pe Inn; în Val Tellina, pe Adda; în Belinzona, pe Ticino sau insula Veglia.

Celelalte popoare romanice: italienii, francezii, spaniolii au preluat termenul de *ecclesia*, termen folosit încă din secolele II—III în Imperiul roman de Răsărit și este folosit din sec. III în Imperiul roman de Apus, în paralel cu termenul de *basilica*.

Alături de cei doi termeni (*basilica* și *ecclesia*) care desemnează lăcașul de cult, V. Pârvan ne vorbește de existența unui alt termen, *dominicum*, care este un adjectiv cu trei terminații *dominicus* (3) și se referă la tot ceea ce intră sub puterea stăpânului, tot ceea ce este al stăpânului².

dominicus (3) > substantivul *domus*, -i = casă. De aici avem și alți derivați: *dominium*, *dominatio*, *dominari*, *dominator*.

În urma analizei efectuate mai sus, putem afirma că termenul de *basilica* nu se putea răspândi în Dacia traiană, din teritoriile de răsărit ale Imperiului, ci doar din apusul Imperiului, fapt care s-a întâmplat în sec. al IV-lea.

De-a lungul istoriei creștinismului, apostolii, sfinții părinți ai bisericii, teologii, istoricii au încercat să dea o definiție a bisericii ca lăcaș de cult. Sfântul Luca (Faptele Apostolilor 2, 46) afirma că primii creștini săvârșeau rugăciunea și frângerea pâinii într-o încăpere în casele particulare.

Durand, episcop de Mende, în *Rationale divinorum officiorum* afirmă că „Biserica simbolizează Ierusalimul, împărăția aleșilor, biserica paradisiacă, microcosmosul și sufletul omenesc“.

Aelred de Rievaulx, susține că „Biserica desemnează poporul lui Dumnezeu. Ea îi ține pe toți cei dreți începând cu Abel și până la ultimul“ (Predică despre vremi și sfinți, 10).

Referitor la construcția bisericii, aceasta respectă riguros anumite norme: clădirea e orientată cu altarul spre răsărit, cu o navă compusă din: altar, naos și pronaos; în altar se află sfânta masă (pristolul) pentru oficierea cultului de bază cu sfintele daruri (trupul—pâinea și sângele—vinul), păstrate în vase speciale pentru taina împărtășaniei. În bisericile ortodoxe, altarul e despărțit de naos printr-un perete de icoane, numit iconostas, având uși laterale și o ușă principală cu două canaturi (ușile împărătești)³. Bisericile catolice sunt compuse din sanctuar (cu altarul deschis) și navă.

b) Termenul de *Dumnezeu* provine din latinescul *Domine Deus*; cu forma populară *Domne Deus*, care reprezintă o veche invocație păgână, adoptată de creștini pentru unicul lor Dumnezeu. În limba română acest cuvânt se păstrează, dar fără vocala „i“, vocală pe care o întâlnim la popoarele germanice.

Epigrafiile a demonstrat că termenul de *dominus* sau *domina*, este la origine un termen acordat zeilor și apoi monarhilor; îndeosebi în perioada elenistico-romană

² Vasile Pârvan, *o. c.*, pp. 87—89.

³ Victor Kernbach, *o. c.*, p. 84.

se creează o adevărată confuzie între oamenii-zei și zeii cerești. Epitetul de *deus* este atribuit zeului, dar și monarhului, care prin primirea acestui epitet devine stăpân absolut, adică un *Domine Deus* (Dumnezeu).

Din inscripții reiese că, îndeosebi în răsăritul Imperiului și în special în Dacia romană, concepția de divinitate supremă a lui *Dominus* a fost foarte răspândită.

În unele inscripții din Dacia apare menționat termenul de *Dominus*, adorat ca zeu unic, fără a fi însoțit de alt atribut. Uneori întâlnim, însă, formula *dominus et domna*; *domna* fiind zeița unică. Această formulă o întâlnim în inscripțiile de la Potaissa, Apulum, Ampelum; apoi la Naissus apare formula de: *domna regina et domnus et bonus eventus*; în Scythia Minor formula *domna regina*, iar la Apulum, alături de formula *dominus et domna*, întâlnim adesea și formula *domina et dea*⁴.

În concluzie putem afirma că formula de invocare: *Domine Deus* sau *Domnedeus* (în latina vulgata), în Dacia și Moesia, a fost la început folosită ca o invocație păgână, preluată apoi de către creștinism (Dumnezeu). În ambele *Testamente*, Dumnezeu este înfățișat ca o divinitate creatoare a Universului. El este cel văzut și nevăzut, este etern, atotputernic, înțelept. Dumnezeu este un „misterium tremendum“, adică o taină de care trebuie să-ți fie frică, și aceasta pentru că „Dumnezeu este eternul «tu» din relația «eu-tu» dintre Dumnezeu și om sau dintre om și Dumnezeu, în care mai poate fi vorba de «el», deoarece numai acolo s-a năruit orice mijlocire ce produce întâlnirea între om și Dumnezeu“.

c) *Termenul de Crăciun*. Referitor la etimologia acestui cuvânt părerile sunt împărțite; unii istorici și lingviști: Vasile Pârvan, Sextil Pușcariu, Nicolae Drăganu, P. P. Panaitescu susțin că acest termen provine din *colatio*, -is = convocare; apoi prin extindere termenul de *colatio*, is = sărbătoare. La romani exista tradiția convocării (*colatio*) enoriașilor, de către preoții păgâni, pentru fixarea zilelor festive ale lunii în curs; această convocare avea loc întotdeauna în prima zi a fiecărei luni.

Alți lingviști susțin că termenul de *Crăciun* provine din etimonul lui *creatio*, -is (în latina vulgata = creation), adică ziua „creării“ a „facerii“ lui Iisus. Prin această explicație ne apropiem tot mai mult de concepția arianismului, care susținea că fiul este o creație a Tatălui. Pentru a evita o acuzație în legătură cu erezia lui Arie, biserica creștină a înlocuit termenul de creație sau facere cu acela de *sărbătoare a „Născutului“*. În această formă apare în *Evanghelia învățătoare*, din 1643 și în *Cazania* lui Varlam, din 1643.

Dintre toate limbile romanice, doar limba română păstrează termenul de *Crăciun*, celelalte limbi romanice folosesc termeni derivați din *dies natalis* sau *natalis Domini* (în franceză = Noël; italiană = Natale).

J. G. Frazer referindu-se la conflictul dintre cele două culte, creștinismul timpuriu și mithraic afirma că: „...un vestigiu grăitor al îndelungatei lupte se păstrează în sărbătoarea noastră de Crăciun, pe care biserica pare s-o fi împrumutat direct de la rivala sa păgână“, deoarece „în calendarul iulian la 25 decembrie cădea solstițiul de iarnă și se spunea că este nașterea soarelui“. Referitor la „ritualul nașterii“, care apare la diferite popoare antice (persi, sirieni, egipteni), Frazer afirma: „Credincioșii se retrăgeau în saculare secrete, de unde ieșeau la miezul nopții strigând din toate puterile: Fecioara a născut! Lumina crește, deoarece de la solstițiul de iarnă zilele

⁴ Vasile Pârvan, o.c., p. 104.

încep să crească⁵. La 25 decembrie era data de naștere a lui Mithra (sau Sol Invictus), data despre care nu se amintește în Noul Testament, atunci când este descrisă nașterea lui Iisus. Sărbătoarea nașterii fiului lui Dumnezeu a apărut pentru prima dată la creștinii egipteni, dar nu la 25 decembrie, ci la 6 ianuarie, dată la care ulterior a fost aniversat botezul Domnului.

Sărbătoarea numită Nașterea Domnului este fixată de Biserica romană în sec. IV, la data de 25 decembrie, această dată fiind preluată și de Biserica orientală. Sfântul Augustin a recunoscut originea păgână a Crăciunului (în lucrarea *Sermones*, Oratia CX), de aceea el îi îndeamnă pe credincioși să serbeze nu Soarele, asemeni păgânilor, ci pe creatorul Soarelui și al luminii, pe Dumnezeu.

Dar se pune întrebarea de ce creștinismul primitiv a fixat ca dată a nașterii lui Hristos ziua de 6 ianuarie, ca apoi să o fixeze la 25 decembrie. Teologii de la începutul erei creștine au considerat că data nașterii lui Iisus trebuie să coincidă cu ziua când Dumnezeu l-a creat pe om; de aceea ei au stabilit că ziua de 6 ianuarie corespunde zilei a șasea, ziua Creației. Petru Caraman, în *Colindatul la români, slavi și alte popoare*, afirmă că fixarea acestei date s-a făcut deoarece: „simbolica creștină tâlmăcește botezul drept nașterea spirituală a lui Hristos, pe când nașterea propriu-zisă era numai naștere materială”⁶.

După refixarea datei nașterii Domnului, la 25 decembrie, primul Crăciun nou a fost sărbătorit la Roma în anul 554, iar la Bizanț în 375. Victor Kernbach susține că: „...mutarea datei a fost o strategie a bisericii creștine pentru anihilarea cultului lui Mithra și implicit a saturnaliilor”.

Referitor la obiceiurile de sărbătorire a nașterii Domnului, Petru Caraman, în lucrarea amintită mai sus, susține că în tradiția unor popoare s-au păstrat trei elemente cu caracter păgân: arderea buturugii în seara de Crăciun; rostogolirea roților de foc de pe dealuri și colacii de Crăciun a căror formă uneori se aseamănă cu soarele.

d) *Termenul de Duminică* provine din latină – *dies Dominica*, adică ziua stăpânului, iar în creștinism conform Cărții Genezei, *dies Dominica* este ziua lui Dumnezeu, ziua dumnezeiască. Acest termen a înlocuit sărbătoarea săptămânală păgână *dies Solis*, cu formula *dies Dominicus* sau *dies Dominica*. V. Pârvan susține că acest eveniment s-a produs în ultimii ani ai sec. IV; această formulă răspândindu-se în sec. IV–VI și la celelalte popoare creștine⁷. Creștinarea sărbătoririi săptămânale are loc concomitent cu mișcarea creștină împotriva păgânismului și cu edictele imperiale care interziceau cultele păgâne.

Formula *dies Dominicus* sau *dies Dominica* a fost întrebuințată pentru prima dată de primii părinți ai Bisericii creștine a sec. IV, printre care amintim pe Tertulian. Dar nu numai ziua de duminică este de origine păgână, ci și celelalte zile ale săptămânii: luni – ziua Lunei; marți – ziua lui Marte, miercuri – a lui Mercur, joi – a lui Iov, vineri – a Venerei, sâmbătă – de la evreiescul Sabbath; toate fiind introduse de către religia creștină la popoarele romanice.

e) *Termenul de Rusalii* provine din substantivul latin *rosa*, -ae = trandafir, de unde avem ca derivați adjectivul *roseus* (3) = roșu, precum și substantivul *rosina*, -ae = rușine.

⁵ Victor Kernbach, *o.c.*, p. 125.

⁶ *Idem*, *o.c.*, p. 126.

⁷ Vasile Pârvan, *o.c.*, p. 74.

Ca simbol al regenerării, trandafirii erau folosiți cu ocazia sărbătorii păgâne a Rusaliilor, zi în care românii își pomeneau morții, cărora le aduceau ofrande de trandafiri; această sărbătoare a fost prăznuită în timpul primăverii (luna mai), atunci când înfloreau trandafirii⁸. Pe teritoriul românesc, mai precis la sud și nord de Dunăre, un rol important în cadrul acestei sărbători l-au avut misionarii latini, printre care se număra și episcopul Nicetas, care a predicat la daci, goți și sciți.

Această sărbătoare se va suprapune peste sărbătoarea creștină, postpascală – *Pascha rasata* sau *Domenica rosarum*, a Cincizecimii (sau a pogorării Sfântului Duh) și devine astfel duminica Rusaliilor, sărbătoare legată de abundența vegetală a verii, când toate casele sunt împodobite cu ramuri verzi.

În mitologia românească, rusaliile le iau oamenilor mințile. La românii din Valea Timocului în duminica Rusaliilor femeile practică un dans frenetic cu prăbușiri în somn hipnotic, numit căderea rusaliilor. În Dobrogea romană, la sfârșitul primăverii se sărbătorea *Rosalia*, ținută de credincioși în relație cu pomenirea morților; această datină s-a dezvoltat pe teritoriul Daciei romane, intrând astfel în obiceiurile romanilor⁹.

f) *Termenul de Florii* (forma veche *Flurii*). Floriile sau Fluriile poartă numele unei sărbători păgâne, de primăvară, sărbătoare închinată zeiței Flora, această sărbătoare fiind apropiată ca dată de intrarea Mântuitorului în Ierusalim.

Flora era zeița florilor, dar și a fenomenului înfloririi, a cerealelor, a pomilor, a plantelor, în mitologia romană. Se pare că ea este o divinitate de origine sabină al cărei cult a fost introdus la Roma, de Titus Taus (sec. VIII î. Hristos), regele sabin, apoi asociat al lui Romulus. Flora este soția vântului de apus, Favonius (Zephyros), în cinstea ei se organizau serbările de primăvară, *Floralia*¹⁰.

În Dacia romană, *Floralia* (forma populară), devine sărbătoarea prepaschală, a Floriilor, care are loc între 27 aprilie și 5 mai; este sărbătorită noaptea, la lumina faclelor, cu jocuri desfrânate¹¹. Aceste dansuri festive nocturne se păstrează în tradiția folclorică românească sub forma horelor, pe care le dansează lelele, dezbrăcate, la lumina lunii, în poieni inundate de verdeață.

g) *Termenul de Paști*. Cuvântul Paști a fost preluat de limba română, din latinescul *pascha*, -ae, termen care la origine este ebraic, având forma *pesah*. *Dies pascharum* este sărbătoarea religioasă mozaică și creștină, care se ține primăvara, la date apropiate, atât în iudaism cât și în creștinism.

Pentru evrei, Paștele este sărbătoarea memorială a eliberării din robia egipteană, serbată în anumite condiții, cu mielul pascal sacrificat și cu consumarea de azimi, pâinea dospită fiind exclusă; mielul (mascul și fără cusururi), este înjunghiat în a 14-a zi din luna întâi, cu sângele se ung ramele ușii, iar mielul e mâncat noaptea, în familie, fript pe foc (nici crud, nici fiert), resturile neconsumate sunt arse ca să nu rămână pe a doua zi; carnea este consumată cu „azimi și ierburi amare”, în aceeași lună între 14 și 21 se mănâncă azimi „șapte zile să nu se afle aluatul în casele voastre”. (*Ieșirea* 12, 2–27). „În luna întâia (Nisan), în ziua a paisprezecea a acestei luni, spre seară sunt Paștile Domnului”. (*Leviticul* 23, 5...).

⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, București, Editura Artemis, 1995, vol. III, p. 117.

⁹ Victor Kernbach, o.c., p. 546.

¹⁰ *Idem*, o.c., p. 199.

¹¹ *Idem*, o.c., p. 119.

La creștini, Paștele este sărbătoarea învierii lui Iisus Hristos, dar de fapt se comemorează și sacrificiul hristic, al morții, care duce la resurrecție: „Înlăturați aluatul cel vechi, ca să fiți plămădeală nouă, cum și sunteți fără de aluat; căci Hristos, Paștele nostru a fost jertfit“ (I Corinteni 5, 7).

Stabilirea zilelor pascale, la creștini se face diferit: Biserica ortodoxă stabilește data sărbătorii Paștelui în altă zi decât aceea a evreilor; în timp de Biserica catolică își fixează sărbătoarea pascală în aceeași zi cu cea a evreilor. Cu toate deosebirile de tradiție, de dogmă teologică, atât la iudei, cât și la creștini, această sărbătoare pascală păstrează rămășițe din cultul arhaic al primăverii.

h) Termenul de sărbătoare provine din latinescul *dies servatoria*; *servatorio* fiind un derivat al verbului *conservo*, -are = a păstra, a păzi, a apăra; de aici substantivul *conservator*, -oris = ocrotitor, salvator. Prin urmare *dies servatoria* este ziua închinată zeilor, care apărau trupește și sufletește pe om.

În Imperiul Roman se foloseau și alte formule, care desemnau cultul zeilor „conservatori“: *dies festi* sau *dies festae*, apoi *dies fierati*, *februati*, *natales*, *religiosi*; iar pentru cultul morților: *dies parentales*, *dies solemnes*, *dies violares* etc.¹²

În limbile romanice apusene, pentru sărbătoare se folosește expresia *dies festa* (în franceză – *fête*; italiană – *festa* etc.).

Cultul zeilor păzitori s-a moștenit în religia creștină, încă sub o altă formă și anume în cultul sfinților și al martirilor, considerați a fi apărătorii credinciosului.

i) Termenul de *păgân* derivă din substantivul *paganus*, -i = om de la țară, trăitor într-un *pagus* (sat), sătean. Creștinismul a pătruns și s-a dezvoltat în primele trei secole doar în orașe, în timp ce la țară religia păgână s-a menținut. De aceea în sec. IV, când religia creștină, devine o *religio licita*, cuvântul *paganus* a primit sensul de păgân; iar locuitorii de la țară, păstrători ai vechii credințe (religii) se numeau *pagani* (păgâni, necredincioși).

Termenul de *paganus* îl întâlnim în literatura latină și cu sensul de ne-militar; de exemplu la Tacitus apare contrastul *miles-paganus* (militar-țăran). Adesea credincioșii în Hristos se numeau pe ei, *milites* ai noii religii, cei ce nu erau *milites Christi* erau păgâni.

Dacă în limba română, termenul de *paganus* = păgân a fost moștenit (preluat) doar ca termen religios (creștin), limba spaniolă a preluat cuvântul *paganus*, în forma sa originală, fără schimbări fonetice. Termenii: țăran și țară provin din substantivul *terra*, -ae (pământ).

j) Termenul de *lege* provine din subst. *lex-gis* (lege), care este un derivat al verbului *lego*, -ere, *legi*, *lectum* = a culege, a aduna, a strânge. Prin urmare legea este scrisă, iar textul ei trebuie „cules“ cu ochii.

Inițial, la origini, legea avea un caracter religios, pentru ca mai târziu, laicizat, acest termen să desemneze o înțelegere între doi particulari. *Lex-gis* cuprinde ideea de contract scris între două persoane, în timp ce *ius*, -ris este formula distinctă, folosită în instanțele judecătorești, iar *mos*, -ris este legea, care cuprinde tot ceea ce se impune prin obicei. Dar în timp ce obiceiul este acceptat ca atare, legea trebuie scrisă și promulgată.

¹² Vasile Pârvan, o.c., p. 128.

De la Tertulian încoace, în literatura latină, termenul de *lex*,-*gis* are doar caracter juridic, caracterul religios fiind exprimat prin *fides*,-*ei* și îndeosebi prin *religio*,-*onis*.

Tot de origine păgână sunt și acele cuvinte, care se referă la cultul morților: cimitir, mormânt, oseminte, priveghere, a răposa, a comanda etc.

cimitir > din substantivul *coemiterium*,-*i* = cimitir.

mormânt > substantivul *monumentum*,-*i* = ceea ce amintește ceva, de cineva, mormânt.

oseminte > substantivul *os*,-*ossis* = oseminte, rămășițe pământești;

osseus (3) > de os, osos.

priveghere > verbul *pervigilo*,-*are* = a sta de veghe mult timp, a trece noaptea veghind; substantivul *pervigilium*,-*ii* (n) = veghe îndelungată, priveghi;

adjectivul *pervigil*,-*is* = neadormit.

verbul *a răposa* > verbul *repauso*,-*are* = a înceta, a se odihni.

Acest verb este format din: prefixul *re*+verbul *pauso*,-*are* = a înceta, a se opri.

II. Termeni cu înțeles exclusiv creștin

1. *Creștin* > substantivul *christianus*,-*i* = creștin; în latina populară: *chrestianus*,-*i*.

Cel care îmbrățișa noua religie, creștinismul, purta numele de *chrestinus* (în latina populară), de la *Chrestus*, prin care în latina vulgata era desemnat Mântuitorul (Christos). Astfel putem afirma că termenul de creștin, provine din latina populară vorbită în Dacia romană.

2. *Botez* > verbul latin *baptiso*,-*are* = a cufunda în apă; *baptisterium*,-*ii* (n) = bazin de înot.

Prin botez se realiza ceremonialul spălării cu apă, act ritual de purificare cu apă sfințită, sacră, practicat de religiile cu caracter inițiativ. Deși acest ritual a fost răspândit de creștinism, totuși botezul nu este specific numai acestei religii, el fiind aplicat înaintea apariției creștinismului de către credincioșii cultului zeiței Isis și al zeului Mithras, credincioși care au fost inițiați *per lavacrum* (prin apa izvoarelor). Acest ceremonial al apei sfințite îl întâlnim și în cadrul cultului unor divinități din Asia Mică, ca de exemplu în cultul zeiței Cybele sau în unele mistere.

Botezul este un ritual obligatoriu la creștini, în cadrul căruia se practică fie stropirea cu apă sfințită, fie imersiunea (cufundarea totală).

Fiind considerat ca un simbol al renașterii din ape, dar și din duh, botezul creștin cunoaște trei faze: catehizarea, care se realizează prin comunicarea esențială a doctrinei creștine; abluțiunea constând în botezul cu apă în scopul purificării trupului și sufletului; punerea mâinilor oficialului pe creștetul celui botezat, ca act simbolic de taumaturgie (purificare, vindecare prin atingere cu mâinile), dar și de confirmare a relației care s-a stabilit între cel botezat și lumea lui Dumnezeu, precum și transmiterea Sfântului Duh, botezatului¹³.

Botezul, oficiat de către preot, se face în numele Treimii: a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh. Orice botez, practicat ca act de purificare este și un act de exorcizare (izgonirea demonilor printr-o ceremonie rituală însoțită de rugăciuni).

¹³ Victor Kernbach, o.c., pp. 89-90.

3. *Crucea* > în latină *crux*, -*cis* (ac. = *crucem*).

Crucea este simbolul creștinismului, care ne amintește de răstignirea lui Iisus Hristos, de aceea acest simbol dobândește sensul de sacrificiu divin, după sacrificiul făcut de Iisus pentru salvarea omenirii. Dar crucea mai simbolizează și întrepătrunderea, care se realizează între lumea cerească și lumea pământească sau între Univers și lume.

4. *Altar* > în latină *altar*, -*is*.

5. *Cer* > în latină *caelum*, -*i*.

6. *Înger* > în latină *angelus*, -*i*.

7. *Fiu* (al lui Dumnezeu) > în latină *filius*, -*ii*.

8. *Păcat* > în latină *peccatum*, -*i*.

9. *Părinte* > în latină *parens*, -*ntis*.

10. *Sfânt* > în latină *sanctus*, -*i*; acest termen este păstrat și în numirile populare ale unor sărbători: Sântion, Sântoader, Sântgeorgiu, Sântămărie, Sâmpetru etc.

Din cele expuse mai sus rezultă că terminologia creștină, și anume noțiunile fundamentale de credință și viață religioasă, sunt moștenite de limba română din limba latină, fapt care ne demonstrează că religia creștină a pătruns la populația daco-romană până în sec. al IV-lea.

Argumentul lingvistic confirmă continuitatea acestei religii în spațiul din nordul Dunării și după retragerea aureliană (271–275).

SENTIMENTUL UMAN AL MILEI. O PERSPECTIVĂ RELIGIOASĂ

ȘTEFAN DORONDEL

Motto:

„...omul poate degrada religia, dar religia l-a
înnobilat pe om într-o măsură mai mare”.
(R. Wurmbrandt, *Cu Dumnezeu în subterană*, p. 177).

În *Jurnalul* său M. Eliade nota despre ambiția de a realiza o Metafizică și o Etică utilizând exclusiv documente din civilizațiile „primitive” și orientale¹.

Ideea este interesantă deoarece pentru perioade mai îndepărtate de timp (paleolitic bunăoară) există astfel de „documente” – este adevărat, rare și incomplete. Pentru o asemenea realizare sunt însă necesare câteva precizări metodologice. Pentru că noi „nu descoperim trecutul ci îl reconstruim”², nu putem spune cum *este* acest trecut ci doar cum *ne apare* nouă la un moment dat.

Precizăm că nu încercăm să rezolvăm ceea ce – deocamdată cel puțin – pare de nerezolvat. Deoarece credințele preistorice ne apar ca un „joc puzzle”, ca ritualuri observabile pe cale arheologică dar și cu o mitologie (ce însoțea aceste ritualuri) pierdută pentru totdeauna, „limba”, acestor documente pare de neînțeles pentru cercetătorii trecutului. Acesta nu este un motiv să ignorăm o sută de mii de ani de viață spirituală, de la primii neanderthalieni care și-au îngropat morții și până la apariția scrisului (aprox. 4500 î.Hr.), când putem vorbi de religiile cunoscute ale antichității orientale.

Față de precaritatea documentelor și a celor două direcții metodologice ce decurg de aici, adică între sclavii documentului – cei care nu riscă vreo interpretare și cei care sunt dispuși să tragă concluzii fără a se baza pe ceva real, fabulând (ceea ce R. Caillois numea *cogitație*, o efervescență speculativă)³, ne postăm pe calea de mijloc, ce pare totdeauna cea mai sigură. Această cale nu poate să ducă însă decât înspre „eseu”, deci mai mult spre cercetarea filosofică decât spre cea științifică, istorică. Pentru că imaginea pe care ne-o facem despre oamenii preistorici și resorturile care dau naștere unei lumi imaginare ce trebuie să fi fost foarte bogată sunt doar *reprezentarea noastră* despre acea lume, *reconstrucția noastră* în legătură cu trecutul. Nu putem decât să ne imaginăm acei oameni (atât paleantropii cât și neantropii)

¹ M. Eliade, *Jurnal*, I, București, Humanitas, 1993, p. 109.

² Cf. M. Mesnil, *Etnologul între șarpe și balaur*, București, Paideea, 1997, p. 45.

³ R. Caillois, *Fluviul Alfeu*, București, Nemira, 1997, p. 127.

speriați și mai ales uimiți de ceea ce vedeau, uimire care – așa cum va spune mult mai târziu Aristotel – a dat naștere primelor reprezentări despre Divinitate, despre Viață și Moarte, deci filosofiei în sensul ei etimologic⁴.

În fine, trebuie să mai spunem că analiza unor astfel de documente, ca cele pe care le vom prezenta mai jos, ar necesita apariția a ceea ce R. Caillois numea „științe diagonale” care să se ocupe de manifestările analoage dar răzlețe în natură și refuzate de fiecare disciplină⁵. Pentru că studiul manifestărilor religioase ale paleoliticului, disparate și poate neclare încă, din multe puncte de vedere, este refuzat de arheologie, istoria religiilor sau etică, care invocă lipsa dovezilor clare. Și dacă arheologii declară că este categoric o greșeală de a presupune că iscodirile filosofice pot aduce mai multă lumină în practica științifică⁶, le putem răspunde că aceasta este o cale (poate singura) de a examina, identifica și articula *întrebări*⁷ și nu de a da răspunsuri categorice și definitive.

* * *

Un prim document extrem de important pentru demersul nostru este dat de descoperirea, în peștera de la Shanidar (nordul Irakului) unui schelet parțial de adult ce prezenta clar semnele bolii și a unei schilodiri a antebrațului drept. Cu toate că el a mai trăit un timp îndelungat, nu a fost capabil să-și procure singur hrana trebuind să fie alimentat de către membrii comunității în care trăia. Acest neanderthalian a trăit acum mai bine de 50.000 de ani⁸.

Un alt document care poate susține demersul nostru, aparținând de această dată lui *homo sapiens fossilis* (omul modern), constă într-un craniu de femeie descoperit la Dolni Věstonice (Cehoslovacia) care a fost deformat de un proces patologic, probabil în urma unei boli grave și îndelungate. Deși acest al doilea „document” este cu aproximativ 25.000 de ani mai „tânăr” decât neanderthalianul schilodit, atât uneltele cât și morfologia craniului prezintă trăsături primitive de tipul celor din paleoliticul mijlociu⁹.

Ceea ce este important și unește cele două cazuri, în ciuda distanței și a timpului, este faptul că atât bărbatul cât și femeia au fost mutilați. Totuși ei au trăit un timp îndelungat cu această suferință fiind ajutați de comunitatea în care trăiau.

Neanderthalienii, numiți așa după denumirea văii unde au fost descoperiți prima dată în 1856 (aproape de Düsseldorf) corespund paleoliticului mijlociu (aprox. între 100.000 și 35.000 î.Hr.). Omul de Neanderthal avea un craniu turtit și lat, fruntea joasă cu o bărbie teșită, orbite mari într-o față masivă, un corp îndesat și picioare late, iar unii dintre ei aveau cutia craniană chiar cât a unui om modern¹⁰. Antropologii cred că neanderthalienii aveau un limbaj nu cu mult diferit de limbajul cunoscut de

⁴ Aristotel, *Metafizica*, I, 982b, trad. Șt. Bezdechi, note și indice alfabetic Dan Bădăraș, București, Editura Iri, 1996.

⁵ R. Caillois, *o.c.*, p. 101.

⁶ Despre această problemă mai pe larg la R. A. Watson „What the New Archaeology has accomplished”, în *Current Anthropology*, 32, 3, June, 1991.

⁷ Cf. A. Wyle, „On Scepticism, Philosophy and Archaeological Science”, în *Current Anthropology*, 33, 2, April, 1992, p. 220.

⁸ *Encyclopedia of Human Evolution and Prehistory*, ed. by I. Tattersall, E. Delson, J. Van Couvering, New York & London, 1988, p. 513.

⁹ J. Jelinek, „Neanderthal Man and Homo Sapiens in Central and Eastern Europe”, în *Current Anthropology*, December, 1969, p. 486.

¹⁰ Cf. R. J. Braidwood, *Prehistoric Man*, Chicago, 1961, p. 31.

oameni, oricum legat de exprimarea concretului¹¹ și erau creatori de unelte de silex (s-au descoperit adevărate „atelieri” de prelucrat unelte)¹². Homo sapiens și neanderthalienii au coexistat în același areal (Eurasia) aproximativ 60.000 de ani, ultimii dispărând fără urmă pe la 35.000 î.Hr.¹³, neexistând încă o verigă de legătură între ei.

Aceste populații neanderthaliene trăiau, se pare, în mici grupuri de vânători și culegători (la Shanidar de exemplu s-au descoperit scheletele a 9 indivizi) de câte 10–30 indivizi, adulți și copii, având definit un anumit teritoriu în interiorul căruia membrii comunității se mișcau.¹⁴ Antropologii au stabilit importanța pe care carnea a reprezentat-o pentru paleantropi, aceasta fiind o sursă concentrată de calorii, proteine și grăsimi.¹⁵ Astfel că vânătoarea – îndeletnicire exclusiv masculină, probabil datorită agresivității mai accentuate la bărbați, caracteristică frecventă și la masculii din lumea animală¹⁶ – era extrem de importantă pentru supraviețuirea întregului grup.

Descoperirile arheologice arată că fauna paleoliticului mijlociu era constituită din reni, cai, mamuți, bizoni, urși de peșteră¹⁷, cu alte cuvinte o pradă variată și bogată dar destul de greu de vânat.

Reîntorcându-ne la „cazul” neanderthalianului bolnav, acesta trebuie să fi fost o mare greutate pe spatele întregii comunități. El trebuia hrănit și apărut fără să poată aduce în schimb vreun serviciu comunității. Acest lucru este cu atât mai important dacă avem în vedere caracteristicile producției de arme și unelte din această perioadă, care reflectă o capacitate mintală limitată pentru stocarea hranei pe termen lung¹⁸.

Pentru reconstrucția evoluției umane antropologii au avut la dispoziție două tipuri de dovezi. Primul tip ar fi cele arheologice, fosile și geologice. Cel de al doilea tip de dovezi este observația directă a structurii fizice și a modului de viață uman cât și al marilor antropoide¹⁹. Aceste căi au scopul de a examina problema continuității/discontinuității în comportamentul uman și al celorlalte primat²⁰.

Ca și oamenii preistorici, cimpanzeii spre exemplu, efectuează importante deplasări în natură – având totuși un anumit teritoriu delimitat – pentru a-și găsi mâncarea²¹.

Etologii au observat că există o solidaritate de grup și o „viață socială” în interiorul grupurilor (ierarhi, simpatii, antipatii etc.) de antropoide²². În ciuda unor „prietenii” și a sentimentului de rudenie pe care antropoidele le manifestă în mod vădit, atunci

¹¹ Cf. A. Leroi-Gourhan, *Gestul și cuvântul*, I, București, Meridiane, 1983, p. 170.

¹² *Idem*, o.c., p. 153.

¹³ R. Leakey, *originea omului*, București, Humanitas, 1995, p. 124.

¹⁴ C. F. Hockett, R. Asher, „The Human Revolution”, în *Current Anthropology*, 33, February, 1992, (supplement), p. 10.

¹⁵ R. Leakey, o.c., p. 78.

¹⁶ A. Leroi-Gourhan, o.c., p. 218.

¹⁷ *Encyclopedia of Human Evolution*..., p. 417.

¹⁸ Cf. L. L. Johnson, „The Neanderthals and Population as Prime Mover”, în *Current Anthropology*, 30, 4, August-October, 1989, p. 535.

¹⁹ Cf. F. Hockett, R. Asher, o.c., p. 7sq.

²⁰ Cf. R. L. Holoway, „Culture: A Humain Domain”, în *Current Anthropology* 33, February, (supplement), 1992, p. 46.

²¹ R. Dubos, *Cet animal si humain*, Paris, Hachette, 1972, p. 82.

²² J. H. Manson, „Intergroup Aggression in Chimpanzees and Humans”, în *Current Anthropology*, 32, 4, August-October, 1991, p. 370sq.

când unul din membrii comunității s-a îmbolnăvit și a paralizat ceilalți cimpanzei nici măcar nu au rămas alături de el²³ deoarece instinctul de conservare le cerea să plece în căutarea hranei. Chiar fratele cimpanzeului bolnav, deși fuseseră nedespărțiți până atunci, a fost nevoit să plece cu ceilalți în căutarea hranei abandonându-și fratele bolnav de poliomielită²⁴. Dealtfel J. Goodell care a studiat ani întregi o comunitate mare de cimpanzei cu părul lung (*Pan troglodytes schweinfurthi*) a observat lipsa de considerație față de parteneri cât și lipsa altruismului, în general, la aceste primat „înrudite” cu omul. Reîntorcându-ne la cele două cazuri avute în vedere, aceștia au fost îngrijiți de semenii lor deși instinctul de conservare le-ar fi cerut, cel puțin în cazul neanderthalienilor, să îi abandoneze. Ceea ce ar fi dus evident, ca și în cazul cimpanzeului dealtfel, la moartea lor imediată.

Arheologul G. Isaac de la Universitatea Harvard consideră că există 5 tipare comportamentale ce deosebesc omul de maimuță: 1. modul de locomoție biped; 2. limba vorbită; 3. traiul în așezări stabile; 4. capturarea de prăzi mari; 5. împărțirea curentă și sistematică a hranei într-un context social²⁵. La acestea, am adăuga noi, sentimentul uman este legat și de capacitatea de simbolizare, în ultimă instanță de certitudinea umană – tipic umană, am accentua – de existență a sacralului. Între sistemul receptor și cel efector, care se găsesc la toate animalele, aflăm la om o a treia verigă pe care E. Cassirer o descrie ca fiind sistemul simbolic. Astfel că omul, spune el, nu mai trăiește într-un univers pur fizic ci trăiește într-un univers simbolic²⁶ și se poate defini ca un *animal symbolicum*²⁷.

Omul de Neanderthal este primul „animal symbolicum”, cel puțin din punct de vedere arheologic. Există, la aceste populații, pentru prima dată în istoria umană, atestată practica înmormântării. Mormintele au fost descoperite, în general, în podeaua grotelor, cu alte cuvinte „oamenii” săpau mormântul acolo unde trăiau. R. Braidwood presupunea chiar că silex, unelte din oase sau chiar bucăți de carne erau, probabil, puse în morminte²⁸. Faptul că aceste morminte au fost făcute sunt o dovadă că aceste populații aveau noțiunea vieții de după moarte. Credința într-o supraviețuire post-mortem ar putea fi demonstrată și de utilizarea ochiului roșu, substituit al sângelui deci simbol al vieții²⁹.

Acest fapt, al existenței unei „metafizici” fără discuție primitivă, nu a fost pus în legătură până acum, după cunoștințele noastre, cu atestarea, tot pentru prima dată, în cadrul acelorași populații de neanderthalieni cu existența acestui sentiment tipic uman: mila. Căci de ce altceva poate fi vorba în cele două cazuri? Doar un sentiment puternic uman (poate chiar susținut de „dogme” religioase, dar nu putem merge cu gândul prea departe) putea contracara instinctul de conservare încă puternic la omul de Neanderthal.

²³ J. Van Lawik-Goodall, *În umbra omului*, București, Meridiane, 1985, p. 252.

²⁴ *Idem*, o.c., p. 251.

²⁵ G. Isaac „The Sharing Hypothesis”, in *Scientific American*, April, 1978, pp. 90–106, apud. R. Leakey, o.c., p. 88.

²⁶ E. Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, București, Humanitas, 1994, p. 43.

²⁷ *Idem*, o.c., p. 45.

²⁸ R. J. Braidwood, o.c., p. 66.

²⁹ M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, București, Editura Științifică, 1991, p. 17.

În ceea ce îl privește, este dovedit că *homo sapiens fossilis* (Dolnj Věstonice) avea deja un univers imaginar destul de bogat, manifestat atât în înmormântări cât și în primele forme de artă. De aceea ajutorul acordat femeii pentru supraviețuire vine deja din partea unor populații cu caracteristici total umane. În acest caz avem prima dovadă a întrajutorării din istoria omului modern (amintim că omul de Neandertha este un drum înfundat pe calea evoluției umane, fără legătură cu *homo sapiens*).

Ca și puterea de simbolizare – și implicit credința – mila este tipic umană. Faptul că atunci când un exemplar animal învinge un alt exemplar, dar nu îl ucide, o face nu din milă, cum cred etologii, ci din instinct de supraviețuire al speciei. Agresivitatea în interiorul speciei trebuie inhibată și ținută sub control, altfel specia ar dispărea³⁰. Este vorba deci de instinct de conservare și nu de un gest creator de cultură (opus instinctului de conservare).

Mila, după R. Otto, alături de iubire, compătimire, întrajutorare – fără de care nu poate fi înțeleasă – schematizează acel sentiment al numinosului³¹. Această „trăire“, a ajutorului gratuit dat celui alt, este unică și nu poate fi comparată cu o atitudine similară la animale. Și dacă, așa cum cred arheologii, această perioadă este cea în care se formează normele primare de conviețuire³² este posibil ca și ideea de întrajutorare, de milă, să se bazeze pe sentimentul numinos al „stării de creatură“³³. Și poate că M. Eliade intuia corect că simbolismul religios a creat omul, adică l-a diferențiat de primat³⁴.

De aceea, cu tot riscul de a fi acuzați de „idealizarea“ populațiilor arhaice, nu putem fi de acord cu ideea de „biologizare“ a credinței („moștenirea de la strămoșii noștri maimuțe de a ne supune unui membru dominant atotputernic al grupului“³⁵). În cele două cazuri prezentate mai sus, atât paleantropii cât și neantropii au acționat împotriva instinctului de conservare, deci împotriva propriei „memorii biologice“ care le cerea, cum constatăm la pongide, să își abandoneze semenii. „Conștiința animală“ pare mai mult o invenție modernă decât o realitate de teren.

Poate că antropologii, etologii și arheologii au căutat prea adesea „animalul din om“ pierzând în această căutare chiar omul. Și nimic nu e mai nimerit pentru a încheia decât aserțiunea unui mare antropolog contemporan: „dintotdeauna de când conștiința de sine a ars strălucitor în mintea omenească, mitologia și religia au fost componente ale istoriei umane“³⁶. Și implicit iubirea de celălalt.

³⁰ Cf. D. Morris, *Maimuța goală*, București, Ed. Enciclopedică, 1991, p. 129.

³¹ R. Otto, *Sacral. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, Cluj-Napoca, Dacia, 1992, p. 46.

³² R. J. Braidwood, *o.c.*, p. 68.

³³ R. Otto, *o.c.*, p. 18.

³⁴ M. Eliade, *Jurnal*, II, ed. cit., p. 190.

³⁵ D. Morris, *o.c.*, p. 146.

³⁶ R. Leakey, *o.c.*, p. 194.

SETEA DE ABSOLUT ȘI ROMANTISMUL EUROPEAN

Lect. dr. IRINA LUMINIȚA NICULESCU
Institutul Tibiscu – Timișoara

I. Infinitul și rugăciunea

A idealiza un lucru sau o ființă înseamnă a-i atribui calități excepționale, întru totul ieșite din comun. Pe tărâm literar, aceasta se traduce prin transfigurarea realității – o schimbare la față, deci, care are drept paradigmă existențială Schimbarea la Față de pe Muntele Tabor. Istoria literaturii abundă în exemple de acest gen: din antichitate până în vremurile de astăzi, nevoia de idealizare a constituit pivotul tematic central al operelor scriitorilor din toate timpurile. Ulise, personajul principal al *Odiseii* este o idealizare a artizanului legendarului război troian, Oedip este transfigurat de Sofocle după preceptele ideatice ale secolului al V-lea î.Hr., secol în care omul a fost înălțat la măsura nemăsurilor sale, atingând culmi de desăvârșire (fie ea doar potențială), Vergiliu a fost înzestrat de Dante în *Divina Comedie* cu însușiri suprafirești, iar personajele shakespeareiene transcend și ele matca omenescului; a întâlnit cineva în realitate un devotament ca al lui Horatio, o kenoză ca aceea a lui Prospero, sau o dragoste ca a Desdemonei?? Din toate curente literare însă, romantismul este acela care a excelat prin idealizarea situațiilor și a personajelor pe care le înfățișează cititorului.

Transfigurarea romantică este înrudită cu religiosul prin explorarea infinitului spațial și temporal, prin convingerea că ființa umană este odrăslită și împlinită în nemărginire și prin dimensiunea profetică a creatorului. Preromanticul englez William Blake (1757–1827) ilustrează aceste coordonate în câteva versuri, devenite leit-motiv tematic al romantismului:

„Să ții o lume într-un grăunte de pământ
Și cerurile într-un potir de floare,
Să ții infinitul în palmă oarecând
Și veșnicia într-un ceas de cugetare”.

Nevoia de idealizare este oglindită cu patos elocvent în paginile romanului *Mizerabilii*, Victor Hugo (1802–1885) împletind narațiunea cu transfigurarea lirică a gândirii secolului al XIX-lea. Desigur, portretul lui Jean Valjean întruchipează necesitatea de modele umane a secolului al XIX-lea, și nu numai. Ocnașul devenit sfânt printr-un proces de metanoia caracteristic naturii perfectibile a omului, dar atât de rar pus în lucrare în realitatea cea de zi cu zi, ne înalță deasupra perisabilității materiei, împingând hotarele posibilului până dincolo de marginile gândirii. Receptată la modul profan, realitatea materială nu este decât o treaptă care duce la împlinirea idealului de desăvârșire umană – o expresie a nevoii de sacru.

Pe de altă parte, această congruență între realitate și ideal ne îmbie contemplarea relației dintre macrocosmos și microcosmos, dintre absolut și relativ, dintre Dumnezeu și om. Iată un exemplu în acest sens:

„Există un infinit în afară de noi? Acest infinit este el ceva unic, ceva immanent, permanent? Neapărat substanțial pentru că e infinit și pentru că, dacă i-ar lipsi materia, s-ar mărgini? Neapărat inteligent pentru că e infinit și, pentru că, dacă i-ar lipsi inteligența, s-ar mărgini? Acest infinit trezește în noi ideea de esență, în vreme ce noi nu ne putem atribui decât ideea de existență. Cu alte cuvinte, nu este el cumva absolutul al cărui relativ suntem noi?”

Dacă există un infinit în afară de noi, nu există un infinit și în noi? Aceste două infinituri (ce plural înspăimântător!) oare nu se suprapun? Cel de-al doilea infinit nu este el oare oglinda, răsfrângerea celui dintâi, răsfrângerea lui, ecoul, prăpastia concentrică a unui alt abis? Acest al doilea infinit are și el putere de înțelegere? Cugetă? Iubește? Are voință? Dacă cele două infinituri au putere de înțelegere, fiecare dintre ele are voință proprie. Există un eu în infinitul de sus, după cum există un eu în infinitul de jos. Eul de jos e sufletul. Eul de sus e Dumnezeu¹.

Infinitul de sus și infinitul de jos se pot întâlni, nu numai pe plan literar sau filosofic, ci și pe un alt plan – cel al rugăciunii: „A pune, prin gândire, infinitul de jos în atingere cu infinitul de sus – asta se numește a ne ruga²”. Desigur, a pretinde că atunci când ne rugăm, aceste două infinituri se ating cu adevărat, este o superbie. O superbie romantică. O idealizare a rugăciunii, sau a noastră... Dar comparând definiția dată de Victor Hugo rugăciunii cu definițiile Sf. Părinți, nu putem să nu remarcăm o identitate de viziune – fără a ne hazarda să afirmăm că Hugo va fi citit scrierile patristice! Spre pildă, Sf. Evagrie Ponticul spune: „Rugăciunea este urcușul minții spre Dumnezeu... vorbirea minții cu Dumnezeu. De ce stare are așadar nevoie mintea, ca să poată să se întindă, fără să se uite îndărăt, dincolo de sine, până la Stăpânul ei, și să stea de vorbă cu El, fără mijlocirea nimănui?”³

Din ampla contribuție a Sf. Ioan Scărarul la explicarea sensurilor rugăciunii, am ales câteva fragmente care se referă la tema noastră: „Rugăciunea, în sine însăși, este împreunarea și unirea omului cu Dumnezeu... lucrare fără de margini, izvor al virtuților, pricinuitoare a darurilor cerești (scil. harismelor), sporire nevăzută... arătare a măsurilor cu care ne măsoară Dumnezeu și cu care trebuie să ne măsurăm și noi aproapele, semn care arată starea în care se află sufletul, vestitoare a celor ce vor să fie, indiciu al mării ce se va dobândi în rai”⁴.

La rândul său, Sf. Grigorie Palama ne încredințează că „Pe cei ce se roagă sincer, Dumnezeu uneori îi scoate afară din ei, ridicându-i deasupra lor și răpindu-i în chip negrăit la cele cerești; alteori, aflându-se aceștia în ei înșiși, lucrează Dumnezeu însuși prin sufletul și trupul lor cele tainice și mai presus de fire și neînțelese înțelepților veacului acestuia”⁵. Iar Sf. Maxim mărturisitorul înfățișează mintea celui care se roagă cu dragoste de Dumnezeu drept „aceea care prin credință adevărată a supracunoscut în chip supranestiut pe Cel supranecunoscut și contemplă trăsăturile

¹ Victor Hugo, *Mizerabilii*, București, Editura de stat pentru literatură și artă, 1960, vol. II, cap. 5, p. 49.

² *Ibidem*.

³ Sf. Evagrie Ponticul, „Cuvânt despre rugăciune”, în *Filocalia*, vol. 1, cap. 3, p. 92; cap. 36, p. 96.

⁴ Sf. Ioan Scărarul, *Scara raiului*, Timișoara, Editura Amarcord, 1994, *Cuvântul XXVIII*, pp. 494–495.

⁵ Sf. Grigorie Palama, „Despre rugăciune”, în *Filocalia*, vol. 7, cap. 14, p. 242.

universale ale fapturilor Lui și a primit de la Dumnezeu cunoștința cuprinzătoare a Providenței și a Judecății arătată în ele; se înțelege, atât cât e cu putință oamenilor⁶.

Infinitul de jos supracunoaște în chip negrăit ceea ce transcende relativul și imanența cunoașterii, unindu-se cu nemărginirea, cu infinitul cel de sus. Cele două infinituri se pot deci suprapune. Atât cât e cu putință oamenilor. Consonanța dintre Victor Hugo și Sf. Părinți este semnificativă și prin aceea că nu contemplarea în sine este țelul propus omului, ci făptuirea, punerea în lucrare a poruncilor lui Dumnezeu întru slujirea aproapelui: „Să nu ne mărginim a ne închina arborelui creației și a contempla uriașele lui ramuri pline de stele”, ne îndeamnă romanticul autor al *Mizerabililor*: „Avem o datorie: să prelucrăm sufletul omului, să apărăm misterul împotriva minunilor, să adorăm neînțelesul și să respingem absurdul, să nu recunoaștem din ceea ce nu se poate explica decât ceea ce e necesar, să însănoțim credința, să îndepărtăm superstițiile din calea religiei, să-L curățăm de omizi pe Dumnezeu⁷”.

II. Veșnicia și vremurile

Cel ce nu credea să învețe „a muri vreodată” (*Odă [în metru antic]*) nutrea o nemărginită iubire față de „tot ce este cugetare și simțire omenească⁸”. Poate de aceea, dincolo de specifica tematică romantică – lacul, marea, codrul, dealurile, valea – tematică nelipsită din poeziile romanticilor europeni, fie ei Byron sau Shelley, Novalis sau Heine, Lamartine sau Musset, lirica eminesciană are o dimensiune aproape sacră. O susținea, de altfel, și Lucian Blaga⁹. Iar criticul literar Edgar Papu declara că sub aspect ontologic, „Eminescu îmbogățește romantismul și îl înalță la ultima treaptă a desăvârșirii”, poetul dovedind „o putere neîntrecută de a da relief concret celor mai cutezătoare închipuiri inefabile¹⁰”.

Veșnicia este și ea o categorie a inefabilului. Atunci când Cătălina îi povestește vicleanului „copil de casă” despre Hyperion, spunând: *Pătrunde trist cu raze reci / Din lumea ce-l desparte... / În veci îl voi iubi și-n veci / Va rămânea departe...*” (s.n.), inexprimabilul concept al veșniciei nu se lasă prins în mreaja pe care o țes cuvintele în jurul a ceea ce nu are nici început, nici sfârșit – deși dragostea și veșnicia sunt pruncii aceleiași zămisliri. Care dragoste, însă? Dragostea Cătălinei pentru Hyperion, care se latină de îndată ce Cătălin „o cuprinse lin / Într-un ungher degrabă”? Dragostea lui Hyperion pentru Cătălina, care se răcește de îndată ce-i vede împreună, decretând „din tot înaltul: / – Ce-ți pasă ție, chip de lut, / Dac-o-i fi eu sau altul?” Desigur, nu aceasta este dragostea care se înrudește cu veșnicia. O astfel de dragoste nu poate fi decât dragostea Părintelui ceresc, Cel care nu are „nici timp, nici loc”, și nu cunoaște moarte; Cel care îi dă lui Hyperion „pământul în bucăți” să și-l facă „împărăție”, sau „catarg lângă catarg, / Oștiri spre a străbate / Pământu-n lung și marea-n larg, / Dar moartea nu se poate...”.

Nemărginita iubire a lui Eminescu față de „tot ce este cugetare și simțire omenească” trece dincolo de vremurile pe care le-a trăit, în măsura în care poate fi

⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste”, în *Filocalia*, vol. 2, III, cap. 99, p. 123.

⁷ Victor Hugo, o.c., p. 50.

⁸ Titu Maiorescu, *Critice*, București, Editura Minerva, 1984, p. 531.

⁹ Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Editura pentru literatură universală, 1969, p. 246.

¹⁰ Edgar Papu, *Lumini perene*, București, Editura Eminescu, 1989, p. 122.

ancorat într-un anume timp și spațiu cel ce ne propune un neîncetat suîș pe treptele devenirii, „stîncă urcată pe stîncă / pas cu pas în infinit” (*Memento mori*). Nu înseamnă aceasta că nu cunoștea vremurile; o dovedesc numeroase versuri în care poetul își manifestă dezaprobarea față de superficialitatea, ignoranța, aroganța semidocță a lumii în care trăia.

A fost supranumit „luceafărul poeziei românești”, destinul său omenesc și literar fiind identificat cu cel al lui Hyperion. Cred însă că Eminescu nu se identifica cu croul poemului *Luceafărul*, pentru simplul motiv că acesta reprezenta doar o ipostază a creației sale poetice, o idealizare a eului său. Proiectarea în veșnicie a lui Hyperion satisfăcea setea de absolut a poetului – sete eternă a ființei umane – dezlegându-l de hotarele omenescului:

*Căci unde-ajunge nu-i hotar,
Nici ochi spre a cunoaște,
Și vremea-ncearcă în zadar
Din goluri a se naște.*

*Nu e nimic și totuși e
O sete care-l soarbe
E un adînc asemenea
Uitării celei oarbe”.*

O altă ipostază poetică a lui Eminescu este cea a Ecclesiastului, oglindită în multe din poeziile sale. „Totul este deșertăciune și vîinare de vînt” (Ecclesiastul 1, 14) nu este, în viziunea poetului, decît o expresie a nostalgiei după perfecțiunea ideală, care pentru a fi atinsă, cere mai întîi o transgresare a imperfecțiunii. Lumea relativului, lumea lui **hinc et nunc**, poartă osînda efemerului, a caducității, a formelor finite, iar atunci cînd acestei lumi îi este revelată perfecțiunea unui ideal, ea nu o poate pricepe, deoarece nu o poate integra sistemelor ei de referință. De aceea, poetul sălășluiește într-un **nunc aeternum**, într-o lume redimensionată după tiparele ontologice prelapsariene care îndumnezeiesc sufletul, prin contemplarea lor (*Dumnezeu și om*) – căci „Toate le-a făcut Dumnezeu frumoase și la timpul lor; El a pus în inima lor și veșnicia, dar fără ca omul să poată înțelege lucrarea pe care o face Dumnezeu, de la început pînă la sfîrșit” (Ecclesiastul 3, 11). Veșnicia așezată în inima lucrurilor cere o renunțare totală la valorile vremurilor care „doar durează-n vînt / Deșarte idealuri” (*Luceafărul*). Deși este ispitit să acorde finitului demnitatea infinitului, poetul trebuie să se desprindă de formele și chipurile efemere ale marginilor firii, să se despătimească „de lucrurile lumii”¹¹ și smerindu-se, să se străduiască să ajungă la nemărginire (*Memento mori*), la treapta cea „mai presus de toate lumile, de toate veacurile și de toate locurile”¹². El trebuie să dezlege tainele așezării acestei lumi, pe care numai înțelegându-le, le poate transcende. Înțelegerea este însă dureroasă, iar la Eminescu ea capătă accente mizantropice. Ca și la Ecclesiast. Dorul de veșnicie trece prin duhul acestor vremuri, ale vremurilor pe care le trăim – fie că ne sunt sau nu pe plac. Lui Eminescu nu-i erau pe plac defel: „De te-ating, să ferî în laturi, / De hulesc, să taci din gură; / Ce mai vrei cu-a tale sfaturi / Dacă știi a lor măsură” (*Glossă*). Le percepea amăgirile și sălbăticiile, le

¹¹ Sf. Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste”, în *Filocalia*, vol. 2, III, cap. 37, p. 110.

¹² *Idem*, „Capete teologice (gnostice)”, I, cap. 70, p. 169.

disprețuia nevrednicia, superbia și vicleniile, îl îndurerau înșelăciunile, răutățile și meschinăriile. Ca și Ecclesiastul, văzuse „sub soare că în locul dreptății este fărădelegea și în locul celui cucernic, cel nelegiuit“ (Ecclesiastul 3, 16). Văzuse „că toată strădania și toată reușita omului nu este decât pizma unuia față de altul“ (Ecclesiastul 4, 4):

*„De ce nu voi pentru nume, pentru glorie să scriu?
Oare glorie să fie a vorbi într-un pustiu?
Azi, când patimilor proprii muritorii toți sunt robi,
Gloria-i închipuirea ce o mie de neghiobi
Idolului lor închină, numind mare pe-un pitic
Ce-o beșică e de spumă într-un secol de nimic“ (Scrisoarea II).*

Iată psihograma vremurilor noastre: „Toate-s vechi și nouă toate“ (Glossă). Nu există, în acest sens, nici o deosebire între secolul trecut și secolul prezent: „Ceea ce a mai fost, aceea va mai fi, și ceea ce s-a întâmplat se va mai petrece, că nu este nimic nou sub soare“ (Ecclesiastul 1, 9).

Dar, se va întreba cititorul, pe bună dreptate, aceasta să fie oare paradigma propusă de Eminescu cel însetat de absolut nevoitorului spre desăvârșire? Categorie, nu. Cel ce mai presus de orice iubea „tot ce este cugetare și simțire omenească“ ne propune o soluție – singura, în opinia sa: „perfectibilitatea simțirii esteticii umane“, aceea care, ne spune poetul într-unul din articolele sale, „vine dintr-o continuă nostalgie după perfecțiunea ideală“¹³. Nostalgia, cuvânt care semnifică o întoarcere (**nostos**) la chipul dinaintea căderii în nimicnicie, la condiția umană prelapsariană, la lumea care a fost odat’:

*„Ideal pierdut în noaptea unei lumi ce nu mai este,
Lume ce gândea în basme și vorbea în poezii,
O! te văd, te-aud, te cuget, tânără și dulce veste
Dintr-un cer cu alte stele, cu-alte raiuri, cu alți zei“ (Venere și Madonă).*

Hyperion, prototipul lumii suprasensibile, nu poate fi desprins de acest cer, de acest ideal pierdut și regăsit de cel în care Creatorul a pus „astă nemărginire de gând“ (Povestea magului). În ciuda momentelor sale de aplecare spre vremelnicie, el nu poate fi dezlegat de veșnicie și nici de „al nemuririi nimb“ pentru a se contopi cu ceea ce este pieritor. El trebuie să se întoarcă acasă – acolo unde umbrelul veșniciei nu cunoaște „stele cu noroc / Și prigoniri de soarte“. Iar aici, pe acest „pământ rătăcitor“, aici unde „Când valuri află un mormânt, / Răsar în urmă valuri“ (Luceafărul), rămân doar cei care nu înțeleg că „Ceea ce a mai fost este ceea ce va mai fi, și ceea ce va mai fi a fost în alte vremuri“ (Ecclesiastul 3, 15). Celorlalți, celor care se sârguiesc spre a dobândi despătimirea, celor care caută nemărginirile de gând și tărâmul absolutului, poetul le îmbie calea cea strâmtă, cale pe care „teiul sfânt“ își scutură și acum creanga (Mai am un singur dor):

*„Tu rămâi la toate rece,
De te-ndeamnă, de te cheamă;
Ce e val, ca valul trece,
Nu spera și nu ai teamă;
Te întreabă și socoate*

¹³ Mihai Eminescu, *Publicistică* 17 februarie – 31 decembrie 1880, ed. critică Perpessicius, București, Editura Academiei, 1984, p. 407.

*Ce e rău și ce e bine;
Toate-s vechi și nouă toate;
Vreme trece, vreme vine" (Glossă).*

III. Sfeșnicul și mărire lăuntrice

Criticii mai exigenți ai romantismului european îl consideră o încercare de a contopi „sublimul cu grotescul“, încercare care plasează literatura romantică „la nivelul stilistic mediu al pateticului“¹⁴. Pentru gânditorul zilelor noastre, nici unul din cei trei termeni folosiți de Erich Auerbach nu are o conotație peiorativă; sublimul înseamnă atingerea desăvârșirii, grotescul este încununarea straniului – iar straniul este una din calitățile atribuite unui lucru sau unei ființe într-un totu ieșite din comun, deci o componentă a procesului de idealizare – în timp ce pateticul reprezintă ingredientul fundamental al teoriei *catharsis*-ului, prin care se urmărește curățirea de patimi care ne întunecă întreaga existență, împiedicându-ne să ne unim cu Lumina cea dătătoare de viață. Prin urmare, de câte ori întâlnim aceste trei caracteristici ale literaturii romantice, ne aflăm față de față cu cele mai autentice manifestări ale condiției umane.

Pentru romanticul englez Samuel Taylor Coleridge (1772–1834), poet de o pură elevație mistică, marea carte și cel mai înțelept dascăl al omului trebuie să fie natura – iar din natură, Coleridge s-a oprit asupra mării, ca emblemă a perenității creației. *Balada bătrânului marinar*, „singura operă prin care Coleridge se plasează pe planul creațiilor literare de interes universal“¹⁵, reflectă spiritul idealismului romantic. Mai înainte de orice, poemul coleridgean este un poem al conștiinței. Bătrânul marinar, figură stranie și patetică a poeziei romantice, a omorât un albatros, cel care salvase de la pieire corabia în care se afla împreună cu camarazii săi, nici unul dintre aceștia neintervenind pentru a-l opri de la acest inexplicabil act de cruzime. Păcatul comis atrage după sine consecințe dezastruoase: marinarii încep să sufere cumplit de sete, sete pe care nu și-o pot ostoi, deși corabia plutește pe „crestele înspumate ale valurilor; ...apă, apă cât vedeai cu ochii și toată lemnăria uscată a corăbiei trosnea!“¹⁶. În cele din urmă, toți marinarii, cu excepția bătrânului povestitor, mor de sete. Leit-motivul poemului: „Apă, apă cât vedeai cu ochii – dar nici o picătură de băut!“ simbolizează setea de absolut a omului înăbușit de miasmele păcatelor nemărturisite și neispășite. Conștiința, însă, reprezentată în poem de sihastrul pe care bătrânul marinar îl roagă să-l mântuie de urmările păcatului său, va fi cea care-l va salva pe marinar de naufragiu. Conștiința deci are rol de *catharsis* soteriologic – știut fiind că purificarea este o etapă a mântuirii omului. Sihastrul îi stabilește „canon de ispășire“: va trebui să pribegască mereu, căutând oameni cărora să se mărturisească. Petrecută în spovedanie neîncetată și în contemplarea absolutului divin, viața sa va fi astfel și altora de folos, iar mintea sa se va vindeca de rănilor întristării și deznădejdiei, minunându-se nespuse de binefacerile bunătății lui Dumnezeu: „Mai întâi se minunează mintea, gândindu-se la nemărginirea lui Dumnezeu în toate privințele și la acel ocean nestrăbătut și mult dorit... iar apoi, cercetându-și conștiința cu de-amănuntul, va cunoaște cele ascunse ale sale“¹⁶.

¹⁴ Erich Auerbach, *Mimesis: reprezentarea realității în literatura occidentală*, București, Editura pentru literatură universală, 1967, pp. 532–533.

¹⁵ Ovidiu Drimba, *Istoria literaturii universale*, București, Editura Saeculum, 1997, vol. II, p. 137.

¹⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste“, în *Filocalia*, vol. 2, IV, cap. 1, p. 124; cap. 33, p. 130.

După unele interpretări recente¹⁷, albatrosul, primul salvator al corabiei-simbol al existenței umane, întručujează pe profeții Vechiului Testament, iar sihastrul, pe Mântuitorul Hristos și Noul Testament. Sf. Isihie Sinaitul vorbea și el despre consonanța dintre omul lăuntric și cele două Testamente: „Vechiul Testament este chipul nevoinei trupesti, exterioare și sensibile, iar Sfânta Evanghelie, care este Noul Testament, este chipul atenției, adică al curăției inimii... Curăția inimii, sau observarea și păzirea minții, al cărei chip este Noul Testament, dacă e ținută de noi cum trebuie, taie toate patimile și toate relele, dezrădăcinându-le din inimă, și aduce în schimb bucurie, bună nădăjduire, străpungere, plâns și lacrimi, cunoștință de noi înșine și de păcatele noastre, pomenirea morții, smerenie adevărată, iubire nesfârșită față de Dumnezeu și de oameni și dragoste dumnezeiască din inimă”¹⁸.

În afara temei principale – confruntarea eroului cu conștiința sa – precum și a durerosului proces de realizare a cauzelor „naufragiului” său lăuntric, sensurile *Baladei bătrânului marinar* „rămân întru totul nelămurite”¹⁹. Dar ce este conștiința, și în ce constă conștientizarea unui păcat? Scrierile patristice abundă în explicarea acestui fenomen esențial în urcușul duhovnicesc al omului. Am recurs la învățăturile Avei Dorotei, „remarcabile prin analizele fine ale unor virtuți, patimi și stări sufletești... având o spontaneitate care nu se mai găsește în nici o altă scriere duhovnicească din epoca părinților”²⁰: „Când a făcut Dumnezeu pe om, a sădit în el ceva duhovnicesc, ca un gând mai fierbinte și mai luminos, având calitatea unei scântei care luminează mintea și arată acesteia deosebirea binelui de rău... Căci atunci când conștiința noastră ne spune să facem ceva, iar noi disprețuim glasul ei, și iarăși ne spune și nu facem, ci rămânem călcând-o pe ea, o astupăm, și nu mai poate să ne vorbească limpede de sub povara așezată asupra ei. Ci ca un sfeșnic (s.n.) ce lucește printr-o ceață, începe să ne arate lucrurile în chip mai afumat, mai întunecos, și așa, datorită înaintării păcatului, nimenea nu-și mai poate vedea limpede fața sa, ci ca într-o apă turburată de multe gunoaie. Astfel, nu mai simțim cele ce ni le spune conștiința noastră, încât părem aproape că nu o mai avem”²¹.

Acest „sfeșnic” este cel despre care vorbea regele Solomon, atunci când îndemna pe om la cercetarea lăuntrului său: „Sufletul omului este un sfeșnic de la Domnul, el cercetează toate cămările trupului” (Pilde 20, 27). De-a lungul anilor, bătrânul marinar a disprețuit glasul conștiinței, neîngăduindu-i să-l mustre pentru nelegiuirea săvârșită. De-a lungul anilor, sfeșnicul a lucit în ceață pe mărele lăuntrice ale sufletului său. „Păzirea conștiinței”, ne spune Ava Dorotei „e de multe feluri: se poate păzi conștiința față de Dumnezeu, față de aproapele și față de lucruri”²². Înaintea întâlnirii cu sihastrul, nesimțind cele ce i le spune conștiința sa, marinarul nici nu avea, propriu-zis, conștiință. Așa cum nici noi nu putem afirma că o avem, dacă o disprețuim. Și nu o dată se întâmplă să ne luăm conștiința în deșert, să o nesocotim, fie chiar și atunci când este vorba de „cele mici”. Sf. Părinți ne îndeamnă să veghem neîncetat „cât suntem în lumea aceasta, nelăsând-o să ne mustre în privința vreunui lucru, necălcând-

¹⁷ J. A. Cuddon, *Dicționar de teorie literară* (orig. engl.), Londra, Penguin Books Ltd., 1992, p. 816.

¹⁸ Sf. Isihie Sinaitul, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, *Filocalia*, în vol. 4, II, cap. 10–11, pp. 84–85.

¹⁹ Ovidiu Drimba, o.c., p. 139.

²⁰ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, „Introducere la Ava Dorotei”, în *Filocalia*, vol. 9, pp. 466–470.

²¹ Ava Dorotei, „Despre conștiință”, în *Filocalia*, vol. 9, III, cap. 1, pp. 507–508.

²² *Idem*, III, cap. 4, p. 510.

o nici măcar în lucrul cel mai mic; căci de la cele mici și prin fire neînsemnate, ajungem să disprețuim și pe cele mari²³. Atât lucrarea virtuții cât și a păcatului încep „de la cele mici și duc la cele mari, fie bune, fie rele”²³.

Ce înseamnă „canonul” spovedaniei neîncetate, pe care trebuie să-l împlinească marinarul? Criticii literari consideră că poetul a realizat în acest punct „un amestec ciudat de fantastic și de elemente concrete, pentru a transmite cititorului un puternic fior dramatic”²⁴. Coleridge a fost desigur un vizionar, înzestrat cu o sensibilitate acută, dar nu a fost un poet al fantasticului, iar ceea ce se desprinde din *Balada bătrânului marinar* este o confruntare lucidă a omului cu cămările sale lăuntrice, cu sufletul său încărcat de fărâdelegi, de-a lungul călătoriei vieții sale pe mările lumii. O confruntare inițiată nu într-un totu lipsit de riscuri pentru ucenicii acelor și acestor vremi. O confruntare ale cărei trepte trebuie urcate cu osebărită luare aminte, întrucât:

„Mereu aproape, și mai aproape, mereu în șiruri lungi,
Tăcerea adâncurilor nesfârșite în ființă,
Noi suntem ultimii oameni care zicem, acum și atunci:
Dumnezeule, este oare cu puțință?” (*Balada bătrânului marinar*).

„Zicea avva Dula, ucenicul lui avva Visarion: călătorind noi odată pe țărmurile mării am însetat. Și am zis lui avva Visarion: «Avvo, foarte îmi este sete». Și făcând rugăciune bătrânul, mi-a zis: «Bea din mare». Și s-a îndulcit apa și am băut, dar eu am luat și în vas, nu cumva mai încolo să-mi fie sete. Și văzând bătrânul, mi-a zis: «Pentru ce ai luat în vas?» I-am zis lui: «Iartă-mă, ca nu cumva mai încolo să însetez». Și a zis bătrânul: «Dumnezeu aici și pretutindenea Dumnezeu»²⁵.

Care este totuși sensul canonului spovedaniei neîncetate? În adevăr, se poate spune că acest canon reflectă preocuparea poetului romantic de a atribui unui personaj literar calități excepționale – altfel spus, paradigmează setea de absolut a romantismului. Excepțională și într-un totu ieșită din comun este setea care-l soarbe pe bătrânul marinar, aceea de a desluși sensul existenței sale; este și motivul pentru care el supraviețuiește, în timp ce toți ceilalți camarazi ai săi pier în „umbrile vâscoase care mișunau pe întinsul mării”. Prin neîncetata cercetare a sinelui, prin străduința de a-și înțelege și ispăși căderile, eroul lui Coleridge, cel care mai înainte a călătorit „în întuneric, lipsit de lumina sfeșnicului... după socoteala sa, fără cunoștință și fără călăuzire” află „vreme de pocăință, de întoarcere și de îndreptare”²⁶. Pe întinsul mării lăuntrice, de trebuință este să veghem, cercetându-ne neîncetat cămările sufletului și străduindu-ne să avem „înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor un cuget neîntinat” (Fapte 24, 16). Altfel, cele două infinituri nu se vor suprapune nicicând. Altfel, ne vom afla și noi întrebând: „Dumnezeule, este oare cu puțință?”.

Summary

The Thirst for the Absolute and European Romanticism

The study deals with the tendency of the European Romantic movement to exalt the individual and his relationship with the absolute, which resulted in a creative

²³ *Idem*, III, cap. 3, pp. 509–510.

²⁴ Ovidiu Drimba, o.c., p. 139.

²⁵ „Pentru Avva Visarion”, în *Patericul*, Alba Iulia, Episcopia Ortodoxă Română, 1993, cap. 1, p. 40.

²⁶ Sf. Marcu Ascutel, „Epistolă către Nicolae Monahul”, în *Filocalia*, vol. 1, cap. 5–6, pp. 367–368.

freedom of mind and spirit. The concept of idealism, as well as the transcendental concept, are of Platonic origin, being in fact elaborated by the Neoplatonists of the 3rd century and by the Renaissance Neoplatonists. Victor Hugo, Mihai Eminescu, and Samuel Taylor Coleridge – each in his own particular way – created the image of the poet/writer as a kind of seer or *voyant* who could see through and beyond the real world to the world of ideal forms and essences.

Thus, the task of the poet/writer was to unravel the ideal world and its value for the individual. Reality and the relativity associated with it are not at all blurred in the works of these three Romantic „over-reachers“, but turn, in fact, into instruments of gaining access to the realm of the absolute. In genuine Platonic manner, the world is seen as an imperfect imitation of a divine ideal, while man is perceived as a postlapsarian, yet perfectible figure.

Throughout the study, the reader will come across a few references to the writings of the Holy Fathers. I believe there is a close relationship between the patristic spirit and the spirit of the Romantic movement, in that both dwell with the analysis of man's soul, with probing his conscience, and with healing the wounds of his fallen nature. Both are concerned with the spiritual, emotional and mental lives of humankind, rather than with mundane external matters. Furthermore, both believed that man's problems are mainly problems of thoughts, a darkened mind, and an impure heart – which is why they emphasized the role and importance of the individual conscience and the value of *metanoia* in matters of moral and spiritual guidance.

TESTAMENTUL LUI AVRAAM

Introducere

Avraam este una dintre figurile cele mai simpatice și mai atașante ale Vechiului Testament. Nu întâmplător așadar biografia sa „oficială”, oferită de Pentateuch, a fost dublată de una apocrifă, în care se împletesc indiscernabil omenescul și neomenescul, credibilul cel mai brut și incredibilul cel mai șocant, cronica verosimilă și basmul, cotidianul vieții patriarhale și senzaționalul vieții unui adevărat personaj mitic. Din acest ciclu avraamic colateral tradiției oficiale ni s-au păstrat fragmente în Cartea jubileelor (cap. XI–XXIII); Apocrifa Genezei (cap. XIX–XXII); midrash-ul Bereșit Rabba (Interpretarea la Geneză). Separat, au ajuns până la noi trei texte ce-i sunt consacrate în întregime: Apocalipsa lui Avraam, Povestea lui Avraam și a lui Melchisedec și apocrifa de față, intitulată, prin convenție, Testamentul lui Avraam.

Testamentul e o scriere iudeo-creștină din prima jumătate a secolului al II-lea. Nu se poate face însă nici o afirmație sigură cât privește: cuprinsul scrierii originale; locul redactării sale; comunitatea spirituală. Savanții au propus tot felul de soluții, dar în lipsa unor mărturii manuscrise aceste soluții rămân deocamdată pure (deși utile) speculații.

Există două versiuni ale Testamentului, una scurtă (B), cealaltă, lungă (A). Iarăși, este imposibil să se demonstreze existența unei legături directe între ele. George W. E. Nickelsburg susține că versiunea lungă ar constitui un stadiu mai apropiat de original decât cea scurtă. F. Schmidt, la ora actuală cel mai calificat cercetător al apocrifei noastre, argumentează teza opusă (în cadrul aceleiași culegeri de studii).^{} După Schmidt, versiunea scurtă ar fi fost produsă de către evreii din Palestina, iar cea lungă (plecând de la cea scurtă) de către evreii din Alexandria. Cum vom vedea, textul actual are și evidente formulări creștine. Atmosfera versiunii lungi (se simte de la prima pagină) este cea egipteană. Există și influențe iraniene (de pildă, cele două înfățișări ale Morții: demonică și angelică).*

Atât versiunea scurtă, cât și cea lungă au ca „element provocator” Geneza 12, 1, unde Yahve îi poruncește protejatului Său (după Septuaginta): „Ieși din pământul tău, din neamul tău și din casa tatălui tău și vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu.” Același verset se află și la originea primei părți din Apocalipsa lui Avraam, numai că interpretările propuse de cele două apocrife, chiar dacă într-un anumit fel complementare, în esență se exclud. Apocalipsa dezvoltă versetul printr-o povestire istorică, aceea a convertirii lui Avraam de la idolatrie la monoteism (pe

^{*} *Studies on the Testament of Abraham*, Missoula, 1976. Textul lui Nickelsburg cuprinde paginile 23–64, al lui Schmidt, pp. 65–83.

cale pur rațională) și a fugii lui efective din Mesopotamia, țara păgânismului, spre Canaan, pământul făgăduit de Dumnezeu. Avem de a face așadar cu o desfășurare narativ-istorică a versetului, numit de noi, „provocator”. În cazul **Testamentului**, nivelul însuși al interpretării se schimbă. Părăsim nivelul istorico-narativ și ajungem la unul alegorico-metafizic. Textul e de o generozitate copleșitoare. De dragul comentariului, trebuie să mărturisesc, l-am și tradus! Dar există câteva date esențiale ce se cuvin puse la îndemâna cititorului.

Testamentul lui Avraam descrie **agonia** unui om exemplar, adică lupta sa finală, decisivă cu Moartea personificată. „Ieșirea” lui (de care se vorbește chiar în primul capitol al textului), este în fapt, **ieșirea sufletului din trup**. Convertirea de care aminteam, descrisă în prima parte a **Apocalipsei** se situează la nivel orizontal. Aici însă Avraam „sparge acoperișul casei”, rupe nivelul ontologic uman devenind un „pieton al aerului”. Dar această rupere nu este una „extatică”, „șamanică”, ci una pur omenească. În plus, ea este impusă, iar nu consimțită. Ruperea de care ne vorbește **Testamentul** nu eliberează, ci, dimpotrivă, rănește. Și rănește definitiv și irevocabil. Ruptura de nivel ontologic poate fi echivalată cu o inițiere. Dar în cazul nostru ea este mai degrabă o pură și absurdă sfășiere.

Dimensiunea inițiată a versetului din Geneză l-a obsadat pe Philon din Alexandria care a exploatat-o în tratatul său **De migratione Abrahami**. Deși unghiul de interpretare al lui Philon este aproximativ același cu al autorului neștiut al **Testamentului**, miza demersurilor lor diferă în mod radical. Philon face din Avraam un filosof pe jumătate stoic, pe jumătate platonician, împăcat cu moartea, căutând să se desăvârșească la școala ospetiei. Desprinderea sufletului de trup nu-i decât un exercițiu filosofic, fără nici o pondere existențială. **Testamentul** tocmai pe această dimensiune apasă, existențială. Desprinderea sufletului de trupul lui Avraam înseamnă pur și simplu moartea acestuia. Caracterul **definitiv** al acestei desprinderi nu trebuie nici o clipă scăpat din vedere! Căci tocmai **definitivul** morții constituie cauza (niciodată însă rostită!) pentru care patriarhul se încapățânează să refuze plecarea de lângă ai săi. Deocamdată ne oprim aici cu reflecțiile. Apropierea **Testamentului** de tratatul lui Philon, precum și demarcarea ei de **Apocalipsa** lui Avraam necesită măcar o aproximare a profilului ei spiritual.

Testamentul lui Avraam a fost tradus în slavă, coptă, română, etiopiană, arabă. Versiunea românească, realizată de popa Grigorie din Măhaci, după un original slavonesc (variantea scurtă a povestirii) se află publicată în culegerea lui Hașdeu, **Cuvențe den bătrâni**, București, 1984, pp. 155–158 (cu textul slavonesc deasupra). E o versiune mult prescurtată (chiar și față de versiunea scurtă greacă) dar cu unele elemente inedite (de pildă, diavolul închide toate drumurile ce duc spre casa lui Avraam pentru a-i micșora acestuia virtuțile etc.). M. Gaster a publicat, plecând de la trei manuscrise pe care le posedă în biblioteca personală, și o versiune românească a variantei lungi. Așadar ambele variante (sau recensii) sunt atestate în românește (sec. al XVI-lea și după aceea). Pentru o analiză amplă a manuscriselor **Testamentului** din depozitul BAR, precum și pentru evaluarea critică a edițiilor lui Gaster și Hașdeu trimit la cartea, indispensabilă, a lui Emil Turdeanu, **Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament**, Leida, 1981 (un capitol special este consacrat „legendei” lui Avraam).

*Prezenta traducere (a versiunii lungi) s-a făcut după ediția critică stabilită de F. Schmidt și publicată în teza sa de doctorat *Le Testament d'Abraham. Introduction, édition critique des deux recensions grecques, traduction*, Tübingen, 1986.*

TESTAMENTUL LUI AVRAAM

Testamentul sfântului, părintelui nostru, dreptul patriarh Avraam. Cum a trecut prin încercarea morții, <arătându-ne> că toți trebuie să murim. <Doamne> binecuvântează!

<Viața lui Avraam se apropie de sfârșit>

I. 1. Avraam și-a trăit măsura vieții sale, într-un tot nouă sute nouăzeci și nouă de ani. Și până la sfârșitul vieții i s-a scurs în liniște, blândețe și dreptate. Dreptul era din cale-afară iubitor de oaspeți. 2. Își pusese cortul la răscrucea drumurilor, lângă stejarul lui Mambre, și acolo îi primea pe toți: bogăți și săraci, împărați și cărmuitori, bicisnici și neputincioși, cunoscuți și necunoscuți, megieși și drumeți, fărăosebire îi primea sfântul, preacuviosul, dreptul și iubitorul de oaspeți Avraam. 3. Veni însă și la dânsul paharul cel amar al morții – obțesc și de neocolit – capătul nebanuit al vieții. 4. Atunci Stăpânul Dumnezeu l-a chemat pe arhanghelul său, Mihail, și i-a zis: „Coboară, Mihaile, căpetenie a oștilor <cerești> la preaiubitul meu Avraam și du-i vestea morții, ca să-și rânduiască toate cele <pe pământ>”. 5. Căci l-am binecuvântat, asemenea stelelor de pe cer și nisipului de pe țărmul mării. A strâns avere frumoasă și e din cale-afară de bogat. Dar pe lângă acestea, a rămas toată viața, până la sfârșit, drept, bun, iubitor de oaspeți și cu dare de mână. 6. Du-te, arhanghele Mihail, la preaiubitul meu Avraam, vestește-i moartea și fă-l să priceapă că 7. a venit vremea să plece din lumea aceea deșartă, să-și lepede trupul și să vină la Stăpânul său, între cei buni.“

<Arhanghelul Mihail coboară cu vestea morții>

II. 1. A plecat așadar căpetenia oștilor de la fața Domnului Dumnezeu și a coborât la Avraam, lângă stejarul lui Mambre. Și l-a găsit pe Avraam pe câmp, șezând lângă o pereche de boi împreună cu fiii lui Masek și cu alte douăsprezece slugi. Căpetenia de oști porni către dânsul. 2. Văzându-l Avraam de departe, venind ca un ostaș mândru, se sculă în picioare și merse să-l întâmpine, cum îi era obiceiul – să iasă înaintea oaspeților și să-i primească după cuviință. 3. Căpetenia oștilor <cerești> dădu binețe dreptului Avraam zicându-i: „Să trăiești, preacinstite părinte, suflet drept, iubit ales al Dumnezeului ceresc!” 4. Iar Avraam îi răspunse: „Să trăiești, preacinstite ostaș, frumos ca soarele și mai mândru decât toți fiii oamenilor. Tare chipeș îmi ești!” 5. De aceea te și întreb dacă tinerețea asta a ta nu-i doar o părere? Rogu-te să-mi spui de unde vii, de la care oaste și ce cale ai străbătut până aici? Lămurește-mă, de unde ai înfățișarea asta atât de chipeșă?” 6. Căpetenia oștilor <cerești> zise: „Eu, omule preadrecht, vin tocmai din marea cetate și sunt trimis de Marele împărat, ca să am grijă de urmașii alesului său preaiubit, căci împăratul îl cheamă pe acesta la Sine.” 7. Avraam zise: „Hai, Domnul meu, vino cu mine pe ogor!” Căpetenia oștilor răspunse: „Vin!” 8. Și dacă au ajuns pe ogor s-au așezat la vorbă. 9. Iar Avraam a

grăit către slugile sale, fiii lui Masek: „Mergeți la herghelie și aduceți-mi doi cai îmblânziți și cuminți, ca să încălecăm, eu și oaspetele meu.“ 10. Dar căpetenia oștilor îi curmă vorba: „Nu, domnul meu, Avraam, să nu aducă nici un cal, fiindcă eu nu încălec pe animale cu patru picioare, 11. chiar dacă împăratul meu e nespus de bogat, stăpânind laolaltă peste toți oamenii și toate creaturile <pământului>; eu însă mă feresc să încălec vreodată pe animale cu patru picioare. 12. Să mergem, suflet drept, până acasă la tine pe jos. <Vom ajunge repede> ca vântul, „Așa să fie, Doamne!“ încuviință Avraam.

<Lacrimile arhanghelului devin pietre prețioase>

III. 1. Și au plecat de pe ogor către casă. 2. Pe marginea drumului era un chiparos. 3. La porunca lui Dumnezeu, copacul a strigat cu glas omenesc zicând: „Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul, Care-l cheamă pe acesta (*arătând spre Avraam*) printre cei ce-L iubesc pe Dânsul!“ 4. Avraam a ascuns <în sine> taina, socotind că Mihail, căpetenia oștilor, nu auzise nimic. 5. Ajungând aproape de casă, au adăstat un pic în curte. Isaac, văzând înfățișarea îngerului, zise către maica lui, Sara: „Maică, stăpâna mea, omul care șade împreună cu părintele meu nu-i din neamul celor ce locuiesc pe pământ.“ 6. Și Isaac a mers, s-a închinat și a căzut la picioarele neînrupatului. Iar căpetenia oștilor <cerești> l-a binecuvântat și i-a zis: „Domnul Dumnezeu va împlini în tine făgăduința făcută lui Avraam, precum și rugăciunea cuvioasă a tatălui și a mamei tale.“ 7. Avraam grăi către fiul său Isaac: „Copile, du-te, scoate apă din fântână și adu-o aici într-un ciubăr, ca să spăl cu ea picioarele oaspetelui nostru. Trebuie să fie tare obosit de calea lungă pe care-a străbătut-o până la noi.“ 8. Isaac a mers îndată la fântână, a scos apă și i-a adus-o într-un ciubăr. 9. Iar Avraam s-a apropiat și a spălat picioarele căpeteniei oștilor <cerești>, Mihail. Dintr-odată însă i s-a răscolit sufletul și a început să plângă peste străin. 10. Văzându-l, a izbucnit și Isaac în hohote de plâns. Văzându-i pe amândoi cu fețele șiroinde, a început să plângă și căpetenia oștilor. 11. Iar lacrimile sale, căzând în ciubăr, se preschimbară în pietre prețioase. 12. Avraam, încremenit de uimire, culese pietrele pe furiș iar taina o ascunse de toți, păstrând-o numai în sufletul său.

<Ospățul>

IV. 1. Și a grăit Avraam către fiul său, Isaac: „Mergi, fiule preaiubit, în camera de oște și împodobește-o cum se cuvine! Așterne două paturi, unul pentru mine și unul pentru oaspetele nostru de astăzi! 2. Pregătește-ne un jilț, un sfeșnic și o masă încărcată cu toate bunătățile. Deretică prin odaie, fiule, și întinde pânzeturi de in și porfiră. Arde tot felul de miresme plăcute și umple camera cu flori și ierburi parfumate pe care culege-le din grădina. 3. Agață <de tavan> șapte candelă cu ulei, ca să ne desfătăm, fiindcă oaspetele nostru de astăzi este mai slăvit decât împărații și cărmuitorii, iar înfățișarea lui mai presus decât a tuturor fiilor oamenilor.“ 4. Isaac a pregătit totul întocmai. Atunci Avraam l-a luat pe Mihail, au intrat în cameră și s-au așezat fiecare pe câte un pat. Iar între ei se afla masa plină cu toate bunătățile.

5. Dar căpetenia oștilor <cerești> se sculă și ieși afară, ca pentru o nevoie firească. Și într-o clipită se ridică la ceruri și stătu înaintea lui Dumnezeu. Și-i zise așa Stăpânului: „Doamne, Doamne, să știe Atotputernicia Ta că eu, unul, nu mă simt în

stare să-i amintesc de moarte bărbatului acestuia drept.“ 7. „Mihaile, căpetenie a oștilor, mergi la preaiubitul meu Avraam și ce-ți va spune el aceea să faci și ce va mânca el aceea să mănânci și tu. 8. Căci eu voi trimite Duhul Sfânt asupra fiului său, Isaac, și voi arunca amintirea morții¹ în inima acestuia – ca într-un vis el va vedea moartea părintelui său. Isaac va povesti visul, iar tu îi vei desluși înțelesul. Așa va afla <Avraam> că i se apropie sfârșitul. 9. Căpetenia oștilor zise: „Doamne, duhurile cerești nu au trup, nu mănâncă și nu beau. Omul acesta m-a așezat lângă o masă plină cu tot felul de mâncăruri pământești și stricăcioase. Ce fac? Cum să nu mă dau de gol stând la masă împreună cu dânsul?“ 10. Domnul răspunse: „Coboară la el și să nu-ți faci nici o grijă! Tu așează-te liniștit la masă și eu voi trimite asupra ta un duh flămând care va înfuleca tot ce-i pe masă din mâinile tale și cu gura ta. Desfătează-te așadar împreună cu <Avraam>! 11. Nu ai altceva de făcut decât să deslușești înțelesul vedeniei, ca să știe Avraam de coasa Morții și de capătul nebănuit al vieții sale. Și să-și pună rânduială în toate ale sale, căci l-am binecuvântat, asemenea stelelor de pe cer și nisipului de pe țărmul mării.“

<Recunoașterea arhanghelului>

V. 1. Atunci căpetenia oștilor <cerești>, Mihail, se întoarse la casa lui Avraam și se așază împreună cu acesta la masă. Iar Isaac îi slujea. 2. Și după ce s-a terminat ospățul, Avraam a făcut o rugăciune, după cum îi era obiceiul, iar Mihail i se alătură. Apoi fiecare se odihni pe patul său. 3. Zise Isaac către Avraam: „Tată, aș vrea să mă odihnesc și eu cu voi, în patul acesta de lângă ale voastre. Căci tare îmi place să ascult vorba aleasă a bărbatului desăvârșit <ce ne este oaspete>.“ Dar Avraam îi răspunse: „Nu, copile, ci mergi și te odihnește în patul tău, ca să nu scoatem sufletul din omul acesta.“ 5. Atunci Isaac, după ce se împărtăși din rugăciunea lor, merse la dânsul în odaie și se culcă în patul său.

6. Dumnezeu aruncă amintirea morții în inima lui Isaac, sub forma unor vedenii, pe la ceasul al treilea din noapte. 10. Și trezindu-se Isaac, se sculă din pat și alergă val-vârtej spre odaia în care dormeau tatăl său și arhanghelul. 8. Ajuns în fața ușii începu să strige <cât îl țineau puterile> zicând: „Tată, tată, scoală-te și deschide-mi iute. Vreau să intru, să mă agăț de gâtul tău și să te strâng în brațe mai înainte ca ei să te ia de lângă mine.“ 9. Avraam se sculă și-i deschise. Iar Isaac intră iute, se agăță de gâtul lui și începu să plângă în hohote. 10. Dintr-odată lui Avraam i se tulbură sufletul și izbucni, și el, în hohote de plâns. Iar căpetenia oștilor <cerești>, văzându-i, prinse a se jelui, și el, cot la cot cu dânsii. 11. Sara, care dormea în cortul ei, auzind vaietele, alergă într-un suflet la ei și-i găsi pe tustrei îmbrățișați și plângând amar. 12. Întrebă așîșderea cu lacrimi în glas: „Stăpâne Avraam, din ce pricină v-ați apucat să plângeți <cu toții>, lămurite-mă!? 13. Oare fratele acesta, care ne este oaspete, ți-a adus vreo veste despre Lot, fratele tău din Sodoma, cum că a murit? De aceea sunteți cu toții așa întristați?“ Luându-i vorba din gură, căpetenia oștilor <cerești> zise către Sara: „Soră Sara, nu-i ce crezi tu. Ci fiul tău, Isaac, după cum îmi pare mie, a avut un vis <urât> și a venit la noi plângând foarte, iar nouă ni s-au răscolit sufletele văzându-l astfel și am izbucnit împreună cu dânsul.“

¹ *Mneme tou thanatou*, „gândul morții“. Îngerul trebuie să-i amintească lui Avraam că trebuie să moară. Am păstrat formula „amintirea morții“, întrucât ea a fost consacrată ca atare de „literatură“ exercițiilor spirituale creștine.

VI. 1. Cum i-a auzit Sara vorbele alese, îndată și-a dat seama că era un înger al Domnului. 2. Și i-a făcut semn din cap lui Avraam, să iasă afară <din încăpere>. Și-i zise: „Domnul meu, Avraam, nu știi cine este bărbatul acesta?” 3. Avraam îi răspunse: „Nu știu.” 4. Sara îi zise: „Îți amintești, domnul meu, de cei trei bărbați cerești pe care i-am avut oaspeți în cortul nostru de lângă stejarul lui Mambre? Am tăiat atunci un vițel, iar tu le-ai pus masa. 5. Și după ce s-a mâncat toată carnea, vițelul a reapărut <în ograda noastră> și s-a dus zburdând să sugă țâță de la maica lui? Nu-ți amintești, stăpânul meu, Avraam, că tot atunci, în urma făgăduinței lor, ne-a fost dăruit și rodul pântecelui, Isaac? Ei bine, unul dintre cei trei oameni este <oaspetele nostru de acum>.” 6. Avraam zise: „O, Sara, adevărat grăiești. Slavă și pace de la Dumnezeu Tatăl! Și eu, târziu, pe înserat, când i-am spălat picioarele în ciubărul <cu apă curată>, mi-am zis în inima mea: Picioarele acestea trebuie să fie ale unuia dintre cei trei bărbați, pe care i-am spălat atunci. 7. Și apoi, lacrimile lui căzând în ciubăr, s-au preschimbat în pietre prețioase.”

Le scoase din sân și i le dădu Sarei zicând: „Dacă nu mă crezi, privește!” 8. Sara le-a luat, s-a închinat, le-a sărutat și a grăit: „Slavă lui Dumnezeu, care ne arată tot felul de minuni! Acum, să știi, stăpânul meu Avraam, că ni se va dezvălui un lucru de seamă, bun sau rău.”

<Visul lui Avraam>

VII. 1. Avraam o lăsă afară pe Sara și intră în odaie. Zise către Isaac: „Hai, fiul meu preaiubit, spune-mi adevărul – ce vedenii ți s-au arătat și te-au speriat atât de tare, încât ai dat buzna peste noi plângând, cu fața răvășită de durere?” 2. Isaac prinse a povesti: „Iată, stăpânul meu, <ce s-a întâmplat>! În noaptea aceasta am văzut cum soarele și luna stăteau pe capul meu, iar razele lor mă înconjurau din toate părțile și mă luminau. 3. Iar pe când priveam eu la lucrurile acestea întrebându-mă ce-i cu ele, cerul s-a deschis și un bărbat cu chip de lumină a coborât din el, mai strălucitor decât șapte sorii laolaltă. 4. Bărbatul minunat ca soarele, a luat soarele de pe capul meu, apoi s-a urcat din nou în cerul din care ieșise mai înainte. Iar eu m-am întristat foarte tare, că-mi luase soarele de pe cap. 5. Puțin după aceea, când eu mă tot frământam și mă jeluiam, l-am văzut iarăși pe bărbatul acela, pogorându-se încă o dată din cer. Acum îmi luă și luna de pe cap. 6. Am izbucnit în plâns și am strigat către bărbatul acela: «Doamne, nu-mi lua slava. Ai milă de mine și ascultă-mă! Dacă mi-ai luat soarele, îngăduie și lasă-mi măcar luna!» 7. Dar El mi-a răspuns: «Acum lasă-i să fie duși în împărăția de sus, căci <Dumnezeu> îi vrea acolo!» Și așa mi i-a luat pe amândoi de pe creștet nelăsându-mi decât razele lor.”

8. <După ce a ascultat> visul, căpetenia oștilor <cerești> a grăit așa: „Ascultă, dreptule Avraam! Soarele pe care l-a văzut fiul tău ești tu, părintele său, iar luna este Sara, maica sa. Bărbatul cu chip de lumină coborât din cer este trimisul lui Dumnezeu, cel care trebuie să-ți ia dreptul suflet. 9. Iar acum află, multprețuitule Avraam, că a venit vremea să lași lumea aceasta și să călătorești la Domnul.” 10. Avraam a răspuns căpeteniei oștilor <cerești>: „O, minune a minunilor! Care va să zică tu ești cel care trebuie să-mi ia sufletul?”

11. Căpetenia oștilor <cerești> zise: „Eu sunt Mihail, căpetenia oștilor cerești, care stă înaintea lui Dumnezeu. <Domnul> m-a trimis la tine, ca să-ți amintesc că te-ai muri; iar după aceea mă întorc la Dânsul, așa cum mi-a poruncit. 12. Avraam zise: „Acum știu, și eu, că ești un înger al Domnului și că ai fost trimis anume ca să-mi iei sufletul. Dar n-am să vin cu tine. Fă cum ți-e voie!”

<Coasa Morții>

VIII. 1. Auzind vorbele acestea, căpetenia oștilor <cerești> se făcu pe dată nevăzut. Urcă la ceruri, veni înaintea lui Dumnezeu și-i povesti tot ce văzuse în casa lui Avraam. 2. <Iar la sfârșit> îi zise Stăpânului: „Preaiubitul Tău așa mi-a spus: «Nu vin cu tine. Fă cum ți-e voia!» Care-i așadar, Stăpâne atotputernic, voia slavei și împărăției Tale nepieritoare?” 4. Zise Dumnezeu lui Mihail: „Mergi la preaiubitul meu Avraam încă o dată și spune-i: «Așa grăiește Dumnezeuul tău: oare te-am părăsit vreodată cât ai trăit pe pământ? Eu sunt Dumnezeuul tău, Cel care te-am adus în pământul făgăduinței; care te-am binecuvântat mai mult decât am binecuvântat nisipul mării și asemenea stelelor de pe cer; 6. care am scăpat-o pe mama Sara de sterpăciune și te-am fericit la bătrânețe cu un rod al pântecelui, fiul Isaac. 7. Adevărat îți spun: Eu, Cel care binecuvântează, te voi binecuvânta; și Eu, Cel care sporește, îți voi spori neamul; și-ți voi da tot ce-mi ceri. Fiindcă Eu sunt Domnul Dumnezeuul tău și în afară de mine nu există altul. 8. Dar tu de ce-mi stai împotrivă și te chinui? Răspunde-mi! Pentru ce te împotrivești îngerului Meu? 9. Au nu știi că toți <fiii> lui Adam și ai Evei au murit? Nici împărații nu sunt nepieritori. Nici un strămoș n-a scăpat din visteria morții. Toți au murit, toți au mers în iad, toți sunt adunați de coasa Morții. Totuși n-am îngăduit să vină la tine vreun aducător de moarte. N-am lăsat coasa Morții să se apropie de tine. N-am îngăduit ca plasa iadului să te impresoare. N-am vrut să dai peste nici un rău. 11. Ci – așa cum îi chem la Mine pe cei buni – l-am trimis pe Mihail, căpetenia oștilor <cerești>, ca să te înștiințeze că vei trece în altă lume și că trebuie să-ți rânduiești casa și averea și să dai binecuvântarea preaiubitului tău Isaac. Am făcut toate acestea numai ca să nu te întristezi, așa să știi. 12. Pentru ce, dar, tu zici căpeteniei oștilor Mele că nu vrei să-l urmezi? Pentru ce zici asta? Oare nu-ți dai seama că dacă aș îngădui Morții să meargă la tine, n-aș mai sta pe gânduri dacă vii sau nu?»“

<Condiția lui Avraam. Dorința de a vedea întreaga lume>

IX. 1. Căpetenia oștilor <cerești> a luat cu sine sfaturile Celui de sus și a coborât la Avraam. Cum îl văzu, dreptul căzu cu fața la pământ, ca și mort. 2. Căpetenia oștilor <cerești> îi spuse tot ce auzise de la Cel de sus. Apoi sfântul și dreptul Avraam se sculă cu obrazul plin de lacrimi și se aruncă iarăși la picioarele neîntrupatului rugându-l: 3. Te rog, pe tine, căpetenie a puterilor de sus, fiindcă nu ai socotit de tot nevrednic să vii în fiecare zi la un rugător păcătos și netrebnic ca mine, te rog să-mi faci încă un hatâr înaintea Celui de sus și să-i zici: 4. «Așa grăiește Avraam: Doamne, Doamne, tot ce-am cerut – lucru sau cuvânt – de la Tine, s-a făcut; mi-ai dăruit de toate, după cum mi-a poftit inima și mi-ai împlinit toate voile. 5. Acum, Doamne, nu mă împotrivesc puterii Tale – căci știu că nu voi fi nepieritor, ci pieritor. Cum toate stau sub rânduiala Ta și tremură înfricoșate de puterea feței Tale, așa să mă tem și eu. Dar am numai un hatâr să-ți mai cer. 6. Ascultă, Stăpâne Doamne, rugămintea mea – în acest trup, al meu, fiind, aș vrea să văd întreg ținutul locuit de oameni și toate fapăturile pe care le-ai zămislit cu un singur cuvânt. Dacă aș vedea toate acestea, acum de-aș pleca din viața asta, aș pleca neîntristat.»“ 7. Iarăși s-a urcat căpetenia oștilor la ceruri și a stat înaintea Tatălui nevăzut. Și i-a spus tot, grăindu-i: „Iată vorbele lui Avraam: Vreau să văd întreg pământul locuit de oameni cât sunt încă în

viață, înainte de a muri.“ 8. Auzind acestea, Cel de sus poruncește lui Mihail, căpetenia oștilor <cerești> și-i zice: „Ia un nor de lumină și îngeri dintre cei puși peste carul dumnezeiesc. Apoi așează-l pe Avraam în carul heruvimilor și ridică-l deasupra cerului, ca să vadă întreg pământul locuit de oameni.“

<Pământul văzut din cer>

X. 1. Arhanghelul Mihail coborî pe pământ, îl puse pe Avraam în carul heruvimilor și-l sui până deasupra cerului, îl aduse până pe norul <ținut> de șaizeci de îngeri. Și s-a plimbat Avraam în car peste tot pământul locuit de oameni. 2. A văzut lumea întocmai cum era în ziua aceea: pe unii i-a văzut lucrând ogorul, pe alții mănând caii; într-un loc unii pășteau turmele; într-altul, alții horeau în bățătură, se veseleau și-i ziceau din citeră; într-un loc unii se luptau și se judecau; într-altul, se jeluiau, apoi își duceau morții la groapă. 3. Văzu și doi tineri însurați cu alai de nuntă împrejur, într-un cuvânt, ce mai!?, văzu toate câte sunt pe lume, bune și rele.

4. Avraam merse mai departe și văzu niște bărbați înarmați, având în mâini hangere ascuțite. Îl întrebă <pe Mihail>: „Cine sunt aceștia?“ Căpetenia oștilor <cerești> zise: „Aceștia sunt niște tâlhari care vor să omoare, să jefuiască, să înjunghie și să prăpădească.“ 6. Avraam zise: „Doamne, ascultă-mi vorbe! Poruncește să iasă niște sălbăticiuni din pădure și să-i înghită pe aceștia!“ 7. Și numai ce spuse vorbele, că fiarele au și ieșit din pădure și i-au înghițit pe aceia. 8. În alt loc văzu un bărbat și o femeie preacurvind. 9. Și a zis: „Doamne, poruncește să se caște pământul sub ei și să-i înghită!“ Și îndată pământul se crăpă în două și-i înghiți.

10. În alt loc văzu cum niște oameni spargeau case pentru a prăda lucrurile altora. 11. Avraam zise: „Doamne, poruncește să coboare foc din cer și să-i facă scrum!“ Și numai ce spuse vorbele acestea, că focul s-a și coborât din cer și i-a făcut scrum pe aceia!

12. Atunci veni un glas din cer și zise căpeteniei oștilor <cerești>: „Mihaile, căpetenie a oștilor, poruncește să se oprească îndată carul și du-l pe Avraam înapoi de unde l-ai luat, ca să nu vadă întregul pământ locuit de oameni. 13. Căci de i-o vedea pe cei care trăiesc în păcat, va ucide toată făptura. Avraam n-a păcătuit niciodată și pentru aceea n-are milă de păcătoși. 14. Eu am făcut lumea și nu vreau să piară niciuna din făpturile mele. Moartea celor păcătoși o las să vină cât mai târziu, ca să se convertească toți și să trăiască. 15. Urcă-l pe Avraam la prima poartă a cerului, să vadă judecățile și răsplățile și să se căiască pentru sufletele pe care le-a dat pierzării“².

<Poarta cerului>

XI. 1. Mihail a întors carul și l-a dus pe Avraam spre Răsărit, la prima poartă a cerului. 2. Iar acolo Avraam a văzut două drumuri: unul, strâmt și neîncăpător, altul, larg și peste măsură de încăpător. 3. Și a mai văzut încă două porți: una largă, la

² Dacă sufletele păcătoșilor uciși la porunca lui Avraam ar mai fi trăit, poate s-ar fi convertit. Dumnezeu lasă viața cât mai lungă păcătoșilor, pentru ca aceștia să aibă timp să-și răscumpere greșelile. Avraam, nepăcătoșul, nu înțelege mila dumnezeiască. Numai după ce va asista la judecata sufletelor va înțelege că a greșit condamându-i pe tâlhari, pe cei doi care preacurveau și pe jefuitorii de case. Luându-le viața el le-a luat practic toate șansele de mântuire.

capătul drumului larg, și alta strâmtă, la capătul drumului strâmt. 4. Dincoace de porțile acelea a văzut un bărbat așezat pe un tron aurit, iar chipul bărbatului aceleuia era înfricoșător, asemenea chipului Stăpânului <de sus>. 5. Și a văzut multe suflete mânate din urmă de către îngeri pe drumul cel larg. Iar alte suflete, puține, erau mânate de alți îngeri pe drumul cel strâmt. 6. Și când bărbatul acela minunat așezat pe tronul de aur văzu atât de puține suflete intrând <pe poarta> de pe drumul cel strâmt și nenumărate venind pe drumul cel larg, ei bine, bărbatul acela sfânt și minunat începu să-și smulgă părul din cap și din barbă, apoi se aruncă la pământ de pe tron plângând în hohote și jeluindu-se.

7. Iar când văzu mai multe suflete intrând pe cărarea strâmtă, se ridică de la pământ și se așază din nou pe tron cu bucurie nespusă și veselie mare. 8. Avraam îl întreabă pe Mihail, căpetenia oștilor <cerești>: Doamne, cine este bărbatul acesta întru totul minunat împodobit cu atâta slavă, care ba plânge și se jeluiește, ba se bucură și se veselește? 9. Căpetenia oștilor <cerești> răspunse: „Este întâiul creat, Adam, și stă aici cu toată slava sa, uitându-se la toată lumea, căci toți dintr-însul se trag. 10. De fiecare dată când vede o mulțime de suflete intrând pe poarta cea strâmtă, se ridică de la pământ și se așază pe tronul său bucurându-se și veselindu-se, fiindcă poarta strâmtă este a dreptilor și duce către viață. De aceea se bucură atâta întâiul creat, Adam, pentru că vede sufletele mântuite. 11. De fiecare dată însă când vede mai multe suflete intrând pe poarta cea largă, își smulge părul din cap și se azvârle jos, la pământ, plângând și jeluindu-se amar, fiindcă drumul cel strâmt este al păcătoșilor și duce la pierzare și pedeapsă veșnică. De aceea întâiul creat, Adam, se scoală de pe tronul său plângând și jeluindu-se, din pricina pierzării păcătoșilor. Într-adevăr, mulți vor fi pierduți și puțini mântuiți. 12. Din șapte mii de suflete abia de se găsește unul mântuit și neîntinat.”

<Judecata. Focul și balanța>

XII. 1. Pe când ne vorbea el așa, iată doi îngeri cu chip de foc și neiertători în cuget, cu căutătura teribil de aspră, mânau din urmă vreo zece mii de suflete, lovindu-le fără milă cu harapnice de foc. 2. Unul dintre îngeri luă în palma sa un suflet. Pe toate <celelalte> suflete le împinseră pe poarta cea largă, a pierzării. 3. Am apucat-o și noi pe urma îngerilor și ne-am trezit dincolo de poarta cea largă. 4. Între cele două porți se afla un tron înfricoșător, asemenea cristalului, sclipind ca o văpaie. 5. Iar pe el stătea așezat un bărbat minunat – ai fi zis, un alt soare! – asemenea unui fiu al lui Dumnezeu³. 6. Dinaintea lui se afla o masă cristalină, toată din aur. 7. Pe masă era așezată o carte groasă de trei coți și lată de șase coți. 8. La dreapta și la stânga se țineau doi îngeri cu hârtie, cerneală și condei. 9. În fața mesei stătea un înger de lumină având în mână o balanță. 10. La stânga acestuia era așezat un înger de foc, nemilos și aspru la înfățișare, ținând în mână o trâmbiță, din care ieșeau flăcări mistuitoare pentru încercarea păcătoșilor. 11. Bărbatul minunat de pe tron judeca sufletele, scoțând la iveală <toate faptele lor>. 12. Cei doi îngeri, din dreapta și din stânga, le treceau într-un catastif: cel din dreapta, faptele bune, cel din stânga, păcatele. 13. Îngerul din fața mesei, cu balanța în mână, cântărea sufletele. 14. În

³ Adică al unui înger. Expresia e frecventă în literatura intertestamentară.

sfârșit, îngerul de foc, cu <trâmbița>, încerca sufletele oamenilor trecându-le prin flăcări. 15. Avraam îl întrebă pe Mihail, căpetenia oștilor <cerești>: „Ce este tot ce vedem aici?” Iar căpetenia răspunse: „Ceea ce vezi, sfinte Avraame, sunt judecata și răsplata fiecăruia. 16. Privește la îngerul care ține sufletul acela în mână și-l aduce înaintea judecătorului!”

17. Judecătorul zise către unul dintre îngerii săi de ajutor: „Deschide cartea și găsește-mi toate greșelile sufletului acestuia!” 18. Și deschizând cartea, îngerul găsi tot atâtea greșeli câte fapte bune. Drept pentru care nu-l puse nici printre cei ce urmau a fi chinuiți, nici printre cei ce urmau a fi mântuiți, îl lăsă la mijloc.

XIII. 1. Avraam zise: „Doamne, căpetenie a oștilor <cerești>, cine este judecătorul acesta întru totul minunat? Și cine sunt îngerii care scriu <faptele> în catastif? Cine este îngerul asemeni soarelui care ține balanța? Și cine este îngerul de foc care încearcă sufletele trecându-le prin flăcări?” 2. Căpetenia oștilor <cerești> răspunse: „Îl vezi, preasfinte și dreptule Avraam, pe bărbatul înfricoșător care stă așezat pe tron? Acesta este fiul celui întâi creat, numit Abel, pe care l-a ucis nemernicul de Cain. 3. El stă aici ca să judece întreaga făptură, încercându-i laolaltă pe drepti și pe păcătoși. Căci Dumnezeu a zis: «Nu eu voi judeca lumea; ci tot omul de către om este judecat!» 4. Iată de ce i-a dat lui <puterea de> judecată, ca să judece lumea până la marea și slăvita Venire a Aceluia. Atunci, preadreptule Avraam, va fi judecata de pe urmă, însoțită de răsplata veșnică și definitivă. Căci nimeni n-o va putea schimba în vreun fel. 5. Toți oamenii se trag din întâiul creat. Pentru aceea sunt judecați aici, mai întâi de un om. 6. La a doua Venire, toată suflarea și toată făptura va fi judecată de către cele douăsprezece triburi ale lui Israel. 7. Iar la a treia, tot omul va fi judecat de către Dumnezeu, Stăpânul tuturor. Sfârșitul acestei judecăți se apropie, sentința va fi înfricoșătoare și nimeni n-o va putea schimba în vreun fel. 8. Așadar lumea va fi judecată și răsplățile împărțite de trei tribunale. Pentru aceea nici chiar aici (pe pământ) mărturiile a numai doi oameni nu sunt luate în seamă, ci toate spusele trebuie susținute de trei martori laolaltă. 9. Cei doi îngeri, din dreapta și din stânga, trec la catastif greșelile și faptele cele bune. Îngerul din dreapta scrie faptele bune, iar cel din stânga, păcatele. 10. Îngerul asemeni soarelui, care ține în mână o balanță, se numește Dokieli și este arhanghelul drept-cântăritor. El cântărește păcatele și faptele bune cu dreptatea lui Dumnezeu. 11. Îngerul de foc, neînduplecat, ce ține în mână <trâmbița> cu văpăi, se numește Pyrueli, și este arhanghelul care stăpânește focul și încearcă toate faptele oamenilor prin foc. 12. Dacă flăcările ard fapta cuiva, atunci îngerul judecății îl ia cu sine și-l duce în sălașul păcătoșilor, „paharul cel amar”. 13. Dacă însă focul încearcă fapta cuiva și nu reușește s-o ardă, atunci sufletul acela e numit „drept”. Îngerul dreptății îl ia cu sine și-l duce spre mântuire, în alaiul celor drepti. 14. Astfel, dreptule Avraam, toate <faptele> oamenilor trec prin încercarea focului și a balanței.”

<Căința lui Avraam. Ispășirea>

XIV. 1. Avraam zise către înger: „Doamne, căpetenie a oștilor <cerești>, de ce sufletul pe care îngerul acela îl ținea în mână a fost lăsat, în urma judecății, la mijloc?” 2. Căpetenia oștilor <cerești> răspunse: „Ascultă, dreptule Avraam – pentru că judecătorul a găsit într-ânsul tot atâtea greșeli câte fapte bune! Așa că nu i-a dat nici

osândă, nici mântuire, <ci l-a lăsat deoparte> până când va veni Marele Judecător, Dumnezeu tuturor!“ 3. „Dar ce-i lipsește – întreabă iar Avraam – pentru ca să fie mântuit?“ 4. Neîntrupatul răspunse: „Dacă ar dobândi măcar o faptă bună în plus față de păcatele sale, s-ar mântui îndată!“ 5. Avraam zise: „Mihaile, căpetenie a oștilor <cerești>, hai să facem o rugăciune pentru sufletul acesta și să vedem, poate ne-o asculta Dumnezeu!“ Atunci căpetenia oștilor <cerești> zise: „Așa să facem!“ 6. Și au făcut împreună o rugăciune de cerere pentru mântuirea aceluia suflet. Iar Dumnezeu le-a ascultat ruga. Sculându-se în picioare n-au mai văzut sufletul pe locul unde stătuse mai înainte. 7. Și zise Avraam către înger: „Unde este sufletul, Doamne?“ Iar căpetenia oștilor <cerești> răspunse: „S-a mântuit prin dreapta rugăciune! Și iată, l-a luat un înger de lumină și l-a urcat în rai. 9. Zise Avraam: „Slavă aduc numelui lui Dumnezeu, cel de sus, și milei sale fără de margini!“ 10. Și iarăși zise Avraam către Mihail: „Te rog, arhanghele, ascultă-mi oful! Să-l mai chemăm o dată pe Domnul și, să ne închinăm bunăvoinței Sale! 11. Hai să cerem îndurare pentru sufletele păcătoșilor pe care eu, cu gând rău, i-am omorât: pentru cei pe care i-a înghițit pământul, i-au sfășiat fiarele și i-a făcut scrum focul datorită vorbelor mele. 12. Acum știu că am greșit înaintea lui Dumnezeu. Hai, Mihaile, căpetenia puterilor de sus, hai să-l chemăm pe Domnul cu râvnă și cu lacrimi multe, până când mie îmi va șterge greșeala, iar pe ei îi va ierta.“ 13. Căpetenia oștilor <cerești> îi dădu numaidecât ascultare și făcură o rugăciune înaintea lui Dumnezeu. Iar după un lung răstimp, pe când ei încă îl chemau pe Domnul, veni un glas din cer zicând: „Avraam, Avraam, Domnul a ascultat rugăciunea ta și ți-a iertat greșeala. Iar pe cei pe care tu socoți că i-ai omorât, Eu, în marea-Mi bunătațe, i-am chemat la Mine și i-am dus la viață veșnică! 15. Tu le-ai dat o răsplată vremelnică; Eu însă, celor răsplătiți din timpul vieții nu le mai cer judecată după ce mor!“

<Întoarcerea lui Avraam pe pământ>

XV. Glasul Domnului grăi către căpetenia oștilor <cerești>: „Mihail, Mihail, slujitorul Meu, du-l pe Avraam înapoi acasă, căci iată, i se apropie sfârșitul și viața lui fără seamăn e pe terminate. Să-și pună rânduială în casa lui și să facă totul după cum va voi. Apoi ia-l și adu-l la Mine!“ 2. Căpetenia oștilor <cerești> întoarse norul și-l aduse pe preasfântul Avraam acasă. 3. Iar acesta merse în camera de oaspeți și se așeză pe patul său. 4. Atunci intră și Sara, femeia lui, și cuprinzând cu mâinile picioarele neîntrupatului începu a se ruga: „Îți mulțumesc, Doamne, că mi l-ai adu înapoi pe stăpânul meu Avraam. Căci eu socoteam că l-ai luat cu totul dintre noi!“ 5. Apoi veni și Isaac, fiul lui, și i se prinse de gât. La fel, toți slujitorii și slujitoarele se strânsă împrejurul lui Avraam, slăvind-l pe Dumnezeu cel sfânt. 6. Și zise neîntrupatul către Avraam: „Preadreptule, ascultă! Iat-o pe femeia ta, Sara! Iată-l pe fiul tău preaiubit, Isaac! Iată-i aici pe toți slujitorii tăi și pe toate slujitoarele tale stându-ți roată-mprejur! 7. Pune rânduială în toate cele, după cum ți-o fi voia, căci e aproape ziua când va trebui să mai ieși din trup o dată, ca să mergi la Domnul.“ 8. Avraam zise: „Domnul grăiește așa, ori tu, de la tine grăiești așa!“ 9. Căpetenia oștilor <cerești> răspunse: „Eu îți spun ceea ce poruncește Stăpânul!“ 10. Dar Avraam zise: „N-am să vin după tine!“

11. Cum auzi căpetenia oștilor <cerești vorbele acestea>, îndată dispăru din fața lui Avraam, se urcă la ceruri și stătu înaintea Dumnezeului preainalt. 12. Și zise:

„Doamne atotstăpânitor, l-am ascultat pe iubitul tău Avraam în tot ce-a vrut să-ți spună; i-am împlinit toate rugămințile; i-am arătat puterea Ta, întreg pământul de sub cer, și marea, și judecata, și răsplățile, pe toate i le-am arătat de pe nor și din carele <heruvimilor>. Dar el tot îmi zice: „N-am să vin după tine!“

13. Cel de sus grăi așa căpeteniei oștilor <Sale>: „Cum, iarăși ți-a spus iubitul meu Avraam că nu vrea să vină după tine!“ 14. Arhanghelul răspunse în fața Domnului Dumnezeuului nostru: „Da, așa spune iubitul Tău Avraam!“ Iar eu nu mă încumet să-l silesc să mă urmeze, căci dintru început Tu l-ai iubit și tot ce ți-a cerut i-ai dăruit. 15. Ca el nu-i alt om pe pământ, nici chiar Iacob⁴, minunatul bărbat. De aceea nu mă încumet să-l iau cu sila. Poruncește, împărate nepieritor, ce-i de făcut și se va face!“

<Ultima soluție: Moartea însăși>

XVI. Atunci Preaînaltul zise: „Să vină la Mine Moartea⁵, numită „Chip nerușinat“ și „Ochi necruțător“! 2. Mihail merse la Moarte și-i zise: „Stăpânul tuturor făpturilor și împăratul cel nepieritor te cheamă la Dânsul!“ 3. Auzind aceasta Moartea prinse a tremura, se înpăimântă și fu cuprinsă de slăbiciune. Cu mare teamă se înfățișă Dumnezeuului nevăzut. Tremurând din toate încheieturile, văicărindu-se și dărdăind aștepta porunca Stăpânului. 4. Și zice nevăzutul Dumnezeu către Moarte: „Vino aici, nume amar și hidos al lumii! Ascunde-ți toată sălbăticiunea și toate chipurile; leapădă-te de toată amăreala! Îmbracă-te cu ce ai mai mândru și mai slăvit. 5. Apoi coboară la iubitul meu Avraam, ia-l și adu-l la mine! Dar îți spun: să nu care cumva să-i înpăimânți sufletul, ca să-l aduci de-acolo; ci cu blândețe să-l cuprinzi <în brațele tale>, căci mi-e nespus de drag.“

6. După ce-a ascultat toate acestea, Moartea a plecat de la fața Celui de sus, și-a pus un veșmânt strălucitor, și-a luat un chip ca al soarelui devenind mult mai încântătoare la înfățișare decât oricare fiu al omului. Se preschimbă așadar într-un arhanghel cu fața luminoasă și merse la Avraam. 7. Dreptul Avraam ieși din odaie și se așeză la umbra copacului lui Mambre. Ședea cu bărbia în palmă și aștepta porunca lui Mihail, căpetenia oștilor <cerești>. 8. Când iată, îl învăluiră o mireasmă tare plăcută și o lumină nespus de strălucitoare. Avraam întoarse capul și dădu cu ochii de Moarte, care se îndrepta spre dânsul în toată slava și frumusețea. El se ridică de jos și-i merse în întâmpinare, socotind că-i Mihail, căpetenia oștilor <cerești>. 9. Moartea îngenunche înaintea lui și-i zise: „Să trăiești, preacinstite Avraam, suflet drept, iubit al Dumnezeuului preaînalt, cel ce sălășluiești laolaltă cu îngerii!“ 10. Avraam zise către Moarte: „Fii binevenit, păstrător al legilor dumnezeiești, asemeni soarelui, plin de slavă și de lumină, bărbat minunat! De unde vine slava ta către noi? Cine ești?“ 11. Atunci Moartea îi zise: „Avraam, tată preadrep! Îți voi grăi adevărul adevărat. Eu sunt paharul cel amarnic al Morții.“ 12. Dar Avraam răspunde: „Ba nu, tu ești mândrețea lumii. Ești slava și frumusețea îngerilor și a omenirii întregi. Dintre toate ești cea mai chipeșă! Pentru ce zici că ești paharul amarnic al Morții și nu zici

⁴ Desigur un anacronism. Comunitatea din care face parte autorul textului îl ține pe Iacob la mare cinste, transformându-l într-un adevărat etalon al virtuții.

⁵ Trebuie să se țină seama că *thanatos* este un substantiv masculin în greacă. Așadar personajul care intră acum în scenă are trăsături masculine. Pentru o mai concretă reprezentare s-ar cuveni să vorbim despre „îngerul morții“.

că ești supremul Bine!? 13. Dar Moartea zise: „Tată, eu îți spun adevărul. Numele cu care m-a hărăzit Dumnezeu, pe acela ți-l spun!” 14. Avraam întreabă atunci: „Și pentru ce ai venit până aici?” 15. Moartea răspunde: „Ca să iau sufletul tău cel drept.” 16. Avraam îi zice: „Înțeleg ce-mi spui, dar n-am să vin după tine.” Moartea tăcu și nu răspunde nimic.

<Cel două înfățișări ale Morții>

XVII. 1. Avraam se ridică <de sub stejar> și o apucă agale către casă. Moartea îl urmă îndeaproape. Avraam urcă în odaia lui. Urcă și moartea. Avraam se întinse pe pat. Moartea se apropie și i se așează la picioare. 2. Zise Avraam: „Pleacă, pleacă de lângă mine, căci vreau să mă odihnesc în patul meu!” 3. Dar Moartea răspunde: „Nu mă mișc de aici până nu-ți iau sufletul!” 4. Atunci Avraam îi vorbește așa: „Pe Dumnezeu cel nepieritor, te rog, spune-mi adevărul: Tu ești moartea?” 5. Moartea îi răspunde: „Da, eu sunt pierzătoarea întregii lumi!” 6. Avraam zise: „Rogu-te, dacă tu ești moartea, lămurește-mă, așa mergi la toți pământeni – chipeșă, frumoasă și plină de slavă?” 7. Moartea răspunde: „Nu, domnul meu; ci faptele tale drepte, iubirea ta de oaspeți fără de măsură și dragostea față de Dumnezeu au devenit coroană pe creștetul meu. Cu chip arătos, în liniște desăvârșită și cu mângâiere vin la cei drepti. 8. La păcătoși însă, iată cum vin: sălbatică și hidoasă, cu amăreală și înfățișare cumplită. Fără milă mă apropii de păcătoșii care, nici ei n-au avut milă <în timpul vieții>”. 9. Avraam zise: „Te rog, ascultă-mă și arată-mi-te în toată sălbăticia și hidoșenia ta!” 10. Moartea răspunde: „Dar n-ai să suporti să-mi vezi sălbăticia, preadreptule!” 11. Avraam zise: „Ba da, am să suport, cu ajutorul numelui Dumnezeului celui viu, fiindcă puterea Dumnezeului meu ceresc este cu mine.” 12. Atunci Moartea se dezbracă de toată splendoarea și frumusețea. Își lepădă slava și chipul luminos asemenea soarelui 13. și se îmbracă în veșminte de casap. Se întunecă la față și deveni mai sălbatică decât o fiară sălbatică și mai imputată decât orice imputiciune. 14. Apoi îi arată lui Avraam șapte capete de balaur, ca niște vâpăi, și paisprezece chipuri: unul mai cotropitor decât focul, teribil la vedere; unul mai înfricoșător decât un hău; unul mai întunecos decât noaptea însăși; unul negru-negru, de viperă; unul mai sălbatic decât aspida; unul, de leu înspăimântător; unul de șarpe și basilisc; 15. Și îi mai arată un chip învăpăiat, ca o sabie; unul ascuțit ca o lamă de cosor; unul trăznind înspăimântător și brăzdat de tunete grozave. 16. Îi mai arată un chip: de mare spumegând sălbatic, de fluviu cu apele tulburi, de balaur teribil cu trei capete și de pahare pline ochi cu otrăvuri. 17. Într-un cuvânt, îi arată cu de-amănuntul toate hidoșeniile ei, amăreala ei nesuferită, precum și toate bolile ce aduc moartea înainte de soroc. 18. Astfel că, din pricina putorii, a hidoșeniei și a insuportabilei sale amăreli șapte slujitori și slujitoare se sfârșiseră pe loc. 19. Iar dreptului Avraam i se făcu atât de scârbă⁶ de Moarte, încât era cât pe ce să-și dea sufletul.

XVIII. 1. Văzând acestea, preasfântul Avraam zise către Moarte: „Rogu-te, atotputernică Moarte, ascunde-ți hidoșenia și pune-ți la loc înfățișarea plăcută și chipul ce-l aveai mai înainte.” 2. Pe dată Moartea își ascunse hidoșenia și-și puse la

⁶ *Oligoria*, „scârbă”, „silă”, iar nu pur și simplu „dispreț”, cum echivalează majoritatea traducătorilor moderni. Vederea chipului hidos al Morții e ca un fel de injecție otrăvită pentru Avraam, injecție care-și face efectul încetul cu încetul, până la desprinderea finală a sufletului de trup.

loc înfățișarea frumoasă ce-o avusese la început. 3. Apoi Avraam zise către Moarte: „De ce-ai făcut asta? De ce mi-ai omorât slujitorii și slujitoarele? Pentru asta te-a trimis Dumnezeu?” 4. Moartea zise: „Nu, domnul meu, nu pentru asta. Ci eu am fost trimisă pentru tine.” 5. Avraam zise către Moarte: „Și cum au murit <slujitorii> mei, dacă Dumnezeu nu ți-a dat poruncă?” 6. Moartea zise lui Avraam: „Crede-mă, e mare minune că n-ai fost și tu răpus laolaltă cu dâșii. Ci-ți spun adevărul: 7. dacă mâna lui Dumnezeu nu era cu tine în ceasul acela, și ție ți s-ar fi curmat viața.” 8. Dreptul zise: „Acum știi și eu că m-a ajuns scârba Morții, de era să-mi dau sufletul. 9. Dar te rog, atotputernică Moarte, fiindcă slujitorii mei au murit înainte de a le veni sorocul, hai să ne rugăm Domnului Dumnezeului nostru, poate ne va asculta și-i va învia pe cei uciși din pricina hidoșeniei tale.” 10. Iar Moartea zise: „Așa să fie!” Apoi Avraam se ridică <din pat> și se azvârli cu fața la pământ să se roage. Moartea se rugă împreună cu dânsul. 11. Și trimise Dumnezeu un duh de viață peste cei morți și-i însuflă la loc. Atunci Avraam îl proslăvi pe Dumnezeu.

XIX. 1. Apoi se ridică și se întinse iarăși pe patul său. Moartea veni și-i stătu înaintea. 2. Avraam zise: „Pleacă de la mine! Vreau să mă odihnesc, fiindcă sufletul meu e cuprins de scârbă!” 3. Moartea zise: „Nu mă duc de lângă tine până nu-ți iau sufletul!” 4. Dar Avraam o privi țintă și o întrebă cu o față plină de mânie: „Cine ți-a poruncit să spui asta? De la tine scoți toate vorbele acestea, trufașo! Dar eu n-am să te însoțesc până când nu se va întoarce arhanghelul Mihail. Am să plec împreună cu dânsul. 5. Ție însă îți zic: dacă vrei să vin cu tine, deslușește-mi toate preschimbările feței tale, precum și cele șapte capete nelegiuite de balaur. De ce ai chip al hăului; de ce, un chip de sabie ascuțită; de ce unul de apă turbure iar altul de mare bolborosindă și spumegând furioasă? Deslușește-mi, ce-i tunetul acela de nesuferit și cu trăsnetul înspăimântător? Ce-i cu paharele acelea pline cu otrăvuri puturoase? Deslușește-mi-le pe toate!” 7. Moartea zise: „Ascultă, dreptule! Vreme de șapte veacuri eu curăț lumea. Pe toți îi duc în iad, pe împărați și pe cărmuitori, pe bogați și pe săraci, pe robii pe cei slobozi. Iată de ce ți-am arătat cele șapte capete de balaur. 8. Chipul de foc ți l-am arătat fiindcă mulți sfârșesc mistuiți de foc și văd înaintea ochilor moartea cu chip de foc. 9. Chipul asemenea hăului ți l-am arătat fiindcă mulți se prăvălesc din vârfurile copacilor sau de pe gurile hăurilor și devin stafii, iar moartea o văd sub forma unui hău. 10. Chipul de sabie ascuțită ți l-am arătat fiindcă mulți sunt căsăpiți în războaie și văd moartea ca pe o sabie. 11. Chipul de râu turbure ți l-am arătat fiindcă mulți se înecă prinși de năvala apelor sau smulși de fluviile cele mari, văzând Moartea înainte de soroc. 12. Chipul de mare bolborosindă și spumegând furioasă ți l-am arătat fiindcă mulți sunt luați de marea vijelioasă și se duc la fund, iar Moartea o văd ca pe o mare. 13. Chipul de tunet cumplit și de trăsnet înspăimântător ți l-am arătat fiindcă mulți oameni, la ceasul ațâțării balaurilor, aspidelor, șerpilor și basiliscilor se nimeresc sub tunetul cel cumplit și trăsnetul cel înspăimântător și văd moartea în felul acesta. 14. Ți-am arătat fiare veninoase, aspide și basilisci, pantere, lei, pui de lei, urși și vipere, într-un cuvânt, chipul tuturor fiarelor ți le-am arătat, pread dreptule, fiindcă mulți oameni sunt sfâșiați și uciși de ele. 15. Unii sunt mușcați de un șarpe; alții, de o viperă și-și dau duhul îndată; alții își dau duhul înțepați de

⁷ *Lymaino*, „a curăți” în ambele sensuri, de „a ucide, a îndepărta pe cineva în mod violent”; și de „a purifica”. Acțiunea morții e ambiguă, la fel ca și natura ei.

șerpi veninoși ori de vreo viperă⁸. 16. Și ți-am mai arătat niște pahare blestemate umplute cu otrăvuri, fiindcă mulți oameni se curăță pe neașteptate și-ntr-o clipită după ce au băut otrăvurile pregătite de către semeni de-ai lor.“

<Vicleșugul Morții>

XX. 1. Avraam zise: „Te rog să-mi spui: există și o moarte neașteptată?“ 2. Moartea răspunse: „Amin, amin, ca pe adevărul unui cuvânt al lui Dumnezeu îți spun: există șaptezeci și două de morți <neașteptate>; dar nu există decât una care să fie dreaptă și care să vină atunci când se cuvine. Mulți oameni mor și sunt duși la groapă în alt ceas decât acela hărăzit lor. 3. Iată, ți-am deslușit tot ce mi-ai cerut. Acum îți zic iarăși!“ „Ce anume?“ „Lasă deoparte încăpățânarea⁹ și vino cu mine, după cum mi-a poruncit Dumnezeuul tuturor.“ 4. Dar Avraam răspunse Morții: „Pleacă de lângă mine măcar un pic, să mă odihnesc pe patul meu, fiindcă mi s-a făcut o silă¹⁰ cumplită. 5. De când te-am văzut cu ochii, puterile au început să mă lase. Toate măduarele trupului îmi par grele ca plumbul, iar sufletul (duhul) meu e întristat peste poate. Pleacă din fața mea doar câteva clipe! Nu mai suport să te privesc.“ Atunci fața lui începu să asude picături de sânge. 6. Fiul său Isaac veni și i se azvârli la piept plângând în hohote. Veni și Sara, femeia lui, și cuprinse cu mâinile picioarele lui Avraam, jelindu-se amarnic. 7. Veniră și toți slujitorii și începură să plângă amarnic. Avraam era cuprins de scârba Morții.

8. Și zise Moartea către Avraam: „Apropie-te și sărută-mi dreapta, ca să te îndrăvenești, să prinzi viață și să fii iarăși vesel.“ Așa îl amăgi Moartea pe Avraam! Îndată ce-i dădu sărutarea, sufletul i se lipi de mâna Morții. 10. Iar Mihail, arhanghelul, și o întreagă mulțime de îngeri se pogorâră din ceruri. Ei luară sufletul preacinstit în mâinile lor și-l puseră într-o pânză cu țesătură dumnezeiască. 11. Trupul dreptului îl grijiră cu arome și parfumuri divin mirositoare până în ziua a treia de la sfârșitul său. Apoi îl îngropară în pământul făgăduinței, la stejarul lui Mambre. 12. Un alai de îngeri îi urcară sufletul preacinstit la ceruri, cântând Trisaghion-ul întru slava lui Dumnezeu, Stăpânul tuturor. Și l-au așezat, ca să se închine lui Dumnezeu Tatăl. 13. Iar după multe cântări și slăviri, se auzi glasul curat al lui Dumnezeu Tatăl, grăind așa: 14. „Duceți-l pe iubitul Meu Avraam în rai! Acolo sunt corturile dreptilor Mei, iar sălașurile sfinților Mei Isaac și Iacob fi-vor în sânul lui. Acolo nu este durere, nici suferință, nici suspinare, ci numai pace, veselire și viață fără de sfârșit.“

15. Așa și noi, frații mei preaiubiți, să ne dăm silința și să urmăm îndeaproape iubirea de oaspeți a patriarhului Avraam, și să dobândim, pe cât ne stă în putință, felul său de trai, pentru ca să ne învrednicim de viața veșnică aducând slavă Tatălui, Fiului și Sfântului Duh acum și-n vecii vecilor. Amin.

Traducere, introducere și note de CRISTIAN BĂDILÎȚĂ

⁸ Repetiție care ține fie de neîndemânarea autorului, fie de neatenția vreunui copist. O redăm ca atare în traducere.

⁹ „Lasă-ți voia ta deoparte“, adică: „Nu te mai opune voii divine și urmează-mă“.

¹⁰ *Athumia*, lipsă de poftă de viață. Vlaga lui Avraam se scurge încetul cu încetul din trup. Moartea îi va culege sufletul ca pe un fruct prea copt, gata să se desprindă de pe ram.

MEISTER ECKHART PREDICI ALESE

Meister Eckhart (1260–1328), magistru dominican cu o enormă influență pe piața de idei a propriei epoci și a epocilor care i-au urmat, a lăsat în urmă o operă destul de diversă, compusă din texte scrise în latină și germană, dintre care pot fi amintite: Instrucțiuni spirituale, Cartea consolării divine, Opera tripartită (Opus tripartitum, compusă din Opus propositionum, Opus quaestionum și Opus expositionum), Predici și lecții despre Ecleziast, Despre omul nobil, precum și circa 160 de predici germane în legătură cu a căror autenticitate părerile specialiștilor sunt împărțite. Dezvoltând teme aristotelice îndrăznește pentru acel moment și regândind profund anumite interpretări ale gândirii aristotelice propuse de Sfântul Thoma d'Aquino, Meister Eckhart s-a situat la limita greu de stabilit dintre o filosofie speculativă de mare forță și mistică. La un an de la moartea sa, câteva dintre tezele sale au fost declarate eretice, iar altele au fost socotite suspecte de erezie în bula papei Ioan al XXII-lea intitulată In agro dominico.

Predica «Toate creaturile se strâng în rațiunea mea pentru ca eu să le pregătesc pe toate pentru a se reîntoarce la Dumnezeu»*

„Nu vă temeți de cei ceucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă“ (Matei 10, 28). Într-adevăr, spiritul nu poate să ucidă spiritul, ci dimpotrivă, spiritul dă viață spiritului. Cei care vor să ucidă sunt sângele și trupul, însă ceea ce e sânge și trup moare împreună. Partea cea mai nobilă a omului e sângele, atunci când voința sa este dreaptă. Partea cea mai rea a omului este sângele, atunci când voința sa este rea. Când sângele domină trupul, omul este umil, răbdător și cast și are toate virtuțile. Dar dacă trupul domină sângele, omul devine orgolios, nestăpânit, lipsit de rușine și are toate viciile.

Și acum, fiți atenți. Voi spune ceva ce n-am mai spus niciodată. Când Dumnezeu a creat cerul, pământul și toate creaturile, el nu a acționat deloc, căci nu avea asupra a ce să acționeze și în El nu era nici un fel de acțiune. Atunci Dumnezeu a spus: „Să facem ceva asemenea nouă“. A produce ceva e ușor: el poate fi făcut când și cum vrem. Dar ceea ce fac eu, o fac eu însumi, cu mine însumi și în mine însumi și îi imprim în întregime imaginea mea. „Să facem ceva asemenea nouă“: nici tu, Tată, nici tu, Fiul, nici tu, Sfântul Duh, ci Noi, în sfatul Sfintei Treimi, Noi facem ceva asemenea nouă. Când Dumnezeu l-a făcut pe om, el a acționat în sufletul său potrivit propriei sale acțiuni, potrivit acțiunii sale permanente și veșnic active. Această acțiune

* Traducerea acestei predici s-a făcut după Maître Eckhart, *Traité et sermons*, Paris, GF – Flammarion, 1995, pp. 386–389.

era atât de mare, încât ea nu deveni nimic altceva decât sufletul, iar sufletul, nu a fost nimic altceva decât acțiunea lui Dumnezeu. Natura lui Dumnezeu, ființa sa și deitatea sa depind de acțiunea pe care el trebuie să o efectueze în suflet. Binecuvântat, binecuvântat fie Dumnezeu pentru această acțiune! Tocmai pentru că acționează în suflet, Dumnezeu iubește sufletul ca pe propria sa operă. Această acțiune nu este nimic altceva decât dragostea și dragostea nu e nimic altceva decât Dumnezeu. Dumnezeu se iubește pe El însuși, El își iubește natura, ființa și deitatea. Dar în dragostea cu care Dumnezeu se iubește pe El însuși, El iubește și toate creaturile. Dar prin dragostea cu care Dumnezeu se iubește pe El însuși, El iubește și toate creaturile, nu în măsura în care ele sunt creaturi, ci în măsura în care sunt Dumnezeu. În dragostea cu care Dumnezeu se iubește pe sine însuși, El iubește tot ceea ce este.

Voi adăuga ceva ce n-am mai spus niciodată.

Dumnezeu se gustă pe sine însuși. În acest gust pe care îl are de sine însuși, El gustă toate creaturile, nu în măsura în care ele sunt creaturi, ci în măsura în care sunt Dumnezeu. În acest gust de sine însuși, pe care îl are, Dumnezeu gustă toate lucrurile.

Dumnezeu se gustă pe El însuși în toate lucrurile. Și soarele își revărsă lumina limpede asupra tuturor creaturilor, iar tot ceea ce atinge cu strălucirea sa puternică, atrage în sine însuși, fără să-și piardă însă forța de a lumina. Să luăm un lighean plin cu apă, să punem în el o oglindă și să o expunem razelor soarelui. Soarele proiectează și puternica sa strălucire până în fundul ligheanului, iar nu doar simpla imagine a discului său, și aceasta fără ca strălucirea sa să slăbească. Reflexia oglinzii expuse la soare, așa cum ea se face în soare, este, la drept vorbind, chiar soarele însuși; dar oglinda nu rămâne în mai mică măsură ceea ce este. La fel se întâmplă și cu Dumnezeu. Dumnezeu este în suflet cu natura sa, cu ființa și cu deitatea sa, dar, totuși, El nu este sufletul. Reflexia sufletului producându-se în Dumnezeu, el este, la drept vorbind, chiar Dumnezeu; dar sufletul nu rămâne în mai mică măsură ceea ce este.

Ascultați-mă bine! Toate creaturile își îndreaptă cursa spre cea mai înaltă perfecțiune. Toate simt nevoia de a se înălța de la viața lor la ființa lor. Toate creaturile vin să se strângă în interiorul meu pentru ca, în mine, să devină inteligibile. Doar eu le pregătesc pentru a se reîntoarce la Dumnezeu. Voi toți, fiți atenți la ceea ce faceți!

Acum, vă rog prin intermediul adevărului etern, al adevărului perpetuu, al propriului meu suflet, înțelegeți-mă!

Între Dumnezeu și deitate diferența e la fel de mare ca și între cer și pământ. Aș spune chiar mai mult: între omul interior și omul exterior diferența e la fel de mare ca între cer și pământ. Dumnezeu este la mii de mile deasupra. Dar Dumnezeu însuși devine și redevine.

Revin la omul meu interior și la omul meu exterior. Privesc crinii de pe câmp, strălucirea lor luminoasă, culoarea lor și toate frunzele lor. Însă parfumul lor nu îl văd. De ce? Pentru că parfumul lor este în mine. Și mai mult: Ceea ce spun este în mine și, vorbind, îl fac să iasă din mine. Omul meu exterior gustă toate creaturile doar ca și creaturi, ca și vin, pâine și carne. Omul mei interior nu le gustă ca și creaturi, ci ca și daruri de la Dumnezeu. Omul meu cel mai intim nu le gustă ca și daruri de la Dumnezeu, ci ca și eterne și mereu eterne și încă eterne.

Dumnezeu nu devine decât atunci când toate creaturile îl spun. Doar atunci Dumnezeu devine.

Când stăteam încă pe fund și în albie, în râu și în sursa deității, nimeni nu mă întreba spre ce tindeam și nici ce făceam; nu era nimeni ca să mă întrebe. Dar când am ieșit, toate creaturile au început să spună: „Dumnezeu“.

Dacă aș fi fost întrebat: „Frate Eckhart, când ai ieșit din casă?“, eu aș fi răspuns: „Eram încă acolo pe loc“.

Astfel vorbesc toate creaturile despre Dumnezeu. Dar de ce nu vorbesc ele despre deitate? Tot ceea ce este în deitate este Unu și nu e nimic de spus despre el. Dumnezeu acționează, deitatea nu acționează, ea nu are nimic asupra căruia să acționeze, căci în ea nu există nici o acțiune. Ea nu a cunoscut niciodată nici cea mai mică acțiune. Dumnezeu și deitatea diferă precum acțiunea și non-acțiunea.

Când revin în Dumnezeu fără să mă opresc acolo, pătrunderea mea e mult mai nobilă decât ieșirea mea. Doar eu fac să iasă toate creaturile din rațiunea lor în rațiunea mea, pentru ca în mine ele să fie unitate.

Când ajung la fund și în albie, în râu și la sursa deității, nimeni nu mă întreabă de unde vin și nici unde am fost. Acolo, nimeni nu mi-a observat absența, pentru că acolo redevine Dumnezeu.

Fericit să fie cel care a înțeles această predică. Dacă nu ar fi fost nimeni aici, aș fi predicat pentru această cutie a milei. Există niște bieți oameni care se vor întoarce acasă spunând: „Voi rămâne acolo unde mi-e bine, îmi voi mânca pâinea și îl voi sluji pe Dumnezeu“. Eu le spun prin mijlocirea Adevărului etern: acești oameni nu vor putea decât să rămână în rătăcirea lor și niciodată ei nu vor putea să dobândească sau să cucerească ceea ce obțin alții, cei care-l urmează pe Dumnezeu în sărăcie și exil. Amin.

Predica «De ce sufletul trebuie să-i îndepărteze din el pe toți sfinții»**

Citim în Sfânta Evanghelie că Domnul nostru le spune discipolilor săi: „Vă este de folos să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi“ (Ioan 16, 7). Iar aceasta se aplică la trei feluri de obstacole prin care trei feluri de oameni se lasă opriți.

Primii sunt păcătoșii care se lasă opriți de către creaturi, folosindu-le pe ele împotriva lui Dumnezeu și urmându-le dorințele. Aceștia nu o apucă pe drumul care duce la Dumnezeu, deși și creaturile sunt un drum care duce la Dumnezeu. Iată de ce Sfântul Augustin spune: „Blestemați sunt cei care se înșală crezând că urmează căile care duc la Dumnezeu“. Nu voi spune mai multe despre acești oameni, pentru că ei ascultă de senzualitatea lor animalică și prin aceasta sunt despărțiți de Dumnezeu.

Dar există și un anumit număr de oameni de bine care urmăresc cu prea multă ardoare satisfacerea poftelor lor naturale și care caută prea multă plăcere în lucrurile exterioare. Împotriva acestor oameni ne spune Dumnezeu: „Cel care își iubește sufletul îl va pierde; iar cel ce își urăște sufletul în lumea aceasta îl va păstra pentru viața veșnică“ (Ioan 12, 25).

Al doilea obstacol care îi împiedică pe o altă categorie de oameni bine intenționați să atingă adevărata spiritualitate sunt cele șapte taine. *Sacramentum* înseamnă semn. Dar Adevărul interior nu poate fi atins, dacă rămânem atașați de semn și aceasta ne

** Traducerea acestei predici s-a făcut după Maître Eckhart, o.c., pp. 390-397.

face plăcere. Ori cele șapte taine ne conduc spre un unic și același Adevăr. Căsătoria, de exemplu, semnifică unirea Naturii divine și a naturii umane, unire care se stabilește între suflet și Dumnezeu. Cel care nu se leagă decât de semn, își închide calea spre unicul Adevăr. Nu trebuie să vă imaginați că viața căsătoriei constă în aceea că bărbatul și femeia se unesc, ascultându-și simțurile exterioare și trăind potrivit plăcerii acestora. Nu aceasta este adevărata viață conjugală. Adevărata viață conjugală constă în observarea preceptelor căsătoriei și a celor șapte ceasuri spirituale ale zilei și a operelor de caritate.

Există și unii oameni de nădejde care își creează ei înșiși obstacole, pentru că rămân prea atașați de penitență și confesiune. Și ei rămân legați de semn și nu fac eforturi să ajungă la Adevărul pur. Împotriva lor spune Domnul nostru: „Cel ce a făcut baie n-are nevoie să-i fie spălate decât picioarele“ (Ioan 13, 10). În alte cuvinte, cel care s-a spălat într-o penitență completă și o confesiune pură nu are nevoie să mărturisească din nou vechile sale păcate, ci îi ajunge „să-i fie spălate picioarele“, adică să se purifice de dorințele sale și de conștiința sa, mărturisindu-și greșelile zilnice.

Alți oameni de nădejde își creează ei înșiși obstacole, căutând cu un exagerat zel exterior Sfânta Taină a Euharistiei, în așa fel încât nu pot să o primească pe aceasta cu dispozițiile interioare dorite. Ei se îngrijesc prea mult de lucruri inutile și nu se atașează de adevărul interior. Or, adevărul e un lucru interior și nu îl putem găsi în manifestările sale exterioare. Iată de ce nu primesc ei cu demnitate trupul Domnului nostru, căci rolul tuturor tainelor nu este decât acela de a ne conduce spre unicul Adevăr. De aceea, nu trebuie să ne oprim la semn, ci trebuie să pătrundem în Adevărul interior. Cei care vor să se atașeze în spirit de Adevărul divin trebuie să se roage în spirit și în adevăr. În acest sens i-a vorbit Hristos femeii care scotea apă din fântâna din Samaria și care l-a întrebat unde trebuia să se roage, pe muntele pe care se rugaseră părinții săi sau acolo unde se rugau iudeii. Iar Domnul nostru i-a răspuns: „Dar vine ceasul și acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și adevăr“ (Ioan 4, 23). Trebuie să spunem în legătură cu aceasta că Dumnezeu nu trebuie adorat doar pe munte sau doar în templu, ci că trebuie să ne rugăm fără încetare și în orice loc și în orice vreme. De unde și cele spuse de Sfântul Pavel: „Dați mulțumire pentru toate, căci aceasta este voia lui Dumnezeu“ (I Tesaloniceni 5, 18). Însă aceia se roagă fără încetare care își împlinesc operele într-o iubire mereu egală prin iubirea de Dumnezeu, aceia care ies din propriul lor eu fără a căuta nici cea mai mică desfătare, înclinându-se cu umilință în fața lui Dumnezeu și lăsându-l să acționeze singur. Sfânta Creștinătate nu a instituit rugăciunea buzelor decât pentru a permite sufletului să se reculeagă, detașându-se de lucrurile exterioare în care se dispersase prin intermediul multiplicității bunurilor perisabile. Și când sufletul este primit în puterile superioare, adică în rațiune, în voință și în memorie, el se spiritualizează; iar când spiritul se atașează de Dumnezeu în plină unire a voinței, el este divinizat. Și doar în acel moment ajunge el la adevărata adorare, pentru că el ajunge, în sfârșit, la scopul pentru care a fost creat. Noi nu suntem creați decât pentru a ne uni cu Dumnezeu și de aceea am fost formați după chipul lui Dumnezeu. Cel care nu ajunge la această unire a duhului cu Dumnezeu, acela nu este cu adevărat un om duhovnicesc.

Dincolo de aceștia există adevărați oameni spirituali care își pun ei înșiși piedici pe calea adevăratei perfecțiuni pentru că dorințele spiritului lor rămân atașate de imaginea Umanității Domnului nostru Iisus Hristos și prin aceasta își barează drumul, abandonându-se prea multor viziuni. Ei nu mai văd în spiritul lor decât imagini ale lucrurilor, fie că e vorba de oameni, de îngeri ori de Umanitatea Domnului nostru Iisus Hristos. Și ei dau crezare cuvintelor pe care le aud în duh – ei cred, de exemplu, că sunt aleșii lui Dumnezeu, că alții au anumite infirmități și anumite vicii, că Dumnezeu va face o minune special pentru ei. De câte ori nu se lasă ei amăgiți? Căci Dumnezeu nu face nimic din iubire pentru o creatură oarecare, ci el face totul din iubire pentru propria și pura sa Bunătate. Nu se termină toate rugăciunile Creștinătății prin formula: „Doamne, fă-o din dragoste pentru fiu tău unic, Iisus Hristos”? Nu le-a spus El însuși discipolilor săi: „E bine pentru voi să mă duc”? El se gândea nu doar la discipolii săi de atunci, ci la toți cei care urmau să devină discipolii săi și voiau să-l urmeze către cea mai înaltă perfecțiune. Căci și pentru ei Umanitatea sa este un obstacol din clipa în care ei se atașează de ea plini de dragoste. Ei trebuie să-l urmeze pe Dumnezeu pe toate căile sale și nu trebuie să se împotmolească pe calea Umanității sale, fiindcă aceasta nu este decât un ghid care ne conduce spre calea deității. Nu a spus chiar Iisus Hristos: „Eu sunt calea, adevărul și viața; nimeni nu ajunge la Tatăl dacă nu trece prin Mine. Și cel care vrea să intre pe o altă ușă e un fur și poate să fie sortit morții veșnice” (condensarea a două pasaje: Ioan 14, 6 și Ioan 10, 1)? Aceste cuvinte se adresează tuturor celor care își imaginează că pot să realizeze ceva prin propriile lor puteri sau celor care cred că Dumnezeu va face ceva pentru ei, deși chiar și Hristos a spus despre El însuși că nu era nimic prin El însuși. Și eterna Înțelepciune a spus despre ea însăși: „Cel care m-a creat se odihnește sub cortul meu”. Și totuși ea este necreată, fiindcă Dumnezeu este Înțelepciunea nenăscută. Această formulă <Cel care m-a creat>, înțelegeți-o în sensul eternei nașteri a Înțelepciunii, pentru că, e adevărat, Fiul purcede din Tatăl potrivit unui mod al nașterii, însă, în general, naștere vrea să spună același lucru ca și creare. Astfel, Înțelepciunea eternă s-a născut din Puterea Tatălui, Fiul este această Înțelepciune, iar Sfântul Duh (dragostea lor reciprocă) este Bunătatea; ei sunt Unu în natură, dar distincți ca și persoane. Care este atunci «cortul» de care vorbește Înțelepciunea? Este Umanitatea lui Iisus Hristos, în care Tatăl s-a odihnit împreună cu Fiul, fiindcă ei sunt egali ca și natură, fiind Dumnezeu în persoană, dar deitate în natură. Acest «cort» al Umanității Domnului nostru Iisus Hristos, noi trebuie să-l adorăm doar datorită unirii sale cu deitatea, căci omul este cu adevărat Dumnezeu, iar Dumnezeu este cu adevărat om. Iată de ce nu trebuie să ne preocupăm de creaturi, ci doar de Iisus Hristos, care este singurul nostru sprijin și care e calea ce duce la Tatăl.

Și totuși, chiar și când ne depărtăm de toate creaturile și când ne angajăm pe calea Adevărului care este Iisus Hristos, noi nu suntem încă pe deplin fericiți, chiar dacă vedem Adevărul divin. Într-adevăr, atâta vreme cât suntem ocupați să privim, nu suntem încă una cu ceea ce privim. Atâta vreme cât ceva este încă obiect al atenției noastre, noi nu suntem încă unu în Unul. Căci acolo unde nu este decât Unul, nu se vede decât Unul. Iată de ce nu putem să-l vedem pe Dumnezeu decât prin cecitate, să-l cunoaștem decât prin non-cunoaștere, să-l cunoaștem decât prin

nesăbuintă. În acest sens spune Sfântul Augustin că nici un suflet nu poate să ajungă la Dumnezeu dacă nu părăsește toate creaturile și dacă nu îl caută prin părăsirea oricărei asemănări. Hristos ne arată și el același lucru prin aceste cuvinte: „De ce vezi paiul din ochiul fratelui tău, iar bârna din ochiul tău nu o iei în seamă”? (Luca 6, 41). Să ne gândim că orice creatură e asemenea unei bârne aflate în ochiul sufletului, pentru că prin natura sa de creatură, ea împiedică unirea cu Dumnezeu. Astfel, pentru că rămâne încă în suflet ceva ce ține de creatură, trebuie ca sufletul să se expulzeze din sine însuși și să expulzeze și orice altceva, mergând de la sfinți și îngeri până la Sfânta Fecioară, fiindcă toate acestea sunt creaturi.

Sufletul trebuie să rămână în goliciunea sa, fără nici o nevoie, căci doar astfel va reuși, cu ajutorul Egalității, să ajungă la Dumnezeu. Într-adevăr, nimic nu unește mai bine decât Egalitatea, fiindcă și Dumnezeu este în goliciunea sa și fără nici o nevoie. În alte cuvinte, sufletul ajunge la Dumnezeu eliberat de materie. În acest fel ajunge el în uniunea Sfintei Treimi. Dar fericirea sa poate deveni încă și mai mare, dacă el caută deitatea nudă, fiindcă Treimea nu e decât o manifestare a acestei deități. În deitatea pură nu mai există absolut nici o activitate. De aceea, sufletul nu atinge Beatitudinea perfectă decât aruncându-se în deșertul deității, acolo unde nu mai există nici o acțiune și nici o imagine, pentru a plonja și a se pierde în deșert, unde eul său se nimicește și unde el se îngrijește la fel de puțin de lucruri ca și pe vremea când nu era încă. Doar atunci sufletul este mort pentru sine însuși și nu mai trăiește decât în Dumnezeu. Și ceea ce este mort astfel, este redus la neant. Deci, sufletul e redus la neant și mormântul său este deitatea. Și despre aceștia spunea Sfântul Pavel: „Voi sunteți morți și viața voastră este ascunsă în Dumnezeu cu Hristos” (reformulare Romani 4, 6).

Există oameni care își închipuie că au fost transformați în Treime, deși ei nu au ieșit niciodată din ei înșiși. Îi îngrozește gândul de a se părăsi pe ei înșiși și vor din abundență un câștig personal, plăcere și mângâiere pentru inima lor; totuși, ar trebui să renunțe la toate astea, în gând ca și în dorință. Oameni de acest fel nu sunt adevărați discipoli ai Domnului nostru Iisus Hristos care, în toate faptele sale, nu a căutat niciodată mângâierea, ci doar chinurile și amărăciunea. Nu a spus chiar el însuși: „Întristat este sufletul Meu până la moarte” (Marcu 14, 34)? El voia să vorbească nu de foarte nobilul său suflet, ci de viața sa corporală, care era tristă până la moarte, așteptând să se împlinească tot ceea ce era necesar pentru salvarea noastră și pentru ca moartea noastră să fie ucisă. Sufletul nostru, și el, trebuie să fie trist până la moarte, până ce va fi ucis în noi ceea ce trăiește încă din voința personală, din iubirea de sine și, pe scurt, din voință. Când sufletul e ucis în acest fel în viața dorințelor sale și a iubirii sale de sine, când el este înmormântat în Dumnezeu, el este ascuns de toate creaturile, el le este necunoscut și pentru el nu mai există niciodată tristețe.

Ascultați acum după ce putem recunoaște dacă ne-am retras cu adevărat în Sfânta Treime.

Întâi, după aceasta: contemplarea Sfântului Duh face ca sufletul să fie purificat de orice greșală, în asemenea măsură, încât el se uită pe sine și uită toate celelalte lucruri.

Pe urmă, după aceasta: el primește de la deitate înțelepciunea eternă a Tatălui, cunoașterea și putința de a deosebi toate lucrurile. În acest fel, el nu mai e constrâns

să dea crezare aparenței, conjecturii, credinței, pentru că el a ajuns la Adevăr. Și tot ceea ce a cunoscut și a crezut până atunci cu ajutorul simplelor cuvinte și al simplelor demonstrații, tot ceea ce îi este reprezentat sub formă de semne care vin din partea oamenilor sau din partea Duhului, îi este acum limpede, fără să mai aibă nevoie să ceară lămurirea oamenilor, așa cum fac cei care nu au primit Adevărul. Aceștia, când purul Adevăr le este revelat, vor să înțeleagă cu ajutorul simțurilor omenești, lucru ce depășește chiar și înțelegerea îngerilor. Iată de ce ei îi întreabă pe alți oameni. Și dacă ei le aduc Adevărul așa cum l-au primit cu simțurile lor grosolane, ceilalți îl primesc tot într-un sens grosolan, așa cum îl aud de la cei dintâi. Pe urmă, ei pretind că ceea ce au auzit este fals și de neconciliat cu credința creștină, socotind acest mesaj eronat, fiindcă îl cred conform cu ideea pe care și-o fac despre el, însă Adevărul le scapă în întregime și se înșeală cu totul.

În fine, sufletul nobil, care, în uniune cu Verbul, este retras în Sfânta Treime, obține într-o clipă, prin intermediul puterii Tatălui, puțința de a face totul. Este ceea ce spune Sfântul Pavel: „Eu pot totul în cel ce mă întărește“ (II Corinteni 12, 10). Atunci nu mai e sufletul cel care acționează, cunoaște și iubește, ci Dumnezeu acționează, cunoaște și iubește în el. Este ceea ce proclamă Ieremia: „Sunteți cu adevărat niște dumnezei pentru că îl cunoașteți și îl iubiți pe Dumnezeu“.

Dumnezeu să ne ajute să obținem acest adevăr! Amin.

Traducere și notiță introductivă de CIPRIAN VÂLCAN

P.S. KALLISTOS DE DIOKLEIA

Prea Sfinția Sa Kallistos Ware s-a născut la Bath, în Anglia, în anul 1934. Studiile preuniversitare și le-a făcut la Westminster School, Londra, și la Magdalen College, Oxford. La universitate a studiat limbile clasice, filosofia și teologia, obținând titlul de Doctor (D. Phil.) pentru studiile sale asupra istoriei monahismului răsăritean.

După intrarea în Biserica Ortodoxă petrecută în anul 1958, merge în Grecia unde viețuiește o perioadă îndelungată la Mănăstirea Sfântul Ioan, din Patmos, dar și la Muntele Athos. În anul 1966 este hirotonit; în același an depune voturile monahale.

Ulterior revine în Anglia, unde devine Spalding Lecturer la Universitatea din Oxford susținând în această calitate cursuri foarte apreciate, consacrate Bisericii Ortodoxe Răsăritene. Din 1970 este Fellow la Pembroke College, Oxford. Întemeiază parohia ortodoxă din Oxford, unde desfășoară în paralel cu activitatea profesorală o viață liturgică deplină. În 1982 este consacrat Episcop de Diokleia, ocupând totodată și funcția de Episcop-vicar al Episcopiei Ortodoxe de Thyateira și Marea Britanie (aflată sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice).

Autor a numeroase cărți și studii dedicate creștinismului răsăritean, dintre care amintim aici doar volumele *The Orthodox Church*, (Penguin Books, 1963), *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule (1964)* și *The Orthodox Way* (1979).

CALEA ASCEȚILOR: NEGATIVĂ SAU AFIRMATIVĂ?

O poartă către Libertate?

„Asceza înseamnă eliberarea persoanei umane”, afirmă filosoful ortodox rus Nicolai Berdiaev (1873–1948). El definește asceza ca „o concentrare a puterilor lăuntrice și stăpânire de sine” și subliniază că „demnitatea noastră umană e legată de ea”¹. Cu alte cuvinte, asceza duce la stăpânire de sine și ne dă putința de-a împlini țelul pe care ni l-am fixat nouă înșine, oricare ar fi el. Deci un anumit grad de lepădare de sine este elementul necesar în tot ceea ce facem, fie că e vorba de atletism, cercetare științifică sau rugăciune. Fără această concentrare ascetică a efortului, rămânem la bunul plac al forțelor exterioare sau al propriilor emoții și stări de spirit; mai degrabă reacționăm decât acționăm. Numai ascetul e liber lăuntric.

¹ În Donald A. Lowrie, *Christian Existentialism: A Berdyaev Anthology* (London, 1965), pp. 86–87 (traducere modificată).

Romano-catolicul Raimundo Pannikar adaugă faptul că asceza ne eliberează mai ales de frică: „Adevărata asceză începe prin înlăturarea fricii de a pierde ceea ce poate fi pierdut. Ascetul e cel ce nu se teme”². Deținutul Bobînin din romanul *Primul cerc* al lui Soljenișin exprimă o veritabilă atitudine ascetică atunci când îi spune lui Avakumov, ministrul Securității Statului, „Nu mi-a mai rămas nimic, vezi? Nimic!... Tu ai putere asupra oamenilor numai atâta vreme cât încă nu le iei *tot* ce au. Dar când unui om i-ai furat *totul*, el nu se mai află sub puterea ta – e din nou liber”³. Cu cât mai liber deci e acela care, fără să i se fure tot avutul, prin libertatea ascezei, a renunțat la toate de bună voie!

În vreme ce Berdiaev privește asceza ca pe o poartă către libertate, un alt gânditor ortodox rus, Părintele Pavel Florenski (1882–1943), o pune în legătură cu frumusețea: „Asceza nu dă naștere unei personalități *bune*, ci *frumoase*”⁴. Cu siguranță că s-ar fi bucurat de faptul că două din ședințele conferinței noastre sunt dedicate „esteticii ascezei”⁵. În ochii lui Iacob din Serug (cca. 449–521) asceza lui Simeon Stălpnicul – cu totul înspăimântătoare pentru noi – dă putința descoperirii frumuseții sfântului: „Aurul cel bun s-a băgat în topitoare și și-a arătat frumusețea”. Din punct de vedere spiritual, chiar și piciorul cangrenat al lui Simeon era un lucru plin de frumusețe: „Privea cum piciorul îi putrezește și carnea i se strică. Iar piciorul rămânea dezgolit ca un copac înfrumusețat doar de crengi. Și a văzut că înăuntru nu era nimic altceva decât tendoane și oase”⁶.

În antichitatea greco-romană practica ascetică era văzută tot ca o cale către fericire și bucurie. Desăvârșita lepădare de sine era socotită de către cinici ca „parte din *askesis* (nevoința) întru fericire”⁷, iar *therapeutai* lui Filon se adunau la marile sărbători „îmbrăcați în straie albe ca zăpada, veseli, însă rămânând la înălțimea solemnității”⁸, petrecând sărbătoarea prin dansuri laolaltă. Aceeași notă de veselie răzbate într-o *mimra* atribuită Sf. Efrem Sirul (cca. 306–373), *Despre sihaștri și pustnici*:

Nu-s tânguiri atunci când pribegesc, nici întristare când se întâlnesc,
slăviri de îngeri din țării coboară și pretutindenea îi împresoară.
Nu e mâhnire când se pristăvesc, nici plâns atunci când lumea părăsesc,
căci moartea li-i izbânda triumfală cu care pe potrivnic îl doboară⁹.

Libertate, frumusețe, bucurie: iată ce înseamnă asceza pentru Berdiaev, Florenski și călugării sirieni. Însă cei mai mulți dintre oamenii zilelor noastre au o percepție radical diferită despre ceea ce implică asceza: pentru ei, ea nu înseamnă libertate ci

² *The Trinity and the Religious Experience of Man* (New York/London, 1973), p. 66.

³ *The First Circle*, trans. Michael Guybon (London: Fontana Books, 1970), pp. 106–107.

⁴ Vezi Nicholas O. Lossky, *History of Russian Philosophy* (New York, 1951), p. 182; cf. Paul Florensky, *Salt of the Earth: Or a Narrative on the Life of the Elder of Gethsemane Skete Hieromonk Abba Isidore*, trans. Richard Betts, editat de Frăția Sfântul Herman din Alaska (Platina, 1987), p. 11.

⁵ Jacob of Serug, *Homily on Simeon the Stylite*, trans. Susan Ashbrook, in Vincent L. Wimbush, ed., *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook*, Studies in Antiquity and Christianity (Minneapolis, 1990), pp. 21–22.

⁶ Leif A. Vaage, in Wimbush, *Ascetic Behavior*, p. 117.

⁷ Philo, *On the Contemplative Life*, 8.66, trans. Gail Paterson Corrington, in Wimbush, *Ascetic Behavior*, p. 149.

⁸ *On Hermits and Desert Dwellers*, lines 329ff., trans. Joseph P. Amar, in Wimbush, *Ascetic Behavior*, p. 75.

supunere față de niște reguli plicticoase; nu frumusețe, ci rigoare severă; nu bucurie, ci austeritate sumbră. Cine are dreptate? Acuzațiile la adresa ascezei se aud frecvent și ne sunt cunoscute tuturor. Decât să le enunțăm din nou, mai bine să încercăm a descoperi ce se poate spune în apărarea vieții ascetice. Putem face cel mai bine acest lucru luând în seamă două componente fundamentale ale practicii ascetice – *anachoresis* (retragerea) și *enkrateria* (înfrânarea). Primele noastre întrebări vor fi următoarele:

1. Oare *anachoresis* înseamnă doar fugă pentru a scăpa, sau câteodată poate fi vorba de o fugă urmată de reîntoarcere? Ce se întâmplă când întoarcerea nu mai are loc?

2. Oare *enkrateria* înseamnă reprimare ori reorientarea nevoilor noastre instinctuale? Implică ea „siluirea înclinațiilor noastre firești” (E. Durkheim) sau transformarea lor?

Evident, nu sunt singurele întrebări ce trebuie puse în privința ascezei și, căutând să răspund la ele, nu am pretenția să alcătuiesc nici un fel de structură transculturală atotcuprinzătoare. Nu voi răspunde în calitate de sociolog, ci în calitate de teolog și istoric bisericesc, specializat în creștinismul grec. Însă întrebările ca atare au o bătaie mai lungă, putând fi aplicate atât Occidentului cât și Orientului creștin, și tradițiilor necreștine în aceeași măsură ca și celor creștine.

O fugă urmată de întoarcere?

În sine, *anachoresis* poate fi negativ ori pozitiv, negând lumea sau afirmând-o. Adeseori aspectul negării lumii pare a fi dominant. Când Avva Arsenie cere „Doamne, îndreptează-mă ca să știu cum să mă mântui”, i se răspunde: „Fugi de oameni și te vei mântui”⁹. Motivația lui Arsenie în acest caz pare a fi exclusiv propria mântuire, ceea ce implică evitarea oricărui contact cu semenii săi; el nu pare preocupat de a încerca să-i ajute. Când o doamnă romană de rang înalt vine să-l viziteze și-i cere s-o pomenească în rugăciunile lui, Arsenie îi răspunde cu brutalitate: „Mă rog lui Dumnezeu ca să șteargă pomenirea ta din inima mea”. Nu e de mirare că ea a plecat foarte tulburată¹⁰. Când e întrebat de către Avva Marcu „Pentru ce fugi de noi?”, Arsenie dă un răspuns abia cu puțin mai conciliant: „Dumnezeu știe că vă iubesc pe voi, dar nu pot să fiu și cu oamenii, și cu Dumnezeu”¹¹. Nici aici nu pare să existe vreo sugestie că s-ar simți responsabil de a-i ajuta pe alții și a-i călăuzi spre mântuire. Avva Macarie Egipteanul este la fel de neînduplecat. „Fugi de oameni”, spune el; și, întrebat ce înseamnă asta, răspunde: „Șezi în chilia ta și plânge-ți păcatele”¹². Călugărul, pe cât se pare, nu are nici o datorie față de aproapele său; el trebuie să se gândească doar la sine și să se pocăiască pentru greșelile sale. Asemenea texte, luate

⁹ Arsenius I, in *The Desert Christian: Sayings of the Desert Fathers, The Alphabetical Collection*, trans. B. Ward (New York, 1975); de asemenea J.P. Migne, ed., *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, 65. vol. (Paris, 1857–1866). (Pentru traducerea românească am dat citatele din *Patericul*, Alba Iulia 1990, p. 14).

¹⁰ Arsenius 28. (Trad. rom. în *Pateric*, pp. 18–19).

¹¹ Arsenius 13. (Trad. rom. în *Pateric*, p. 15).

¹² *Desert Christian... Alphabetical Collection*, Macarius 27; cf. Macarius 41. (Trad. rom. în *Pateric*, „Pentru Avva Macarie Egipteanul” 39, p. 140).

izolat, sugerează desigur că monasticul *anachoresis* este ceva introspectiv și egoist. Ce binefacere a adus societății din jurul său Pavel întâiul Sihastru, când s-a retras, zăvorându-se cu totul și pentru toată viața?¹³

Și asta nu e totul. În alte cazuri, ascetul nu săvârșește doar o fugă pentru a scăpa, ci o fugă urmată de întoarcere. Acest model poate fi văzut în special în extrem de influenta *Viață* a Sfântului Antonie din Egipt (231–356), atribuită (probabil în mod corect) Sfântului Atanasie din Alexandria¹⁴. La început Antonie se retrage treptat într-o singurătate din ce în ce mai mare, care culminează cu zăvorărea sa pe douăzeci de ani într-o cetate ruinată, refuzând să vorbească ori să se întâlnească cu cineva. Dar la vârsta de cincizeci și cinci de ani are loc o schimbare crucială. Prietenii săi sparg ușa iar el iese afară din cetate. În jumătatea de veac rămasă din lunga sa viață, Antonie continuă să trăiască în pustiu, afară de două scurte vizite la Alexandria. Totuși, deși nu vine înapoi în lume, în sens exterior și topografic, la nivel spiritual el „se întoarce” cu adevărat. El se pune la dispoziția celorlalți, primește ucenici în ascultare și dă îndrumări șirului neîntrerupt de vizitatori, slujind ca „un doctor dat de către Dumnezeu Egiptului”, cum spune biograful său¹⁵. Palladie, relatând povestea lui Evloghie și a ologului, înfățișează un tablou plin de viață al felului cum Antonie își punea în practică slujirea de călăuzire duhovnicească¹⁶. Descrierea lui seamănă izbitor cu povestirea – scrisă cu cincisprezece veacuri mai târziu – despre *starețul* rus Zosima înconjurat de pelerini, din romanul *Frații Karamazov* al lui Dostoievski¹⁷.

Deci, în cazul Sfântului Antonie avem o fugă în pustie ce se dovedește a nu fi o negare a lumii, ci afirmare a ei. Deși începe prin evitarea oricărui contact cu semenii săi, până la urmă primește să se îngrijească de păstorirea multora dintre ei. Dacă ne luăm după portretul său din *Apophthegmata*, Antonie avea multă milă față de alții și se simțea direct răspunzător. „De la aproapele nostru este viața și moartea”, spunea el; „de-l câștigăm pe fratele nostru, îl câștigăm pe Dumnezeu, însă de-l vom face pe fratele să se poticnească, păcătuim împotriva lui Hristos”¹⁸. Acesta e modelul vieții lui Antonie: tăcerea lasă loc cuvântării, retragerea îl duce către implicare.

¹³ Vezi *Vita* scrisă de Ieronim, trad. Paul B. Harvey, în Wimbush, *Ascetic Behavior*, pp. 357–369. Chiar dacă existența lui Pavel e posibil să fie o legendă, povestea lui este totuși tipică; trebuie să fi existat numeroase figuri istorice ce au fugit ca el în pustiu, întrerupând pentru totdeauna orice legătură cu ceilalți oameni.

¹⁴ Pentru bibliografia asupra problemei autorului *Vieții lui Antonie* vezi Alwyn Pettersen, *Athanasius and the Human Body* (Bristol, 1990), p. 33, nota 69.

¹⁵ *Life of Anthony* 87 (PG 26.965A) (Pentru traducerea românească vezi Sf. Atanasie Cel Mare, *Scrisori*, partea a doua. *Epistole. Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, Trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 241).

¹⁶ *The Lausiac History of Palladius*, ed. Cuthbert Butler (Cambridge, 1898), 21:63–68. (Pentru trad. rom. vezi Paladie, *Istoria Lausiaca*, Trad. Dumitru Stăniloae, București, 1993, pp. 51–54).

¹⁷ *The Brothers Karamazov*, book 2, chapter 3, „Devout Peasant Women”. (Ed. rom. *Frații Karamazov*, Ed. Cartea Românească, 1986, în vol. I, Cartea a doua, cap. III, „Credincioasele”, p. 84). Dostoievski nu inventează o scenă imaginară ci reproduce ceea ce a văzut în realitate la sihăstria Optina; cf. John B. Dunlop, *Staretz Amvrosy: Model for Dostoevsky's Staretz Zossima* (Belmont, Mass., 1972).

¹⁸ *Desert Christian*, Antony 9. (*Pateric*, Pentru Avva Antonie 11). Afirmatii similare se găsesc și în (probabil autenticele) *Scrisori* atribuite lui Antonie (trad. Derwas J. Chitty, Fairacres Publication 50 Oxford, 1975); cf. Samuel Rubenson, *The Letters of St. Anthony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint* (Lund, 1990).

Același model – fuga urmată de întoarcere – apare mereu în decursul istoriei monahismului¹⁹, marcând viața Sfântului Vasile al Cezareei din Capadocia secolului IV, a Sfântului Benedict al Nursiei în Italia secolului VI, a Sfântului Grigorie Palamas (1296–1359) în Bizanțul Paleologilor, a Sfântului Serghie de Radonej (cca. 1314–1392) și a Sfântului Serafim de Sarov (1759–1833) din Rusia. În toate exemplele, ascetul începe prin a se retrage în izolare și sfârșește prin a deveni călăuză și conducător al altora, părinte duhovnicesc sau „prieten de suflet”²⁰. Mai mult, cele două etape – singurătatea urmată de îndrumare – nu sunt pur și simplu juxtapuse în timp, ci integral legate una de alta. Tocmai datorită faptului că s-au retras mai întâi în singurătate, acești asceți au fost în stare să devină călăuzitori duhovnicești. Fără pregătirea ascetică săvârșită în tăcere și sălbăticie, Sfântul Antonie, Sfântul Benedict ori Sfântul Serafim n-ar fi putut niciodată să aducă luminare și vindecare celorlalți, așa cum au făcut-o. Aceasta nu înseamnă că s-au retras spre a deveni călăuzitori sau duhovnici ai generației lor; căci n-au fugit spre a se pregăti pentru vreo îndatorire oarecare, ci doar spre a fi singuri cu Dumnezeu. Când Sf. Benedict s-a ascuns într-o peșteră de lângă Subiaco, voia numai să-și mântuiască sufletul, neavând nici cea mai mică intenție de a salva civilizația occidentală. Însă căutarea solitară a propriei mântuiri e exercitat pe termen lung un efect profund creator asupra culturii europene. Adeseori tocmai bărbații și femeile tăcerii lăuntrice – nu lucrătorii, ci contemplativii arși de pasiunea mistuitoare a singurătății – sunt cei ce de fapt produc modificările cu impactul cel mai îndelungat în societatea din jurul lor.

În cazul sfinților, precum Antonie, Benedict ori Serafim, fuga a fost urmată de întoarcere. Dar ce se poate spune despre numeroșii asceți care, după modelul legendarului Pavel întâiul Sihastru, nu s-au „reîntors” niciodată cu adevărat, ci au rămas până la sfârșit în singurătatea izolării? Oare viețile lor au fost cu totul zadarnice? Oare în cazul lor *anachoresis* a fost doar negativă? Nu neapărat; totul depinde de criteriile noastre. Când am vorbit la început despre Arsenie, am avut grijă să folosesc cuvintele „se pare” și „ca și cum”. Când Arsenie fuge de semenii săi, cititorului modern i se pare că el nu face nimic pentru a-i ajuta. Dar, în ochii multora dintre contemporanii săi, el făcea de fapt un lucru extrem de pozitiv în singurătatea pustiei: se ruga. E semnificativ faptul că Arsenie, Părintele Pustiei ce reprezintă *anachoresis* în forma sa cea mai radicală, e descris în *Apophthegmata* în primul rând ca om de rugăciune neîncetată și arzătoare:

Un frate s-a dus la chilia lui Avva Arsenie la schit și s-a uitat prin fereastră și a văzut pe bătrânul peste tot ca un foc, căci era vrednic acel frate a vedea lucruri minunate... Se spunea iarăși pentru el că, în seara sâmbetelor, pe când se lumina spre duminică, lăsa soarele înapoia lui și întindea mâinile la cer, rugându-se până ce iarăși strălucea soarele în fața lui, și așa ședea²¹.

¹⁹ Desigur că pot să existe și „maici duhovnicești” la fel cum există „părinți duhovnicești”: colecția alfabetică din *Apophthegmata* conține 3 *amma* alături de 117 *abba*, deci femeile sunt cu siguranță reprezentate, chiar dacă se află în minoritate. Cf. Sister Benedicta Ward, „Apophthegmata Matrum”, în *Studia Patristica* 16 (Berlin, 1985), pp. 63–66; retipărit în Ward, *Signs and Wonders: Saints, Miracles, and Prayers from the 4th Century to the 14th*, Variorum Collected Studies Series, CS 361 (Brookfield, 1992), section I.

²⁰ *Anmchara* (prietenul sufletului) e un termen ce se găsește în creștinismul celtic. Cf. Kenneth Leech, *Soul Friend: A Study of Spirituality* (London, 1977), p. 50.

²¹ Arsenie 27 și 30.

Aceasta e deci slujirea pe care ascețul singuratic o aduce societății din jurul lui. El îi ajută pe ceilalți nu prin fapte de milostenie, nici prin scrieri și lucrări de erudiție, și nici, la început, prin îndrumare duhovnicească, ci doar prin rugăciunea sa neîncetată. *Anachoresis* în sine e o cale de a-i sluji pe ceilalți, căci țelul retragerii lui este căutarea unirii cu Dumnezeu; iar această unire prin rugăciune îi ajută și întărește pe semenii săi, chiar dacă nu știe nimic despre ei, aceștia, la rândul lor, neștiind de existența lui.

Palladie rezumă efectiv acest subiect în cuvintele „păzirea zidurilor”. În capitolul despre Avva Macarie Alexandrinul, pe care l-a întâlnit prin anul 391, în primii săi ani petrecuți la Cellia, povestește: „Am venit la el odată din lenevie (*akedia*) și i-am zis: Avva, ce să fac? Că mă necăjesc gândurile, spunându-mi: «Nu faci nimic, pleacă de aici!». Și el îmi spune: «Spune-le lor: eu păzesc zidurile pentru Hristos!»²² Călugării veghează ca niște străji pe zidurile cetății duhovnicești, îngăduind astfel celorlalți membri ai Bisericii, aflați înăuntrul zidurilor, să-și îndeplinească treburile zilnice în siguranță. Împotriva cui să păzească zidurile? Primii asceți creștini ar fi dat un răspuns clar și la obiect: împotriva demonilor. Dar cum să păzească zidurile? Cu arma rugăciunii. *Historia monachorum* ne spune: „Nu se află vreun sat sau oraș în Egipt și Thebaida care să nu fie înconjurat de sihăstrie ca de niște ziduri, iar oamenii sunt ajutați de rugăciunile lor ca de Însuși Dumnezeu”²³.

Valorizarea pozitivă a fugii în pustie se vedește atunci când ținem seama de înțelesul pe care-l avea pustia pentru primii creștini. Semnificația sa era dublă: era atât locul unde putea fi aflat Dumnezeu – prototipul clasic fiind în acest caz Moise, care-L văzuse pe Dumnezeu față către față în pustia Sinaiului – cât și locul unde sălășluiau demonii. Cea de-a doua semnificație este puternic reliefată în *Viața Sfântului Antonie*: pe măsură ce Antonie se retrage tot mai adânc în deșert, aude demonii cum strigă: „Pleacă din aceste locuri ale noastre. Ce este între tine și pustie?”²⁴ Deci pustnicul, când se retrage în pustie, are un dublu țel: să-L întâlnească pe Dumnezeu și să se lupte cu demonii. În ambele cazuri el nu se poartă în mod egoist, nepropunându-și să fugă, ci să se înfrunte. El pleacă să-L descopere pe Dumnezeu și să împlinească unirea cu El prin rugăciune; iar acest lucru îi ajută și pe ceilalți. El pleacă și să-i înfrunte pe demoni, nefugind de primejdie, ci ieșindu-i în întâmpinare, iar acesta e tot un mod de a-i ajuta pe ceilalți. Căci diavolul cu care se luptă este vrăjmașul comun al tuturor oamenilor. Deci în actul său de *anachoresis* nu este nimic care să fie doar pentru sine. Fiecare rugăciune pe care-o aduce îi ocrotește pe semenii săi creștini și orice izbândă asupra diavolului e o izbândă câștigată întru folosul întregii familii umane. Aceasta e deci valoarea pozitivă a lui *anachoresis*, chiar când nu e urmat în mod vizibil și explicit de o mișcare de „reîntoarcere”. Desigur, mulți dintre cercetătorii din secolul XX care studiază literatura creștină timpurie nu cred în existența demonilor ori în eficacitatea rugăciunii; însă aceștia trebuie să recunoască faptul că autorii scrierilor pe care le studiază credeau adânc și cu tărie în ambele lucruri.

²² *The Lausiac History* 18:58. (Ed. rom. p. 47).

²³ *Historia monachorum in Aegypto*, prologue 10; cf. Norman Russel, *The Lives of the Desert Fathers* (London/Oxford, 1980), p. 50.

²⁴ *Life of Antony* 13 (pg 26.861C). (ed. rom., p. 200).

Deci, conform concepției creștine timpurii, pustnicii îi ajutau pe ceilalți tocmai prin ofranda rugăciunii – nu doar prin rugăciunea de mijlocire, ci prin orice fel de rugăciune:

Civilizația, unde domnește nelegiuirea, e susținută de rugăciunile lor, iar lumea, înmormântată în păcat, e făcută să dăinuiască prin rugăciunile lor²⁵.

Același lucru îl spune și Tito Colliander, un scriitor ortodox din Finlanda:

Rugăciunea e acțiune; a te ruga înseamnă a fi extrem de eficace... Rugăciunea e știința savanților și arta artiștilor. Artistul lucrează cu lut sau culori, cuvinte sau sunete; după măsura măiestriei sale, el le face să fie expresive și frumoase. Materia cu care lucrează cel ce se roagă este umanitatea însuflețită. Prin rugăciunea sa, el îi dă formă, expresivitate și frumusețe: întâi în el însuși și, prin aceasta, în mulți alți oameni²⁶.

Aceasta înseamnă că ascetul, în pustie, își ajută semenii nu atât prin ceea ce face, ci mai degrabă prin ceea ce este. „Întâi în el și, prin aceasta, în mulți alții”: el slujește societatea transformându-se pe sine prin rugăciune și, datorită propriei auto-transfigurări, transfigurează și lumea din jurul lui. Plângându-și propriile păcate, cel sihăstrit schimbă de fapt starea spirituală a multor oameni.

Rățiunea ascetului *anachoresis* e rezumată de către Sf. Serafim din Sarov: „Dobândește-ți pacea minții și mii de oameni în jurul tău vor fi mântuiți”²⁷. Cu cât un călugăr se gândește mai mult la propria preschimbare și mai puțin la convertirea celorlalți, cu atât sunt mai multe șanse ca ceilalți să fie cu adevărat converțiți. Sf. Isaac Sirul (sec. VII) ajunge chiar să susțină că e mai bine să te retragi în singurătate decât să câștigi „mulțime de păgâni” pentru credința creștină: „Iubește lenevia liniștirii mai mult decât a da de mâncare lumii înfometate și de a întoarce mulțime de păgâni la credința în Dumnezeu... Mai bun e cel ce-și zidește sufletul decât cel ce zidește lumea”²⁸. E o punere a problemei în mod deliberat provocatoare; însă, de fapt cel ce „își zidește sufletul”, zidește în același timp și lumea; până ce nu suntem noi înșine într-o măsură oarecare „preschimbați”, este puțin probabil că vom reuși vreodată să convertim pe vreun altul, indiferent la ce. De fapt, pustnicii s-au dovedit a fi câteodată misionari foarte eficienți, cum se vede, de exemplu, din povestea Sf. Eutimie (377–473) și a tribului de beduini²⁹, dar e vorba de o excepție.

Astfel pustnicii, prin asceticul lor *anachoresis*, sunt cu adevărat împreună-lucrători la mântuirea lumii; însă ei nu fac aceasta în mod activ ori voit, ci în mod existențial – nu prin lucrarea cea dinafară, ci prin desăvârșire lăuntrică. Sau, cu vorbele Părintelui

²⁵ *On Hermits and Desert Dwellers*, lines 509ff., trans. Amar, in Wimbush, *Ascetic Behavior*, p. 79.

²⁶ *The Way of the Ascetics*, new. ed. (London/Oxford, 1983), pp. 57, 59). (Vezi și Tito Colliander, *Calea asceților*, București, 1997, p. 50).

²⁷ Ivan Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie* (Bruges, 1953), p. 430).

²⁸ *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, trans. A. J. Wensinck (Amsterdam, 1923), pp. 32, 298; *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, trans. Dana Miller (Boston: Holy Transfiguration Monastery, 1984), pp. 32, 306 (traducere modificată).

²⁹ Cyril of Scythopolis, *Life of Euthymius* 10 și 15, în R.M. Price, trans., *Lives of the Monks of Palestine*, Cistercian Studies 114 (Kalamazoo, 1991), pp. 14–17, 20–21.

Irénée Hausherr: „Orice înaintare într-o sfințenie săvârșită de unul aduce binefaceri tuturor; orice înălțare către Dumnezeu întemeiază o nouă legătură între El și omenire ca atare; orice oază de spiritualitate face ca pustiul acestei lumi să devină mai puțin sălbatic și mai puțin greu de locuit”³⁰.

Reprimare ori transfigurare?

Deci *anachoresis* poate să fie afirmare a lumii sau negarea ei. Fuga de lume a însinguratului poate fi urmată de „reîntoarcere” când el sau ea acționează ca îndrumător duhovnicesc, ca „prieten al sufletului”; și chiar când nu există o astfel de reîntoarcere, pustnicii îi ajută pe ceilalți prin însuși faptul existenței lor, prin sfințenia lor ascunsă și prin rugăciune. Dar atunci, cum rămâne cu *enkrateia*? Adeseori, în izvoarele creștinismului răsăritean aceasta pare să implice o atitudine față de cele materiale, față de corpul uman și față de membrii celuilalt sex care nu e departe de cea a unui dualist. Dar este întotdeauna așa? Oare *enkrateia* ascetului nu poate fi mai degrabă afirmativă decât negativă?

În primul rând, textele ascetice ale creștinismului timpuriu accentuează în mod repetat asupra nevoii moderației în toate formele de abstenență și înfrânare. Acest lucru era necesar, fără îndoială, tocmai pentru că foarte mulți asceți erau lipsiți de moderație; este totuși semnificativ cât de des avertizează cele mai importante autorități asupra excesului. Ceea ce deosebește adevăratul post de cel demonic, afirmă Amma Singlitichia, este îndeosebi caracterul său moderat: „Și de la vrăjmașul este nevoia înținsă. Că ucenicii lui fac aceasta. Deci cum voi deosebi nevoia cea dumnezeiască și împărătească, de cea tirănească și diavolească? Arătat este că din măsura cea potrivită”³¹. În ce privește mâncarea, *Apophthegmata* și alte izvoare timpurii descurajează de obicei postirea îndelungată, arătând că cea mai bună cale de urmat este a mânca câte puțin în fiecare zi³². De vrem să postim cum se cuvine, afirmă Ioan din Lycopolis, legea de aur este să nu mâncăm nicicând pe saturete, să nu ne umplem niciodată pântecul³³. După părerea Sfântului Varsanufie din Gaza, ar trebui să ne ridicăm întotdeauna de la masă simțind că am fi vrut să mai mâncăm puțin³⁴. Același principiu se aplică băutului apei: înghițirea trebuie controlată, oprindu-ne puțin înainte

³⁰ „L'hésychasme: Étude de spiritualité”, în Hausherr, *Hésychasme et priere*, Orientalia Christiana Analecta 176 (Rome, 1966), p. 181. În discuția de mai sus, *anachoresis* a fost înțeles în sensul său exterior de retragere fizică în singurătate. Termenul mai poate denota o stare lăuntrică, spirituală, precum spune Avva Isaia din Schit (mort în 489): „Cei din vechime care au fost părinții noștri spuneau că *anachoresis* este fuga din trup și cugetarea la moarte”, în Logos 26, 3, ed. Monk Avgoustinos of the Jordan (Jerusalem, 1911), p. 184. Compară cu Ioan Scărarul: „Retragerea din lume este ferirea de bună voie de materia lăudată și tăgăduirea firii pentru dobândirea celor mai presus de fire”, în *The Ladder of Divine Ascent*, Step 1, trans. Colm Luibheid and Norman Russel, The Classics of Western Spirituality (New York, 1982), p. 74. (Trad. rom. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. IX, p. 47).

³¹ *Alphabetical Collection*, Syncretica 15. Acum se poate consulta și o traducere de Elizabeth Castelli, „The Life and Activity of the Blessed Teacher Syncretica”, în Wimbush, ed., *Ascetic Behavior*, pp. 265–311. Asupra primejdiilor ascezei excesive și a nevoii de relaxare vezi ibid., Antony 8 and 13. (Trad. rom. în *Pateric*, „Pentru Maica Singlitichia” 15; „Pentru Avva Antonie” 10 și 15).

³² Vezi, de ex. *Patericul*, Ammona 4 și Pimen 31.

³³ *Historia monachorum in Aegypto* 1.29, p. 56.

³⁴ *Questions and Answers*, ed. Sotirios N. Schoinas (Volos, 1960), cap. 84; trans. Lucien Regnault and Philippe Lemaire (Solesmes, 1972), cap. 158; cf. cap. 511.

de momentul când simțim că n-am putea să bem mai mult³⁵. Asemenea sfaturi cumpătate servesc drept contragreutate relatărilor despre postiri spectaculoase și inumane³⁶.

Însă „moderație“ e un termen prea vag. Pentru a putea evalua mai exact *enkrateia*, va trebui să ne ocupăm de o distincție, făcută de Dom Cuthbert Butler, între asceza naturală și cea nenaturală:

Mortificările consemnate în cazul pustnicilor egipteni, oricât de extraordinare și înfricoșătoare, erau toate de un fel ce poate fi numit natural, constând în lipsirea de hrană, apă, somn și veșminte; în expunerea la arșiță ori frig; în zăvorărea strictă în chilie, peșteră ori mormânt; în tăcere îndelungată, privegheri și rugăciune; în muncă grea, pribegire prin deșert și istovirea trupului; însă dintre chinurile autoprovocate, nu-mi amintesc la istovirea egipteni din secolul IV de nici un exemplu de cuie, lanțuri ori alte penitențe artificiale de mai târziu³⁷.

Ceea ce deosebește fundamental asceza naturală de cea nenaturală este atitudinea față de corp. Asceza naturală reduce existența materială la maxima simplitate, reducând la minim nevoile noastre fizice, dar fără să muteze trupul sau să-i provoace în mod deliberat vreun alt fel de suferință. Dimpotrivă, ascetismul nenatural caută forme speciale de mortificare, ce chinuie trupul și-i provoacă suferințe fără rost. Astfel, a purta haine ieftine și grosolane e o formă de asceză naturală, dar e nefiresc să porți centuri cu ținte de fier ce străpung carnea. Dormitul pe pământul gol e o formă de asceză naturală, pe când dormitul pe un pat de cuie e nefiresc. A-ți duce traiul într-o colibă sau peșteră, în loc de o casă confortabilă, e o formă de asceză, dar e nefiresc să te legi cu lanțuri de o stâncă sau să stai permanent în vârful unui stâlp. Oprirea de la căsătorie și activitate sexuală e o asceză naturală; castrarea este nefirească. A hotări să mănânci numai legume, fără carne, și să bei numai apă, și nu vin, e o asceză naturală; dar e nefiresc să faci în mod voit ca hrana și băutura să-ți provoace silă, cum făcea Isaac Preotul, care după Liturghie își golea cenușa din cădelniță peste mâncare, ori Iosif din Panepho, ce turna apă de mare în apa de râu pe care o bea³⁸. Printre altele, asemenea fapte arată desigur o ciudată lipsă de respect față de Dumnezeu în chip de Creator; căci nu se cuvine să desfigurăm darurile pe care ni le-a dat Dumnezeu.

Cu alte cuvinte, asceza nefirească dovedește explicit sau implicit o neîndoielnică ură față de creația lui Dumnezeu și în special față de trup; asceza naturală poate face

³⁵ Vezi Evagrius, *Practicus* 18, eds. Antonie Guillaumont and Claire Guillaumont, *Sources chrétiennes* 171 (Paris, 1971), p. 542; cf. *Historia monachorum in Aegypto* 20.16, p. 107.

³⁶ Vezi de ex. povestea lui Macarie Alexandrinul la Tabennisi, în *Istoria Lausiacă* 18:52-53.

³⁷ *Istoria Lausiacă*, 1:188. Purtarea de lanțuri se întâlnește totuși ocazional, precum în cazul trupului lui Serapion, descoperit la Antioce; vezi Derwas J. Chitty, *The Desert a City* (Oxford, 1966), p. 17, nota 36. Însă în Siria e mult mai răspândită: cf. Theodoret of Cyrus, *Historia religiosa* 10. 1, 15.2, 23.1, eds. Pierre Canivet and Alice Leroy-Molinghen, *Sources chrétiennes* 234, 257 (Paris, 1977-1979), 1:438; 2:18, 134. Însă inițial practicile ascetice în Siria erau relativ moderate; posturile aspre de mortificare încep să apară doar spre sfârșitul sec. IV și începutul sec. V (cf. Amar, în Wimbush, *Ascetic Behavior*, p. 67).

³⁸ *Apophthegmata*, Isaac the Priest 6, Eulogius the Priest 1 (în *Pateric*, „Pentru Avva Isaac, preotul chiliilor“ 6 și „Pentru Evloghie Preotul“ 1).

și ea la fel dar, în ansamblu, acest lucru nu se întâmplă. Atitudinea oficială a Bisericii, mai ales începând din secolul IV, a fost cu totul limpede. Abstinerea voluntară, din motive ascetice, este perfect legitimă; însă abținerea provenită din sila față de creația materială este eretică. Această idee este clar subliniată în *Canoanele Apostolice* (Siria, cca. 400):

Dacă vreun episcop ori diacon, sau orice alt membru al clerului se oprește de la căsătorie ori de la carne și vin, nu pentru nevointă (*askesis*), ci din silă față de aceste lucruri, neluând seama că Dumnezeu a făcut „toate bune foarte și frumoase“ (*Geneza* 1, 31) și „a făcut pe om bărbat și femeie“ (*Geneza* 1, 27), hulind astfel lucrarea creației, să fie canonisat ori depus și alungat din Biserică. Asemeni să se facă și mireanului³⁹.

Conciliul din Gangra (Asia Mică, cca. 355) anatemizează și el pe cei ce condamnă căsătoria și mâncatul de carne ca fiind în sine un păcat. Motivația ascezei trebuie să fie pozitivă, nu negativă: „Dacă cineva trăiește în feciorie ori înfrânare (*enkrateia*), oprindu-se de la căsătorie ca și cum ar fi un lucru dezgustător, iar nu pentru frumusețea și sfințenia fecioriei ca atare, să fie anatema“⁴⁰. Când postim, insistă Diadoh al Foticeii (mijlocul sec. V), „nu trebuie să simțim scârbă față de nici un fel de hrană, căci urât lucru și de-a dreptul drăcesc este acesta. Căci e vădit că nu ne înfrânăm pentru că un anumit fel de mâncare ar fi rău în sine“. Nu postim pentru că urâm creația lui Dumnezeu, ci pentru a ne înfrâna trupul; iar postirea ne dă puțința și să-i ajutăm pe săraci, căci hrana pe care n-o mâncăm noi înșine poate fi dată celor ce sunt în nevoie⁴¹.

Putem spune deci că asceza naturală nu e o luptă împotriva trupului, ci pentru trup. Întrebat de către niște copii „Ce este asceza?“, preotul rus Alexander Elchaninov (1881–1934) a răspuns: „Un sistem de exerciții ce supun trupul duhului“; iar când aceștia au vrut să știe care este cel dintâi exercițiu, le-a răspuns: „Respirați pe nas“⁴². Țelul ascezei noastre nu e reținerea respirației printr-o tehnică silnică, ci doar respirare corectă, lăsând astfel trupul să lucreze în mod firesc. „Cel mai important lucru în cazul postului“, a adăugat părintele Alexander, „nu este faptul de a ne *abține* de la una sau alta, sau de a ne *lipsi* de ceva, ca un fel de pedeapsă“; scopul lui e mai degrabă „rafinarea“ corporalității noastre, astfel încât să ajungem mai aproape de Dumnezeu⁴³. Rafinare, nu nimicire: acesta este țelul.

Astfel, în contrast cu forma ei nefirească, asceza naturală are un obiectiv pozitiv: ea nu încearcă să submineze trupul, ci să-l preschimbe, făcându-l să devină unealtă

³⁹ Canonul Apostolic 51, în Péricles-Pierre Joannou, *Discipline générale antique* (IV^e–IX^es.), 1.2, *Les canons des Synodes Particuliers* (Grottaferrata, 1962), pp. 35–36; trans. Henry R. Percival, *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees*, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, 2d series, vol. 14 (Oxford/New York, 1900), p. 597.

⁴⁰ Canonul 9; cf. Canoanele 1–2, 4, 10, 14, în Joannou, *o.c.*, pp. 89–95; trans. O. Larry Yarbrough, în Wimbush, *Ascetic Behavior*, pp. 451–453. Conciliul din Gangra interzice și el femeilor să poarte haine bărbătești (Canonul 13).

⁴¹ *On Spiritual Knowledge and Discrimination* 43, trans. G. E. H. Palmer, Philip Sherrad and Kallistos Ware, *The Philokalia: The Complete Text*, vol. 1 (London/Boston, 1979), p. 266. (Vezi și trad. rom. în *Filocalia* vol. 1, p. 408).

⁴² *The Diary of a Russian Priest* (London, 1967), p. 213.

⁴³ *Ibid.*, pp. 129, 187.

supusă a duhului, tovarăș în loc de vrăjmaș. Din acest motiv, un alt preot rus, Serghei Bulgakov (1871–1944) obișnuia să spună (folosind cuvântul „carne” în sens paulin, referindu-se nu la corporalitatea noastră, ci la sinele nostru căzut și păcătos): „Omoară carnea ca să dobândești un trup”⁴⁴. Iar trupul, departe de a-l omori, trebuie să-l cinstim și dăruim lui Dumnezeu ca „jertfă vie” (*Romani* 12, 1). Cu siguranță că Avva Dorotei, unul din părinții pustiei, greșea atunci când spunea despre trupul său: „Mă omoară, îl omor”⁴⁵, fiind corectat în mod tacit de un alt părinte al pustiei, Pimen, care spunea: „Noi nu ne-am învățat să fim omorători de trupuri, ci de patimi”⁴⁶. Există chiar o afirmare elocventă a bunătății intrinseci a corpului într-o *mimra* deja citată, *Despre sihaștri și pustnici*:

În trupuri temple pentru Duhul Sfânt, în cugete biserici ridicând,
din rugă-și fac tămăie precurată, din lacrimi fumegare-nmiresmată...
Ei trupurile mult își nevoiește, dar nu pentru că trupul nu-l iubesc,
ci altul le e țelul multrăvni: s-ajungă-n Rai cu trupul proslăvit⁴⁷.

În acest context, este liniștitor faptul de a descoperi că cel mai influent dintre textele monastice, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, adoptă o atitudine hotărât pozitivă față de trup. Când Antonie a ieșit după douăzeci de ani de zăvorâre într-o clădire fortificată, prietenii săi „s-au minunat văzând trupul lui având aceeași înfățișare, nici umflat prin nemișcare, nici subțiat de posturi și de lupta cu demonii. Era la fel cum îl știau și înainte de retragere... Era întreg egal cu sine, ca unul ce era călăuzit de dreapta judecată și statornicit în ceea ce e propriu firii”⁴⁸. Nu găsim aici nici un fel de ură dualistă față de trup; asceza n-a surpat corporalitatea lui Antonie ci a repus-o în „starea ei firească”, adică în starea adevărată și cuvenită, după cum a voit Dumnezeu. Această stare firească a trupului se perpetuează până la capătul lungii vieți a lui Antonie. Deși trecuse de o sută de ani, „avea ochii limpezi și întregi, și vedea bine. Nu-i căzuse nici un dinte, ci doar pe lângă gingii îi erau tociți de bătrânețea înaintată. Rămăsese cu picioarele și mâinile tefere”⁴⁹. Deci potrivit textelor, *enkrateia* în loc să-i dăuneze, a făcut să sporească sănătatea trupească a lui Antonie.

„Noi nu ne-am învățat să fim omorători de trupuri, ci de patimi”, spune Avva Pimen. Așa să fie? Oare nu pot fi și patimile reorientate și folosite în slujba lui Dumnezeu? Răspunsul nostru depinde în parte de sensul pe care-l dăm cuvântului *pathos* (patimă). Trebuie să-l privim în sens stoic, ca pe ceva fundamental maladiv și dezordonat, o stare morbidă și patologică, sau mai degrabă să urmărim punctul de vedere aristotelic și să-l privim ca pe ceva neutru, putând fi folosit fie bine, fie rău?⁵⁰

⁴⁴ Cf. Metropolitan Anthony (Bloom), „Body and Matter in Spiritual Life”, în A. M. Allchin, ed., *Sacrament and Image: Essays in the Christian Understanding of Man*, The Fellowship of St. Alban and Sergius (London, 1967), p. 41.

⁴⁵ *Istoria Lausiacă* 2:17.

⁴⁶ *Apophtegmată*, Poemen 184. (în *Pateric*, Pimen 183).

⁴⁷ *On Hermits and Desert Dwellers*, lines 97ff., 189ff., trans. Amar, în Wimbush, *Ascetic Behavior*, pp. 70, 72.

⁴⁸ *Life of Antony* 14 (PG 26.864C–865A). (Trad. rom. în *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, ed. cit., p. 201). Despre semnificația acestui pasaj vezi Chitty, *The Desert a City*, p. 4.

⁴⁹ *Life of Antony* 93 (PG 26. 973AB). (Trad. rom. *ibid.*, p. 244).

⁵⁰ Vezi Kallistos Ware, „The Meaning of «Pathos» in Abba Isaia and Theodoret of Cyrus”, în *Studia Patristica* 20 (Leuven, 1989), pp. 315–322.

Modul de înțelegere a lui *pathos* va influența și sensul pe care-l dăm termenului *apatheia* (nepătimire, lipsă de patimi). Nu e vorba de o chestiune lingvistică, căci felul cum folosim cuvintele influențează felul cum gândim lucrurile. E o mare diferență dacă prin ceea ce spunem altora, sau chiar nouă înșine, impunem „mortificare” ori „reorientare”, „eradicare” ori „educare”, „eliminare” ori „transfigurare”.

Filon adoptă punctul de vedere stoic despre *pathos* și mulți părinți creștini greci îl urmează în această privință, socotind patimile ca fiind „contrare firii” și chiar de-a dreptul păcătoase. Aceasta e poziția lui Clement Alexandrinul, Nemeseus din Emesa, Grigorie de Nyssa, Evagrie Ponticul și Ioan Gură de Aur, spre a nu menționa decât pe câțiva. Există însă și excepții semnificative, și atât Teodoret al Cyrului cât și Avva Isaia Pustnicul adoptă o atitudine mai pozitivă. Dorința și mânia, spune Teodoret, sunt „necesare și folositoare firii”: fără dorință n-am simți nici dorul după cele dumnezeiești, nici pofta de mâncare și băutură, nici impulsul către „procrearea legiuită”, și astfel neamul omenesc ar pieri. Mânia, la rândul ei, are o funcție pozitivă, spune el, căci împiedică dorința să treacă peste limitele cuvenite⁵¹. La fel și Isaia arată că felurilele patimi pot fi toate folosite în mod pozitiv, „potrivit cu firea”. Dorința, folosită corect, ne îndeamnă să-L iubim pe Dumnezeu; pizma (sau *zelos*, *zelul*) ne îmboldește să ne nevoim și mai mult întru viața duhovnicească (cf. *I Corinteni* 12, 31); mânia și ura se dovedesc benefice dacă sunt îndreptate contra păcatului și demonilor; chiar mândria poate fi constructivă atunci când e folosită să contracareze delăsarea și deznădejdea. Deci țelul ascetului nu este nimicirea acestor patimi ci reorientarea lor⁵². Sf. Maxim Mărturisitorul (cca. 580–662) urmează aceeași cale când descrie dragostea lui Dumnezeu ca pe o „patimă sfântă”⁵³. Sf. Grigorie Palamas vorbește în termeni similari despre „patimi dumnezeiești și binecuvântate”; țința noastră nu este *nekrosis* (omorârea) patimilor ci *metathesis* (preschimbarea) lor⁵⁴.

Chiar și la autori precum Evagrie, care vorbește despre *pathos* (patimă) în termeni peiorativi, noțiunea de *apatheia* (nepătimire) nu este nicidecum excesiv de negativă. Evagrie însuși o pune în strânsă legătură cu *agape*⁵⁵. Nu este o atitudine de indiferență pasivă și insensibilitate, încă și mai puțin o stare unde păcătuirea e imposibilă, ci dimpotrivă, o stare de libertate lăuntrică și întregire, unde nu mai suntem sub stăpânirea pornirilor păcătoase, fiind astfel în stare să iubim cu adevărat; astfel că „nepătimire” e o traducere foarte înșelătoare. Adaptând învățăturile lui Evagrie pentru publicul occidental, Sf. Ioan Cassian a redat cu înțelepciune *apatheia* prin *puritas cordis* (curăția inimii), expresie ce are dublul avantaj de a fi atât scripturală în conținut cât și pozitivă în formă⁵⁶. Pentru a scoate în evidență caracterul său dinamic, Diadoh a folosit expresiva formulare „focul lui *apatheia*”⁵⁷. Nu mai e vorba de simpla omorâre

⁵¹ Theodoret, *The Healing of Hellenic Maladies* 5.76–79, ed. Pierre Canivet, Sources chrétiennes 57 (Paris, 1958), pp. 251–252.

⁵² *Logos* 2.1–2, ed. Avgoustinos, p. 5.

⁵³ *On Love* 3.67, trans. Palmer, Sherrard and Ware, *The Philokalia: The Complete Text*, vol. 2 (London/Boston, 1981), p. 93. (Trad. rom. în *Filocalia*, vol. 2, p. 116).

⁵⁴ *Triads in Defence of the Holy Hesychasts* 2.2.22; 3.3.15, ed. Jean Meyendorff, *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 30–31 (Louvain, 1959), pp. 367, 723.

⁵⁵ *Practicus* 81, ed. Guillaumont, p. 670: „Dragostea e odrasla lui *apatheia*”.

⁵⁶ Cf. Owen Chandwick, *John Cassian*, 2nd ed. (Cambridge, 1968), p. 102.

⁵⁷ *On Spiritual Knowledge and Discrimination* 17, trans. Palmer et al. vol. 2, p. 258.

a patimilor, ci de o stare a sufletului unde dragostea arzătoare pentru Dumnezeu și pentru semenii noștri nu mai lasă loc pornirilor senzuale și egoiste.

Din toate acestea, apare evident că *enkrateia*, deși înțeles adesea în mod negativ – ca ură față de trup și nimicire a pornirilor noastre instinctive – poate fi interpretat și în termeni afirmativi, ca reintegrare a trupului și transformare a patimilor în starea lor adevărată și firească. Iată că din nou, când textele patristice sunt analizate cu grijă, descoperim că părinții greci nu pledează pentru reprimare, ci pentru transfigurare.

O vocație pentru toți

Explicația pe care am dat-o termenilor *anachoresis* și *enkrateia* a arătat în mod limpede că *askesis* nu înseamnă o simplă căutare egoistă a mântuirii individuale, ci este o slujire adusă întregii familii umane; nu o simplă tăiere și nimicire a celor inferioare ci, mult mai profund, rafinarea și iluminarea celor inferioare și transformarea lor în ceva mai înalt. Aceeași concluzie se poate trage din examinarea altor termeni-cheie ai ascezei, precum *hesychia* (pace, liniște, împăcare). Și în acest caz avem de-a face mai degrabă cu ceva afirmativ decât negativ, o stare de plenitudine mai curând decât de gol, prezență mai curând decât absență. Nu e o simplă încetare a vorbirii, o pauză între cuvinte, ci o atitudine de ascultare atentă, de deschidere și comuniune cu veșnicia; sau, cum spune Sf. Ioan Scărarul, „Liniștea (*hesychia*) este neîntrerupta închinare lui Dumnezeu și starea în fața Lui... Isihast este cel ce spune «eu dorm dar inima mea veghează» (*Cântarea cântărilor* 5, 2)⁵⁸.

Interpretat în acest mod pozitiv, mai curând ca transfigurare decât ca mortificare, *askesis* tinde să devină universal – nu demers elitist, ci vocație pentru toți. Nu este o deviere curioasă, deformându-ne personalitatea, ci ne dezvăluie nouă înșine adevărata natură. Cum observă pâr. Alexander Elchaninov, „Asceza e necesară în primul rând pentru orice fel de acțiune creatoare, pentru rugăciune, pentru dragoste: cu alte cuvinte, e o necesitate pentru noi toți, de-a lungul întregii vieți... Fiecare creștin e un ascet⁵⁹”. Fără asceză nimeni nu este cu adevărat uman.

Traducere de CONSTANTIN FĂGETĂN

⁵⁸ Ladder 27, trans. Luiheid and Russell, pp. 263, 269–270. (Trad. rom. în *Filocalia*, vol. 9, p. 394).

⁵⁹ *The Diary of a Russian Priest*, pp. 177, 188 (traducere modificată).

DOCTRINĂ ȘI ATITUDINE

Motto: „*Domnul este Duh, și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate*”.

(II Corinteni 3, 17)

Experiența poartă întotdeauna amprenta unui prezent parcurs. Pozitivă sau negativă, plăcută sau dureroasă, ea nu rămâne un simplu „obiect abandonat în garderoba memoriei”, ci determină metamorfoze – uneori surprinzătoare – la toate nivelele ființei. Deoarece, doar când Dumnezeu-Tatăl va hotărî „oprirea Timpului”, Spațiul se va transfigura într-un „nou Cer” și un „nou Pământ”, constatăm că în tranziție, „totul curge”, iar noi nu ne putem sustrage – fără consecințe – acestui Tot. De vreme ce Existența ne încinge de pretutindeni, iar nouă ni s-a oferit șansa libertății, modificările „întru ființă” pendulează între punctul de vedere, concepția, doctrina sau dogma adoptată ca Adevăr de Viață și atitudine parcurgerii Căii. Crucificați între „scop” și „mijloace”, trăim cu sau fără scuze!

Am ales în 1972 Institutul Teologic din Sibiu, pentru că în urma unor evenimente traumatizante, am înțeles că Dumnezeu este Originea, Cauza primordială și totodată singurul Ideal, în care omul se poate regăsi pe sine, împlinindu-se! Liceul teoretic neincluzând în „cultura generală” cunoștințele religioase, m-am pregătit în măsura posibilităților pentru un asemenea examen. Eram convins că respectul și devotamentul redobândite cu dificultate, îmi vor fi recunoscute cu ușurință de cei meniți să-L slujească! Cunoscusem deja beatitudinea rugăciunii, iar castelul de nisip al ideologiei materialiste se prăbușise iremediabil. Îmi era dor de liniștea celui înțeles pe care-l intuiam respirând în Sf. Taine; de generozitatea celui dialog ce nu situează niciodată îndreptățirea de sine pe același plan cu tema discuției. Preschimbată într-o fascinantă enigmă, Creația lui Dumnezeu se dovedea plină de înțelepciune oricât de ignoranți devenisem între timp. Care era deci menirea noastră și cum putea fi desăvârșită în tumultul neconținut și contradictoriu al vieții?!

Într-o atare dispoziție fundamentală a sufletului pătrundeam întâia oară în incinta facultății de teologie. Atmosfera și agitația întâlnite aici aveau suficiente similitudini cu a celorlalte Universități. Era firesc, de vreme ce reprezentam doar „lumescul” convertit. Am trecut fără probleme testul preliminar și am pășit emoționat și încrezător în sala unde se desfășura examenul propriu-zis. Cei trei părinți-profesori, așezați în fața a trei șiruri de bănci, ne chestionau rând pe rând. Am răspuns primului părinte profesor și am luat apoi biletul cu tema următoare. Emoția m-a gătit conștientizând puținătatea cunoștințelor mele. „Ce este Pronia Divină?” – răsuna simplu și concis

întrebarea devenită obstacol. Constatându-mi muțenia, regretatul pr. Moisiu se arăta din ce în ce mai nerăbdător. Atunci, am rostit cu maximă nesiguranță: „Pronia Divină este... Dumnezeu!“ Enervat, pr. profesor spuse: „Hai, hai mai repede. N-avem timp de pierdut. Ce, nu știi? Sau nu vrei să răspunzi?!“ La rândul-mi, uimit să văd un preot renunțând cu ușurință la calm și blândețe, am exclamat copleșit: „Eu n-am venit aici să vorbesc bazaconii! Ceea ce știu, știu; iar ceea ce nu știu, nu știu.“ Între timp, cel de al treilea părinte profesor se apropiase, curios să afle pricina poticnirii. „Auzi ce zice ăsta“ – îi comunică pr. Moisiu – „că aici sunt bazaconii!“ În acel moment, trezit parcă dintr-o stupidă ațipire, palmuit de propria-mi rușine am accentuat: „Nu așa am spus! Am spus – eu n-am venit aici să vorbesc bazaconii, ceea ce știu, știu; ceea ce nu știu, nu știu!“ Cu o voce puțin sâsăită cel de al treilea pr. profesor privindu-mă disprețuitor m-a avertizat: „Indiferent ce notă vei primi, eu tot zero îți voi da...“ Încremenit în nedumerire, neînțelegând ce trebuia să-mi reproșez, sinceritatea sau necunoașterea, cu sentimentul că încercarea se sfârșise, mi-am luat buletinul de identitate și părăsind încăperea am rostit în auzul întregii săli: „Întâi ascult de Dumnezeu și pe urmă de oameni!“

Nu-mi amintesc nici azi, cum am coborât scările și am ieșit în stradă. Nimic nu mai conta! Viața era nedreaptă! Visele păreau ridicole. Fumusețea idealului se dovedea vulnerabilă. Singurătatea te întâmpina zâmbind sarcastic din proprii tăi semeni. Ce-ți mai rămânea decât să ți-o însușești ca pe un prieten indispensabil?! Am cotit la dreapta, și din nou la dreapta și apoi din nou la dreapta, ferindu-mă de indiscreția oamenilor, pentru că nu-mi puteam stăpâni plânsul. Pe nesimțite am sesizat că furtuna reală se manifesta în afara mea. O ploaie torențială spăla văzduhul orașului. Fulgerele și tunetele îmi picurau în suflet o liniște ciudată. În subiectivismul tristeții mă consideram răzbunat! Interesant faptul că m-am regăsit hohotind o dată cu ploaia, sub porțile masive ale aceleiași incinte. Mă oprisem fără voie, sub zidurile din spatele Institutului, unde se găseau bucătăria, sala de mese și internatul. Tulburarea a fost de scurtă durată. Prea rar mi se împliniseră dorințele. Prea adesea mi s-au infirmat pretențiile, pentru a fi astfel evidențiate semnificații nebanuite, înțelesuri „cu efect întârziat“! În definitiv, preot sau mirean, efortul „îndumnezeirii“ rămânea același, doar responsabilitățile se schimbau! M-am îndreptat deci spre locuința unde găzduisem, hotărât ca în ziua următoare, dis de dimineață, să vizitez Sibiu. Era păcat să părăsesc un asemenea oraș fără să-l cunosc. Vechiul și noul – cel puțin în arhitectură – se îmbinau fără stridență. Aș fi fost mulțumit să văd măcar Muzeul Brukenthal, fondat în 1790 de către fostul guvernator al Transilvaniei, baronul Samuel von Brukenthal – cel mai vechi muzeu din țară – cu opt expoziții permanente.

Am adormit târziu. Melancolia mă legase la ochi, făcându-mă să băjbăi în culisele destinului. M-am trezit totuși o dată cu zorii și m-am grăbit să ies în răcoarea lor binefăcătoare. Am pornit la împlinire. Am străbătut strada 1 Mai unde locuia gazda mea, un colonel în rezervă, am revăzut Institutul Teologic și Catedrala Ortodoxă; am ajuns în Parcul Astra și am coborât apoi pe strada Kornhauser și Alexandru Sahia până în Piața Armelor; m-am rătăcit pe Aleea Filozofilor și am ieșit în Șoseaua Alba Iulia. Nedumerindu-mă încotro să-mi port pașii, priveam cu atenție în jur. Deodată, zăresc pe partea cealaltă a drumului într-un mini-parc, plimbându-se cu mâinile la spate, pe acel părinte profesor ce-mi acordase o notă bună. Nu mai aveam

nimic de pierdut abordându-l. Puteam în schimb să-mi clarific situația. M-am apropiat fără ezitare. Recunoscându-mă și ascultându-mi întrebarea, îmi răspunse cu un glas limpede și puțin afectat: „Pronia Divină este grija lui Dumnezeu față de lume!... iar în privința nervozității noastre ar trebui să fii mai indulgent, căci zilnic audiind prostii și obrăznicii, ne pierdem și noi răbdarea; doar suntem oameni nu îngeri?!“ Încheie cu un îndemn imprevizibil: „La ora 9 prezintă-te din nou la examen, vei fi reprimat.“

Rândurile de mai sus menționează un fragment autobiografic, dar rostul lor este altul. Acela de a evidenția conflictul dintre noi și lume; conflictul dintre visul personal și obiectivitatea necruțătoare a realității. Aici șabloanele se dovedesc inefficiente, deoarece doctrina revelată în forme bine definite, nu încarcerează înțelesul, ci îl preschimbă în „sămânță“. Crezul astfel îmbrățișat devine cuvântul începutului nostru întru Cuvânt. Dar apartenența la un anume conținut se poate face oare în absența logicii „aristotelice“ în care ne-am născut însușindu-ne limbajul?! Există o logică teologică și una profană, sau aceeași logică își aplică principiile unui domeniu sau altul? Care este raportul dintre ea și realitate? Duelul iscat între logica minții și cea a inimii nu face trimitere la disputa dintre gândirea modernă și cea tradițională? Pe ce se bazează o asemenea ceartă, dacă nu cumva pe intervalul de confuzie dintre ele? Adevărurile sau adevărul cu toate aspectele și nuanțele lui, se completează armonizându-se firesc pe scara valorilor. Dar cine poate sesiza – dincolo de iluzie – o asemenea „scară“ fără riscul de a greși? Poate doar Dumnezeu însuși! Noi, aidoma copiilor, ne maturizăm fără prea mari contribuții conștiente, căci El ocrotește și hotărăște „plinirea vremii“ noastre.

Din clipa în care i s-a acordat libertate deplină, omul și-a subordonat alegerile esențiale cu privire la el însuși! Dumnezeu nu s-a implicat și nu se implică în *mod indiscret* în viața nimănui. Doar decizia de a-l aparține „trup și suflet“, operează deschiderea „ușii“ pentru ca întâlnirea majoră, intimă, decisivă, să aibă loc. Aș îndrăzni să afirm că oricât de încântat este omul actual de cunoașterea sa, ea îi rămâne „străină“, neîmplinindu-l ființial, dacă nu-i va fixa „centrul“ în Cunoașterea lui Dumnezeu. Acest „centru“ nu poate fi descoperit cu ușurință, pentru că civilizația și cultura modernă și-au diversificat atât de mult „cuceririle“ întrucât Calea trece parcă prin labirint! Aici nu mă refer la simplismul religios ci la „simplitatea“ sfinților. În ei se întâlnesc și transpar înțelepciunea nepuizabilă a doctrinei și atitudinea profund benefică. În ei Duhul își subordonează în asemenea măsură trupul încât acesta elimină ignoranța păcatului iar „îndumnezeirea“ devine fapt. Se poate beneficia de un atare destin? Sau mai bine zis, suntem capabili de un asemenea sacrificiu de sine, încât să-L urmăm pe drumul Golgotei, în singurătatea crucificării, în întunericul durerii, al ispitei și al morții? În ce măsură dorim „mântuirea“ doar din egoismul disimulat al conservării de sine, din dispreț și repulsie față de „rătăcirile lumii“, sau, din re-cunoașterea nemărginitei Iubiri a Jertfei Sale?!

O asemenea problematică trebuie tratată cu maximă responsabilitate în Institutele și Seminarele teologice. „Specializările“ într-un astfel de domeniu n-au dreptul să reflecte simple orgolii licențiate, ci să transfigureze informația culturală administrând-o cu decență, asigurându-i „pecetea darului Sf. Duh“.

Zilele acestea am auzit de sinuciderea unui seminarist! Dacă este adevărat, voi fi urmărit de perplexitate! Ce anume a învățat băiatul acesta până în anul IV al Seminarului dacă teama de viață a învins teama de moarte? N-a mai avut încredere în nimeni? Nici în părinți? Nici în prieteni? Nici în profesori? Nici în duhovnicul său? Era bolnav? Și n-a aflat nimeni acest lucru? Mi-e rușine că trăiesc la sfârșitul veacului XX! Socrate spunea cu patru secole înaintea venirii Mântuitorului: „Dar, așa stând lucrurile, ia vedeți dacă nu vă dau un sfat bun. Eu unul, stimați prieteni, socotesc că trebuie – fără să ne scape vreun cuvânt în afară – să ne căutăm cu toții un maestru cât mai bun, înainte de toate pentru noi înșine (căci avem nevoie de el) și abia apoi pentru cei tineri, și să facem acest lucru fără a cruța nici cheltuială, nici nimic. Să ne lăsăm însă în continuare să fim așa cum suntem, nu sunt de părere. Iar dacă își va râde cineva de noi că, la vârsta noastră, socotim că mai are rost să umblăm pe la profesori, cred că se cuvine să ni-l luăm drept scut pe Homer, care spunea că «Bună nu este rușinea de soață acelui ce n-are». Așa că, lăsându-i în pace pe cei care ar avea ceva de zis, să ne îngrijim laolaltă de noi și de cei tineri” (Platon, *Opere I*, Lahes, 201 a, pag. 268). E oare de mirare că un asemenea om – alături de alți filosofi antici și sibila romană – a fost reprezentat în pictura exterioară a Sfintelor Biserici din Bucovina în veacul al XVI, ca slujitor al Logosului înainte de întruparea Acestuia?! Cu ce îi suntem superiori după aproape două milenii și jumătate? Cu ceea ce știm despre dogma creștină? Prin atitudinea noastră morală? Prin stilul nostru de viață, sau curajul de a înfrunta moartea de dragul convingerilor susținute? Visul său, împlinit în ființa Mântuitorului, nu este oare și visul nostru? Nu credem că Virtutea poate fi învățată urmând pilda lui Iisus Hristos? Baricadați printre spaime și amenințări vom pierde chipul blândeții, al răbdării, al lucidității calme, confundând „trezvia” Sfinților Părinți, limpezită în liniștea Iubirii, cu insomnia neliniștită a urii! Constrângerea nu duce la altruism, integrându-ne în harul binecuvântării, dacă autoritatea care o exercită, nu dispune de un autentic simț al realității și al valorii umane. Ea (constrângerea) este îndreptățită când conștientizăm Idealul la care aspirăm, în numele căruia acceptăm privațiunile, nu din teama de pedeapsă, ci din dorința „restaurării”.

Rândurile de mai sus nu vor rezolva sub nici o formă carențele învățământului teologic. Nu vor înlătura platitudinea și formalismul în care respirăm cu resemnare sau indiferență; nu vor „reforma” nimic din imensul aparat birocratic, ce secătuieste entuziasmul și generozitatea, condamnându-ne la condiția de simpli plătitori de impozite. Nu vor diminua imoralitatea sau minciuna, dar vor sugera că toate acestea ar fi bine să nu prisosească în Sfânta Biserică Ortodoxă Română. Fără sinceritate, nu se poate naște încrederea între oameni, iar fără încredere nu există iubire. Dincolo de toate acestea, cuvintele rămân cuvinte deși, în spațiul spiritual al sufletului, cuvintele pot deveni fapte!

În curând voi împlini 47 de ani și am ajuns a mă întreba de ce am reluat examenul acela considerat pierdut? De ce mi-am construit destinul cu precădere prin îmbrâncelile altora și nu prin alegeri lucide, temeinice. De ce am fugit înspăimântat de „preoție” și-am eșuat la limanul ei? De ce n-am avut în trecut „pile” la partid, sau în prezent, „rude la Ierusalim”? De ce n-am acceptat compromisul cu mine însumi și n-am învățat să linguesc pentru a parveni? De ce nu mă resemnez în ratare

consemnând totuși cu litere de aur importante nimicuri realizate? De ce nu aprob rolul de „instrument” sau „meseriaș” și continui să rămân un „romantic” desuet? Nu conștientizez suficient degingolada în care trăim? Nu înțeleg că pedalez în utopie sperând o „schimbare a lumii”? Că orice încercare binevoitoare se izbește de statomica sfidare: „Nu-ți convine? Pleacă! Alții abia așteaptă să-ți ia locul!” Cei ce mânduiesc astfel de afirmații, știu prea bine că împotmoliți în nesfârșite mizerii și lipsuri financiare, vom ceda „în numele Domnului” de dragul „imaginii” Sf. Sale Biserici; că instinctul supraviețuirii este mai puternic decât dorința de jertfă, că „răutatea zilei” va eroda în timp „exaltările” mistice și ne vom conforma unei tâmp cumințenii, acceptând „cu simț gospodăresc” rutina noastră cea de toate zilele.

De dragul Tău Doamne, scriu aceste rânduri; pentru că Tu ai spus: «Îndrăzniți, Eu am cucerit lumea.» Adevărat Doamne, cu certitudine fiecare îndrăzneală a Ta, a fost și a rămas sublimă. Dar eu, cercetându-mi „îndrăzneile”, încordări poleite ale neputinței, mă descopăr mereu aureolat de ridicol!

Pr. TIBERIU-IOAN VIȘAN

ÎNTRE REFORMĂ ȘI OPTIMIZARE

Motto:

„Și să nu vă potriviți cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea minții ca să deosebiți care este voia lui Dumnezeu, ce este bine și plăcut și desăvârșit... Că precum într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au toate aceeași lucrare, așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora“.

(Romani 12, 2-5)

Ideea de reformă îngrijorează. Ea poate însă trezi speranțe, poate polariza spirite creatoare încorsetate până atunci în lânzezeala sistemului calat care, întotdeauna însă, va încerca să le marginalizeze, să le zădărnicească năzuințele.

Ideea de reformă în Biserică înspăimântă. Ea regroupează urgent spiritele conservatoare. Acestea, scormonind prin Sfintele Canoane pregătesc suma de anateme cu care te „blagoslovesc“ mai înainte de a-ți fi expus gândurile până la capăt. De aceea este mai prudent să se vorbească despre optimizare.

Din păcate, datorită nouă oamenilor, Biserica lui Hristos, din păzitoarea tâlcuitoarea și propovăduitoarea fără greș a Descoperirii dumnezeiești și prin această și a Tradiției, riscă să devină în ultima vreme, prin conexiunile avute cu lumea laică, un sistem ca oricare altul în care poate părunde oricine, oricând, în care poți să asiezi consternat la pricopseli îngrijorătoare, la îndeletniciri halucinante, la practici inadmisibile nici chiar în societatea civilă și fără de Dumnezeu.

Venit în cler dintr-o astfel de lume, cu nădejdea (care însă nu m-a părăsit) că voi găsi aici locul meu de suflet și de luptă, am văzut în cei câțiva ani de preoție: preoți desfrânați care (vai!) își fac din aceasta un titlu de glorie între confrăți, preoți bețivi coborâți până la limite greu de imaginat, preoți afaceriști care (zic ei) mai au de când în când vreme de pocăință, preoți bigoți care vorbesc periculos despre dogma creștină ortodoxă (susținând c-o apără în fața sectelor religioase), preoți cu studii preoți fără studii, preoți cu vechime și fără vechime, preoți înțelepți, preoți evlavioși preoți de meserie și în sfârșit preoți ajunși la pragul răbdării.

Pe vremea când profesam ingineria, pregătindu-mă totodată dintr-o motivată intimă să urmez studii de teologie, am meditat adesea la explicația dată caracterului Sfintei Tradiții, în **Învățătura de credință creștin ortodoxă**. Spune acolo pr. C. Zăvoianu că: „*Aluatul Împărăției lui Dumnezeu e amestecat cu frământătură omenească și ce e neschimbător stă la un loc cu ce e schimbător și trecător. Păzind*

ce trebuie, Biserica rămâne de-a pururi aceeași... Tradiția fiind curentul de viață al Bisericii, stă în strânsă legătură cu valorile și năzuințele spre desăvârșire ale credincioșilor". Și adaugă mai jos că: „Tradiția în înțelesul creștin nu înseamnă încremenire în forme moarte omenești; ci numai păstrarea nestrictă a adevărului Descoperirii dumnezeiești”

La aceste afirmații revin și acum, când, aflat în interior, cu toate responsabilitățile ce-mi decurg de aici, văd de la o poștă acele „forme moarte omenești” care riscă să încremenească ființa Bisericii în scopul precis de a o suprima prin ridicularizare și compromis.

Negreșit sistemul trebuie optimizat. De reușita acestui demers ține însăși ființa Bisericii, ține speranța și năzuința spre desăvârșire a credinciosului anonim.

Ca să operăm însă cu anumite noțiuni, trebuie mai întâi să le definim. Prin urmare vom spune că în general *sistemul* este o mulțime de elemente aflate în interacțiune, legate în cadrul structurii, caracterizate de *dinamism, organizare, sinergie și finalitate*.

Dincolo de planul filosofic, unde reprezintă unitatea și lupta contrariilor, *interacțiunea* este acțiune, este desfășurare de energie sub influența unei comenzi. Luată în acest sens, interacțiunea presupune *informație* ca generatoare a comenzii și *energie* ca măsură a mișcării.

Pe de altă parte *finalitatea* presupune un ansamblu de implicații $A \rightarrow B \rightarrow C \dots \rightarrow F$, unde A, B, C sunt sisteme, fenomene, stări determinante de repetare în condiții specifice a unor interacțiuni ce conduc la formarea de *invarianți*, adică a unor tipuri de interacțiuni care rezistă în timp. Privită astfel, *finalitatea* presupune o stare finală F la care se ajunge în mod necesar plecându-se din starea inițială A.

Formarea lanțurilor de implicații necesită fixarea de *invarianți* dar și reglajele prospective prin înscrierea *informației* în diferite coduri în vederea obținerii unui control riguros pe sistem, în ansamblu.

Sinergia este „vitalitatea” sistemului. În termeni mai riguroși, este efectul global, neliniar, cooperativ și/sau competitiv al părților, pentru realizarea caracteristicilor întregului. *Sinergia* deci, presupune coparticiparea competitivă prin efecte neliniare a părților la devenirea întregului. Ea presupune un schimb de *informație* pe orizontală și pe verticală între părțile sistemului, implicând o supradeterminare a acestuia față de subsistemele sale, aservirea lor de către sistemul ierarhic adiacent.

În fine, mișcarea este o schimbare de obicei calitativă în urma unor acumulări cantitative. *Organizarea* însăși presupune mișcare. Ca „materializare” a *informației* ea devine necesară la un anumit nivel de acumulare, de la care schimbarea aduce la manifestare interacțiunea ca desfășurare de energie. Cu alte cuvinte, *organizarea* este legată indisolubil de mișcare prin raportul interdependent dintre *informație* și *energie*, *organizarea* neputându-se produce în absența energiei, după cum nici energia nu s-ar putea desfășura în absența unei „comenzi”.

Revenim la sistemul nostru pentru a-i evidenția principalele elemente de analiză. Acestea pot fi întrezărite privind în ansamblu sistemul ca pe o ființă – o ființă vie, cu temperamentul, cu personalitatea sa. O vom găsi apoi expusă unui „zgomot” exterior răruia va trebui să-i facă față la nivel „fiziologic”, pe de o parte, și cu un „răspuns general de adaptare”, pe de altă parte. Ca să reziste încercărilor, „ființa” trebuie să

învețe răspunsuri la diferitele forme de „stres“, să dobândească chiar deprinderi performante de rezistență schimbând „stresul“ în „eustres“.

În general atacul extern transformă omul determinându-l să aibă un anume fel de viață, un anumit comportament caracterizat de agresivitate, competitivitate, de dominare asupra a tot ce-l înconjoară. Cazul „ființei“ noastre însă, este special. Ea trebuie să rămână în ale sale cu orice preț, să-și păstreze „Personalitatea“ lui Hristos, să acționeze în lume cu „Temperamentul“ Sfinților Părinți.

Ca să poată exista, „ființa“ reclamă o serie întreagă de trebuințe. Și fiecare trebuință, angajează un anumit subsistem în ansamblul ei. De la nevoile privind locașurile de cult, până la nevoile salariale ale clerului, se pot înfățișa o sumedenie de trebuințe. Luate de-a valma, necorelate cu lumea de afară, acestea s-au transformat în porți deschise satanei, care neîntâmpinând o pază corespunzătoare s-a strecurat înăuntru. Despre cum și când a făcut-o se poate scrie mult, însă nu asta ne-am propus.

Desăvârșirea ca finalitate comportă leșul neîmplinirii cum se cuvine în toate aceste nevoi de a exista ale Bisericii, de la nivel global la cel particular. Fiind „curentul de viață“ al Bisericii, fiind sinergia, vitalitatea acestui sistem, Sfânta Tradiție luată în sens de puls al fiecărui element-parte, rămâne singura capabilă să reorganizeze calitativ ansamblul. S-a atins deja nivelul de acumulare de la care schimbarea este inerentă. O astfel de schimbare însă, de optimizare în sensul propus, nu se poate produce în absența unei imense energii lăuntrice care vine numai din *voință* și din *credință* pe fondul unei „comenzi“, unei informații dată cum trebuie, cât trebuie și cui trebuie.

Optimizarea sistemului în discuție se poate realiza doar prin *reorientarea învățământului teologic*. Pârghia repartizării de informație trebuie să aibă în vedere:

- nevoia de slujire autentică;
- nevoia de administrare a bunurilor de patrimoniu și a investițiilor specifice;
- nevoia de apărare a drepturilor Bisericii, a demnității clerului și personalului mirean;
- nevoia de a păstra relații cu societatea civilă și cu structurile acesteia până la cel mai înalt nivel;
- nevoia de a înfățișa o imagine cât mai reală (de care să nu ne fie însă rușine) a interiorului Bisericii printr-o jurnalistică profesionistă;
- nevoia de a participa la bunăstarea proprie prin organizarea și dezvoltarea de mică industrie și servicii cu specific bisericesc, etc.

Toate acestea, precum și multe altele, presupun o anumită chemare din partea tineretului studios, presupun o gamă largă de aptitudini, nivele diferite de înțelegere și cunoaștere. Imaginea teologului multilateral învățat (pe care o gândeam fiind student al unei facultăți tehnice), îmi pare acum cel puțin naivă.

Nu se poate face o autentică slujire cu oameni care trebuie neapărat hirotoniți pentru că au licența în teologie și cântă frumos, dar în realitate nu dau doi bani pe ceea ce se petrece dincolo de catapeteasmă, amestecând ținuta liturgică între cele mai deșănțate tabieturi lumești, alternând slujbele religioase cu afaceri bizare care (zice-se) le-ar completa câștigul „pipernicit“ de preoți.

Tot asemenea, nu se poate face slujire autentică atunci când pentru ținerea pe picioare a unui locaș de cult, preotul se transformă în zapciu, face pe contabilul

(chiar dacă nu se pricepe) devine fără să vrea merceolog și sfârșește în cele din urmă într-un conflict cu enoriașii. (Spre marea pagubă morală a Bisericii).

Spunea cineva cu subînțeles că dintr-o facultate de teologie ies tot atâția preoți câți au intrat inițial, și am motivele mele să-i dau acum dreptate. Dacă nu se va înțelege până la urmă că, una este să fii preot și alta să fii teolog (prima cerând-o pe cea de-a doua cu necesitate, dar nu și invers), Biserica noastră va avea de pierdut, în continuare, inutil. Însuși Domnul Hristos a spus, răspunzând fariseilor: „*Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu*” (Matei 22, 21).

Regândirea sistemului de învățământ teologic în structura unei Academii Teologice cu secțiuni și atribute specifice, va impune formarea unor profesioniști în domeniile vitale ale Bisericii. Diletantismul periculos al omului bun la toate trebuie eliminat. Eliminarea acestuia implică autoșanare morală. E ceea ce ne trebuie acum parcă mai mult ca oricând pentru ca sistemul, aruncându-și leștul, să se poată ridica din nou la înălțimea prezenței Duhului Sfânt.

Pr. D. GRIGORE

NEOISIHASMUL, „O BUCURIE“

În *Calendarul almanah al Arhiepiscopiei Timișoarei pe anul 1998*, este cuprins și un articol scris de asistentul universitar de la Facultatea de Teologie din Timișoara, domnul Cornel Toma. Articolul este intitulat „Neospiritualismul isihast“. În acest articol, autorul vrea să-i convingă pe cititori – sau cel puțin să le atragă atenția, – că „neoisihasmul este o anomalie“. El nu spune expres că neoisihasmul este „o anomalie“, dar din cuprinsul articolului, aceasta reiese.

Luând aminte la articolul menționat, am luat act de faptul că autorul lui este convins că „neoisihasmul este o anomalie“; personal, însă nu sunt de acord cu aceasta, ci susțin că „neoisihasmul este o bucurie“. Tocmai aceasta vreau să demonstrez în cele ce urmează.

Așadar, pornesc de la ideea exprimată în titlul materialului de față, care este convingerea mea, anume că neospiritualismul isihast, respectiv, „Neoisihasmul este o bucurie“. Cum am ajuns la gândul acesta? La gândul că „Neoisihasmul este o bucurie“, am ajuns luând aminte la faptul că neoisihasmul are darul de a pune în atenție, în vremea noastră, pentru contemporanii noștri, ceva ce s-a uitat demult, ceva ce nu mai este în preocuparea nici măcar a credincioșilor noștri, adică lucrarea de îmbunătățire sufletească ce poate fi realizată prin rugăciunea de toată vremea, adică prin repetarea cât mai des a rugăciunii făcută cu mintea în inimă, cuprinsă în cuvintele: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul!“ Această rugăciune, de mulți neștiută și de alții nebăgată în seamă, este „rugăciunea cu care se mântuiesc călugării“, – cum o numea Părintele Arsenie Boca. Ea este rugăciunea cu care sunt datori călugării, dar care se recomandă și mirenilor, adică credincioșilor care nu sunt călugări, și care, nefiind călugări, nici nu sunt datori să o facă, însă dacă o fac, dacă se angajează prin această rugăciune, le folosește foarte mult.

Eu am aflat de rugăciunea „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul“, de la Părintele Arsenie Boca, în anul 1942. Doream să devin călugăr și în vederea acestui lucru m-am prezentat la Mănăstirea Brâncoveanu de la Sâmbăta de Sus, unde viețuia și activa pe atunci Părintele Arsenie. Înainte de a ajunge acolo, i-am scris Părintelui Arsenie. Părintele Arsenie mi-a răspuns la scrisoare, prin intermediar, atrăgându-mi atenția asupra a ceea ce este mai esențial în călugărie, adică asupra rugăciunii de toată vremea. Nu mi-au fost date, însă, în scrisoare, nici un fel de indicații, ci mi s-a spus doar să zic mereu, ca rugăciune, cuvintele: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul“. Când m-am întâlnit cu Părintele, la sfârșitul lui august 1942, – având eu atunci doar treisprezece ani și jumătate, – Părintele a vorbit cu mine ca și cu un om mare, și mi-a spus și cum să fac rugăciunea, de care deja știam din scrisoare. Mi-a

spus, aume, ca rugăciunea să o fac cu gândul, și să o lipesc de respirație, în felul următor: între respirații, – asta însemna, fără să inspir, fără să expir, – să zic „Doamne“. Apoi, trăgând aerul în piept, o dată cu aceasta, să zic „Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu“ și dând aerul afară din piept, o dată cu aceasta, să zic: „Miluiește-mă pe mine, păcătosul“. Aceasta a fost învățătura dată mie de Părintele Arsenie, în legătură cu „rugăciunea cu care se mântuiesc călugării“. Nu eram călugăr, ci eram mirean, credincios de rând, cu preocupări de școală, pe care mi le-am concretizat prin studii liceale și apoi teologice, devenind absolvent de teologie în anul 1952. Din 1953, fac parte din obștea monahală a Mănăstirii Brâncoveanu de la Sâmbăta de Sus, din părțile Făgărașului.

De observat, că părintele Arsenie, dându-mi indicații în legătură cu felul cum urma să fac rugăciunea propusă de el, nu mi-a spus nimic despre necesitatea de a lua legătură cu vreun duhovnic sau om experimentat în lucrarea rugăciunii de toată vremea. Poate că părintele știa că chiar căutând eu un astfel de om, nu l-aș fi găsit, – ceea ce cred și eu acum. Nu mi-a spus Părintele Arsenie nici să-l mai caut pe el. Și de fapt eu nu m-am mai întâlnit cu Părintele Arsenie, decât după douăzeci și trei de ani, adică în 1965.

Când am ajuns student la teologie, după șase ani de când știam și practicam rugăciunea cu care se mântuiesc călugării, dar care se recomandă și mirenilor, colegii mei mai mari, care citiseră câte ceva în legătură cu „Rugăciunea lui Iisus“, mi-au spus că este absolut necesar să ai un duhovnic, un îndrumător, căci altfel poți ajunge la rătăcire și ești în primejdie să cazi din bine și să ajungi la rău. Eu mărturisesc acum și am mărturisit-o adeseori, că nu-mi pot închipui să ajungă cineva „la rău“, cerând ajutorul Mântuitorului. Când cerem ajutorul lui Dumnezeu, nu ne bazăm pe noi înșine, ci ne bazăm pe ajutorul lui Dumnezeu, pe intervenția lui Dumnezeu în viața noastră. Nu-mi pot închipui să te lase Dumnezeu să ajungi în rătăcire și să cazi în primejdie, când tu zici, către Mântuitorul, „miluiește-mă pe mine, păcătosul“.

Și mai trebuie să spun ceva: de-a lungul vieții mele, din 1942 încoace, deci vreme de cincizeci și cinci de ani, n-am întâlnit pe nimeni, despre care să fiu încredințat că m-ar putea ajuta, datorită experienței pe care o are. Chiar și cei socotiți ca fiind duhovnicii cei mai mari din țara noastră, când i-am întrebat despre rugăciune, mi-au spus ceea ce puteam să aflu eu însumi, din cărți, pentru că mi-au pus înainte citate din învățăturile Părinților care au fost preocupați de această lucrare. Și mai adaug ceva: n-am întâlnit pe nimeni despre care să am încredințarea că practică la măsuri mari „Rugăciunea lui Iisus“. Fac aici o paranteză. I.P.S. Mitropolit Antonie – fiind la mănăstirea noastră, m-a întrebat cândva, pe mine, ca duhovnic al Mănăstirii: „Ai vreun isihast aici, în mănăstire?“. Răspunsul meu a fost clar și prompt: „Nu am și nici eu nu sunt.“ Părintele Mitropolit a zis: „La Sibiu sunt mulți“. Bineînțeles, asta a spus-o ironic și referindu-se, desigur, la cei cu „Oratio Mentis“ și la cei din „Asociația pentru isihasm“.

Acestea fiind spuse, să venim acum la „neoisihasmul“ atât de dezavuat și de criticat. De ce zic eu că „neoisihasmul este o bucurie?“ Neoisihasmul e o bucurie, prin existența lui. El face, pentru mulți ceea ce a făcut Părintele Arsenie pentru mine: pune în atenție preocupările isihaste tradiționale, la măsurile omului modern. Chiar dacă isihasmul din vremea noastră nu-i identic cu isihasmul tradițional, despre care noi știm doar din cărți, nu și din experiența celor angajați în lucrarea isihastă, moștenită de la înaintași, – pentru că așa ceva, trebuie să recunoaștem că nu există, –

el, isihasmul modern, are meritul că atrage atenția asupra angajării în rugăciune, prin rugăciunea de toată vremea.

Sunt puțini cei ce știu că la slujba călugăriei, când i se dau candidatului metaniile – ca suport material pentru lucrarea spirituală de îmbunătățire, prin Rugăciunea lui Iisus, – slujitorul sfințit, adresându-se credincioșilor care sunt de față, zice: „Fratele nostru (numele), primește sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu, spre rugăciunea din tot ceasul către Hristos“. Și apoi, adresându-se candidatului, îi spune: „Că ești dator, în toată vremea, a avea în minte, în inimă, în cuget și în gura ta, numele Domnului Iisus și a zice: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul»“. Cei ce nu știu aceasta din realitatea imediată, o știu de la neoisihasm și de la neoisihăști, care insistă pentru rugăciunea cu mintea în inimă, care îndeamnă la înmulțirea rugăciunii și care dorește să creeze o atmosferă de rugăciune, pentru o cât mai mare angajare a credincioșilor într-o apropiere de Dumnezeu și pentru înmulțirea binelui, prin rugăciune. Pentru aceasta, eu susțin că „Neoisihasmul este o bucurie“. Și mai susțin că neoisihasmul n-ar putea fi înlocuit cu altceva, cel puțin deocamdată.

Cei îngrijorați de amestecuri străine de Ortodoxie, în lucrarea de înmulțire a rugăciunii propusă și susținută de isihăști, de neoisihăști, așa cum sunt ei, ar trebui să se gândească la împrejurarea aceea, istorisită în sfânta Evanghelie, anume că, apostolul Ioan L-a informat pe Iisus că a văzut pe unul izgonind demoni, în numele Lui, și că l-a oprit pentru că nu merge împreună cu ucenicii, după Iisus. Atunci Domnul i-a spus: „Nu-l opriți, că nu e nimeni care făcând minuni în numele Meu, să poată degrăbă, după aceea, să Mă grăiască de rău. Cine nu este împotriva noastră, este pentru noi“ (*Marcu 9, 38–40*). În împrejurarea că i-ar veni cuiva în minte că „Neoisihasmul este o anomalie“, ar fi cazul să ia seama la cuvintele sfântului Apostol Pavel, din Epistola către Filipeni, unde citim: „Unii, negreșit, vestesc pe Hristos din pizmă și din duh de ceartă; alții, însă, din bunăvoință. Unii o fac din iubire (către mine) știind că stau aici (în închisoare), pentru apărarea Evangheliei; ceilalți însă, din zavistie, vestesc pe Hristos, nu cu gânduri curate, socotind să îmi căsuneze suferință în legăturile mele. Dar ce este? Nimic altceva, decât că, în tot chipul, fie din cuvânt de fățarnicie, fie din cuvânt de adevăr, Hristos se propovăduiește, și întru aceasta mă bucur. Și mereu mă voi bucura“ (*Filipeni 1, 15–18*). Așa e și cu neoisihasmul; va fi având el unele deviații, dar în principal face lucru de folos, face lucru de înmulțire a rugăciunii și a îmbunătățirii sufletești, prin rugăciunea îndesită.

Văd că se face caz și de faptul că unii au găsit de cuviință să facă „rugăciunea lui Iisus“, ca rugăciune de obște, – unul spunând-o cu glas tare, iar ceilalți urmărind-o și făcând-o în tăcere. Cine face o astfel de constatare și apoi dă și interpretări care nu sunt în favoarea acestei practici, se vede că nu știe că la Sfântul Munte, când mai mulți viețuitori din mănăstire lucrează împreună, câte unul dintre ei, pe rând, spune rugăciunea cu glas tare, în atenția celorlalți și pentru a-i ține pe toți în sfera rugăciunii cu care se mântuiesc călugării. Să fie oare aceasta o inovație și la Sfântul Munte? Sau, până la urmă, nu e o inovație, și atunci n-avem de ce să defăimăm o astfel de practică, oriunde s-ar desfășura.

Susțin și eu din toate puterile, că rugăciunea și rânduiala liturgică nu trebuie să fie părăsită sau înlocuită, ci trebuie doar să fie completată prin rugăciunea de toată vremea, – indiferent că este făcută personal, în chilie sau în altă parte, fie că este făcută de obște, la ascultări, dar cu angajare personală, din partea fiecărui participant.

Neoisihismul, care este și rămâne „o bucurie” prin existența lui, ca și prin sugestiile pe care le dă, cât și prin practicarea Rugăciunii lui Iisus sau a Rugăciunii isihaste, are darul să pună în acțiune acest dar de observare de sine, această lucrare de îmbunătățire sufletească. Deci să mulțumim Domnului pentru un astfel de curent spiritual și să ne încadrăm în lucrarea pe care o recomandă și pe care o promovează.

Amestecurile străine de gândirea creștină și de gândirea ortodoxă, în gândirea și practica neoisihastă, nu sunt esențiale, ci esențială este practica isihastă, adică rugăciunea de toată vremea, ce se face în completarea rânduielilor liturgice ale Bisericii, și, uneori, chiar în paralel cu acestea. Părintele Arsenie îmi spunea că duhovnicul lui de la Sfântul Munte (cred că era vorba de Părintele Arhimandrit Antipa Dinescu) spunea rugăciunea minții, în timpul celor șapte laude, dar era atent și la cele ce se citeau la strană și intervenea, când apărea vreo greșală, vreo abatere de la text.

S-a afirmat, și nu o dată, că lucrarea isihastă este o lucrare de vârf, că este o culme a spiritualității ortodoxe. Mă rog. Poate să fie, dar să știm cu toții și să avem în vedere că nu putem ajunge la mult, dacă nu facem de la început ceea ce ține de noi și de începuturi. Rugăciunea de toată vremea însoțește toată lucrarea de îmbunătățire sufletească, chiar de la început. Candidatului la călugărie nu i se pune nici o condiție, nu i se impune nici o restricție, ci i se spune clar: „Ești dator... să zici: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul!»”. Cu rugăciunea isihastă se începe, cu ea se continuă și cu ea se înaintează în lucrarea de mântuire, de desăvârșire și de îndumnezeire.

Se știe că „toate ale omului sunt la nivelul omului”, așa că fiecare se încadrează în rugăciune la măsurile pe care le are și se angajează cu capacitatea la care a ajuns. Începem cu puțin și ajungem la mult, dar mijlocul principal de acțiune este repetarea formulei de rugăciune, în care cerem mila Domnului Hristos. Spunând această rugăciune, ne întâlnim cu noi înșine, ne observăm insuficiențele și urmărim îndreptarea de sine, iar aceasta, nu din puterea noastră, ci prin darul lui Dumnezeu.

Cine spune rugăciunea cu care se mântuiesc călugării, se raportează la Mântuitorul, dar, înainte de a se întâlni cu El, se întâlnește cu el însuși, cu mizeria din suflet, cu încărcătura pe care o poartă în sine – adusă din străfunduri de existență, și are posibilitatea să-și limpezească sufletul ajungând la isihie, adică la liniștea sufletească, pe care o dă de fapt Domnul Hristos, la Care ne adresăm, într-o rugăciune de la sfântul maslu, ca Celui ce miluiește cu liniștirea: „Cel ce miluiești cu liniștirea”. Să ajungem la liniștire ne ajută rugăciunea la care ne îndeamnă isihismul, precum și practicile pe care ni le pune la îndemână neoisihismul, care tocmai de aceea este „o bucurie”.

Isihismul și neoisihismul, înmulțind rugăciunea, înmulțește și bucuria, duce la bucurie, susține și menține bucuria în suflet, așa că poate fi socotit, pe bună dreptate, „o bucurie”.

Cu îndrumările pe care le-am primit de la Părintele Arsenie, în legătură cu rugăciunea de toată vremea, am pornit la drum, fără să știu de isihism, fără să am îndrumător și fără să mă consult cu vreun duhovnic, într-o vreme când nu se știa și nu se vorbea de isihism. Isihismul meu – și cel vechi și cel nou – au fost îndrumările lapidare, pe care mi le-a dat Părintele Arsenie. N-am știut de sfântul Grigorie Palamas, nici de sfântul Grigorie Sinaitul, de părinții trezvitori, ca Filotei și Isihie, am știut doar că Părintele Arsenie mi-a spus să zic rugăciunea, și am zis-o. Folosindu-mă de

rugăciunea isihastă, fără să știu de isihasm, în mod paradoxal, în loc să ajung la liniște, am ajuns la neliniște, pentru că m-am întâlnit cu mizeria din mine pe care o purtam în suflet, fără să știu de ea. Rugăciunea a avut darul să scoată la iveală mizeria, pe care o aveam și despre care nu știam. Aceasta a fost la început. Iar după aceea, tot datorită rugăciunii, am ajuns la liniște și la bucurie. Am ajuns la bucuria izvorâtă din credință, la o bucurie pe care o dă Dumnezeu celui ce ia aminte la sine însuși, celui ce stăruie în rugăciune. Pentru mine, rugăciunea isihastă, câtă am făcut-o, a fost și izvor de bucurie, așa cum poate să fie la toți cei ce o fac, fie și sub îndrumarea neoisihasmului, care, tocmai de aceea, este „o bucurie“.

În programul de angajare într-o viață religioasă autentică, pe care îl dau eu celor ce se lasă îndrumați de mine punctul al patrulea este „disciplina minții, prin rugăciunea de toată vremea, deci, cu «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă, pe mine, păcătosul»“. Acest program îl dau în special începătorilor și nu mi-a venit niciodată în minte să las lucrarea aceasta pentru mai târziu, pentru vremea când vor fi înaintați. Înaintați pot să fie numai aceia care de la început folosesc metodele și mijloacele de îmbunătățire pe care le au la îndemână.

Mărturisesc că nici mie nu-mi plac expresiile ca „medicină isihastă“, „psihanaliză isihastă“ etc., nici nu m-am gândit vreodată că pentru înaintarea în viață duhovnicească e nevoie de „pâine harică“. Eventual, pâine harică ar putea fi socotită anafora sau pâinea binecuvântată în cadrul litiei. De pâine harică, în înțelesul de pâine coaptă la soare, n-am auzit decât de la Părintele Ghelasie și de la adepții lui.

N-am fost și nu sunt de acord cu asociații de isihasți sau cu asociații pentru isihasm, cum e cea de la Sibiu, cu filiala ei de la Făgăraș. La Făgăraș, cel puțin nu se face nimic altceva, în cadrul asociației pentru isihasm, decât că se țin niște conferințe, în fiecare primă zi de luni din lună. Eu am ținut nouăsprezece conferințe, cu teme date de ei, sau propuse de mine.

Am lăsat la urmă, ceea ce se spune în articolul despre neoisihasm, în legătură cu afirmația mea, cu privire la nepătimire.

Într-adevăr, eu susțin și pe mai departe, ceea ce am susținut și acum cinci ani, anume că despătimirea este un proces care ține vreme îndelungată; numai că eu n-am înțeles niciodată despătimirea ca fiind desprinsă de rugăciunea isihastă și în afara rugăciunii isihaste. Cine știe de rugăciunea isihastă și o poate practica, n-are nici un motiv să o neglijeze sau să o ocolească.

Rugăciunea cu care se mântuiesc călugării și toți câți o fac, chiar dacă nu sunt călugări, ne ajută la despătimire și la mântuire, deci ea este izvor de bucurie și așa cum este ea izvor de bucurie, tot așa este și neoisihasmul, care o susține și o recomandă. Deci și neoisihasmul, ca și isihasmul tradițional, prin rostul lui de înmulțitor al bucuriei, este o bucurie.

Sfârșesc aceste considerații în legătură cu neoisihasmul, cu afirmația cu care am început. Departe de a fi „o anomalie“, neoisihasmul este „o bucurie“. Scurt vorbind, neoisihasmul, așa cum se prezintă el, așa criticat cum este de unii, este totuși o bucurie. Neoisihasmul este o bucurie.

NICOLAUS OLAHUS – POSIBIL AUTOR AL UNUI TRATAT DE ALCHEMIE CREȘTINĂ*

Miercuri 19 noiembrie, la celebrul Institut Warburg de pe lângă Universitatea din Londra, a avut loc un eveniment deosebit: colocviile de cultură renașcentistă au fost deschise de comunicarea Cristinei Neagu, de la Universitatea din Oxford, privind o lucrare de alchimie creștină scrisă, probabil, de Nicolaus Olahus – primul mare umanist european de origine română. La Oxford, teza de doctorat a Cristinei Neagu asupra liricii lui Nicolaus Olahus reprezintă primul studiu aprofundat al literaturii neolatine în spațiul central european.

Născut la Sibiu în 1493, Nicolaus Olahus, Nicolae Valahul sau Nicolae Românul era originar „din neamul străvechi al voievozilor românilor”. Așa îl recomandă diploma de înnobilitare dată de Regele Ungariei Ferdinand I, în 1558, prin care Olahus devenea primul român cu titlu de baron al Imperiului. Ca descendent al Basarabilor Drăculești din Țara Românească, Olahus era rudă cu Mircea cel Bătrân și Vlad Țepeș. Pe de altă parte el se înrudea cu Iancu de Hunedoara și era văr cu Matei Corvin. Copil supradotat, Olahus urmează școala capitulară din Oradea, focar al umanismului renașcentist de la începutul secolului al XVI-lea, când a fost numit și paj al Regelui Vladislav al II-lea. Era începutul unei ascensiuni de excepție, în cursul căreia Olahus avea să devină pe rând: secretar și consilier al Reginei Maria de Habsburg, sora lui Carol Quintul și regenta Țărilor de Jos; apoi, episcop de Zagreb, Arhiepiscop, Mitropolit Primat al Ungariei și regent al Ungariei, ca locțiitor al Împăratului Ferdinand I în 1562. Ajuns pe treapta cea mai înaltă a ierarhiei catolice din Regatul Ungar, Olahus a inițiat Contra-Reforma, tipărind cărți de exegeză biblică și de ritual și contribuind la dezvoltarea învățământului superior teologic. Reforma educației religioase făcută de Olahus în Ungaria o precede cu un secol pe cea înfăptuită în Rusia de Petru Movilă, alt mare cărturar-mitropolit român. Prieten cu Erasmus din Rotterdam, cu care s-a aflat mulți ani în corespondență, Olahus este totodată primul poet român de limbă latină.

În studiul prezentat la Institutul Warburg din Londra, Cristina Neagu sugerează legătura dintre preocupările teologice și vocația poetică a tânărului Olahus. Îmbinând rigoarea istoriografului cu abilitatea detectivului de-a reconstitui adevăruri greu de aflat, Cristina Neagu discută paternitatea tratatului intitulat *Procesul alchimic sub formă liturgică* (*Processus sub Forma Missae*). Conform dicționarului de teologie

* Varianta radiofonică a acestui text a fost transmisă de Radio BBC Londra, duminică 23 noiembrie 1997.

catolică, în 25 de volume, editat la Paris între 1899 și 1950 de Vacant, Mangenot și Amann, tratatul de alchimie *Processus Universalis*, prima lucrare originală a lui Nicolaus Olahus, ar fi fost publicată sub pseudonimul Nicolaus Melchior, în antologia de texte alchimice *Musaeum Hermeticum*, tipărită la Frankfurt în 1525. După ani de cercetări asidue, Cristina Neagu, care stabilește că *Processus Universalis* nu se află în *Musaeum Hermeticum*, argumentează convingător că, în spatele pseudonimului Nicolaus Melchior se poate ascunde același autor care semnase cu pseudonimul Nicolaus Cibirensis, menționat în faimosul comentariu asupra alchimiei *Symbola Aureae Mensae*, tipărit tot la Frankfurt, în 1617, de Michael Maier. Maier dedică un întreg capitol lui Nicolaus Cibirensis, care concepea opera alchimică prin analogie cu taina euharistiei. Prin prisma acestei analogii, prefacerea darurilor în Trupul lui Hristos poate fi privită azi, ca singurul proces alchimic posibil – ca transsubstanțiere mistică – numai prin harul Duhului Sfânt, invocat epicletic în timpul cinei euharistice, în momentul culminant al liturghiei.

În culegerea lui Petrus Borelius *Bibliotheca chimica*, tipărită la Heidelberg în 1656, Cristina Neagu identifică analogia dintre alchimie și euharistie, în paginile semnate de Nicolaus Melchior Cibirensis Transylvani, sau Nicolaus Melchior din Sibiul Transilvaniei, pagini dedicate Regelui Vladislav al II-lea al Ungariei („ad Ladislaum Regem Bohemiae & Hungariae”), căruia adolescentul Olahus îi fusese paj. Folosind un stil analogic liturgic, accesibil cititorilor vremii, Nicolaus Cibirensis – sau Nicolae Sibianul – înfățișa regelui Ungariei pericolul iminent al înaintării otomane spre Europa Centrală. Nicolae Sibianul anticipa deci dezastrul din 1526 când, la Mohacs, armata ungară era distrusă de ienicerii lui Soliman Magnificul. Cristina Neagu sugerează identificarea lui Nicolaus Olahus – sau Nicolae Românul – cu Nicolae Sibianul: firește, la începutul carierei europene a tânărului Nicolaus, pseudonimul toponimic Cibirensis era mai potrivit decât cel indicându-i originea etnică, Olahus.

Atribuirea unei scrieri teologice lui Nicolaus Olahus, cărturar român de talie europeană, a fost apreciată la Institutul Warburg din Londra nu doar ca o ipoteză lingvistică și istoriografică mai mult decât plauzibilă. Studiul Cristinei Neagu a reinviat totodată ceva din eferescența spirituală a unuia din cei mai însemnați intelectuali de origine română, a cărui nobilă și fructuoasă biografie a dat un plus de strălucire Renașterii din Europa creștină.

Diac. dr. ALEXANDRU POPESCU-PRAHOVARA

Balliol College, Oxford

PE MARGINEA UNEI CĂRȚI

Motto: „...nu dispunea de forța și voința necesară pentru a se opri la limita lucrurilor, adică acolo unde inima și mintea se cumpănesc!”

Frideman Bach, A. E. Brachvogel – *Tragedia unui geniu*.

Cuvântul „libertate” și conținutul acestuia este și va rămâne unul dintre cele mai îndrăgite. Cine nu s-a visat pe sine, măcar odată dincolo de orice constrângere, eliberat până și de „necesitatea înțeleasă”, împlinit în pofida oricăror evidențe ale neîmplinirii? Cine nu și-a imaginat și o altfel de „existență” decât cea trăită nemijlocit? Din nefericire, libertatea din vis pare a fi efectul înălțurii propriu-zise, proiecția ființei noastre în inaccesibil. „Trezirea la realitate” este cu atât mai neplăcută, cu cât refuzul acesteia este mai tranșant. Îmi amintesc beatitudinea ce cobora în suflet, în clipa în care „se dădea stingerea” și aveam în sfârșit șansa de a fi cu mine, cu gândurile, întrebările, temerile și frământările proprii. Stagiul militar m-a învățat să diferențiez constrângerile lui „Aici” de libertățile lui „Dincolo”; contradicția dintre „serviciul obligatoriu” al exteriorității și ideea înaripată de a fi dezrobii în interioritate. Un asemenea conflict însoțește – cred – viața oricărui om, ce nu se mulțumește, cu „inconvenientul” de a se naște, sau, simpla „condamnare” la existență. Căci constatarea că ești, irevocabil, conștient în perimetrul unor necesități implacabile, echivalează cu aceasta! Eliberarea nu poate veni – de la sine – neacceptându-ți condiția, ci doar redescoperind „cauzele” și dezamorsând stările tensionale ce te-au despărțit și te-au înstrăinat de tine însuși.

De o atare problematică, se ocupă cartea *Despre limită* (Humanitas 1994) a d-lui Gabriel Liiceanu, reluând o tematică abordată în scrierile sale anterioare (*Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii*, Univers 1975; ed. revăzută Humanitas 1993; *Încercare în politropia omului și a culturii*, Cartea românească, 1981). Nu doar cursivitatea logică a lucrării îndeamnă la lectură, ci deciptarea unor sensuri ce conduc dincolo de „filosofare”.

Determinațiile imuabile „zestrea somatică, zestrea mentală, sexul, ascendența (părinții), rasa, națiunea, epoca;” și a celor modificabile „locul, limba, religia, numele, clasa (casta)” pot fi influențate prin a treisprezecea „limită” – libertatea în sine! A recunoaște „elementele fondului intim-străin”, a ne prelua în proiect „limita de depășit” și „limita de atins”, ține – de la o anumită vârstă – de autoeducație. Responsabilitățile pe care le implică „jocul de-a libertatea” urzesc destinul fiecăruia dintre noi și al tuturor, dăruind sau răpind bucuria de a trăi. Împlinirea sau ratarea,

reliefează modul în care ne-am administrat talentul = posibilitățile, prin darul suprem – libertatea – pe care însuși Dumnezeu ni l-a conferit. „«A iubi libertatea» nu înseamnă aici acel elan insurecțional care face ca indivizii și popoarele să se ridice împotriva celor care le-au răpit libertatea. Pentru ca *acest* sens al iubirii de libertate să fie cu putință, trebuie mai întâi să existe *iubirea de libertate*: eu pot să mă mut, cu hotarele mele, în ceva care nu are hotare; eu pot să mă mut în ceva vag. Pentru că există iubire de libertate, eu pot să mă transpun în calitatea de om și în oamenii toți. Pentru că există iubire de libertate, eu pot să mă mut în moarte, în iubire și în libertate. Pentru că există iubirea de libertate, eu pot să las în urmă toate determinările fondului intim-străin și să ajung la indeterminarea „om“ și, în cele din urmă, la suprema limită care este purul „a fi“. Pentru că există iubire de libertate, eu pot să mă transpun în ceva care nu are chip, în sursa libertății mele, în răspunderea maximă și în teama de judecata extremă. Pentru că există iubirea de libertate, eu pot să triumf, cu vagul meu, asupra a tot ceea ce, prin determinare a ființei mele, mă fixează și mă face să întârzi în precis“ (pag. 143–144). Prin urmare distanța dintre Realul evident și Idealul evanescent, conferă măsura și autenticitatea unei ființe. Echilibrul se întreține prin efortul propriu, în timp ce dezechilibrul posedă atuul oricărei absențe din veghea discernământului. Aș putea să afirm că esența acestei cărți, poate fi dedusă, din următoarele fraze, consemnate în subsidiar: „De vreme ce libertatea nu poate fi *integral concesionată* decât sursei conferirii ei (și ca libertate umană ea și este astfel), eu nu pot să renunț la ea decât punându-mă în mâna lui Dumnezeu, și nu a unui om. Renunțarea la libertate în favoarea unei ființe care are același temei ca mine și de aceea, în principiu, același grad și tip de libertate (libertatea creatului) este păcatul suprem pe care ființa creată îl poate comite“ (pag. 124).

Transpunând pe tărâm teologic problematica filosofică a d-lui Gabriel Liiceanu, descoperim că „eul primit“ nu poate deveni un „eu (bine) construit“, în absența unui „Model“, oricât de inteligent și-ar exersa „libertatea ca preluare în proiect“! Cunoașterea „elementelor fondului intim-străin“ – altfel spus – cunoașterea de sine, nu se poate realiza fără ajutorul Celui ce a hotărât înaintea noastră Existența și liniile câmpului ei de forță. Ființa omenească beneficiară a celui mai imens „inventar“ al posibilităților, nu reușește preluarea în proiect a întregii Lumi, fără a miza pe iluzie și autoiluzie. O singură dată și pentru totdeauna, „Eul“ Lui Dumnezeu a afirmat despre Sine, întrupat fiind în Iisus Hristos, ceea ce niciodată unui alt om nu-i va fi îngăduit să afirme: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața“ (Ioan 14, 6); „Eu sunt Lumina Lumii“ (Ioan 8, 12); „Eu sunt Pâinea Vieții“ (Ioan 6, 35 și 48). Fără a redescoperi în intimitatea lăuntrică legăturile cu un asemenea „Eu“, și fără a cerceta „în exterior“ autenticitatea evenimentelor istorice – timpul și spațiul, poporul și religia – în care Acesta S-a manifestat, ratarea sau împlinirea noastră va rămâne desprinsă de cauza originară și motivul original.

În oglinda cărei Ființe, imaginea și conținutul meu se limpezesc, îndumnezeindu-și contururile? Cine mă iubește atât de altruist, încât să-mi transfigureze „limitele“ inferiorității în Sinele propriu; dezmărginindu-mă și pregătindu-mă astfel, pentru Realitatea-Ideal, la care azi n-am acces, decât prin delicatul și „vagul“ cuprins, al credinței, speranței și iubirii? Cui să-mi încredințez destinul, biografia, pentru ca încrederea și bună-voința să nu se prăbușească prin permanentizarea îndoielii, iar

limita finală – moartea – să fie în mod *viu* depășită?! Consider că doar Celui ce a rostit – în cunoștință de cauză – „Eu sunt Ușa” (Ioan 10, 7); „Eu sunt Păstorul Cel Bun” (Ioan 10, 11), „Eu sunt vița cea adevărată și Tatăl Meu este lucrătorul (iar) voi mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic” (Ioan 15, 1 și 5).

Spiritul creat, ce s-a despărțit de Chipul și Asemănarea Lui Dumnezeu, închizându-se în orgoliul sentimentului de sine, a fost Diavolul. În „cădere liberă” și-a conceput proiectele subiective primul în-chipuit și ne-asemănat, devenind sursa închipuirii și neasemănării. În clipa în care întâiul Om ascultându-l, s-a deschis în-doilei, el s-a pătruns nu doar de ne-liniștea binelui și răului, ci și de posibilitatea autoiluzionării! În felul acesta, acceptând „opозиția” în propriile Sale planuri, Dumnezeu și-a încercat Creația, prin „sugestii și propuneri”, pe care nu și Le-ar fi îngăduit Singur – niciodată. Dar prin aceasta, Opera Sa Bună, a primit morbul alterării, al morții și totodată o activitate „reală” și „ideală” în afara Cuvântului Său! De atunci și până astăzi Omenirea în efortul ei creator, s-a inspirat din „lumi paralele”;... „Căci vine stăpânitorul acestei lumi și el nu are nimic în Mine” (Ioan 14, 30). Ajuns un amestec „original” de adevăr și minciună, frumusețe și urătenie, iubire și ură, bine și rău, lumină și întuneric, omul se exersează prin „alegeri libere” la hotarul dintre „împărății spirituale” diferite! Și este singur răspunzător de tot ceea ce a hotărât, hotărăște, sau va hotărî în privința trecutului, prezentului și viitorului său. «Nu aspirăm oare cu toții în secret să fim scutiți de darul incomod al decizie, cu care cel mai adesea nu știm prea bine ce trebuie să facem? Și nu este copilăria, în care greul hotărârilor se ia peste capetele noastre, vârsta fericirii uitate? De ce să trăim crispați în raza obligației de a ne da un destin? Și de ce să trebuiască să răspundem pentru folosirea unui dar pe care nu l-am așteptat și despre care nimeni nu ne-a întrebat vreodată dacă vrem să-l primim? Din toate punctele de vedere este mai comod ca altul să hotărască pentru noi și să ne dea în schimbul renunțării la povara libertății, porția noastră de destin”. [...] „Dar există acest altul? Există altul care să facă în locul nostru ceea ce noi înșine nu vrem să facem pentru noi? Există altul care să se ia și să ne ia atât de tare în serios, încât să vrea să ne dea hotarele pe care noi, din teamă, prostie ori lene, nu vrem sau nu suntem apti să ni le dăm?”.

În planul „condamnării” noastre existențiale, șansele singurătății au egalat șansele imposibilității de a fi singuri. Eu însumi sunt „altul” câtă vreme n-am învățat a fi, eu însumi. Istoria ispitirii Mântuitorului se repetă la nivelul infirmității sau al darului fiecăruia dintre noi, căci egoismul, „multilateral dezvoltat”, are grijă să-i aparținem – dacă se poate – până la sfârșit! „Deci, dacă Fiul vă va face liberi, liberi veți fi într-adevăr” (Ioan 8, 36). Doar El a învins ceea ce nici unul dintre oameni, nici toți împreună, n-am fi reușit. A învins „sursa” amăgirii și autoamăgirii, principiul descompunerii noastre lăuntrice și exterioare, „dictatura” instinctuală a fiarei din noi și din afara noastră; a învins tot ceea ce va trebui să ne devină „străin”, pentru ca „indeterminarea om” să se poată împlini în conformitate cu intențiile intime ale lui Dumnezeu. Și totuși, Dumnezeu întrupat fiind, a revelat o „limită” de care au profitat cu bucurie vrăjmașii Săi: „Iarăși L-a întrebat arhiereul și I-a zis: Ești tu Hristosul, Fiul Celui binecuvântat? Iar Iisus a zis: Eu sunt...” (Marcu 14, 61–62). Urmarea

„neputinței“ Sale *de a nu fi* El însuși, L-a ținut pe Cruce! Izbânda faptului că a fost El însuși, I-a dăruit Lui și nouă Învierea!

Triști au părăsit această lume toți cei ce L-au precedat, oameni de rând sau mari personalități. Nici măcar Divinul Buddha, întrebat fiind de discipoli înainte de moarte – „ce este Nirvana?“ și „unde se duce?“ – n-a oferit alt răspuns decât tăcerea. Sincer îngrijorat de soarta Omenirii, el n-a îndrăznit să rostească – fără să mintă și fără să se mintă – ceea ce după aproximativ cinci secole a rostit Iisus Hristos: „Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi“ (Ioan 11, 25).

Rândurile de față ar putea continua, dar totul are o limită. Ele nu vor nici să critice, nici să completeze cele scrise de d-l Gabriel Liiceanu. Reprezintă doar câteva din gândurile ivite în suflet, zăbovind pe marginea cărții Domniei Sale. Aș exagera totuși puțin, „traducând“ „frica de destin“ și „excesul de libertate“, prin frica de suferință și excesul de plăcere! Probabil că însuși Fiul lui Dumnezeu a ales calea celor mai crunte Patimi, pentru a compensa dezastruoasele efecte ale „bunului nostru plac“ în sânul Creației Sale!

De asemenea, motto-ul folosit surprinde numai ceea ce eu însumi voiam să spun. Căci în acel spațiu „vag“, „unde inima și mintea se cumpănesc“, conștientizăm și „limita lucrurilor“ și darul prin care ea poate fi depășită: „Pentru că, recunosc, sunt neputincios de nu mă vei întări, orb, de nu mă vei lumina, legat, de nu mă vei dezlega, fricos, de nu mă vei face îndrăzneț, rău, de nu mă vei face bun, pierdut, de nu mă vei ierta, rob, de nu mă vei răscumpăra cu bogata și Dumnezeiasca Ta putere și cu darul sfintei Tale Cruci, căreia mă închin și o măresc acum și pururea și în vecii vecilor. Amin“ (Fragment din rugăciunea Acatistului Sf. Cruci).

Pr. TIBERIU IOAN VIȘAN

METODE CLASICE ȘI MODERNE ÎN PREDAREA RELIGIEI

„Veniți să luați lumină” – sunt cuvinte care se rostesc de către preot în marea noapte a Învierii, către toți credincioșii care doresc să se împărtășească din lumina vieții adusă de Iisus Hristos prin Învierea Sa din morți. Această lumină lumnezească a început din nou să strălucească în fața neamului românesc ca steaua de la Betleem care a vestit Nașterea Mântuitorului Iisus Hristos, o dată cu venirea revoluției și a eliberării noastre din stăpânirea întunericului.

Începând cu anul școlar 1995/1996 și-a făcut debutul și noua Lege a învățământului, menită să reformeze și să modernizeze întregul sistem de învățământ. Legea reprezintă o parte inseparabilă a întregului proces legislativ pe care îl reclamă constituția statului de drept, democratic, societatea civilă și economia de piață, în trînsă și directă legătură cu celelalte legi care au fost și vor fi adoptate pentru a da societății noastre o configurație modernă. Ea îmbină tradițiile învățământului românesc (păstrarea și valorificarea formelor, a structurilor și experiențelor care s-au verificat în timp) cu inovația, alinierea la tendințele actuale ale dezvoltării învățământului pe plan european și în sens mai larg pe plan mondial.

Noua Lege a Învățământului poate fi considerată o lege modernă, conformă standardelor internaționale în materie de legislație școlară, prin idealul educațional pe care-l propune (art. 3, 4) prin principiile pe care le formulează (art. 5) și prin măsurile pe care le legiferează. Aceste măsuri vizează rectificarea, modernizarea și restructurarea învățământului românesc.

Măsurile de rectificare urmăresc corectarea și anularea unor caracteristici sau consecințe ale educației comuniste, ele însoțind prima etapă a reformei învățământului. Între aceste măsuri ale reformei învățământului se încadrează și introducerea studiului religiei în școală, așa cum prevede articolul 9 din lege.

Dacă vom avea o școală bună, aceasta va fi pepiniera din care răsar și cresc copiii sănătoși care alcătuiesc pădurea cea mare: națiunea română și statul național. Am sperat ca noua lege să aducă reforme concrete privind învățământul religios, dar este departe de așteptările noastre.

Formarea unei personalități armonioase și creatoare capabilă să exercite rolul pe care îl va avea, nu se poate concepe fără predarea acestui obiect.

Alături de educația intelectuală, estetică, morală sau profesională, educația religioasă respectă dezvoltarea psiho-fizică umană conformă cu toate laturile construcției și educației școlare.

Pentru buna desfășurare a predării orelor de religie s-a înființat în 1994 o Comisie consultativă pentru învățământul religios și teologic preuniversitar care a elaborat

metodologii, studii și sinteze privind activitatea din instituțiile de învățământ teologic și de predarea a religiei în școlile de stat; organizează sesiuni de comunicări, simpozioane, schimburi de experiență, avizează programe de perfecționare pentru personalul didactic care predă religia, manuale școlare și mijloace de învățământ.

Formarea conștiinței religioase include două componente: cognitivă și afectivă. Cea cognitivă se referă la informarea elevului cu conținutul și cerințele valorilor și normelor religioase.

Dezvăluirea sensului acestor norme și reguli religioase se face treptat în funcție de capacitatea de înțelegere a elevului, de specificul vârstei, de particularitățile psihopedagogice.

Reprezentările religioase se formează în situații concrete în care elevul este angrenat ca subiect, în școală, cu prilejul orelor de religie la care participă. Religia creează cadrul normal și specific în care elevul poate percepe sensul pozitiv al credinței.

Prin generalizare și abstractizare se ajunge la noțiuni religioase. Asemenea noțiuni sunt: iubirea aproapelui, sfintele taine, magi, viața viitoare, apostoli, profeți.

Rolul cunoștințelor religioase este de a-i introduce pe elevi în universul valorilor religios-morale, de a-l face să înțeleagă semnificația acestora pentru conduita sa, de a-i dezvolta capacitatea de a discerne între valorile pozitive și elementele negative.

Religia are ca obiectiv operațional dezvoltarea culturală a elevilor, dorința de a pătrunde în universul cultural și de a rămâne acolo printr-o tot mai profundă înțelegere, oferind o bază solidă de învățăminte pentru studiul literaturii, al istoriei, artelor, al filozofiei și psiho-sociologiei. Un tânăr obișnuit cu exercițiul reflecției va înțelege grație orelor de religie sau istorie a religiilor, prin ce anume l-a ajutat apartenența la creștinism, să interiorizeze anumite valori morale.

Iubindu-l mai mult pe Iisus Hristos, pentru că a înțeles ce-i datorează, tânărul ar fi mai apt să se orienteze și să se integreze în aspra viață de toate zilele, cât și în labirintul univers cultural.

Un lucru greu de ignorat și de ascuns este că învățământul românesc atât prin obiectivele pe care și le propune cât și prin modalitățile de evaluare a realizării acestora este orientat, aproape exclusiv, spre reproduce de sensuri și mai deloc, spre aflarea, descoperirea sau reproducerea de înțelesuri noi. Or, în condițiile unui învățământ reproductiv, elevul rămâne cu un respect aproape evlavios față de adevărurile învățate la școală, între care nu poate și nici nu este ajutat să discearnă, cu care nu știe să opereze și nici nu i se cere să o facă (și din care nu reușește și nici nu va reuși să construiască ceva).

Predarea religiei la clasele gimnaziale are ca obiectiv și cunoașterea situațiilor actuale a creștinismului în formele lui de organizare și funcționare; prin rugăciune și meditație să dobândească smerenie, prudență, cumpătate, dreptate și tărie de caracter. Scopul lecției este și acela de a forma credincioși cu o viață religios-morală exemplară; elevul să cunoască virtuțile creștine: credința, nădejdea sau iubirea, să respecte munca onestă, să fie modest, să se ferească de invidie, să evite ispita, sminteala, să dea ascultare părinților, profesorilor, superiorilor și legilor țării.

Acestea au fost obiectivele generale ale învățământului religios.

Diversificarea metodologiei didactice

Vorbind despre diversificarea metodologiei didactice ne referim la evantaiul larg de modalități prin care conciliem cerințele predării cu posibilitățile pe care le prezintă elevul în activitatea de învățare. Se remarcă faptul că fiecare metodă țintește să pună în corelație anumite variabile ale procesului didactic, celelalte rămânând în umbră, în afara controlului imediat. În acest sens M. Malița (1987) observa că sub fiecare metodă de predare stă ascunsă o ipoteză asupra mecanismului de învățare al elevului.

Conform construcției psiho-genetice, în însușirea cunoștințelor și formarea abilităților se procedează din exterior spre interior, de la acțiuni materiale, la concepte și operații asupra acestora, ceea ce implică un evantai larg de modalități de predare și învățare. O noțiune sau o operație mintală, de exemplu analiza sau comparația, nu se constituie dintr-odată doar pe baza conversației, a exemplului sau a oricărei metode luată izolat. Mintea elevului nu este pregătită pentru a înlesni o lectură perceptivă directă a operației mintale. Spre exemplu, dacă vom pune elevul în fața unui plan înclinat pe care alunecă o greutate, el nu se va comporta ca un fizician.

O metodă sau alta devine utilă dacă se are în vedere în ce registru urmează să lucreze elevul: registru acțional, de manipulare obiectuală, registrul figural sau registrul simbolic. Dincolo de această varietate a modalităților de acces a elevului la cunoaștere este de observat că oricând, la orice vârstă chiar, o noțiune mai dificilă se dobândește mai ușor dacă i se atașează suporturi concrete, modele obiectuale, exemple și contraexemple. De aici apare necesitatea diversificării metodologiei de predare dintr-un alt unghi de vedere, în literatura de specialitate apreciindu-se că maniera de lucru a profesorului este în linii generale fixată, chiar determinată, de faza sau etapa procesului didactic în care se află. Unele metode servesc etapa predării și asimilării parțiale a cunoștințelor, ca de exemplu: explicația, conversația, iar altele sunt mai utile în faza fixării și consolidării, de exemplu exercițiul.

În consecință, profesorul urmează să decidă asupra metodologiei în funcție de natura activității, conținut, formă de organizare, mijloace de utilizare, în relație cu tehnicile de influențare ale activității de învățare pe care o desfășoară elevul. Toate aceste componente se cer coordonate între ele. Disponibilitatea unui mijloc tehnic de instruire, de exemplu, influențează metodologia procesului de predare. Prezentarea unui film va reduce durata expunerii, a conversației.

Deci profesorul nu poate rămâne cantonat la o metodă sau un grup restrâns de metode de predare, ci el tinde să-și înscrie lecția în repertoriul de operații logice de care este capabil elevul la diferite vârste.

Amplificarea caracterului formativ al metodelor

Instrucția școlară deține un rol de prim rang în formarea personalității umane, în pregătirea pentru activitatea postșcolară, în care autoinstruirea și autoperfecționarea trebuie să devină atribute definitorii ale fiecărui individ. El se modelează permanent, operație pentru care se pregătește de pe băncile școlii. La

acest act de culturalizare, de integrare socială și profesională sunt puse să concureze și metodele de lucru ale profesorilor și elevilor.

Gustul pentru nou, aspirațiile creatoare, încercările literare, artistice, științifice, performanțele intelectuale superioare se afirmă și cultivă cu ajutorul metodelor didactice, care pot asigura un exercițiu de formare cognitivă, moral-afectivă și estetică.

Accentuarea caracterului practic-aplicativ rezultă din faptul că devine tot mai necesar ca zestrea de cunoștințe și abilități pe care elevii le achiziționează în școală să fie rodul participării lor la munca în laborator, cabinet, atelier, la investigația științifică. În felul acesta se asigură pregătirea necesară pentru trecerea fără mari dificultăți de la o treaptă de școlarizare la alta, de la un grad de învățământ la altul ușurându-se integrarea socială și profesională a absolvenților de liceu.

Reevaluarea metodelor tradiționale

Este vorba de transformarea unui grup de metode considerate doar ca mijloace de transmitere a cunoștințelor ex catedra, într-o modalitate eficientă de organizare și îndrumare a activității cognitive, de activizare și mobilizare a elevilor.

Practica școlară atestă că nici o metodă nu poate fi utilizată ca o rețetă, izolat, ca un sistem de procedee, acțiuni și operații care se structurează într-un grup de activități, în funcție de o seamă de factori.

O altă tendință este introducerea și aplicarea în actul didactic a unor metode folosite și în alte științe: problematizarea, descoperirea, modelarea, algoritmizarea

Relația metode-mijloace de învățământ

Istoria metodelor de la primele forme: comunicare orală sub forma narațiunii, povestire, conversație – până la cele din repertoriul didacticii moderne: problematizare, modelare, studiul de caz, evidențiază un proces care concurează la creșterea eficienței actului educațional. Evoluția este marcată și de faptul că metodele verbale, multă vreme singurele la dispoziția elevilor și a profesorilor, acționează în școala contemporană în consens cu altele pe care practica le-a impus și validat.

În legătură cu metodele verbale există o observație: ele nu pot fi scoase din activitatea didactică. Educația este de fapt un act de comunicare, care înseamnă, de fapt, utilizarea cuvintelor, prezentarea faptelor, a proceselor, ceea ce implică, firește, nevoia de integrare conceptuală prin intermediul cuvântului. Comunicarea orală conferă profesorului spontaneitate, posibilitatea de selecție a mesajului în funcție de specificul temei, de nivelul auditoriului, de disponibilitățile de timp.

Omul are la dispoziție din ce în ce mai puțin timp pentru asimilarea și prelucrarea datelor și faptelor realității, datorită ritmului alert în care acestea se derulează, precum și creșterii gradului interdependențelor dintre fenomene, a profunzimii acestora.

În asemenea condiții, metodele bazate pe limbajul interior: lectura și reflecția personală, sunt tot mai necesare. J. Piaget (1972) considera reflecția interioară și abstractă ca una din cele mai generoase metode, având o mare valoare descoperitoare pentru profesori și elevi. De asemenea I. Cerghit notează în 1980: „...reflecția este generatoare de noi structuri operatorii și cognitive. Construcțiile deliberate ale gândirii și ale imaginației sunt de neconceput fără meditație personală. Fără reflecție nu există cunoaștere, elaborare, creație: simpla informație nu este adevărată cunoaștere” (I. Cerghit, *Metode de învățământ*, București, 1980, pp. 137–138).

O asemenea necesitate presupune decongestionarea programelor și manualelor, reducerea supraîncărcării, organizarea rațională a timpului necesar lecturii, studiului individual și reflecției personale, nu cum s-a procedat la predarea istoriei după anul 1989 – când elevul din clasa a V-a trebuia să învețe în decursul unei ore de curs „Celții, germanii și tracii”, „Civilizația cretană, miceniană și epoca homerică”, „Întemeierea Romei, regalitatea și republica romană” sau „Statul franc, englez și Imperiul Roman de răsărit în feudalismul timpuriu”.

Contribuția metodelor bazate pe limbajul interior și a celor de învățare prin acțiune la realizarea educației și auto-educației elevului este evidentă, iar școala trebuie să valorifice din plin virtuțile acestor metode.

Și în cadrul predării orelor de religie, la fel ca la istorie, am căutat să folosim metodele clasice alături de cele activ-participative. De exemplu, în cadrul lecției „Fetița care iubea săracii: Sfânta Filoftea” – se poate folosi conversația, expunerea, iar apoi la retroproiector se va proiecta planșa din cartea „Mănăstirea Curtea de Argeș”, pentru a vedea elevii moaștele sfintei.

La clasa a II-a, după ce s-au predat lecțiile: „Nunta din Cana Galileii”, „Copil dărnice și darul lui Dumnezeu”, „Înmulțirea pâinilor”, „Frumusețea prieteniei”, „Vindecarea slăbănogului din Capernaum”, „Recunoștință către cei ce ne fac bine: vindecarea celor zece leproși”, „Învierea tânărului din Nain”, „Învierea fiicei lui Iair”, „Învierea lui Lazăr” – deci minunile făcute de Mântuitorul nostru Iisus Hristos –, am putea alcătui un fotomontaj cu ajutorul elevilor clasei, pentru a face o lecție de recapitulare. Elevii descoperă și creează după ce și-au însușit cunoștințele în cadrul fiecărei lecții în parte. Pentru aceasta ar fi necesar să se editeze o serie de planșe, ilustrații, icoane, deci mult material vizual pentru elevii claselor primare și gimnaziale, care ar putea mai ușor recepționa, memora și selecta noțiunile acestui obiect de învățământ.

Aceeași metodă a materialelor didactice confecționate se poate aplica și la clasa a IV-a sau a VI-a, după ce s-a predat „Pilda fiului risipitor”, „Pilda samarineanului milostiv”, „Pilda talanților”, „Pilda vameșului și a fariseului”, „Pilda semănătorului” și „Pilda celor zece fecioare”.

Între istorie și religie există și a existat o legătură indestructibilă. Rolul mănăstirilor în viața și cultura poporului român se poate exemplifica elevilor și printr-o activitate extrașcolară, deci o excursie la monumente istorice cum sunt mănăstirile construite de Ștefan cel Mare, Mircea cel Bătrân sau Alexandru cel Bun: Voroneț, Sucevița, Putna, Moldovița, Bistrița sau Cozia. Astfel, în prealabil s-au folosit diapozitive și pliante din excursii anterioare, care au fost proiectate elevilor la lecțiile de istoria patriei la clasa a VI-a. La clasa a VII-a la lecția de religie cu tema „Rolul mănăstirilor

în cultura poporului român", s-au reluat aceste diapozitive și astfel elevii au înțeles mai bine lecțiile din ambele programe.

Abordarea interdisciplinară a istoriei și religiei poate fi exemplificată și prin lecția de religie de la clasa a VII-a cu tema „Contribuția Bisericii Ortodoxe Române la făurirea Marii Unirii din 1918”.

În concluzie, putem arăta că între istorie și religie există corelații, asemănări, atât în ce privește obiectivele generale și obiectivele operaționale, metode, procedee și mijloace de predare ale acestor două obiecte înscrise în planul de învățământ din acest an școlar. Istoria și religia vor contribui la valorificarea și desăvârșirea potențialului uman în vederea formării unei personalități armonioase și creatoare a elevilor noștri.

Iată deci că în noua reformă a învățământului românesc, religia ca obiect de învățământ trebuie să aibă locul său bine definit ca o componentă de cea mai mare însemnătate alături de celelalte obiecte de cultură generală în procesul de formare a tânărului pentru viață, societate și viața de stat.

În școala românească, religia trebuie să aibă statutul primit de la marii miniștri ai învățământului ca: Spiru Haret, Simion Mehedinți, Dimitrie Gusti, Ion Petrovici. Atunci religia se va bucura de un loc de cinste între celelalte obiecte formative, iar ordinea obiectelor în catalog va avea în frunte religia, urmată de limba română și celelalte.

Pe lângă folosul moral al orei de religie, care a contribuit la formarea tânărului ca om de caracter, religia ar trebui să-și găsească locul și în clasele liceale, pentru că efectele acestei ore vor fi benefice pentru a se forma oameni cu o bună ținută morală, oameni prin care să se poată regenera starea de moralitate a poporului nostru.

Prof. EUGENIA PUȘCAȘU

BISERICI DE LEMN DE ODINIOARĂ DIN PROTOPOPIATUL INEU

Pr. PAVEL VESA

În numerele 1/1987 (pp. 36–45) și 3/1989 (pp. 84–90) ale revistei *Mitropolia Banatului*, am prezentat bisericile de lemn existente odinioară în protopopiatele Lipova și Arad din Eparhia Aradului.

În cele ce urmează vom prezenta bisericile de lemn dispărute din protopopiatul Ineu. În înșiruirea lor urmărim aceeași ordine alfabetică.

Agrișul Mare. A existat o biserică de lemn cu hramul „Cuvioasa Paraschiva“ sfințită în anul 1739¹, înlocuită în 1790 cu alta construită din piatră, purtând hramul celei vechi². Actuala biserică a fost construită din piatră în anul 1936 și poartă hramul celor vechi.

În apropierea localității Agrișul Mare a existat satul *Almaș*, astăzi dispărut, care în anul 1755 avea o veche biserică de lemn³.

Apateu. În 1745–1755 existau două biserici de lemn, cea veche avea hramul „Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil“, iar cea nouă, „Pogorârea Sfântului Duh“, sfințită la 16 iunie 1755⁴. Biserica de lemn nouă, a fost înlocuită în 1835 cu alta de zid⁵, dispărută și ea astăzi.

Arăneag. În anul 1734 era sfințită biserica de lemn cu hramul „Adormirea Maicii Domnului“⁶, înlocuită în 1870 cu actuala de zid care are același hram.

Archis. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea este construită biserica de lemn cu hramul „Cuvioasa Paraschiva“⁷, care în 1931 a fost înlocuită cu alta tot din lemn.

Beliu. A existat o biserică de lemn care în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea devine neîncăpătoare, determinând credincioșii să ceară permisiunea de a construi alt locaș de cult mai încăpător. La 20 aprilie 1781, este înregistrată aprobarea

¹ Silviu Dragomir, „Statistici sârbești din dieceza Caransebeșului și a Aradului în veacul XVIII“, în *Foaia Diecezană* (în continuare F.D.), Caransebeș, an XIV, 1 martie 1909, nr. 9, p. 4.

² Arhivele Statului Arad (în continuare A.S.A.), *Fond Episcopia ortodoxă română. Seria acte școlare*, IV, nr. 21–25/1856, f. 3.

³ S. Dragomir, o.c., „F.D.“, 1 martie 1909, nr. 9, p. 4; Localitatea Almaș este atestată documentar în anul 1746, cf. Gheorghe Ciuhandu, *Românii din Câmpia Aradului de acum două veacuri*, Arad, 1940, p. 34, 91.

⁴ S. Dragomir, o.c., „F.D.“, 8 februarie 1909, nr. 6, p. 7.

⁵ Márki Sándor, *Arad vármegye és Arad szabad királyi város története*, vol. II, Arad, 1895, p. 744.

⁶ S. Dragomir, o.c., „F.D.“, 1 martie 1909, nr. 9, p. 4.

⁷ Ștefan Lupșa, *Istoria Eparhiei Aradului* (manuscris dactilografiat păstrat în biblioteca episcopiei), Arad, 1953, vol. I, p. 374; A.S.A., *Fond Episcopia ortodoxă română Arad, Seria acte școlare*, IV, 10/1856, f. 91.

autorităților pentru ridicarea unei noi biserici de lemn, cu condiția, să nu coste mai mult de 200 fl., cât era devizul, aceasta cu atât mai vârtos că nici această sumă nu a fost încă adunată de credincioși, defect de formă iertat de autorități din considerarea că parohia a avut întotdeauna biserică și preot⁸. Noua biserică, construită tot din lemn, a avut hramul „Înălțarea Domnului”⁹.

Benești. A avut biserică de lemn cu hramul „Înălțarea Domnului”¹⁰, înlocuită în 1924 cu alta tot din lemn.

Berechiu. La mijlocul secolului al XVIII-lea a existat o biserică de lemn, cu hramul „Sf. Ierarh Nicolae”¹¹. Biserica fiind veche, la 1 februarie 1770 este înregistrată aprobarea autorităților pentru construirea unui nou locaș de cult¹².

Bochia. La mijlocul secolului al XIX-lea exista o veche biserică de lemn, cu hramul „Bunavestire”¹³, înlocuită în anul 1923 cu alta tot din lemn.

Bocsig. Episcopul Sinesie Jivanovici, în anul 1755, consemnează existența unei vechi biserici de lemn, cu hramul „Sfântul Mc. Gheorghe”¹⁴, înlocuită cu alta tot din lemn (lungă de 6 stânjeni, lată de 3 stânjeni), cu hramul celei vechi, despre care aflăm dintr-un inventar, că la anul 1857, era într-o stare foarte deteriorată. Iconostasul avea icoane cu cei 12 Sfinți Apostoli iar deasupra ușilor împărătești, Sfânta Treime¹⁵.

Botfei. Pe „Dealul cimitirului”, încă înainte de mijlocul secolului al XIX-lea, exista o biserică de lemn cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”¹⁶, înlocuită în anul 1967 cu actuala biserică ce poartă hramul „Nașterea Maicii Domnului”.

Cermei. La anul 1755 este consemnată existența unei vechi biserici de lemn, cu hramul „Sfântul Mucenic Dimitrie” dar credincioșii erau hotărâți să-și construiască alta¹⁷.

Chereluș. Biserica de lemn cu hramul „Întâmpinarea Domnului” este consemnată documentar la anul 1755¹⁸, înlocuită în secolul al XIX-lea cu alta care purta hramul „Bunavestire”¹⁹. Actuala biserică a fost construită din zid în anul 1926 și poartă hramul „Pogorârea Sfântului Duh”.

Chier. A existat o biserică de lemn cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”, sfințită în anul 1734²⁰, demolată în anul 1866, când s-a început construirea celei actuale.

De la biserica de lemn, în colecția de obiecte vechi bisericesti de la mănăstirea „Sfântului Simion Stălpnicul” din Arad-Gai, se păstrează mai multe icoane²¹.

⁸ Ștefan Lupșa, o.c., vol. II, fasc. 4, p. 289

⁹ A.S.A., Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare, IV, 10/1856, f. 91.

¹⁰ A.S.A., Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare, IV, 10/1856, f. 91.

¹¹ S. Dragomir, o.c., „F.D.”, 8 februarie 1909, nr. 6, f. 7.

¹² Lupșa, o.c., vol. II, fasc. 3, p. 241.

¹³ A.S.A., Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare, IV, 10/1856, f. 91.

¹⁴ Dragomir, o.c., „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 5.

¹⁵ Cf. Inventarul sfintei biserici de lege greco-neunită cu hramul Sfântului Mare Mucenic Gheorghe, care se află în Bocsig, pe la anul 1857, la Teodor Baba, Istoria vieții bisericesti a românilor din Țara Zărandului, zona Ineu-Buteni. Teza de licență susținută la catedra de Istoria Bisericii Ortodoxe Române sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, Sibiu, 1978, f. 69.

¹⁶ A.S.A., Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare, IV, 10/1856, f. 92.

¹⁷ Dragomir, o.c., „F.D.”, 8 februarie 1909, nr. 6, p. 7.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ A.S.A., Colecția Sigilii (Matrice sigilare), nr. 308.

²⁰ Dragomir, o.c., „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 4.

²¹ Horia Medeleanu, Valori de artă veche românească în colecția mănăstirii „Sfântul Simion Stălpnicul” din Arad-Gai, Arad, 1986, pp. 67–68 (nr. inv. 126, 127, 209, 210).

Chișlaca. În anul 1856 este consemnată existența unei biserici de lemn cu hramul „Sfinții Arhangheli”²², înlocuită în 1924 cu alta tot din lemn. Biserica actuală, construită din piatră și cărămidă, a fost terminată în anul 1980 și poartă hramul celei vechi.

Ciunțești. Tradiția locală consemnează existența unei biserici de lemn așezată pe „Dâmbul bisericii”. Nu cunoaștem nici anul construirii, nici hramul. A fost înlocuită cu actuala ce poartă hramul „Nașterii Maicii Domnului”.

Comănești. În anul 1752 este consemnată existența bisericii de lemn cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”²³, înlocuită cu actuala, tot din lemn, cu hramul „Bunavestire”.

Coroi. A existat o biserică de lemn, cu hramul „Cuvioasa Paraschiva”²⁴, pe care credincioșii ortodocși încetează a o mai frecventa „spre a nu părea uniți”, motiv pentru care Capitulul o sigilează, iar după 28 de ani le-o vinde cu 270 fl. pentru ca să și-o repare ca biserică ortodoxă²⁵.

Craiva. La mijlocul secolului al XVIII-lea exista o veche biserică de lemn, cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”, pentru care, în anul 1782, credincioșii primesc aprobarea de renovare, dar cu ordinul către comitatul Bihor, să vegheze ca nu cumva, cu aprobarea pentru renovare, comunitatea să-și construiască o biserică nouă²⁶.

Drauf. În anul 1792 este sfințită biserica de lemn cu hramul „Sfântul Mc. Gheorghe”, care la mijlocul secolului al XVIII-lea ajunge într-o stare de ruină²⁷, motiv pentru care, credincioșii, ridică un nou locaș de cult, construit tot din lemn, sfințit la 12 februarie 1764 de episcopul Sinesie Jivanovici²⁸. Aprobarea pentru construcție o primesc la 30 iunie 1768, la patru ani după sfințirea ei²⁹. Biserica era lungă de 8 stânjani și lată de 3 stânjani³⁰. În anul 1897 a fost înlocuită cu actuala de zid, care poartă hramul celei vechi.

Dud. În partea de sud a comunei, pe vatra veche a satului, situată pe un platou de-a lungul pâraului numit „Valea Lugojuului”, se află „Dealul bisericii”, unde, tradiția consemnează existența unei vechi biserici de lemn. Credem că despre această biserică face referire, în 1755, episcopul Sinesie Jivanovici, care consemnează că avea hramul „Adormirea Maicii Domnului” și că în acel an se afla în ruină³¹, motiv pentru care, credincioșii cer aprobarea să-și poată construi alta nouă. La 30 iunie 1768 primesc aprobarea³² și în anul 1775 este terminată construcția actualei biserici de zid, care poartă hramul celei vechi³³.

Gurba. A existat o biserică de lemn, cu hramul „Sfântul Mc. Gheorghe”, care în anul 1755 era veche și ruinată, motiv pentru care credincioșii intenționau să construiască alta nouă³⁴.

²² A.S.A., *Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare*, IV, 10/1856, f. 92.

²³ A.S.A., *o.c.*, f. 92; Lupșa, *o.c.*, vol. II, fasc. I, p. 20.

²⁴ A.S.A., *o.c.*, f. 93.

²⁵ Lupșa, *o.c.*, vol. II, fasc. 4, f. 290.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Dragomir, *o.c.*, „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 4.

²⁸ Arhiva Episcopiei Arad (în continuare A.E.A.), *gr. III, dos. 68/1885*, doc. 888, f. 144v.

²⁹ Lupșa, *o.c.*, vol. II, fasc. 3, f. 241.

³⁰ A.S.A., *Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare*, IV, 21–25/1856, f. 27.

³¹ Dragomir, *o.c.*, „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 4.

³² Lupșa, *o.c.*, vol. II, fasc. 3, f. 241.

³³ A.S.A., *Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare*, IV, 22/1855, f. 33.

³⁴ Dragomir, *o.c.*, „F.D.”, 8 februarie 1909, nr. 6, p. 7.

Haşmaş. Încă din prima jumătate a secolului al XVIII-lea exista o biserică de lemn cu hramul „Înălţarea Domnului”³⁵, înlocuită în 1936 cu actuala de zid, care are hramul „Cuvioasa Paraschiva”.

Hodiş. După anul 1755 a fost construită biserica de lemn cu hramul „Învierea Domnului”, sfinţită în 1759³⁶. La 2 mai 1870, episcopul Procopie Ivaşcovici al Aradului, sfinţeşte o nouă biserică de lemn, cu hramul „Întâmpinarea Domnului”³⁷, înlocuită în 1930 cu actuala ce poartă hramul „Pogorârea Sfântului Duh”.

Iermata. Din conscripţia lui Sinesie Jivanovici, aflăm că la mijlocul secolului al XVIII-lea, exista o biserică de lemn, nu demult construită, cu hramul „Înălţarea Domnului”³⁸, situată pe vatra veche a satului, de unde, în anul 1773, a fost mutată pe locul bisericii de astăzi³⁹. Pe noul amplasament, biserica a fost aşezată pe o fundaţie de piatră, lungă de 7 stânjani, lată de 3 stânjani. Avea două clopote, unul de 100 kg, al doilea de 20 kg⁴⁰. În anul 1927 a fost înlocuită cu actuala biserică de zid ce poartă hramul celei vechi.

Ineu. La 28 noiembrie 1755 vlădica Sinesie Jivanovici sfinţeşte noua biserică de lemn cu hramul „Sfinţii Arhangheli”⁴¹, construită în mijlocul târgului, pe proprietatea baronului Peterfy, şi era acoperită cu scândură de stejar, având turle clădite deasupra şi prevăzute cu clopote⁴². În anul 1844 biserica încă exista⁴³, ceea ce ne determină să credem că a fost folosită până către anul 1868, când a fost construită cea actuală.

Luguzău. Pe „Dealul viilor” a existat o veche biserică de lemn, cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”, înlocuită în 1924 cu actuala de zid, care are hramul „Sfântul Dimitrie”.

Lunca Teuzului. A existat o biserică de lemn, despre care, într-un inventar tipărit al Comisiunii ungare a monumentelor istorice, se afirmă că datează din anul 1882, dată pusă la îndoială de Coriolan Petranu⁴⁴. Biserica a fost folosită până în anul 1923 când a fost înlocuită cu alta tot din lemn, cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”.

Mărăuş. Pe vatra veche a satului, la locul numit „Dealul de Mărăuş”, a existat o veche biserică de lemn, cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”⁴⁵. După mutarea vetrei satului, a fost construită o altă biserică tot din lemn, pe locul numit „Cârna”, unde era şi cimitirul. În jurul anului 1890 a fost edificată o altă biserică tot din lemn, care ulterior a fost demolată.

³⁵ A.S.A., *Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte şcolare*, IV, 10/1856, f. 96; Lupşa, o.c., vol. I, p. 374; vol. II, fasc. 1, f. 20.

³⁶ Dragomir, o.c., „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 5; A.S.A., *Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte şcolare*, IV, 10/1856, f. 22.

³⁷ A.E.A., gr. III, dos. 2/1886, doc. 1255, f. 37.

³⁸ Dragomir, o.c., „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 4.

³⁹ Florian Dudaş, *Icoane pictate pe lemn de la începutul secolului XVIII identificate în Zaramd*, în „Mitropolia Banatului”, an XXIII (1973), nr. 10–12, p. 718.

⁴⁰ A.S.A., *Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte şcolare*, IV, 21–25/1856, f. 10.

⁴¹ Arhiva Academiei de Ştiinţe a Serbiei, Sremski Karlovci, *Fond Patriarhie A*, „Conscripţia lui Sinesie Jivanovici, 1750–1754 (copie xerografiată, consultată prin bunăvoinţa prof. dr. Vasile Pepeangă, căruia îi mulţumim şi pe această cale).

⁴² Eduard I. Găvănescu, *Tărguri arădene. Târgul Boroş-Ineu*, în „Hotarul”, Arad, an. I, decembrie, 1933, nr. 8, p. 3.

⁴³ A.E.A., *Consignatio Omnium Parochiarum cum adnotatione Status cuiusvis Parochia et Ecclesiarum in Prototpresbyteratu Buttinensi existentium anno '844* (Conscripţie întocmită de protopopul Gavriil Giulani al Butenilor), documentul este nenumerotat.

⁴⁴ Coriolan Petranu, *Monumentele istorice ale judeţului Bihor. I. Bisericile de lemn*, Sibiu, 1931, p. 31, 32.

⁴⁵ Lupşa, o.c., vol. I, f. 373; A.S.A., *Fond Ep. ortodoxă rom. Arad, Seria acte şcolare*, IV, 10/1856, ff. 93.

Minișul de Sus. În anul 1755 este consemnată existența unei biserici de lemn, cu hramul „Înălțarea Domnului”⁴⁶, construită în mijlocul satului, pe dealul numit „Cioc”, unde se află și cimitirul. În anul 1862 a fost înlocuită cu actuala biserică de zid ce poartă același hram.

Mânerău. În anul 1836 a fost sfințită biserica de lemn cu hramul „Sf. Cosma și Damian”⁴⁷, așezată pe locul actualei biserici. Nu cunoaștem data zidirii ei, doar că în anul 1845 a fost restaurată, când Țigan Petru, probabil episcopul, a adunat 100 fl., și împreună cu fiul său Ieremia, au dus la bun sfârșit lucrările de reparație. În 1857–1858 au fost adunați 500 fl. pentru o nouă reparație. În anul 1874 a început construirea actualei biserici de zid⁴⁸, care poartă hramul celei vechi și a fost terminată în anul 1886.

Locul numit „Cândralău”, situat la sud de Mânerău, păstrează amintirea satului *Condrateu*, astăzi dispărut⁴⁹, care în anul 1755 avea o veche biserică de lemn, cu hramul „Sf. Ierarh Nicolae”⁵⁰.

Mocrea. A existat o biserică de lemn cu hramul „Nașterea Maicii Domnului”, care avea două clopote, unul de 150 kg iar al doilea de 100 kg⁵¹. În anul 1866 a fost înlocuită cu actuala biserică de zid, cu hramul „Sf. Ap. Andrei”.

Moroda. În anul 1739 era sfințită o biserică de lemn, cu hramul „Sf. Arhangheli”⁵². Biserica avea o lungime de 7 stânjani și o lățime de 3 stânjani⁵³.

Nadăș. În anul 1734 este sfințită o biserică de lemn, cu hramul „Sfinții Apostoli Petru și Pavel”⁵⁴. În urma cereri credincioșilor, la 30 iunie 1768, parohia primește aprobarea să-și construiască un nou locaș de cult⁵⁵. Noul locaș este construit tot din lemn și primește hramul celui vechi. În anul 1904 a fost înlocuită cu actuala biserică, construită din piatră⁵⁶.

Răpsig. Construită în anul 1749⁵⁷, biserica de lemn cu hramul „Sfântul Mucenic Gheorghe”, a fost înlocuită cu alta tot din lemn, cu hramul „Sfântul Grigorie Teologul”⁵⁸. În anul 1885 a fost construită alta din zid cu hramul „Nașterea Maicii Domnului”⁵⁹.

Seleuș. În anul 1745 a fost sfințită o biserică de lemn, cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”⁶⁰. Ctitorul acestei biserici este preotul Simion Horga, tatăl

⁴⁶ Dragomir, o.c., „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 6.

⁴⁷ A.E.A., *Consignatio Omnium Parochiarum cum adnotatione Status cuiusvis Parochia et Ecclesiarum in Protopresbyteratu Buttinensi existentium anno '844*; A.E.A., gr. III, dos. 45/1880, doc. 1073, f. 36v.

⁴⁸ T. Baba, o.c., f. 102, 103.

⁴⁹ Este atestată documentar pentru prima dată la 1553, cf. Coriolan Suciu, *Dicționar istoric al localităților din Transilvania*, vol. II, București, 1968, p. 350.

⁵⁰ Dragomir, o.c., „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 5; de la această biserică s-a păstrat un *Penitenciar* (Blaj, 1768) pe filele căruia făcea însemnări preotul Negru Procopie, cf. T. Baba, o.c., f. 70.

⁵¹ A.S.A., *Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare*, IV, 21–25/1856, f. 7.

⁵² Dragomir, o.c., „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 4.

⁵³ A.S.A., *Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare*, IV, 21–25/1856, f. 13.

⁵⁴ Dragomir, o.c., „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 4.

⁵⁵ Lupșa, o.c., vol. II, fasc. 3, f. 241.

⁵⁶ *Idem*, fasc. 1, f. 360.

⁵⁷ Dragomir, o.c., „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 5.

⁵⁸ A.E.A., *Consignatio Omnium Parochiarum... anno '844*.

⁵⁹ A.E.A., *Date statistice. Biserica și instituțiile ei*, an 1928, f. 28v.

⁶⁰ Dragomir, o.c., „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 4.

cunoscutului cărturar iluminist, preotul Nicolae Horga Popovici, și care funcționa în parohia Seleuș din 24 iunie 1743⁶¹. În 1791, la această biserică se aflau următoarele cărți: o Evanghelié, un Testament, patru Minee, două Trioade, un Strasnic, două Psaltiri, un Apostol, un Penticostar și o Cazanie⁶². În 1791 funcționau preoții Ioan și Marian Popovici, frații lui Nicolae Horga Popovici, iar din 1799 funcționează însuși cunoscutul iluminist⁶³. În anul 1870, biserica de lemn a fost înlocuită cu actuala de zid, care poartă hramul celei vechi.

Până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în hotarul Seleușului, a existat o așezare, astăzi dispărută, numită *Cigherel*, care, în anul 1762, avea o biserică de lemn, așa după cum reiese dintr-o însemnare de pe filele unui exemplar al „Cazaniei lui Varlaam”⁶⁴. Din conscripția episcopului Sinesie Jivanovici, de la mijlocul secolului al XVIII-lea, aflăm că biserica avea hramul „Sf. Arhangheli”⁶⁵. La 30 iunie 1768, parohia primește aprobarea autorităților pentru a-și construi o nouă biserică⁶⁶. În anul 1855 încă mai exista biserica de lemn, cu același hram⁶⁷, satul nu era încă alipit Seleușului.

Seliștea. A existat o biserică de lemn pe a cărei grindă era încrustat anul „1816”⁶⁸. În anul 1937 a fost construită actuala biserică de zid cu hramul „Înălțarea Domnului”.

Somoșcheș. La mijlocul secolului al XVIII-lea exista o biserică de lemn cu hramul „Sfântul Mc. Dimitrie”⁶⁹. La 28 ianuarie 1783 credincioșii primesc aprobarea pentru a-și construi o nouă biserică sau să-și repare pe cea existentă⁷⁰. A fost construită o nouă biserică de lemn, cu hramul „Sf. Arhangheli”⁷¹, înlocuită, în 1893, cu actuala de zid, care poartă hramul „Sf. Mc. Dimitrie”.

Susag. A existat o biserică de lemn cu hramul „Sf. Arhangheli”⁷², care a dăinuit până în 1933 când a fost înlocuită cu actuala.

Șiad. Prezența lui Mihai Popovici Râmnicănean la anul 1761 în Șiad, când leagă un exemplar al „Cazaniei lui Varlaam”⁷³, ne întărește convingerea că în acea perioadă exista o biserică, mai mult ca sigur construită din lemn. Credem că este biserica cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”, care, în anul 1809, era împodobită cu pictură⁷⁴. În anul 1938 a fost înlocuită cu actuala de zid.

⁶¹ Cf. *Tabela demonstrans parochorum gr. n. u. locum habitationis seu parochias, Anno 1774 confecta*, la Octavian Lupaș, *Preotul Nicolae Horga Popovici, cărturar arădean de acum un veac și jumătate*, în „M.B.”, an. XIII (1963), nr. 5–8, p. 265.

⁶² Cf. *Inventarul pe 1791 al bisericii din Seleuș*, la Octavian Lupaș, o.c., p. 266.

⁶³ Lupaș, o.c., p. 266.

⁶⁴ „Februar, 25, 1726. Scris-am eu Gheorghe, diac de Noșigher când am mers la preoție”, la Florian Dudaș, *Cazania lui Varlaam în vestul Transilvaniei*, Timișoara, 1979, p. 183.

⁶⁵ Dragomir, o.c., „F.D.”, 8 februarie 1909, nr. 6, p. 7.

⁶⁶ Lupaș, o.c., vol. II, fasc. 3, p. 241.

⁶⁷ A.S.A., *Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare*, IV, 22/1855, f. 3.

⁶⁸ C. Petranu, o.c., p. 29.

⁶⁹ Dragomir, o.c., „F.D.”, 8 februarie 1909, nr. 6, p. 7.

⁷⁰ A.S.A., *Fond Prefectura județului Arad, Acta Congregationum*, fasc. 3, nr. 16/1787, f. 1.

⁷¹ A.E.A., gr. III, dos. 68/1885, doc. 878, f. 83v.

⁷² A.S.A., *Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare*, IV, 10/1856, f. 95.

⁷³ „Această Paucenie o am legat eu Mihai Popovici... și o am legat în Șiad în luna lui septembrie 27 de zile... 1761”, cf. Fl. Dudaș, o.c., p. 111; În anul 1784 îl întâlnim ca protopop în „vidicul Beliului” și locuitor în satul Tăgădău, cf. Idem, *Vechile tipărituri românești din bisericile Bihorului. Sec. XVI–XVII*, Oradea, 1979, p. 148.

⁷⁴ C. Petranu, o.c., p. 29.

Șicula. În anul 1722 a fost sfințită biserica de lemn cu hramul „Intrarea Maicii Domnului în Biserică”⁷⁵, care era amplasată pe locul numit astăzi „La Vanu”. În anul 1871 a fost terminată edificarea actualei biserici de zid.

Șilindia. Încă înainte de anul 1844 exista o biserică de lemn, cu hramul „Sfinții Apostoli Petru și Pavel”⁷⁶, situată pe dealul dinspre Luguzău. În anul 1882 a fost demolată, iar la doi ani mai târziu, protopopul Constantin Gurban sfințea actuala biserică de zid, care poartă hramul celei vechi⁷⁷.

Tauș. Tradiția locală consemnează că satul era răsfirat pe văile și colinele dinspre Nădaș, parte ce astăzi se numește „Satul Bătrân”⁷⁸, unde în anul 1729 a fost sfințită biserica de lemn cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”⁷⁹. În anul 1780, episcopul Pavel Avacumovici al Aradului, sfințea o nouă biserică de lemn cu hramul „Cuvioasa Paraschiva”⁸⁰, așezată pe locul unde se află cimitirul⁸¹. În anul 1881 începe edificarea bisericii actuale care poartă hramul celei vechi.

Tăgădău. Pe vatra veche a satului, pe locul numit „Dâmbul bisericii”, a existat o biserică de lemn cu hramul „Înălțarea Domnului”⁸². În anul 1782, în baza edictului de toleranță, parohia primește dreptul de a-și repara biserica, dar cu ordinul către comitatul Bihor, ca să vegheze ca nu cumva cu aprobarea de renovare să fie construită o nouă biserică⁸³. În biserica de lemn din Tăgădău, pe care o vizitează Coriolan Petranu, la proscomidier era însemnat anul 1809⁸⁴. În anul 1923, biserica de lemn a fost demolată și vândută unui antreprenor din Ineu⁸⁵, în locul ei fiind edificată actuala biserică de zid, terminată în anul 1938 și care poartă hramul „Sf. Ioan Botezătorul”.

Târnova. În anul 1728 a fost sfințită biserica de lemn cu hramul „Pogorârea Duhului Sfânt”⁸⁶. Biserica era lungă de 9 stânjani și lată de 4 stânjani⁸⁷. În anul 1868 a fost înlocuită cu actuala de zid.

⁷⁵ Dragomir, o.c., „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 4.

⁷⁶ A.E.A., *Consignatio... anno '844*.

⁷⁷ A.E.A., gr. III, dos. 68/1885, doc. 1167, f. 58v.

⁷⁸ *Vizitația canonică în comunele Tauș și Nădaș*, în „Biserica și Școala” an. LIV, nr. 20, Arad, 18 mai 1930, p. 3.

⁷⁹ Dragomir, o.c., „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 4.

⁸⁰ A.S.A., *Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare*, IV, 10/1856, f. 35; A.E.A., gr. III, dos. 45/1880, doc. 805, f. 65v.

⁸¹ *Vizitația canonică în comunele Tauș și Nădaș*, în „Biserica și Școala”, an. LIV, nr. 20, Arad, 18 mai 1930, p. 3.

⁸² A.S.A., *Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare*, IV, 10/1856, f. 95.

⁸³ Lupșa, o.c., vol. II, fasc. 4, f. 290.

⁸⁴ C. Petranu, o.c., p. 29.

⁸⁵ Ioana Cristache Panait, *Bisericile de lemn din Eparhia Aradului*, în vol. „Episcopia Aradului. Istorie. Viață culturală. Monumente de artă”, Arad, 1989, p. 247.

⁸⁶ Dragomir, o.c., „F.D.”, 1 martie 1909, nr. 9, p. 4.

⁸⁷ A.S.A., *Fond Ep. ort. rom. Arad, Seria acte școlare*, IV, 21–25/1856, f. 29.

VIRGIL BIROU, RAPSOD AL PLAIURILOR CĂRĂȘENE

Prof. VICTOR DOBRESU

Virgil Birou s-a născut la 11 mai 1903 în comuna Ticvaniu Mare pe Valea Cărașului în familia vestitului dascăl și dirijor cărășan Iuliu Birou. Primele clase populare confesionale le-a urmat în satul satal, avându-l învățător pe Gheorghe Căiman, a continuat la școala de stat din Dumbrăvița, pentru a-și însuși limba maghiară. Urmează apoi gimnaziul la Lugoj și liceul la Oravița. După trecerea examenului de maturitate a urmat Facultatea de mine a Școlii Politehnice din Timișoara pe care a absolvit-o în anul 1933, obținând diploma de inginer. În această calitate s-a angajat la Serviciul Tehnic al municipiului Timișoara. Din anul 1938 a lucrat la Uzina Electrică, de unde s-a pensionat în anul 1965. A funcționat și ca profesor la liceul de construcții. A încetat din viață la 22 aprilie 1968, după un atac de cord, fiind înmormântat la Timișoara¹.

Numele lui este legat de mișcarea culturală și economică din Banat. A fost ales membru al Asociației Scriitorilor din Banat în anul 1936, iar din anul 1941 a fost ales președinte. În același an a organizat prima expoziție a cărții, artelor plastice și grafică din Banat. În anul 1943 inițiază „Săptămâna bănățeană” în capitala țării și prima expoziție a produselor meșteșugărești din Banat, în calitate de președinte al Camerei de Muncă din Timișoara. Debutază în anul 1932 în revista „Vrerea” din Timișoara cu articole privind viața culturală, socială și economică din Banat. Devine apoi un remarcabil rapsod al meleagurilor bănățene, dându-ne o serie de volume de reportaje: *Oameni și locuri din Căraș* 1939, *Crucile de piatră de pe Valea Cărașului* 1941 și *Drumuri și popasuri bănățene* 1962. De asemenea ne-a lăsat lucrarea *Năzuințe și realizări* 1941, în care redă un istoric al vieții culturale bănățene din cele mai vechi timpuri. Se face cunoscut îndeosebi prin romanul *Lume fără cer* 1947².

În afara lucrărilor citate, a mai publicat în anii următori și alte volume: *Poezia nouă bănățeană*, antologie 1944; *Oglinda lui moș Stăvan* 1946; *Ciprian Porumbescu în Banat* 1956; *Istoria mineritului bănățean* (mss); *Cartea peșterii* etc.³. Concomitent cu munca de inginer și-a dezvoltat și aptitudinile literare, îmbinând în activitatea sa cotidiană creația literară cu munca de cercetare a trecutului cultural al Banatului. El a cântat cu pasiune plaiurile sale natale și frumusețile Banatului în reportaje și evocări de aleasă ținută literară. Valoroase sunt studiile sale privind trecutul cultural-artistic al Banatului.

¹ M. Popa, *Dicționar de literatură română contemporană*, editura Albatros, 1971, p. 92.

² *Idem*, p. 93.

³ N. Țirioi, *Proza lui V. Birou*, în „Căraș-Severinul” supliment 1973.

A fost un animator cultural neobosit, adunând într-o culegere antologică operele tinerilor poeți bănățeni sub titlul: *Poezia nouă bănățeană*. A colaborat statornic la revistele: „Scrișul bănățean“, „Orizont“, „Tribuna“, „Luceafărul“ etc., precum și la presa cotidiană din Timișoara și Reșița. Moartea a întrerupt creația unui prozator în plină maturitate creatoare⁴, a cărui dispariție prea timpurie o deplângem.

Era îndrăgostit de Căraș. Anual făcea câte o excursie pe Valea Cărașului și de fiecare dată descoperea ceva nou. Ca persoană era sentimental și emotiv, sensibilitate pe care căuta s-o mascheze prin duritate⁵. A avut o structură de caracter contradictorie: A fost aspru, dar și generos, sarcastic și sentimental, pus pe confesiuni, dar și taciturn. A fost, precum s-a afirmat, cel mai bănățean între bănățeni „înamorat de oamenii și locurile din Căraș“.

Talent multilateral, scriitorul s-a afirmat cu deosebire în reportajul literar. A cercetat cu dragoste și pasiune oamenii, întâmplările și plaiurile natale. Se face cunoscut ca reporter prin admirabilul său volum: *Oameni și locuri din Căraș*, cartea sa de debut apărută în 1939, care s-a bucurat de un mare succes și a prefigurat pe romancierul și nuvelistul de mai târziu. În aceste reportaje el a descris cu minuțiozitate și incontestabil talent literar, realitățile dureroase de pe Valea Cărașului, locul său de obârșie⁶, „unde plaiul și florile nasc cele mai duioase cântece și hore“.

Lucrarea apărută la Timișoara în editura Astra bănățeană ilustrată cu 48 fotografii originale făcute personal de autor, este un reportaj citabil în orice istorie a genului, un ghid turistic și o invitație la călătorie. Este prima lui încercare de a defini Banatul, deoarece îl interesa totul în „lumea Cărașului“. Lucrarea, așa cum a fost elaborată, are o structură oarecum didactică. Autorul încearcă să inițieze pe necunoscători prin câteva lecții în care caută să explice totul într-un curs intensiv. Cartea începe cu plecarea trenului din Timișoara spre Reșița; punctul de plecare al „drumurilor“ sale pe plaiurile cărășene, cărora le restituie numele vechi de Recița și Căraș. Obiectivul următor este Semenicul „o coastă de munte, imensă, prietenoasă și îmbelșugată ca o masă de praznic, întinsă pentru pașnice trăiri“⁷. El scrie că pe aceste locuri „oamenii trăiesc... ca la începutul lumii, fără a fi pervertiți de civilizația burgheză. Ei păstrează ritualuri străvechi, pierdute altundeva... Pe aici doar bogătașii au câte o vacă, vaca minerului sărac este capra... care a fost unicul aliment“, după criza economică dintre anii 1929–1933. În scrisul său se observă precizia inginerescă a notației și răceala omului de știință, datorită formației sale tehnice. Excelente prezentări monografice sunt consacrate Oraviței și Aninei; de asemenea, patetice rânduri închină Almăjului: „Almăj, Almăj țară cu zâne și poeme, cu foc nespus în inimă și cu flori pe ii, când vei ieși din ursit de cenușareasă uitată...“⁸.

Despre viitorul Cărașului el scrie: „Eu cred că nu-i nici un motiv de alarmare. Cleanțurile vor mai fi în stare să modeleze caractere de granit, când timpurile o vor cere. Ciobanul care-și paște oile rezemat de boată sub conducta de șasăzeci de mii

⁴ V. Birou: Necrolog. În „Drapelul Roșu“, nr. 7244/1968, p. 3.

⁵ Informații primite de la văduva scriitorului, pensionară în Timișoara.

⁶ Tr. Liviu Birăescu: O aniversare – V. Birou. În „Scrișul Bănățean“, XIV (163) nr. 9/1969, p. 7.

⁷ C. Ungureanu: *Lumea lui V. Birou*. În „Studii de limbă, literatură și folclor“, IV, Reșița, 1978, p. 287.

⁸ *Idem*, o. c., p. 287.

de volți, mai aude melodia din freamătul frunzelor și șopotul undelor. Iar poporul care cântă când suferă nu pierie cu una, cu două⁹. Lucrarea sa nu înfățișează un Banat pitoresc, ci este o carte vie de istorie-geografie, un ghid turistic și sentimental, închinată obârșiiilor, prin care Virgil Birou își face intrarea în literatură. Cartea a fost alcătuită la sugestia prietenilor săi Ion Stoia-Udrea și Romul Ladea. Această lucrare pentru cine studiază trecutul Banatului este un document, pentru turiști este un ghid necesar, iar pentru cititori este un divertisment util. Reportajele sale sunt rodul unei munci și ostenitoare călătorii prin părțile sudice ale Banatului și înregistrează ca pe o peliculă de film priveliști și oameni cu frământările lor cotidiene¹⁰.

El are o concepție utilitaristă despre reportaj. Nu se mărginește numai la valorificarea grandiosului peisaj cărășean, ci scrie reportaje prin care sugerează soluții practice, care să ducă la îmbunătățirea vieții economice și sociale a populației. În aceasta se manifestă adâncul său patriotism. El este un reporter misionar al civilizației, deși soluțiile propuse pentru rezolvarea diferitelor probleme pe care le abordează nu sunt totdeauna cele mai adecvate, viziunea sa asupra dezvoltării societății fiind încețoșată de vise utopice. Cu toate aceste scăderi aspectele protestatare ale scrisului său sunt notabile, el luând o atitudine militantă față de diferite situații pe care le întâlnește în drumețiile sale. Dă dovadă de o dragoste nemărginită pentru oamenii de jos, exploatați și asupriți, cărora le dorește să ajungă la un liman de tihnă și odihnă.

El se revoltă împotriva vechilor stări de lucruri când întâlnește în satele cărășene oameni ca Iancu Bobu pe care l-a denumit „omul primitiv din Căraș”. Reporterul surprinde momente tragice din viața muncitorilor și țăranilor cărășeni, pe care le redă în culori sumbre, în tonalități zguduitoare. Omul simplu se zbate în mizerie și el nu vede sfârșitul necazurilor decât „într-o nouă orânduire”¹¹ pe care o intuia, deoarece în urma crizei economice dintre anii 1929–1933, nenumărate familii de țărani de pe Valea Cărașului au ajuns la sapă de lemn. Centrele muncitorești de la Reșița, Anina, Sasca-Montană și altele sunt înfățișate în reportajele sale în trăsături și detalii de superioară semnificație. În câteva linii e conturat destinul oamenilor necăjiți, dintre care cei mai mulți trudesec animalic „ca să iasă la acord”. Când cuțitul le ajunge la os și nu găsesc înțelegere și nici ascultare la cei mari, recurg la acte extreme. Optica reportajelor sale e încă întrucâtva deficitară pentru că el nu cunoaște marile probleme ale „muncii românești”¹². Personajele reportajelor sale sunt nedespărțite de peisajul înconjurător și individualizate printr-un sistem de gândire care le definește existența. Ele nu-și pierd omenia lor primară, iar sentimentul de ortăcie și suferință le dă o demnitate și frumusețe sufletească deosebită.

În lucrarea *Crucile de piatră de pe Valea Cărașului*, Timișoara 1941, ilustrată cu 80 de fotografii executate de autor, încă în Închinare precizează scopul lucrării de artă și etnografie pe care a întreprins-o în locurile natale: „Am însălat cele cuprinse în lucrarea de față pentru a nu lăsa pieirei rămășițele unei arte populare românești, purtate de Achim și Nicolae Marta, Mihai Truia, Gheorghe Țunea și alți meșteri, tot așa de anonimi ca și ei... credem că am deschis o ușiță nouă încercărilor întreprinse

⁹ *Idem*, o.c., p. 288.

¹⁰ L. Gavrilu: *Reportaje care rămân*. În „Drapelul Roșu”, XVI, nr. 3946/1957, p. 2.

¹¹ L. Gavrilu: *Reportaje care rămân*, p. 2.

¹² *Ibidem*.

pentru sondarea sufletului poporan bănățean, pentru că orice influență ar fi încercat zvoadele... mână de român bănățean a dăltuit pietrele, sensibilitate bănățeană a opit formele într-o stilistică proprie, vrere bănățeană le-a ridicat până la nonumentalitate, necruțând nici trudă, nici cheltuială...¹³. Această lucrare este un adevărat eseu al sculpturii populare.

Punctul de reper al lucrării este satul natal, căruia îi face monografia, autorul lovedindu-se un excepțional cunoscător al locurilor. Iată cum prezintă el viața satului în care și-a petrecut copilăria „din înălțime pot cuprinde locurile unde și-au desfășurat viața odinioară; apele râului, unde în copilărie am prins pești cu boabe de turb și unde femeile care-nâlbeau pânze pe țărni, îi certau, de câte ori goneau cu picioarele peste fâșiile întinse, râpele misterioase ale Pietrarului, prin vâgăunele căruia în adolescență se jucau «de-a câțanele» și brazdele lungi, bogate pentru a căror posesiune au trecut prin atâtea zbuciumări... Cimitirul îl prezintă astfel: „pe creastă, dealul ridicat cu câțiva zeci de metri deasupra râului este tăiat de un platou cu fața ușor înclinată spre ape. Acest platou l-au destinat ticvănienții să fie lăcaș de odihnă veșnică pentru morții lor”¹⁴. După cum se poate vedea nu găsim nimic macabru sau mistic în scrisul său.

El este convins că Banatul reprezintă „marea Necunoscută” a țării, care este sistematic nedreptățit, încercând să documenteze, să pledeze și să illustreze geografia spirituală a regiunii. Poate fi considerat concomitent un fotograf artist, care îl însoțește pe scriitor, primele două lucrări fiind ilustrate cu 128 fotografii artistice. *Oameni și locuri din Căraș* este un reportaj artistic ilustrat, care cuprinde multe documente, fiind scris după modelul *Țării de Piatră* a lui Geo Bogza. Autorul a intenționat să demonstreze că Banatul chiar dacă nu mai este „fruncea” poate deveni o zonă turistică căutată. El consideră că „Banat numai în Căraș mai este!, căci pusta – ea însăși lipsită de relief – nivelează și uniformizează caracterele”¹⁵.

Nota de protest social e mai susținută în romanul *Lume fără cer*, apărut în 1947 în colecția „Romanul Social al Editurii Fundațiilor”, a cărui acțiune se petrece în minele de cărbuni de la Anina, în timpul și după primul război mondial. În roman trăiește în mod viguros Banatul, autorul reușind să surprindă atmosfera specifică a oamenilor și locurilor din jurul Oraviței și Aninei.

Iată cum descrie orașul Oravița: „Strada, pe toată lățimea ei era plină de trăsuri, vameșul de la primărie avea de lucru. Erau ticvănieni cu iancăre vânați și cu ciorapi de lână negri, goruieni cu păclii albe, văleni, mărcinenți și vrănienți, cu clăbețile lor mici, îndesate pe ochi, care aduceau vite îngrășate. Oameni, vehicule și animale se îngrămădeau într-o forfoteală neîntreruptă, pe ulița Răchitovei, care se vărsa în strada Principală puțin mai la vale și dinspre Răcăldie veneau căruțe fără de sfârșit”¹⁶.

Din roman nu lipsesc elementele meteorologice și precizările topografice, care dau textului o notă exotică. Una dintre temele romanului este contradicția dintre natură și societate. Societatea creează „o lume fără cer”, potrivnică legilor firești ale naturii pe care o degradează. *Lume fără cer* este primul roman românesc al migrației de la sat spre centrele industriale, al proletarizării oamenilor în zona puternic

¹³ V. Birou: *Crucile de piatră de pe Valea Cărașului*, Timișoara, 1941, p. 5.

¹⁴ C. Ungureanu: *Lumea lui V. Birou*, p. 289.

¹⁵ *Idem*, o.c., p. 290.

¹⁶ C. Ungureanu: *Lumea lui V. Birou*, p. 291.

industrializată a Reșiței, Aninei și Oraviței, este un roman care va rămâne în literatura noastră¹⁷. Semnificativ este faptul că editura Facla din Timișoara și-a inaugurat activitatea în 1972 prin reeditarea pentru a 3-a oară a romanului lui Virgil Birou.

Om al tradiției, el suspectează transformările violente, revoluționare din perioada postbelică și s-a acomodat destul de greu cu „noua lume”, pe care a încercat s-o înțeleagă. Ca dovadă este faptul că în anul 1949 a proiectat și realizat linia de tramvai dintre Piața Bălcescu–Piața Bisericii Fratelii din Timișoara¹⁸. După 23 august 1944 scrisul său cunoaște o înnoire revelatorie. Contribuția sa cea mai importantă este volumul de reportaje *Drumuri și popasuri bănățene* ESPLA 1962. Acum scrisul său capătă o perspectivă nouă: la minuția monografică se adaugă confruntarea dintre trecut și prezent prin care scoate în evidență caracterul vechii orânduiri și relevă noul pe care-l întâlnește la tot pasul în pelerinajele sale pe plaiurile bănățene¹⁹.

Cartea este destinată tineretului care dorește să-și cunoască meleagul natal și căruia îi adresează o chemare înflăcărată: „Tineri, cu toată ardoarea sufletului vostru curat, iubiți pământul Banatului, cum iubiți pământul țării întregi, căci e la fel de scump”²⁰. Această frază e semnificativă pentru întreaga sa creație. Volumul cuprinde 19 reportaje, din care mai reușite sunt monografiile Aninei și Oraviței. Restul sunt dări de seamă gazetărești privind unele „momente retrospective”, în care scriitorul își demonstrează erudiția în materie de istorie a Banatului.

Bogăția unor reportaje depășește limitele genului și tratează probleme de mineralogie, geologie, istorie, cultură, artă etc. Manifestările artistice la muncitorii din Anina, Bocșa și Reșița, îi prilejuiesc evocări inspirate și bilanțuri aniversare²¹. Reportajele înmănușiate în acest volum oglindesc o strânsă legătură a scriitorului cu viața, dragostea sa pentru oameni și elementele naturii. El este însuflețit de simțul frumosului și pomposului, inerent firii bănățeanului, din setea de a cunoaște. Volumul ar fi fost mai valoros, dacă ar fi fost ilustrat cu fotografii de nivel corespunzător, ca în cazul primei sale cărți. De asemenea, coperta volumului nu redă veridic specificul bănățean²². Critica timpului n-a fost totdeauna favorabilă reportajelor lui Virgil Birou, considerând că în ansamblu, sunt slabe. Valoroase și interesante sunt paginile consacrate de reporter minerilor, profesie pe care și-a însușit-o, dar n-a practicat-o niciodată.

Reportajele sale mai vechi și mai noi, trădează un om de o întinsă și aleasă cultură, îndrăgostit de artă, care se extazia în fața creației folclorice, dar și un om de atitudine politică, care milita pentru o societate mai bună și mai dreaptă. Valoarea literară a unor reportaje se exprimă plenar în descrieri cum ar fi Reșița, Peștera Comarnic, mina Anina, etc., etc. Uneori folosește în mod exagerat neologismele și regionalismele, fapt care diminuează calitatea scrisului său²³.

A realizat o suită de articole despre Ciprian Porumbescu în Banat, în care emite ipoteza că interpretul și compozitorul bucovinean ar fi călătorit pe meleagurile

¹⁷ V. Birou: *Lume fără cer*, Timișoara, 1972, p. 2.

¹⁸ C. Ungureanu: *Idem*, p. 286.

¹⁹ T. Liviu Birăescu: *O aniversare*, p. 7.

²⁰ V. Birou: *Drumuri și popasuri bănățene*, EPL, 1962, p. 9.

²¹ G. Bogdan: *Drumuri și popasuri bănățene de V. Birou (Note de lectură)*, în „Flamura Roșie”, XIV, nr. 1359/1962, p. 2.

²² *Ibidem*.

²³ L. Gavrilu: *Reportaje care rămân*, p. 2.

cărășene între anii 1890–1892 vizitând Oravița, Anina și chiar Reșița. Amănuntele despre aceste peregrinări ale bardului de la Stupca nu ne-au rămas, dar compoziția „Marșul cântăreților din Oravița” ar fi o dovadă în acest sens²⁴. Din păcate nu toate relatările sale au și acoperire documentară.

În proza sa se reflectă artistic realitățile vieții bănățene. Asprul său roman *Lume fără cer* amintește de romanul *Arhanghelii* al lui Ion Agârbiceanu, iar secvențele reportericești din cele două volume citate, sunt adevărate stampe de un realism crud în care ni se oferă succesiv o serie de imagini ale vieții țăranilor și muncitorilor din satele și orașele din Banat²⁵. Virgil Birou era îndrăgostit pătimaș de plaiurile bănățene al căror fiu era. Neobosit, întreprindea diferite drumeții, de cum se desprăvăra și până în pragul iernii, în ciuda vârstei și a bolii de care era suferind.

Pentru a-i înțelege pasiunea pentru drumeție trebuia să-i vezi ochii, vioi și iscoditori, fie în fața torentului de foc al unei șarje de fumul, fie în umbra unei bisericuțe cărășene, cercetând o străveche icoană de lemn, fie prinzând de peste vale tânguirea unui taragot, fie întâlnind la o margine de potecă o umilă floare de câmp²⁶. Prin întreaga sa personalitate a fost un om al tradiție. Așa se explică pasiunea sa neistovită pentru reînvierea valorilor artistice, istorice și economice ale trecutului bănățean și devotamentul său pentru opera nobilă a înaintașilor.

A fost un rapsod inegalabil al Banatului, căruia i-a consacrat toată viața. A descoperit și a pus în valoare opere inestimabile ale unor vechi pictori bănățeni, opere de artă populară și religioasă, monumente de arhitectură, documente de istorie a culturii și iconografice. A reconstituit activitatea centenară a unor vestite coruri bănățene. A redactat o istorie a mineritului în Banat, operă de erudiție rămasă în manuscris²⁷.

De la articole la lucrări tipărite, rostite sau radiodifuzate, în povestire sau roman, în studii etnografice sau de artă, el n-a fost încă egalat în cercetarea pasionantă a trecutului Banatului. Talent multilateral, completat cu educație dascălească, valorificat în dubla sa calitate de inginer energetician și de scriitor, Virgil Birou rămâne o prezență prestigioasă în peisajul cultural bănățean.

²⁴ V. Birou, C. Porumbescu în Banat, În „Scriul bănățean”, VII nr. 12/1956, p. 191.

²⁵ N. Cioabănu: Virgil Birou. În „Orizont”, nr. 5/1968 (169), p. 84.

²⁶ N. Mărgăneanu: Virgil Birou. În „Gazeta literară” XV nr. 18, 1968, p. 2.

²⁷ *Ibidem*

LEGENDA MÂNĂSTIRII ARGEȘULUI

Dramă în cinci acte
de
EUGEN TÂNASE

(Urmare din „Altarul Banatului“, nr. 1-3, 1998)

ACTUL III.

O stâncă înaltă și destul de lată care domină valea până departe; stânca de care vorbea păstorul. La poalele ei Argeșul. Sus pe ea, un om cu ochii ațintiți în zare, nemișcat ca o statuie – Manole. Sub stâncă, în dreapta, alți trei meșteri care așteaptă și ei... ivirea celei sortite jertfirii.

În fund, dreapta, și destul de departe, zidurile mănăstirii la care zidarii au reluat lucrul.

O dimineață cu multă lumină și aer proaspăt; cer senin.

Scena 1

CORUL ZIDARILOR

(nevăzut, ci doar auzit):

Zori frumoși de zi senină,
Soare luminos de dimineață,
Tu cu raza ta spargi vâlul nopții
Și pe omul muncitor îl chemi la viață.

MANOLE

(cu un glas ce crește în intensitate):

O, zi mare, o, zi luminoasă,
Fi-ne-vei tu început de izbăvire?
Visu-avut se va-mplini aievea
Pentru-a ne aduce mântuire?

Zi de soare, de nădejde mare,
Și de-o să ne-aducă bucurie,
Cine inima și-o va cerni
Pentru sora ori a lui soție?

UN MEŞTER (*de jos*):

Ia priviţi pe Manea cum se mai frământă!

ALT MEŞTER:

Chipul, glasul lui nu te-nspăimântă?

AL TREILEA MEŞTER:

Manole, ne spune dacă-n depărtare
Nu se face semn de vreo arătare.

MANOLE

(*ducând mâna streaşină la ochi*):

Nu, nimica, valea-i liniştită,
Aşteptarea-i numai chinuită.

CORUL (*din nou*):

Dalbă zi, dalbă lumină,
Care luminează şi-ncălzeşte,
Umbrele de peste tot le-alungă,
Şi-ntunerecul din noi îl risipeşte!

MANOLE:

Cine-a tinde oare, rost tiranic,
Peste biata-i inimă zăbranic?
Petrea care doar pe sora-i are
Fi-va el sortitul la-ncercare?
Ori pe-a lui Mitruţ bună soţie
Îngropa-o vom în zid de vie?
Ori poate chiar mie mi-a fi scris
Să-mplinesc, cumplit destin, cel vis?!

MEŞTERUL DINTÂI:

Meşteri, ca nicicând, vremea-i târzie
Şi la nimeni, nimeni să nu vie!
Stai să crezi, să zici că-i un făcut
Şi Manole stă acolo mut.

MEŞTERUL AL DOILEA:

Hei, Manole, pe cea vale mai priveşte
Şi ne spune tot nimic nu se zăreşte?

MANOLE

(joc de scenă):

Nu, nimica, valea-i liniștită,
Doar în piept durerea e cumplită.

Și iar CORUL:

Și cu-ndemnuri la viață nouă, soare,
Dă-ne noi nădejdi și bucurie,
Să-nălțăm această mânăstire
Și noi să ne mântuim de grea urgie.

MANOLE:

Oricui i-a fi dat cruntul destin,
E și-a mea durerea și-al lui chin,
Precum orice a lor veselie
Mi-e și mie mare bucurie.

MEȘTERUL AL TREILEA:

Meșterilor, măi fărtați,
Spuneți, voi ce cugetați?
Gând urât în inimă-ncolțește:
De cumva Manole ne-amăgește?

MEȘTERUL ÎNTÂI:

Haidem sus și fără să-ntrebăm,
Zarea cu-ochii noștri s-o scrutăm.

CORUL *(pentru a patra oară):*

Apă, var, nisip și piatră,
Zor cu toți și muncă necurmată,
Să-nălțăm spre bolta cea cerească
Dintre mânăstiri pe cea mai minunată.

MANOLE:

Doamne, -a noastră rugă și credință
Totul, tot să fie în zadar?
Doamne, oare nu e cu puțință
Nebăut să treacă-acest pahar?

(Cei trei meşteri au ajuns sus.)

MEŞTERUL ÎNTÂI:

Iartă-ne, Manole, că venim
Nerăbdarea să ne-o ostoim.

MEŞTERUL AL DOILEA:

Ne-am urât de-atâta aşteptare,
Şi ne arde chinul ăsta mare.

MANOLE:

Iată valea, cercetaţi,
Inima v-o stămpăraţi.

(Meşterii se uită lacomi, unul după altul, spre vale; pe feţele lor se vede dezamăgirea.)

MEŞTERUL ÎNTÂI:

Nu-i nimic, în adevăr nimic.

MEŞTERUL AL DOILEA:

Mai adastă, rogu-te un pic.

MEŞTERUL ÎNTÂI:

Vezi ceva, ori ai văzut?

MEŞTERUL AL DOILEA:

Nu, nu, doar mi s-a părut.

(Cei trei meşteri se pregătesc să coboare. Meşterul al treilea se întoarce să mai privească o dată.)

MEŞTERUL AL TREILEA

(după o stăruitoare cercetare):

Ia mai staţi şi-aici veniţi;
Colo-n vale ia priviţi,
Parcă mişcă ceva, vine.

(Se-ntorc și ceilalți doi meșteri.)

MEȘTERUL ÎNTÂI:

Vine-ncoace? Unde? Cine?

(Manole se apropie și privește și el.)

MEȘTERUL AL TREILEA:

Pe cât pot eu desluși,
O copilă pare-a fi.

MEȘTERUL AL DOILEA:

O copilă, cum să fie?
Om e, soră ori soție.

MEȘTERUL ÎNTÂI:

Ce va fi, dar cin'să fie?

Scena a 2-a

(Câte unul, câte doi, în scenă, la picibarele stâncii, au intrat și ceilalți meșteri; de bună seamă ei au fost atrași de „mișcarea” de pe stâncă, spre care își ridică acum privirile.)

UNUL din noii sosiți:

Ia te uită cum privesc,
Ceva știu, ceva zăresc.

UN ALTUL:

Lui Lisandru fă-i semn să coboare
Să ne stâmpere aspra dogoare.

[Meșterii de jos fac semne disperate unuia din cei de pe stâncă; până la urmă acesta le vede și coboară. Între pornirea și sosirea jos (prin spate) a Meșterului al doilea, Meșterul al treilea mai spune:]

MEȘTERUL AL TREILEA:

Și cum vine, cum sosește,
Tot mai mult se deslușește.

(Meşterul al doilea, sosit jos, intră în scenă.)

UNUL din meşterii nou veniţi:
Valea toată cu privirea-aţi străbătut
Spune-ne, venind pe nime n-aţi văzut?

MEŞTERUL AL DOILEA:

Ba văzut-am, văzut bine,
Este-acum, de-acuma vine.

UN ALTUL

(din noii veniţi):

Vine? Cine? Ne vorbeşte!

MEŞTERUL AL DOILEA:

Chipu-i încă nu se desluşeşte.

MEŞTERUL ÎNTÂI

(de sus):

E înaltă şi subţire,
Şi tot mână, în neştire!

MEŞTERUL AL TREILEA

(tot de sus):

Nu-i Ioana, tânăra soţie
A fârtatului nostru Ilie?

UN MEŞTER

(de jos):

Ioana, soţia mea?

MEŞTERUL ÎNTÂI:

Nu-i Ioana, ne e ea,
După mers e-altcineva.

MEŞTERUL AL TREILEA:

După port şi după pas
Pare-a fi Doichiţa lui Ispas.

ALT MEȘTER

(de jos, îngrozit):

Cine, a mea surioară?
Ea sortită ca să moară?

MEȘTERUL ÎNTÂI:

Nu-i, degeaba, orice-ai zice;
Uite c-o apucă pe potice.

MEȘTERUL AL TREILEA:

E Ileana, a lui Stan copilă.

MEȘTERUL

(de jos):

Prea Puternic Doamne, fie-ți milă!

MANOLE

(ieșind din netulburata muțenie):

Meșterilor, nu-i Ioana,
Nici Doichița, nici Ileana.
Trupul zvelt, pasul grăbit,
Cine e tot n-ați ghicit?
Uite și la gât năframa:
Nu vedeți? E Ana, Ana.

(Cei doi meșteri de sus s-au tras îndărăt. Meșterii de jos repetă aproape în neștire.)

MEȘTERII:

Nu-i Ioana, nu-i Ileana...
Trupul zvelt, pasul grăbit...
Ana e, cum n-am ghicit?
Ana, oameni cu glagole,
Logodnica lui Manole.

MANOLE

(îi aude și vede jos; cu năduf în glas, imitându-i):

„Ana, oameni cu glagole,
Logodnica lui...”
Aci ce v-ați adunat?

Şi treaba cui o-aţi lăsat?
Hai, de lucru vă vedeţi,
Că de-acuma o s-aveţi!

MEŞTERII:

Mergem, dar vreo doi să steie,
Seama unor trebi să ieie.

MANOLE:

Staţi cu toţii, pe vecie,
Seama să mi-o luaţi mie.

Scena a 3-a

(Meşterii pleacă, afară de doi, care într-adevăr rămân, jos sub stâncă. Manole priveşte în urma celor care se duc, apoi spre vale. O melodie firavă exprimă singură diferitele stări sufleteşti ale personajelor: bucurie, durere, deznădejde. Dar mai ales ea pregăteşte „intrarea” lui Manole, care la momentul oportun se şi produce. Cu ochii pierduţi spre vale şi cu glasul plin de mâhnire.)

Scena a 4-a

MANOLE:

Nu, nu-i vorba de-amăgire,
Ana e, nu-i nălucire...

(După o scurtă pauză, meşterul Manole, nemaiputându-şi stăpâni simţurile, izbucneşte):

O, Doamne sfânt, o, Doamne mare,
Un singuratec
Am fost mereu şi sunt şi-acum.
Copil orfan, eu am crescut
Ca un sălbatec.

La jocuri nu m-am prins nicicând
Cu alţi copii,
Şi parte-n viaţă n-am avut,
Cât am fost mic, nici mai târziu,
De bucurii.

În a zidirii taină grea
M-am cufundat,
Şi-ncet, încet, de-ai mei ortaci,

Fără să vreau, fără să știu,
M-am depărtat.

Azi meșter sunt și-n ochii lor,
Iau bine seama,
Nu dragoste eu pot citi
Când stau alături de ei
Ci numai teama.

O, Doamne, deznădejdea mare
Mă cuprindea,
La gândul că viața-ntragă
Singur, de nimeni înțeles
Voi rămânea.

Ci-n cale Ana mi-a ieșit,
Mândră, zglobie,
Și viața ea mi-a luminat
Iar sufletul mi l-a umplut
De bucurie.

Ea-i viața toată, viața mea
Și mare rost,
Și-abia acum simt că trăiesc;
De viață dornic sunt acum
Cum n-am mai fost.

(Muzica explică și ea ce este viața lui Manole de când a cunoscut-o pe Ana. De mai departe se aude un cor, al zidarilor de bună seamă.)

CORUL:

Meșteri, haideți iar la treabă,
Zidul să-l pornim încă o dată,
Să 'nălțăm frumoasa mănăstire
Căci pe vale mântuirea ni se-arată.

Ea nu-i soră, nici soție,
Ci-i vestire mare și aleasă,
Ea-i durere și-i și bucurie,
Căci, sărmana, ea-i a lui Manca mireasă.

MANOLE

(readus la realitățile prezente):

O, Doamne, singur a trăi pe lume
Cuvinte nu-s durerea a o spune;
Ci tu pe Ana mi-ai trimis drept mângâiere,

Din sufletu-mi să-mi stingă apriga durere;
 Şi iată, astăzi sunt la grea-ncercare
 Iar preţu-i Ana, cea aleasă-ntre fecioare.
 Ci-mi ajută, Doamne, şi mă izbăveşte,
 Pe Ana-n calea ei cumplită o opreşte.

„Suflă, Doamne vânt,
 Suflă pe pământ,
 Paltinii să-ndoaie,
 Brazii să-i despoaie,
 Munţii să-i răstoarne,
 Pe Ana să-ntoarne,
 S-o-ntoarne din cale,
 S-o ducă la vale“.

[Îndată un vânt puternic se stârneşte, un vânt care se face apoi vijelie; el sfichiuiie şi urlă, devine uragan şi-i gata să măture tot în cale (instrumente muzicale adecvate). Manole nu se culcă la pământ totuşi: nu vrea să piardă din vedere zarea. Se luptă din răputeri cu vântul, care vrea să-l doboare. Cât priveşte pe cei doi meşteri de la poalele stâncii, ei de la primele semne ale grozăviei au fugit, chemând din alergare]:

MEŞTERII:

Manole, Manole,
 Ce mai stai acolo?
 Vine-a cerului urgie,
 Fugi de-a lui mare mânie.

(Când vântul a mai scăzut ceva din tărie, vin trei meşteri de jos, de la zidurile mănăstirii):

UN MEŞTER:

Manole, Manole, vântul rupe schele,
 Răstoarnă şi-omoară oamenii sub ele.

CELĂLALT MEŞTER:

Ăstă nu e vânt, ăsta-i un blestem,
 Să lucrăm, Manole, nicicum, nu putem,
 De zid nu-ndrăznim să ne-apropiem.

MEŞTERUL AL TREILEA:

Între noi, Manole, te înapoiază,
 Şi pe-ai tăi tovarăşi îi îmbărbătează.

(Vântul prinde a se mai potoli.)

MANOLE:

Să vin între voi să vă țin de schele
Ca să nu cădeți careva sub ele...!
Ci pe dat' plecați, lucrul nu-ncetați,
Ziduri înălțați și mai mult să nu mă căutați!

(Meșterii pleacă, cu capetele în jos. Vântul scade de tot. Manole scrutează din nou valea și vede pe Ana continuând să vină, fără șovăire.)

MANOLE:

O, Doamne, ruga mi-ai plinit,
Dar Ana-n drum nu s-a oprit.
Ea vine, și mai tare vine
Și s-o oprească nu e nime;
Tu singur, Doamne, poți ce vrei:
Pe Ana o oprește-n calea ei!
„Dă, Doamne, pe lume
O ploaie cu spume,
Să curgă șiroaie,
Să facă pâraie,
Apele să crească,
Pe-Ana s-o oprească,
S-o oprească-n vale,
S-o-ntoarne din cale“.

(Și cerul se-ntuneacă din nou; prin negură străbat fulgere, se aud trăznete. Și Manole se strânge în hainele-i sub ropotul de ploaie, dar nu-și deslipește privirea dinspre vale. Și după ce ploaia a devenit furtună, iar aceasta a durat și ea și tinde a se mai potoli, apar din nou doi meșteri sub stâncă și se roagă și ei de Manole.)

Scena a 5-a

MEȘTERUL ÎNTÂI:

Manole, Manole, nu știm ce să fie,
Stihii ori păcate au pornit urgie.
Peste temelii apa prindea-a trece
Ziduri și pe oameni, tot vrea să înece.

MEȘTERUL AL DOILEA:

Ci Manole, vină, stăpâniți de teamă,
Tremurând ca frunza, oamenii te cheamă.

MANOLE:

Aici iar sunteți?
Treabă voi n-aveți?

Ori aci veniți
Să mă ispitiți?
La lucru plecați
Și vă descurcați
Și nu mai veniți
Să mă otrăviți!

*(În turbarea-i mare, ia bulgări și azvârle cu ei în meșteri. Încet și norii prind a se
sipi și cerul se înseninează treptat. Iar Manole privește încă o dată pe vale în jos
o vede pe Ana venind mai încet, dar venind.)*

MANOLE:

O, Doamne, Ana șovăiește
Și iat-o, parcă se oprește;
Dar... stă o clipă, numai una
Și-apoi sărmana iar pornește.

(Manole cade pentru a treia oară în genunchi.)

O, Doamne, Doamne, tu îmi știi
Durerea mea cea multă;
De-aceea te îndură, Doamne
Și ruga îmi ascultă.
„Dă, Doamne mare, -un foc
S-o țină pe-Ana-n loc,
Pădurea s-o aprindă
Și valea s-o cuprindă,
Pe Ana s-o oprească,
Din calea-i s-o gonească,
Pe-aici să nu mai vie
Pe-a vecilor vecie“.

*(Și pentru a treia oară cerul se tulbură și apoi se aprinde. Pale mari de foc
boară pe pământ. Se-aud strigăte deznădăjduite și gemete. Vreo trei meșteri se
dăd alergând înnebuniți și căutându-și adăpost sub stânca lui Manole.)*

MEȘTERII:

Foc și pară și urgie,
E a cerului mânie.
După vânt și după ploaie,
Cerul varsă-acum văpaie.
Toți fugiți, unde puteți,
Să scăpați vii dacă vreți.

*(O bună bucată de vreme se văd pâlcuri de fugari alergând năucii; apoi începe
focul a se potoli. Și cerul se luminează iar, devine senin. Manole scrutează pentru
tima oară valea și vede pe Ana biruind și această stihie și venind mereu, venind.)*

MANOLE:

Zadarnic, Doamne, tot: vânt, ploaie, foc
Căci Ana nu vrea pasul să-și oprească;
Blesteme, rugăminți n-o țin în loc,
Destinul vine să și-l împlinească.

O, Doamne, câtă crudă ne-ndurare:
Lăcașuri eu cu trudă îți zidesc
Și izbăvire-n astă grea-ncercare
La Tine în zadar vin să cerșesc.

Ci mintea-nvolburată se frământă
De gânduri multe și-ntrebări nebune,
Și-n inimă-ndoiala colți și-implântă
Este dreptate, Doamne,-n astă lume?

Atât de sigur sunt ca niciodat'
Și om nicipând atât n-a pățimit,
Sunt singur, singur și îndurerat,
Pe-un colț de mănăstire-ntunecat
Mi-e trup și suflet, Doamne, răstignit.

(Cu brațele întinse lateral și capul dat pe spate, trupul meșterului Manole se prefăce-n cruce pe fundalul zidului de mănăstire nevăzut, dar simțit, în spatele-i.)

Cortina

ACTUL IV

Iarăși zidurile mănăstirii, dar de data aceasta vizibil mai sus înălțate decât în actul II. Scena reprezintă ceea ce va fi – la isprăvire – intrarea mănăstirii. Bine-nțeles de jur împrejur schele.

Meșterii lucrează, dar nu cu o însuflețire extraordinară. Se vede bine că așteaptă ceva. Lucrătorii, la unison cu meșterii. Actul începe cu Corul vorbit al celor din scenă, cor în care se disting trei „voci”, dacă în asemenea caz se poate spune așa. Le vom nota în cele ce urmează cu cifrele 1), 2), 3).

Scena 1

CORUL:

1) A fost-odat' un Domnitor
2) Negru Vodă

3) De ce-i spunea așa?

1) Cu grai blajin, amăgitor
2) Negru Vodă

3) În alt fel nu-l chema?

- 1) Şi într-o zi el a chemat
2) El, Negru Vodă
- 3) Ce nume el avea!
- 1) Cei zece meşteri la al lui palat
- 2) Ca să-i ridice mănăstire
2) Pentru anume pomenire.
- 3) Cel meşter priceput;
- 1) Şi treaba meşterii-ncepeau
2) În frunte cu Manole
- 3) Cel meşter ne-ntrecut
- 1) Lucrau cu sârg, se opinteau,
2) În frunte cu...
- 3) Dar tot ce ziua se-nălţa
2) Bietul Manole
- 3) La miez de noapte se surpa
- 3) Şi se lăsa gând de zidire,
2) Gând se lăsa de mănăstire.
- 3) Ci meşterii i-ameninţa
2) Negru Vodă
- 3) Cu moartea Domnu-i spăimânta
2) Negru Vodă
- 3) Iar Manea meşterul vestit
2) Bietul Manole
- 3) Visa atunci un vis cumplit
- 3) Că cel lăcaş sfânt vor sfârşi
2) Când o fiinţă-n el se va zidi.
- 3) (Damenii se strâng mai aproape; glasul lor devine mai tainic.)
- 3) Nespus de rău se îngrozesc
2) Cei nouă meşteri mari
- 3) Dar rosturi negre îi zoresc
2) Pe meşteri...
- 3) Se învoiesc ca să zidească-n zid de vie
2) O, meşteri mari,

1) Pe sora ori a lor soție

3) O, calfe și zidari

2) Oricare-ar fi

3) Ce-ntâia-n zori se va ivi.

(Cu mâna streășină la ochi, ca și cum ar privi spre vale.)

1) Și iată că în zori se-arată

2) O, soartă crudă

3) Soartă blestemată

1) Pe vale-n jos o mândră fată

2) O soartă...

3) Soartă-ntunecată

1) Și nu e soră, nici soție

2) O, soartă rea,

1) Și-i bucurie, și-i urgie

3) Soartă ne-nduplecată

1) Ci e solie mai aleasă,

E chiar a lui Manea mireasă.

Pornește vânt, ploaie pornește,

2) Sărmană Ana,

3) Meștere Manole!

1) Din calea-i Ana nu se-oprește

2) Manole, meștere Manole

3) Ana, Ana, Ana!

1) Și nu știe c-al ei cămin

2) Ana pe veci și-a părăsit,

1) Manole, Ana

2) Ca să-mplinească crud destin

3) Sărmana vai de ea

2) Destin amar,

3) Destin cumplit.

(Scurt comentariu muzical; apoi:)

UN LUCRĂTOR

(mai din marginea scenei):

Tăcere, iat-o-aci, vă potoliți!

ALT LUCRĂTOR:

Și vă prefaceți că nimic nu știți.

(În timp ce lucrătorii își reiau lucrul, muzica pregătește sosirea Anei.)

Scena a 2-a

Ana intră în scenă; stă o clipă pe loc, cu coşul în mână şi priveşte la zidari şi la ziduri. Din priviri caută ceva sau pe cineva, în dreapta, în stânga. Nu găseşte. Lasă coşul jos şi face câţiva paşi înainte.

ANA:

Bună ziua, meşteri mari,
Meşteri, calfe şi zidari.

UN MEŞTER:

Bun sosit, soră iubită,
De bineţea-ţi mulţumită.

ANA:

Sănătoşi, cu toţii bine?

ALT MEŞTER
(amar):

Ca noi, altu-n lume nime.

AL TREILEA MEŞTER:

Dar ai noştri,-acas' ce fac?
Nu mai ştim de ei... de-un veac.

ANA
(grăbită):

Bine toţi, cu toţii bine,
Nici un rău nu are nime.

AL PATRULEA MEŞTER:

Ce face măicuţa mea?

ANA:

Bine toţi, bine şi ea.

UN ALT MEŞTER:

Dar Vlăduţ, micuţul meu băiat?

ANA:

Tot zburdalnic precum l-ai lăsat.

AL ȘASELEA MEȘTER:

Și soția-mi...?

ALT MEȘTER:

Al meu frate?

AL OPTULEA MEȘTER:

A mea soră?

UN ALT MEȘTER:

Toți și toate?

ANA

(puțin copleșită de atâtea întrebări):

Bine toți, și mic, și mare,
Nici un rău nime nu are;
Bine fată și flăcău,
N-are nime nici un rău.

MEȘTERII:

Domnul prea mărit în veci să fie
Pentru veștile-ți de bucurie.

ANA

(izbucnind):

Dar Manole? Spuneți-mi ce face?

UN MEȘTER:

(aparte) Sănătos și el, ca noi, și-n pace
Doar în inimă o bubă coace.

ANA:

Și nimica nu i s-a-ntâmplat,
Ieri ori azi de când s-a luminat?

ALT MEŞTER:

Să se-ntâmples? Ce anume?

AL TREILEA MEŞTER

(*aparte*):

Câte nu se pot pe lume!

ANA:

Nu ştiu, nu ştiu, ce îmi vine
Dar o teamă simt în mine.

(*Meşterii dau din umeri fără convingere*):

UN MEŞTER:

Fii pe pace,
Griji nu-ţi face.

ANA:

Unde-i, unde să-l gădesc?
Inima-mi să-mi potolesc.

UN ALT MEŞTER

(*arată dincolo de ziduri*):

Uite-l cole.

(*strigă*)

Hei, Manole!

(*Către Ana, care a făcut câţiva paşi în direcţia arătată*):

Stai aci, căci iată-l, vine

(*aparte*)

Vine, şi-o să-i pară bine.

Scena a 3-a

(*Manole intră prin dreapta; Ana se repede spre el.*)

ANA:

Manole, alesul meu!

MANOLE

(o cuprinde-n brațe):

Ana! Daru-mi de la Dumnezeu!

ANA

*(plimbându-și mâinile asupra lui Manole):*Manole, Manole, viu te regăsesc?
Ochii mei, Manole, nu mă amăgesc?*(Rând pe rând, meșterii părăsesc scena și lasă până la urmă pe Manole și Ana singuri.)*

MANOLE:

Întrebarea asta, Ana, ce-i cu ea?
Fața-ngrijorată...? Aldat' când venea,
Ana mea râdea, ceru-nsenina.
Ci prin vânt, și ploaie, prin ploaie, prin foc,
Cum ai venit Ana, cum n-ai stat în loc?

ANA:

Vis urât azi noapte, Manole, -am visat,
Cu o apă mare și un lup turbat;
Să mai stau acasă, nu m-am mai răbdut.

MANOLE:

Vis cu apă mare?

ANA

(cu înțeleș):

Și un lup turbat!

(Manole o privește nedumirit.)

ANA:

Iată, se făcea
Că pe sub un mal
O apă curgea,
Iară noi umblam
Pe-alături de ea.

Când apa, deodată
Albia şi-o schimbă,
Se tulbură toată,
Spre noi se repede,
Neagră, -nvolburată.
Şi ea creşte, creşte,
Ca să-i ținem piept
Ne luptăm orbeşte,
Însă în zadar,
Ea ne despărţeşte.

MANOLE:

Şi te-ai speriat
Numai pentru-atât,
La drum ai plecat
Cu noaptea în cap?

ANA:

Stai, că n-am gătat.

Din ochi te căutam,
Te zăream departe
Şi-atunci te strigam
Căci venind spre tine
Un lup eu vedeam.

Gura-i sângera,
Ochii-i scăpărau,
Fricos mârâia
Şi-apoi furios
Prindea a lătra:

„Moarte, moarte ție“
Asupra-ți se-azvârle,
Împins de furie,
Ghiara-n piept ți-nfige
Şi-apoi, – grozăvie!
Inima îți scoate,
Manole, din piept
Şi dând cap pe spate,
Scoate din gâtleeju-i
Urlete turbate.

MANOLE

(pentru sine):

Un lup..., lup hain...

(apoi):

Ana, visul tău
N-a fost vis ci chin,
Plin de groază, Ana,
De turbare plin.

ANA:

Stam încremenită,
Ochii ațintiți,
Mintea rătăcită,
Când mi-e dat să văd
Alta mai cumplită.

Pricina pierzării,
Fiara, nu e fiară,-n
Ciuda-nfățișării,
Ea e Negru Vodă,
Negru, Domnul Țării.

MANOLE

(uluit):

Pricina pierzării,
Fiara, Domnul Țării?

ANA:

Fără de soroc
Am pornit la drum,
Nici ploaie, nici foc,
Cum vezi, n-au putut
Să mă țină-n loc.

MANOLE:

Ce vis fără fire!
Însă visul tău,
Ana,-i amăgire;
Vezi bine că-s viu,
Vis că-i aiurire.

Ci noi să-l lăsăm;
Că ne-am regăsit,
Să ne bucurăm
Şi Celui de Sus
Laudă să-i dăm.

(Amândoi, Manole cu braţul drept după mijlocul Anei, se îndreaptă spre o piatră mare, în stânga, pe care se vor aşeza. Şi din nou, muzica abia perceptibilă pregăteşte duo-ul de dragoste al lui Manole şi Ana. După ce s-au aşezat, Manole priveşte îndelung chipul Anei, mireasa lui.)

MANOLE:

Ano, îndelung privesc la tine
Şi te văd numai acuma bine.
Ochii tăi atâta-s de senini,
De o mare bunătate plini,
Trupul tău şi părul tău frumos
Împrăştie-mbătător miros;
Sânii tăi şi fragedu-ţi mijloc,
Cum aprind în mine aprig foc!
Ana, Ana, Ana mea, mi-eşti dragă
Cum nu-i minte-n lume s-o-nţelegă;
Cel de Sus pututu-s-a gândi
C-o făptură va putea a-i fi
Alteia dragă ca mie,
Că-i va fi atâta bucurie?

ANA:

Manole, Manole, fii cu socoteală,
Vorba ta e multă, prea multă-ndrăzneală;
Pentru vorba asta, pentru focul mare,
Cel de Sus să nu ne pună la-ncercare!

Cât de drag mi-eşti tu, vorbe sunt a-ţi spune?
Fără tine, Maneo, lumea nu e lume.
Un gând, ori un vis, ori o presimţire
Să tremur mă fac, să umblu-n neştire.

MANOLE:

Ana, ochii tăi frumoşi, senini,
De o mare duiosie-s plini;
Trupul tău mlădiu, şi peste toate
Suflet, minte,-atâta-s de curate.

Ana, Împăratul lumii, de-ar veni
Și mi-ar spune că mi-ar dăru
Jumătate-mpărăția pentru tine
„Doamne,-mpărăția ta o țin!”
Domnului neamănat i-aș spune,
„Ana n-are preț pe astă lume.
Tot ce am de mi s-ar prăpădi
Nespus de bogat m-aș socoti
Numai ceva de mi-ar rămânea:
Spune, știi tu ce? Tu, Ana mea.

ANA:

Manole, Manole, pe-oameni îi cinstesc,
Și pe Cel de Sus neșpus îl iubesc,
Dar n-aș vrea o clipă a mai viețui,
Dacă tu, Manole, tu de n-ai mai fi.

MANOLE:

Ana, un izvor într-un pustiu
Pentru tine eu aș vrea să fiu:
Apa-mi setea să ți-o potolească,
Dragostea mea și mai mult să crească.
Ori să fiu un vânt, o boare,
Să te apăr de a cerului doțoare.

ANA:

Lumina vieți-mi, tu, Manole, ești
Și cunosc prin tine bucurii cerești;
Dacă tu, Manole, izvor te-ai dori,
Apoi eu, să știi, lutu-aș vrea a fi
Pe care-l frământă mâna-ți cu-ndârjire,
Ca să-nalțe-aici mândră mânăstire.

MANOLE:

Ano, ne-am putea noi despărți vreodat?

ANA:

Dragostea, Manole, pe veci ne-a legat.

MANOLE – ANA:

Una, Maneo / Ana – noi vom fi mereu:
Așa să ne-ajute bunul Dumnezeu.

(Cu ceva înaintea sfârşitului duo-ului de dragoste, unul câte unul, şi cu fereală, meşterii reintră în scenă. Văzându-i, Manole şi Ana ies.)

Scena a 4-a

UNUL DIN MEŞTERI

(uitându-se după cei doi):

Ia priviţi numai... I-aţi auzit?
Cine-n lume e mai fericit?

UN ALT MEŞTER:

Manca pare că de nuntă s-ar găti
Nu pe Ana-n zidu-acest a o zidi!

AL TREILEA MEŞTER:

Eu, în mine simt ca o-ndoială:
S-a mai ţine el de învoială?

AL PATRULEA MEŞTER:

De-o-nvoială? Ce-nvoială?

AL TREILEA MEŞTER:

Stai să zici că ai uitat
Că noi cu toţi ne-am legat
 În zid a zidi
 Cine s-a ivi
Mai întâi în zori
Din soţii, surori.

MEŞTERUL AL PATRULEA:

Cum să uit, însă şi cum să-ndur
Pe Manole să-l socot sperjur!

MEŞTERUL AL TREILEA:

Pe Manca-l cunosc eu bine,
Dar îmi spune, spune, cine
La o astfel de-ncercare
S-ar purta cu nepăsare?

UN AL CINCILEA MEȘTER:

Cine, cine, noi, oricare.

MEȘTERUL AL CINCILEA:

Socotești că-ți dau crezare?

AL ȘASELEA:

Tt, Manole, iată-l vine;
Fericit ca el nu-i nime!

MANOLE

(intră în scenă; se oprește zărind pe meșterii toți; se întunecă brusc la față):

Meșterilor, de ce stați,
La mine lung vă uitați
Și treaba pe loc lăsați?

(Meșterii se codesc să răspundă; se uită unul la altul, se îndeamnă din priviri.)

MEȘTERUL AL TREILEA:

Manole, ne iartă, avem o-ndoială
Legată de o anume învoială.

MANOLE

(înveselindu-se subit):

O-ndoială? Ce fel de-nvoială?

MEȘTERUL AL PATRULEA:

Spune-ne, Manole, ai uitat
Visul pe care tu l-ai visat?

(Motivul muzical al visului.)

Jurământul nostru-al tuturor
Ce ni l-ai cerut stăruitor...

MANOLE

(revenindu-și):

Visul, visul meu? ha, ha,
Cum l-aș fi putut uita?

Dar voi, v-ămintiți ce-ați zis?
Când eu v-am vorbit de vis?

(Motivul muzical al discuției cu privire la vis.)

Un vis, ce-i un vis? Somn și buimăceală,
Treabă proastă fără socoteală.

UN MEȘTER:

Un vis – buimăceală?

MANOLE:

Un vis, ce-i un vis? Chinuri și dorințe
Încâlcite gânduri și apoi căințe.

ALT MEȘTER:

Dar cine, Manole, cine a venit
Ne-a povestit vis și ne-a juruit.
Să-ngropăm în zid soră ori soție
Care-ntâi în zori aici va să vie?

MANOLE:

Eu am fost, e-adevărat,
Dar de seamă n-ați băgat
Că eram la minte tulburat?
Deznădejdea ce sfășie
Te-mpinge la nebunie.

MEȘTERUL ÎNTÂI:

Ci, Manole, visul tău
Poate-i de la Dumnezeu
Și atunci nu-i nălucire
Ci ne-aduce mântuire.

Scena a 5-a

(În clipa în care Meșterul întâi își isprăvește vorba, în partea stângă apare Ana chemând – dar nu e auzită – Manole! Vede atitudinea celor din scenă și se oprește scurt; apoi se trage ușor înapoi, de unde nevăzută de cei din scenă asistă la disputa dintre meșteri și Manole. Din când în când scapă câte-o exclamație de uimire, câte-un gemet chiar.)

MANOLE:

Dar o alta dac-ar fi venit,
Spuneți, voi nu v-ați fi-mpotrivit?
Am văzut în greaua așteptare
Cum se văicărea și mic și mare.
Acum însă că voi ați scăpat,
Veniți ca să-mi spuneți c-ați jurat.

(Scurtă pauză de tăcere, meșterii fiind puși în încurcătură.)

UN MEȘTER:

Oricum, Maneo, te gândește
C-altfel moartea ne pândește.

MANOLE:

Cereți dar pe Ana s-o jertfesc,
Vreți pe Ana vie s-o zidesc,
Ca să se înalțe mănăstirea
Și ca să v-aflați voi izbăvirea.

(Joc de scenă din partea Anei: surpriză și groază.)

Soră-aveți și voi, aveți soție
Și știți ce e marea bucurie.
Dar nu poate să-nțeleagă nime
Ce înseamnă Ana pentru mine?
Ana îmi e rost și bucurie,
Fără ea viața mi-e pustie,
Lumea-ntreagă oarecât plătește
Doar atât cât Ana-n ea trăiește.
Și voi vreți pe Ana s-o zidesc?
Mai curând eu ziduri risipesc.

(Gest de nimicire a tot; zbucium din partea Anei, ușor gemet: „Manole, Manole!”)

UN MEȘTER

(pentru toți):

Manole, pricepem răzvrătirea-ți dreaptă,
Dar și tu gândește pe noi ce ne-așteaptă.
Domnu-n zid pe toți de vii ne'a zidi
Mănăstirea dacă nu i-om isprăvi.

ANA

(nevăzută de cei din scenă):

O, Doamne!

MANOLE:

Ziduri, mănăstiri,
Chinuri, răstigniri;
Domnul, mănăstire –
Pentru pomenire –
Singur să-şi zidească
Să se pomenească!
Iară voi, fugiţi
Şi vă pribegiţi!

ALT MEŞTER:

De plecat, noi grabnic am pleca,
Dar a lui mânie ar cădea
Peste fraţi, peste părinţi, copii,
Peste bieteale noastre soţii.
Pe cei mari amar i-ar dojeni,
Pe copii pe drumuri i-ar zvârli.

MANOLE:

Atunci prietenilor încercaţi
Cu toţi bine să vă-nstrăinaţi!

(Meşterii se agită nemulţumiţi, supăraţi.)

Vă-nţeleg şi chin şi frământare,
Dar pe mine Ana nu mă doare?

AL TREILEA MEŞTER:

Una-i ea, tu singur eşti,
Ştim că şi tu pătimeşti,
Însă noi, cum şi tu ştii
Suntem mulţi: soţii, copii.

ANA:

Manole, Manole! Doamne!

(fuge din scenă)

MANOLE:

Înțeleg vorba-ți-povață,
Dar și eu am doar o viață
Și doar astă bucurie
Are inima-mi pustie.
Ci-așa nu facem ispravă;
Haidem cu toții la treabă!

(Manole spune „haidem”, dar de fapt îi trimite pe meșteri singuri la treabă. Aceștia se mai uită unul la altul, dau din cap și-apoi ies pe rând cu spatele plecate. Manole privește în urma lor.)

Scena a 6-a

MANOLE:
(gânditor):

„Ci-așa nu facem ispravă“...

Nu, dreptate n-am, dreptate...
Biete suflete îndurerate!
Dar pe Ana eu cum s-o jertfesc
Sufletul pe veci să mi-l cernesc?
Altfel, cine știe, Domnul poate
Pân' la urmă stă, se mai socoate.

Și pe Ana-n zid de-am așeza
Și zidirea tot nu s-ar-nălța?
Jertfa dacă fără rost ar fi
Pacea eu mi-aș mai putea găsi?
Dar și Domnu-n marea lui turbare
Ar putea fi fără de-ndurare.

Trebuie așadar să jertfim,
Și pe cei zidari să-i mântuim.
Anei însă, Anei cu ce drept
Viața fragedă să-i stingi în piept?
Chinul, Doamne, cât e el de mare
Și-n zadar amara frământare!

Minte, minte de-ndoială plină
Și de nicăieri o rază de lumină!

(Manole se așază pe o piatră, cu capul între mâini. Scurt interludiu muzical; apoi, de la dreapta, intră Ana în scenă; se apropie încet de Manole și blând-dureros îl întreabă.)

ANA:

Hei, Manole, ce ești întristat?
Nu cumva ceva ți s-a-ntâmplat?

MANOLE:

Întristat eu? Ana, ți se pare,
Nici o pricină n-am de-ntristare.

ANA:

Meșterii lucrează, cum se poartă?
N-ai avut cu ei vreo ceartă?

MANOLE:

Nu, cu toți sunt oameni de-omenie,
Cu toți harnici, plini de voieșie.

ANA:

Ori poate că astă mănăstire
Pricină îți este de mâhnire...

MANOLE:

Mănăstirea asta? Nu, nici ea,
Căci acuma pare-a se-nălța.

ANA:

Se înalță? O, ce bucurie!
Vino, vino să mi-o-arăți și mie.

MANOLE

(rezistând):

Chiar acum, la ce ți-ar folosi?
Vei vedea-o gata când va fi.

ANA:

Haide, haide-acum ne-ntârziat,
Pentru ce te lași atât rugat?

(Manole, mai mult tras de Ana de braț, urcă pe schele. Ajung sus.)

ANA

(privind jur împrejur):

Iată zidurile-adânci și groase
Ale mănăstirii celei mai frumoase

(începe să se extazieze):

Ochii-nchid și-n gând o văd cum crește,
'Naltă, 'naltă, nu se mai oprește

(tot mai extaziată):

Și-aud glas adânc de liturghie,
Kir eleison, kirie! și văd
Fețe pline de cucernicie.

(extaz plin – dureros):

Eu, Manole, dacă s-ar putea,
Eu pe veci aici aş rămânea.

MANOLE:

Ce spui, Ana, draga mea?

ANA:

Simt o liniște nespus de mare,
Și din zid ieșind ca o chemare
Și îmi vine, parcă totul cântă.

MANOLE:

Ana, vorba ta mă înspăimântă.

ANA:

Zid aş vrea să fiu de mănăstire,
Ori măcar o piatră din zidărie.
La intrare-acole
Cum mi-ar sta Manole?
Hai, Manole, spune.

MANOLE

(*uluit*):

Ca la o minune,
Ca la Maica Precista.

ANA:

Taci, Manole, dragul meu,
Să nu supărăm pe Dumnezeu.

MANOLE:

Ci socot că mândra mănăstire
Îşi va pierde-ntreaga strălucire:
Ea va fi numai o simplă cadră
Pentru Ana, Ana mea cea dragă.

ANA:

Manole, ce-ar fi dac-am încerca
Dor mare ştiut a ni-l stâmpăra?

MANOLE

(*trezindu-se*):

Ana, Ana, ce vorbeşti?
Eu credeam că doar glumeşti.

ANA:

Da, glumesc, glumesc, vezi bine.

MANOLE:

Gluma asta nu-i de spus la nime.

ANA

(*se aşază pentru zidire*):

Ci, Manole, -o cărămidă pune
Poate se va face o minune.

MANOLE:

Ana!

ANA

(rugătoare):

Hai, Manole, pune două,
Pune șase, pune nouă,
Să vedem de zid s-a mai surpa,
Poate mănăstirea s'a-nălța.

(Ia cu mâna ei câteva cărămizi și le dă lui Manole.)

MANOLE

(fără să știe bine ce face, le ia, și mașinal le pune de o parte și de alta a trupului Anei):

Ano, Ano, bună precum ești
La ce grozăvie mă silești?

Scena a 7-a

(Din dreapta apare un meșter: vede ce se întâmplă – mirare; iese afară și se-ntoarce cu alți doi; se uită și ei, unul iese și cu el vîn alții.)

ANA:

Pune cărămizi, nu te opri,
Poate pân' la urmă'om izbândi

UN MEȘTER

(făcând un pas înainte):

Ce faceți, Manole, ce faceți?

MANOLE:

Ne jucăm, cum bine voi vedeți.

ANA:

Ne jucăm, jocul zidirii,
Tainic joc al izbăvirii.

În joc, de dorință-aveți
Să intrați și voi puteți.

MANOLE:

Ne-om zidi cu toți pe rând,
Pe Domnul Sfânt lăudând.

UN MEŞTER:

Câte-o cărămidă pună
Fiecare drept arvună.
Câte una, câte două,
Câte şase, apoi nouă.

ANA:

Pân'o fi zidul sătul,
Pân'oi zice eu „destul“.

(Meşterii se uită unul la altul: nu le vine să-şi creadă ochilor.)

ANA:

Haideţi, veniţi, îndrăzniţi,
N-aşteptaţi rugaţi să fiţi.

(Meşterii se-ndeamnă unii pe alţii; urcă pe rând, ajung la Ana şi-ncep a pune „câte-o cărămidă, două...“. Se schimbă, aşa ca fiecare să poată participa la acest act al zidirii. Muzică...)

MEŞTERII:

Puneţi câte-o cărămidă-odat',
Rând pe rând ca la cuminecat.

ANA:

Zidu,-ncep să simt, se face rece,
De genunchi acum mai sus îmi trece.

MEŞTERII:

Puneţi câte-o cărămidă, două,
Patru, şase, şapte, nouă.

ANA:

Zidu-n lung şi-n lat se-ntinde,
Mereu creşte, coapsele-mi cuprinde.

MANOLE:

Doamne,-al milei vistier,
Îndurare, Doamne-ţi cer!

MEȘTERII:

Zidul, meșteri, mereu crește,
Pân'la cingătoare nu se-oprește.

ANA:

Meșterilor, stați,
Stați o clipă și mai răsuflați,
Zidul greu se face tot mai rece,
Trupul de puteri prinde să-mi sece.

MEȘTERII:

Ano, bine știi că noi glumim
Și ne facem doar că te zidim.

ANA:

Meșterilor, vă opriți,
Jocul aici isprăviți!
Zidul pieptul îmi cuprinde,
Foc de gheață-n trup mi-aprinde;

(Meșterii își continuă lucrul; nici nu mai răspund.)

Zidul pieptul mi-l strivește,
Vlaga-n zid se risipește...

(întorcându-și capul înspre Manole):

Maneo, milă-ți fie, dragă,
Meșterii se-ntrec în șagă.

MANOLE:

Doamne sfânt, Puteri de jos,
Opriți lucru-acest căinos!
Opriți și pedeapsa grea
Și-mi lăsați pe Ana mea!

(Marele Meșter ajutor și cu încă doi, îl iau cu milă, milă pentru el, milă pentru Ana, milă pentru toți, și îl duc afară, departe.)

DOI, TREI MEȘTERI:

Ană, într-o clipă, jocul e sfârșit
Și cu el odată, zidul împlinit.

ANA

(plângând dureros):

Umerii mi-i strânge,
Trupul tot mi-l frânge...
Nu, nu vreau să mor,
Manole,...-ajutor!

(Ultimele cărămizi s-au pus. Glasul Anei, care dispare în zid, se face tot mai surd.)

UN MEŞTER:

Jertfa, iată,-am împlinit,
O fiinţă vie am zidit,
Duhurilor negre şi amare
Să le fie de-acum spre-mpăcare.

ANA

(din zid, cu glas stins, de aiurare):

Meşterilor staţi
Şi mai răsuflaţi.

ALT MEŞTER:

Mănăstirii trup viu i s-a dat,
Sufletu-i în zid s-a-mprăştiat,
Pentru-a-i da viaţă din viaţă
După-a duhului din vis povaţă.

ANA

(ca mai sus):

Manole, Manole,
Zidul rău mă strânge,
Trupuşoru-mi frânge,
Viaţa mi se stânge.

UN AL TREILEA MEŞTER:

De-acum, duhuri, fără amânare
Daţi-ne de blestem dezlegare,
Şi lăsaţi acum să crească-naltă
Mănăstirea, cum n-o mai fi altă.

ANA:

Nu, nu vreau să mor,
Manole-ajutor!

AL PATRULEA MEȘTER:

Astăzi am făcut un mare joc:
Fi-va noaptea asta cu noroc?
Măine noi veni-vom mănecat,
Zidul să vedem de s-a surpat.
Poate sorții răi s-au ogoit
Și noi izbăvire-am dobândit.

Scena a 8-a

(Cu acest ultim vers, meșterii încep să coboare și să se piardă pe după ziduri. După ce toți au plecat și scena a rămas goală, din zid se mai aude o ultimă oară glasul Anei.)

ANA:

Manole, Manole...

(Umbrele serii prind a se lăsa. Muzica spune izbânda prin jertfă asupra forțelor întunericului, dar și durerea crâncenă a omului victimă. Ai crede că se va lăsa cortina; dar nu. Ca o umbră, Manole intră prin dreapta, se suie sus pe schele, ajunge la zid și cheamă în timp ce brațele ridicate ar vrea să cuprindă zidul.)

MANOLE:

Ana, Ana, Ana..., mai trăiești?

(Așteptare, dar nici un geamăt nu se aude măcar.)

Nu răspunzi nimic, cum, nu mai ești?
În lăcașurile morții reci,
Ana, tu te-ai dus, te-ai dus pe veci?

(Mai tare și cu deznădejde-n glas.)

Ana, ochii tăi aldat' senini,
Cum sunt? De-ntunerec acum plini?

Trupușorul tău abia-mplinit,
Cum e, Ana, de zid greu strivit?

Când din piept suflarea ta
Prin zid se împrăştia,
Măinile pe pieptu-ţi cruce,
Ana, le-ai putut tu duce?

(Muzica creşte, creşte, ca şi deznădejdea lui Manole, care se transformă în cele din urmă într-o groaznică imprecăţie. Măinile se ridică a blestem; muzică puternică, tunătoare în final.)

Puteri întunecate,
Ce nu ştii de dreptate,
Ce nu cunoaşteşi milă,
De om,... de o copilă,
Puteri neîndurate,
În veci fiţi blestемate,
În veci... fiţi... blestемate.

ACTUL V

La ridicarea cortinei actului V, apare mănăstirea înălţată şi chiar tencuită, aşa cum se vede astăzi, dar fără ca schelele să fi fost desfăcute. De altfel pe acoperiş se mai lucrează.

Încă înainte de ridicarea cortinei se aud sunete de clopote, acompaniate de orchestră (instrumente de percuţie). Când cortina s-a ridicat de tot, începe şi corul lucrătorilor, care povesteşte spectatorului cele întâmplate de la sfârşitul actului IV până la începutul actului V (luând foarte sumar, totuşi, lucrurile de la început).

Scena 1

(Mecanică: panou cu ziduri, acoperiş, care urcă şi coboară la nivelul scenei, după nevoie.)

CORUL (vorbit):

Pe Argeş zece meşteri, spre pomenire
Pornesc să-nalţe mândră mănăstire.
Zidesc mereu, dar în zadar muncesc
Căci noaptea surpă tot ce ei zidesc.
Iară Manole nici că mai lucrează,
Ci adormind un vis amar visează:
Că-n zid se cere-un trup plăpând zidit
Spre-a pune capăt chinului cumplit.
Iar spre jertfire soarta cea căinoasă
O hotărăşte chiar pe-a lui Manea mireasă.

Și, iată, -n zid cum Ana se zidește,
 Amar blestem încet se risipește
 Și mănăstirea se înalță, parcă-i vie,
 Uitând cu totul crâncena-i mânie.
 Iar visul lui Manole se adevărește
 Și-n multe inimi bucuria crește.

Ci-n timp ce meșterii se veselesc,
 Manole blestemă destin câinesc:
 Căci ce folos de mândra mănăstire,
 Când prețul ei e cruda răstignire?
 Lui Manea ce i-ar folosi răsplată,
 Când inima-i amar e sfâșiată;
 Ce mai plătește viața lui acum?
 Ca pe o cârpă-ar lepăda-o-n drum.

Iar Ana? Când puternic vântul bate,
 Din zid un glas se-aude cum răzbate;
 Și stai să zici că cheamă, ori că plânge,
 În piept simți inima cum ți se strânge.
 Se-oprește Manea, fără de cuvânt
 Și îndelung stă cu urechea-n vânt;
 Pornește-apoi încolo și încoace,
 Și n-are stămpăr, liniște, nici pace.
 Și-ncet întreabă: „Ana, unde ești?
 De mine, spune-mi, de ce te ferești?“
 Dar glasul vântului atunci se stânge:
 Pe-o piatră stă Manole, -ndurerat și plânge
 O, viață plină de chin și durere,
 O, răzvrătire fără de putere!

*(Pe când lucrătorii își sfârșesc povestirea-lamentație, în orchestră se înfiripă
 motivul venirii Domnitorului.)*

UN OM
(de jos):

Luați seama, frați zidari,
 Frați zidari și meșteri mari!
 Vine-al nostru Domnitor
 Cu boieri, oșteni, popor!

ALȚI DOI, TREI:

Domnul vine să se-nchine
 Dorul mare să-și aline.

UN MEŞTER

(de sus):

Clipele-acum ni-s puşine;
Hei, Manole! Domnul vine.

(Nu răspunde nimeni; cornul care vesteşte sosirea Domnitorului se aude mai aproape.)

CÂŢIVA

(iar de jos):

Fraţi zidari, daţi mare zor,
Daţi-i zor meşterilor,
Puneţi flori, 'nălţaţi cunună,
După datina străbună.
Astăzi, zi plină de soare,
Azi e zi de sărbătoare.

UN MEŞTER

(sus):

Manea unde-i? Hei, Manole!

ALT MEŞTER:

Mai acu era acolo. (arată unde)

OAMENII

(de jos):

Daţi-i zor,
Meşterilor!
Domnul pe loc va sosi
Şi nespus s'a-nveseli;
Cinste mare ne aşteaptă,
Cinste şi răsplată dreaptă
Pentru trainica lucrare,
Pricină de minunare.

MEŞTERII

(sus, agitaţi):

– Unde-i Manea?
– Iată-l, vine.

– Hei, Manole, se cuvine
Să fim față la sosire,
Să gătim a lui primire.

Scena a 2-a

MANOLE
(obosit):

De primirea-i, prieteni, singuri vă-ngrijiți;
Coborâți de-aicea și-n cale-i ieșiți.
Eu făcut-am câte mi s-au cuvenit,
Al meu rost pe lume-acuma e sfârșit.

MARELE MEȘTER AJUTOR:

Manole, Manole, durerea-ți o știm,
Și cu-ntregul suflet o împărtaşim.
Domnul e aicea; ce s-ar întâmpla,
Eu de lângă tine nu mă voi mișca.

(Ceilalți meșteri nu știu ce să facă; rămân și ei pe loc.)

MANOLE:

Prieteni, la ce bun mi-ar folosi?

UN OM DIN POPOR
(alergând):

Meșteri, vă grăbiți, Domnul e aci.

Scena a 3-a

(Câțiva meșteri prind, timid, să coboare. În acest timp Domnitorul intră în scenă, împreună cu câțiva boieri, un egumen, zece arcași și slujitori mai mărunți – popor. Cei câțiva din scenă se închină. Domnul privește în dreapta, în stânga, a căutare și nu pare prea mulțumit.)

DOMNUL:

Bună ziua, la mici și la mari,
Peste toți la meșterii zidari;
Ci pe ei și pe-al lor cap faimos
Ochiu-i caută fără folos.

UN MEŞTER

(de sus):

Ici suntem, Măria Ta,
Treaba stam a o găta.

UN BOIER:

Straşnica voastră primire
Ne umple pe toţi de-uimire.

MARELE MEŞTER AJUTOR:

Lucru-acesta fie-ne iertat,
Dar de-acuma nu v-am aşteptat;
Mai degrabă câţva aţi sosit
Decât înşivă ne-aţi fost vestit.

DOMNUL:

Drept e, mai de grabă am venit
Decât fost-a sorocit.
Marea noastră nerăbdare
Ne-a scurtat din aşteptare.

UN ALT MEŞTER:

Doamne,-acum că-aicea ai sosit
Noi îţi spunem: „Bine ai venit!”
Mănăstirea o-am isprăvit.
Treaba lungă-a fost şi cu zăbavă,
Dar făcut-am şi ispravă.
Ci ne spune dacă ţi-e pe plac
Cea ce vrea să-ţi poarte faima-n veac?

DOMNUL

(priveşte cercetător mănăstirea; joc de scenă la boieri, meşteri, popor):

Meşterilor, meşteri mari,
Meşteri, calfe şi zidari,
Treabă bună foarte aţi făcut,
Vorba pân' la urmă v-aţi ținut.
Mănăstirea -naltă-i şi frumoasă,
La mijloc de codru, luminoasă;
Nu s-au cheltuit în van averi:
Nu, părinte, ce ziceţi boieri?

EGUMENUL:

Slavă Domnului să înălțăm,
Fruntea la pământ să ne-o plecăm;
Mâna lui o vede fiecare
În astă cucernică lucrare.

(Boierii o privesc cu toții, din toate părțile.)

Treabă bună-aicea s-a făcut,
Meșterii pe ei s-au întrecut;
Mândră e și foarte luminoasă,
Între mănăstiri cea mai aleasă.

DOMNUL:

Ci pe meșteri haideti să-i lăsăm
Și în mănăstire să intrăm,
Ochii noștri să se minuneze,
Sufletul să ni se desfăteze.

(Face doi pași, dar ca și când și-ar fi amintit de ceva, se întoarce.)

Dar Manole unde-i, nu-i pe-acolo?

UN MEȘTER:

E aicea, Doamne; hei, Manole!
Domnul nost' slăvit de tine-ntreabă.

(Tăcere. Câțiva meșteri vor să plece să-l caute. Dar Domnul nu vrea să mai aștepte.)

DOMNUL:

Ei, lăsați-l dar la a lui treabă.

(Pleacă, cu suita, pentru a cerceta mănăstirea și pe dinăuntru.)

Scena a 4-a

OAMENII
(de jos):

Domnu-i vesel, Domnu-i împăcat,
Teama mare ne-o a spulberat;

Şi răsplată ne aşteaptă
De la inima lui dreaptă.

UN MEŞTER
(de sus):

Domnu-i vesel, Domnu-i mulţămit,
Ceasul izbăvirii a venit
Ziua de-astăzi tuturor ne fie
Zi aleasă, zi de bucurie.
Chiar şi tu, Manole, fă uitate,
Chinul şi durerea-ncrâncenate.

MANOLE:

S-ogoieşti căinţă, suferinţă,
Spuneţi-mi de-i cumva cu putinţă.

ALȚI DOI, TREI MEŞTERI:

Cerul zilei de-astăzi e senin:
Bucura-ne-am noi din plin,
Dar un nour stă şi lăcrimează
Sus pe cer senin în plină-amiază;
Întru bucuria tuturor,
Uită, Maneo, chin ucigător!

MANOLE:

Ana moartă pentru voi stă-n zid
Şi-ncă îmi mai cereţi să ucid?

Scena a 5-a

DOMNUL

(ieşind cu ai săi din mănăstire):

Meşteri mari, sunt foarte mulţămit,
Treabă bună-n toate-aţi isprăvit:
Mănăstirea-afară e frumoasă,
Înăuntru ea-i evlavioasă;
Daruri veţi primi multe, bogate
După faptă şi buna dreptate.

OAMENII, MEŞTERII:

Daruri multe, oameni, vom primi;
Domnului, grăbiţi a-i mulţami:

„Viață lungă, Doamne preaslăvite,
Gândurile toate împlinite!“

DOMNUL:

Iară tu, părinte-al meu iubit
Iată, voia ta o-am împlinit.
În mormântu-ți dormi acum în pace,
Starețul odăjdii va să-mbrace
În această sfântă mănăstire
Ce-ți va fi în veci spre pomenire.

BOIERII, CURTENII:

Doamne, mănăstirea-ți s-a zidit,
Fie-ți somnul de-acum liniștit!

DOMNUL:

Și Tu, Dumnezeuule prea Sfânt,
Ce știi toate câte-s pe pământ,
Ție mănăstirea Ți-o-nchinăm
Și cu glas smerit Te lăudăm.
Scutul Tău ne fie-apărător
Întru toate și în viitor,
Să putem mereu a te cânta,
Slava Ta mai sus a o-nălța!

TOȚI:

Slavă Ție, Doamne-'Nalt și Sfânt,
Slavă Ție-n cer și pe pământ,
Că ne-ai dăruit izbândă mare
Și-n această mare încercare.
Scutul tare-al Tău, apărător
Să ne fie și în viitor.

DOMNUL:

Meșteri mari, sunt mulțămii,
Treabă bună-n toate-ați isprăvit
Ci îmi spuneți dacă ați putea
Altă mănăstire-a înălța,
Una mai înaltă, mai frumoasă,
Și chiar și mai luminoasă?

MARELE MEŞTER AJUTOR

(*prudent*):

Mănăstirea-i cum ne-o-ai poruncit,
Ne-am muncit la ea, ne-am chinuit,
Trup din trupul nostru-n ea am pus,
Jertfă chiar, cumplită, am adus;
Luminoasă o-am făcut şi-naltă
Să n-o poată-ntrece altă.

DOMNUL:

Dar voi, meşterilor, ce gândiţi,
Spuneţi-mi curat ce socotiţi?

ALT MEŞTER

(*evaziv*):

Mănăstirea, Doamne, mult lucru ne-a dat
Prin al ei noptatec, blestemat surpat;
Zidu-a fost de vină, zid vechi, părăsit,
Dar până la urmă tot am izbândit.

DOMNUL

(*nerăbdător*):

De v-aş cere altă mănăstire,
Pentru chiar a noastră pomenire,
Una ce să fie mai frumoasă,
Între mănăstiri şi mai aleasă,
Pe alt loc, loc nezidit
Şi de duhuri, blesteme ferit,
Spuneţi-mi mi-aţi şti voi ridica?

AL TREILEA MEŞTER:

Doamne-al nostru, Doamne, şi Măria Ta,
Mănăstirea asta cu greu o-am nălţat,
Dar din treabă grea, multe-am învăţat.
Căci zidind mereu, mereu învăţăm
Mănăstiri mai mândre vom şti să-nălţăm.

DOMNUL

(*tresărind neplăcut la vorbele nechibzuite*):

Meştere, ce stat-ai de-ai grăit,
Vorbă rea din gură ţi-a ieşit,

Vorbă rea, cuvânt nesocotit;
Mai frumoasă decât astă mănăstire
Nu vreau să mai fie vreo zidire.

(Agitații, proteste surde în rândurile meșterilor. Domnul, către arcași):

Scările, arcași, mi le stricați,
Meșterii pe-acoperiș lăsați,
Oase-acolo să le putrezească,
Altă mănăstire să nu mai zidească.

(Agitația devine tumult; unii meșteri vor să coboare cât mai sunt schelele acolo)

MEȘTERII:

Auzit-am, meșteri, grozăvie!
Cum, răsplata asta să ne fie?
Nu, aicea nu vom putrezi,
Jos îndată, cu toții vom fi.

DOMNUL:

Arcurile-arcași vi le-ncordați
Și săgeți în mânuri îmi luați:
Unul dacă-ncearcă să coboare,
Ochi și mână pe loc să-l doboare!

(Unul din meșteri încearcă totuși. Arcașii ridică arcuri și săgeți, ochesc și țintesc. Meșterul cade, lovit, cu un țipăt. Exclamații de oroare: oooh! din partea zidarilor de jos.)

EGUMENUL:

Doamne, Doamne mare, e păcat
Ca să moară om nevinovat.

LUCRĂTORII:

Milă, Doamne-ndurător îți fie,
Meșterii îi cruță de mânie
Pentru-a ta slăvire au muncit,
Zbuciumatu-s-au, s-au chinuit.

DOMNUL:

Vorba mea-i cuvânt mare, domnesc,
Știu ce fac și știu ce poruncesc.

Deci, oşteni, cu ochii-n patru fiţi,
Altfel voi în loc o să plătiţi!

(Între timp se desfac schelele, se iau scările, care zac cu toate la pământ. Domnul se pregăteşte de plecare; curtenii, tăcuţi, la fel. Domnul face câţiva paşi spre ieşire, dreapta fund; se opreşte, mai întoarce o dată capul către meşteri sus, a dojană aspră, apoi pleacă. Cornii domneşti sună din nou, dar parcă mai stins, până la urmă discordant chiar.)

Scena a 6-a

(Încet se-nfiripă „cântecul” meşterilor.)

MEŞTERII
(vorbit):

A fost odat' un domnitor – Negru Vodă
– Acuma ştim de ce-l chema aşa;
Cu grai blajin, ucigător – Negru Vodă
Era hain, de-aceea îl chema aşa.

Şi-a poruncit, spre pomenire – Negru Vodă
La meşteri mari, la zece meşteri mari
Ca să-i înalţe mănăstire – Negru Vodă
Cei zece meşteri, calfe şi zidari.

De lucru dar s-au apucat – cei meşteri mari
Dar noaptea se surpa tot ce zideau
Căci locul era blestemat – cei meşteri mari
Văzând-o, de-a lucra ei încetau.

Şi-atunci Manole c-aducea – Maneo, vai ţie!
O jertfă, Doamne, jertfă-aleasă
Ce-avea mai scump în zid zidea – Maneo, vai ţie!
Pe Ana chiar, a lui mireasă.

Şi ea, preţ greu al mântuirii – sârmana Ana
Zicea: „Ne vom zidi cu toţi pe rând,
Cum jocu-o vrea, jocul zidirii – sârmana Ana
Pe Domnul Sfânt din ceruri lăudând”.

Azi, meşteri, rândul ne-a venit – Manole, Ana,
Aleagă-şi fiecare locul
Aşa cum fost-a rânduit – Ana, Manole
Domnul e cel ce face jocul.

(Tânguirea meșterilor a slăbit încet. Scurtă pauză. Muzica prefigurează gemetele Anei din zid.)

UN MEȘTER:

Prietenilor, ce ne vom ști face?
Din strânsoarea grea cum ne-om desface?
Ne așteapt-o moarte-ngrozitoare,
Noaptea – frig, ziua – dogoare mare.
Vom muri de foame și de sete.
Ce păcate mari oare spășim
Ori al Anei mare, groaznic chin?

(În această clipă orchestra face bine auzit motivul Anei):

Manole, Manole,
Zidul rău mă strânge,
Trupușoru-mi frânge,
Viața mi se stânge.

UN MEȘTER:

Auți voi, meșteri? Negrăit
Ana e, căci Ana n-a murit:
Ea ne cheamă-acum în al ei joc,
Mâna-i ne cuprinde de mijloc:
Joc ce-n două lumea o desparte,
Viața, ici, și colo neagra moarte.

ALT MEȘTER:

Prietenilor, ce ne vom ști face
Inimii să-i dăm dorita pace?

(Rând pe rând meșterii își spun durerea proprie.)

UN MEȘTER:

Eu o mumă am și e bătrână,
În a cui grijă o să rămână?

ALT MEȘTER:

De a mea soție, de copilă,
La cine s'a face oare milă?

AL TREILEA MEŞTER:

Eu alesei i-am făgăduit
C-aici treaba cum am isprăvit,
Voi lua-o şi o voi găta
Şi-aici amândoi ne-om cununa.

AL PATRULEA MEŞTER:

Prietenilor, ce ne vom şti face?

(mică pauză):

Nimeni nu răspunde, totul tace?

(altă pauză):

Maneo, meştere, nu-ngădui
Gând duşman să poată-a birui;
Tu ne-ai fost mereu sfătuitor:
Vină-ne şi-acum în ajutor!

MANOLE:

Meşterilor, inima mea-i împietrită;
Mintea-mi limpede cândva, mi-e rătăcită.
Vouă teamă vi-e de moarte, o nimică:
Ci mie de viaţă îmi e mare frică.
De vă doare, de vă zvârcoliţi,
Decât mine tot sunteţi mai norociţi;
Chinul vostru lung n-are să fie,
Al meu a durat o vecinicie.
De-asta, ce pe voi vă îngrozeşte,
Pe mine mă bucură, mă linişteşte.

UN MEŞTER:

Chinul nostru e cumplit cum nu se poate:
Mâini şi braţe, ni-s legate toate.
Gând de mântuire-n ceas îngrozitor
Dă-ne nouă, Mare meşter, ajutor...

MARELE MEŞTER

(după câteva clipe de gândire):

Omul multe stavile a frânt:
Pe uscat aleargă, dus de vânt,

Și ca peștele înoată-n apă;
Doar văzduhul astăzi de-i mai scapă.

(mică pauză):

Omul, meșterilor, ce-ar fi oare
Și ca pasărea de-ar vrea să zboare?

UN MEȘTER:

Fără aripi, cum să fie?
Vorbă-n vânt, glumă pustie.

MARELE MEȘTER:

Ce-ar fi, din șindrile să-ncercăm
Aripi să ne facem, să zburăm?

ALT MEȘTER:

Dar de s-o-ntâmpla ca ele,
Dușmane, să ne înșele?

ALT MEȘTER:

De va fi, de s-a-ntâmpla,
De pământ oricum vom da.

MARELE MEȘTER:

Deci cu toții să pornim,
Mai mult să nu zăbovim,
Să ne facem, zburătoare
Aripi din șindrile-ușoare.

MEȘTERII:

Haidem, fără șovăire,
Poate ni-e spre izbăvire.

(Pornesc cu toții. Unul din ei, care se afla mai în urmă, se întoarce pe loc.)

MEȘTERUL

(către Manole):

Dară tu ce stai acolo
Tu nu vii cu noi, Manole?

(Se opresc toţi meşterii; se întorc cu faţa spre Manole.)

MANOLE:

Eu să vin? La ce mi-ar folosi?
Chinul poate pentru-a mi-l lungi?
Viaţa, prieteni, viaţa dată nu-i
Pentru fericire nimănui;
Şi de doruri inima de-i plină,
Ochii-n jos, nu sus înspre lumină,
Căci ispita stă şi te pândeşte
Pas cu pas şi mereu te-amăgeşte,
Pân' la urmă viaţa-ţi pustieşte.

Nu, viaţa, prieteni, dată nu-i
Pentru fericire nimănui.

(Meşterii se uită nedumeriţi unul la altul, sunt nehotărâţi, până la urmă îşi dau seama că insistenţa ar fi zadarnică, pleacă încet, încet. Manole, rămas singur, şade cu capul în palme, cu coatele pe genunchi şi cu privirea pierdută în gol.)

Scena a 7-a

(Jos arcaşii, zece şi cu căpetenia lor unsprezece, stau aşezaţi pe două rânduri. Odată stau cinci cu arcurile întinse, apoi, când obolesc aceştia, le-ntind ceilalţi cinci.)

CĂPETENIA ARCAŞILOR:

Ce va fi cu meşterii de sus?
Unde-or fi, nu-i văd, unde s-au dus?
Nu mai mişcă, nu se tânguiesc;
Ori ceva în taină plănuiesc...
Fiţi cu luare-aminte, să grijim,
De ne scapă unul, toţi plătim.

(adresându-se celor cinci din faţă):

Haideţi, cinci din voi de-ndat plecaţi,
Mănăstirea o înconjuraţi;
Ceva ne la loc dacă zăriţi,
Grabnic să veniţi să mă vestiţi.

Scena a 8-a

(Cei cinci arcași pleacă. Orchestra pregătește „corul” meșterilor, care pare a veni ceva mai de departe, deși tot de pe acoperiș.)

MEȘTERII

(mereu vorbit):

A fost odat' un Domnitor – Negru Vodă
– Acuma știm de ce-l chema așa,
Om rău, la vorbă-amăgitor – Negru Vodă
Acuma știm, cuvântul nu-și ținea.

Și mânăstire i-am'nălțat – lui Negru Vodă
Iar el în loc de plată, drept răsplată
Cumplitei morți ne-a-ncredințat – Negru Vodă
Dar nu va fi pe voia-i de-astă dată.

Ne-om face aripi și-om zbura – Negre Vodă,
Ca pasărea din 'naltul cerului
Și de-acest loc ne-om depărta, Negre Vodă
Lăsând lăcașul plată Domnului.

UN MEȘTER

(venind mai în față):

Isprăvit-am aripile soațe,
Mi le-oi prinde-acum de brațe.

ALT MEȘTER:

Și eu, gata-s și-ale mele,
Uite și cât sunt de ușurele!

CEILALȚI MEȘTERI:

Aripile toți să ne legăm
Și pe dată zbor să ne luăm!
Seama însă bine ia, păzește,
Cei arcași să nu prindă de veste!
Câte doi pe rând, doar, să sărim
În pădure-apoi să ne-ntâlnim;
Să plecăm de-aici în altă țară,
Viața s-o trăim fără ocară.

(Venind mai în faţă):

Haidem, prieteni, haidem să zorim,
Vremea-n van să n-o mai irosim!

UN MEŞTER

(căutând din ochi pe Manole şi găsimdu-l):

Vin, Manole,-aicea la mijloc,
Intră-alătura de noi, în joc.

ALT MEŞTER:

Uite, ți-am făcut aripi şi ție.

MANOLE:

Locul meu aicea-i pe vecie.

AL TREILEA MEŞTER:

Ne-am legat mereu una să fim,
Iar acuma să ne despărţim?

MANOLE:

Este-o vreme, meşteri, pentru toate,
Pentru legăminte, şi păcate,
Dar când omul nici nu se gândeşte,
Vremea marii despărţiri soseşte.

UN MEŞTER:

Vine, drept, când omul nu se teme,
Dar a noastră-i încă prea de vreme!

MANOLE

(potolit):

Prietenilor, vă duceţi cu bine,
Uitaţi îndoieli, uitaţi de mine,
Omu-i slab, puteri îl copleşesc,
Clipa fericită-i pizmuiesc.

Ci voi, meşteri, vă duceţi, plecaţi,
Soţii, prunci, părinţi vă luaţi

Și spre țări mai blânde vă porniți,
 Rostul vostru-acolo vi-l pliniți.
 În locu-mi alt meșter căutați
 Lucru-apoi o clipă nu-ncetați:
 Alte mănăstiri voi ridicați,
 Și le faceți ca să dăinuiască,
 Faima-n veci să nu ne ruginească.

MEȘTERII:

Manole, ne doare gând de despărțire.

MANOLE:

Ci plecați, prieteni, fără de mahnire!

MEȘTERII:

Adio, Manole, Domnu-n veci cu tine!

MANOLE:

Cu bine, prieteni, vă duceți cu bine.

(Se îmbrățișează cu toți.)

CORUL MEȘTERILOR

(vorbit):

Omul, până ieri, cu-anevoire
 Pământ, apă-a luat în stăpânire
 Astăzi minții îi căsună
 Și văzduhul să-l supună.
 Deci noi să-ncercăm și s-arătăm
 Că la fel cu pasărea zburăm.
 Hai, c-un „Doamne-ajută“, să sărim,
 Viața astfel să ne-o mântuim!

(Se dau mai spre margine-spate câte doi, își fac cruce și cu un „Doamne-ajută“ sar. O muzică însoțește actul. După primii, alți doi fac la fel, și tot așa până la cei din urmă. După fiecare săritură se aud, venind din spate, niște bufnituri.)

ARCAȘII

(care văd salturile):

Ia te uită ce-arătări!
 Cum coboară fără scări?

ALT ARCAŞ:

Uită-te la ele, ori la ei,
Parcă-s pasări, parcă-s smei!

AL TREILEA ARCAŞ:

Şi ce larmă, ce cădere!
Nu e vis? nu e părere? *(se freacă la ochi)*

CĂPETENIA ARCAŞILOR:

Spre-acel loc cu toţi, haidem,
Cele câte-s să vedem.

(Arcaşii aleargă cu toţii şi aduc întâi un „pachet”: unul din meşteri, cu capul însângerat; apoi altul şi altul...; meşterii sunt așezați unul lângă altul, eventual pe două rânduri: unii pe spate, alții pe pânțe... Sunt ca niște Icari, ori ca niște oameni ai aerului, de azi; unii au rupte câte o mână, picioarele, o aripă ori pe amândouă.)

Scena a 9-a

(Orchestra „spune” fapta îndrăznească și prăbușirea totodată.)

CĂPETENIA ARCAŞILOR:

Ia uitați la fapta lor semeață!
Unul n-a rămas din ei în viață.

UN ARCAŞ:

Nu mai mișcă unul, nu mai geme,
De Domn nu mai are a se teme.

CĂPETENIA ARCAŞILOR:

Mai ferit noi să-i înșiruim
Și pe Domnu-n grabă să-l vestim
Ca să fie de-acum liniștit,
C-a lui mare voie s-a-implinit.

(Trupurile meşterilor se trag la margine sau se scot chiar din scenă. Se lasă umbrele serii.)

ARCAȘII:

Să-mai stăm acum, aicea n-are rost;
 Hai să ne cătăm de-un adăpost.

(Pleacă pe rând, lăsând scena goală. Sus pe acoperiș se vede ca o umbră care se mișcă, Manole; el vine mai în față și mai jos – scripete.)

Scena a 10-a

MANOLE:

Meșterilor, spuneți, ați plecat?
 De-acest loc spăimântător v-ați depărtat?
 Drumul fie-vă la toți ușor,
 Viața fără chin pustiitor.

Ci pe Ana eu n-o părăsesc,
 Viața-mi eu aici vreau s-o sfârșesc,
 De ce-a fost, mereu să-mi amintesc.

(Retrăire. Orchestră.)

MANOLE:

O, Doamne, singur m-am trezit pe lume,
 Un nume doar aveam, numai un nume;
 Și am crescut stingher printre copii
 O viață fără rost și bucurii.

În marea taină a zidirii
 Eu mi-am vărsat tot plinul firii.
 Ci iată, vremea-ncet trecea
 Și deznădejdea, vai, mă cuprindea
 La gândul că viața-mi zi cu zi
 În grea singurătate voi trăi.
 Tu mi-ai trimis pe Ana mângâiere
 Spre-a stinge-n sufletu-mi marea durere.
 Dar crunt destin, destin neomenesc
 Pe Ana-n zid mă face s-o zidesc.
 Ci nu-mi vine să cred că Ana-i moartă:
 Pe-aici îmi pare că ea pașii-și poartă
 Și c-o aud mereu cum îmi vorbește,
 Cum glasu-i tainic murmură, șoptește.

(În orchestră se aud câteva din motivele Anei.)

(ANA)

(difuzor discret):

Pricepi tu, Manole, prin ploaie, prin foc,
Cum de am venit, cum n-am stat pe loc?

Manole, Manole, cât de drag mi-eşti tu
Vorbe să ți-o spună, vorbe nu sunt, nu.

MANOLE

(aiurând):

O auzi? E ea, trăieşte
Şi din ziduri îmi vorbeşte.

(ANA)

(difuzor):

Simt o linişte nespus de mare,
Şi din zid aud ca o chemare.

Manole, Manole, zidul rău mă strânge,
Trupuşoru-mi frânge, viaţa mi se stânge.

MANOLE:

Ano, nu-i așa că tu trăiești?
Dar îmi spune, Ano, unde ești?
Unde?-n toată mănăstirea?
Crudă ți-a fost pătimirea.

Ana, dor nemărginit,
Trup plăpând, abia-mplinit
Ana, sufletul tău sfânt,
Viața-mi, rostul pe pământ!

(retrăire):

Un izvor într-un pustiu
Pentru tine-aş vrea să fiu,
Ori să fiu un vânt, o boare,
Să te apăr de-o dogoare.

Ana, dor neîmplinit,
Sunt atâtea de zorit

Să fiu mai curând la tine,
La privirile-ți blajine!

Suflu-ți simt cum mă cuprinde,
Răsufllarea ta m-aprinde;
De atâta fericire
Mi se-nvăluie privire...

(Manole e pe marginea acoperișului; ridică în sus brațele, întinde un picior înainte, spunând):

MANOLE:

Ana, brațele-ți mi-ntinde
Și în ele mă cuprinde.

[Și Manole pășește cu încrederea că brațele cerute îl vor prinde în ele; cade în gol. (Bufnitură de cădere pe pământ.) Se lasă brusc întunerec greu. Orchestra se face tumultuoasă la început, pentru a scădea apoi din intensitate. Pe măsura potolirii ei, prinde a se lumina încet și scena.

Acum apare mânăstirea Argeșului (scripete) în toată splendoarea ei, sub o lumină aurie, de dimineață. Și orchestra cântă și spune minunăția zidirii.

Lângă mânăstire se vede un izvor ieșind de sub o piatră bolovan.

Clopote cu sunet de argint. Apoi, când toate se potolesc, se aud ca niște cuvinte ieșite din adâncuri]:

– Izvor cu glas de tânguire,
Iscat din piatră greu,
Îmi stâmpără marea dogoare.

– Ana-mânăstire,
Cu lacrimile-mi voi scălda mereu
Sărmanele-ți sfinte picioare.

(Ultimele acorduri de orchestră, peste care se lasă încet și definitiv cortina.)

**Inițiative pentru promovarea parteneriatului evanghelic-ortodox.
Strădanile Bisericii Evanghelice a landului Hessen și Nassau
pentru o nouă dezvoltare a relațiilor evanghelic-ortodoxe.**

În Biserica Evanghelică din Hessen și Nassau (EKHN) au fost întreprinse eforturi în ultimii ani, pentru a promova și structura din nou relațiile cu parohiile ortodoxe stabilite în ținutul Rhein-Main. Un prim pas în această direcție s-a făcut prin fondarea unei sfere de activitate a pastorilor evanghelici interesați, în octombrie 1992. Inițiativa a pornit de la pastorul Wolfram Reiss, care, datorită activității sale de îndrumător al cursierilor ortodocși din Erlangen (1990–1996), a cunoscut asemenea foruri în Bisericile landurilor Bayern și Württemberg. Având în vedere faptul că în ținutul Rhein-Main sunt reprezentate aproape toate Bisericile Ortodoxe – în parte chiar cu mai multe parohii în unele localități – Reiss a considerat că are sarcina urgentă și necesară să creeze un astfel de for și în EKHN, în care să poată fi discutate și astfel de probleme ale conviețuirii evanghelic-ortodoxe.

Nu mult după aceasta s-a ajuns ca 12–15 pastorițe și pastori interesați de ortodoxie să fie cooptați pentru o împreună lucrare constantă. Membrii acestei sfere de activitate se întâlnesc din 1992, de regulă, de două ori pe an, pentru a schimba informații despre dezvoltarea și situația Bisericilor Ortodoxe. Între aceștia sunt unii care au putut acumula competențe și experiențe considerabile în domeniul ortodoxiei. Pastorul Ludwig Clotz din Giessen a fost mai mulți ani preot în Atena; pastorul Friedhelm Menzel din Darmstadt practică de mai mulți ani un schimb între tinerii germani și armeni; pastorul Michael Kohlbacher și pastorița Ute Batzing (aparține Bisericii Evanghelice din Kurhessen-Waldeck) activează în „Forul tineretului ortodox“, cerc de studii al tinerilor ortodocși inițiat de Biserica Evanghelică din Germania și în schimbul de studenți cu România. Pastorul Kai Merten din Wiesbaden a promovat (doctoratul n.n.) cu teza despre Emigrația Bisericii Ortodoxe Siriene spre Germania; pastorul Wolfram Reiss a alcătuit teza de doctorat despre înnoirea Bisericii Ortodoxe Copte. Birgit Schlegel a activat, până de curând, la Catedra pentru teologie și istorie a Facultății din Erlangen; Michael Weber lucrează la Institutul pentru Bisericile Răsăritene din Münster; Andrea Schmidt este profesoară pentru Istoria Bisericii Siriene la Universitatea din Löwen; Christian Weise, prin numeroasele călătorii de studii și publicații, este un bun cunoscător al Bisericii Ortodoxe Ucrainene; Reinhard Thöle este referent pentru ortodoxie la Institutul pentru Studiul Confesiunilor din Benheim și membru în toate comisiile de dialog ale EKD cu Bisericile Ortodoxe. Datorită inițiativelor sale au fost recrutate noi persoane pentru AGOK, mai ales vicari, care și-au efectuat practica specială în Institutul pentru Studiul Confesiunilor. Între aceștia sunt pastorița Susanne Faust și pastorul Martin Bräuer. Contactul cu activitatea în EKHN este realizat de dr. Dietrich Neuhaus, șeful

compartimentului de studii al Academiei Evanghelice din Arnoldsheim și dr. Karl-Heinz Dejung, conducătorul Oficiului pentru Misiune și Ecumenism din Frankfurt (urmașul dr. Paul Löffler). În ultima vreme tot mai mulți delegați regionali ai oficiului pentru Misiune și Ecumenism au luat parte la ședințe și sesiuni.

După o primă fază de cunoaștere, în care s-a aflat în prim plan schimbul de experiență al membrilor, AGOK s-a dedicat mai mult întăririi legăturilor Bisericii landului cu Bisericele Ortodoxe. Încă pe când se afla în Erlangen, Reiss a organizat primele întâlniri cu clericii ortodocși în EKHN, pentru a-și forma o imagine mai bună despre situația parohiilor ortodoxe din ținutul Rhein-Main. În 1995-1996 s-au realizat pași importanți pentru instituționalizarea activității de cunoaștere a ortodoxiei. Astfel, în ianuarie 1995, la stăruința dr. Paul Löffler, Reiss a fost numit director economic și membru al Camerei pentru Misiune și Ecumenism. AG a primit acum oficial misiunea de a promova contacte cu Bisericele Ortodoxe, de a organiza seminarii și întâlniri și de a sfătui referenții și Camera sau conducerea Bisericii în problemele care privesc Bisericele Ortodoxe.

În mai 1996, Reiss s-a întors în Biserica landului său și pe lângă activitatea pastorală în parohia Sf. Ioan din Langen, a primit și misiunea de a realiza întâlniri evangheliico-ortodoxe în ținutul EKHN. Scopul acestui studiu este de a oferi o privire de ansamblu asupra situației celor cca. 30 de parohii ortodoxe din ținutul Rhein-Main și în același timp, de a pune un ajutor practic la dispoziția parohiilor evanghelice și a ecumeniștilor din EKHN, care, la diferite ocazii, vin în contact cu Bisericele Ortodoxe (ex. închirieri de spații, oficiali de cununii mixte, botezuri, înmormântări, învățământ religios). În spațiul acestui proiect de durată se intenționează ca Reiss să viziteze toate parahiile ortodoxe, să facă o inventariere a lor și să încerce a identifica unde se află șansele și problemele conviețuirii evangheliico-ortodoxe în ținutul EKHN.

Alături de acest proiect de documentare regională asupra parohiilor ortodoxe continuă și o serie de întâlniri cu reprezentanții Bisericii Ortodoxe. În octombrie 1997, în cooperare cu AG Islam a fost realizată o primă consultare cu reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Răsăritene despre „conviețuirea dintre creștini și musulmani”, care s-a bucurat de atenția întregii regiuni (relatări pe această temă în ziarul Bisericii Evanghelice, KNA-OKI și la radioul din Hessen). Pentru martie 1998 este planuită o întâlnire cu reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe de rit bizantin pe tema „căsătoriilor evangheliico-ortodoxe”. Scopul acestei întâlniri este de a găsi forme concrete și practice ale relațiilor ecumenice în cazul acestor căsătorii (rânduiala cununiei, convertirea adulților, botez, educația copiilor, păstrarea identității și asistență socială).

Asociația lucrativă a Bisericii Ortodoxe se ocupă, însă, și cu problemele de spațiu. De exemplu, Camerei pentru Misiune și Ecumenism i-a fost prezentată o luare de poziție în legătură cu cererile pentru suplimentarea construcțiilor, care a fost înșușită. Acum este în formare o recomandare pentru închirierea sau cedarea temporară a unor spații parohiilor ortodoxe, care, pe de o parte, vrea să încurajeze parahiile evanghelice ca să primească creștini ortodocși, iar pe de altă parte, să ajute la evitarea problemelor ce pot apărea în conviețuire.

Asociația lucrativă a Bisericii Ortodoxe este interesată, totodată, de toate problemele care privesc relațiile Bisericii Ortodoxe în sfera EKHN. La cererea parohiilor evanghelice și ortodoxe membrii asociației lucrativă susțin conferințe,

unt de ajutor la organizarea seminariilor și întâlnirilor între creștini ortodocși și vanghelici, mijlocesc contacte la călătoriile în țările cu Biserici ortodoxe și acolo nde apar probleme în conviețuirea evanghelico-ortodoxă, sunt pregătiți ca parteneri e dialog.

Pe termen lung scopul este de a promova relațiile cu Bisericile surori ortodoxe și încât relațiile partenieriale să poată lua ființă pe bază de egalitate. Pentru Biserica andului este valabil de a considera parohiile ortodoxe nu numai ca obiect al asistenței ocial, ci și ca partenere ale dialogului teologic, care există prin prezența continuă acestor străvechi Biserici în regiunea Rhein-Main. Dinspre partea ortodoxă este e dorit ca parohiile să devină independente din punct de vedere organizatoric și inanciar și să evidențieze forme concrete în activitatea ecumenică regională, ceea e arată clar că relația cu Biserica Evanghelică nu are drept scop doar obținerea de ani, ci este o derulare activă a relațiilor ecumenice pe toate planurile. Această sarcină ,colaborării partenieriale a devenit astăzi mai urgentă ca oricând datorită punerii în iscuție a colaborării Bisericii Ortodoxe în forurile ecumenice.

Dr. WOLFRAM REISS

(Traducere: pr. prof. Ionel Popescu)

Consultația Bisericilor Ortodoxe și Evanghelice de la Hamburg

Între 30 martie-4 aprilie a.c. a avut loc cea de-a doua Consultație Ortodoxă-Evanghelică, organizată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, la Hamburg (Germania), pe tema mărturisirii creștine în lumea noastră. Această consultație a ost continuarea unei prime întâlniri, ținută în Alexandria (Egipt), în iulie 1995.

Gazda actualei întâlniri a fost Missionakademie de pe lângă Universitatea din Hamburg, care a oferit posibilitatea de a vizita Biserica Luterană-Evanghelică din Hamburg, de a întâlni diferiți reprezentanți locali ai Consiliului Ecumenic al Bisericilor și de a împărtăși diverse păreri și impresii cu una din cele mai importante rganizații misionare, „Evangelisches Missionswerk“ (E.M.W.), din Germania. Mărturia bisericii locale, într-o societate plurireligioasă și intens secularizată, a oferit in impuls consistent discuțiilor.

Reprezentanții veniți din Albania, Bulgaria, Egipt, Elveția, Franța, Germania, Grecia, India, Iordania, Liban, Marea Britanie, Olanda, România (din partea Bisericii Ortodoxe Române a fost delegat pr. Eugen Jurca, lector la Facultatea de Teologie din Timișoara), Rusia, Siria, S.U.A., Ucraina au participat la această consultație cu scop nformativ, nu cu intenția de a face recomandări de comun acord, ci, pentru început, de a împărtăși experiența și rezultatele unor discuții libere și oneste, cu convingerea e aceste constatări pot contribui substanțial la înțelegerea și cooperarea ecumenică.

Participanții la dialog au ascultat împreună cuvântul lui Dumnezeu, au audiat prezentări generale, au făcut studii biblice și au avut dezbateri pe diverse chestiuni eologice în trei grupuri de lucru. Un grup și-a concentrat atenția în special pe tema iitoarei Adunări (a 8-a) a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Harare (Zimbabwe), 3-14 decembrie 1998: „Întoarcerea la Dumnezeu — Bucurie în peranță“.

Alt grup a lucrat asupra proiectului de Declarație a Misiunii, formulată de Unitatea 2 a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care intenționează să ofere o interpretare contemporană a „Afirmării ecumenice pentru misiune și evangheliism”, proces început în 1994, ce va continua și după Adunarea din decembrie, din Harare. În contextul dialogului inter-ortodox-evangelic, grupul a oferit un număr de sugestii care să fie luate în atenție în procesul de proiectare a Declarației Misiunii. Grupul a accentuat deosebi faptul că declarația, în forma sa finală, trebuie să vizeze situații locale, ajutând Biserici de confesiuni și tradiții diferite să pornească lucrări în comun, în contextul lor local. În acest sens au fost făcute următoarele propuneri concrete:

- înființarea unui consiliu misionar local, care să coordoneze această activitate într-o arie dată;
- să se formuleze o platformă comună pentru misiune, care să excludă divergențele confesionale ale diferitelor biserici;
- să se faciliteze situația în care Dumnezeu să-și poată realiza planul Său cu privire la creație, în acord cu „timpul” Său, deoarece Bisericile au tendința să lucreze pentru scopuri pe termen scurt și cu câștiguri imediate.

Al treilea grup a discutat problema relațiilor dintre Bisericile ortodoxe și evanghelice, așa cum sunt trăite azi de creștinii din cele două tradiții, în diferite situații. Împărtășind experiențele din situații regionale sau locale diverse și explorând împreună unele proceduri metodologice pentru dialogul din viitor între comunitățile ortodoxe și evanghelice, prin prezentarea unor experiențe pozitive și negative, participanții la consultație au descris situații concrete din întreaga lume: Europa, Asia, America de Nord.

Exemplele pozitive de respect și chiar cooperare au fost găsite între ortodocși și evanghelici în locuri ca Scandinavia, America de Nord și chiar Armenia. Acestea sunt zonele în care există o încercare de înțelegere reciprocă și chiar de dezvoltare a atitudinii de încredere. Dar discuțiile s-au concentrat și asupra unor dificultăți, dezvăluind frica, neîncrederea, trădarea și lipsa de înțelegere teologică și misionară sau a unui acord în multe alte domenii. În efortul de a descrie și înțelege mai bine situația, participanții au căutat să țină cont și de relația cu alte biserici și parteneri ecumenici (de pildă Biserica Romano-Catolică) și cu alte credințe religioase (ex. islamul).

În încercarea de identificare a preocupărilor misionare comune ei au scos în relief pericolul fatal al dezbinării dintre creștini, în fața nenumăratelor noi secte necreștine care și-au făcut simțită prezența în aceste locuri. În zonele cu dificultăți, amândouă părțile, ortodoxă și evanghelică, și-au exprimat frica reciprocă, una nefiind înțeleasă adecvat de cealaltă și nerespectându-i poziția. De exemplu în Rusia – ca de altfel și la noi – Biserica Ortodoxă a simțit o invazie a misionarilor străini începând din această decadă. A fost dat ca exemplu faptul că doar în Moscova mai mult de 300 de biserici coreene s-au stabilit în ultimii ani ș.a.m.d. Toți participanții au descris, pe rând, problemele specifice bisericii și zonei de apartenență.

Relațiile între ortodocși și evanghelici în America de Nord sunt marcant diferite față de Europa de Est. În timp ce convertirile ortodocșilor la bisericiile evanghelice s-au derulat în principal până în anii 1970, convertirile evanghelicilor la ortodoxie au crescut simțitor din anii 1980 până în prezent. În unele cazuri acestea au fost însoțite de eforturi directe de racolare a evanghelicilor de către ortodocși.

fundamentațiști. Aceste evenimente au devenit subiecte ale mai multor sesiuni ale „Eastern Orthodox Studies Group” în Academia Americană a Religiei. Mai multe studii de teologie ortodoxă și evanghelică au început să apară în editurile evanghelice le seamă în ultimii doi ani. Unul din cele mai serioase și susținute eforturi de înțelegere mutuală a fost formarea „Societății de studii a Ortodoxiei de Est și Evangheliismului” care s-a întrunit anual la Billy Graham Center, Wheaton College, începând din 1990. Speranța acestuia este de a servi ca model pentru restul lumii de transformare a tensiunilor în resurse pentru reconstrucție și reînnoire.

Toți participanții au fost de acord cu natura benefică a acestui contact direct între credincioșii din biserici diferite și și-au exprimat aprecierea față de Consiliul Ecumenic al Bisericilor pentru organizarea unei asemenea consultări.

Iată câteva idei propuse în finalul dezbaterilor:

- toate discuțiile și rezultatele de la consultarea prezentă să fie preluate la nivel local și aduse la cunoștința credinciosului de rând;

- este necesară o continuare a discuțiilor, cu o concentrare pe problemele teologice specifice, pentru a putea avea o înțelegere mai clară a felului de abordare a ambelor părți a unor teme teologice, ca: eclezologia, teritoriile canonice, misiunea, prozelitismul, convertirea și comunitatea bisericii, religia și cultura ș.a.;

- încurajarea grupurilor locale de a ține întâlniri regionale pentru ca mai mulți membri din diferite biserici să poată dialoga unul cu altul în cadrul contextului lor specific (dacă este necesar, cu implicarea unei agenții exterioare care să modereze asemenea întâlniri);

- încurajarea unor programe de schimb prin care credincioșii din diferite tradiții să poată vedea pe viu situația din alte tradiții (de exemplu, un început poate fi făcut între seminariști sau studenții teologi care să viziteze școlile respective sau reciproc);

- oferirea de prezentări pentru a fi ținute la facultățile teologice (sau alt forum public) preocupând cele două grupuri, dar prezentate astfel ca să fie evidențiate elementele constructive din cele două tradiții diferite;

- unul din cele mai mari pericole în procesul dialogului dintre ortodocși și evanghelici sunt elementele fundamentaliste din ambele biserici. E necesară stabilirea unui dialog în cadrul fiecărei biserici între elementele fundamentaliste și partea mai ecumenică pentru ca amândouă să se asculte una pe cealaltă.

Întâlnirea a însemnat un nou pas în procesul întăririi înțelegerii între Bisericile ortodoxe și Bisericile Evanghelice în actualul context de căutare a celor mai potrivite căi spre cunoaștere, încredere reciprocă și unitate.

Pr. EUGEN JURCA

Consultație interortodoxă asupra ecumenismului

O consultație interortodoxă referitoare la mișcarea ecumenică și la relațiile cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) a fost organizată la Tesalonica, în Grecia, între 29 aprilie și 4 mai a.c. Scopul acestei consultații a fost clarificarea relațiilor dintre Bisericile Ortodoxe și mișcarea ecumenică, stabilind totodată atitudinea care va fi adoptată în cadrul adunării generale a CEB care va avea loc anul acesta, în luna

decembrie, la Harare (Zimbabwe). La finele reuniunii delegații au pus la punct ceea ce numeroși observatori consideră „o soluție de compromis”. Este vorba de recomandările stabilite spre a fi transmise delegațiilor ortodoxe care vor participa la manifestările de la Harare, unde reprezentanții Bisericilor Ortodoxe își vor „exprima preocupările proprii” față de CEB, fără a participa nici la vot și nici la rugăciunile celebrărilor comune ecumenice. De asemenea, a fost relevată pozitivitatea angajamentului ecumenic ortodox, fiind condamnate curentele extremiste care desfășoară o propagandă anti-ecumenistă susținută vizând destabilizarea ierarhiei.

La conferință au luat parte mai multe delegații venite din partea diferitelor Biserici Ortodoxe, cu excepția celei a Georgiei care s-a retras din CEB în luna mai a anului 1997. Convocarea a fost făcută de către patriarhia ecumenică, dând astfel curs întrebărilor și nedumeririlor exprimate de numeroase biserici locale, mai cu seamă de către cele ale Rusiei și Serbiei. Consultațiile au fost deschise prin citirea mesajelor de binecuvântare ale conducătorilor diverselor biserici locale. În discursul inaugural, I.P.S.-Sa Hrisostom al Efesului (aparținând patriarhiei ecumenice) care a prezidat reuniunea, a invocat presuposițiile teologice și ecleziologice ale angajamentului Bisericii ortodoxe în cadrul mișcării ecumenice și a întreprins o trecere în revistă din punct de vedere istoric al relațiilor cu CEB. El a subliniat că „coexistența și colaborarea” cu alți creștini reprezintă o „obligatie morală” pentru Biserica ortodoxă, chiar dacă „a cultiva asemenea relații nu este întotdeauna un lucru ușor, nici lipsit de pericol”. „Bisericile noastre sunt prezente în mișcarea ecumenică pentru o singură și unică rațiune: a dăruii oricărui om care își pune anumite întrebări, ca și celor care nu și le pun, o mărturie despre credința noastră”.

Delegațiile și-au exprimat la rândul lor punctele proprii de vedere asupra evoluției mișcării ecumenice. Participarea și rolul ortodoxilor în interiorul CEB au fost de asemenea dezbătute în cadrul discuțiilor purtate. Participanții au subliniat într-un comunicat comun că prezența ortodoxă în sânul mișcării ecumenice este și trebuie să fie „întotdeauna fondată pe Tradiția ortodoxă” ca și pe deciziile sinodale stabilite de Bisericile locale și în cadrul întâlnirilor interortodoxe, cum ar fi cea de a treia conferință preparatorie preconciliară panortodoxă, desfășurată la Chambésy (Elveția) în luna noiembrie a anului 1992. Conform acestor decizii luate anterior, există o unanimitate deplină în ce privește „necesitatea de a menține participarea ortodoxă la diferitele forme de activitate inter-creștine”.

Comunicatul final al reuniunii arată că „se recomandă cu vigoare ca toate Bisericile ortodoxe să trimită delegații oficiale la Harare”, dar solicită ca acestea să-și exprime „preocupările”, neparticipând „la acțiunile ecumenice, la rugăciunile comune, la activitățile culturale și la celelalte ceremonii desfășurate pe parcursul întrunirii”. Utilizarea „limbajului inclusivist”, hirotonirea femeilor, dezbaterăa unor subiecte ca homosexualitatea și tendințele sincretice apărute după adunarea generală precedentă de la Canberra din 1991, au fost citate ca fiind aspecte ale activității CEB cu care Bisericile ortodoxe nu sunt de acord.

Totodată au fost condamnate în unanimitate „grupările schismatice” și curentele extremiste care, în sânul ortodoxiei, „utilizează tema ecumenismului pentru a critica ierarhia și a-i submina autoritatea, încercând astfel să suscite diviziuni și schisme în Biserică”. Delegațiile participante au constatat că aceste curente utilizează metode

„dezinformare“ și „documente falsificate“. S-a mai propus reuniunea unei comisii ecologice mixte compusă din reprezentanții fiecărei Biserici ortodoxe locale și din responsabili CEB, în vederea studierii în comun a formelor de colaborare și participare acceptabile a ortodoxiei la mișcarea ecumenică, solicitând „transformări radicale“ care trebuie să intervină în funcționarea CEB.

Reacții după consultația interortodoxă asupra ecumenismului

După anunțarea deciziilor luate la consultația interortodoxă de la Tesalonic, starea dominantă în sânul CEB a fost de perplexitate. Secretarul general al organismului ecumenic în discuție, pastorul Konrad Raiser, a recunoscut că este probabil „criza cea mai importantă“ pe care a cunoscut-o CEB după crearea sa din anul 1948, arătând că totodată este vorba și de o „problemă internă“ a ortodocșilor. John Newbury, urtătorul de cuvânt al CEB citat de buletinul ecumenic de informare ENI, observa că „comunicatul și recomandările sale vor face în mod inevitabil obiectul altor discuții interne în sânul Bisericii ortodoxe“; CEB a invitat toate Bisericile ortodoxe și orientale recalcadoniene să ia parte la o reuniune de lucru desfășurată la Geneva, unde să se reacă în revistă probleme ridicate de deteriorarea relațiilor dintre CEB și Bisericile ortodoxe.

După reuniunea comitetului executiv al CEB din 11 mai a.c., pastorul Konrad Raiser a anunțat că moderatorul comitetului central al CEB, catolicosul Aram I-ul al Ciliciei, primatul Bisericii armenie din Liban, și-a anunțat intenția de a veni la Geneva pentru a discuta situația. Catolicosul a adresat de asemenea o scrisoare către patriarhii tuturor Bisericilor ortodoxe, propunându-le o nouă întâlnire între ortodocși și membrii CEB, sugerând să nu se refuze participarea la activitățile desfășurate în timpul reuniunii generale de la Harare. De asemenea a propus responsabililor cu elaborarea celebrărilor ecumenice să se evite dezvoltarea oricărei formule sau gest care să irite sensibilitatea Bisericilor ortodoxe.

Părintele Georges Tssetsis, reprezentantul patriarhiei ecumenice pe lângă CEB, care a participat la întâlnirea de la Tesalonic, a afirmat că deciziile luate cu acest prilej constituie un „compromis“, dar că punctele cele mai importante ale comunicatului final sunt cele care se referă la participarea ortodocșilor la adunarea generală CEB, iar nu cele cu privire la abținerea de a participa la diferitele activități culturale ecumenice. Părintele Tssetsis a precizat că „ceea ce doresc ortodocșii, sunt criterii ecleziologice mai clare privind adeziunea la CEB“, întrucât există în CEB acțiuni neoprotestante care nu mărturisesc credința trinitară în Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, ceea ce din punct de vedere ortodox este inacceptabil. Responsabilii Bisericilor ortodoxe doresc să-i facă pe membrii acestor Biserici protestante să înțeleagă că nu doresc să fie introduse în CEB „probleme care provoacă sciziuni“.

Un alt participant la consultația de la Tesalonic, Mitropolitul Georges al Muntelui Liban ce aparține patriarhiei Antiohiei, a precizat că niciodată „nici un argument ecologic“ nu a fost invocat în cursul discuțiilor în care s-a stabilit neparticiparea la rugăciunea comună de la adunarea generală de la Harare, dar că decizia reflectă anumite „preocupări de ordin pastoral“. Conform opiniei I.P.S.-Sale, ceea ce a fost determinant este „impactul negativ“ al imaginilor de televiziune prezentate unui

public ortodox nepregătit, în care responsabili Bisericii lor se rugau într-un cadru neobișnuit ca cel de la adunarea generală precedentă de la Canberră, din anul 1991; tot un impact negativ au și emisiunile de tele-evangelizare al unor misiuni americane din țările central și est-europene.

Mai mulți observatori constatau că responsabili diferitelor Biserici ortodoxe încearcă realmente să găsească un mod de a rămâne în interiorul CEB, ei nefiind ostili ecumenismului, ci „iritați” de faptul că CEB „pare să-i ignore pe ortodocși”, abordând anumite teme provocatoare. CEB nu este o instituție omogenă; mai mulți dintre membrii protestanți nu arată nici o înțelegere pentru ortodocși, iar aceștia nu sunt suficient de bine organizați pentru a avea o strategie comună unitară. În aceste condiții nu este imposibil ca mai multe Biserici ortodoxe să urmeze exemplul Bisericii Georgiei, părăsind CEB.

Participarea la viitoarea adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericii în centrul unei întâlniri consultative între ortodocși și precalcedonieni

O întâlnire consultativă între treizeci și trei de reprezentanți ai Bisericii ortodoxe și Bisericele orientale precalcedoniene a avut loc la mănăstirea Sfântul Efrem, din Damasc (Siria), între 7 și 13 mai a.c. Organizată la inițiativa CEB cu sprijinul patriarhiei ortodoxe a Antiohiei și a Bisericii siriene din Antiohia (precalcedoniană), această întâlnire a avut ca obiectiv determinarea modalităților de participare a Bisericii ortodoxe și precalcedoniene la viitoarea adunare generală a CEB de la Harare. De asemenea s-au purtat discuții și asupra perspectivelor colaborării viitoare cu CEB. S-a subliniat că prioritatea nu aparține chestiunii relațiilor ortodoxiei cu mișcarea ecumenică, ci salvărdării unității panortodoxe.

Pentru rațiuni diferite, patriarhia Ierusalimului, la fel ca și Bisericele Georgiei, Serbiei, Bulgariei, Greciei și Finlandei nu și-au trimis reprezentanți la Damasc. Discuțiile purtate între delegații Bisericii participante au pus în evidență existența unor puncte de vedere contradictorii privitoare la participarea ortodocșilor la lucrările diferitelor instanțe ale CEB. Divergențele survenite au făcut aproape imposibilă adoptarea unui document final comun, mai mulți participanți, în special din delegația patriarhiei Moscovei, apreciind că proiectul inițial elaborat nu a ținut cont suficient „de preocupările și de propunerile” Bisericii ruse și a altor Biserici ortodoxe care nu au fost prezente la Damasc.

În cursul discuțiilor delegația Bisericii ruse, compusă din p. Hilarion Alfeiev și din Vladimir Chmaly, și-a exprimat îngrijorarea față de „criza ce traversează CEB”. Delegația rusă a apreciat că această criză are la origine lipsa de atenție cu care majoritatea protestantă din CEB tratează minoritatea ortodoxă, la fel ca și înscrierea pe ordinea de zi a lucrărilor adunării generale de la Harare a unor „teme de discuție inacceptabile pentru ortodocși”. S-a insistat apoi asupra necesității de a produce transformări radicale în modul de funcționare al CEB, asigurând ortodoxiei posibilitatea de a-și exprima învățătura într-o „manieră adecvată”, ceea ce implică în prealabil suprimarea „oricărei ambiguități eczeziologice” care conduce la dominația numerică a protestanților în Consiliu. Delegația rusă a subliniat caracterul obligatoriu al deciziilor luate în cursul consultației interortodoxe de la Tesalonic referitoare la neparticiparea la vot, la celebrările și rugăciunile ecumenice de la Harare.

Inchiziție ortodoxă la Moscova?

În luna mai a.c. în Rusia s-a petrecut un fapt de-a dreptul bulversant. Cărțile mai multor teologi ruși au fost arse public la Ekaterinburg, în Ural, în data de 5 mai. După diferite surse, totul a început de la reuniunea diecezană prezidată de P.S. Nikon, care a ordonat apoi telefonic responsabililor seminarului teologic din Ekaterinburg să ardă „imediat și public“ toate operele preotului martir Alexandre Men, ca și a celebrilor teologi ortodocși americani Alexandre Schmemmann și John Meyendorff. În aceeași zi un tânăr preot din respectiva localitate, Oleg Vokhiaminin, a fost suspendat (caterisit) pentru că a refuzat să asculte ordinul episcopului Nikon, care îi ceruse să nu mai citeze în predicile sale operele autorilor incriminați, dar și a teologului parizian Nicolas Afanasiev. Părintele Boris Bobrinskoy, decanul reputatului Institut teologic ortodox francez Saint-Serge, a declarat că „dacă actele de acest gen sunt într-adevăr reale“, el nu poate fi decât „bulversat și șocat“, în măsura în care cei incriminați sunt, în opinia Prea Cucerniciei Sale, „făcliile teologiei ortodoxe din secolul XX“.

După cum aflăm din ziarul *Nezavisimaia Gazeta*, în ziua de 5 mai, la ora 14 și 20 min., elevii au fost adunați în curtea seminarului unde cărțile „excomunicate“ au fost arse într-un cazan de fier. Actul emis atât cu ocazia acestui gest de-a dreptul inchizitorial, dar și cu prilejul caterisirii „pe viață“ a părintelui Oleg Vokhiaminin de episcopul Nikon în data de 6 mai, arată că această măsură a fost luată „din rațiuni ce țin de încăpățănarea sa (a păr. Oleg Vokhiaminin – n.n.) în eroare și de atașamentul său față de învățăturile cele noi, care se împotrivesc tradiției Sfinților Părinți și nu sunt în acord cu plenitudinea Bisericii Ortodoxe“, ca și din cauza „refuzului său de a coopera pentru a pune capăt difuzării acestor periculoase rătăcirii eretice“. Același ziar precizează că alți doi preoți au fost somați să renunțe la lecturile lor „eretice“, ceea ce ei au făcut.

Dincolo de a fi doar un act de autoritarism personal, hotărârea episcopului din Ekaterinburg este caracteristică pentru o anumită stare de spirit ce domină un segment larg al clerului ortodox rus. Deja în anii 1995 și 1996, un grup de preoți și laici ortodocși ruși au publicat două culegeri de articole cu scopul de a „păstra integritatea și sfințenia ortodoxiei“ față de curente considerate ca fiind „moderniste și reformiste“, și cărora le era în principal reproșată tendința de a vehicula „doctrină filosofico-religioasă contemporană, impregnate de spiritul reformei protestante, de modernismul latin actual și de ideile teologice liberale ale școlii de la Paris“. Manifestarea acestui curent „liberal“ a fost încurajată – între alții – de mitropolitul Anthony Bloom (Antonie al Surojului), care conduce dieceza patriarhiei Moscovei din Marea Britanie, și care a lansat la rândul său un semnal de alarmă pentru avertizarea opiniei publice împotriva unor asemenea intervenții „de natură obscurantistă“, care tind către „un soi de reduționism ce limitează orizontul ortodoxiei“.

Într-o mare măsură, reacțiile „inchizitoriale“ ale unei părți a clerului rus reflectă crispările unei societăți care, după 70 de ani de comunism și de totalitarism, este încă puțin obișnuită cu pluralismul religios și confesional. Aceste carențe sociale nu

pot fi străine clerului din țările post-comuniste; dimpotrivă. Căci, după cum declara un preot ortodox din Sankt-Petersburg, Igor Filin, „clerul n-a căzut din cer, el este ieșit din aceeași matrice ca și restul societății”.

Reuniunea comisiei mixte de dialog catolic-ortodox din U.S.A.

Între 31 martie și 2 aprilie a.c. la Washington d.c. s-a reunit comisia mixtă de dialog catolic-ortodox din Statele Unite ale Americii. Aflată sub copreședenția arhiepiscopului de Milwaukee, Mgr. Rembert Weakland, din partea catolică, și a mitropolitului Maxime de Pittsburgh (apartinând arhiepiscopiei grecești din S.U.A. a patriarhiei ecumenice), din partea ortodoxă, întâlnirea a permis efectuarea unui bilanț al reacțiilor la documentul asupra uniatismlui adoptat la Balamand (Liban) în iulie 1993. Situându-se în prelungirea enciclicei *Ut unum sint* a Papei Ioan Paul al II-lea, membrii comisiei americane de dialog au angajat un studiu sistematic asupra primatului în Biserică în lumina propriilor tradiții. S-a convenit astfel că o examinare aprofundată a unei asemenea teme, mai cu seamă asupra raportului dintre ideea primatului și conciliaritate, este necesară și de aceea va forma obiectul următoarei întâlniri a comisiei de dialog interconfesional. De asemenea, comisia s-a angajat în examinarea diferitelor probleme pastorale legate de instituția căsătoriei și de locul acesteia în societatea americană. În cursul întâlnirii, participanții au celebrat împreună Sfânta Liturghie, atât în Biserica și conform ritului latin, cât și în Biserica ortodoxă. Fondată în anul 1981 la inițiativa Conferinței episcopatului catolic din U.S.A. și a Conferinței permanente a episcopilor ortodocși canonici din America, comisia mixtă este compusă din paisprezece membri, câte șapte din partea fiecărei Biserici.

Dincolo de a fi doar un act de autoritarism personal, hotărârea episcopului din Ekaterinburg este caracteristică pentru o anumită stare de spirit ce domină un segment larg al clerului ortodox rus. Deja în anii 1992 și 1996, un grup de preoți și laici ortodocși ruși au publicat două colecții de articole cu scopul de a „păstra integritatea și sfârșitul ortodoxiei”, față de curentele considerate ca fiind „moderniste și reformiste”, și cărora le era în principal reproșată tendința de a vechiului „dogmatism filosofico-religios contemporan, împregnat de spirinți reformatori protestanți de modernismul latin actual și de ideile teologice liberale ale școlii de la Paris”. Manifestarea acestui curent „liberal” a fost încurajată – între alții – de mitropolitul Anthony Bloom (Antonios al Surovskii), care conduce diocesa patriarhiei Moscovei din Marea Britanie, și care a lansat la rândul său un semnal de alarmă pentru avertizarea opiniei publice împotriva unor asemenea intervenții „de natură obscenă”, care tind către „un soi de reducăționism ce limitează orizontul ortodox”.

Într-o mare măsură, reacțiile „inchișionale” ale unei părți a clerului rus reflectă criza unei societăți care, după 70 de ani de comunism și de totalitarism, este încă puțin obișnuită cu pluralismul religios și confesional. Aceste curente sociale nu

Virgil Nemoianu, *Jocurile divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*, Ediție îngrijită de Ioan I. Ică jr., București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, 280 pp.

„Ocolind cu grație și inteligență atât clișeele limbii de lemn specifice activiștilor culturii oficiale cât și retorica anacronică, tipică limbajului neoașist al oamenilor Bisericii «strămoșești», un intelectual vorbea coerent și convingător despre valorile religioase și teologice ale tradiției și lumii contemporane”. Cu o concizie adamantină, diac, Ioan I. Ică jr. surprinde în acest citat extras din „Cuvântul înainte” (p. 7) al cărții pe care o vom prezenta în continuare, calitățile esențiale ce caracterizează cronicile radiofonice susținute de domnul Virgil Nemoianu – profesor la Catholic University of America, Washington d.c. – în cadrul emisiunilor de la Radio „Europa Liberă” din anii ’80: grație, inteligență, coerență, putere de convingere. Cuprinse acum între copertile unui volum al cărui scop declarat „este acela de a prezenta (concret, pe-nțele) dialectica dintre sfera intelectual-culturalului și a religiosului”, spre „combaterea fanatismului și a intoleranței” (p. 5), cronicile radiofonice ale profesorului V. Nemoianu își păstrează intacte toate aceste calități. Ba câștigă în plus o altă, proprie textului scris: simplitatea izvoditoare de fertile meditații. Lipsită de obositoare și greoaie aparate critice cu care ne-au obișnuit tratatele „profesioniste” de teologie, *Jocurile divinității* se citește în joacă, pe nerăsuflăte, reușind să te provoace, să te smulgă din „cavoul” rigorii și sistematicității. *Teologhizarea joc*, iată prima lecție pe care ne-o oferă domnul Nemoianu. O lecție ce nu are nimic de-a face cu registrul inconsistent al deriziumii, și care mai degrabă ne aduce aminte de afirmațiile ludice ale lui Grigore Teologul (în jurul cărora speculează Sfântul Maxim mărturisitorul în *Ambigua*, cuvântul 179) decât de homo ludens al lui Huizinga: „Se joacă Cuvântul înalt [al lui Dumnezeu] în tot felul de chipuri, judecând lumea Sa, ici, și colo, cum îi place”. (Sf. Grigorie de Nazianz, *Sfaturi către fecioare*, vers 499; PG 37, 624). Cred că dacă ar fi avut prilejul să citească eseurile lui V. Nemoianu, Paul Evdokimov ar fi aplaudat satisfăcut, exclamând: „Iată unul din acei rarissimi credincioși care teologhisește fără să se creadă teolog!”. Și pe bună dreptate.

Pătrunzând în substanța volumului, o vom face într-un mod care nu respectă cu strictețe ordinea celor șase capitole care-l structurează: I. Aspecte biblice (pp. 17–39), II. Gânditori și scriitori (pp. 40–117), III. Aspecte românești (pp. 118–155), IV. Aspecte americane (pp. 156–202), V. Aspecte sociale (pp. 203–261) și VI. Umanismul creștin: strategii de predare (pp. 262–276). De fapt, vom începe cu sfârșitul, adică cu ultimul capitol al cărții, cel despre umanismul creștin. Motivul e simplu: toate textele profesorului Nemoianu sunt generate tocmai de acest umanism creștin, sugerat iar nu sistematizat, care „vrea mai degrabă să fie o provocare, un imbold la o reflecție ulterioară decât o hartă” (p. 263).

Identificând rădăcinile umanismului creștin în Evangheliile lui Luca și Ioan, V. Nemoianu se angajează într-un scurt expozeu de istorie bisericească, consemnând numele celor mai importanți teologi creștini care au contribuit la împlinirea gestului „cel mai tipic și fundamental al umanismului creștin: acela de a răspunde lumii asumând-o, îmbrățișând-o, arătând că tot ceea ce este frumusețe și inteligență și bunătate în ea nu este străin de creștinism sau incompatibil cu el” (p. 266). Rând pe rând Ieronim, Atanasie cel Mare, Augustin, Ioan Gură de Aur, Ambrozie al Milanului, Capadocienii: Vasile, Grigorie și Ioan, Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul, Albertus Magnus, Thoma d'Aquino, Hildegarda din Bingen, Bonaventura, Erasim, Pico della Mirandola, Nicolaus Cusanus, Leibniz, Cardinalul St. Klemens Maria Hofbauer, Hannah More, Jacques Maritain, Karl Rahner, Jean Daniélou, Vladimir Soloviov, Serghie Bulgakov, Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Simone Weil și încă mulți alții, sunt invocați de autorul scriitoarei *Teorii a secundarului* în numele umanismului creștin. Cum remarcă și diac, Ioan I. Ică jr. (p. 9), influența majoră care se face simțită într-o asemenea viziune ecumenică e cea a Cardinalului Hans Urs von Balthasar, despre a cărui operă V. Nemoianu afirmă că „oferă un fel de *summa* al acestei învieri a umanismului creștin la începutul secolului XX”, comunicându-ne „o provocatoare sinteză a umanismului creștin” (p. 274). „Lecții” de istorie îi urmează „relevarea structurii reînvierei și fundamentelor” unui umanism hristocentric, care ar fi următoarele: natura relațională a divinității,

calitatea de model cultural specifică creștinismului și natura Sfintei Tradiții. Toate aceste trăsături definitorii ale umanismului creștin sunt „învăluite în două realități cuprinzătoare pe care nimeni nu le poate pune la îndoială și care, cred, sunt încă valide. Prima era faptul că *orice* fel de societate umană trebuie să conțină ca o trăsătură indispensabilă un gen de deschidere spre transcendență; relația dintre persoana umană și Dumnezeu e constitutivă și inevitabilă, indiferent de ce canale de comunicare sau limbaje religioase sunt folosite. Cea de-a doua era faptul deopotrivă de incontestabil că în Occident, ca și pe toate celelalte continente, cultura deriva din religie și era strâns legată de aceasta: arhitectura era legată de temple, drama de ritualul religios, universitățile de transmiterea științei sacre, muzica, sculptura și pictura de lauda divinului, chiar și știința și economia erau legate poate de categorii generate de istoriile divine” (pp. 271–272). Concluziv, profesorul de la Washington afirmă „că pentru umanității creștine cultura e văzută ca un gen de teren de joacă și interacțiune pentru spiritual, social, istoric și psihologic” (p. 274). Virtuțile cardinale ale umanismului practicat de ei rezultă în mod firesc din funcția mediatoare a omului, această creatură inegalabilă în interiorul căreia Cerul întâlnește Pământul. De fapt, care sunt virtuțile umanistilor creștini? Iată-le: asumarea incertitudinii, curajul, speranța, credința, iubirea. Toate mai mult decât necesare în contextul societății răsăritene post-comuniste, dar și în cel al societății occidentale intrată într-o eră post-creștină. Cum spațiul tipografic disponibil nu ne permite să prezentăm pe larg conținutul fiecărui capitol din *Jocurile divinității*, ne vom referi în continuare doar la câteva secțiuni din cuprinsul acestora, lăsând cititorilor plăcerea unei lecturi integrale.

În mod vizibil, figura cea mai privilegiată de către V. Nemoianu este acest gigant al teologiei secolului XX respectat în egală măsură – precum Origen altădată – atât de prieteni cât și de adversari: Cardinalul Hans Urs von Balthasar. Trei consistente subcapitole îi sunt dedicate. Primul, intitulat „Teologia sămbetei mari” (pp. 36–39), rezumă concepția Cardinalului despre misterul suferinței Dumnezeu-Omului Iisus Hristos: „Iată-ne ajunși la Vinerea Mare, la Sămbăta Mare: Iisus ajunge într-o stare specific umană: S-a pierdut de Dumnezeu, depărtarea, abandonul și singurătatea îl copleșesc, moare într-un strigăt care unește speranța, rugămintea, dar și disperarea cutremurată. Infinitul face experiența finitului, a sfârșitului iremediabil, al cortinei finale, implacabile, a dispariției totale. În Sămbăta Mare Dumnezeu-Fiul e șters de pe fața pământului, eliminat din existență. Dumnezeu-Fiul cunoaște

nemijlocit haosul – adică păcatul, moartea, pedeapsa – dimensiunea haotică introdusă în cosmosul armonios al naturii create de chiar Dumnezeu însuși. (...) Și chinul acesta al lui Dumnezeu, plânsul trinitar, angoasa Sămbetei Mari, abandonul absolut, absența, *toate* sunt înscrise în divinitate, *toate* sunt trăite de divinitate în rând cu făptura umană, și poate mai acut decât de fiecare dintre noi în parte” (pp. 38–39). Acestei introduceri în profunzimile gândirii teologice a Cardinalului îi urmează un eseu propriu-zis biografic: „O voce a umanismului creștin. Realizarea lui Hans Urs von Balthasar” (pp. 87–96). Precizăm că acum avem de-a face nu cu o conferință radiofonică, ci cu un text publicat inițial în numărul din septembrie 1988 al revistei *Crisis* (pp. 36–40). Prezentând etapele și momentele definitorii pentru evoluția gândirii Cardinalului, descriind cu o reală „simpatie hermeneutică” concepția acestuia, V. Nemoianu arată că „originalitatea lui von Balthasar va rămâne întemeierea de către el a căutărilor intelectuale creștine în gândirea patristică”, el încercând „să reînvie energiile creatoare ale Părinților Bisericii vechi” (p. 90). Foarte importantă ni se pare contribuția metodologică în câmpul exegezei balthasariene adusă de V. Nemoianu, contribuție vizibilă în cel de-al treilea eseu consacrat teologului elvețian: „Frumusețea la Hans Urs von Balthasar. Strategii și realizări” (pp. 96–107). Făcând o astfel de apreciere ne gândim la modul în care înțelege să abordeze opera acestuia pornind de la teza sa de doctorat, *Apokalypse der deutschen Seele* (publicată în 1939), asupra căreia atrage atenția afirmând că ea ne „oferă o cheie a gândirii lui vom Balthasar” (p. 98). Monumentala operă „apocaliptică” ne ajută să înțelegem în primul rând „responsabilitatea socio-istorică” asumată de Cardinal prin alegerea epocii lui Goethe ca „suport” al meditațiilor sale, apoi, ne folosește spre a desluși „motivul pentru care autorul ei și-a întreprins «mișcările» sale «strategice» în teologie” (p. 100). Rând pe rând toate celelalte opere capitale – *Herrlichkeit* (8 volume publicate între 1961 și 1969), *Theodramatik* (5 volume între 1981 și 1985), urmate de *Theologik* (3 volume între 1985 și 1987) – sunt prezentate și analizate deopotrivă cu entuziasm și sobrietate introducându-ne în „opera labirintică a lui von Balthasar” (p. 96), prezentată pentru prima dată în toată amplitudinea ei cititorului român. Celor trei secțiuni dedicate în mod exclusiv lui von Balthasar li se adaugă numeroase alte pagini consacrate acestuia, presărate de-a lungul diferitelor eseuri cuprinse în *Jocurile divinității*. De exemplu, în „Jocul literar și referențialitatea religioasă” (pp. 203–218) un fragment consistent tratează problema relației dintre literatură și religie pornind de la operele

Cardinalului, unde concepția dominantă e cea conform căreia „procesul de înțelegere religioasă și procesul de formare a semnificației literare prezintă uriașe zone de analogie, mai ales în ce privește dialectica subiectivului și a obiectivului” (p. 207). Prin atenția deosebită acordată teologiei și ilustrațiilor ei reprezentanți, domnul Virgil Nemoianu se dovedește un intelectual „mărturisitor” al valorilor umanismului creștin, prezentate în ambalajul și cu instrumentele proprii specialității sale. În fond ceea ce ne oferă Domnia Sa este o admirabilă lecție de neo-apologetică care sperăm să slujească atât teologilor „profesioniști” cât și criticilor literari, contribuind la „dărâmarea bastioanelor” ce ne separă pe noi înșine unii de alții și pe noi toți de Dumnezeu.

În alte două secțiuni ale cărții sale, „Un mare apologet al creștinătății: C. S. Lewis” (pp. 58–62) și „Charles Williams: om de literă și om de credință” (pp. 62–66), profesorul Virgil Nemoianu continuă să se facă exponentul aceleiași convingeri: *cultura și credința pot și trebuie să se întâlnească*. De data aceasta ne aflăm exclusiv pe terenul literaturii; este vorba de grupul *The Inklings*, constituit în preajma deceniului patru al secolului nostru în jurul lui C. S. Lewis, un profesor credincios (ca autorul nostru, nu?), fervent apologet creștin. Ceea ce este interesant e modul în care membrii grupului – J. R. R. Tolkien, autorul celebrei povești „cu un hobby”, Dorothy Sayers, autoare de romane polițiste, Charles Williams, scriitor de nuvele fantastice – înțelegeau să utilizeze literatura ca vehicul al credinței și principiilor creștine. Descriind pe scurt operele cele mai reprezentative ale literaturii amintite, V. Nemoianu ajunge la o concluzie demnă de a fi îmbrățișată de cât mai mulți dintre credincioșii și teologii moderni: „(...) sper că am putut convinge ascultătorul de două lucruri importante: unul este că truda neobosită pentru propagarea mesajului creștin continuă în formele cele mai deosebite și uneori cele mai neașteptate. Altul este că tocmai la nivelul intelectual cel mai înalt și mai pretențios se petrec în cultura modernă niște sinteze și schimbări care asigură funcționalitatea conceptelor religioase într-un limbaj modern, într-un stil adecvat epocii contemporane” (p. 62).

Este capitalismul compatibil cu morala și credința în Mântuitorul Hristos? Iată o întrebare gravă, la care V. Nemoianu încearcă să răspundă în „Dimensiunile etice ale sistemului capitalist” (pp. 160–163). De fapt, „ne găsim plasați în fața unei întrebări cruciale: nu cumva tocmai alcătuirile care ne asigură pacea și îndestularea sunt cele care ne împing spre vinovății și nedreptăți morale cum ar fi lăcomia, egoismul hrăpăreț, nepăsarea de aproape, poftele materiale și atâtea altele?” (p. 161). Primul teoretician

invocat în căutarea răspunsului este – se putea oare altfel? – Max Weber, care a demonstrat irefutabil existența raporturilor strânse dintre etica protestantă (e vorba mai cu seamă de calvinism) și economia capitalistă, susținând că „etica religioasă stă la rădăcina economicului, iar nu invers” (p. 162). Urmează alți economiști notorii, ale căror viziuni sunt prezentate succint: Friedrich von Hayek (premiul Nobel pentru economie în 1974), George Gilder, luteranul Peter Berger și catolicul Michael Novak, în fine istoricul John Pocock, toți contribuind la definirea capitalismului în relație cu sfera valorilor religioase, cu care nu este (așa cum vor să ne facă să credem unii „tradiționaliști”) într-o relație de adversitate. Dimpotrivă; iar „intelectualii de marcă știu să demonstreze interesant și convingător felul în care sistemul de producție capitalist este, atât prin surse cât și prin dezvoltare, pătruns și saturat de valori morale” (p. 163).

Tot în planul reflecțiilor socio-economice ne găsim și în escul „Organizare socială și învățătură religioasă” (pp. 164–168). Remarcând cu regret „că o experiență socio-politică și economică pe baze ortodoxe nu prea există, iar în România încercări de acest fel între cele două războaie s-au dovedit maligne” (p. 164), V. Nemoianu ne prezintă o interesantă dezbatere purtată de teoreticienii catolici americani, încurajați implicit și de Vatican prin câteva texte pontificale favorabile liberei inițiative emise de Papa Ioan Paul al II-lea (*Sollicitudo rei socialis* și *Centesimus Annus*). Michael Novak, George Weigel și Richard Neuhaus încearcă să demonstreze temeiurile creștine ale proiectului socio-economic și politic al Americii, susținând „că permisele lor, adică imbinarea între democrația capitalistă și fundamentele teologice ale gândirii creștine, nu reprezintă o invenție de dată recentă, ci pot fi descifrate încă din patristică, din scolastică, de la Sfântul Toma d'Aquino, de la gânditorii spanioli din secolul XVI («Școala de la Salamanca») și alții” (p. 166). O serie de alți autori, David Schindler, conferențiar la Universitatea Notre Dame, Mark Lowery, lector la Universitatea Dallas și Robert Connor, declanșează însă o spectaculoasă polemică, susținând că Weigel și Novak „nu ar avea o suficientă înțelegere a grației divine, a caracterului predominant al iubirii și dăruirii care justifică, precedă și compun substanța însăși a creației dumnezeiești. Într-un cuvânt neoconservatori- ar părea (aproape) că alunecă spre un soi de pelagianism sau chiar deism” (pp. 166–167). Fără să dea un răspuns definitiv polemicii inter-americane, profesorul Nemoianu subliniază *altceva*. Însă tocmai acest *altceva* este *acel ceva* care merită să fie reținut de noi toți, credincioșii ortodocși: „Faptul că în controversa

Weigel-Schidler (în reviste cum ar fi *Communio*, *Crisis* și *30 Days*) limbajul nu este numai cel al urbanității și politeții, dar este cel al gravității și responsabilității depline. Participanții la discuție recunosc mereu că în bună parte pozițiile lor coincid și că ei sunt angajați într-o căutare continuă" (p. 167). Ținând cont de această etică a dialogului practică de teologii americani, Virgil Nemoianu ne propune asumarea unei atitudini similare, cu adevărat demnă de un creștin al lumii (post)moderne. În două feluri ar fi vrednică de atenție în România o dezbatere de acest tip: arată Domnia Sa. Întâi de toate prin chiar conținutul ei: doctrină religioasă și structuri socio-economice în modernitate. Nu este vorba aici de a imita un conținut care este inevitabil orientat spre realitățile occidentale respective, ci de a învăța un proces, un mecanism de gândire. În al doilea rând, prin forma interogativă, deschisă și concretă a discuției. S-ar putea conveni că, și în România, ca și pretutindeni, acei care doresc să vorbească despre influența religiei asupra societății să știe întâi de toate despre ce anume pot fi să vorbească: tonul profetic-apocaliptic nu se potrivește cu realitățile lumii moderne. Tocmai cei dornici să asigure religiei în continuare un loc de frunte în societatea modernă au obligația să întocmească codurile pentru traducerea valorilor spirituale în idiomurile specifice ale timpurilor moderne și ale locurilor în care trăiesc" (pp. 167-168).

După această admirabilă lecție de teologie modernă, aplicată, ne vom încheia modesta noastră prezentare printr-o călătorie în *Cer*, prilejuită de două opuri recenzate de domnul Nemoianu în micul eseu „Două cărți despre cer” (pp. 230-233). În prima dintre ele, *Heaven. The Heart's Deepest Longing* (San Francisco, Ignatius Press, 1989), autorul Peter Kreeft arată că „dorul cel mai adânc al inimii” este de natură celestă. El „susține că ființa umană este pregătită și schițată în chiar planul ei genetic astfel ca *locus* al extazului și al bucuriei perfecte”, iar „acceptarea acestei dimensiuni lărgeste și adâncește personalitatea umană” (p. 230). Cea de-a doua carte, „uranică”, *Heaven. A History*, scrisă de Bernard Lang și Collen McDannell, a apărut sub forma unui frumos album publicat la editura universitară Yale în 1988, fiind apoi reeditată într-un mare tiraj datorită succesului de care s-a bucurat. Înzestrată cu ilustrații și fotografii superbe, lucrarea ne prezintă „o stilistică și o sociologie a cerului” așa cum a fost el perceput în diferitele epoci și culturi. Prezentarea acestor două cărți i-au prilejuit profesorului Nemoianu câteva interesante reflecții asupra locului ocupat de religie în lumea modernă, demne de a fi consemnate și, eventual, utilizate ca punct de pornire pentru o viitoare dezbatere

intra-ortodoxă asupra raporturilor dintre modernitate și religie. „Religiozitatea modernă apuseană nu respinge modernitatea, ci o vede ca o nouă fază în drumul lung, pelerinajul lung, al omului pe pământ. Modernitatea nu e un adversar, ci încă un imbold, cum va fi fost la vremea sa și cutare matcă stilistică, cum vor fi fost atâtea alte efemere circumstanțe istorice, deci un imbold nou, o altă provocare pentru a răspunde în chip creator și a zămisi noi forme de interacțiune între spiritual și terestru” (pp. 232-233). Dovada că între modernitate și religie nu există o relație disjunctivă, este implicată de următoarea întrebare și de răspunsul ei care clarifică înțelesurile conceptului de postcreștinism: (...) de ce pot în Occident funcționa normal și chiar înflori comunitățile creștine într-un cadru postcreștin? Răspunsul, zic eu, nu poate fi decât acela: că postcreștin nu înseamnă deloc anticreștin, dimpotrivă. O societate postcreștină înțelege și acceptă faptul că este dedusă din structurile și din valorile mentale ale civilizației creștine, că fără acestea ar fi fost cu totul altceva, sau nu ar fi fost deloc. Desprindere, poate, dar nu neapărat și ingratitudine. La rândul lor, ecleziasticul sau intelectualul religios, sau pur și simplu credinciosul încep să înțeleagă mai larg și mai pașnic propria lor «paternitate»: datorită de a concede societății seculare o firească autonomie și libertate, de a-i admite legalitățile proprii. Nu e nevoie să decurgă de aici nici măcar o totală separare și reciprocă indiferență: ca orice raport între generații, se bazează și acesta pe o sumedenie de fricțiuni, de afecțiuni și de negocieri dialectice” (p. 233). Originate într-o perspectivă să-i zicem „balthasariană” asupra raporturilor dintre teologie și cultură, în special, și dintre credința creștină și lumea (post)modernă, în general, afirmațiile domnului profesor Virgil Nemoianu ascund profunzimi de gând dezvoltate în jurul unor teme neobișnuite pentru cei mai mulți dintre credincioșii Răsăritului post-comunist. De fapt nu temele respective sunt neobișnuite, ci reflecția teologică - desfășurată dându-le târcoale. Unul dintre meritele majore ale cărții autorului nostru este că reușește să legitimizeze speculațiile efectuate dintr-o perspectivă religioasă asupra sferelor economiei, politicului, culturalului ș.a.m.d., dovedind fertilitatea mariajului dintre cultură și credință. În consecință, o receptare critică a conținutului ideatic al *Jocurilor divinității* ar fi mai mult decât necesară. La fel de necesară ar fi însă și însușirea stilului simplu și accesibil în care ele sunt înveșmântate, stil capabil să pătrundă în sufletele ascultătorilor spre a le vorbi, de la inimă la inimă, despre Dumnezeu, Lume și Om. Nu de o „teologie pentru eunuci” (Paul Evdokimov) avem

astăzi nevoie, ci de un discurs insuflat de credință, roștit cu inteligență dar și cu ironie, cu seriozitate dar și cu inocență, cu pasiune dar și cu rigoare. Adică așa cum ne învață în eseurile sale domnul Nemoianu, pe care îngrijitorul cărții – diac, Ioan I. Ică jr. – îl descrie cu îndreptățire astfel: „Un model intelectual și spiritual totodată care se adresează în primul rând tinerilor și ar fi de dorit să-și găsească cât mai mulți emuli”. Într-adevăr!

ROBERT LAZU

Ioan Marin Mălinaș, *Bizant, Roma, Viena și fenomenul uniatic*, Editura „Mihai Eminescu”, Oradea, Viena, 1997, 111 pp.

Lucrarea de față, aparținând părintelui arhimandrit Dr. Marin Mălinaș, teolog român catolic de rit bizantin (unit), cu dreptul special conferit de a sluji și în ritul latin, se alătură altor două lucrări publicate anterior: teza de doctorat, intitulată *Situația învățământului bisericesc al românilor în contextul reformelor școlare din timpul domniei împărătesei Maria Tereza (1740-1780), a împăraților Iosif al II-lea (1780-1790) și Leopold al II-lea (1790-1792)*, Editura „Mihai Eminescu”, Oradea, 1994, susținută la Facultatea de teologie catolică a Universității din Viena, în anul 1984 și teza de licență, intitulată *Satul și biserică din Ciutelec, Bihor*, Editura „Mihai Eminescu”, Oradea 1997.

Lucrarea se constituie din două părți distincte între ele, care vizează fenomenul uniatic.

Partea I este intitulată *Asemănări, coincidențe și consecințe postbizantine în atitudinea Casei de Habsburg față de Bisericile unite, de pe cuprinsul Imperiului Austriac în perioada 1611-1777* și cuprinde șase subcapitole.

Autorul acordă atenție specială situației și evoluției vieții bisericești a creștinilor, organizați în Imperiul Otoman, în cadrul așa numitului „*roum millet*” (națiune confesională). După anul 1453, creștinii din fostul imperiu bizantin n-au mai avut un conducător politic în persoana unui împărat creștin. Sultanul turc n-a mai permis conturarea unor structuri politice în rândul creștinilor, ci doar organizarea lor sub această formă a *milletului*, care desemna comunitatea religioasă a tuturor creștinilor ortodocși, indiferent de etnie, limbă sau cultură. Patriarhul ecumenic de la Constantinopol devenea de acum înainte și conducătorul civil al creștinilor româi (romani orientali), păstrând această funcție până în anul 1923. Ceilalți patriarhi de Alexandria, Antiohia, Ierusalim și cei vechi orientali din cadrul Imperiului Otoman, erau considerați doar conducători religioși ai

comunităților lor, fiind subordonați sub aspect civil patriarhului de la Constantinopol. Patriarhul devenea și ministru al sultanului și judecător suprem în chestiunile de litigiu civile și bisericești ale creștinilor din imperiu. El trebuia să garanteze pentru supușii săi în fața Porții otomane. În aceste condiții, Patriarhia Ecumenică a izbutit să salveze și să continue tradițiile bizantine, să se substituie bazileilor bizantini. Imperiul Bizantin continua să trăiască astfel prin instituția Patriarhiei Ecumenice.

Un alt subiect interesant îl constituie comparația pe care autorul o întreprinde între sistemul de *millet* al creștinilor din Imperiul Otoman și organizarea Bisericilor unite și ortodoxe din cadrul Monarhiei Habsburgice. Conștiința conducerii, în calitate de etnarh, predominantă caracterului confesional în conturarea conceptului de națiune, în secolele XVI-XVII, starea de inferioritate a ierarhiei de rit răsăritean, în fața celei latine, dominante, repopularea unor zone rămase fără populație, interdicția legăturilor creștinilor din imperiu cu cei din alt imperiu ș.a. sunt câteva exemple în acest sens.

Autorul acordă de asemenea o atenție specială originilor prerogativelor împăraților habsburgi, în calitate lor de împărați ai Sfântului Imperiu Roman de Națiune Germană și de regi apostolici ai Ungarici. Originile funcției de împărat al Sfântului Imperiu Roman de Națiune Germană, pe care Habsburgii au deținut-o din 1526 și până la 1804-1806, cu excepția Mariei Tereza, trebuie căutate la anul 800, când a avut loc încoronarea lui Carol cel Mare (768-814) de către papa Leon al III-lea (795-816) ca împărat roman. Apusenii vedeau în această încoronare o continuare a Imperiului bizantin, chiar o restaurare a Imperiului Roman de Apus, prin întemeierea unui *Christianum Imperium*. În urma declanșării conflictului iconoclast, papa Leon al III-lea îi considera pe bazele bizantine nedemni de aceste demnități. Era șocat de faptul că o femeie se afla la cârma sacralui imperiu, împărăteasa Irina fiind considerată o uzurpatoare a tronului imperial. Papa Leon al III-lea și-a asumat dreptul de transferare a prerogativelor imperiale de la Constantinopol la Aachen, de la împărații româi (romani din Răsărit) la regii carolingieni. Împărăteasa Irina a Bizanțului (797-802) n-a recunoscut acest imperiu. Abia la 812 împăratul bizantin Mihail I (811-813) l-a recunoscut pe Carol cel Mare ca împărat peste „*Imperium occidentale*”. În 1254 acest *Christianum Imperium* devine Sacral Imperiu Romanum, iar în anul 1486 Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană.

Un alt subcapitol prezintă evenimentele ce au condus la Unirea cu Roma, de la Marcea (1611),

Uzhorod (1646), unirile din Bihor, Sătmar, și a celei din Transilvania (1698–1701).

Autorul revine apoi asupra teoriei translației prerogativelor imperiale din Orient spre Occident prin prezentarea Sinodului episcopilor uniți din 1773 din Viena.

Prima parte a cărții se încheie cu câteva concluzii privitoare la apariția Bisericilor unite și la atitudinea împăraților habsburgi față de acestea, în comparație cu atitudinea ierarhiei catolice de rit latin. Bisericile unite „cu tot procesul de creare și funcționare al lor, constituiau o rațiune de stat și aveau rostul de a asigura o stabilitate și de a facilita integrarea creștinilor ortodocși sub noua stăpânire” (p. 49). Ele erau de asemenea expresia refacerii la nivel local a rupturii bisericești, care însă nu s-a realizat, metodele folosite ducând la o și mai mare adâncire a sciziunii dintre cele două Biserici, apuseană și răsăriteană. Unirile cu Biserica Romei au fost înțelese în mod total diferit de părțile implicate în acest fenomen. Uniții credeau că se aliază cu Biserica Romei, păstrându-și neatinși și pe mai departe credința și tradițiile, pe când Biserica catolică de rit latin considera acțiunea uniților ca pe o convertire. „De aici întreaga neînțelegere a fenomenului Unirii” (p. 50). Biserica romano-catolică n-a procedat corect în problema Unirii. În spiritul Contrareformei ea a redus Ortodoxia la nivelul confesiunilor ieșite din Reformă și în conformitate cu Conciliul Tridentin a aplicat celor care au acceptat Unirea cu Roma aceleași metode, pe care le aplica protestanților. Potrivit considerațiilor autorului, Curtea din Viena a adoptat față de Bisericile unite o politică diferită de cea a ierarhiei catolice latine. Multe din legile dispuse de Habsburgi n-au putut fi aplicate din cauza ierarhiei latine, a nobililor de pământ, a stărilor din Dietă, care nu voiau schimbarea situației sociale, politice și naționale a uniților. Fondarea celor trei eparhii unite 1777 (Križevci, Oradea și Muncaci), a determinat nenumărate opoziții și intrigi din partea episcopilor latini.

A doua parte a cărții, intitulată „Biserica Română Unită actualmente, între ideal și vicisitudine” cuprinde articole istorice și ecumenice publicate deja în diferite ziare și reviste.

Considerăm foarte relevant „Cuvântul de încheiere la referatele celui de-al 79-lea Simpozion al Fundației Pro Oriente” (Viena, 29 mai 1996). Punctul de plecare pentru restabilirea unității dintre cele două Biserici, Ortodoxă și Catolică, trebuie să fie ecumenismul și nu uniatiismul. Predilecția pentru polemică, „adevăr” confesionalist unilateral și zădărnice, monologul îngust confesionalist, trebuie înlocuite cu preferința pentru dialog.

Autorul insistă asupra păstrării identității și a tradițiilor liturgice răsăritene, care-i va duce pe uniți la concluzia că „ritul nostru este destul de sfânt, bogat și variat, ca să asigure mântuirea credincioșilor, fără să fim obligați să importăm de la romano-catolici devoțiuni, practici și inovații liturgice, cum ar fi rozarul, devoțiunile Sf. Anton de Padova și a Sfintei Tereza a Pruncului Iisus, cultul Sfintei Inimi, adorațiile euharistice, devoțiunile mariane, renunțarea la posul liturgic, jurămintele la cununie, renunțarea la cădere, aversiunea față de lumânări, slujirea cu fața la popor, folosirea instrumentelor muzicale în Biserică, botezul prin stropire, nu prin afundare în cristelniță, întâia cuminectură la copii de opt ani și multe de acest fel... După 1990 Biserica Unită nu mai este aceeași pe care am avut-o înainte de 1948. Acest lucru constituie o realitate, pe care ar trebui s-o recunoaștem și să întreprindem tot ce ne stă în putință pentru corectarea acestei greșeli.” (pp. 87–88).

Pe această dimensiune a păstrării reștirbite a tradițiilor răsăritene, autorul cere ierarhilor și preoților Bisericii Române Unite să întreprindă tot ce le stă în putință pentru conturarea unei Biserici Române Unite, așa cum s-a dorit ea în prima fază a negocierilor cu reprezentanții Bisericii Catolice latine din Transilvania în anul 1698, nu cum a devenit de fapt ulterior, la sfârșitul negocierilor, după întoarcerea lui Atanasie de la Viena, în anul 1701.

Propunerea pe care părintele arhimandrit Mălinaș o face în introducerea la lucrarea sa, potrivit căreia teologii uniți ar trebui să studieze nu teologia catolică ci teologia ortodoxă, la care să se adauge cele patru puncte florentine, „nici mai mult dar nici mai puțin” (p. 5), ni se pare a fi foarte îndrăzneată, dar greu realizabilă, mai ales în contextul unei tensiuni care marchează pe mai departe dialogul dintre cele două Biserici românești – Ortodoxă și Unită. De asemenea dorința autorului, ca Bisericile Unite să fie tratate ca „Biserici Locale, cu ecleziologie proprie, cu structură SINODALĂ, în comuniune doar cu Biserica Romană, cu Roma, cu autonomie” (p. 4), este la fel de greu realizabilă în contextul ecleziologiei actuale a Bisericii catolice, potrivit căreia Bisericile Unite, constituie doar rituri diferite ale Bisericii Catolice cu o singură ecleziologie. Tindința Bisericilor Unite de dobândire a unei cât mai accentuate autonomii bisericești va întâmpina, se pare, și pe mai departe rezistența Curiei papale, chiar dacă o parte considerabilă a teologilor catolici latini se pronunță tot mai clar în vederea unei alte configurații a Bisericilor Unite în cadrul Bisericii Catolice.

Punctele de vedere vis-à-vis de drumul pe care va trebui să și-l aleagă pentru viitor Biserica Română Unită, sunt relevante și – am îndrăzni să afirmăm chiar – plăcut surprinzătoare, luându-se în considerație apartenența confesională a autorului la Biserica Catolică de rit bizantin (unită).

Desigur orientarea sa nu este îmbrățișată de o parte considerabilă a clerului unit, care încearcă conturarea identității Bisericii unite prin latinizarea accentuată, – uneori, în extremis –, a tradițiilor liturgice răsăritene.

Tocmai de aceea, atitudinea și punctele de vedere ale autorului, expuse în lucrarea citată, merită luate în considerare și analizate, ca posibile punți de legătură, în perspectiva unui dialog viitor în care să lipsească din partea ambelor părți orgoliile și confesionalismul exacerb în interpretarea istorică.

Diac. lect. dr. MIHAI SĂSĂUJAN

Nicolae Achimescu, *Istoria și filosofia religiei la popoarele antice*, Iași, Editura Junimea, 1998, 529 pp.

Semnălam cu bucurie apariția lucrării *Istoria și filosofia religiei la popoarele antice* a părintelui conferențiar doctor Nicolae Achimescu. Părintele N. Achimescu, o autoritate în domeniul istoriei religiilor, – a obținut doctoratul în Istoria religiilor la Universitatea din Tübingen, a fost profesor la Seminarul Teologic din Caransebeș, la Liceul „Traian Doda” din Caransebeș și actualmente este conferențiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași, – vine cu această carte și umple un gol în literatura românească de specialitate. Deși în ultima vreme au apărut o serie de titluri, ele sunt în special traduceri din autori străini. Seria de studii publicate de părintele Achimescu în diferitele reviste teologice cum ar fi *Altarul Banatului*, *Studii teologice*, *Teologie și viață*, ș.a. este înclinată să apară la Editura Junimea din Iași.

Valoarea acestei cărți rezidă în aceea că analizează istoria și filosofia religiei într-o lungă perioadă de devenire a umanității. Cartea se vrea o prezentare și o evaluare generală și obiectivă a religiilor principalelor popoare ale antichității, de un real folos pentru cititorul român care a avut până acum acces în special la lucrări care țin de fenomenologia religiei. Dacă avem în vedere faptul că această lucrare este alcătuită în conformitate cu programa analitică în vigoare, putem spune că părintele Achimescu a oferit o carte care nu poate și nu trebuie să lipsească din biblioteca oricărui teolog preocupat de studiu.

Cartea este de o deosebită importanță și pentru cititorul laic și mai puțin familiarizat cu teologia,

pe de-o parte prin prezentarea sistematică și competentă a religiilor antice, iar pe de altă parte prin aceea că revelează bogăția patrimoniului spiritual al umanității, fără de care ne-am pierde identitatea de oameni. Acest din urmă aspect este subliniat chiar de autorul lucrării, care spune: „Contemporaneitatea însăși, în ansamblul ei, nu poate fi ruptă de rădăcinile, de începuturile ei. Antichitatea e a noastră, a tuturor. Dacă vrem să știm cu adevărat cine suntem, trebuie să știm mai întâi cine am fost... s-ar putea spune că am trăit totdeauna în mit și nu putem trăi în afara acestuia, oricât ne-am străduit... Cumva noi înșine suntem «mit». Mitul face parte din existența noastră”.

Nu în ultimul rând trebuie să arătăm că acele religii care lipsesc din această carte (cele contemporane) vor face obiectul unui al doilea volum, aflat deja în lucru, după cum ne anunță autorul.

Cartea este structurată în 17 capitole, fiecare capitol corespunzând religiei unui popor antic, acestea fiind precedate de o prefață a autorului, iar în încheiere fiind prezentată o bibliografie auxiliară.

În prefață (pp. 7–11) autorul arată scopul și modul de lucru abordat, precum și importanța acestei lucrări. Este subliniat importantul rol al Istoriei și filosofiei religiilor ca obiect de studiu, atât pentru teologi cât și pentru laici. Autorul arată că „în afara unei religii și unei minime morale, nu există nimic. Existența umană, redusă la dimensiunile unei simple «materii evolutive», înseamnă, mai devreme sau mai târziu, sucombare”. Se subliniază raportul de interdependență dintre religie și filosofie, tocmai prin aceea că până și filosofia atee nu poate face abstracție de religie, de relația omului cu sacrul; chiar negarea religiei arată că ea este un datum ontologic al umanității, care nu poate fi ignorat pur și simplu.

Primul capitol tratează despre „Religia în perioada preistorică” (pp. 11–29), în care, după ce ne sunt prezentate câteva considerații generale asupra acestei perioade, putem trece în revistă viața religioasă din Paleolitic, Mezolitic și Neolitic. Ne sunt oferite totodată câteva din semnificațiile religioase ale cultului megalitilor, pe lângă explicațiile referitoare la cult și cultul morților. Capitolul se încheie cu câteva concluzii menite să sintetizeze cele expuse.

Următoarele capitole cuprind fiecare religia unui popor antic sau a unei grupe de popoare înrudite:

2. „Religia Egiptului antic” (pp. 29–85),
3. „Religia în Mesopotamia antică” (pp. 85–153), capitol conceput în două părți corespunzătoare sumerienilor și asiro-babilonienilor,
4. „Religia la

popoarele vest-semitice: canaaneenii, fenicienii și arameii" (pp. 153–183), 5. „Religia hitiților” (pp. 183–205), 6. „Religia vechilor iranieni” (pp. 205–237), 7. „Religia grecilor antici” (pp. 237–299), 8. „Religia romanilor” (pp. 299–327), 9. „Religia geto-dacilor” (pp. 327–353), 10. „Religiile sincretiste eleniste” (pp. 353–387), 11. „Gnosticismul” (pp. 387–397), 12. „Maniheismul” (pp. 397–413), 13. „Mandeismul” (pp. 413–427), 14. „Religia populațiilor germanice” (pp. 427–449), 15. „Religia celților” (pp. 449–469), 16. „Religia vechilor popoare slave” (pp. 469–485), 17. „Religia popoarelor pre-columbiene” (pp. 485–525).

Observăm că întregul material este structurat în funcție de spațiul geografic ocupat de popoarele antice. Autorul începe cu religiile popoarelor din Orientul antic, acel leagăn din care s-a născut istoria umanității. Se continuă apoi cu religiile popoarelor antice europene, între care sunt intercalate religiile sincretiste eleniste laolaltă cu gnosticismul, maniheismul și mandeismul. Materialul se încheie cu religia popoarelor din America Centrală și de Sud, popoare care au creat civilizații grandioase.

Prezentând materialul la modul general, putem arăta că fiecare religie este abordată conform unei scheme sistematice și logice, care o face ușor accesibilă chiar și cititorului neavizat și nu în ultimul rând oferind o lectură plăcută și incitantă. Astfel, la fiecare religie prezentată sunt oferite cititorului câteva date legate de istoria poporului respectiv, în fapt o schiță a istoriei sale generale. Sunt analizate apoi izvoarele folosite în studiul religiei respective: texte sacre, izvoare epigrafice, arheologice, literare etc. Autorul prezintă în continuare zeii principali din panteonul respectiv, o analiză competentă care nu de puține ori este asociată cu explicarea termenului de „zeu” sau „divin” în gândirea aceluiași popor. Întâlnim și o interesantă prezentare a regalității în relația ei cu religia, căci nu se poate să nu se țină cont de faptul că unul din factorii pe care se baza puterea regelui era tocmai descendența divino-umană pe care și-o aroga, devenind astfel zeu întrupat și reprezentant al divinității pe pământ. Este descrisă mitologia fiecărui popor, mai mult sau mai puțin bogată, dar în toate cazurile de o valoare inestimabilă pentru patrimoniul spiritual al umanității. De asemenea, nu este trecut cu vederea morala, care este prezentată dintr-o dublă perspectivă: relația omului cu divinitatea și relația omului cu semenii săi. Autorul analizează cultul specific fiecărei religii, abordându-l din toate laturile sale: rituri, sacerdoțiu, temple, sărbători, sacrificii, magie, mantică etc. În fine este analizat cultul morților, cu tot ceea ce țin de el, și eshatologia. Fiecare capitol se încheie cu câteva

concluzii, iar în unele cazuri avem și anumite considerații referitoare la influența avută de religia respectivă asupra altor religii antice.

După fiecare capitol, autorul prezintă o bogată bibliografie (română și străină), care este, în general, structurată astfel: izvoare, civilizație, cultură, istorie și religie. La finalul cărții ne este prezentată o bogată bibliografie auxiliară (pp. 525–529), de un real folos pentru cititorul specializat în domeniu, bibliografie împărțită în: dicționare și enciclopedii, lucrări generale, fenomenologia religiei, sociologia religiei, psihologia religiei și filosofia religiei.

Bogăția informației oferită de această lucrare ne îndreptățește să o socotim ca fiind cea mai valoroasă apariție românească în domeniu, ceea ce face ca ea să fie indispensabilă atât celui care dorește să-și îmbogățească cunoștințele, dar și celui care nu dorește decât să-și facă o imagine asupra istoriei religioase a umanității. Nu în ultimul rând trebuie să remarcăm și calitatea tehnică deosebită a acestei lucrări.

În final trebuie să spunem că deosebitul material din această lucrare așteaptă să fie integrat de apariția celui de-al doilea volum, care – după spusele autorului – se află deja în lucru. Acest fapt va face ca cele două volume să formeze un mare tot, care să reveleze trăsătura fundamentală a omului: înainte de a fi *homo sapiens*, *homo faber* etc., omul este și trebuie definit ca fiind în primul rând *homo religiosus*.

GRAȚIAN DOBROMIRESCU

Doru Radosav, *Sentimentul religios la români*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1997, 347 pp.

Această apariție editorială aparține domnului conf. dr. Doru Radosav, directorul Bibliotecii Centrale Universitare din Cluj-Napoca.

Cartea este o lucrare de referință pentru studierea religiozității poporului român, prin analiza atentă a tot ceea ce ține de sentimentul religios. Lucrarea debutează cu o introducere (pp. 5–14) în care autorul arată că religia populară este un cadru specific de manifestare a religiozității, cadru care este configurat după anumite criterii cum ar fi cel cultural și cel al alterității. Un alt criteriu ar fi legat de manifestare: formal (în biserică) și informal (în afara spațiului eclezial). În continuarea introducerii, autorul se oprește asupra istoriei sentimentului religios, arătând că spre deosebire de istoria credințelor religioase, care investighează doctrine religioase, istoria sentimentului religios investighează atitudinea religioasă. Autorul arată că pentru reconstituirea

sentimentului religios la români va proceda la o abordare a sa începând cu secolul al XVII-lea și încheind cu anul 1925, anul evenimentului de la Maglawit.

Cuprinsul cărții este structurat pe patru capitole, după cum urmează:

I. Literatura sentimentului religios, (pp. 15–79); II. Pietatea individuală, (pp. 79–142); III. Moartea ca percepție și reprezentare, (pp. 142–195); IV. Pietatea colectivă, (pp. 195–326).

În primul capitol, autorul începe prin a arăta că biblioteca creștinului este formată, în mod obișnuit, din două categorii de scrieri, peste care „tronează” Sfânta Scriptură. Aceste două secțiuni ar fi literatura teologică, patristică și în general tot ceea ce ține de o informație strict teologică, iar cealaltă ar fi literatura religioasă de uz popular. Pornind de la această premisă autorul abordează rolul cărților de cult, al celor de literatură pioasă și lectura religioasă în cadrul atitudinii religioase.

Al doilea capitol, cel care vorbește despre pietatea individuală, debutează cu o interesantă secțiune despre rugăciune. Autorul analizează rugăciunea în funcție de tipurile ei, de diversele categorii sociale practice ale rugăciunii, prezentând și un interesant „calendar al rugăciunii”, structurat pe zilele săptămânii. Se prezintă apoi o analiză a practicii sacramentelor, începând cu botezul, în legătură cu care autorul prezintă și un tablou al onomasticii. Este analizată și cununia la români, accentuându-se necesitatea pregătirii spirituale în vederea acestei taine. Este abordată apoi împărtășania, care, pe un spațiu mai restrâns, este legată de spovedanie și de mir.

În cel de-al treilea capitol este analizat sentimentul morții și o dată cu el practicile funerare specifice spațiului românesc. Sunt abordate teme cum ar fi „moartea bună” (a celui ce a respectat preceptele creștine) și „moartea rea” (a celui ce a eludat aceste precepte), raportarea la momentul morții, la timpul liturgic, laic, astronomic și timpul calendarului creștin. De asemenea, autorul se oprește la meditația asupra morții, în care omul se proiectează pe sine în fața morții. Capitolul se încheie cu două secțiuni dedicate ritualului înmormântării și discursului funebru, în care sunt analizate diferite aspecte fundamentale ale acestora.

Ultimul capitol, dedicat pietății colective, începe cu o privire asupra relației dintre Biserică și comunitate, prezentând Biserica ca „interfață între lumea pământească și cea veșnică”, dar și ca spațiu liturgic al comuniunii. Totodată este prezentată și biserica ca locaș, prin prisma percepției transmise de actul și discursul ctitorial, dar și ca refugiu a cărei incintă este deschisă tuturor. Sunt prezentate apoi procesiunile și pelerinajele, ca forme de expresie ale pietății

colective precum și simbolica euharistică a mesei de hram. De asemenea este prezentat cultul sfinților și al moaștelor în pietatea românească, atât la nivel individual cât și la nivelul comunității. Tot în legătură cu acestea sunt abordate cultul crucii și cultul icoanelor. Se continuă cu o analiză atentă a hagioponimiei la români, precum și reflectarea sentimentului religios în onomastica florei și faunei. Capitolul se încheie cu o trecere în revistă a altor manifestări ale sentimentului religios cum ar fi minunile, vedeniile, curesurile și blestemele.

Bogata bibliografie selectivă (pp. 326–345), care cuprinde 336 de titluri, precum și autorii de prestigiu care sunt citați, nu fac decât să dea o și mai puternică strălucire acestei lucrări, care va rămâne o lucrare de referință în acest domeniu.

GRAȚIAN DOBROMIRESCU

Dumitru Stăniloae, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și față de ortodoxie*, București, Editura Paideia, 1997², 189 pp.

Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae a fost un om cu calități intelectuale de o înaltă condiție. El a pătruns adânc în viața bisericii nu numai prin multele generații de preoți pe care le-a pregătit, atât la Academia Teologică din Sibiu, cât și la Facultatea de Teologie din București, și prin valoroasele opere profunde în cugetare și îmbrăcate într-o formă care s-a impus atenției.

Iată doar câteva din numeroasele sale opere, prin care s-a impus între cei mai celebri gânditori ai ortodoxiei și nu numai: *Viața și activitatea patriarhului Dosoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările românești* (1929), *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama, Ortodoxie și românism* (1939), *Biserica românească* (1942), *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (1943), *Teologia Dogmatică și simbolică* [3 vol. (în colaborare) 1958], *Teologia morală ortodoxă* (1981), *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă* (1986), și alte studii, de ordinul miilor, în periodice.

Multe din studiile și cărțile sale au apărut în străinătate, la Atena, New York, Paris, Geneva.

Îndelungata sa activitate a fost răsplătită prin numeroase distincții, precum titlul de doctor honoris causa al Facultății de teologie Sf. Serghie din Paris, doctor honoris causa al Facultăților de teologie din Salonic, Belgrad și București, membru al Academiei Române.

Spunem acestea ca să se înțeleagă, cu anticipație, că a dus cu succes un dialog cu marea noastră gânditor Lucian Blaga. Mărturie este cartea: *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*.

Cartea de care ne ocupăm are 188 pagini. Ea conține următoarele capitole: I. Românism și ortodoxie, II. Religie și stil, III. O filosofie religioasă anti-creștină, IV. Definiția religiei, V. Adevărul religiei, VI. Adevărul creștinismului, VII. Ortodoxia românească și mitul domnului Blaga, plus Cosmologia domnului Lucian Blaga.

În Addendă volumul mai conține capitolul intitulat: „De la cazul Grama la tipul Grama”. Cartea a apărut sub îngrijirea domnului Mihai Petru Georgescu, care așează în fruntea ei: „O notă asupra ediției”, în care informează cititorii că prezenta ediție cuprinde textul apărut la Sibiu în anul 1942.

În capitolul I. Românism și ortodoxie, D. Stăniloae ne informează că Lucian Blaga a scris o carte intitulată *Religie și spirit* în care își fixează punctul de vedere asupra religiei în general și a creștinismului și ortodoxiei în special. Întrucât acest punct de vedere este de natură să dăuneze profund creștinismului și ortodoxiei, el face o punere în paralel a punctului de vedere creștin și a celui susținut de L. Blaga.

În capitolul II D. Stăniloae afirmă: „Dacă Lucian Blaga persistă pe lângă teoria d-sale despre stil, eticul românesc nu poate cunoaște și trăi religiozitatea în altă formă decât ca ortodoxie, care nu este altceva decât religiozitatea generală cu amprente stilului românesc.

În capitolul III. (O filosofie religioasă anticreștină) Stăniloae constată, între altele, că creștinismul este clădit pe temelia revelațiunii și în speță pe revelațiunea desăvârșită a lui Dumnezeu intrupat ca om.

În capitolul IV (Definiția religiei), autorul constată că numai o divinitate crezută și revelată este o divinitate a religiei. Nu se poate explica realitatea credinței fără revelațiune. În ce privește capitolul V. (Adevărul religiei) D. Stăniloae se referă în special la Marele Anonim al lui Blaga despre care L. Blaga spune că nu știm nimic sigur. Bine, dar atunci: „De unde știe că ideile noastre sunt inadecvate ca realitatea?”

În ce privește capitolul VI (Adevărul creștinismului). D. Stăniloae afirmă că poporul nostru n-a trăit din mituri, ci din credință în Iisus Hristos, care îi este puterea lui.

În sfârșit, în capitolul VII (Ortodoxia românească și mitul d-lui Blaga) autorul arată că L. Blaga vorbește de mister, de dogmă, de revelație, de paradisiac, de luciferic, de sofianic. Nu e de mirare că s-a născut de aici un echivoc care i-a fost favorabil d-sale, echivoc care, dacă ar dăinui, ar putea să aibă urmări periculoase pentru sufletul generațiilor tinere.

Între paginile 151-180, volumul conține: recenzia publicată în ziarul „Telegraful Român”, în anul 1940, la apariția cărții lui L. Blaga *Diferențialele divine*.

Addenda de la finele volumului conține nota apărută în *Saeculum*, revista de filosofie, director Lucian Blaga, Anul I Mai-Iunie 1943 (p. 91), sub inițialele L.B. Titlul notei este: „De la cazul Grama la tipul Grama”.

Academicianul D. Stăniloae este nu numai un om reprezentativ în purtarea ideilor, ci o personalitate creatoare. În același timp, consider că Lucian Blaga n-a fost lipsit de credința strămoșească.

E fiu de preot, absolvent al Institutului Teologic din Sibiu. Pe cererea lui L. Blaga, adresată mitropolitului, arhimandritul E. Roșca, rectorul Institutului teologic, a scris: „Noul nostru absolvent Lucian Blaga s-a distins la toate examenele pe care le-a dat și având alese însușiri spirituale, îl recomand solitudinii I.P.S. voastre pentru continuarea studiilor în străinătate”.

Filosofului L. Blaga îi plăcea să-și petreacă vacanțele la prestigiosul preot Zaharia Stanciu din Răchita, om de o evlavie rară, licențiat în matematică și fizică la Universitatea din Cluj și fost coleg cu L. Blaga la Facultatea de Teologie din Sibiu. Zaharia Stanciu, deși mai târziu profesor de matematică (la liceul din Orăștie), în fiecare Duminică îmbrăca reverenda și pălăria tradițională și însoțea convoiul de elevi la biserică, apoi slujea alături de paroh.

Ceea ce spune profesorul Gheorghe Vlăduțescu este pur și simplu adevărat: „Orice mare reconstructor este și un polemist pe măsură. Sistematician desăvârșit în teologia ortodoxă, pr. prof. D. Stăniloae s-a pus în operă printr-o firească deci metodică delimitare. De aceea polemicile sale, îndeosebi acestea cu L. Blaga, nu vor fi fost respingeri abstracte ci necesare instituirii dialogal-critice”.

Pr. prof. dr. NICOALE NEAGA

Ioan T. Lungu, *Gherla, ușa iadului*, Timișoara, Editura Excelsior, 1996, 82 pp.

Autorul și eroul cărții ne face istoricul suferințelor îndurate în epoca despre care acum se vorbește la perfectul istoric: „A fost”.

Cartea cuprinde capitolele: Repatrierea, La drum, În triaj la Iași, La Gherla, Formațiunea nr. 0606, Regimul și teroarea, Eliberarea, În libertate, Acasă, În câmpul muncii, Supravegherea și urmărirea, Căsătorie târzie.

Lucrarea conține și fotografii, făcute undeva pe frontul Odesei, sau în libertate – muncitor necalificat și imaginea cuplului Lungu (Ioan alături de soția sa).

Autorul I. T. Lungu a fost dus împreună cu alți 700–800 de deținuți în Siberia, de unde s-a reîntors în țară în 1955, în închisoarea din Gherla unde au fost zăvorâți în celula nr. 33. Țara noastră era atunci comunistă și nu mai avea nevoie de astfel de oameni; așa și-au dus unii amarul vieții, sub teroarea fricii, până în 1957, când a plecat spre casă, la Turda, unde a ajuns să se teamă de propria sa umbră, căci era mereu supravegheat și urmărit.

În toate momentele grele credința în Dumnezeu i-a fost stimulente. „Ajutorul meu este Dumnezeu“ își spunea adesea cu nădejde de martir Ioan Lungu, „Dumnezeu să fie cu noi, doar credința și nădejdea în Dumnezeu va dăinui cu noi“ și încheie cu vorbele: „Răbdarea este arma cea mai puternică a omului neînarmat“.

Această carte a fost scrisă cu slove ce-și au ca sevă sângele și firul suferințelor îndurate de Ioan Lungu.

Cartea e scrisă cu talent. Ea este un fragment din iadul suferințelor îndurate de mulți în epoca despre care de acum se vorbește la prefectul istoric „a fost“...

Pr. prof. dr. NICOLAE NEAGA

DIALOG CU CITITORII

Editorialul „Teologie și compromis” din nr. 1–3, ianuarie–martie 1998, pp. 3–7 al revistei noastre a trezit nu puține reacții negative atât din partea unor cadre didactice aparținând câtorva din multele noastre Facultăți de Teologie, cât și din partea unor – c adevărat mai puțini – preoți. Fiecare s-a simțit vizat până la un anume punct și, în consecință, considera neîndreptățite considerațiile formulate. A fost găsită și o eroare de informație în sensul că în 1922 „tânărul Dumitru Stăniloae” *nu* „părăsea Facultatea de Teologie din Cernăuți complet dezamăgit”. Într-adevăr pentru D. Stăniloae, ca pentru toți ardelenii, Cernăuțiul era centrul universitar spre care se îndreptau cu toată încrederea și mai ales recunoștința.

Sigur, observațiile din citatul editorial au fost pe cât de reale, tot pe atât de aspre. În bună parte ele au fost determinate de „scandalul” cu lucrările scrise de la examenul de admitere la Facultatea de Teologie din București din anul 1997. Numai că acest scandal, deși foarte regretabil, n-a putut fi negat. Și atunci? Iată de ce pe lângă supărările produse de citatul editorial pe care le regretăm, s-a întâmplat să citim în cotidianul *Ziua* (nr. 1239 din 18–19 iulie a.c., p. 2) și un comentariu ce într-un fel ne-a mângâiat. Poartă titlul „Teologie și corupție” și are următorul cuprins:

„Oficiosul bisericesc *Altarul Banatului* (revista Arhiepiscopiei Timișoarei, Episcopiei Aradului și Episcopiei Caransebeșului) este, se pare, singura publicație a Bisericii Ortodoxe Române care a avut curajul să recunoască existența corupției în învățământul teologic ortodox. Și nu într-un text oarecare, ci tocmai în editorialul numărului 1–3/1998, an IX, pp. 3–7, intitulat „Teologie și compromis”. Redăm un pasaj elocvent: «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 ex., 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 avangarduri importante». Ce nu a consemnat *Altarul Banatului* este nesimțirea celor compromiși în acel «scandal al corupției», care nici azi, după aproape cinci luni (de penibile încercări de mușamalizare), nu și-au depus demisia din funcțiile de conducere pe care le dețin (și din care nici un for competent n-a găsit de cuviință să-i îndeparteze!)”.

Se va zice, fără doar și poate, că nu e cazul să criticăm și noi când toată lumea nu face altceva decât să critice. Noi însă n-am urmărit să criticăm, ci doar să atragem atenția asupra unui fenomen negativ existent și să-l comentăm, cu speranța că astfel va dispărea până în cele din urmă. Să facă oare parte cei nemulțumiți de cele ce le-am scris noi din categoria celor ce se simt „cu musca pe căciulă”?

NOTA REDACȚIEI

În numărul 1-3/1998 al revistei noastre au fost înregistrate câteva erori și omisiuni regretabile pe care le consemnăm în continuare, nu înainte de a ne cere scuze cititorilor și colaboratorilor noștri.

– Numele corect al autoarei citate la pagina 3 rândul 10 este **Anca Manolescu** și nu **Anca Manolache**;

– Evenimentul retragerii părintelui Dumitru Stăniloae de la Facultatea de Teologie din Cernăuți amintit la pagina 4, rândurile 20 și 21, a avut loc în anul **1923** și nu în anul **1922** (vezi Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, „Preotul Profesor și Academician Dumitru Stăniloae. Câteva coordonate biografice“, în *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu, Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993, p. 3);

– La pagina 6, rândul 38 se va citi **călăresc** în loc de **călăuzesc**;

– Studiul „Origen și tradiția școlii catehetice din Alexandria“ semnat de domnul Vlad Niculescu (pp. 8-30) a fost redactat inițial în limba engleză, din care a fost tradus pentru revista noastră de către domnișoara **Mihaela Ștefănescu** și revăzut de către: autor.

Altarul Banatului

Răzvrata teologică a Arhiepiscopiei Timișoarei, a Episcopiei Aradului și a Episcopiei Caransebeșului

IX (XLVIII), 4-6

aprilie-iunie 1998

C U P R I N S

EDITORIAL

Ecuumenismul și problema Adevărului 3

STUDII

KAARL CHRISTIAN FELMY: Icoana «Rugul Nears». Interpretarea iconografică și teologică a unei icoane a Maicii Domnului 9
 COONSTANTIN JINGA: Aventura căutării de sens. O istorisire a exegezei biblice creștine 14
 Pr. asist. VASILE GORDON: Pareneza la cununie. Considerații teologice și exemplificări 36
 Diaac. CĂLIN SĂMĂRGHIȚAN: «Adevăr și Revelație» la Nicolae Berdiaev din punct de vedere ortodox 56
 Prof. MIRELA COCAȚI: Mărturii lingvistice ale creștinismului nord-dunărean 70
 ȘTEFAN DORONDEL: Sentimentul uman al milei. O perspectivă religioasă ... 78
 Lect. dr. IRINA LUMINIȚA NICULESCU: Setea de absolut și romantismul european 83

TEXTE PATRISTICE ȘI MEDIEVISTICE

Testamentul lui Avraam (traducere, introducere și note de Cristian Bădiliță) 92
 MHEISTER ECKHART: Predici alese (traducere de Ciprian Vălcan) 107

MARI TEOLOGI AI SECOLULUI XX

P.S.S. KALLISTOS AL DIOKLEII: Calea asceților: negativă sau pozitivă? (traducere de Constantin Făgețan) 114

BISERICA ÎN ACTUALITATE

Pr.r. TIBERIU IOAN-VIȘAN: Doctrină și atitudine 127
 Pr.r. D. GRIGORE: Între reformă și optimizare 132

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

Pr. TEOFIL PĂRĂIAN: Neoisihasmul, «o bucurie»	136
Diac. dr. ALEXANDRU POPESCU – PRAHOVARA: „Nicolaus Olahus – posibil autor al unui tratat de alchimie creștină»	141
Pr. TIBERIU – IOAN VIȘAN: Pe marginea unei cărți	143
EUGENIA PUȘCAȘU: Metode clasice și moderne în predarea religiei	147

RESTITUIRI

Pr. PAVEL VESA: Biserici de lemn de odinioară din protopopiatul Ineu	153
Prof. VICTOR DOBRESCU: Virgil Birou – rapsod al plaiurilor cărășene	160

PAGINI LITERARE

EUGEN TĂNASE: Legenda Mănăstirii Argeșului – dramă în cinci acte (ultima parte)	166
--	-----

CRONICĂ BISERICESCĂ

Dr. Wolfram Reiss: Inițiative pentru promovarea parteneriatului evanghelic- ortodox (traducere de pr. prof. Ionel Popescu). Pr. lect. Eugen Jurcă: Consultația Bisericilor ortodoxe și evanghelice de la Hamburg. Consultație interortodoxă asupra ecumenismului. Reacții după consultația interortodoxă asupra ecumenismului. Participarea la viitoarea adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor în centrul unei întâlniri consultative între ortodocși și prelacedonieni. Inchiziție ortodoxă la Moscova? Reuniunea comisiei mixte de dialog catolic-ortodox din U.S.A.	225
---	-----

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Virgil Nemoianu: Jocurile divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu, 1997, 280 pp. (Robert Lazu); Ioan Marin Mălinaș: Bizanț, Roma, Viena și fenomenul uniatic, 1997, 111 pp. (diac. lect. dr. Mihai Săsăujan); Nicolae Achimescu: Istoria și filosofia religiei la popoarele antice, 1998, 529 pp. (Grațian Dobromirescu); Doru Radosav: Sentimentul religios la români, 1997, 317 pp. (Grațian Dobromirescu); Dumitru Stăniloae: Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și față de ortodoxie, 1997 ² , 189 pp. (pr. prof. dr. Nicolae Neaga); Ioan T. Lungu: Gherla – ușa iadului, 1996, 82 pp. (pr. prof. dr. Nicolae Neaga)	235
---	-----

The Altar of Banat

A Theological Quarterly of the Archdiocese of Timișoara, the Diocese of Arad and the Diocese of Caransebeș

XI (XLVIII), 4-6

April-June 1998

C O N T E N T S

EDITORIAL

Ecumenism and Truth	3
---------------------------	---

STUDIES

KARL CHRISTIAN FELMY, „The «Unconsumed Stake» Icon: a theological and iconographical interpretation of an Icon of the Theotokos“	9
CONSTANTIN JINGA, „The Adventure of Searching for Meanings: a view of Christian Biblical exegesis“	14
Rev. Fr. VASILE GORDON, „Parenesis and the Wedding Ritual: theoretical considerations and exemplifications“	36
Deacon CĂLIN SĂMĂRGHIȚAN, „«Truth and Revelation» in Nicholas Berdiaev's Writings: an Orthodox perspective“	56
Prof. MIRELA COCAȚI, „Linguistic Testimonies Concerning Northern-Danubian Christianity“;	70
ȘTEFAN DORONDEL, „The Human Sentiment of Pity: a religious perspective“	78
Prof. IRINA LUMINIȚA NICULESCU, Ph.D., „The Thirst for the Absolute and European Romanticism“	83

PATRISTIC AND MEDIEVAL TEXTS

„Abraham's Testament“ (translation, introduction and notes by Cristian Bădiliță)	92
MEISTER ECKHART, „Select Sermons“ (translated by Ciprian Vălcan)	107

GREAT THEOLOGIANs OF THE 20TH CENTURY

His Eminence KALLISTOS of Diokleia, „The Way of the Ascetics: negation or affirmation?“ (translated by Constantin Făgețan)	114
--	-----

CHURCH ISSUES:

Rev. Fr. TIBERIU-IOAN VIȘAN, „Doctrine and Attitude“	127
Rev. Fr. D. GRIGORE, „Between Reforms and Optimizing Practices“	132

NOTES, DEBATES, COMMENTARIES:

Rev. Fr. TEOFIL PĂRĂIAN, „Neo-Hesychasm, «A Joy»”	136
Deacon ALEXANDRU POPESCU-PRAHOVARA, Ph.D., „Nicolaus Olahus – the potential author of a treatise on Christian alchemy”	141
Rev. Fr. TIBERIU-IOAN VIȘAN, „Notes about a book”	143
EUGENIA PUȘCAȘU, „Classical and Modern Methods of Teaching Religion”	147

RESTITUTIONS

Rev. Fr. PAVEL VESA, „Old Wooden Churches of the Ineu Protopopiate” ...	153
Prof. VICTOR DOBRESCU, „Virgil Birou: a Rhapsode of the Province of Caraș-Severin”	160

LITERARY CREATIONS

EUGEN TĂNASE, „The Legend of the Argeș Monastery”, a drama in five acts (the last part)	166
---	-----

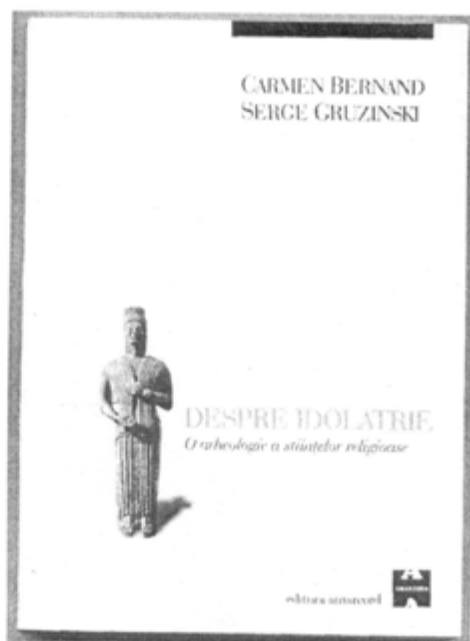
CHURCH CHRONICLE

Wolfram Reiss, Ph.D., „Initiatives Regarding the Advancement of an Evangelical-Orthodox Partnership” (translated by Rev. Fr. Ionel Popescu); Rev. Fr. Eugen Jurca, „The Hamburg Meeting of Orthodox and Evangelical Churches”; Inter-orthodox meeting on ecumenism; Reactions following the inter-orthodox meeting on ecumenism; Participation in the oncoming general meeting of the Ecumenical Council of Churches at the heart of the meeting between the Orthodox and the Pre-Calcedonians; Orthodox inquisition in Moscow? The reunion of the commission for the dialogue between the Catholics and the Orthodox in the USA	225
--	-----

BIBLIOGRAPHICAL PRESENTATIONS

Virgil Nemoianu, The Games of the Divinity: thought, freedom and religion at the end of the millennium , 1997, 280 pages (Robert Lazu); Ioan Marin Mălinaș, Byzantium, Rome, Vienna and the Uniatist Phenomenon , 1997, 111 pages (deacon Mihai Săsăujan, Ph.D.); Nicolae Achimescu, The History and Philosophy of Religion and the Ancient Times , 1998, 529 pages (Grațian Dobromirescu); Doru Radosav, The Religious Sentiment and the Romanians , 1997, 317 pages (Grațian Dobromirescu); Rev. Fr. Dumitru Stăniloae, The Position of Mr. Lucian Blaga on Christianity and on Orthodoxy , 1997, 2nd edition, 189 pages (Rev. Fr. Nicolae Neaga, Ph.D.); Ioan T. Lungu, Gherla - the Door to Hell , 1996, 82 pages (Rev. Fr. Nicolae Neaga, Ph.D.)	235
---	-----

Noi apariții





= 15.000 =