

ALTARUL BANATULUI

Revista Arhiepiscopiei Timișoarei,
Episcopiei Aradului, Episcopiei Caransebeșului
și Episcopiei Gyulei

Anul XI (L), serie nouă, nr. 10–12, octombrie–decembrie 2000

Editorial: Calendarul liturgic între tradiție și reformă ● **Alegerea, hirotonia și instalarea Prea Sfinției Sale Lucian Mic în postul de Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei,** de Adrian Carebia ● **Mărturii ortodoxe:** Sanctitatea Sa, Patriarhul Ecumenic Bartholomeu I-ul, Umanismul creștin și umanismul secularizat. Cuvântare cu prilejul decernării Diplomei *Honoris Causa* a Academiei Române ● **Studii:** Aspecte ale exegezei biblice iudaice în epoca celui de-al doilea templu, de ieromonah Agapie Corbu; Înrudirea cu Dumnezeu ca principiu constitutiv al ierarhiilor în teologia lui Dionisie Areopagitul, de Vlad Niculescu; Pelerinul – un „homo viator”, de Simona Goicu; Creștinismul unei lumi în devenire. Literatura britanică între cucerirea saxonă și cucerirea normandă, de Dana Chetrinescu; Considerații diacronice asupra unui concept parareligios: ezoterismul (II), de Marcel Tolcea ● **Pro-logos:** Biblia și sacralizarea/secularizarea literaturii în secolul XX (II, 4), de Constantin Jinga ● **Texte patristice:** Sfântul Efrem Sirul, Al X-lea imn al credinței ● **Mari teologi ai secolului XX:** Panayotis Nellas, Despre Maica Domnului ● **Note, discuții, comentarii** ● **Restituiri** ● **Cronică bisericească** ● **Prezentări bibliografice**

Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului

Altarul Banatului

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

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 patru 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 20 000 lei, iar al abonamentului pe an este de 80 000 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 2511.1-81.1/ROL 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

ALTARUL BANATULUI

10-12



Anul XI (L), serie nouă, nr. 10-12
octombrie-decembrie 2000

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

COMITETUL DE REDACȚIE

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

Vicepreședinți: P.S. Timotei, Episcopul Aradului, Ienopolei și Hălmagiului
P.S. Laurențiu, Episcopul Caransebeșului, P.S. Sofronie,
Episcop al Gyulei, P. S. Lucian Lugojanu, Episcop-vicar al
Arhiepiscopiei Timișoarei

Membri: Preot Ilie Maier, vicar administrativ la Arhiepiscopia
Timișoarei; preot Iacob Bupte, vicar administrativ la
Episcopia Aradului; preot Ioan Petraș, vicar administrativ
la Episcopia Caransebeșului; preot Pavel Ardelean, vicar
administrativ la Episcopia Gyulei; 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 Sorin
Cosma, profesor la Facultatea de Teologie din Timișoara;
preot Ionel Popescu, directorul Seminarului 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

CALENDARUL LITURGIC ÎNTRE TRADIȚIE ȘI REFORMĂ

În data de 10 mai 1923 a avut loc la Constantinopol, sub președinția patriarhului ecumenic din acea vreme, Meletie al IV-lea, conferința interortodoxă la care au participat Bisericile din Grecia, Cipru, Serbia și România. Cu acest prilej, cei prezenți au recunoscut în unanimitate că este absolut necesară îndreptarea calendarului bisericesc, mitropolitul Antim al Viziei arătând că „azi (...) temeieri de seamă cer poruncitor nu numai concordanța datelor noastre cu cele ale altor națiuni civilizate, ci însăși cea mai precisă determinare a sărbătorii Paștelui pe temeiul hotărârilor respective ale sinodului din Niceea“ (citată de arhim. Iuliu Scriban în „Chestiunea calendarului“, *B.O.R.*, nr. 8, 1923, p. 561, *apud* pr. Constantin Pătuleanu, „Întrunirea panortodoxă de la Constantinopol din 1923 și problema calendarului în Ortodoxie azi“, în rev. *Mitropolia Olteniei*, nr. 1–6, 1994, p. 83). În consecință, Conferința a hotărât suprimarea din vechiul calendar Iulian a celor 13 zile care deosebeau vechiul an calendaristic de cel tropic. Trebuie să precizăm aici că anul tropic reprezintă intervalul temporar dintre două treceri consecutive ale soarelui la echinocțiul de primăvară. Astfel problema calendarului se naște din neconcordanța anului tropic cu cel calendaristic, acesta din urmă reprezentând o unitate astronomică convențională (deci artificială), obținută prin scăderea fracțiunii de o zi din anul tropic. Această operație era necesară din cauza dimensiunii anului tropic: 365 de zile, 5 ore, 48 de minute și 46 de secunde. Anul tropic nu are un număr exact de zile, de aceea el nu poate fi luat ca unitate de măsură.

Dincolo de detaliile tehnice ale problemei calendarului, este cert că Biserica Ortodoxă Română a aplicat decizia Conferinței la 1 octombrie 1924 – atunci în loc de 1 octombrie numărându-se 14 octombrie – în urma hotărârii Sfântului Sinod din 31 octombrie 1923.

În ciuda înțelegerii stabilite la Conferința interortodoxă din 1923, reforma calendaristică n-a fost aplicată în toate țările ortodoxe, Bisericile din Rusia și Bulgaria neparticipând la Conferință și deci neluând în seamă deciziile acesteia. În țara noastră, modificarea calendarului a dus la tulburări semnificative în rândul credincioșilor, cum putem înțelege dintr-o mărturie

a lui Vasile Băncilă: „Oamenii sunt în efervescență. Preoții se plâng că au fost batjocoriți și că nu mai sunt ascultați. La zi-întâi li s-au închis casele ori au fost alungați, sau oamenii n-au vrut să sărute crucea. Din sărbătoare Sfinților Arhangheli credincioșii au făcut, de fapt, praznicul Sfântului Dumitru, în unele părți petrecându-se incidente penibile între săteni și slujitorii altarului. În alte părți, a trebuit să se pomenească în slujbă și de sfântul arătat de tradiție. Ceea ce e mai grav, unii au amenințat că vor trece la adventism. Într-un județ din Muntenia se spune că s-a făcut o asociație respectabilă, cu scopul de a lupta contra calendarului nou. Cotidienele au adus vestea că în Moldova de Nord țăranii s-au împotrivit în așa fel, încât a fost nevoie de o intervenție a mitropoliei respective, sau că preoții respect noul calendar fiindcă au ordin, preoții bătrâni trecând sincer, de pe acum, de partea enoriașilor. Și acestea sunt numai primele fapte ce se anunță în această direcție“ (Vasile Băncilă, „Reforma calendarului“, în *Duhul sărbătorii*, ediție îngrijită de Ileana Băncilă, București, Editura Anastasia, 1996, pp. 223–24). Unii dintre tinerii intelectuali ortodocși, conduși de Nae Ionescu, au declanșat o adevărată campanie împotriva deciziei Sfântului Sinod, militând pentru revocarea deciziei Conferinței de la Constantinopol adoptate de Biserica Ortodoxă Română. Toate aceste fapte arată importanța pe care calendarul o are în viața bisericească. De aceea ne-am decis să revenim în prezentul nostru editorial asupra problemei calendarului, dorind să propunem cititorilor noștri un exercițiu meditativ-liturgic în cursul căruia vom încerca să descifrăm *semnificațiile simbolice* ale celei mai importante sărbători creștine: Paștele.

Așadar știm ce controverse aprinse a iscat reforma calendarului în țara noastră. Care este însă miezul acestor polemici? Răspunsul e indisolubil legat de chestiunea stabilirii datei sărbătorii Sfințelor Paști.

Din primele secole ale erei creștine, între comunitățile credincioșilor situate în diferite zone geografice existau deosebiri în privința datei la care era sărbătorită Învierea Mântuitorului Iisus Hristos. Creștinii din Asia Mică serbau Paștile în data de 16 Nisan, cei din Biserica egipteană și romană în duminica de după 14 Nisan, în timp ce unii credincioși, născuți în credință evreiască și convertiți ulterior la creștinism serbau Paștele o dată cu iudeii. Firește, aceste diferențe au dus la discuții îndelungate (mai ales între ierarhii Bisericii din Asia și a celei din Roma), care, la rândul lor, au determinat căutarea unor soluții pentru stabilirea unității creștinilor în jurul sărbătorii Învierii. Punctul culminant a fost atins la sinodul I ecumenic de la Nicee (325 d.H.), când cei 316 ierarhi participanți au stabilit regula de fixare a datei Paștilor, conform căreia *Învierea Mântuitorului va fi serbată în prima duminică, după luna plină ce urmează imediat după echinocțiul de primăvară*. În pofida consensului sinodal, problemele și dificultățile implicate de

stabilirea latei Învierii au rămas la fel de acute până în zilele noastre. Care este fondul dezbaterei?

Între așa-numitul calendar „solar” (sau „astronomic”) și calendarul „civil”, există o strânsă legătură, care comportă însă o anumită dizarmonie. De fapt calendarul civil, întocmit oarecum artificial pe baza unor observații și calcule imperfecte, ca tot ce e omenească, este dependent de calendarul astronomic, anul civil fiind deci dependent de anul solar (astronomic). Prin acesta din urmă, se înțelege intervalul de timp dintre clipa în care pământul pornește dintr-un anumit punct al zodiacului pentru a efectua o rotație completă în jurul soarelui și clipa în care ajunge din nou în punctul zodiacal de plecare. De-a lungul istoriei s-a constatat că anul astronomic, adică timpul în care pământul se învârtă o dată în jurul soarelui nu este perfect egal cu anul civil. În timp ce primul măsoară 365 de zile, 5 ore, 48 de minute și 46 de secunde, cel din urmă are doar 365 de zile și 6 ore. Diferența dintre ele – de 11 minute și 14 secunde – face ca anul civil să rămână în urmă față de cel solar. După 128 de ani, anul civil a rămas în urma celui astronomic cu o zi întreagă, diferență care de-a lungul secolelor s-a accentuat tot mai mult. Această neconcordanță este motivul central al reformelor calendaristice.

Rezunând, fondul problemei calendarului îl constituie neconcordanța dintre mersul pe cer al astrilor principali (soarele și luna) și calculele calendaristice omenești. Odată constatată neconcordanța, se pune problema restabilirii unității și armoniei dintre calendarul astronomic și cel civil. La rândul ei, rearmonizarea celor două calendare ridică o altă problemă: care calendar este referențial?

Asemenea teologului Vasile Gheorghiu, membrii sinodului nostru din 31 octombrie 1923 au reafirmat cele două evenimente astronomice care fixează coordonatele în funcție de care putem stabili momentul Învierii: 1) echinocțiul de primăvară; 2) prima lună plină de după echinocțiu. Cealaltă tabără, condusă de Nae Ionescu, susținea (fără argumente decisive) că trebuie păstrat intact calendarul civil vechi, care nu are nici o legătură *necesară* cu calendarul astronomic. Iată ce afirmă în acest sens Mircea Vulcănescu, unul dintre principalii discipoli ai lui N. Ionescu: „Lăsând să se înțeleagă că apostolii au legat în chip nedespărțit primăvara sufletului de primăvara anului, chiriarii români sunt împinși să gândească, fără să-și dea seama, că Paștele creștinesc ar avea o legătură *necesară* cu păgâneasca sărbătoare a primăverii. Oricât demare ar fi *analogia* celor două primăveri, nu numai că între ele nu poate fi nici o legătură, dar ele sunt fundamentale deosebite fără asemănare prin înțelesul esențial al Paștilor, prăpastie de netrecut pentru păgâni” (Mircea Vulcănescu, *Posibilitățile filosofiei creștine*, București, Editura Anastasia, 1996, p. 126). M. Vulcănescu se înșela. El nu reușise să înțeleagă ceea ce

atât de bine a demonstrat prietenul și colegul său de generație, Mircea Eliade. Acesta din urmă a arătat că Întruparea lui Hristos nu numai că a revoluționat istoria prin noutatea radicală a coborârii lui Dumnezeu pe pământ, ci a salvat și împlinit tot ceea ce viața religioasă a lumii păgâne avusese pozitiv, prefigurând Întruparea (Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, traducere de Mariana Noica, București, Editura Humanitas, 1992, nota 1). În mod implicit, calendarul creștin preluase și desăvârșise anumite sărbători păgâne, asimilând în același timp o anumită concepție asupra astronomiei. Toate aceste asimilări au avut loc în urma unei receptări critice a păgânismului, întreprinsă de Părinții Bisericii, care au eliminat elementele inacceptabile din punct de vedere creștin.

Adunați la Niceea (325 d.H.), Părinții îl însărcinează pe patriarhul Alexandriei să comunice întregii Biserici an de an ziua Sfințelor Paști, după ce, în prealabil, data era stabilită împreună cu vestiții astronomi alexandrini. Cum arată și părintele V. Gheorghiu, textul din care rezultă sarcina patriarhului Alexandriei îl găsim la Sfântul Chiril: „Cu aprobarea sinodului ecumenic s-a luat hotărârea, ca biserica alexandrină, dat fiind că excelează prin astfel de cunoștințe, în fiecare an, să arate prin scrisori celei de la Roma, în care zi a calendarelor sau idelor (...) trebuie să se serbeze Paștile, pentru ca prin autoritate apostolică Biserica întreagă să primească știre despre ziua cea sigură și incontestabilă a Paștilor“ (*apud* V. Gheorghiu, „Sfintele Paști și reforma calendaristică ortodoxă română“, în rev. *Candela*, nr. 1–3, 1929, pp. 12–13). Ceea ce însă nu spune Chiril al Alexandriei este felul în care astronomii alexandrini înțelegeau astronomia, străveche știință cu rădăcini în doctrinele orfico-pitagorice.

Bazele astronomiei patristice se află în filosofia platoniciană care cuprinde un set de axiome valabile pentru întreaga cultură antică. În primul rând, din dialogul platonician *Republica* aflăm că privind cerul și astrele, „adevăratul astronom“ va ajunge cu gândul la Creatorul acestora: „El (astronomul – n.n.) va socoti că acestea (mișcările astrelor – n.n.) au fost întocmite în chipul cel mai frumos cu putință și că în acest fel creatorul cerului a alcătuit cerul și ceea ce el cuprinde“ (Platon, *Republica*, traducere de Andrei Cornea în Platon, *Opere complete*, vol. V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 332). Apoi Platon ne revelează valențele soteriologice ale astronomiei care, practică ca și contemplație a cerului, conduce la purificarea și armonizarea sufletului conform purității și armoniei celești. Principial, acest „Moise grec“ afirmă același lucru ca și proorocul David: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu“ (*Psalmul* 18, 1).

În ce privește timpul, concepția platonică ilustrată în dialogul *Timaios* a fost de asemenea asimilată de gândirea astronomică patristică: *timpul este*

icoana eternității. De aici putem deduce caracterul simbolic al astronomiei platoniciene, pentru care cerurile simbolizează o realitate superioară lor, „lumea celor nevăzute“, a îngerilor, iar timpul simbolizează veșnicia. Ținem să precizăm că simbolismul nu exclude nivelul empiric și măsurabil al lumii, ci doar îi conferă un sens spiritual. Cu alte cuvinte, simbolismul astronomic nu exclude calculul și exactitatea calendaristică, ci le desăvârșește.

În Biserica Ortodoxă, nu există gest sau obiect liturgic privat de o semnificație mistică. Începând cu Liturgia și terminând cu gesturile cele mai simple efectuate de credincioși în cadrul „cultului domestic“, elementele vastului edificiu liturgic tradițional își au fiecare propriile semnificații simbolice. Toate acestea se înscriu în contextul timpului liturgic, structurat de calendarul bisericesc. În ansamblu, anul bisericesc e o icoană a eternității, lucru indicat de repetitivitatea ciclurilor liturgice. Reluarea anuală a succesiunii sărbătorilor creștine simbolizează perenitatea proprie veșniciei. La rândul lor, diversele momente cuprinse în anul liturgic, au profunde semnificații spirituale. În privința Învierii Domnului Iisus Hristos, am menționat care sunt reperele astronomice necesare stabilirii datei sărbătoririi sale: echinocliul de primăvară și fazele lunii. Corelația dintre cele două categorii de evenimente, liturgice și astronomice, are la bază *principiul corespondenței simbolice Biserica-Om-Cosmos*, sintetizat de Sfântul Maxim Mărturisitorul în *Mistagogia* sa. Pentru a înțelege importanța acestor repere astronomice, trebuie să aflăm care sunt semnificațiile lor spirituale.

a) Echinocliul de primăvară.

În cursul anului astronomic există doar două momente, primăvară și toamna, când ziua este egală cu noaptea: echinocliile. Pentru Părinți, ziua simbolizează chiar Persoana Mântuitorului Hristos, după cum aflăm din scrierile lui Ambrozio și Augustin (toate citatele Părinților referitoare la simbolismul diurn sunt antologate de Cardinalul Jean Daniélou în studiul „Les douze apotres et le zodiaque“ din cartea sa *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, Editions du Seuil, 1961, pp. 131–142). De asemenea, ziua simbolizează și Biserica, cum afirmă Metodiul al Olimpului. Noaptea, întunericul, semnifică atât împărăția celui rău, cât și pe însuși stăpânul acesteia, Satan. Echinocliul, văzut ca moment al restabilirii echilibrului dintre zi și noapte, dintre lumină și întuneric, simbolizează în primul rând starea lumii ulterioară evenimentului Învierii. Dacă până atunci lumea „zăcea sub domnia celui rău“, din acel moment omenirea e dezrobită, devenind cu adevărat liberă să aleagă între Lumină și Întuneric. Mai mult, simbolul comportă o notă optimistă evidentă, implicată de faptul că după echinocliul de primăvară ziua crește tot mai mult – lumina luând treptat locul întunericului, ceea ce arată că după Învierea lui Hristos lumina credinței va birui întunericul ignoranței, Împărăția cerurilor luând în chip tainic locul Împărăției răului.

b) Fazele lunii.

Alături de luminătorul zilei, luna este unul din aștrii încărcăți cu multiple semnificații care ne sunt dezvăluite între alții, de Mircea Eliade în al său *Tratat de istorie a religiilor*: „Soarele rămâne mereu același, egal cu sine, fără nici un fel de «devenire». Luna, dimpotrivă, este un astru care crește, descrește și dispăre, un astru a cărui viață e supusă legii universale a devenirii, a nașterii și a morții. Ca și omul, luna cunoaște o «istorie» patetică, decrepitudinea sa, ca și aceea a omului, sfârșind prin moarte. Trei nopți de-a rândul cerul înstelat rămâne fără lună. Dar această «moarte» este urmată de o renaștere: «luna nouă»“ (Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 155). Asociată destinului omenesc inexorabil marcat de naștere, viață și moarte, luna simbolizează condiția umană. Prin urmare, luna plină simbolizează noua condiție a omenirii, asumată pe deplin de Cel Înviat.

Fără să epuizăm semnificațiile simbolice proprii fenomenelor astronomice în funcție de care se stabilește data Paștelui, credem că cele arătate ne îndreptățesc să susținem că între evenimentele liturgice și aștri există o relație simbolică necesară, care justifică reforma calendarului ecleziastic. Departe de a fi păgân, cum credea Mircea Vulcănescu, acest mod de a înțelege relațiile dintre Biserică și Cosmos este specific astronomiei patristice, în viziunea căreia întreg Universul nu este decât un uriaș templu în care oamenii și îngerii au menirea de a oficia neîncetat „Liturghia Cosmică“.

ALEGEREA, HIROTONIA ȘI INSTALAREA PREA SFINȚIEI SALE LUCIAN MIC ÎN POSTUL DE EPISCOP VICAR AL ARHIEPISCOPIEI TIMIȘOAREI

ADRIAN CAREBIA

Odată cu întemeierea Bisericii de către Mântuitorul Iisus Hristos, s-au stabilit și normele fundamentale după care urmau să se conducă Sfinții Apostoli și urmașii acestora. Organizația bisericească are la bază în primul rând atribuțiile prin care Biserica se deosebește de alte societăți religioase și laice, precum și alcătuirea ei din anumite categorii de membri.

Prin răspândirea tot mai mare a creștinismului și deci înmulțirea comunităților bisericești, a trebuit să se dezvolte și formele primare ale organizării bisericești. Mai ales după edictul lui Constantin cel Mare (313) s-a dat posibilitatea ca forma exterioară a Bisericii să evolueze așa încât să corespundă cât mai bine scopului acesteia. Pe baza învățăturii Mântuitorului desprinsă din Sfintele Scripturi și din Sfânta Tradiție, puterea de a conduce Biserica se atribuie în diferite măsuri unor anumite organe bisericești; de-a lungul vremii, atât acestea, cât și constituirea, atribuțiile și modul de funcționare al lor, au trecut printr-o continuă înnoire.

Astfel, se cunoaște rolul și puterea care se transmit prin acea neîntreruptă succesiune de la Apostoli la episcopii din toate timpurile, constituindu-se acel „fir de aur“, după cum îl numesc Sfinții Părinți.

Din istoria Bisericii în general, și în special din istoria dezvoltării și organizării Bisericii, se știe că episcopii erau principalii păstori ai comunităților creștine din veacurile primare.

Ei au fost priviți ca atare și respectați de toți ceilalți păstori numiți prezbiteri, și față de aceștia au avut și și-au păstrat poziția de arhipăstori. Ei se găseau și au rămas în centrul vieții bisericești, dobândind această poziție prin următoarele avantaje și lucrări specifice treptei lor: prin har, — ei singuri având plenitudinea harului și puterii preoțești; prin lucrarea de păstori principali ai comunităților, care îi situa în poziția de părinți ai familiei creștine atrăgându-le cinstirea ce li se cuvenea și care se acorda tradițional căpeteniilor firești, și în al treilea rând, prin unitatea pe care o realizau și o întăreau în cadrul sau în sânul comunităților, asigurând păstrarea și transmiterea ei, prin unitatea de credință și în bună rânduială sau disciplină.

Deveniți expresia simbolică și via întrupare a unității Bisericii, episcopii au dobândit o cinstire tot mai mare din partea celorlalți slujitori bisericești și, în primul rând, din partea credincioșilor.

Cu timpul, mulți episcopi s-au mai afirmat și prin vrednicii deosebite, de cărturari, de propovăduitori, de apologeți și chiar prin daruri deosebite, fiind proslăviți unii dintre ei cu taumaturgia, ori cu puterea de a fi mucenici sau mărturisitori.

Înălțați deasupra celorlalți păstori ai Bisericii, apoi socotiți mai ales în epoca persecuțiilor ca adevărați „îngeri ai Bisericii”, adică ai comunităților pe care le ocroteau și le fereau de lovituri și de năruire, și încurajați de dragostea obștilor, s-a ajuns ca episcopii să fie socotiți nu numai urmași ai Sfinților Apostoli, ci și întocmai cu Apostolii, ca poziție și cinstire în viața Bisericii.

Plini de faimă și încărcăți de vrednicii și de răspunderi și urmăriți de stăpânirea romană, tocmai din aceste pricini, episcopii au fost mereu primejduiți și puși în situația de a se îngriji să aibă locțiitori și chiar urmași în cazul dispariției lor.

Nu numai atât, ci ei se îngrijeau în mod deosebit să-și lase urmași corespunzători și pentru că aveau îndatorirea să asigure succesiunea apostolică la care se ținea ca la principalul mijloc de a se continua lucrarea Bisericii prin dreapta credință și prin harul păstrat și transmis fără întrerupere de Sfinții Apostoli. Preocupați de aceste lucruri și aflați în situația din vremea persecuțiilor sau în stare de boală ori de bătrânețe, episcopii își hirotoneau adeseori unii locțiitori.

Care era situația episcopilor locțiitori, a episcopilor eparhioți și cum se numeau ei inițial, nu se poate spune în mod sigur. Ei erau episcopi ajutători, rezidau în aceeași localitate cu episcopii eparhioți, erau dependenți de aceștia în toată activitatea lor și îndeplineau numai acele lucruri care li se încredințau sau li se delegau de către episcopii cetăților pe lângă care funcționau.

Apariția episcopilor ajutători sau auxiliari a fost motivată din cauze care, cu excepția persecuțiilor, au persistat de-a lungul întregii ere creștine. Ele sunt tot atât de valabile și de operante și azi. De aceea, episcopii ajutători s-au păstrat de-a lungul întregii istorii a Bisericii, luând diverse nume și având felurite poziții și rosturi în viața bisericească.

Fără nume precis, poate uneori ținută în taină sau nedeclarată spre a nu fi expuși, episcopii ajutători au fost inițial principalii colaboratori ai episcopilor eparhioți rezidând împreună cu aceștia.

Cu timpul însă, teritoriile de sub păstoria episcopilor câștigând ca întindere, și cuprinzând, pe lângă cetăți, și alte localități urbane și rurale, episcopii eparhioți îi trimiteau pe unii episcopi ajutători să locuiască la țară spre a-și putea îndeplini ușor și direct funcțiile care li se încredințau ca locțiitori ai lor. De aici numele și funcția de horepiscopi.

Paralel cu horepiscopul apare în veacul al IV-lea și așa numitul periodeut, episcop ajutător fără reședință stabilă la țară ca horepiscopul și menit să corecteze unele abuzuri ale horepiscopilor.

Existând paralel cu horepiscopii, periodeuții durează cu funcții și sarcini care se schimbă, scad sau sporesc în vremea trecerii de la simple episcopii la organizarea mitropoliilor.

Cu mitropoliile apar și funcțiile de episcopi ajutători, numiți vizitatori, interventori sau intercessori, iar mai târziu și acelea de vicari și de episcopi și chiar de mitropoliți titulari, funcții derivate din unele trepte onorifice destul de vechi.

În ceea ce privește episcopii vicari – numele „vicar” (vicarius), înseamnă locțiitor. El nu s-a folosit în vechime, ci mai târziu, mai ales în Apus unde abia prin a doua

jumătate a veacului al XI-lea, s-a generalizat căci s-a introdus practica episcopilor vicari sau locuitori ai episcopilor eparhioți. De atunci ea s-a menținut în Apus până azi.

În Răsărit episcopii vicari au fost și au rămas continuatorii episcopilor ajutători, a căror nevoie n-a dispărut niciodată din viața bisericească. Când au luat și în Răsărit numele de vicari, nu se poate preciza.

Sub influența terminologiei latine, episcopii ajutători au început a fi numiți și ei cu timpul, „episcopi vicari” sau numai „vicari”, iar mai târziu „episcopi locotenenți”.

În Biserica Ortodoxă Română, episcopii vicari sau arhieriei locotenenți, sunt menționați în legea sinodală de la 14 decembrie 1872, ca fiind o treaptă episcopală bine definită, fiindcă se spune în art. 32: „fiecare mitropolit și episcop va avea câte un arhieru locotenent. Aceștia se vor alege de către sinod la înțelegere cu guvernul.”

Printr-un regulament al Bisericii Ortodoxe Române, din 22–28 martie 1884, în art. 2 se dispune: „orice cerere de felul acesta din partea cucernicilor creștini (servicii bisericești), trebuie a se adresa prin preoții respectivi mitropolitului sau episcopului respectiv. Dacă mitropolitul sau episcopul nu poate însuși oficia, va delega pe unul dintre arhieriei titulari”. Mai târziu episcopii vicari sau arhieriei locotenenți au dobândit diferite drepturi onorifice și administrative, pe care le exercitau mai ales când scaunul era vacant.

Cu privire la episcopii locotenenți, Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române din 24 martie 1925, hotărăște prin art. 121: „pe timpul vacanței scaunului episcopesc, treburile duhovnicești le îndeplinește episcopul locuitor, desemnat de mitropolit”, iar prin art. 123, se hotărăște ca „fiecare episcop să aibă un vicar, numit de el dintre clericii din cinul călugăresc sau mirenesc”, prin art. 124 se reglementează drepturile ce le poate avea vicarul: „cercul de activitate al vicarului îl desemnează episcopul; el poate îndeplini, deci, numai slujbele religioase și afacerile pe care le încredințează episcopul”.

În ceea ce privește treapta arhieriei vicari din centrele mitropolitane, art. 157 din Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române, din 1925, stabilește „că fiecare mitropolie are un vicar arhieru, iar mitropolia centrală doi. Numirea acestor vicari aparține mitropolitului, iar decernarea gradului ierarhic, Sfântului Sinod”.

Noul Statut de organizare al Bisericii Ortodoxe Române din 1949, prevede în art. 103 că „în exercitarea atribuțiilor sale executive, episcopul sau arhiepiscopul este ajutat de vicarul eparhial care se numește de episcop, spre deosebire de vicarii patriarhali – episcopi, dintre preoții definitiv de categoria I, doctori sau licențiați în teologie, sau dintre arhimandriții doctori sau licențiați, cărora episcopul le dă atribuții delegate prin decizie și care conduce cancelaria eparhială și participă de drept la ședințele organelor deliberative eparhiale cu vot consultativ, iar în Consiliul eparhial cu vot deliberativ”.

În cadrul Mitropoliilor episcopii vicari sunt membri ai Sinodului mitropolitan și ai Adunării eparhiale respective. În cadrul unui plan de activitate misionară, întocmit de Sinodul mitropolitan pentru întreaga Mitropolie, episcopul vicar poate fi folosit și în altă eparhie, la cererea chiriarhului locului, sub a cărui îndrumare își va îndeplini sarcina.

În cadrul Arhiepiscopiei sau Episcopiei respective, ajută pe chiriarhul locului la conducerea eparhiei, în supravegherea bunei desfășurări a întregii ei activități.

Cu încuviințarea, sau din însărcinarea conducătorului eparhiei, poate săvârși toate slujbele religioase, inclusiv hirotoniile, hirotesiile și sfințirile de biserici pentru care va primi aprobare specială, de la caz la caz.

Tot el se bucură de dreptul de cinstire, potrivit cu rangul său, în ierarhia bisericească și de a fi pomenit la slujbă, după chiriarulhul locului, în biserica respectivă, când oficiază sau este de față.

Din încredințarea ierarhului eparhiot, poate acorda dispense bisericești în limitele prevăzute de sfintele canoane și legiurile noastre bisericești.

Din încredințarea conducătorului eparhiei, episcopul vicar poate prezida ședințele Consiliului eparhial și ale Permanenței Consiliului eparhial, supunând chiriarulhul eparhiot, spre aprobare, hotărârile luate.

Episcopul vicar poartă grijă de aducerea la îndeplinire a hotărârilor chiriarulhului eparhiot, Consiliului eparhial și ale Permanenței Consiliului eparhial.

Sub îndrumarea Chiriarulhului locului, episcopul vicar, împreună cu factorii de răspundere din sectoarele respective, analizează la Centrul eparhial, la protopopiate, parohii sau mănăstiri, unele probleme speciale, făcând propuneri pentru luarea măsurilor corespunzătoare.

Sub îndrumarea conducătorului eparhiei și ajutat de consilierii administrativi, protopopi, stareți, unii preoți sau monahi, poate organiza desfășurarea unor acțiuni misionare și pastorale, în spiritul apostolatului social, în vederea păstrării credinței și a întăririi unității credincioșilor. Aceste acțiuni implică, pe de o parte, pregătirea preoților în vederea scopului urmărit (organizarea de cursuri speciale, întocmirea de îndrumătoare, etc.), iar pe de altă parte, aplicarea măsurilor necesare pe teren (vizite la protopopiate și consfătuiri cu preoții, vizite la mănăstiri și discuții cu stareții, cu consiliile mănăstirești sau cu membrii soborului, vizite de lucru la unele parohii și convorbiri cu consiliile parohiale, slujbe în sobor, predici, etc.).

Din încredințarea conducătorului eparhiei, poate îndeplini unele sarcini legate de primirea unor delegați, oaspeți sau vizitatori din țară sau de peste hotare, în eparhie.

Episcopul vicar îndeplinește orice alte sarcini care îi sunt încredințate de conducătorul eparhiei, prin decizie specială, în funcție de nevoile locale ale eparhiei.

În lipsa Chiriarulhului locului, poartă grijă de funcționarea normală a organelor eparhiale, potrivit sarcinilor ce i se încredințează.

Precum se poate constata, atribuțiile episcopilor vicari de la noi au rămas aceleași ca în anii trecuți, aceștia având menirea „să-i ajute“ (pe arhierii titulari) la conducerea eparhiei, în supravegherea bunei desfășurări a întregii ei activități.

Totodată poziția și rosturile sunt gândite așa încât să nu diminueze sau să știrbească autoritatea ierarhilor titulari care rămân „factorul prim și esențial“ în fiecare eparhie, căci fără episcopul eparhiot nu poate să existe viața bisericească normală.

În lumina celor arătate până acum care, credem noi, justifică pe deplin existența episcopilor vicari în Biserică, facem precizarea că a venit timpul ca Arhiepiscopia Timișoarei să suplinească această lipsă prin alegerea unui episcop vicar pe postul vacant al Eparhiei, în conformitate cu prevederea și stipularea acestui drept în Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii noastre. Astfel că, la propunerea Chiriarulhului eparhiei, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române întrunit la București în zilele de 11-13 septembrie 2000, a ales pe Prea Cuviosul Arhimandrit Lucian Mic, exarhul mănăstirilor și stareț al mănăstirii „Izvorul Miron“ – Românești, în

funcția de episcop vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei, hirotonia și instalarea urmând să aibă loc la Timișoara în zilele de 30 septembrie și 1 octombrie.

După alegerea Prea Cuvioșiei Sale în unanimitate de către membrii Sfântului Sinod, comisia canonică – juridică și pentru disciplină a examinat pe noul ales, constatând că prevederile canonice au fost împlinite și respectate. Drept urmare s-a decis conferirea Prea Cuviosului Arhimandrit Lucian Mic rangul de arhieru cu titlul de „Lugojanu” având în vedere importanța acestui oraș pentru viața bisericească a Arhiepiscopiei Timișoarei.

După reuniunea Sfântului Sinod în plen, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist l-a invitat în sala de ședințe pe noul ales aducându-i la cunoștință faptul că Sfântul Sinod l-a ales episcop vicar, și în urma examinării canonice a primit rangul de arhieru. Felicitându-l apoi pentru promovarea sa în ierarhia superioară a Bisericii, i-a urât arhierie curată și mult spor în activitatea sa de arhipăstor în cuprinsul eparhiei Timișoarei.

A luat apoi cuvântul Prea Cuviosul Arhimandrit Lucian Mic care a mulțumit membrilor Sfântului Sinod, Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist și Înalt Prea Sfințitului Părinte Mitropolit Nicolae pentru alegerea în această slujire, făgăduind că va face tot ce-i stă în putință pentru a lucra spre binele Bisericii și mântuirea credincioșilor.

Nou alesul episcop vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei, părintele Lucian Mic s-a născut la 9 septembrie 1965 în Arad, din părinții Teodor și Maria Mic. Copilăria și-a petrecut-o în casa părintească, de la părinți primind credința în Dumnezeu și dragoste față de Biserică. Școala primară și gimnazială le-a urmat tot în Arad, după care a frecventat cursurile Seminarului teologic de la Caransebeș, pe care l-a absolvit în anul 1992. Își continuă apoi studiile teologice la Facultatea de Teologie din Sibiu, luându-și licența în anul 1996 cu lucrarea „Istoria lausiacă (Lausaiconul) de Paladie”.

Simțind de mic copil atracție pentru monahism, în anul 1985 va intra ca frate la mănăstirea Hodoș-Bodrog din eparhia Aradului, unde la 1 aprilie 1990 va fi hirotonit ieromonah devenind slujitor al altarului acestei mănăstiri, apoi al mănăstirii Arad-Gai. În septembrie 1992 se transferă în postul de preot la catedrala mitropolitană din Timișoara, iar la 1 august 1994 va fi numit starețul mănăstirii „Izvorul Miron” – Românești din cadrul Arhiepiscopiei Timișoarei. În decembrie 1999 este hirotesit protosincel, iar în ianuarie 2000 va primi rangul de arhimandrit din partea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Concomitent cu funcția de stareț al mănăstirii de la Românești va îndeplini și încredințarea de exarh al mănăstirilor din Arhiepiscopia Timișoarei, funcții pe care le-a deținut până la data alegerii de către Sfântul Sinod în postul de episcop vicar al acestei eparhii.

Pentru Arhiepiscopia noastră alegerea celui de-al treilea episcop vicar, din punct de vedere cronologic, după înființarea eparhiei în anul 1940, reprezintă un eveniment important și nu mai puțin dătător de nădejdi în ceea ce privește diversificarea responsabilităților duhovnicești, pastorale, misionare, sociale, administrative și gospodărești la nivel eparhial.

A urmat, în zilele de 30 septembrie și 1 octombrie la Timișoara solemnitatea hirotoniei și instalării noului episcop vicar al eparhiei Timișoarei, Prea Sfinția Sa Lucian Mic, cu titlul de „Lugojanu”.



Festivitățile religioase au început sâmbătă, 30 septembrie, odată cu oficierea vecerniei de către mai mulți preoți, avându-l în frunte pe nou alesul episcop vicar. La slujba respectivă au asistat Înalt Prea Sfințitul Arhiepiscop și Mitropolit Nicolae și Prea Sfințiii Episcopi Timotei al Aradului, Laurențiu al Caransebeșului și Sofronie al Gyulei, precum și numeroși preoți și credincioși. După terminarea serviciului religios s-a oficiat rânduiala ipopsifierii, adică chemarea la arhierie a Prea Cuviosului Arhimandrit Lucian Mic, chemare citită în fața ierarhilor prezenți de către Prea Onoratul Părinte Ilie Maier, vicar administrativ al Arhiepiscopiei Timișoarei. Acestei chemări i-a răspuns Prea Cuviosul Lucian Mic cu vădită emoție, dând răspunsul cel bun și făgăduind că va respecta toată viața jurămintele de arhieru ce urma să le depună.

Cuvântul Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit Nicolae a încheiat serviciul religios,

stăruind mai ales asupra necesității rugăciunii făcute de credincioșii prezenți pentru cel ce urma să primească peste o zi taina hirotoniei și instalării.

La această sărbătoare a eparhiei au fost prezenți reprezentanți ai celorlalte culte din Timișoara și din județ, dintre care amintim pe Prea Sfințiii Episcopi Martin Roos al Diecezei Romano-Catolice din Timișoara și Alexandru Mesian al Diecezei Greco-Catolice din Lugoj. De asemenea au fost prezenți reprezentanți ai autorităților civile și militare, aici amintind printre alții pe reprezentantul Secretariatului de Stat pentru Culte, domnul Gheorghe Oprea și pe primarul municipiului Timișoara, domnul Gheorghe Ciuhandu.

Serviciul religios a fost oficiat de toți ierarhii amintiți, având alături preoți și diaconi.

Înainte de a începe sfânta Liturghie, ipopsifiul îmbrăcat în epitrahil și felon, și având Sfânta Evanghelie în mână, a fost adus din altar în fața ierarhilor. Aceștia i-au pus obișnuitele întrebări la care ipopsifiul a răspuns citind pe rând cele trei părți ale mărturisirii sale de credință. Un moment important a fost acela când candidatul la arhierie și-a scris mărturisirea de credință zicând: „Eu, Lucian arhimandritul, din

mila lui Dumnezeu candidat la arhieru în funcția de episcop vicar cu a mea mână am scris și am subscris”, după care Înalt Prea Sfințitul Arhiepiscop și Mitropolit Nicolae I-a binecuvântat zicând: „Harul Sfântului Duh prin smerenia mea te înaintează pe tine iubitorul de Dumnezeu arhimandrite ipopsifiu Lucian, arhieru, în funcția de episcop vicar cu titlul de Lugojanu”.

Slujba arhierască a continuat cu oficierea sfintei Liturghii până la ultimul „Sfinte Dumnezeule” când candidatul a fost dus în fața ușilor împărătești pentru a primi binecuvântarea. Apoi, condus de doi Prea Sfinți coliturghisitori, a ocolit sfânta masă cântându-se „Sfinților Mucenici...” și celelalte rânduieli. Acum a urmat momentul culminant al hirotoniei, când s-au rostit rugăciunile cuvenite, timp în care ierarhii slujitori și-au ținut mâinile pe capul candidatului la arhierie.



Noul hirotonit a fost apoi arătat credincioșilor, dându-i-se pe rând sacosul, omoforul, engolpionul, crucea, mitra și, în final, cârja, repetându-se de fiecare dată expresia: „Vrednic este”.

Terminându-se hirotonia propriu-zisă, noul arhieru a luat protia slujbei, până la sfârșitul ei, care s-a desfășurat cu deosebită solemnitate și adâncă pietate.

Întreaga asistență a participat activ alternând cu corul catedralei mitropolitane dirijat de preotul Dan Dragomir.

Îndată după otpustul sfintei Liturghii a luat cuvântul Înalt Prea Sfințitul Arhiepiscop și Mitropolit Nicolae, care a încercat să explice tuturor faptul că vremurile actuale, deosebit de pretențioase, cer Bisericii o misiune mai puternică pe plan pastoral-duhovnicesc, nu mai puțin în ce privește asistența socială. Tocmai acestea au fost motivele care l-au determinat să solicite Sfântului Sinod alegerea unui episcop

vicar pentru Arhiepiscopia Timișoarei. Iar faptul că la festivitatea aceasta au luat parte și reprezentanții celorlalte culte, dovedește că alegerea, hirotonirea și instalarea Prea Sfinției Sale Lucian Mic este bucuria întregii creștinătăți din această parte de țară.

În numele Consiliului Eparhial și al Adunării Eparhiale a vorbit domnul avocat Ionel Damian care a prezentat cuvântul preoților și al mirenilor eparhioți. Aceștia adresează noului episcop vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei cele mai bune urări, acum la începutul acestei grele misiuni și îl încredințează de tot sprijinul și devotamentul care i se cuvin, convinși fiind că această nouă misiune pe tărâmul eparhiei va duce la o îmbunătățire a vieții duhovnicești, administrative, pastorale, misionare și sociale a Bisericii lui Hristos din părțile Banatului.

La final a luat cuvântul Prea Sfințitul Lucian Mic, noul episcop vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei, care a mulțumit înaintea de toate bunului Dumnezeu pentru că l-a învrednicit să pășească pe drumul greu și anevoios al arhieriei. Rememorând toate etapele vieții sale care, spunea Prea Sfinția Sa, l-au marcat într-un fel sau altul, evenimentul la care nu doar că este martor, dar este chiar el cel ales să fie în centrul lui, îl covârșește mai mult decât orice.

„Mă apropii de sfânta Taină a arhieriei, așa cum se apropie orice credincios de Sfintele Taine, cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste...” a afirmat noul ales. „La taina hirotoniei, una din rugăciunile esențiale spune: «Dumnezeiescul har, pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă le împlinește». Aceste cuvinte cred că mi se potrivesc, pentru că mă simt neputincios, slab și lipsit de orice faptă bună, dar dumnezeiescul har mă va ajuta”.

În finalul cuvântării sale, Prea Sfințitul Lucian Mic – Lugojanu a făgăduit să slujească Biserica lui Hristos cu toată ființa sa până la ultima suflare și a mulțumit apoi Înalț Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit Nicolae pentru cinstea ce i-a acordat-o, făgăduind că va fi ascultător Ierarhului său și Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

La orele prânzului și imediat după terminarea ceremoniei religioase din catedrală, a avut loc în sala festivă de la Centrul eparhial o agapă la care au luat parte ierarhii Mitropoliei Banatului, reprezentanți ai cultelor, ai autorității civile și militare, membri ai Consiliului Eparhial, personal de la Centrul eparhial, reprezentanți ai Universității de Vest din Timișoara, protopopii din cuprinsul eparhiei, delegați de la asociațiile religioase din eparhie, reprezentanți ai eparhiilor vecine, stareți și starețe, rudele și apropiații Prea Sfințitului Lucian Mic – Lugojanu, alți invitați.

Primul care a luat cuvântul în calitate de gazdă a fost Înalț Prea Sfințitul Arhiepiscop și Mitropolit Nicolae care a mulțumit celor care au acceptat invitația ce le-a fost adresată de a lua parte la acest praznic și a subliniat relațiile deosebit de bune care există între aparținătorii diferitelor confesiuni din această parte a țării. Responsabilitatea noului episcop vicar este deosebită, dar calitățile sale de care a dat dovadă îl întăresc în misiunea sa și îl recomandă ca pe un ierarh de nădejde pentru Biserică.

Prea Sfințitul Episcop Timotei al Aradului a remarcat faptul că această hirotonie s-a întâmplat tocmai în ziua „Acoperământului Maicii Domnului” și a subliniat unitatea și colaborarea foarte bună dintre eparhiile Aradului și Timișoarei.

Prea Sfințitul Episcop Laurențiu al Caransebeșului a adus în cuvântul său felicitările și gândurile bune ale credincioșilor din Banatul montan și a stăruit asupra faptului că

în Biserică episcopul este autoritatea supremă, că reprezintă Biserica și că cinstirea adusă lui este de fapt cinstirea adusă Bisericii.

Prea Sfințitul Episcop Sofronie Drincec al Gyulei a rememorat anii copilăriei sale și prietenia cu Prea Sfințitul Lucian Mic consolidată la mănăstirea Arad – Gai, unde deseori se întâlneau. A mai remarcat și faptul că Prea Sfințitul Lucian este cel mai tânăr episcop din Biserica Ortodoxă Română.

Prea Sfințitul Alexandru Mesian, episcop greco-catolic al Diecezei Lugojului a felicitat la rândul-i pe noul hirotonit, subliniind unitatea cultelor din această zonă a țării și îndemnând pe Prea Sfințitul Lucian să prețuiască cele văzute la ceremonia hirotoniei sale întru arhiereu și să meargă toată viața pe drumul căutării semenului aflat în nevoie.

Domnul Gheorghe Oprea, reprezentantul Secretariatului de Stat pentru Culte, a transmis mesajul Prea Cucernicului preot Nicolae Brânzea, secretar de stat al acestei instituții, în care Prea Sfințitul Lucian era felicitat pentru noua slujire. Totodată s-a arătat că înălțarea în rang a unui nou episcop demonstrează grija Sfântului Sinod al Bisericii și a Chiriarhului eparhiei pentru bunul mers al vieții bisericești din această parte de țară. „Suntem convinși că și Prea Sfinția Voastră vă veți integra prin ceea ce veți face în climatul ecumenic de bună înțelegere între oameni, care caracterizează întregul Banat“ s-a arătat în finalul mesajului ministerial transmis.

Prea Onoratul Părinte Vladimir Marcovici, vicarul Episcopiei Ortodoxe Sârbe din Timișoara, a exprimat la rândul său calde felicitări din partea Prea Sfințitului Episcop Luchian al Slavoniei, locțiitorul acestei eparhii.

Domnul Gheorghe Ciuhandu, primarul municipiului Timișoara, a luat cuvântul spunând că este o zi importantă pentru Timișoara și că speranțele tuturor credincioșilor se îndreaptă spre noul Ierarh al eparhiei. Colaborarea dintre Biserică și Primărie va trebui să se intensifice prin alegerea Prea Sfințitului Lucian Mic ca episcop vicar la Timișoara.

Au mai luat cuvântul Prea Onoratul Părinte Nicolae Morar, prodecanul Facultății de Litere, Filosofie și Istorie, domnul profesor universitar doctor Ștefan Drăgulescu, rectorul Universității de Medicină și Farmacie din Timișoara, domnul general doctor Crăciun Leucea, șeful Diviziei militare a 5-a Banat-Crișana, domnul doctor Traian Orban, președintele Asociației „Memorialul Revoluției“ și domnul inginer Virgil Turcan, membru în Consiliul Eparhial al Arhiepiscopiei Timișoarei. Fiecare dintre distinșii vorbitori au felicitat pe Prea Sfințitul Lucian pentru hirotonia sa întru arhiereu și și-au exprimat ferma convingere că noul episcop vicar, de la care se așteaptă mult, va ști să îmbine toate trăsăturile de care are nevoie un arhiereu pentru a desfășura o rodnică activitate pe toate planurile.

Ultimul a luat cuvântul Prea Sfinția Sa Lucian Mic – Lugojanu, care a amintit cuvintele cu care l-a întâmpinat Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist: „Nimeni să nu disprețuiască tinerețile tale“. Apoi a rememorat, ca și la slujba sfintei Liturghii, toate etapele vieții spunând că noua slujire le întrece pe toate celelalte: „Doresc să mă fac pildă tuturor credincioșilor cu cuvântul și cu fapta, dar mai ales doresc să-L slujesc pe Hristos cu toată puterea ființei mele“ a spus Prea Sfinția Sa, după care a mulțumit celor de față.

Astfel s-a înscris o nouă pagină de istorie în cronica Arhiepiscopiei Timișoarei, iar consecințele ce decurg din evenimentul la care ne-a ajutat Bunul Dumnezeu să luăm cu toții parte sperăm să le vedem în viitorul nu foarte îndepărtat.

Ținând cont de forța și vigoarea specifice vârstei și pe de altă parte luând în considerare vredniciile proprii ale noului episcop vicar, credem că alegerea făcută își va dovedi rezultatele dorite de fiecare cleric și credincios al acestei eparhii. Se așteaptă de la cel ales să fie, întocmai ca până acum, un slujitor devotat Bisericii, care „peste multe a fost pus dar încă și mai peste multe este pus“, stăruind ca datoria sa de Ierarh al Bisericii Ortodoxe Române să și-o facă deplin și să nu pregete nici un efort atunci când este vorba de binele păstoriților. Însuși numele de „Lugojanu“ pe care îl va purta îi va fi îndemn la o legătură vie și directă cu poporul credincios al acestor locuri. El leagă pe noul ales de tradițiile străvechi ale oamenilor păstrători ai credinței din această parte de țară.

Dea Dumnezeu ca aceste evenimente la care am fost martori – ne referim îndeosebi la hirotonia de arhiereu care se săvârșește foarte rar și este de o solemnitate aparte – să ridice conștiințele tuturor clericilor și credincioșilor eparhiei noastre la simțirea unei mari datorii față de Biserică, căci și aceștia sunt chemați împreună cu ierarhii să lucreze la mai binele comunității și al obștii ortodoxe românești din această parte de țară.

Urând și noi la rândul nostru Prea Sfințitului Părinte Lucian Mic – Lugojanu să aibă parte de multă sănătate și ales spor în toate, îi dorim să-și păstreze curată arhieria primită și să aducă roade duhovnicești din cele mai alese.

CUVÂNTAREA

Sanctității Sale, BARTOLOMEU I, Patriarh Ecumenic,
cu prilejul decernării Diplomei Honoris Causa
a Academiei Române

UMANISMUL CREȘTIN ȘI UMANISMUL SECULARIZAT

Domnule Președinte al Academiei Române,
Domnilor Academicieni,
Prea Fericite și Iubite Frate Patriarh al României, TEOCTIST,
Domnilor reprezentanți ai autorităților poporului român,
Înalt Prea Sfințiile Voastre, Prea Sfințiile Voastre,
Iubiți fii în Hristos Domnul,

Cu multă emoție urcăm la această tribună să mulțumim din adâncul inimii Academiei Române pentru decernarea Diplomei Honoris Causa Smereniei Noastre. Considerăm că cinstea aceasta este adresată Sfintei și Marii Biserici Mame a lui Hristos și soborului numeros al Patriarhilor Ecumenici, care au slujit-o pe aceasta și întreaga creștinătate. Într-adevăr, acestora le aparține toată cinstirea și recunoștința pentru contribuția lor la păstrarea unității Bisericii Ortodoxe, la efortul depus pentru restaurarea unității tuturor creștinilor, la reglementarea diferitelor probleme și situații dificile care au apărut de-a lungul timpului și la păstrarea neștirbită a Credinței și Tradiției Ortodoxe. Între aceștia s-au aflat zeci de Patriarhi Sfinți care au strălucit prin cultura lor și care, pe drept cuvânt, sunt vrednici de cinstea care se face acum Smereniei Noastre. De aceea, în numele lor, primind această diplomă de onoare o înmânez la rândul-mi celor cărora aparține, continuând același drum pe care, luminați de Dumnezeu, ei l-au deschis, acela al slujirii Patriarhiei Ecumenice în folosul tuturor Bisericilor.

Patriarhia Ecumenică nu exercită, așa cum este cunoscut, o funcție administrativă asupra Bisericilor Ortodoxe Autocefale. Fiecare Arhiepiscop al Constantinopolului și Patriarh Ecumenic este doar primul între egali în raport cu toți Arhierii Ortodocși. Acest primat de cinstire și de slujire îl are încă de la Sinoadele Ecumenice II și IV, în virtutea canoanelor 2 și respectiv 28 ale acestora. Rolul său este unul coordonator și complementar. Aplicând aceste sfinte canoane, Patriarhia Ecumenică slujește Biserica cu responsabilitate și cu deplină cunoștință a granițelor competențelor sale, pe care le respectă la modul absolut, autolimitându-se la cele pe care practica de veacuri și recunoașterea de către toți le-au dovedit ca datorii de iubire și grijă ale Patriarhiei Ecumenice pentru Bisericile Ortodoxe.

În spiritul acestei griji materne, Patriarhia Ecumenică promovează emanciparea Bisericilor locale mature, conferindu-le acestora autonomia sau autocefalia, și se bucură observând progresele lor, așa cum se întâmplă în mod deosebit cu Sfânta Biserică a României, cinstită cu vrednicia patriarhală. Colaborează cu acestea în spiritul egalității frățești, fără orgoliu sau sentimente de superioritate. Iar dacă se întâmplă să intervină pentru a semnală sau a arăta cum trebuie să se facă ceva, o face cu dragoste frățească și din conștiința datoriei pe care o are în vederea păstrării ordinii canonice instituite pentru binele tuturor. Menținerea ordinii canonice aduce cu sine pacea și buna rânduială, deoarece aceasta nu este afectată de interese sau opțiuni personale, ci presupune supunerea față de toate cele binerânduie de Sfinții Părinți, ale căror granițe perene nu este spre binele nostru a le schimba.

Am spus că una dintre cele mai importante slujiri ale Sfinței și Marii Biserici a lui Hristos este păzirea tezaurului Credinței și ferirea obștii binecredincioșilor creștini de învățăturile greșite, care îi și abat pe aceștia de la calea adevărată care duce pe om la finalitatea pentru care a fost creat. Îngăduiți-ne, în puține cuvinte, să vă reținem atenția asupra uneia dintre cele mai importante adevăruri ale credinței noastre, și anume asupra aceluia care se referă la condiția adevărată a omului în cadrul realității create și a celei necreate.

Astrofizicienii și cosmologii contemporani, observând viața cosmosului, constată că toate componentele sale par a-l sluji pe om. De aceea au ajuns la concluzia că în cosmos este dominant un principiu pe care l-au numit *anthropic*. Părerea că universul este în slujba omului este acceptată și de Biserica Ortodoxă.

Dar, în timp ce referitor la aceasta există un consens, mai departe se ridică întrebarea dacă omul se află în relație și ce fel de relație cu o altă realitate din afara universului creat, despre a cărei existență avem indicii și cu care realizăm contact personal prin credință, prin dragoste și prin frică de Dumnezeu.

La această întrebare fiecare om dă în mod absolut liber răspunsul lui personal. Din punct de vedere statistic, însă, răspunsurile pot fi clasificate în două mari categorii. Cea negativă, conform căreia omul există în lume autonom și autodeterminat, și cea pozitivă, conform căreia omul există ca persoană în relație personală cu Persoanele care l-au creat, pe care în mod obișnuit le numim Dumnezeu.

Părerea conform căreia existența nu este – sau nu este întotdeauna – dată de relația cu altceva, adică uneori sau întotdeauna este considerată existență prin raportare la altceva, în timp ce este posibil sau se întâmplă să nu fie existentă, dacă lipsește acel ceva la care se raportează, nu este originală astăzi. Deoarece astăzi a fost acceptat faptul că realitatea (lucrurile) de observat există sau există așa cum există în relație cu cei care o observă, și este posibil ca în raport cu un alt observator să nu existe sau să existe în mod diferit.

În plus este cunoscut că fiecare categorie de obiecte este definită prin punerea laolaltă a unor caracteristici comune, în absența cărora un obiect nu ar mai fi definit ca și atunci când acestea sunt luate în considerație, ci ca ceva diferit. Este cunoscut dictonul antic: *Omul este bucuros (fericit) atunci când este cu adevărat om*.

Aceasta înseamnă că entitatea pe care o numim om, este posibil să nu fie cu adevărat om, deși are formă de om. Această eventualitate pune în fața noastră următoarea întrebare dificilă: care sunt acele elemente, care trebuie să existe într-o existență, pentru ca aceasta să fie cu adevărat om?

Concepția umanistă antropocentrică, cea care îl vede pe om ca ființă autonomă, respinge orice dependență a omului față de Dumnezeu, adică orice dependență a existenței și a ipostasului acestuia de Dumnezeu. Conform acestei concepții, omul este om independent de relația sa cu Dumnezeu. Nu este, prin urmare, chip al lui Dumnezeu care tinde sau este dator să tindă spre asemănarea cu Acesta, înaintând pe o anumită cale, ci este o entitate cu existență de sine, în măsură și datoare să se autodetermine independent și indiferent față de existența sau neexistența lui Dumnezeu. Susținând aceasta, concepția umanistă antropocentrică nu este în nici un fel originală, ci continuă concepția și calea aceea pe care a arătat-o șarpele Evei și pe care, din nefericire, au urmat-o sub presiunea curiozității intelectuale și Eva și Adam.

Potrivit credinței creștine, Dumnezeu a creat pe om după chipul și asemănarea Sa. Adică, fiind personal și ipostasiat în trei persoane (tripoastasiat în persoane), a creat pe om personal și multiipostasiat în persoane (ipostasiat în multe persoane). I-a dăruit acestuia o parte importantă din capacitățile Sale, precum aceea de a gândi, a voi, a simți, a avea conștiință de sine, a cunoaște, a crea, și multe altele, împreună și cu capacitatea de a urma calea arătată de Dumnezeu, pe care înaintând permanent îndrumat și purtat de Acesta, să sporească capacitățile sale până la atingerea unui grad tot mai îmbunătățit de asemănare a sa cu desăvârșirea infinită a lui Dumnezeu.

Șarpele susținea în chip mincinos că neconformarea omului cu poruncile (îndrumările) lui Dumnezeu nu va avea consecințe neplăcute pentru existența omului ca atare, ci îl va schimba de așa manieră încât va putea fi „ca Dumnezeu”. Așadar, dorința omului de îndumnezeire prin sine, prin puteri proprii, constituie păcatul (greșeala) adamic, repetat continuu de atunci de numeroși urmași ai acestuia. Greșeala aceasta a condus la o pseudo-îndumnezeire a omului, la idolatrizarea sa, despre care Dumnezeu, potrivit exprimării Pentateuhului lui Moise, a spus, compătımînd pe cel amăgit, „iată Adam s-a făcut ca unul dintre noi” (Geneză 3, 22).

Omul aparține lumii create. Dumnezeu este pretutindeni prezent și împlinitor a toate, dar, în același timp este mai presus, dincolo de tot ceea ce constituie lumea creată. Ori de câte ori omul ignoră existența celeilalte realități, care străbate lumea, dar se întinde dincolo de aceasta, și limitează înțelegerea fenomenelor precum și aspirațiile sale numai la ceea ce consideră a fi parte a lumii create, spunem că se află într-o stare de secularizare, într-o stare de autolimitare a existenței sale numai la acele capacități care țin de veacul acesta temporal și la lucrurile pe care reușește să le împlinească fiecare în scurta perioadă a vieții sale. Cea mai înaltă, dar și cea mai tristă, izbândă a omului secularizat este aceea de a fi investit, în setea lui de mărire, în copia nereușită a chipului lui Dumnezeu, așa cum și-o imaginează el amăgindu-se, și de a fi devenit precum Adam „ca Dumnezeu” și nu Dumnezeu. Exemple ale acestei decăderi avem în Supraom și în imitatorii acestuia, ca și în toate ideologiile antropocentrice care refuză credința în Dumnezeu și îndumnezeiesc într-un grad anume pe om, sau îl fac pe acesta „măsură a tuturor lucrurilor”, fără unanimitate-de păreri în ceea ce privește determinarea elementelor acelora care îl constituie pe om ca ființă bucuroasă (fericită).

Biserica Ortodoxă cunoaște valoarea deosebită a omului creat după chipul lui Dumnezeu și cu posibilitatea ajungerii la asemănarea cu Dumnezeu. Mai mult decât atât, învățând și oferind în fapt exemple de oameni sfinți, care s-au îndumnezeit după

har, ne asigură că omul, urmând calea arătată de Dumnezeu Însuși, poate deveni dumnezeu după har și nu numai „ca dumnezeu“.

Diferitele ideologii și învățături umaniste conțin, desigur, numeroase elemente pozitive, precum sunt interesul pentru instrucție, în special pentru cea clasică, pe care mulți dintre marii Părinți ai Bisericii au deținut-o la cel mai înalt nivel și pe care o recomandau selectiv, accentul pus pe educație și exercițiu ca mod de îmbunătățire a caracterului uman și altele. Dar, deși înaintează firesc până la un anumit punct, se află subit în impas, deoarece îi apare în față întrebarea existențială, moartea fizică se prezintă ca o certitudine inevitabilă, eventualitatea deșertăciunii tuturor lucrurilor se impune amenințător și rezultatul este adeseori nihilismul, amoralismul nestăvilit, eudemonismul efemer și angoasant, antagonismul nemilos, egocentrismul și convertirea interesului pentru om în holocauste, genocide, în comercializarea omului-sclav, a omului-mașină de producție, a omului-obiect producător de plăceri, sau abordarea dușmănoasă a omului care revendică purtarea noastră de grijă, sortit exterminării pentru asigurarea confortului nostru.

Așadar, umanismul secularizat, în ciuda deselor bune intenții ale numeroșilor susținători ai săi și în ciuda elementelor sale în parte pozitive, produce de obicei omului multe suferințe. Este la îndemâna omului, care nu are în vedere un model la asemănarea căruia să tindă, să se lase atras și să idolatrizeze pornirile (poftele) sale nefirești, în special iubirea de mărire, iubirea de arginți și iubirea de plăcere. Aceste trei ramuri ale iubirii patologice de sine presupun un individualism și un egocentrism puternice și provoacă conflictele interumane. Omul este tentat să anuleze succesiv, una câte una, restricțiile morale, din moment ce acestea provin numai de la sine. Dacă le-a instituit el în mod independent, tot independent le poate și anula. În felul acesta, în cele din urmă, ajunge să domine ceea ce după noi este rău, dar pentru acesta are aceeași valoare cu ceea ce noi numim bine. Aceasta este o consecință logică necesară a acceptării autonomiei morale a omului.

La creștini morala rezultă din „după asemănare cu chipul“. Ei sunt chipul prototipului. Sfântul Apostol Pavel spune caracteristic: „Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului“ (II Corinteni 3, 18).

Slava Domnului, chipul lui Dumnezeu, este chipul Ființei neîncolăcite în jurul eului, ci pătrunse de puterea nemărginită a iubirii către un Tu, ființă care creează un imens număr de persoane capabile să participe la bucuria, la iubirea și la fericirea transmițerii vieții și a bucuriei care o însoțește.

Pentru creștini omul se îndumnezeiește prin asemănarea sa cu iubirea lui Dumnezeu. Prin urmare, se constituie în izvor care dăruiește și nu în crater care înghite pe semenul său. Puterea care izvorăște din creștin este o putere centrifugă, este ca o rază care iradiază spre odihna celor osteniți și împovărați și ca o mână întinsă spre a ridica greutatea de pe umerii semenilor iubiți.

Mișcarea de dăruire este trăită de credincioșii creștini în persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, ca iubire jertfelnică, care provoacă în aceștia o mișcare asemănătoare, iubitoare, – izvorâtă din recunoștință – către Hristos Cel iubitor și către frații mai mici ai Aceștia, cei dimpreună cu el oameni. „Întru aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi...

Iubiților, dacă Dumnezeu astfel ne-a iubit pe noi, și noi datori suntem să ne iubim unul pe altul“, citim în prima epistolă sobornicească a Sfântului Ioan (4, 10–11).

Așadar, umanismul creștin – pentru a recapitula – cunoaște pe om nu ca ființă autonomă, ca individ care există independent și indiferent de celelalte ființe, ci ca persoană care există în relație cu alte persoane, adică, în sensul grecesc antic al cuvântului *persoană*, ca ființă care privește (stă cu fața) spre alte ființe. Prin urmare, el există ca persoană numai dacă se află în relație de raportare cu alte persoane, concret cu persoanele Sfintei Treimi și, în continuare, cu toate persoanele semenilor săi. Dacă lipsește relația personală de iubire a omului față de Dumnezeu și față de semenul său, lipsește atunci o componentă esențială a condiției umane. Existența lipsită de raportarea iubitoare la Dumnezeu, această existență care are forma omului și sufletul și viața omului, nu constituie pe omul întreg și desăvârșit, ci o entitate, capabilă să devină om întreg și desăvârșit dacă restaurează sau reedifică relația sa iubitoare cu Dumnezeu și cu oamenii. Aceasta poate să constituie „frumusețea cea veche“, pe care imnograful răvnește „a o redobândi“.

Ne-am întrebat la început care este elementul acela pe care gânditorul antic îl percepe ca necesar pentru ca cel care are înfățișare de om să fie „om cu adevărat“, în care caz va fi în mod necesar și bucuros. Deja putem să răspundem. Omul este cu adevărat om și, prin urmare, bucuros, atunci când se află în relație iubitoare cu Dumnezeu și cu semenii săi. În acest caz, lucrează asupra sa Harul Dumnezeiesc necreat și omul apare plin de bucurie (vezi coincidența de rădăcină lexicală în limba greacă pentru *har* și *bucurie* – *χαρά* n.tr.), scăldat în lumina lui Dumnezeu și iradiind razele Sale.

Potrivit credinței creștine, omul este, așa cum am spus mai sus, chip al unui arhetip desăvârșit, al lui Dumnezeu. După formularea Sfântului Grigorie de Nyssa, „Dumnezeu, care numai din bunătate a creat pe om, a așezat în acesta din toate calitățile Lui. Acest lucru îl declarăm pe scurt spunând că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu“ (vezi MIGNE, 44, 184B). În consecință, omul ca și chip al lui Dumnezeu poartă „în toate“ caracterul frumuseții dumnezeiești originale, în special libertatea și iubirea. Dar când omul, în mod liber, a întrerupt legătura sa cu Dumnezeu, când și-a întors fața de la fața lui Dumnezeu și a dorit să urmeze drumul său propriu, a umbrat chipul prototipului care se afla în el, a întunecat chipul acestuia și a pierdut vederea prototipului spre asemănarea căruia trebuia să tindă.

Nu este vorba numai de o simplă încălcare, care aduce cu sine o simplă sancțiune și nu o alienare a făptuitorului. Este vorba de o degradare ontologică a persoanei umane, care, ne mai privind spre fața lui Dumnezeu cu dragoste și cu dorința de asemănare, se transformă într-o entitate subumană, entitate de om defectiv, adică om lipsit de o trăsătură caracteristică esențială a ipostasului uman. Aceasta este considerată ca degradare, distrugere, omorâre a ființării umane inițiale, cădere a ființei umane de la starea de *a fi* om înzestrat cu toate trăsăturile caracteristice umane inițiale la stare de *a fi* om schimbat, degradat, defectiv și, pentru aceasta, „om care nu se bucură“, potrivit dictonului antic.

Conform Credinței Ortodoxe, păcatul lui Adam nu a fost încălcarea unei prevederi de drept, prin care s-ar fi adus ofensă dreptății lui Dumnezeu, Care, la rândul Său, ar cere restaurarea acestei dreptăți, ca și când fapta lui Adam ar fi produs o lipsă lui Dumnezeu și Acesta cere lucrul de care a fost lipsit, solicitând, adică, împlinirea

dreptății dumnezeiești ofensate. Încalcând porunca (am spune mai curând recomandarea) lui Dumnezeu, Adam a mâncat din fructul otrăvit și ucigător, s-a făcut părtaș răului, adică a refuzat relația de dragoste și încredere față de Dumnezeu și a suferit el însuși rănire, alienare și degradare, pierzând elementul constitutiv esențial al ipostasului uman, adică acela de a fi o existență în continuă raportare și relație iubitoare cu Dumnezeu. Această transformare a fost moștenită de urmașii lui Adam, care au devenit ca și el oameni defectivi și nu oameni vinovați. Păcatul protopărinților a transferat neamului omenesc alienarea degradantă și nu vinovăția și răspunderea de tip juridic.

Faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu nu înseamnă, desigur, că este într-o toată asemănător cu Acesta. Dacă ar fi fost în toată asemănător, „nu ar mai fi fost asemenea, ci identic“, spune Sfântul Grigorie de Nyssa (MIGNE, 44, 184C). Diferența constă în aceea că Dumnezeu (arhetipul) este necreat și neschimbător, în timp ce omul este creat și, de aceea, schimbător, suferind deja prima schimbare prin trecerea lui de la neexistență la existență. Pentru ca omul, care prin natura lui este schimbător, să poată rămâne chipul arhetipului lui Dumnezeu, trebuie să se mențină în relația personală iubitoare cu Acesta, în care relație a fost creat. Această rămânere în existența determinată de raportarea și relația cu altă existență a depins în exclusivitate de libertatea acestuia față de orice necesitate exterioară. Această libertate i-a fost dată după chipul libertății absolute asemănătoare a lui Dumnezeu. Menținerea în această existență ar fi condus pe om și la „după asemănare“, adică la neschimbabilitatea dobândită, la opțiunea liberă și voită în favoarea păstrării neschimbate a relației personale iubitoare față de Dumnezeu, Cel care l-a creat în mod liber și voit.

Din momentul în care această relație a fost întreruptă unilateral de către perechea protopărinților, s-a pierdut exactitatea (claritatea) chipului dumnezeiesc în om, adică omul nu mai este o existență sănătoasă, ci un chip degradat al arhetipului. Aceasta aduce cu sine insuccesul oricărei încercări a omului de a restaura în sine chipul arhetipului, frumusețea inițială, deoarece a pierdut vederea personală a Acestuia, întorcând pentru totdeauna fața sa de la Acesta prin opțiunea sa pentru autonomie.

Este caracteristic faptul că, de atunci, omul caută neîncetat fața, persoana, cu care a pierdut legătura. A păstrat amintirea faptului că odinioară a avut o relație personală iubitoare cu o persoană, pe care cu trudă o caută. Poezia, filozofia, gândirea, religia, arta, știința se află în fiecare clipă față în față cu întrebarea cine este acel inaccesibil, ale cărui chipuri simțim că suntem, pe care inima noastră îl caută neîncetat, „precum dorește cerbul izvoarelor apelor“, și pe care unele existențe sensibile îl au totdeauna înaintea lor pentru a nu se rătăci. Prima înțelegere a acestui cuvânt este aceea de a nu încălca poruncile dumnezeiești. Nu ar fi însă prea mare îndrăzneala noastră să spunem că este la fel de bine acceptată și interpretarea potrivit căreia nu vor să rătăcească pentru a nu pierde relația personală cu Domnul, Cel pe care îl văd în fața lor, deoarece, dacă ar pierde această relație, nu ar mai putea să înainteze în urmarea prototipului iubit și în asemănarea cu el.

Toate acestea sunt imagini și simboluri ale unei realități. Și această realitate este, așa cum am spus, aceea că, de la Adam începând, omul a pierdut vederea arhetipului chipului său, a deteriorat acest chip în sine și nu a mai putut să restaureze prin el însuși nici vederea chipului și, desigur, nici chipul prototipului însuși, a cărui imagine

se întunecase complet. A fost nevoie, în consecință, să se nască un om care să poarte în sine chipul desăvârșit al prototipului, al lui Dumnezeu, așa încât toți oamenii văzând acest chip și unindu-se tainic cu el să restaureze în ei înșiși chipul.

Acest om s-a născut, și anul acesta sărbătorim aniversarea a două mii de ani de la nașterea Lui. Este Dumnezeu-Omul Iisus.

El este chipul desăvârșit al omului desăvârșit și, prin aceasta, este chipul desăvârșit al lui Dumnezeu în om.

Cu ochii întunecați ai trupului și ai sufletului nostru nu distingem întru totul și cu claritate trăsăturile Lui caracteristice. Este nevoie pentru aceasta de curăția inimii, deoarece numai cei care sunt fericiți de Acesta ca fiind curați cu inima „vor vedea pe Dumnezeu“ (Matei 5, 8). Dar boala omului este atât de grea, încât nici curățirea inimii nu o poate dobândi prin eforturi proprii. Și pentru aceasta are nevoie de ajutorul dumnezeiesc, al Harului Dumnezeiesc, cel care pe cele slabe le vindecă și pe cele de lipsă le plinește.

Cei care, sfințindu-și viața, s-au învrednicit de vederea feței lui Hristos, s-au minunat nespun de lumina lină fermecătoare a Acestuia. Iată cum se exprimă Sfântul Siluan Atonitul în legătură cu aceasta: „Când vede pe Domnul, sufletul se bucură cu smerenie... Este atras de dragoste către El și focul iubirii lui Dumnezeu nu-l lasă să uite pe Acesta nici ziua, nici noaptea, nici măcar o clipă...” (Gheron Siluan, pag. 324).

Arătarea lui Hristos către sfinți este o întâlnire personală, în virtutea căreia întoarcerea acestora către Dumnezeu dobândește un profund caracter personal. În rugăciunea lui, sfântul vorbește cu Dumnezeu față către față, „așa cum vorbește cineva cu prietenul său“ (Ieșire 33, 11).

Noi, ceilalți, „vedem acum ca prin oglindă, ca-n ghicitoră, iar atunci față către față“ (I Corinteni 13, 12). Văzând slava Domnului, ne prefacem în același chip de slavă (vezi II Corinteni 3, 18). Dar deși suntem fii ai lui Dumnezeu „și ce vom fi nu s-a arătat, știm că dacă El se va arăta, noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea așa cum este“ (I Ioan 3, 2).

Pentru a deveni urmași desăvârșiți ai arhetipului omului și, prin urmare, pentru a fi cu adevărat oameni, asemenea omului creat inițial, trebuie să vedem un om desăvârșit. Acesta este Domnul nostru Iisus Hristos. Umanismul creștin pe Acesta îl are ca prototip, ca model: pe Omul și Dumnezeu-Omul Iisus, pe Cel care este în Tatăl și are în Sine pe Tatăl și pe Duhul Sfânt, pe Cel care trăiește permanent în legătură personală de iubire și ascultare până la moarte cu Tatăl și în Care este trăită într-o plinătate de nedescris libertatea mântuitoare.

Fie ca să ne învrednicim toți de această libertate a duhului, „prin care Hristos ne-a eliberat“ (Galateni 5, 1). Așa să fie.

ASPECTE ALE EXEGEZEI BIBLICE IUDAICE ÎN EPOCA CELUI DE-AL DOILEA TEMPLU

Ieromonah AGAPIE CORBU

1. Caracteristici ale epocii celui de-al doilea Templu

Epoca celui de-al doilea Templu este convențional identificată cu perioada existenței Templului lui Irod cel Mare, dar a cărui reconstrucție a început de fapt sub Zorobabel. În ansamblu, această perioadă are o serie de caracteristici care o individualizează în raport cu celelalte perioade ale istoriei iudaice. În același timp însă, perioada la care ne referim este greu de înțeles fără situarea ei în contextul istoric, cultural, social care a precedat-o. În plus, mai cu seamă în cadrul subiectului de care ne ocupăm, izvoarele¹ datează din perioada imediat următoare, când textele transmise oral au început să fie fixate în scris. De aceea referințele noastre vor îngloba și date din perioadele adiacente menționate fără de care nu este posibilă o înțelegere clară a temei noastre. Mai precis putem spune că perioada de maxim interes pentru tema de față începe cu întoarcerea iudeilor din exil (anul 538 î. Hr.) și perioada de elaborare a Talmudului (sec. III d. Hr.) care constituie principala sursă de informații și de aceea mai corect ar fi să vorbim de o perioadă postexilică. Astfel, în perioada precedentă celui de-al doilea Templu s-au cristalizat atât o seamă de curente teologice, cât și anumite grupări religioase a căror coeziune era menținută printr-o anumită ideologie și/sau teologie. Între aceste elemente cu caracter spiritual, care făceau parte din tezaurul specific al diferitelor grupări sociale iudaice, se numără și atitudinea adoptată față de textul biblic, față de interpretarea lui. Dar înainte de a analiza diferitele direcții și curente ale interpretării biblice în societatea iudaică postexilică, trebuie să vedem mai întâi câteva din caracteristicile acesteia.

În ceea ce privește Sfânta Scriptură, în perioada postexilică a avut loc reconstituirea și încheierea canonului Vechiului Testament prin scrierea cărților istorice ale lui Ezdra, Neemia, Estir, Paralipomene și a celor profetice ale lui Agheu, Zaharia și Maleahi. În această perioadă este îndeobște acceptat faptul că instituția profeției se află în amurg². Locul profetului inspirat este luat de cărturar. Dacă Deuteronomul îndemna la întrebarea profeților (Deuteronom 18, 15), Ezdra și contemporanii lui caută răspunsuri prin cercetarea atentă a Scripturii (Neemia 8, 15)³. Chiar Talmudul vorbește

¹ Ca izvoare pentru perioada de care ne ocupăm, unii savanți menționează literatura rabinică, scrierile iudaismului palestinian târziu și scrierile iudaice alexandrine. Așa E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh, 1957, pp. 39-40.

² J. B. Agus, *L'évolution de la pensée juive*, Paris, 1961, p. 52.

³ J. B. Agus, *ibidem*.

de această schimbare din sânul societății iudaice: „profeția a fost făcută prin profeți și dată spre tâlcuire înțelepților”⁴. Treptat, acești înțelepți dobândesc o autoritate tot mai mare.

Locul în care ei își desfășurau cu predilecție activitatea este sinagoga, o instituție și ca nouă, cu obârșia precisă încă discutată⁵. De acum viața religioasă a iudeilor are ca centru de greutate atât cultul de la Templu cât și pe cel sinagogal⁶. Apariția acestuia din urmă este extrem de importantă pentru înțelegerea evoluției interpretării biblice deoarece sinagoga circumscrie atât o dimensiune cultic-latreutică, cât și una didactică centrată pe studiul Torei⁷. Sinagoga este un element specific iudaismului postexilic, și începutul ei pare a fi Babilonul unde, iudeii lipsiți de strălucirea cultului de la Templu și-au restructurat pietatea așezând în centrul vieții lor religioase studiul asiduu al Legii și rugăciunea. Instituția sinagogală stă la baza supraviețuirii etnice și religioase a iudeilor în diaspora, și de aceea rolul ei a fost și este foarte mare. Cultul sinagogal se desfășura paralel cu cel sacrificial de la Templu⁸ și, în plus, sinagoga este centrul cel mai important al tâlcuirii Scripturii.

Din punct de vedere politic, situația în această perioadă este instabilă, iudeii găsimu-se succesiv sub mai multe ocupații. Ia naștere în aceste condiții o „aristocrație a Torei”⁹ în opoziție tot mai clară față de aristocrația ereditară, grupată mai cu seamă în jurul Templului și dispusă la concesiile politice pentru păstrarea avantajelor. Acum se pun bazele unui proces care accentuează fără încetare rolul și valoarea Legii, putându-se vorbi chiar de apariția unei adevărate „sofocrații”¹⁰ în care puterii sacerdotale, degradate continuu în această perioadă și mai ales sub ocupația romană, i se opune treptat și decisiv puterea cărturarilor și a elitei acestora, rabinii. Prestigiul și autoritatea lor erau foarte mari, iar învățătura lor reprezenta o tâlcuire și o adaptare a Legii la viața poporului.

Opoziția dintre cele două mari grupări nu este doar una de natură politică, ci ea implică și modalități diferite de raportare la textul sfânt și de interpretare a sa. Într-un anume sens putem spune că societatea iudaică a celui de-al doilea Templu s-a stratificat pe baze ideologice și teologice între care, un loc important l-a avut exegeza biblică și principiile ei directoare. Din Noul Testament cunoaștem existența grupărilor rivale a saducheilor și a fariseilor. Or, aceste grupări s-au născut tocmai în perioada postexilică, acum apărând precis individualizate iar rivalitatea dintre ele avea la bază o doctrină diferită și o exegeză diferită a Scripturii.

⁴ Baba Bathra 12a.

⁵ Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan, diac. prof. dr. Emilian Cornițescu, *Arheologia biblică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 224.

⁶ Josy Eisenberg scrie: „După distrugerea primului Templu, apoi reconstruire, iudaismul a devenit, într-un anumit fel, bicefal. Divizat între comunitățile din Iudeea și cele din diaspora, a fost împărțit între cultul Templului și ceea ce s-ar putea numi cultul Torei, al Legii”. (*O istorie a evreilor*, traducere în românește J. Roșu, Humanitas, 1992, p. 123).

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ J. B. Augus, *o. c.* p. 55.

¹⁰ J. Eisenberg, *o. c.*, p. 124.

2. Rădăcinile exegezei din perioada celui de-al doilea Templu

Potrivit Sfintei Scripturi (Neemia 8, 8) primul mare interpret biblic a fost Ezdra. Tradiția talmudică afirmă că el a întemeiat instituția *scribilor* sau a *soferimilor*, numiți astfel deoarece una din metodele lor exegetice era numărarea literelor unui text pentru a-i stabili integritatea¹¹. La sfârșitul epocii scribilor (sec. II î. Hr.) apare o nouă grupare, a *tannaimilor*¹², care, uzând de metode exegetice proprii, încercau să redea esența textului sacru¹³. Ei sunt înaintașii fariseilor atât de cunoscuți din paginile Noului Testament. Suma tradiției lor interpretative formează ceea ce ulterior s-a numit tradiție rabinică¹⁴. Această tradiție stă la baza elaborării celor două mari colecții de targume¹⁵ (a lui Ionatan și a lui Onkelos) ca și a Talmudului¹⁶. Trebuie să facem precizarea că exegeza din perioada celui de-al doilea Templu este accesibilă oarecum indirect, prin intermediul textelor talmudice și targumice¹⁷, care au preluat soluțiile exegetice din acest interval, comentându-le și amplificându-le. Aceasta deoarece în afara textelor qumranite, doar puține documente din această perioadă s-au păstrat. De aceea referențele noastre la tradiția talmudică reprezintă o trimitere indirectă la textele pe care Talmudul le-a consemnat și comentat în primele trei secole ale erei creștine.

Putem discerne, așadar, o direcție majoră interpretativă în care se înscriu Ezdra, scribii, tannaimii și fariseii, direcție aflată în rivalitate cu cea a saducheilor, chiar dacă în interiorul ei apar diferite curente și școli exegetice, uneori concurente. În ce constau însă diferențele dintre cele două mari grupări în ceea ce privește exegeza biblică?

Câtă vreme saducheii erau adepții unei viziuni statice asupra inspirației Pentateuhului, iar în privința „tradiției orale” – o considerau neinspirată, reprezentanții celuilalt curent erau conștienți de faptul că numai o abordare dinamică a Legii o poate face actuală, uzând de toate rezultatele tradiției pe care o considerau ca pe o Lege orală¹⁸. Primii păstrau Tora scrisă ca pe o operă de o perfecțiune statică, ceilalți se străduiau să-și amelioreze mereu metodele exegetice, dezvoltând Legea orală interpretativă până la dimensiuni „monstruoase”¹⁹ deoarece, potrivit rabinilor, orice „întâlnire pentru studiul Legii aduce o inovație”²⁰. Prin atitudinea lor, saducheii au

¹¹ Louis Jacobs, art. *Hermeneutics*, în *Encyclopaedia Judaica*, vol. 6, Jerusalem, 1978, col. 889.

¹² *Ibidem*, col. 890.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ennid Mellor, *The Making of the Old Testament*, Cambridge, 1972, p. 168.

¹⁵ Cf. C.T.R. Hayward, *Targum*, în vol. *A. Dictionary of Biblical Interpretation*, Londra, 1992, p. 671. La fel pentru texte J. W. Etheridge, *The Targums of Onkelos and Jonathan with Fragments of the Jerusalem Targum*, Londra, 1965 (la E. Earle Ellis, o. c., p. 40).

¹⁶ J. Eisenberg, o. c., p. 123.

¹⁷ Există totuși obiecții în rândul specialiștilor cu privire la considerarea literaturii rabinice talmudice drept reprezentativă pentru epoca celui de-al doilea Templu, deoarece această literatură este de dată relativ târzie și ar fi oarecum unilateral, cuprinzând doar punctul de vedere fariseic, dominant după anul 70 d. Hr. Unele referințe talmudice sunt aplicate persoanei Sf. Pavel (e. g. Abboth, III, 11 §. u.) iar pasajele referitoare la *minim*-i sau eretici trebuie înțelese ca privindu-i pe creștini (e. g. Shab. 116, Sanh. 38b). De aceea C. G. Montefiore în a sa *Rabbinical literature and Gospel Teaching*, Londra, 1930 p. XVII, suspectează că unele tâlcuiri biblice talmudice față de originalul moștenit oral, au fost contrafăcută, în opoziție cu interpretarea creștină corelativă. (cf. Ellis, o. c.).

¹⁸ Raphael Loewe, art. *Jewish Exegesis*, în vol. *A. Dictionary of...* p. 347.

¹⁹ J. B. Augus, *ibidem*.

²⁰ Hagigah 3 a (la J. B. Augus).

transformat Legea într-o relicvă venerabilă dar inaplicabilă, câtă vreme poporul avea nevoie de o îndrumare în viața cotidiană bazată pe o interpretare flexibilă a Legii. Acest lucru l-au realizat scribii și urmașii lor și de aceea lor li se datorează supraviețuirea religioasă și etnică a iudeilor după anul 70 d. Hr.

Din aceste motive, în cele ce urmează ne vom referi doar la direcția exegetică deschisă de Ezdra și pe care s-a dezvoltat ulterior iudaismul rabinic. Acestui iudaism îi este îndatorată și Biserica creștină, care a moștenit de la sinagogă, odată cu Vechiul Testament și unele principii exegetice²¹, lucru pe care îl putem observa atât în modalitatea folosirii Scripturii în Noul Testament, cât și în metodele exegetice adoptate de Sfinții Părinți.

3. Direcții ale exegezei biblice

3. 1. Midrašul biblic

În continuare vom prezenta direcțiile generale și speciale ale exegezei, cunoscută sub numele generic de *midraš*, cuvânt provenit de la rădăcina *daraș* (a căuta, a se interesa de ceva), și devenit un termen tehnic pentru desemnarea exegezei iudaice de orice fel²². În literatura iudaică acest termen are în principal două sensuri: a) de interpretare a Scripturii, fie a unui singur verset fie a unei întregi cărți (de exemplu *Midraš Bereșit la cartea Genezei*); b) însăși activitatea de studiere a Scripturii este desemnată cu acest termen, încât chiar și școlile de studiu al Torei erau numite *hamidraš*. *Midrašul* circumscrie așadar două realități distincte dar inseparabile: activitatea exegetică propriu-zisă și rezultatul ei. Prima vizează aspectul metodologic al demersului exegetic, ca sistem hermeneutic de reguli, iar a doua desemnează textele *midrașice*, ca lucrări exegetice finalizate privind orice domeniu al vieții iudeilor²³. Dar aceste texte de cele mai multe ori consemnează în scris ceea ce s-a transmis oral de la dascăl la ucenic decenii, chiar secole de-a rândul și de aceea *midrašul* trimite și la omiliile sau cuvântări cu caracter exegetic.

Dar *midrašul* iudaic, indiferent de domeniul la care se aplica, se bazează pe câteva principii fundamentale, din care s-au derivat apoi o multitudine de reguli exegetice. Totul este spus în aceste principii fundamentale care țin de esența iudaismului și ele pot fi sintetizate astfel: totul este spus în Biblie într-un mod explicit sau implicit; prin Biblie rabinii au înțeles aproape exclusiv Pentateuhul, Tora prin excelență²⁴; scopul Torei este perfecțiunea morală; Tora este atât scrisă cât și orală; cea scrisă nu este decât un rezumat, un îndreptar care conține esența și liniile directoare după care trebuie să se orienteze iudeii, însă detalierea și aplicarea ei practică se face pe baza exegezei biblice²⁵; fiecare literă a Torei a fost revelată de Dumnezeu, Care nu vorbește niciodată fără tăle, și de aceea totul are o semnificație în Scriptură; tot ce este spus, cuvintele luate individual, pauzele, repetițiile aparente, grafiile speciale²⁶ are semnificație;

²¹ Prof. dr. Elias E. Economou, *The Fathers' Exegetical Principles for the Understanding of the Old Testament*, în volumul colectiv *L'Ancien Testament dans l'Eglise*, Chambesy-Geneve, 1989, p. 81.

²² Cf. Philip Alexander, *Midrash*, în vol. *A. Dictionary of...* p. 453-459.

²³ *Ibidem*.

²⁴ J. Eisenberg, *o. c.*, p. 128.

²⁵ Cf. J. August, *o. c.*, p. 57; J. Eisenberg *o. c.*, pp. 127-128.

²⁶ J. Eisenberg, *ibidem*.

Tradiția talmudică distinge, din punctul de vedere al domeniului de aplicație, două tipuri de midrașuri, moștenite din perioada de care ne ocupăm. Este vorba de *midrașul halahic* și de *midrașul agadic*. Denumirea acestora vine de la termenii *halaha* și, respectiv, *agada* care reprezentau două modalități fundamentale de tâlcuire a textului biblic²⁷. Prima privește chestiunile cu caracter legal, practic, ceremonial și de disciplină, iar a doua pe cele cu caracter narativ, istoric. În practică este însă foarte greu de distins cu precizie între aceste tipuri de midrașuri deoarece întreaga Toră are caracter și conținut normativ, de multe ori texte istorice fiind interpretate într-un sens halahic, și invers, texte legalistice primind și interpretări moralizatoare, agadice.

Sentițele halahice erau pronunțate adesea de Marele Sinedriu²⁸ astfel în cazul unei chestiuni care era prezentată spre judecată Sinedriului dacă exista deja o halahă hotărârea era luată conform cu aceasta iar dacă nu se trecea la vot. Majoritatea decidea caracterul legal sau ilegal al chestiunii prezentate pronunțând o halahă în acest sens. De la Marele Sinedriu halaha se răspândea în întregul Israel²⁹. Pentru a obține un midraș halahic ca decizie religioasă sau civilă într-o chestiune legală petentul se adresa tribunalului din localitatea sa. Dacă nu exista un astfel de tribunal el se adresa tribunalului din orașul cel mai apropiat. În cazul în care exista deja un midraș halahic în această chestiune judecătorii i-l comunicau iar în caz contrar petentul împreună cu expertul respectivului tribunal supuneau întreaga afacere în Ierusalim tribunalului³⁰ „de la muntele Templului”. Dacă acești judecători cunoșteau midrașul halahic solicitat îl comunicau iar dacă nu, cei doi prezentau problema tribunalului de la intrarea în incinta Templului (*khel*). Ei puteau face recurs la Curtea Supremă din incinta Templului³¹.

Importanța midrașurilor agadice și halahice ale Sinedriului sau ale marilor rabini se vede și din următorul text talmudic în care agada este alăturată Scripturii: „Atunci când Cel Sfânt (binecuvântat fie El) s-a descoperit pe Sinai pentru a da Tora lui Israel El i-a dat-o lui Moise în această ordine: Scriptura, Mișna, Talmudul, agada”³². Acest text pune midrașul agadic și halahic între părțile care compun Tora fiind considerat astfel în mod implicit ca o interpretare inspirată³³. În această perspectivă este clar că șefii religioși ai fiecărei generații primeau de la Tora orală puterea de a legifera prin midrașuri halahice și agadice chestiuni specifice epocii lor³⁴.

Împărțirea interpretărilor Torei în cele două categorii de midrașuri, halahică și agadică, se regăsește și în cuprinsul Talmudului în care halaha și agada se completează

²⁷ Cf. R. Loewe, o.c., p. 335–338; Gerald L. Bruns, *Midrash and Allegory*, în vol. colectiv *The Literary Guide to the Bible*, Londra, 1987, p. 628 sq.

²⁸ Sanh. 4, 3.

²⁹ A. Cohen, *Le Talmud*, Paris 1933, p. 366.

³⁰ Sistemul juridic în Ierusalim era organizat în trei curți de judecată aflate în ordine ierarhică. Existau astfel: a) tribunalul de la Muntele Templului, b) tribunalul de la intrarea în incinta Templului (*khel*), c) Curtea Supremă din incinta Templului. Existau astfel trei grade jurisdicționale cu trei membri, douăzeci și trei, respectiv șaptezeci și unu de membri, acesta din urmă numit și Marele Sinedriu (cf. A. Cohen, o. c., p. 363–364. Sanh II, 2).

³¹ Tosefta Sanh 7, 1.

³² Exod R. 47, 1.

³³ A. Cohen, o. c. p. 198.

³⁴ *Ibidem*, p. 200.

³⁵ A. Cohen, o. c., p. 36.

reciproc „izvorând din aceeași rădăcină și tinzând spre același scop”³⁵. Pe baza metodelor exegetice pe care le vom prezenta mai jos rabinii au dezvoltat midrașurile agadice și halahice. Scopul ambelor forme midrașice era de a menține vie conștiința iudaică în orice condiții istorice. Halaha a modelat ca o piatră de moară existența evreului de-a lungul istoriei și și-a păstrat forța de conservare a națiunii iudaice până în zilele noastre. Halaha reprezintă răspunsul la întrebarea cum s-au putut menține iudeii un timp atât de îndelungat ca o minoritate ce și-a păstrat individualitatea fără să fie absorbiți în mediul social majoritar în care trăiau³⁶.

Principiul hermeneutic pe care îl presupune midrașul este fundamental pentru înțelegerea exegezei iudaice în general. Acest principiu postulează necesitatea dimensiunii practice a oricărui demers exegetic. Astfel, rabinii nu se vor mulțumi niciodată cu simpla înțelegere intelectuală a unui text, ci vor căuta întotdeauna să scoată din el un mesaj practic, aplicabil în viața cotidiană. Din acest motiv exegeții evrei resping distincțiile scolastice între midrașuri „practice” și midrașuri „teoretice”³⁷ care apar în unele lucrări academice ale neevreilor. Pentru cărturarul evreu midrașul trimite la acțiune, fiind modalitatea prin excelență de aflare a ceea ce vrea Dumnezeu să facă cei credincioși. Cuvântul Sf. Petru la Cincizecime este un bun exemplu de midraș (în acest caz creștin) a cărui urmare a fost acțiunea botezului (Faptele Apostolilor 2, 37–38). În lumina acestui principiu trebuie înțelese afirmațiile talmudice potrivit cărora iudaismul nu este o religie a credinței ci a acțiunii³⁸. Midrașul reprezintă așadar, în esență, o mediere între text și diferite situații din viață, funcție care ne ajută să înțelegem dimensiunile imense ale literaturii midrașice. Scopul midrașului este unul productiv și nu reproductiv. Din neînțelegerea acestui aspect al midrașului unii specialiști au ajuns să-l considere mai mult un gen literar rabinic decât o operă exegetică.

Cel mai adesea, forma literară a midrașului este cea a dialogului, iar aceasta din mai multe motive. Mai întâi, exegeza în întreaga epocă postexilică avea un caracter oral, ca de altfel întregul învățământ iudaic. În al doilea rând, învățarea se făcea prin memorizare apelându-se în acest scop la diferite metode mnemotehnice, dialogul fiind una din acestea. În al treilea rând, consemnarea în scris a soluțiilor exegetice a reprezentat tocmai fixarea prin scris a acestor dialoguri³⁹. Din acest motiv midrașul este foarte dificil de „descrie”. Ceea ce este important e caracterul dialogic-social al midrașului⁴⁰.

Caracterul dialogic-social al midrașului face ca autoritatea interpretativă să nu fie apanajul unei singure persoane, nici măcar al unei instituții „specializate”. Autoritatea supremă interpretativă o constituie, în viziunea talmudică, totalitatea interpretărilor,

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ G. L. Bruns, *o. c.*, p. 629.

³⁸ Astfel, iată ce scrie rabinul și profesorul universitar Marc-Alain Ouaknin de la Universitatea din Bar-Ilan în volumul de interviuri, *Cea mai frumoasă istorie despre Dumnezeu*, tr. rom. M. Ivănescu, Ed. Arion, 1997, p. 98: „Iudaismul este o religie a actului, nu a credinței. Actul îl leagă pe om de Dumnezeu (...) În toate cărțile Bibliei se vorbește mai mult de acțiune decât de credință”.

³⁹ Cf. R. Loewe, *o. c.*, 348–349; Ph. S. Alexander, art. *Rabbi, Rabbinism*, în *vol. A. Dictionary of...* p. 574.

⁴⁰ Cf. G. L. Bruns, *o. c.*, p. 632.

⁴¹ Midraș Raba, Numeri 19, 6 (citat de G. L. Bruns).

fiecare interpretare individuală fiind privită ca un dialog cu Tora care-și dezvăluie mereu alte și alte fațete, iar acest dialog se situează în directă prelungire a celui purtat de Moise cu Dumnezeu pe Sinai. În acest dialog original se află cuprinse virtual toate cele următoare. Un midraș la cartea Numerilor spune că „lucruri nedeazăluite limpede lui Moise au fost dezvăluite limpede lui Rabbi Achiba și colegilor săi”⁴¹. Cărturarii erau de acord că lui Moise i s-a descoperit doar Legea scrisă și principiile ei generale, rămânând ca cele particulare să fie stabilite de fiecare generație printr-o exegeză biblică corespunzătoare: „Oare Moise a fost învățat întreaga Tora? Nu se spune despre Tora că este mai lungă decât pământul și mai largă decât cerurile? Ar fi putut oare Moise să o învețe în doar patruzeci de zile? Cel Sfânt însă, binecuvântat fie numele Lui, l-a învățat pe Moise doar principiile generale”⁴².

Midrașului i s-au identificat de către specialiști cinci trăsături stilistice și de compoziție care îl individualizează între celelalte creații teologice. Astfel avem⁴³:

a) citarea liberă a versetelor Scripturii, introduse prin formula standard: *še ne emar* (după cum este scris);

b) sunt adunate la un loc numeroase texte biblice, foarte diferite, pe baza principiului fundamental al unității Scripturii;

c) sunt citate nume autoritative în domeniu, cum ar fi Rabbi Ismael, Rabbi Aquiba, Rabbi Jonatan ș.a.;

d) adesea sunt date interpretări contradictorii ale aceluiași verset, cuvânt sau frază, introduse de obicei prin formula *davar aher* (altă interpretare);

e) sunt utilizate parabole (*meșalim*) mai cu seamă pentru lămurirea problemelor teologice, parabole introduse de obicei prin formula *mașal le-mah ha-davar domeh* (o parabolă; la ce chestiune s-ar potrivi?).

3.2. Targumele

O formă specială de midraș o reprezintă targumele, adică traduceri ale textului ebraic. Aceste traduceri au început să apară în secolul al doilea î. Hr., fiind codificate în scris doar spre începutul erei creștine, cel mai adesea sunt niște traduceri interpretative ale originalului sau perifraze ale lui. Așa de exemplu, Targumul pseudo-Ionatan conține numeroase traduceri „midrașice” cum ar fi referirile la conținutul discuției dintre Cain și Abel⁴⁴. Până într-acolo a mers parafrizarea textului încât targumele au putut fi numite o „Biblie rescrisă”⁴⁵. În realitate orice traducere conține o doză mai mare sau mai mică de interpretare a originalului, dar targumele au inclus întregi midrașuri halahice și agadice, astfel încât evreii care nu mai cunoșteau ebraica să poată avea o înțelegere cât mai completă a textului, nu doar un simplu contact cu acesta. Potrivit tradiției talmudice targumul cel mai vechi este cel babilonian, al cărui autor este însuși Ezdra (Neemia 8, 8)⁴⁶. Se poate afirma cu certitudine că până în veacul II î. Hr. targumele au circulat oral, când au fost fixate în scris.

⁴² Exodus Raba, 41, 6 (citat de J. B. Augus).

⁴³ Apud Ph. Alexander, *Midrash*, în vol. *A Dictionary of...*, pp. 458–459.

⁴⁴ G. L. Burns, o. c.

⁴⁵ C. T. R. Hayward, *Targum*, în vol. *A Dictionary of...*, p. 671.

⁴⁶ Pentru mai multe detalii privitoare la numărul, originea, extensiunea și caracteristicile diferitelor targume vezi articolul citat supra (nota 32), pp. 671–673.

⁴⁷ D. S. Russell, *The Jews from Alexander to Herod*, Oxford, 1972, p. 130.

În ceea ce privește forma acestor targume, se cerea ca textele din Lege să fie „traduse” o singură dată, iar cele din profeți de trei ori, fiecare verset în parte⁴⁷. Lectura sinagogală a targumelor era urmată la rândul ei de o omilie sau un „cuvânt de mângâiere” (Faptele Apostolilor 13, 15) ținut de unul din membrii adunării, omilie care la rândul ei reprezenta o interpretare. Astfel de omilii a ținut și Mântuitorul în sinagogile din Țara Sfântă (de exemplu Luca 4, 17), iar cartea Faptelor prezintă de asemenea câteva astfel de exemple (Faptele Apostolilor 13, 15; 17, 2)⁴⁸.

3.3. Metode exegetice speciale

Dar tâlcuitorii iudei apelau pentru realizarea unui comentariu biblic nu numai la soluțiile înaintașilor, supuse și ele interpretării, ci chiar făceau uz de o serie de metode exegetice. Aceste metode s-au dezvoltat de-a lungul întregii perioade postexilice și au ajuns la maxima lor dezvoltare și precizare metodologică la începutul erei creștine odată cu școlile marilor rabini Hilel și Șamai. Aceștia, la sfârșitul secolului I î. Hr. și începutul secolului II d. Hr., au fost conducătorii a două mari școli cunoscute sub numele de *Bet Hilel* și *Bet Șamai*⁴⁹. În aceste școli exegeza și-a găsit expresia cea mai dezvoltată mai ales că între ele exista și o rivalitate și o deosebire de perspectivă cu privire la atitudinea generală, rigoristă sau mai flexibilă ce trebuie adoptată în explicarea și aplicarea Legii.

Astfel, între reprezentanții celor două școli existau dispute în jurul mai multor probleme cum ar fi conținutul și întinderea tradiției orale. Talmudul vorbește de 350 de puncte controversate între cele două școli⁵⁰.

În privința metodologiei exegetice propriu-zise, primele metode sunt cele sintetizate în acronimul *PARDES*⁵¹ ale cărui litere redau inițialele a patru metode exegetice⁵².

a) *peshat*, traducerea literală a textului, era o metodă obiectivă de obținere a sensului literal-istoric prin analiză lingvistică a fiecărui cuvânt, expresie sau chiar a formei literelor;

b) *remez*, sesizarea sensului implicit;

c) *derash*, expunerea omiletică a înțeleșurilor, reprezenta o metodă subiectivă prin care se încerca aplicarea textului și a mesajului său la situația exegetului și a contemporanilor săi;

d) *sod*, discernerea sensului mistic, alegoric⁵³.

Distingem așadar un foarte clar interes pentru stabilirea sensului literal și, mai întâi de toate, a textului. Într-un fel, putem spune că ne aflăm la începuturile exegezei istorico-gramaticale.

⁴⁸ În directă descendență targumică poate fi considerată și o bună parte din creația imnografică a Bisericii, mai ales cea de proveniență siriacă, imnografie ce se prezintă ca un adevărat midraș targumic incluzând elemente apocrife sau din tradiție alături de cele biblice pe care de fapt le comentează.

⁴⁹ Cf. art. *Bet Hillel and Bet Shamai*, în *Encyclopaedia Judaica*, vol. 4, col. 737.

⁵⁰ *Ibidem*, col. 738.

⁵¹ *Ibidem*, vol. 6, col. 890.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Vezi considerațiile lui G. L. Bruns, art. cit., cu privire la obârșiile midrașice ale alegoriei alexandrine, art. cit., pp. 636-644.

⁵⁴ Sifra introd., 1, 7: Tosefta Sanhedrin 7 (apud *Encyclopaedia Judaica*); vol. 8, col. 366.

Termenul talmudic de desemnare a principiilor hermeneutice este *midot*. Avem astăzi trei formulări ale unor astfel de principii cristalizate toate în epoca celui de-al doilea Templu. Astfel, Rabinii Șemaii și Avtalion au formulat, la începutul secolului I î. Hr., șapte precepte exegetice. Pe acestea le-a formulat și codificat Hilel⁵⁴ iar ulterior au fost amplificate de Rabbi Ismael în 13 reguli, la rândul lor dezvoltate ulterior de Rabbi Eliezer în 32. Regulile lui Hilel sunt considerate de specialiști a reprezenta expresia cea mai clasică a exegezei iudaice deoarece în ele nu apar influențe grecești deși un anumit paralelism a fost evidențiat⁵⁵.

Aceste reguli includ o serie de operații la care este supus textul, fie la mai multe în mod succesiv, fie doar la una singură. Astfel prin regula numită *kal va homer* dintr-o premisă minoră se extrage un argument prin trecerea într-o premisă majoră cu ajutorul expresiei „cu cât mai mult”⁵⁶.

Regula *gezerah shavah* implică compararea expresiilor similare⁵⁷. Această regulă însă a devenit în *bet ha-midrash* un principiu aproape formal pe baza căruia simpla asemănare de cuvinte sau de expresii era de ajuns pentru a echivala prescripțiile în care apăreau. Pentru a fi împiedicate abuzurile s-a stabilit ca această regulă să nu fie aplicată decât acolo unde așa a fost primită prin tradiție⁵⁸, ambele pasaje să fie din Pentateuh iar cuvintele să fie nu numai identice, ci și ambigue în contextele în care apar, astfel încât se poate presupune că au fost așezate acolo tocmai pentru a fi interpretate prin această regulă. Totuși excesele nu au putut fi stăvilit și de aceea pe „baze biblice” fariseii și-au putut construi nestingheriți multe din fătărnicii.

Pe baza regulii *kelal u-ferat* se realizează trecerea de la general la particular. O lege formulată, în termeni generali dar urmată de situații particulare va fi aplicată doar la acele situații⁵⁹. Înrudită cu această regulă este și *perat u-kelal* prin care se trece de la particular la general în situațiile în care sunt afirmate instanțele particulare urmate apoi de o categorie generală, alta decât cea în care cele particulare sunt incluse⁶⁰. Tot pe baza alternanței general-particular au mai fost formulate încă patru reguli, care sunt de fapt forme diferite ale celor două pe care le-am prezentat⁶¹.

Mai trebuie notate încă alte două reguli hermeneutice, prin care sensul unui pasaj trebuie dedus din contextul său, ori dintr-o referință similară cu acel pasaj⁶² și alta prin care, două versete aflate în contradicție se armonizează printr-un al treilea⁶³.

⁵⁵ H. Schwartz, care identifică una din regulile lui Hilel cu silogismul aristotelic (în *Hermeneutischer Syllogismus in der talmudischen Litteratur*, 1901) este criticat de învățații iudei (cf. *Encyclopaedia Judaica*, vol. cit., col. 367).

⁵⁶ Așa de exemplu Deuteronom 21,23, unde se spune că trupul criminalului executat prin spânzurare nu trebuie lăsat peste noapte neîngropat, este tâlcuit prin această regulă de către Rabbi Meir astfel: „dacă Dumnezeu este întristat de moartea unui păcătos, cu cât mai mult va fi de cea a unui drept” (Sanhedrin 6, 5).

⁵⁷ De exemplu Numeri 9, 2 și Numeri 28, 2 vorbesc ambele de jertfe, prima de cea a mielului pascal iar a doua de cea perpetuă. Deoarece jertfa perpetuă se poate aduce și de sabbat înseamnă că și mielul poate fi jertfit de sabbat.

⁵⁸ Peshat 66 a.

⁵⁹ Sifra introd. 7, dă ca exemplu Levitic 1, 2 unde cuvântul „dobitoace” desemnează de regulă un animal nedomesticit, totuși referirea ulterioară la „turmă” și la „cireadă” particularizează primul termen.

⁶⁰ După Sifra introd. 8 în Ieșirea 22,9 sunt incluse și alte fiare decât cele menționate în textul propriu-zis.

⁶¹ Cf. *Encyclopaedia Judaica*, vol. cit., col. 369-370.

⁶² Așa numita regulă *davar ha-lamed me imgano ve-lamed mi sofo*.

⁶³ Regula *šemei chetuvim ha-machšim zeh et zeh ad še-yano ha-cativ ha-šeliš ve-yachia beinethem*, armonizează, de exemplu, aparenta contradicție dintre Ieșirea 19, 20 și Deuteronom 4, 36 prin intermediul unui al treilea text, Ieșirea 20,19 (cf. *Encyclopaedia Judaica*, vol. cit., col. 370).

⁶⁴ Așa G. L. Bruns, art. cit., p. 634; E. Earle Ellis, o. c., p. 132 ș.u.

4. Concluzii

Aceste metode exegetice erau aplicate fie în mod succesiv, fie, atunci când era cazul, doar anumitor tipuri de texte biblice. Regulile prezentate au constituit baza de pe care s-a dezvoltat ulterior întregul sistem exegetic rabinic, și, de aceea, de înțelegerea lor ține și înțelegerea evoluției ulterioare a exegezei biblice în iudaism. Aceste reguli și rezultatele la care au ajuns savanții evrei prin folosirea lor au fost uneori utilizate chiar și de autori creștini. Astfel cercetătorii noutestamentari asimilează cuvântul Mântuitorului din sinagoga din Nazaret (Luca 4, 16–21) cu un midraș rostit după citirea haftarei (text profetic citit la sfârșitul slujbei sinagogale)⁶⁴. De asemeni, Jacques Dupont⁶⁵ identifică numeroase elemente de exegeză iudaică în cartea Faptelor, în cuvântările ținute de apostoli. De asemeni, Sf. Apostol Pavel însuși utilizează, în virtutea formației sale rabinice, unele metode iudaice de exegeză biblică, cum este cazul tâlcuirii pe care o face unor pasaje din Vechiul Testament⁶⁶.

Urme și influențe ale exegezei biblice iudaice au fost sesizate de către cercetători și în cazul a numeroase scrieri patristice. Cel mai reprezentativ caz este, poate, cel al Fericitului Ieronim care în dorința sa de a înțelege cât mai bine Vechiul Testament și a avea acces la acea *hebraica veritas*, a făcut apel atât la învățarea limbii ebraice, pentru accesul direct la textul original, cât și la metodele și soluțiile exegetice ale învățaților evrei⁶⁷. Astfel de urme ale exegezei iudaice au fost semnalate și în scrierile altor părinți și scriitori bisericești, cum ar fi Sf. Irineu al Lyonului, Origen, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Ioan Hrisostom ș.a.⁶⁸. „Este adevărat că recursul Părinților la dascălii iudei este destul de restrâns și că din pricina acestui recurs ei și-au atras blamul adversarilor lor. Dar acest recurs nu este mai puțin important și el prefigurează foarte marele interes pentru sursele iudaice pe care îl manifestă știința exegetică din epoca noastră”⁶⁹.

Din toate cele prezentate mai sus se poate trage concluzia importanței cunoașterii metodelor exegetice iudaice și a aplicării acestora, deoarece în multe cazuri textul biblic devine mai clar în lumina lor. Acest lucru demonstrează încă o dată strânsa legătură dintre creștinism și rădăcinile sale iudaice, dintre Noul și Vechiul Testament, dintre teologia creștină și exegeza biblică.

⁶⁵ *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, pp. 245–307.

⁶⁶ Așa, de exemplu, în Romani 3, 10–18, I Corinteni 10, 1–11, Galateni 4, 22–31, Coloseni 2, 16–17 ș.a. (cf. R. V. G. Tasker, *The Old Testament in the New Testament*, Londra, 1946, p. 66–96; E. Earle Ellis, *o. c.*, p. 143 ș.u.).

⁶⁷ Cf. Pierre Jay, *L'Exegese de Saint Jerome d'après son „Commentaire sur Isaie”*, Paris, 1985, p. 39–43. În comentariul său la Zaharia, Fericitul Ieronim afirmă că scopul său este acela de „a revela urechilor latine secretele erudiției evreilor și savoaarea ascunsă a învățăturilor sinagogii în ceea ce privește Sfintele Scripturi” (cit. de pr. prof. dr. Vasile Mihoc, *Actualitatea exegezei biblice a Sfinților Părinți*, în volumul colectiv *Biblie și Teologie*, Sibiu 1997, p. 64).

⁶⁸ Cf. G. L. Bruns, *art. cit.*, pp. 637–644.

⁶⁹ Pr. prof. Vasile Mihoc, *o. c.*, p. 64.

ÎNRUDIREA CU DUMNEZEU CA PRINCIPIU CONSTITUTIV AL IERARHIILOR ÎN TEOLOGIA LUI DIONISIE AREOPAGITUL

VLAD NICULESCU
Universitatea din Toronto, Canada

Afirmații ascendente, negații descendente

Teologia mistică este primul dintr-o serie de patru tratate menționate ca atare în corpusul dionisian, celelalte trei fiind, în ordinea preconizată de Dionisie: *Reprezentările teologice* (*hai theologikai hypotyposeis*), *Numele divine* (*peri ton theion onomaton*) și *Teologia simbolică* (*he symbolike theologia*). Ordinea acestui șir de tratate coincide cu cea a ierarhiilor cosmosului dionisian. *Teologia simbolică* se ocupă de interpretarea reprezentărilor simbolice ale dumnezeirii inspirate din lumea materială, *Numele divine* privește în primul rând numele abstracte, inteligibile, atribuite divinității, iar *Reprezentările teologice* are ca subiect numirea persoanelor Treimii și a lui Iisus Hristos ca Logos întrupat. Dacă e să ne încredem în informațiile fugare furnizate de Dionisie asupra conținutului acestui ultim tratat, anume că el ar cuprinde *ta kyriotata tes kataphatikēs theologias* (aspectele esențiale ale teologiei pozitive), ar trebui să considerăm că prin *Reprezentările teologice* se încheie seria de opere dedicate teologiei afirmative și, astfel, că *Teologia mistică* reprezintă o intrare într-un alt regim, cel al teologiei negative. Acest punct de vedere, altminteri destul de răspândit printre exegeții operei dionisiene, este el totodată și întemeiat? A include *Reprezentările teologice* între operele ce țin de teologia afirmativă ar echivala, negreșit, cu a spune că numele treimice cad, ca orice afirmații, sub incidența negațiilor, în trecerea la demersul apofatic și ar favoriza, astfel, opinia că Dionisie e un metafizician neoplatonist cosmetizat creștin, mai degrabă decât un teolog creștin veritabil. Dacă lucrurile stau într-adevăr așa, vom putea verifica cercetând mai îndeaproape principiul concatenării tratatelor dionisiene și fixând mai riguros locul *Reprezentărilor teologice* între acestea.

Afirmațiile (*theseis*) sunt, pentru Dionisie, în mod fundamental ascendente, pe când negațiile sunt descendente. Aceasta înseamnă că, dacă cineva afirmă ceva despre Dumnezeu, el trebuie să înceapă din reverență de la cele mai „înalte” nume, cele abstracte, care sunt totodată și cele mai „adecvate” și să coboare apoi către cele mai „joase”, numele cu referenți materiali. În schimb, dacă se va alege calea negației, se cuvine să fie negate cu prioritate numele cu referent material și să se urce apoi cu precauție spre negarea numelor cele mai abstracte. Ordinile ascendentă și descendentă în numirea katafatică și apofatică a divinității sunt caracterizate de Dionisie după cum urmează:

„Negațiile trebuie slăvite, după cum socot, în chip contrar afirmațiilor. Într-adevăr, pe acestea le-am afirmat începând cu cele dintâi și coborându-ne la cele din urmă, trecând prin cele de la mijloc; pe când aici noi negăm toate, urcându-ne de la cele din urmă spre cele dintâi, ca să cunoaștem într-un mod neacoperit acea necunoaștere acoperită de toate cele cunoscute în toate cele existente și ca să vedem acel întuneric supranatural ascuns de toată lumina aflătoare în cele existente”¹.

Ne putem întreba, însă, pe ce criterii a stabilit Dionisie ce este „înalt” și ce este „jos” în domeniul numelor, adică, mai exact, ce justifică ierarhizarea axiologică a acestor nume. Un răspuns la această întrebare se găsește în următorul pasaj din *Teologia mistică*:

„Dar, vei întreba, de ce, după ce am făcut afirmațiile divine începând cu Cel dintâi, începem negațiile divine de la cele din urmă? Pentru că atunci când l-am afirmat pe Acela care-l mai presus de orice afirmare, trebuia să punem baza afirmării pornind de la ceea ce este mai înrudit cu El; pe când atunci când îl negăm pe Cel care-l mai presus de orice negare, trebuie să-L negăm pornind de la cele mai îndepărtate de El. Oare nu este Dumnezeu mai mult viață și bunătate decât aer și piatră? Și nu este adevărat că mai degrabă nu chefuiește și nu se mânie, decât că nu poate fi exprimat sau înțeles?”²

Criteriul ordonării ierarhice a numelor afirmative pare să fie, conform lui Dionisie, înrudirea (*sungensis*) lor în diferite grade cu Dumnezeu. Odată stabilită această ierarhie pe criteriul înrudirii, afirmarea și negarea nu mai sunt decât o parcurgere teoretică a ierarhiei în sens ascendent sau descendent. După cum se poate observa, criteriul înrudirii plutește deocamdată într-un mister absolut, un mister cu atât mai mare cu cât Dumnezeu este cu totul transcendent față de orice ierarhie. În plus, gradarea înrudirii trimite în mod indiscutabil la metafizicile neo-platoniste, în care numele desemnând obiecte din registrul inteligibil sunt supraordonate celor desemnând obiecte din domeniul sensibilului. Așadar, dacă *Teologia simbolică* acoperă registrul sensibil al numelor, iar *Numele divine* pe cel inteligibil, nu ne mai rămâne decât să decidem dacă *Reprezentările teologice* trebuie considerate a fi parte din registrul inteligibil sau nu.

Totuși, explicația dată în *Teologia mistică* 1033 este, din multe puncte de vedere, problematică, mai ales prin introducerea unei noțiuni lăsate neprecizată ca cea a înrudirii. Coroborând diversele pasaje în care acest termen mai apare în opera dionisiană se pot încerca următoarele variante de definiție pentru această noțiune:

1. Se afirmă adeseori în corpusul dionisian faptul că numele pozitive supreme ale dumnezeirii precum cele de Bine, Ființă, Viață etc. sunt deduse din activitățile (*energeiai*) devine *ad extra*. În consecință, pentru a exprima ceea ce este Dumnezeu în transcendența Sa sau în sine, și afirmațiile și negațiile sunt insuficiente. Cu toate acestea *sungensis* pare a fi un concept fundațional pentru sfera afirmațiilor și poate cu ușurință (nu știm, încă, dacă și cu deplină îndreptățire) să fie explicat prin analogiile existente între cauză și efect, între creator și cosmosul creat. Dar chiar și în acest caz înrudirea nu ar funcționa decât ca un întemeietor transcendent al ierarhiilor, întemeietor care nu poate fi, totuși, cuprins și redus la ordinea pozitivă a acestora.

¹ *Teologia mistică*, 1025 b; p. 150.

² *Teologia mistică* 1033 cd; p. 152.

2. O altă explicație pentru noțiunea de înrudire poate fi dedusă din cosmologia subiacentă ierarhiei numelor dionisiene. Cu alte cuvinte, ierarhia îngerească și cea eclesastică își corespund ca inteligibilul pur sensibilului amestecat cu inteligibilul (compusul uman suflet-trup). Omul ar reprezenta, așadar, punctul de întâlnire al registrelor cosmice ale inteligibilului și sensibilului iar motivarea valorizării lor ierarhice (inteligibilul este superior sensibilului) s-ar face prin înrudirea iconică a omului cu Dumnezeu, imaginea lui Dumnezeu în om avându-și sediul în intelect și nu în trup. Chiar și în acest caz, imaginea divină nu se confundă cu intelectul, cu doar sălășluiește în el, ceea ce înseamnă că înrudirea e introdusă supranatural în facultatea naturală a intelectului, lucru care ne aduce, în cele din urmă, la aceeași dilemă cu cea de la punctul 1.: înrudirea motivează ierarhia pozitivă fără a fi, însă, reductibilă la această ierarhie.

3. O ultimă explicație și, în opinia noastră, cea mai interesantă dintre toate, încearcă să desprindă înrudirea de presuposițiile metafizice sau cosmologice și să o prezinte ca pe un proces mistagogic: parcurgerea ascendentă a ierarhiei (prin afirmații) și descendentă (prin negații) corespunde unei experiențe spirituale care are ca scop contemplarea dumnezeirii în mod eminent de către un om el însuși îndumnezeit. Înrudirea ar fi, așadar, experiența umană a îndumnezeirii la fiecare din etapele acestui traseu mistagogic iar o descriere a acestei experiențe va duce, în mod inevitabil, la o fenomenologie mistică. Dacă o astfel de descriere fenomenologică a stadiilor înrudirii este ceea ce vizează Dionisie prin secvența tratatelor sale, va trebui să procedăm la o prezentare a dinamicii procesului de constituire a ierarhiei, prezentare al cărei cadru îl vom schița în cele ce urmează.

Plauzibilitate, implauzibilitate și demersurile idolatrice și idoloclaste aferente fiecăreia din ele

În *Ierarhia cerească* (140 c) Dionisie distinge între revelația prin similitudine (*homoiosis*) și cea prin disimilitudine (*anhomoiosis*):

„Un fel procedează, precum se cuvine, prin imagini asemănătoare și sfinte; celălalt prin înfățișări ce nu seamănă, pe care le plănuiește în așa chip încât ele apar necuviincioase și nepotrivite. Tradițiile mistice ale scripturilor revelate proslăvesc în chip firesc venerația dumnezeirii celei mai presus de fire, cu termenii cei mai fericiți. Când ca *verb* (cuvânt, logos), când ca *mint*e sau *substanță* (esență), pentru a vădi rațiunea divină și înțelepciunea sa; existența cea adevărată a lui Dumnezeu și cauza adevărată a existenței celor ce sunt. Dar ele (scripturile) reprezintă (divinitatea) și ca *lumină*; o denumesc *viață*. Astfel de denumiri figurate și sfinte, fiind mai de cinste și părând superioare, într-un anumit fel, reprezentărilor materiale, rămân cu toate acestea departe de a înfățișa cu adevărat asemănarea cu divinitatea. Căci ea este mai presus de orice substanță și de orice viață; nici o lumină neputând-o caracteriza (reda) și toată rațiunea și toată mintea fiind incomparabil departe de a se asemana cu ea. Uneori însă ea (divinitatea) este proslăvită în chip supramundan de aceleași scripturi prin predicate negative; denumind-o *nevăzută*, *infinită*, *nemărginită*; iar din aceste (expresii) răsare înțelesul, nu a ceea ce este, ci a ceea ce nu este ea. Acest lucru este, socotesc, și mai potrivit pentru dânsa; căci noi, după cum ne-a inițiat tradiția cea mai tainică și sacerdotă, spunem cu adevărat că ea (divinitatea) nu există ca orice din cele ce sunt și nu cunoaștem nemărginirea sa cea mai presus de ființă, neînțeleasă și negrăită”³.

³ Ierarhia cerească 140 c; pp. 28–29.

Ambele revelații țin în aceeași măsură de procedură afirmativă și de cea negativă. Mai asemănătoare cu Dumnezeu sunt numele inteligibile, mai puțin asemănătoare sunt cele sensibile:

„Dacă însă negațiile cu privire la cele divine sunt adevărate, iar afirmațiile nepotrivite, atunci explicarea celor ce nu se văd, cu ajutorul produselor mintale, este mai potrivită pentru obscuritatea celor negrăite căci descrierile cele sfinte ale scripturilor cinstesc, și nu necinstesc, rânduielile cerești, atunci când le explică prin produse formale ce nu se aseamănă și le prezintă tocmai prin aceasta, înălțate mai presus de toate lucrurile cele materiale. Că însă asemănările cele nepotrivite pun mai bine în evidență și spiritul nostru (mintea noastră), acest lucru, socot, nu-l va contrazice nimeni din cei chibzuiți; căci este firesc a se rătăci cineva în figurile de stil, sfinte și mai cinstitoare, putând fi amăgit să creadă că ființele cerești ar fi, așa zicând, niște oameni de aur, cu înfățișare luminoasă, scânteietoare, de o frumusețe strălucitoare; îmbrăcați în veșmânt scilpitor și fulgerând focos, fără să pricinuiască vreun rău; sau câte alte forme asemănătoare, în care teologia a prezentat în chip exterior dumurile cerești. Pentru ca nu cumva să se rătăcească acei ce nu cunosc o altă frumusețe, superioară celei a lucrurilor aparente, s-a coborât înțelepciunea cea înălțătoare de suflet a sfinților autori ai scripturilor revelate până la asemănările cele nepotrivite, neîngăduind ca partea materială din noi să se fixeze la aceste figuri nepotrivite (rușinoase) și să se oprească aici”⁴.

Cu noua distincție introdusă aici între unele asemănări „mai asemănătoare” și altele „mai neasemănătoare”, Dionisie intră într-un domeniu nou pe care doar cu greu îl putem asimila categoriilor cunoscute ale teologiilor negativă și afirmativă. Prin revelațiile naturală și scripturală putem susține că numele inteligibile atribuite divinității sunt supraordonate celor sensibile și că unele dintre ele sunt mai înalte decât altele, dar nu putem explica de ce, de exemplu, Dumnezeu tolerează mai puțin să fie numit simbolic „panteră” decât „bine”, „adevăr”, „viață”. Pare evident că similaritatea și disimilaritatea numelor în raport cu Dumnezeu traduce, mai degrabă, plauzibilitatea și implauzibilitatea lor în uzul uman al limbajului. Cu alte cuvinte este mai plauzibil *pentru noi* să-l numim pe Dumnezeu adevăr sau viață și nu panteră, și, la fel, e mai plauzibil să spunem că El nu e panteră decât că El nu e Viață sau Adevăr. Afirmațiile sporesc astfel în plauzibilitate cu cât urcăm în ierarhia numelor și a cosmosului de la sensibil la inteligibil, câtă vreme negațiile sporesc în plauzibilitate cu cât coborâm în aceeași ierarhie. Astfel, plauzibilitatea în negații și cea în afirmații cresc invers proporțional. Totuși asemănările mai neasemănătoare sunt, în opinia lui Dionisie, mai folositoare decât cele mai asemănătoare din două motive: întâi pentru că îndeamnă pe interpret să procedeze eminent, adică să depășească simbolul contemplat și realitatea desemnată de acesta pentru a se înălța la Dumnezeu, apoi pentru că ține pe profani la distanță sau, altfel spus, generează spontan ezoterism:

„Vom afla că teologii mistici au îmbrăcat cu sfințenie în asemenea figuri (literare) nu numai revelațiile asupra rânduielilor divine, ci chiar câteodată și explicațiile lor asupra divinității. Ei pleacă uneori în descrierile lor de la fenomenele exterioare strălucitoare, numind-o pe ea (pe divinitate) de pildă: soare al dreptății, luceafăr de dimineață ce răsare în chip sacru și luminează ce radiază strălucitor, neacoperită și

⁴ Ierarhia cerească 140 c; pp. 28–29.

spirituală. Alteori se servesc ei de lucruri mijlocii și vorbesc despre divinitate ca de un foc ce luminează fără să facă rău; ca de apa ce întreține viața și, pentru a vorbi la figurat, pătrunde în trup și revarsă acolo, fără să se istovească, râuri curgătoare de viață; iarăși, alteori, au plecat ei de la cele mai joase lucruri ca: ungere (mir) binemirosoare, sau piatra cea din capul unghiului. Ba chiar de forme de animale s-au servit ei, atribuindu-I proprietatea leului și a panterei, spunând că ea ar fi un pardos, sau o ursoaică, căreia i s-au răpit puii. Vom mai adăuga încă un lucru care pare să fie și mai jos și mai necuviincios decât toate, că oamenii cei căliți în lucruri divine au atribuit divinității și chip de vierme. În felul acesta toți cei înțeleghători de lucruri divine și tâlmaci ai inspirației celei tainice țin departe de lucrurile cele imperfecte și profane Sfânta Sfințelor și prețuiesc mai presus de orice acea înfățișare sfântă și neasemănătoare pentru ca nu cumva cele divine să ajungă cu ușurință la îndemâna celor profani și nici cei ce studiază cu zel podoabele divine să se pironesc în aceste figuri, ca și cum ar fi adevărate; și apoi, pentru că lucrurile cele divine să fie cinstite prin expresii negative și prin comparații ce nu se aseamănă și care merg până la limitele cele mai îndepărtate⁴⁵.

Așadar plauzibil (*to oikeion*) este totodată și periculos în sensul că poate determina pe cineva să creadă că simbolul plauzibil epuizează esența dumnezeirii, că numele maxim plauzibil e „numele propriu” al lui Dumnezeu. Tocmai de aceea e mai probabil ca pasul anagoric (transcendent) să fie făcut de către cei ce au de-a face cu nume evident implauzibile.

Nici plauzibilul nici implauzibilul nu sunt, însă, ocolite de pericolul idolatriei. Se pot deduce, conform citatului de mai sus, două forme de idolatrie: în ierarhia afirmațiilor mai generatoare de idolatrie sunt numele înalte (inteligibile) care pot fi foarte ușor luate drept nume proprii ale lui Dumnezeu, câtă vreme în ierarhia negațiilor mai generatoare de idoloclastie (idolatrie prin negație) sunt numele joase, cu referent sensibil. Este o formă destul de inevidentă de idolatrie să crezi că Binele e numele propriu al lui Dumnezeu, câtă vreme e o formă destul de subtilă de idoloclastie să crezi că Dumnezeu e altceva decât orice lucru sensibil. Prima presuposiție îl reduce pe Dumnezeu la categoria inteligibilului, cea de a doua îl limitează refuzând-i orice implicare în sensibil (cu implicația directă că, în mod pios, el nu poate fi tratat decât ca ultim inteligibil). Negațiile cele mai plauzibile par a confirma afirmațiile cele mai plauzibile sau, cu alte cuvinte, idoloclastismul în ordinea sensibilului pare a confirma idolatria în ordinul inteligibilului.

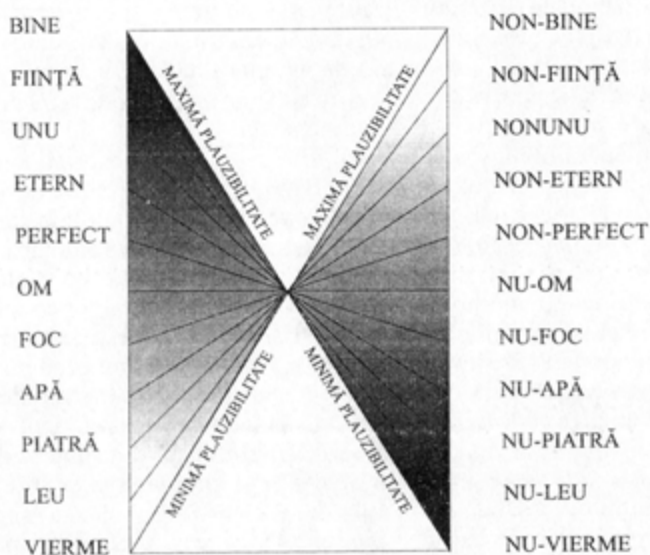
Uzul teologic al plauzibilității și implauzibilității

Sunt multe locurile din corpusul dionisian în care negațiile și afirmațiile sunt ilustrate prin exemple. Cu o singură excepție toate aceste pasaje prezintă procesul apofazei în serii separate pentru numele sensibile și pentru cele inteligibile. Excepția o constituie ultimul capitol al *Teologiei mistice* în care listele afirmațiilor și cele ale negațiilor sunt corelate contrastiv.

Ordinea ascendentă a afirmațiilor în finalul *Teologiei mistice* nu corespunde într-un totu ordinii afirmațiilor din *Numele Divine*, lucru explicabil dacă ne gândim că scopul

⁴⁵ Ierarhia cerească 145 a.

primului tratat este nu cel de a da lista detaliată a afirmațiilor în mod ierarhic ci, mai degrabă, cel de a le categorisi global în sensibile și inteligibile. De aceea nu vom întâlni aici particularizări precum „panteră” sau „vierme” ci doar expresii generice de tipul realități trupești, realități figurative, realități sensibile. În consecință e necesar să reconstituim o listă completă a afirmațiilor și negațiilor folosite de Dionisie, o listă pe baza căreia să putem ilustra funcționarea antinomică plauzibilă și implauzibilă a afirmării și negării teologice. Coroborând indicațiile din *Numele divine* 597 ac, *Teologia mistică* 1033 ae, *Ierarhia cerească*, 144–145 c și *Scrisori* 9, 1104 e, 113 bc am ajuns la următorul grafic:



Privind la cele două coloane trebuie să reținem că ele sunt, de fapt, una și aceeași ierarhie descrisă din perspective diferite (una afirmativ ascendentă, alta negativ descendentă), criteriul ordonării fiind mereu plauzibilitatea. În al doilea rând trebuie menționat că, în conformitate cu o tradiție creștină platonizantă, Dionisie consideră că descinderea în ordinea afirmațiilor dinspre inteligibil spre sensibil implică automat multiplicarea entităților prin instanțiere, de aceea Binele e unu, ființele bune sunt, însă, mai multe. Aceste aspecte ale unului și multiplului am încercat să le subliniez în prezentarea mea prin uzul consecvent al negațiilor: „non” sau „ne” pentru inteligibile, „nu” pentru sensibile.

Linia care unește numele simbolice de „vierme” cu cel de „nebunătate” este linia maximei implauzibilități; aceasta scade cu cât se coboară în ordinea afirmațiilor și se urcă în cea a negațiilor. Linia care unește numele de „bine” și cel de „nu-vierme” reprezintă, prin contrast, diagonală maximei plauzibilități. Linia orizontală în care se contopesc plauzibilitatea și implauzibilitatea este, nu întâmplător, cea a omului care reprezintă punctul de coincidență nu doar al registrelor sensibil și inteligibil, ci și al plauzibilului cu implauzibilul.

Din schema de mai sus reiese că negația dionisiană nu poate fi redusă la corespondență pe orizontala celor două liste. Dacă s-ar proceda astfel, logica discursului dionisian s-ar reduce la argumente de tipul: Din moment ce numele de x caracterizează și nu caracterizează în același timp dumnezeirea, se poate considera că Aceasta e dincolo de x și non- x , deci că se raportează la ele în mod eminent. După cum se poate vedea din aceeași schemă concluzia eminenței lui Dumnezeu e obținută, de fapt, printr-un alt gen de negație decât cea pe orizontală, și anume cea desemnată de încrucișarea diagonalelor plauzibilității și implauzibilității. Dacă în modelul x – non- x ceea ce ne făcea să recurgem la argumentul eminenței era conflictul dintre convingerile noastre religioase fondate pe revelație și presiunea absurdului logic generat de coincidența afirmației era negația, eminența e mai degrabă o formă de disociere a credinței revelate de mundaneitatea logicii, a disocierii unui conținut vizat supra-natural de explicația naturală, Dumnezeu fiind în acest caz un „cu totul altul” defamiliarizat defensiv de om și proiectat într-o contra-lume inteligibilă. Această procedură a defamiliarizării este, însă, depășită de Dionisie în argumentația sa pe baza jocului plauzibilității și al implauzibilității în care nu absurdul logic și scandalul teo-logic conduc spre concluzia eminenței divine, eminență care e dobândită în sânul lumii fenomenale a ierarhiei și nu în afara acesteia. Scandalul de care vorbim este asentimentul la idolatrie, fie în forma grosieră a naivității credințării unor afirmații implauzibile de tipul „Dumnezeu e piatră” sau „Dumnezeu nu e Ființa și Binele” combinate în forma „Dumnezeu nu e inteligibilul pentru că tot ce e El e acest idol sensibil în care cred”, fie în forma, mai subtilă, a credinței în maxima plauzibilitate a unor afirmații de tipul „Dumnezeu e Ființa și Binele”, „Dumnezeu nu e piatră”, care combinate spun că „Dumnezeu nu poate fi sensibil pentru că trebuie să fie maxim inteligibil”. Numai întretărirea celor două diagonale într-un argument de tipul „pentru Dumnezeu sensibilul nu poate exclude inteligibilul dar nici inteligibilul nu poate exclude sensibilul” poate evidenția eminența lui Dumnezeu prin contrarierea așteptărilor rațiunii umane. De vreme ce orice afirmație sau negație poate fi scandalizatoare atât în ordinea plauzibilului cât și în cea a sensibilului, nescandalizarea nu poate fi garantată decât de un tip de comuniune cu Dumnezeu așa cum ni se arată El nouă contrariindu-ne, și nu cum suntem noi dispuși să Îl considerăm a ni se arăta. Revelația adaptativă a lui Dumnezeu în modul „pentru noi” descrie întreaga ierarhie a numelor și cosmosului, dar ceea ce trebuie sesizat și nu poate fi sesizat decât în chip pneumatic este condescenderea divină din această adaptare, condescendere ce vizează cooptarea noastră la o viziune a lui Dumnezeu așa cum El ni se oferă și nu doar așa cum ne așteptăm noi să-L putem explica. Firea pentru sine a lui Dumnezeu este, pentru Dionisie, raportarea intra-treimică a Tatălui, Fiului și Sfântului Duh comunicată nouă pe parcursul progresului spiritual în Hristos, iar această comunicare se face în chip eminent dar intra-ierarhic printr-o terapie a tendințelor idolatre și idoloclaste ale uzului limbajului uman.

Înrudirea ca relegitimare condescendentă a ierarhiilor de către Logosul divin

Din schema de mai sus am exclus, în mod deliberat, o categorie de nume, cele ale persoanelor Treimice. Ele sunt, așa cum am mai spus, obiectul tratatului intitulat *Reprezentări teologice* și constituie, conform autorului, *ta kyriotata tes kataphatikes*

theologias (adevăruri capitale ale teologiei afirmative). Dacă lucrurile stau astfel, ele pot fi, însă, negate ca orice alte afirmații, ipoteză ce poate a fi confirmată de *Teologia mistică* 1048 c:

„Și iarăși, suindu-ne, noi spunem că Dumnezeu nu este nici suflet, nici minte. El nu are o imaginație, părere, rațiune sau inteligență. El nu este nici cuvântare, nici inteligență; nu poate fi exprimat, nici înțeles. El nu e număr sau ordine, mărime sau micime, egalitate sau inegalitate, asemănare sau neasemănare. El nici nu stă, nici nu se mișcă, nici nu-i liniștit; nu are putere, nici nu este putere sau lumină; nu trăiește și nu e viață; nu e nici substanță, nici veac, nici timp. Nu există contact inteligibil cu Dumnezeu. Ea nu e nici știință, nici adevăr; nici domnie nici înțelepciune; nici unul, nici unitate; nici divinitate, nici bunătate, nici duh așa cum știm noi. Ea nu e nici filiație, nici paternitate, nici altceva din cele cunoscute, fie de noi, fie de altcineva dintre cei ce există”⁶.

E suficient să ne oprim mai atent asupra contextului din care a fost extras citatul de mai sus pentru ca ipoteza unui Dionisie platonizat să nu mai apară atât de tranșant cum se crede îndeobște. Numele de „paternitate” și „filiație” sunt luate aici în sensul lor plauzibil, „pentru noi”, (*hos hemas eidenai*). Pentru a afirma așadar, că numele treimice cad sub incidența negațiilor trebuie lămurit, în primul rând, care este concepția lui Dionisie despre Treime și limbajul pe care el îl întrebuințează când se referă la ea. O clarificare importantă în această direcție vine din argumentația din următorul pasaj al *Teologiei mistice*:

„În *Reprezentări teologice* am tratat chestiunile esențiale privitoare la teologia afirmativă: cum e numită unică natură cea divină și bună, și cum e numită triplă; ce este paternitatea care se spune despre ea și ce este filiațiunea; ce înseamnă denumirea divină de Duh; cum au izvorât luminile lăuntrice ale bunătății din Binele imaterial și invizibil, și cum au rămas în sine și între ele, fără a ieși din rămânerea lor (...)”⁷.

Reprezentările teologice sunt, deci, o analiză a numelor pentru unitate și distincție în cadrul Dumnezeirii. Remarcăm în acest pasaj grija autorului de a păstra transcendența Treimii și în unitate și în distincție. Dumnezeu e simultan și unu și întreg iar numele Sale trebuie să sugereze acest lucru. Oricare din aceste nume luate separat și interpretat *kat’hemas* (din perspectiva noastră) cade sub incidența afirmațiilor și negațiilor. Afirmațiile și negațiile privesc, însă, doar „izvorărea” ierarhiilor din Binele absolut, nu și „rămânerea” lor în Acesta. În plus, Treimea este cunoscută prin Logosul întrupat, deci, comunicată în câmpul fenomenelor plauzibile și implauzibile intra-ierarhice, în special în domeniul umanității. În om coincide, însă, dimensiunea orizontală afirmativ-negativă cu cea diagonală plauzibil-implauzibil, orice afirmație și orice negație a umanității Logosului întrupat fiind în aceeași măsură plauzibilă și implauzibilă. Cu alte cuvinte, omul este făptura cea mai predispusă să își depășească limitele impuse de perspectivele idolatrică și idoloclastă pentru a sesiza fără prejudecăți antropice pe Dumnezeu în revelația Sa neacomodativă. Devenirea om a Logosului aduce, astfel, în același timp, o legitimare a întregii ierarhii nominale și ontice și o transparentizare a ei pentru realitatea transnominală și transontică a dumnezeirii.

⁶ Teologia mistică 1048 a.

⁷ Teologia mistică 1032 d.

Cooptând percepția umană într-o nouă dimensiune, Hristos deschide, după cum crede Dionisie, posibilitatea unui nou uz al numelor de către om, un uz care să corespundă simbolic permeatizării umanității de către divinitate în Întrupare. *Reprezentările teologice* se referă, așadar, la acest uz al numelor și tocmai aceasta le deosebește de *Numele divine* care tratează doar metafizic și nu teologic numirea divinității. Cheia pentru accesul la reprezentările teologice este, așadar, asumarea unei hermeneutici hristologice a ierarhiilor, hermeneutică pentru care omul e apt dar pe care nu o poate pune în act decât prin asumarea mistagogiei Logosului întrupat, adică prin asimilarea cu teandricitatea lui Hristos însuși.

În concluzie *Teologia simbolică* și *Numele divine* conțin teologia katafatică drept contra-pondere a teologiei apofatice din *Teologia mistică*. *Reprezentările teologice* se înscriu în mod formal în cadrul teologiei katafatice, ele fiind, de fapt, net distincte de aceasta pentru motivul că nu se înscriu în logica idolatric-idoloclastă a spiritului natural, ci în cuprinderea spiritului uman iluminat de Duh. Astfel, sistemul dionisian din primele trei tratate enumerate mai sus, tratate puternic influențate de metafizicile neoplatonice, este relegitimă spiritual de *Reprezentările teologice*, așa încât, recitate în lumina acestuia din urmă, toate celelalte tratate dezvăluie o nebănuită coerență teologică. Înrudirea de la care așteptăm legitimarea uzului ierarhic al afirmațiilor și negațiilor se dovedește, așadar, a fi obiectul nu atât al unui demers metafizic ci sesizarea teologică a consimțirii lui Dumnezeu de a se înrudi în Hristos cu omul ca microcosm și cu lumea ca macrocosm. Este vorba, deci, de o înrudire nu cauzală (creator-creatură), ci agapic-condescendentă, cea care face ca Iisus să fie asimilabil îngerilor în partea inteligibilă a umanității Sale și cu lumea animalelor și anorganică în părțile materiale sensibilă și insensibilă a aceleiași umanități, cooptând astfel prin om la viața în Dumnezeu întreg cosmosul ca sălaș al omului îndumnezeit.

Teologia lui Dionisie e, după cum se poate conchide din cele de mai sus, una care nu se raportează nici idolatric (servil adaptiv), nici idoloclast (rebel contestatar) la metafizicile păgâne, ci, atunci când o face, procedează conform unui scenariu incarnațional, relegitimând hristologic aceste metafizici și lăsându-le, apoi, să fie ceea ce sunt într-un mod mai radical decât ar fi putut-o ele face pornind de la propriile premize.

PELERINUL – UN *HOMO VIATOR*

SIMONA GOICU

Universitatea Tibiscu – Timișoara

În esență, omul Evului Mediu occidental este un pelerin simbolic: un **homo viator**, mereu pe drumuri pe *pământ* și în *viață*. Acestea nu constituie decât „spațiile-timp efemere ale destinului spre care el merge, după propriile-i alegeri, fie spre viață, fie spre moarte – pe vecie” (Le Goff: 1999, 10–11). De aceea, călugărul, asociat cu locul de reclusiune, pribegeste de multe ori pe drumuri. În veacul al XIII-lea, frații din ordinele mendicante, cunoscuți și sub numele de *călugări cerșetori*, vor fi întâlniți atât în *via*, cât și în mănăstiri. Această chemare poate să îl smintească pe omul medieval, smulgându-l stabilității, iar clericii rătăcitori și călugării cerșetori figurează deseori printre oamenii fără căpătâi.

În sensul propriu al termenului, **pelerinii** sunt acei oameni care întreprind o călătorie într-un loc considerat sfânt. Adeseori, principalul scop este vindecarea de o boală sau de o infirmitate. La baza acestui act stau însă „spiritul de penitență, ideea că o greșală săvârșită cere să fie reparată prin actul de devoțiune al pelerinajului” (Drimba: 1987, 598–601). Cu cât locul indicat de preot era mai îndepărtat (Ierusalimul, Roma, Santiago de Compostela), cu atât beneficiul spiritual era mai mare. Unii oameni continuau toată viața să-și ispășească păcatele. În secolul al X-lea, Gilbert d’Aurillac (viitorul papă Silvestru al II-lea) făcea deseori pelerinaje la Roma, iar în veacul al XI-lea, Guillaume, ducele de Aquitania, mergea în fiecare an la mormântul Sfântului Petru.

În latina medievală existau trei cuvinte care aveau sensul de „pelerin” (Hanton: 1999, comunicare):

1. **peregrinus** „cel care, din pietate, a făcut o călătorie într-un loc sfânt” <lat. clas. **peregrinus** „străin”. În Antichitatea păgână, **peregrinii** erau străinii care se stabileau, definitiv sau temporar, pe teritoriul roman. Fiind excluși de la dreptul de cetățenie, s-a creat pentru ei „dreptul peregrin”, iar cu timpul s-au extins și la peregrini dispozițiile valabile inițial numai pentru cetățeni. În continuare, vom prezenta un citat dintr-o scrisoare a lui Plinius cel Tânăr către împăratul Traian în care îi cere să îi acorde cetățenia romană unui medic care l-a îngrijit: „Căci este **peregrin**, fiind libertul unei **peregrine**. El se numește Harpocras, stăpâna lui, moartă de mult, se numea Thermutis, soția lui Theo” (Plinius cel Tânăr: 1977, 301).

Etimonul clasic poate fi „descompus” în prefixul **per-**, rădăcina **-egr** (din **-agr**) și sufixul adjectival **-inus**. Forma originară a derivatului trebuie să fi fost ***peragrinus**, dar, datorită unor modificări fonetice în limba latină, **-a-** din **-agr-** a devenit **-e-** sub influența prefixului **per-**. Așadar, sensul inițial al termenului era „cel care colindă

ogoarele“ (Tohăneanu: 1995, 206). Familia lexicală a cuvântului latin mai cuprindea verbele **peregrinare** „a călători“, respectiv **peragrar** „a străbate“ și substantivul **peregrinatio** „călătorie în locuri îndepărtate“. Ultimul termen s-a impus datorită unui important document al romanisticii – *Peregrinatio Aetheriae [Egeriae] ad loca sancta*, un memorial de călătorie scris, la Constantinopol, de o călugăriță spaniolă, probabil în jurul anului 420 d.Hr. Textul este redactat într-o limbă coruptă și prezintă un mare interes pentru cunoașterea latinei populare, a genezei limbilor romanice și a cunoașterii riturilor practicate la Ierusalim, cu prilejul unor mari sărbători creștine. Vom evoca, pe scurt, comentariul pe care călugărița îl face în legătură cu *Floriile*: „(infantes) omnes ramos tenentes alii palmarum, alii olivarum“, de unde concluzia că la această sărbătoare se foloseau, în special, ramuri de palmier, dar și de măsline (Goicu: 1999, 53–57).

2. **palmarius** „cel care a făcut un pelerinaj la Ierusalim și care, potrivit tradiției, primea o palmă ca semn de aducere aminte“.

3. **romeus** „cel care a făcut un pelerinaj la mormântul Sfântului Petru de la Roma“. Termenul francez **pèlerin** este rezultatul simplificării fonetice a etimonului latin **peregrinus**, prin disimilarea lui **r...r** la **l...r**. La rândul său, el constituie cuvântul-bază pentru substantivul **pèlerine**: 1. mantie lungă, care, alături de un toiag și de o traistă, constituia semnul de recunoaștere a pelerinului; 2. mic mantou purtat de femei, care nu le acoperă decât spatele și pieptul; 3. mantou scurt, prevăzut adeseori cu o glugă, purtat de ofițeri.

Limba romană cunoaște un dublet: **pelerin**, împrumutat din fr. **pèlerin**, și **peregrin** – un împrumut din latinescul **peregrinus**. Numai primul termen a reușit să se impună, în timp ce al doilea a intrat în desuetudine. El a fost însă cunoscut în special datorită unei cărți de călătorii, apărută în 1865 la Sibiu sub semnătura lui Ion Codru Drăgușan: *Peregrinul transilvan*. „Suferind de pe urma ortografiei silnice latinizante a lui Timotei Cipariu, **Peregrinul** a devenit lizibil abia după 1910, când, din inițiativa generoasă a lui Nicolae Iorga, s-a tipărit, în tipografia din Vălenii de Munte a marelui cărturar, o ediție modernizată...“ (Tohăneanu: 1995, 206).

Așa cum s-a arătat, unul dintre cele mai importante centre de pelerinaj a fost (și a rămas) **Santiago de Compostela**, situat în regiunea Galicia din Spania. Toponimul are, desigur, la bază numele latinesc **Jákobus**, purtat de apostolul care a evanghelizat această țară. Iată cum acesta este evocat într-un vechi cântec spaniol din secolul al XII-lea inclus în *Codex Calixtino*:

Atunci când Stăpânul
Și Împăratul tuturor
I-a trimis prin țări
Și la popoare pe Apostoli,
Chipul dreptului Iacob,
Din strălucita tradiție a Spaniei,
Își răspândea lumina pretutindeni.

Iacob, cel dintâi Apostol
Martirizat în Ierusalim,
A dobândit sfințenia
Printr-o strălucită pătimire!

Cultul său, local la origine, a devenit în jurul anului 900 d.Hr. destul de cunoscut, pentru ca episcopul de Iria Flavia să hotărască mutarea scaunului episcopal lângă mormântul apostolului. În 951 este menționat primul pelerin străin. Este vorba de episcopul de Puy, Godescalc, căruia i-au urmat, în curând, abatele mănăstirii catalane Sfânta Cecilia din Montserrat, contele de Rougue, Raymond al II-lea, și arhiepiscopul de Reims, Hugues de Vermandois. La începutul secolului al XI-lea sosesc flamanzii și germanii. La sfârșitul veacului, datorită unei munci colective pline de râvnă, la care participă oameni ai Bisericii și laici, pelerinajul la Santiago este bine organizat și Compostela este pe punctul de a deveni, pentru creștinătate, ceea ce Meca reprezintă pentru lumea islamică.

În domeniul artei, un moment important îl reprezintă reconstruirea sanctuarului apostolului, considerat și catedrală a noii episcopii. Acest edificiu este rodul gândirii arhitectului Bernard, care a început lucrările în anul 1078. În prezent, mormântul apostolului se află la subsolul catedralei, racla lui fiind bine păzită. De-a lungul timpului, aici s-au perindat mulți pelerini, unii dintre ei dobândind vindecări miraculoase. În semn de cinstire a Sfântului apostol Iacob, s-au compus, de către autori anonimi, numeroase cântece dintre care amintim unul din veacul al XII-lea:

La mormântul fericitului Iacob
Bolnavii vin și se tămăduiesc,
Orbii se luminează,
Șchiopii se ridică în picioare,
Cei cuprinși de diavoli sunt vindecați,
Celor triști li se aduce mângâiere,
Și, ceea ce este mai important,
Rugăciunile credincioșilor sunt ascultate.
Acolo neamurile barbare,
De pe toate meleagurile lumii,
Vin în cete aducând Domnului laude.
Aliluia!

Numele latin **Jákobus** își are originea în limba ebraică, unde **Jaakób** îl desemna pe fiul lui Isac și al Rebecăi, fratele geamăn al lui Isav. Ca etimoane, s-au propus: 1. subst. comun **akeb** „călcâi”, pentru că Iacob a ieșit al doilea din pântecul mamei sale, ținându-se cu mâna de călcâiul lui Isav (Facerea 25, 26); 2. verbul **akab** „a înșela, a înlocui”, pentru că Iacob a luat, prin vicleșug, titlul de întâi născut al fratelui său: „Din pricină oare că îl cheamă Iacob m-a înșelat de două ori? Deunăzi mi-a răpit dreptul de întâi născut, iar acum mi-a răpit binecuvântarea mea” (Facerea 27, 36); 3. radicalul **-kb-** „a apăra, a proteja”, deci **Jaakób** ar însemna „(Dumnezeu) a apărat”.

Din ebraică, numele a pătruns în limba greacă sub formele **Iakób** (în *Septuaginta*) sau **Iákobos** (numele apostolului care stă în atenția noastră), și, de aici, în latină: **Jacob** (în *Vulgata*), **Jakóbus**, **Jákobus**, iar, mai târziu, **Jacomus** (formă păstrată în italiană, spaniolă, vechea franceză și engleză: it. **Giácomo**, sp. **Jaime**, **Jayme**, v. fr. **Jacqueme**, **James**, engl. **James**). De la forma latinească **Jákobus**, s-au format it. **Iácopo**, sp. **Iago**, port. **Diego**, fr. **Jacques**, **Jacquelin**, **Jacqueline**, **Jaquet**, **Jaquette** (Ionescu: 1975, 164–165).

La sfârșitul Evului Mediu, numele francez **Jacques** a dobândit o valoare peiorativă și a devenit termen comun, desemnându-i pe țărani care participaseră la răscoala din anul 1358 – **Jacquerie**. În ceea ce privește diminutivul său **Jacquet**, el era folosit ca termen comun cu sensul de „lacheu, servitor“. Tot din istoria Franței ne este cunoscut și termenul comun **iacobini**, prin care sunt desemnați reprezentanții aripii democratice în Revoluția franceză din 1789–1794, care își are originea în numele mănăstirii **Sfântului Iacob** din Paris, unde se țineau întrunirile lor.

Comentariul nostru relevă marea popularitate de care se bucura Sfântul Apostol Iacob în Spania și în celelalte țări din Apus, în special datorită faptului că în catedrala din Santiago de Compostela se află moaștele acestuia. Închinarea la racla unde sunt puse era și este încă o datorie pentru credincioșii catolici. De-a lungul timpului au existat mai multe drumuri de pelerinaj către acest loc. Multe veneau din Franța.

Felul cum călătoresc pelerinii de odinioară și cei din prezent este surprins în numeroase cântece franțuzești, dintre care reproducem unul, urmând să îl comentăm.

Întru slava lui Dumnezeu,
Am făcut un legământ:
Să merg în Galicia,
La apostolului Iacob mormânt.

Refren:
Marie, fecioară plină de har,
Roagă-te lui Iisus
Ca îndurător să-mi fie
Și-n cer, alături de Iacob să fii pus.

Pân' să-ncep anevoioasa călătorie,
M-am mărturisit la parohie,
Iar preotul mi-a dat mărturie
O scrisoare cu blagoslovire.

Purtam la gât o cruce,
În mână un toiag,
Pentru rugăciune de mătăanii un șirag,
Și-aveam tovarăși cucernici.

Nu i-am auzit nicicând
O vorbă de-ocară spunând,
Mergeam împreună cântând
Și slavă Domnului dând.

La podul cel tremurător,
Ne-au ajuns cu mare zor
Treizeci de valoni și nemți.
Ne-au îmbărbătat cu glas iubitor:
„Fraților, cu râvnă să treceți!“

La Compostela ajungând
Și în Casa Domnului intrând,
Ne-am închinat c-un cucernic gând
Apostolului Iacob.

Întreg acest pelerinaj
L-am făcut cu mult curaj,
Cu mare mulțumire,
C-am dat Domnului mărire.

Pelerinul face o călătorie ca act de penitență, pentru ispășirea păcatelor, întărire spirituală, comuniune cu Dumnezeu, prin intermediul Sfântului Iacob. Hotărât să purceadă la drum, el depune un adevărat vot, fapt ce presupune o angajare fermă în acțiunea pe care o va întreprinde.

Înainte de a începe călătoria, pelerinul își mărturisește preotului păcatele, iar acesta îi dă un document care atestă confesarea. Gestul are o anumită semnificație: pelerinul s-a curățit de întinarea sufletească, a renăscut spiritual și, prin drumul pe care îl străbate, el va deveni un rob mult mai devotat Domnului.

Ca *homo religiosus*, el își pune la gât o cruce, care îi aduce aminte mereu de patimile, moartea și învierea lui Iisus Hristos. Își mai ia un toiag și mătâni, care să îi fie de ajutor atunci când, prin rugăciune, cere îndepărtarea de ispitele ce s-ar ivi în cale.

Călătoria se desfășoară, în general, fără incidente. Pelerinul întâlnește și alți tovarăși, cu care intră în comuniune, chiar dacă unii sunt de altă nație. Toți îl susțin când întâlnește un obstacol: „podul cel tremurător”.

Cântecul conține și un refren, care este o invocare adresată Fecioarei Maria. În acest mod, Maica lui Dumnezeu este rugată să intervină pe lângă Fiul ei, pentru ca pelerinul să dobândească mântuirea.

Deși sunt o creație populară, versurile cântecului aparțin „literaturii mistice”, atât de bogată în Evul Mediu. După cum afirmă Evelyn Underhill, „ideea de pelerinaj, de căutare prin pornirea la drum, apare în literatura mistică sub două aspecte diferite. Unul este căutarea «comorii ascunse care așteaptă să fie descoperită». Astfel este «căutarea Graal-ului», atunci când e privită în aspectul ei mistic ca o alegorie a aventurilor sufletului. Celălalt aspect este lunga și dificila călătorie către un scop sau o stare cunoscute și categorice” (Underhill: 1995, 216).

Versurile analizate se încadrează în cea de a doua categorie, căci, pe un alt plan, avem de a face cu comuniunea divină. Din acest punct de vedere, Santiago de Compostela se transformă într-un alt Ierusalim. El devine *înalta împărăție a cerului*, viața spirituală care e *ea însăși cerul*, cum afirma fericitul Augustin. Pelerinul renunță temporar la fericirea pământească, este cuprins de o deplină iubire pentru Dumnezeu. Ca mistic, el consideră că există o atracție între scânteia sufletului, liberul germen divin din om, și izvorul din care s-a ivit acesta. În opinia lui Royce, „Tânjim după absolut numai în măsura în care, în noi, absolutul tânjește și el și caută, prin chiar zbaterea noastră temporală, pacea care nu se află niciunde în timp, ci numai, în mod absolut însă, în eternitate” (Royce: 1900, 386).

Bibliografie

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
2. Drimba, Ovidiu, *Istoria culturii și civilizației*, vol 2, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, pp. 598–601.
3. Goicu, Simona, *Termeni creștini în onomastica românească*, Editura Amphora, 1999, pp. 53–57.
4. Hanton, Catherine, *Les pèlerins dans le lexique et l'anthroponymie romans*, comunicare susținută la al XX-lea Congres Internațional de Onomastică, Santiago de Compostela, 20–25 septembrie 1999.
5. Ionescu, Christian, *Mică enciclopedie onomastică*, București, pp. 164–165.
6. Le Goff, Jacques, *Omul medieval*, Editura Polirom, 1999, pp. 10–11.
7. Plinius cel Tânăr, *Opere complete*, București, 1977, p. 301.
8. Royce, J., *The World and the Individual*, vol II, Londra, 1900, p. 386.
9. Tohăneanu, G. I., *Dicționar de imagini pierdute*, Editura Amarcord, Timișoara, 1995, p. 206.
10. Underhill, Evelyn, *Mistica*, Biblioteca Apostrof, 1995, p. 216.

CREȘTINISMUL UNEI LUMI ÎN DEVENIRE. LITERATURA BRITANICĂ ÎNTRE CUCERIREA SAXONĂ ȘI CUCERIREA NORMANDĂ

DANA CHETRINESCU

Universitatea de Vest – Timișoara

În *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, Venerabilul Bede spune povestea convertirii păgânilor saxoni din Britania la creștinism. Bede, bazându-se pe scrierile istoricului briton Gildas din secolul al VI-lea (ale cărui teorii vor fi reluate și de Alfred cel Mare în *Cronica anglo-saxonă*), arată cum anglii și saxonii au fost chemați în Britania secolului al V-lea de regele celt Vortigern pentru a-i ajuta în lupta împotriva barbarilor picți și cum s-au ridicat apoi împotriva gazdelor, cucerindu-le pământurile. Bede îi numește sever „păgâni“, „cuceritori necredincioși“, fiind, însă, atent să nu pară prea înțelegător nici față de celtii creștinați, a căror nenorocire „s-a dovedit a fi dreapta pedeapsă a lui Dumnezeu pentru păcatele națiunii“ (apud Niles, 1991:126). După ce-și manifestă dezaprobarea față de ambele părți beligerante (corupte fie din punct de vedere strict doctrinar fie din punct de vedere etic), Bede își prezintă eroii: misionarii Bisericii romane și regii saxoni luminați care le-au îmbrățișat învățăturile.

Misionarii care au ajuns în insule în 597 sub conducerea priorului Augustin nu aveau intenția de a resuscita instituția Bisericii după statutul pe care aceasta îl avusese în ultimii ani ai domniei romane în Britania, fiind prea puțin încântați de formele pe care învățăturile creștine le luaseră în urma convertirii întreprinse pe filieră irlandeză și galeză (James, 1992; Briggs, 1991). Sfinții Patrick și Columba practicau un creștinism laic care nu era pe placul papei Grigore cel Mare. Pe de-altă parte, celtii din Anglia fiind învinși și decimați, creștinismul fusese strămutat dimpreună cu supraviețuitorii galezi în sud-vestul insulelor, lăsând insula regilor saxoni păgâni și preoților acestora. Astfel, noii misionari veneau să pună – o dată pentru totdeauna – bazele adevăratei biserici apostolice. Modelul lor ecleziastic era biserica Sf. Petru din Roma. Modelele spirituale erau primii martiri, în întreaga lor pietate și sărăcie (Knowles, 1997).

Forța nu era necesară pentru ca regii saxoni să fie convinși să renunțe la riturile păgâne. Religia populațiilor migratoare, ca instituție, fusese întotdeauna mult mai slabă decât în cazul comunităților sedentare. Preoțimea păgână în Britania postromană, puțin numeroasă și slab organizată (Nicolescu, 1999:90-6) nu a opus o rezistență serioasă ofensivei creștine. Nu era necesar, spune Venerabilul Bede, decât exemplul devoțiunii noilor misionari. Ca toate relele, mai spune învățatul, păgânismul era făcut să se autodistrugă. Povestea convertirii atinge apogeul în scena în care Edwin, regele Northumbriei, își adună nobilii pentru a-l asculta împreună pe misionarul creștin



Paulinus. Preotul său, Coifi, primește în *Istoria* lui Bede rolul înțeleptului care are revelația efemerității celor pământești:

„O, rege, mi se pare că dacă se compară viața pământească a omului cu timpurile dinaintea și din urma lui, care ne sunt necunoscute, ea seamănă cu zborul grăbit al unei vrăbii ce străbate sala unde iarna stați la masă cu slujbașii și demnitarii voștri, în jurul unui foc strașnic, în timp ce afară bântuie furtuna sau viscolește... Vrabia, v-am spus, intră în zbor pe o ușă și iese îndată pe alta și, cât timp se află în sală, e la adăpost de urgia iernii. Dar după scurta clipă de timp frumos, ea se pierde îndată în noaptea întunecoasă din care a venit. Tot astfel viața omului n-o putem vedea decât într-un răstimp scurt, dar ce s-a întâmplat înainte sau ce va urma apoi, nu știm de loc. Așadar, dacă noua doctrină conține ceva mai sigur, pare că merită să fie urmată.“

Și apoi, după un moment de gândire:

„De mult mi-am dat seama că zeii pe care îi adorăm nu sunt nimic... Propun regelui să-i renegăm îndată pe toți, și eu însumi voi da foc templelor și altarelor pe care le-am slăvit atâta vreme fără nici un folos.“ (apud Maurois, 1970: 64)

Această frumoasă poveste, oricât de puțin plauzibilă ca fapt istoric, prefigurează de fapt, una din temele fundamentale ale literaturii engleze vechi, fie ea laică sau de inspirație religioasă.

Însă păgânismul în Britania n-a pierit așa de ușor. Câteva decenii după moartea lui Bede și până la cucerirea normandă, a fost reînstatat succesiv de valurile de invadatori scandinavi. Câteva rămășițe arheologice și câteva referiri în tratatul lui „Alfric din secolul al X-lea, *De falsis deis*, la cultul lui Odin, Thor și al Freiei (ca, de altfel, și zilele săptămânii cărora acești zei și-au împrumutat numele) confirmă importanța de mitologie scandinavă care își va juca rolul asupra imaginarului și literaturii saxonice a vremii. Legile regelui Cnut din secolul al XI-lea condamnă pe față practicile vrăjitorești ale păgânilor care se închină soarelui și duhurilor pădurii. Aceste legi nu erau, probabil, îndreptate împotriva vechilor rituri germanice aduse de saxoni cu secole în urmă de pe continent, ci împotriva obiceiurilor norvegiene apărute în Anglia în epoca vikingă (Haywood, 1995). Păgânismul anglo-saxon din perioada anterioară convertirii la creștinism nu este cel al Götterdämmerung-ului scandinav, Ragnarok sau al lui Weland, fierarul zeilor, așa cum vor apărea în secvențe de literatură engleză veche. Păgânismul vechi germanic rămâne destul de obscur datorită tăcerii impuse de primii clerici.

Descoperirea mormântului de la Sutton Hoo, Suffolk, în 1939 (Evans, 1989) – corabia îngropată care adăpostea trupul unui conducător saxon, alături de armele și obiectele sale de preț – este esențială atât pentru înțelegerea unor practici, cât și pentru perceperea paradoxului unor mentalități. Sutton Hoo este dovada practicării unui ritual funerar păgân sub influența credințelor creștine deja instalate de câteva decenii pe teritoriul anglic. Se crede în general că mormântul a aparținut lui Radwald, regele Angliilor de Răsărit, mort în 624 sau 625. Deși acceptase botezul în Kent, soția și consilierii săi l-au convins să nu renunțe la vechea religie. Bede îl condamnă pentru încercarea de-a servi atât lui Hristos cât și zeilor germanici. Dacă nobilul îngropat la Sutton Hoo era într-adevăr Radwald, mormântul atestă clar faptul că regele nu rupsesese de tot legătura cu religia strămoșilor săi. Pe de-altă parte, lipsa unor motive păgâne evidente (cu excepția unei scene reprezentându-l pe Weland, sculptate pe mânerul unei săbii și a coifului cu imaginea unuiia din animalele totemice germanice, mistrețul

poate fi o mărturie a atașamentului regelui față de credința nou îmbrățișată. Mai mult, câteva cupe cu modele cruciforme și două linguri cu inscripțiile „Sauls” și „Paulus” punctează în mod vădit o apartenență creștină.

„Sicriul franc” este o altă dovadă arheologică a unei mentalități și a unor practici duale. În vreme ce capacul reprezintă scene de legendă germanică păgână, laturile sale înfățișează scene din Vechiul Testament și scena nașterii lui Iisus. Și mai paradoxală este inscripționarea explicației în latină a unei scene din Exod în rune (scriere pre-creștină, barbară). Un caz similar este Crucea de la Ruthwell, Scoția, un monument creștin pe care sunt sculptate câteva versuri dintr-un poem anglo-saxon de origine religioasă, *The Dream of the Rood* (*Visul Sf. Cruci*) în aceleași caractere runice. Faptul întâlnirii frapante dintre două religii și două civilizații în același ritual este, de fapt, o realitate istorică ce explică și o evidență literară.

Învățătura creștină a școlilor Angliei din secolul al VII-lea se confrunta cu o bogată cultură păgână care născuse deja o mare literatură. Complicata tehnică a versificației aliterative fusese perfecționată de o lungă descendență de poeți saxoni laici (și ne-creștini). Cea mai mare parte din poveștile care fascinaseră vechea lumea germanică luaseră naștere și fuseseră rafinate în mâinile acestora (Stenton, 1971). Tema reflecției filosofice asupra vieții și morții fusese deja nuanțată din perspectivă păgână în versuri care nu-și găsesc egalul în literatura continentală a aceleiași epoci. Pentru clericul secolelor de cultură saxonă, folclorul local era de departe un prilej de nemulțumire și disconfort spiritual. Dar cea mai mare parte a acestei literaturi se adresa unui auditoriu aristocrat, iar nobilimea engleză, familiarizată cu numele marilor dinastii germanice, păstra încă un interes viu pentru tradiția eroică, în ciuda componentei sale profund ne-creștine. Cu timpul, clerul a hotărât să devină mai tolerant față de genul epic și liric popular și grație faptului că pericolul resuscitării practicilor păgâne în masă scăzuse considerabil, jucând, chiar, un rol esențial în păstrarea și transmiterea culturii premergătoare convertirii. Poezia tradiției germanice a fost pentru prima dată transcrisă de călugări creștini din mănăstirile din Mercia, Northumbria și, mai ales, Wessex. De aceea, singura variantă de care beneficiem astăzi este cea a manuscriselor mănăstirești, cu interpolări și omisiuni. În consecință, nu se poate stabili cu certitudine nivelul la care creațiile literare saxone fuseseră deja marcate de noile învățături creștine în epoca în care încă mai circulau pe cale orală, înainte de secolul al X-lea, când li s-a dat forma în care sunt cunoscute istoricului și cercetătorului modern.

Relația dintre folclorul pre-creștin și creștinism nu a fost, însă, unidirecțională. Așa cum cele două tendințe se găsesc în competiție în cadrul unor rituri funerare, ele interacționează și în creația literară de factură religioasă a Angliei saxone (Niles, 1991). Începând cu *Historia ecclesiastica* a Venerabilului Bede și continuând cu viețile sfinților consemnate de Ælfric, literatura creștină abundă în blesteme, vindecări cu ierburile magice și vise. Biserica își avea, așadar, încă de la început propriul folclor inspirat din producția laică locală – literatură religioasă acclimatizată.

Spuneam că atunci când autorii creștini nu negau cultura păgână prin tăcere, o reinventau în propria lor viziune. S-au făcut foarte puține încercări de-a nega pur și simplu credința în vechii zei, preferându-se un soi de „eufemizare” a ei (Niles, 1991:135). Zeii s-au prefăcut în oameni care au fost asimilați în istorie și în Weltanschauung-ul creștin. Wotan (sau Woden) este un exemplu tipic. În numeroase

paragrafe ale *Cronicii anglo-saxone*, puternicul zeu scandinav devine întemeietorul dinastiilor din toate regatele Angliei saxone. Mai mult, în fragmentele de cronică din secolul al IX-lea, Wotan apare ca fiu al lui Frithuward care, la rândul său, este descendentul direct al lui Noe. Astfel, națiunile germanice sunt asimilate familiei și tradiției iudeo-creștine și redată istoriei acesteia. *Poemul runic (The Rune Poem)* menționat de Stenton (1971:193) este, la rândul său, dovada procesului de reabilitare a culturii barbare în contextul noii credințe prin metamorfozarea panteonului nordic în natură benefică, locuită de un Dumnezeu creștin dincolo de orice ambiguitate. Procese asemănătoare de asimilare se întâlnesc și în cele câteva colecții de texte anglo-saxone de medicină și magie care s-au păstrat până astăzi. În aceste pasaje, vindecările operează în contextul creștinismului, oricât de nesanctificată ar fi originea lor.

Dar nicăieri nu este mai evidentă fuziunea dintre dimensiunea germanică păgână și cea creștină decât în poemul epic-eroic *Beowulf*. Cercetătorii citează în general textul anglo-saxon din două posibile perspective (Robinson, 1991; Wright, 1974). Pe de-o parte, povestea nobilului geat este atribuită unui autor creștin care nu putea s-o fi compus mai devreme de prima jumătate a secolului al X-lea (datorită particularităților lingvistice ale dialectului de Wessex în care *Beowulf* este scris), iar pe de-altă parte, cele 3.183 de versuri sunt analizate ca reminiscențe ale epocii păgâne cu interpolări monastice. Exegeza de dată foarte recentă pare, însă, să se fi hotărât în favoarea primei variante. *Beowulf* este, de fapt, o reinventare de la distanța mai multor secole a trecutului legendar germanic de care îl leagă o lungă tradiție orală în evoluție mai degrabă sau mai înainte de ancora istoriei scrise. Transcrierea acestui și, probabil, a multor dintre celelalte poeme aparținând aceluiași trecut a fost, așadar, rezultatul unei acțiuni de asimilare ca și acceptarea zeilor nordici în imagistica iudeo-creștină. Eroi ancedrali din *Beowulf*, din Bătălia de la Maldon (*The Battle of Maldon*), din *Rătăcitorul (The Wanderer)* etc. nu sunt completamnați din punct de vedere teologic ci, în mod surprinzător, salvați grație propriei intuiții de natură divină. Sunt suflete nobile capabile să recunoască existența unicului Dumnezeu și, deși nu în mod direct conștienți de aceasta, să lupte împotriva dușmanilor Lui tereștri. Importanța istorică majoră a acestor poeme rezidă în rolul lor de mediator al publicului creștin al secolelor saxone târzii în relația sa cu propriul trecut, cu străbunii (Robinson, 1991). Cu alte cuvinte, nobilii saxoni creștini pot asculta cântecelele menestrelilor despre eroul *Beowulf* și regele *Scyld Scefing* fără ca prin aceasta să se abată de la dreapta credință pentru că luptătorii lor au aceeași noblețe spirituală pe care o vor avea mai târziu un Roland sau un Cid.

Destăinuirea confesiunii eroilor trebuie să fi fost o problemă serioasă pentru poetul anglo-saxon din cauza riscului pe care, în principiu, și-l asuma alegându-și drept modele personaje păgâne. Era, probabil, în permanență atent ca, manifestându-și admirația față de un luptător ca *Beowulf*, să nu pară că instigă la o întoarcere în bezna necredinței Nordului barbar. El prețuiește, astfel, noblețea lui *Hrothgar*, *Wiglaf*, *Scyld Scefing* fără să facă nici o referire la religia lor care, în secolul al VI-lea scandinav, nu putea fi decât politeistă. *Scop*-ul și călugărul care transcrie textul rezolvă aceste imperative în primul rând lăsând de la început să se înțeleagă dincolo de orice dubiu faptul că propria lor credință este cea dreaptă. Ei vorbesc despre unicul Dumnezeu și despre Satan și fac numeroase referiri la scene biblice. Personajele din *Beowulf* pe de-altă parte, nu pot face nici o referire directă la creștinism din moment

ce contextul istoric nu le permite să fie astfel inițiați. Ei își ard morții pe ruguri sau îi îngroapă împreună cu toate bogățiile lor, cred în ajutorul animalelor totemice, declară deschis că prețuiesc nespul faima pe care o dobândesc pe pământ și răzbunarea ca factor de ordine, fără ca asupra acestor scene să se insiste prea mult pentru ca poetul să nu-și atragă de partea lui oprobiul public. Dar eroii nu adresează niciodată rugi lui Wotan sau Odin; dimpotrivă, discursul lor este profund aluziv, cu numeroase trimiteri la numele celui Atotputernic, Creatorul lumii. Asupra numelui lui Dumnezeu nu se poate discuta cu certitudine, datorită ambiguității lexemului *god* atât în engleza saxonă cât și în cea contemporană, ambiguitate rezolvată mult după cucerirea normandă prin folosirea majusculei (Robinson, 1991). Editorii și traducătorii poemului nu au făcut decât să sporească această confuzie interpretând cuvântul în sens strict creștin, acolo unde manuscrisul original nu face o asemenea precizare și acolo unde vikingii protagoniști nu aveau cum să se adreseze unei divinități necunoscute lor. Cert este, însă, că ambiguitatea de ordin ortografic nu putea decât să-l ajute pe autor, netrezind nici o suspiciune majoră în rândurile auditoriului sau cititorilor ulteriori ai manuscrisului.

Nu puțini fuseseră învățătorii creștini din rândurile anglo-saxonilor care îndemnaseră poporul să-și uite strămoșii tocmai pentru că aceștia trăiseră fără revelația divină, fiind din start candidați perdanți la mântuire. Dar aceiași anglo-saxoni erau un popor mândru de moștenirea lor etnică și culturală și de originea lor războinică. „Am auzit de faima danezilor cu sulite puternice“ (t.n.), se spune în primele rânduri ale poemului *Beowulf*. „Am auzit de curajul nobililor din vechime“. În acest context, memoria epocii revolute nu poate decât să fie salvată, exponenților ei oferindu-li-se prin intermediul literaturii epice o serie de circumstanțe atenuante. Auditoriului i se reamintește cu subtilitate și în mod constant că eroii săi nu se fac vinovați de lipsa mântuirii. Ceea ce, într-un fel, justifică tonul pesimist al întregii literaturi saxone: deși victorioși în viață, ei nu-și pot găsi fericirea absolută și izbăvirea după moarte. Autorii reușesc în acest chip să redea demnitatea războinicilor din vechime fără să-și trădeze contemporanii și propriul crez.

Beowulf este povestea nobilului care luptă cu balaurii pentru a salva regi și popoare. Eroul geat îl ajută pe regele suedez Hrothgar să salveze Heorot, cel mai frumos palat al Nordului de mânia monstrului Grendel și a mamei acestuia. În partea a doua a poemului, *Beowulf*, acum rege bătrân și înțelept, se sacrifică în lupta împotriva balaurului care îi pustiește țara. Faptul că poemul epic național al englezilor nu face nici o referire la englezi nu constituie nici o anomalie. În epoca marilor migrații, popoarele germanice erau conștiente de necesitatea unei unități care să le diferențieze de Roma sudului și de barbarii răsăritului. „Germania“ despre care vorbește Tacitus (Stenton, 1971), ca și concept politic, se baza pe existența unei asemănări fundamentale de structură și convenție socială care căpăta din când în când o formă concretă în marile federații create de conducători ca Eormannic și Theodoric. Poemele epice germanice se adresau unui public care era familiarizat cu numele regilor și războinicilor multor curți, cunoscându-le tradițiile pentru că ele erau și propriile sale tradiții. Barzii circulau în toată lumea nordică recitând aceleași povești, idealizând aceeași istorie. Nici faptul că poemul seamănă mult mai mult cu o saga scandinavă (deci păgână) decât cu opera unui creștin nu constituie o anomalie, așa cum arătam mai sus. Imagistica iudeo-creștină în *Beowulf* este extrem de bogată.

Grendel și balaurul descind mai mult din primele bestiarii ale lumii creștine de început de Ev Mediu decât din *Edda* cefurilor septentrionale. Imaginea pe care creatorul sau transcriptorul lui *Beowulf* și-o face despre monștri este în mod cert influențată de lectura unor tratate de istorie naturală inspirate din Plinius, din *Liber monstrorum* sau alte manuscrise cu iz exotic (Niles, 1991:139). Dar, departe de-a fi simple ciudățenii sau exagerări, monștrii genului epic anglo-saxon sunt bine fixați într-o linie descendentă de factură etică creștină. Grendel este urmașul direct al lui Cain, ispășind încă păcatele fratricidului; vocabularul care îl definește este de aceeași factură, monstrul fiind „dușmanul omenirii”, „răul” cu care se confruntă „binele”. Răul lui este absolut, el este damnat pe vecie, așadar nu poate fi decât o întrupare a diavolului, nu un simplu duh sau elf răuvoitor. Gestul eroului de-a răpune monstrul și balaurul nu poate fi interpretat ca o replică a luptei lui Odin cu giganții, ci ca o variantă a victoriei Sf. Gheorghe (de altfel, și patronul Angliei). Imaginea viziunii subacvatice a lui Grendel și a peșterii balaurului este imaginea apocaliptică a leviatanului născut din pântecul mării ce urmează să fie ucis în „ziua Domnului” (Frye, 1972:236). În *Apocalips* leviatanul este Satan și șarpele edenic — o altă dimensiune etică pe care o capătă monștrii poemului saxon (posibilă și datorită ambiguității semantice a termenului saxon *wyrm* care înseamnă și „șarpe” și „balaur”). Povestea lui *Beowulf* se potrivește perfect acestui tipar biblic: în prima parte, țara condusă de un rege bătrân și nevolnic (Hrothgar), simbol al sterilității etice și politice, este salvată de cel care ucide monstrul acvatic; în partea a doua, conducătorul își pierde complet atributele păgân-eroice, devenind păstorul blând, apariția mesianică, singura capabilă să pună capăt răului prin sacrificiul de sine. Chiar prologul poemului, istorisind fapte care nu au — aparent — nici o legătură cu intriga principală — introduc auditoriul într-un decor biblic. Regele legendar Scyld este, fără îndoială, o variantă a lui Moise, povestea lui fiind, ca și în Vechiul Testament, una a copilului adus de ape, adoptat de rege, devenind la rândul său un călăuzitor înțelept al poporului său, cu puteri aproape divine.

Aceste exemple — alese la întâmplare din creația epică anglo-saxonă cea mai cunoscută și mai reprezentativă — dovedesc influența pe care învățătura creștină acumulată și, mai ales, cultura de factură creștină care începe să înflorească pe teritoriul englez începând cu secolul al VI-lea au avut-o asupra literaturii laice și asupra fixării unei *forma mentis*. Majoritatea textelor laice anglo-saxone ne-au parvenit prin manuscrise datând din secolul al X-lea și se știe aproape cu certitudine că au fost create în intervalul cuprins între nașterea lui Bede (?672) și plecarea lui Alcuin la curtea francă (782) (Nicolescu, 1999), ceea ce înseamnă că literatura de factură religioasă — anterioară acestor date — a avut un impact decisiv și asupra autorilor reali ai poemelor, nu doar asupra celor care, în cadrul mănăstirilor engleze, au lucrat la transcrierea lor. Textele filosofice ale lui Boethius, Orosius, Grigore cel Mare, Augustin, Alcuin, Bede etc. circulau deja de mult în latină în momentul în care, în secolul al IX-lea, Alfred cel Mare începe munca de traducere în dialectul din Wessex, pe atunci una din limbile de cultură în insulele britanice.

Viață pământească și viață veșnică. Una din temele recurente ale elegiilor anglo-saxone este aceea a efemerității și a regretului față de trecut. Deși influența scandinavă și chiar celtă poate fi destul de ușor depistată în unele poeme, cercetătorii mai recenti

tind să atribuie înălțimea surselor de inspirație latin-creștină. Literatura anglo-saxonă de această factură se găsește în întregime într-un manuscris de la sfârșitul secolului al X-lea, numit *Cartea de la Exeter* (Trapp, 1973), pasaje lirice existând, însă și într-un poem epic ca *Beowulf: Marinarul (The Seafarer)*, *Rătăcitorul (The Wanderer)*, *Tânguirea lui Deor (Deor's Lament)*, *Ruina (The Ruin)*, *Mesajul sofului (The Husband's Message)*, *Tânguirea soției (The Wife's Lament)*, *Rugăciunea surghiunitului (The Exile's Prayer)* – titlurile au fost impuse de exegeză, nici unul din manuscrisele originale nefiind astfel marcate.

După modelul literaturii anglo-saxone de factură religioasă, literatura populară privește viața ca pe un împrumut pe care Dumnezeu îi face omului. În poemul intitulat *Geneză* (?sec. VII), de pildă, viața lui Adam este „împrumutul de la Dumnezeu, darul Atotputernicului, proprietatea Împărăției cerurilor“ (t.n. apud Fell, 1991:174). În scrierile sale filosofice, Alfred cel Mare, de asemenea, închipuie viața ca pe-o chirie la care omul are dreptul, un privilegiu pe care vasalul îl datorează suzeranului absolut:

„Nu e deloc de mirare că muncim din greu ca să transportăm materialele cu care ne ridicăm un cămin: oricine se bucură, chiriaș fiind stăpânului său, să stea puțin în casa ridicată din îndurarea stăpânului, să vâneze cu șoimul, să pescuiască și să-și cultive pământul dat cu împrumut, până când va reuși să dobândească, din mărinimia domnului său, carte de proprietate și drept de moștenire: bogatul binefăcător o poate face pentru că are în grijă toate casele, trecătoare și eterne.“ (t.n. apud Fell, 1991: 173)

Întâlnim aceeași retorică în *The Seafarer*. Viața terestră este un împrumut (*laene*) a cărui plată este scadentă: moartea este continuarea călătoriei începute. Rătăcitorul (*The Wanderer*), departe de suzeran, de tovarășii de arme, de căldura prieteniei, înțelege că, din moment ce fericirea, ca și viața, este doar împrumutată, deci temporară și că un individ poate avea neșansa de-a supraviețui tuturor celor dragi, rămânând singur, unica sa opțiune este să-și transfere întreaga devoțiune de partea eternului, a Părintelui divin care singur îi poate aduce mângâiere și bucurie. Nu doar afecțiunea pentru prieteni și rude, dar și devotamentul față de suzeran se păstrează și este sporit în urma acestui transfer. Textul prefigurează, astfel, ideologia loialității promovată în plin Ev Mediu de instituția cavalerescă. A servi suzeranului terestru, regelui, a lupta pentru el, înseamnă a servi și a lupta ca vasal în numele stăpânului celest (Le Goff, 1999). Nostalgia războiului, a eroilor dispăruți nu trebuie, așadar interpretată ca reminiscență păgână. Nici chiar imperativul reputației războinice, *ofermōde* (topos specific eddic) nu mai constituie o trădare față de dreapta credință. *Ofermōde* (recurent în poemele epice: *Beowulf*, *Widsith*, *Bătălia de la Maldon*, *Bătălia de la Rhinsburh*) nu mai face parte din discursul marțial barbar ci este îndemnul profund etic la lupta pentru bine și credință din cântecele de gesta pe care *Beowulf* le anticipează (poemul anglo-saxon precede cu trei secole *La Chanson de Ro/and* – sec. XI, cu patru secole *Poema de mio Cid* și cu cinci secole *Nibelungenlied*). În *The Seafarer* gloria dobândită pe pământ este validată doar postum:

„Astfel, pentru fiecare, prețuirea celor în viață, a celor care vor veni după, este cel mai bun epitaf și omul trebuie s-o dobândească înainte de-a muri, luptând pe pământ împotriva dușmanilor, prin fapte de vitejie împotriva diavolului pentru ca urmașii să-l prețuiască și faima lui să dăinuie printre îngeri“ (t.n. apud Trapp, 1973:103).

Textul devansează învățăturile mai târzii ale teatrului moral englez (cu titlul generic *Everyman*) unde, în chip alegoric, se anunță că singurul prieten care-i rămâne credincios Omului (lui *Everyman*), nepărăsindu-l în ceasul morții este Fapte Bune (*Good Deeds*), după ce Bogăția, Frumusețea și Fericirea terestră l-au părăsit. Speranța poetului saxon se îndreaptă atât spre dănuirea onoarei cât și spre câștigarea accesului în „lumea celor drepti” – sintagmă care, de altfel, apare și în comentariul morții vrednicului rege *Beowulf*.

Este clar că poezii anglo-saxoni făceau parte dintr-o elită familiarizată cel puțin cu subtilitățile unor pasaje biblice dacă nu cu filosofia unui Alcuin sau Boethius. Alcuin scrie atât poeme pe tema efemerității vieții cât și o vastă corespondență în care își sfătuiește prietenii să prețuiască bunurile veșnice, nu cele lumești căci „omul este doar sluga, și nu stăpânul bunurilor acestei lumi” (t.n. apud Fell, 1991:177). Nota elegiacă pe care o au meditațiile călugărului asupra distrugerii vestitei așezări de la Lindisfarne de către vikinci îl leagă pe Alcuin de buna tradiție a primilor poeți latini creștini, ca de pildă Venantius Fortunatus (Feil, 1991). Nostalgia Romei și Ierusalimului din vremurile apuse îl fac pe Alcuin să-și amintească faptul că, de la izgonirea din rai, omul nu face decât să rătăcească asemeni unui exilat. Pe același tipar sunt scrise povestirile despre rătăcirile pe mare ale celor surghiuniți sau ale celor care și-au pierdut regele în luptă. *The Seafarer* este evident construit în jurul motivului *ubi sunt* „Nu mai sunt regi și cezari, protectori generoși cum erau înaintea” (t.n. apud Trapp, 1973:105), exclamă bietul exilat, conștient că „eu, departe de aici ar trebui să caut limanul surghiuniților” (t.n. apud Trapp, 1973:105).

Motivul ruinelor este cel mai bine ilustrat în elegia cu același nume care deplânge starea actuală a unei vechi cetăți romane, probabil Bath (Nicolescu, 1999). Contemplarea ruinelor are loc și în plan concret (descrierile unor frumoase coloane prăbușite) dar și în abstract, făcându-se, în manieră biblică, aluzii la cetatea Babilonului. Contemplarea ruinelor se face din perspectiva contrastului între trecător și veșnic și în *Beowulf* unde există câteva pasaje lirice în care se deplânge starea în care va ajunge mândrul palat Heorot după ce este distrus de flacăra războiului:

„Dusă e bucuria harpei și mângâierea muzicii;
Nu se mai vede șoimul puternic rotind în sală
Și nu se mai aude calul iute pășind la poartă.” (t.n. apud Trapp, 1973:90).

Interpretarea acestor pasaje s-ar putea face prin prisma sentimentului pierderii, al deșzădăcinării de tradiția nordică, de marea familie germanică, dar latura moral-creștină a discursului eliberează textul de orice echivoc. Dar în nici unul din textele laice motivul nu este mai des invocat ca în *Tânguirea lui Deor* în care fiecare din cele șase părți începe cu versul „Dacă toate acestea au luat sfârșit, așa se va întâmpla și cu mine” (t.n. apud Trapp, 1973:112). Ceea ce, ca și pe Alcuin contemplând ruinele de la Lindisfarne, te îndeamnă să te gândești că „Mai bine întotdeauna să iubești cele cerești și durabile decât cele pământești și trecătoare.” (t.n. apud Fell, 1991:182). Suferința, dorul de cei morți (*The Wanderer*), disperarea în singurătate (*The Seafarer*), pierderea protecției stăpânului (*Deor's Lament*), nostalgia locurilor dispărute (*The Ruin*), iminența morții (*Beowulf*) nu sunt în van – conchide întreaga serie de poeme: întotdeauna există consolarea (vezi Boethius) pe care ți-o dă încrederea

în înțelepciunea lui Dumnezeu. O altă sursă posibilă, în acest sens, ar putea fi chiar *Historia ecclesiastica* a Venerabilului Bede cu exemplul moralizator al convertirii regelui Northumbriei și a preotului său păgân Coifi care găsește în învățătura creștină mângâiere pentru șocul descoperirii efemerității vieții.

Una din frecvențele opoziții etice în literatura engleză veche este aceea între somn și trezire sau stare de veghe. Trezirea este dramatizarea stării de nefericire provocate de-o conștientizare acută a realității. Acest *morgensweg* (Galloway, 1994:480) este cel care provoacă nostalgia trecutului și acceptarea efemerității terestre. Trezirea rătăcitorului (*The Wanderer*), singur pe-o mare înghețată, este, în același timp, o experiență care îl transfigurează, ducându-l la o profundă înțelegere ontologică, cu evidente conotații creștine. Din acest punct de vedere, sursa de inspirație a poemului este textul religios anonim saxon *The Dream of the Rood* (*Visul Sf. Cruci*), datând probabil din secolul al VII-lea care are ca personaj principal un Iisus mai mult martial decât mesianic în sensul Noului Testament. Șocul trezirii marinarului și rătăcitorului (*The Seafarer* și *The Wanderer*) este aproape echivalent în intensitate și conținut moral cu patimile lui Hristos din *The Dream of the Rood* care meditează asupra coexistenței suferinței umane și gloriei divine. Schema trezirii dureroase și a consecințelor ei etice va fi preluată și prelucrată secole mai târziu în specii lirice cum ar fi *aubade*-le.

Fatalism și sfârșitul unei lumi. Poporul terorizat de iminența sfârșitului lumii – iată o imagine stereotipă deja a Europei occidentale în jurul anului 1000, în plin veac întunecat (Zimmermann, 1983). „Nucleu al tenebrelor medievale“ (Duby, 1996:7), anul 1000 de la întruparea lui Hristos, dar, de fapt, un secol întreg în jurul acestei date reprezintă un fel de apogeu al unei depresii generale, al unei isterii escatologice. Primele elanuri de progres economic și – mai ales – cultural sunt blocate de invaziile barbare de la nord și est. Singurele edificii ale culturii la acea vreme, mănăstirile, sunt complet distruse și vârfurile ecleziastice decimate în așa măsură încât, arată Duby, la mijlocul sec. al IX-lea, tradiția scrisului – păstrător al istoriei – pare pe cale de dispariție. Mentalitatea obsidională care va marca întreaga lume pre-modernă este strâns legată de un proces masiv și continuu de culpabilizare ca unică formă de introspecție.

Aceeași situație este valabilă și pentru încă îndepărtatele insule britanice. Raidurile vikinge încep în sec. al VII-lea și se întind după anul 835 (Haywood, 1995). Danezii și norvegienii păgâni distrug toate mănăstirile din Northumbria și Mercia, pe atunci unele din așezămintele culturale cele mai de seamă în întreaga Europă creștină. Regatele engleze sunt dezbinat și nu se pot uni pentru a lupta împotriva păgânismului. Ordinea politică rămâne o simplă amintire până la urcarea lui Alfred cel Mare pe tronul Wessex-ului. Ecouri ale invaziei daneze există în elegia *The Ruin* și în corespondența lui Alcuin care deplânge distrugerea frumosului Lindisfarne, dar impactul lor asupra moralului colectiv se reflectă în cea mai mare parte a literaturii saxone până la cucerirea normandă. O lume, o civilizație e pe cale să se sfârșească și acest sentiment, generalizat, conduce la escatologie. Este adevărat că tema sfârșitului lumii așa cum apare în literatura anglo-saxonă ar fi putut fi influențată de credința păgână în Amurgul zeilor (Ragnarok), așa cum apare ea în textele eddice. Dar componenta etică a imagisticii escatologice este evident creștină.

Slăbiciunea morală atrage după sine declinul, distrugerea, haosul pe care Dumnezeu îl pedepsește cu venirea Antihristului. Ideea, într-o manieră mai mult sau mai puțin explicită, apare în majoritatea poemelor pe care le-am citat deja. Poate că cel mai spectaculos exemplu îl constituie epopeea eroului geat, *Beowulf*. Finalul poemului prezintă un regat pustiit și o populație în permanență sub teroare, simțind iminența morții care, aici, devine sinonimă cu sfârșitul istoriei. Moartea salvatorului, a mesianicului Beowulf provoacă durerea întregii națiuni, durere sporită de prevestirile mesagerului care apare în timpul ceremoniei arderii pe rug a trupului luptătorului. Nimeni nu-l cunoaște pe cel ce vestește geaților „pieirea în războaie“ (t.n. apud Trapp, 1973:89), durerea și distrugerea și majoritatea cercetătorilor îl consideră un mesager divin care anunță unui popor păgân (istoric, suedezi sec. al VI-lea) pieirea rasei și religiei lor ca pedeapsă pentru necredință. Înfațișarea palatului Heorot pierind în flăcări ține de același background apocaliptic. „Sala miedului“, cum este numit mândrul edificiu, ca topos al cetății se reclamă și ea tradiției biblice, devenind în cântul poetului o variantă a Babilonului, loc al pierzaniei, al necredinței, al lăcomiei și destrăbălării (aici au loc marile banchete descrise în întreaga literatură laică anglo-saxonă), al violenței și războiului (aici se pregătesc luptătorii pentru bătăliile ce urmează). Incendiul care mistuie cetatea este un fel de repetiție pentru apocalipsa prevestită la moartea lui Beowulf.

Tema declinului, a perisabilității telurice apare în literatura engleză veche sub influența operi lui Boethius, tradusă în sec. al IX-lea de Alfred cel Mare și în saxonă. „Vai nouă“, exclamă Boethius în *Consolatio philosophiae*, „căci nu va mai rămâne piatră pe piatră în această lume“ (t.n. apud Trahern, 1991:166). Slăbiciunea morală și viciul provoacă mânia divină, iar pedeapsa este trimiterea barbarilor. În acest caz, și atacurile monstrului Grendel și ale balaurului trebuie interpretate ca încercări la care Dumnezeu îl supune pe erou pentru a-i măsura credința (faptul că, înainte de luptă, Beowulf își încredințează, într-un monolog, viața în mâinile Atotputernicului arată că luptătorul este conștient de această încercare) și ca pedepse ale nesupunerii și nevolniciei celor din jurul acestuia. Tema apocaliptică apare și în *The Seafarer* unde poetul meditează asupra trecătoareii gloriei lumești:

„Cei slabi mai trăiesc încă și conduc lumea. Gloria e înfrântă, noblețea se ofilește și moare, ca fiecare om de pe acest pământ.“ (t.n. apud Trapp, 1973:103)

Aceeași temă este tratată de Bede în comentariile sale asupra *Apocalipsului* și într-un scurt poem despre Judecata de Apoi, *De die iudicii* (Gatch, 1991). Personajul poemului se găsește într-un crâng înverzit și izolat deasupra căruia plutesc, însă, nori negri și amenințători care-l fac să-și amintească de păcatele sale și să se teamă de judecata divină care ar putea fi anunțată de această dezordine a firii. Iertarea nu-i mai este accesibilă precum tâlharului de pe cruce iertat de Hristos, pentru că Ziua Judecății e prea aproape – semnele sfârșitului sunt evidente:

„Atunci din ceruri vor veni semne ale morții; ele îi vor îngrozi pe cei păcătoși; atunci va veni oastea îngerilor înconjurându-l pe Creator, pe Cel Atotputernic. Și Creatorul cerurilor se va așeza pe tronul Său, purtând coroană. Nenorocire celor aduși în fața Lui, venind din toate colțurile lumii să I se închine și așteptând de la Domnul judecata faptelor lor.“ (t.n. apud Gatch, 1991:193).

Și *Cartea de la Exeter* conține manuscrise care reiau tema apocaliptică din perspectivă milenaristă. *Historia ecclesiastica* reține asemenea secvențe în

reproducerea unor pasaje din corespondența papei Grigore cel Mare, la rândul său inspirat din viziunile Apostolului Pavel. Chiar textele populare conțin pasaje care reconstituie viziunile unor personaje laice, regi pioși sau nobili. Toate povestirile își anunță de la bun început intențiile moralizatoare față de cei care, ascultându-le, ar trebui să-și reconsidere întreaga existență din perspectiva nou revelată.

Tradiția escatologică este strâns legată de cea fatalistă. Mulți sunt cercetătorii care interpretează acest element din literatura anglo-saxonă ca fiind de sorginte exclusiv păgână. Cuvântul saxon care desemnează termenul de soartă este *wyrd*, un cuvânt cu semnificații multiple, avându-i drept echivalenți și pe *fatum*, și pe *fortuna* și pe *eventus* (Trahern, 1991). Termenul nu poate fi interpretat, însă, în accepțiune păgână din moment ce este folosit și de un filosof ca Alfred cel Mare în traduceri și comentariile sale asupra filosofiei lui Boethius:

„Unele lucruri din lumea aceasta sunt supuse soartei (*Wyrd*, n.n.); altele nu i se supun la întâmplare; dar și soarta și lucrurile care i se supun, sunt împreună supuse providenței“ (t.n. apud Trahern, 1991:164).

În introducerea explicativă a *Consolatio*, înțeleptul monarh înlocuiește explicația dată de Boethius Fortunei cu o comparație între soartă și o roată a destinului, comparație devenită clișeu în secolele următoare. De asemenea, *wyrd* apare în poezia religioasă de limbă engleză veche, în textele despre viețile sfinților, în traduceri unor fragmente din Vechiul Testament etc.

În poezia laică, „soarta atotputernică“ (*Rătăcitorul*) se confundă cu „marele Creator“ (*Rătăcitorul*, *Beowulf*). Credința în soarta inexorabilă este strâns legată de doctrina escatologică: pieirea celor lumești este inevitabilă căci singurul punct stabil se află în ceruri („de la Tatăl nostru din ceruri unde vom găsi singurul echilibru“, t.n. *The Seafarer*, apud Trahern, 1991:162). Și în *Beowulf* realizarea faptului că e supus *wyrd*-ului, îi diminuează luptătorului încrederea oarbă în forțele proprii pe care o avea la prima confruntare cu monstrul Grendel, făcându-l mai smerit, mai dornic de-a beneficia de ajutorul divin, dar, în același timp, conștient că aceasta este ultima încercare la care Dumnezeu îl supune în această lume. Lupta singulară este, în *Beowulf* ceea ce ea va deveni în lumea cavalerismului occidental – o confruntare etică dincolo de coordonatele ei marțiale al cărei rezultat este întotdeauna interpretat ca semn al judecății divine:

„În umbrele întunericului vom zvârli săbiile
Dacă el îndrăznește fără sabie să mă înfrunte.
Și Domnul în înțelepciunea Lui, Dumnezeu Atotputernicul
Va dăruî gloria cui i se cuvine. [...]
Domnul cel înțelept a țesut pânza soartei războiului
Dând ajutor neamului Weder;
Ei doborâră, astfel, dușmanul cu forța
Cu care-au fost învredniciți.“ (t.n. *Beowulf* apud Trapp, 1973: 44, 52)

Darul vieții de apoi. Așa cum există numeroase referiri la efemeritate și distrugere în literatura barzilor saxoni, există și toposul eternității promise. În finalul elegiei marinarului, poetul își îndeamnă auditoriul:

„Să ne gândim unde ne-am putea găsi adăpost
 Și cum am putea ajunge acolo
 Și să ne străduim să ajungem acolo,
 În locul fericirii veșnice,
 Unde viața depinde de dragostea Domnului, speranța Cerurilor.
 Binecuvântat fie El, cel glorios, Domnul veșnic
 Acum și-n vecii vecilor. Amin.“ (t.n. *The Seafarer*, apud Trapp, 1973:107)

Viața exemplară a lui Beowulf, eroul atât de *lofgeornost* („demn și dornic de faimă“) este răsplătită de divinitate prin acceptarea în Eden a luptătorului păgân cu întuiții creștine:

„Să fie focul gata, rugul pregătit
 Pentru când ne vom întoarce purtând trupul stăpânului nostru,
 Regelui nostru iubit, să-l conducem spre locul
 Unde se va odihni în grija Domnului nostru al tuturor.“ (t.n. apud Trapp, 1973: 90).

Deși viața eroului, cel puțin așa cum reiese ea din prima parte a epopeii, a fost guvernată de ambiția războinică (*ofermōde*), răsplata divină i se cuvine din plin. Poetul păstrează în secvența finală un minim element păgân (rugul) pentru o tușă realistă, eclipsat de comentariul moral creștin. Suflul creștin este separat de trupul păgân — motiv care există în subtext în cea mai mare parte a literaturii populare, ca formă de compromis, dar și ca un posibil îndemn la toleranță.

Chiar și poeme care tratează relațiile interumane în context pur mirean (*Tânguirea soției* sau *Mesajul sofului*) ajung să discute ideea trecerii din efemeritate în veșnicie, a șansei fericirii postume. Cuplul separat pe pământ de distanța geografică mai găsește consolare doar în perspectiva unei reîntâlniri într-o lume pe care, fără să teoretizeze, o întuiește ca fiind mai bună, mai senină.

În final, ar trebui spus că întreaga moștenire literară saxonă, atât de diversă și de puțin cunoscută și înțeleasă, nu poate fi decodată cu adevărat decât prin clarificarea ambelor direcții de abordare, atât cea locală, păgână, a substratului germanic și chiar celtic, cât și cea a adstratului creștin. „Păgânismul“ anglo-saxon nu este atât o religie cât un set de valori morale și culturale care vorbesc despre speranțele, temerile și amintirile colective ale mai multor popoare, neputând fi, astfel, pur și simplu convertit, metamorfozat în întregime într-un alt set de valori, într-o altă tradiție. Provocarea pe care el o lansează autorilor epocii de după creștinizare este și aceea de-a integra moștenirea septentrională în modurile intelectuale mediteraneene. Reușita acestei fuziuni a marcat decisiv formarea ulterioară a tuturor pattern-urilor de viață și gândire ale celor care, în insulele Albionului, au continuat să vorbească idiomul barbarilor din nord.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- Briggs, A. 1991. *A Social History of England*. London, New York: Penguin Books
 Duby, G. 1996. *Anul 1000*. Iași: Polirom
 Evans Care, A. 1989. *The Sutton Hoo Ship Burial*. London: British Museum Publications

- Fell, C. 1991. „Perceptions of transience” in M. Godden, M. Lapidge (ed.), *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 172-90)
- Frye, N. 1972. *Anatomia criticii* București: Univers
- Galloway, A. (1994). Dream-theory in *The Dream of the Rood* and *The Wanderer* in „The Review of English Studies”. Oxford: Clarendon (pp. 475-85)
- Gatch, M. 1991. „Perceptions of eternity” in M. Godden, M. Lapidge (ed.), *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 190-206)
- Haywood, J. 1995. *The Penguin Historical Atlas of the Vikings*. London, New York: Penguin Books
- James, E. 1992. „The Northern world in the Dark Ages” in *The Oxford History of medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press (pp. 59-109)
- Knowles, G. 1997. *A Cultural History of the English Language*. London, New York: Arnold
- Le Goff, J. 1999. *Omul medieval*. Iași: Polirom
- Maurois, A. 1970. *Istoria Angliei*; București: Editura politică
- Nicolescu, A. 1999. *Istoria civilizației britanice*. Iași: Institutul European
- Niles, J.D. 1991. „Pagan survivals and popular belief” in M. Godden, M. Lapidge (ed.), *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 126-42)
- Robinson, F.C. 1991. „Beowulf” in M. Godden, M. Lapidge (ed.), *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 142-59)
- Stenton, F.M. 1971. *Anglo-Saxon England*. Oxford: Oxford University Press
- Trahern, J.B. 1991. „Fatalism and the Millennium” in M. Godden, M. Lapidge (ed.), *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press (pp. 160-71)
- Trapp, J.B. 1973. „Medieval English literature” in F. Kermode, J. Hollander (ed.), *The Oxford Anthology of English Literature*. Oxford: Oxford University Press
- Wright, D. 1974. „The author, manuscript and bibliography of Beowulf” in *Beowulf*, Baltimore: Penguin Books (pp. 109-120)
- Zimmermann, H. 1983. *Veacul întunecat*. București: Editura științifică și enciclopedică

CONSIDERAȚII DIACRONICE ASUPRA UNUI CONCEPT PARARELIGIOS: EZOTERISMUL (II)

Conf. dr. MARCEL TOLCEA
Universitatea de Vest – Timișoara

1.1.0. Abordarea lexicografică

1.1.1. *Dicționare generale*

Nici o abordare semantică nu poate începe fără invocarea dicționarelor, pentru simplul motiv că sensul precis este fixat în limbă tocmai de aceste instrumente. Cum în spațiul lingvistic românesc de dinainte de 1989 o explicare de acest fel era din start ideologizată sau, în cel mai bun caz, „degresată” de elementele ce ar fi adus orice atingere raționalismului materialist-istoric ridicat la nivelul epistemă, orice încercare de a vedea cum evoluează, cum este nuanțat sensul lui „ezoterism” devine aproape inoperantă. Și totuși, o asemenea „catabază” e necesară, cu atât mai mult cu cât, vom vedea, nici dicționarele generale franceze ori engleze nu dovedesc o mai sânguincioasă sincronizare cu achizițiile cele mai recente ale ezoterologilor.

La articolul *ezoterism*, **Dicționarul explicativ al limbii române** oferă următoarea explicație: „Transmitere a unei doctrine, a unui ritual etc. numai unui număr restrâns de inițiați”¹. **Dicționarul de neologisme** adaugă definiții de mai sus doar o precizare temporală, adică indică, într-o paranteză, că ezoterismul este un fenomen care este propriu sau se termină o dată cu antichitatea și evul mediu². De altfel, **Micul Dicționar enciclopedic** din 1972 nici măcar nu pomenește vocabula, ceea ce este de neînțeles într-o lucrare de asemenea ambiții! Aceasta cu atât mai mult cu cât **Dicționarul enciclopedic român** din 1964 oferea o perspectivă destul de largă asupra fenomenului, cu osebire mai ales asupra filozofiei antice: „esoteric [gr. *ésotérikos*, „interior”; în opoziție cu exoteric]; secret, ascuns; destinat numai unui cerc restrâns de inițiați. Termenul se folosește în legătură cu anumite doctrine sau ritualuri religioase, cu doctrinele unor filozofi etc. Așa, de pildă, încă din Antichitate se distingeau operele ezoterice ale lui Aristotel, destinate numai discipolilor săi, de operele lui exoterice, destinate marelui public”³.

Referirea la Aristotel o găsim și într-una din cele mai celebre lucrări lexicografice, **Encyclopaedia Britannica**, în care, după ce este stabilită originea în misterele grecești, trecând apoi la pitagoricieni și la Platon, se arată că, în uzanță modernă,

¹ București, Editura Academiei R.S.R., 1975, p. 319.

² Ediția a III-a, București, Editura Academiei R.S.R., 1978, p. 431.

³ București, Editura politică, 1964, vol. II, D-J, p. 296.

ezoteric are o ereditate teozofică provenită prin filiera unor anumiți discipoli ai budismului⁴.

În **Encyclopédie Multimédia Hachette** articolul este explicat în profunzime, cu trimiteri atât la câmpul religios cât și la cel parareligios. Mai întâi, termenul este definit, în linii generale, ca doctrină conform căreia anumite cunoștințe nu pot fi comunicate decât inițiaților. Sensul profund al cuvântului s-ar referi la „adevărate cunoaștere” care nu este de natură rațională și, deci, nu poate fi exprimată prin limbajul obișnuit, ci doar prin cel transcendent, „accesibil doar intuiției mistice”. Această cunoaștere (ar fi trebuit majusculat substantivul!) a fost pierdută o dată cu Adam și Eva, iar cei în măsură să o regăsească nu sunt decât profeții, inițiații, ce o refac cu ajutorul simbolurilor și imaginilor. Cu toate acestea, mesajul ezoteric scapă profanilor și nu se revelează decât în urma unui demers spiritual. Unde se regăsesc asemenea „adevăruri ascunse”? În primul rând în textele hermetice (alchimie, kabbală), apoi în mituri și cărți sacre care au, deopotrivă, un sens ezoteric (literal, simbolic), adică unul moral, și un sens ezoteric, inaccesibil rațiunii⁵.

Serge Hutin a consacrat termenului cinci pagini în **Encyclopaedia Universalis**. Ele se pot foarte bine rezuma la parafrizarea unui fragment citat din neoplatonicul Plutarh unde este vorba despre învățături imemorabile, transmise și rămase neschimbate de-a lungul epocilor prin perpetuu lanț inițiativ maestru-discipol. Acest corpus, edificiu impozant de „adevăruri fundamentale” s-ar oferi și astăzi celor demni de el⁶. Autorul – pe urmele lui René Guénon – identifică ezoterismul cu „metafizica tradițională”, arătând, în subcapitolele densului articol, că ezoterism înseamnă tradiție, gnoză, hermetism și că trebuie făcută distincția de domeniul religios, eminentement ezoteric. În fine, Serge Hutin lărgeste la maximum sfera domeniilor de sinonimie și de intersectare – pe care le numește corelări – enumerând, în ordine alfabetică, nu numai artele și științele sacre, ci și personalități care le-au ilustrat: alchimie, astrologie, budism, brahmanism, șamanism, Meister Eckhart, Eleusis, francmasonerie, gnosticism, hermetism, hinduism, kabbală, mistică, neoplatonism, ocultism, religie, rituri, rozicrucieni, sacru, societăți secrete, sufism, simbol, taoism, teozofie, Tibet, Upanișade, Vedanta⁷.

E suficientă, însă, o privire superficială asupra înșiruirii de mai sus pentru a remarca nu numai caracterul evident compozit, ci și unele absențe izbitoare: divinație, magie, mistere, mit, știința numerelor, Templieri etc. Apoi, apar unele suprapuneri care pot provoca nedumeriri în legătură cu absența altora. Astfel, dacă articolul „societăți secrete” este dublat de articolele „francmasonerie” și „rozicrucieni”, adică niște particularizări ale societăților secrete, la absentul capitol mistere apare doar o singură ilustrare, Eleusis. În acest caz, lista particularizărilor e impresionantă: Isis și Osiris, Tammuz, dionisiace, orfism, Cybele și Attis, Sabazios, Mithra⁸.

⁴ Edward-Extract, Chicago, vol. VIII, 1972, p. 708.

⁵ Fiind vorba despre o citare dintr-un CD-ROM, nu se poate indica pagina. În ghidul de utilizare a CD-ROM-ului se specifică faptul ca orice citare trebuie însoțită de specificarea AXIS 1993 – Le Livre de Paris-Hachette.

⁶ Corpus 7, Editeur à Paris, 1988, p. 165.

⁷ Idem, *ibidem*, p. 165.

⁸ Vezi, în acest sens, Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 2, pp. 177–205 și 270–298.

Le Grand Larousse propune o abordare care are trei nesiguranțe. Prima nesiguranță este folosirea generică a cuvântului „filozofii“, cu atât mai mult cu cât urmează „a căror practică“, ceea ce atrage atenția asupra unui uzaj particular al cuvântului filozofie, asupra căruia am glosat în capitolul anterior. În această formă definiția exclude, mai întâi, orice ezoterism religios – cum este cazul sufismului islamic sau chiar al ezoterismului creștin –, iar apoi face din ezoterism un fenomen datat istoric, ceea ce înseamnă că, o dată cu Renașterea, ezoterismul a încetat să mai existe.

A doua confuzie a articolului de mai sus se referă la sintagma „ierarhie socială“. Este greu de acceptat un raționament conform căruia ceea ce este rezervat unei elite ceea ce „creează inițiere“ produce și „ierarhie socială“, adică un fapt la lumina zilei.

În fine, a treia confuzie este sinonimia cu ocultismul. Am arătat, tot în capitolul anterior, că cele două vocabule nu sunt atât de gemene cum ar părea la prima vedere ele apărând și la o distanță temporală destul de importantă pentru a nu își împărtăși teritoriul semantic. Asupra acestei necesare distincții de conținut vom reveni în fugă în cele ce urmează imediat, pentru a aprofunda elementele ce îi compun diferența atunci când vom vorbi despre poziția lui René Guénon și Raymond Abellio. Pretextul – în afară de necesitatea trecerii la

1. 1.2. *Dicționarele specializate* –

este articolul din **Dictionnaire de la Franc-maçonnerie** care, înainte de toate, trebuie amintit pentru că încearcă un fel de *aggiornamento* a sensurilor străvechi pe care, de fapt, le anulează printr-un exces de sofistică... laică. Există însă câteva idei care se cuvin rediate cât mai fidel. Astfel, articolul spune că, conform folosinței obișnuite, este numită ezoterică orice cunoaștere transmisă doar prin tradiție orală și numai adeptilor calificați. Acest din urmă aspect dă naștere „secretului“. Autorul articolului arată că termenul se poate folosi la modul absolut, dar, în acest caz, el se aplică la conținutul mesajului și nu la codul de transmitere. De vreme ce o asemenea transmitere secretă apare și în Occident, și în Orient, și în Africa, este vorba despre un conținut ce constituie un „unic corp de doctrină“, identic în toate timpurile și toate țările. Ceea ce ar justifica teza lui Guénon asupra „tradiției primordiale“⁹.

Se remarcă de îndată absența adjectivelor *metafizică* sau *divină* sau *supraumană* care s-ar fi convenit să însoțească substantivul „cunoaștere“, în cazul celei ezoterice. Ceea ce Philippe Colaneri, autorul articolului, înțelege prin „secret“ antrenează o serie de consecințe cu privire la statutul inițiaților. Mai întâi, aflăm că secretul constă într-o cunoaștere ce conferă putere asupra lucrurilor, ființelor și semenilor. Din aceasta ar izvorî, într-un fel, ocultismul a cărui practică fără o adâncă morală ar însemna „ruina sufletului“. De aceea, adeptul ar trebui să fie practicant al unei înalte morale pe care nu și-o însușește la modul teoretic, ci i se „revelază“ ca viziune a lumii și a dificultăților pe care le înfrânge, un traseu din observarea căruia se ițește inițierea. Concluzia interogativă a acestui sofism poate intriga, fiindcă orice ezoterism ar fi, în finalitatea sa, rațional, ceea ce ar face ca pretinsa putere obținută să constea în faptul că inițiatul vede și înțelege mai bine lucrurile¹⁰.

⁹ Sous la direction de Daniel Ligou, Paris, P.U.F., 1991, p. 424.

¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 425.

Într-un alt dicționar consacrat masoneriei¹¹, prima încercare de definiție se referă la „o formă superioară de cunoaștere“, „o etică“, după care ezoterismul este identificat cu ceea ce depășește raționalul relației Omului cu Cosmosul, dar și definit ca „secretul fundamental“ confundat prea adesea cu ocultismul sau hermetismul¹¹.

E adevărat, ezoterismul nu poate fi confundat cu ocultismul, însă, într-o anumită perioadă, ceea ce înțelegem astăzi prin ezoterism s-a numit hermetism. Și încă rămâne destul de greu de explicat de ce căutarea adevărului unei cunoașteri „ce depășește raționalul“ se transformă în etică, fără a avea nici un fel de consecințe în plan gnozeologic și, desigur, ontologic. Pentru că francmasonii contemporani, în locul unui secret transmis, au pus un secret dobândit în deplina libertate a spiritului¹².

După cum se vede, domeniile în care se manifestă ezoterismul sunt destul de eclectice, antrenând confuzii datorate mai ales consecințelor ce decurg de aici. Că este extrem de dificilă circumscrierea succintă a conceptului într-un articol de dicționar dovedește și o relativ recentă lucrare lexicografică în domeniu, *Dictionnaire de l'ésotérisme* a lui Pierre Riffard. Astfel, autorul încearcă să evite o singură perspectivă, drept pentru care îl abordează din patru unghiuri, mai precis patru roluri sau patru relaționări.

Mai întâi, ezoterismul unui element desemnează, (tautologic vorbind!), *caracterul ezoteric* al acelui element. În al doilea rând, un ezoterism este o *învățătură ocultă, doctrină sau teorie, tehnică sau procedeu de expresie simbolică, de ordin metafizic și cu intenție inițiativă*. În al treilea rând, ezoterismul constituie *totalitatea cunoștințelor și practicilor ezoterice privite ca un ansamblu*, ca o Tradiție unică, universală, peste tot și mereu identică în ciuda diferențelor de ordin ritual ori doctrinar. În fine, prin ezoterism se înțelege doctrina care respinge vulgarizarea învățăturilor ezoterice¹³. Așadar, în italice, avem, distinct ca și conținut, ezoterismul a ceva, un ezoterism, Ezoterismul și ezoterism, dintre care primul și ultimul sunt relație cu un determinant și, respectiv, cu un context, iar celelalte, luate în sine. Jocul articolelor notărate și nehotărate, al majusculei și al determinantului generează o serie de semnificații dintre care cele mai importante sunt cele ce se referă la caracterul metafizic și ocult, expresia simbolică, inițierea, Tradiția unică și (sic!) universală, refuzul vulgarizării.

Dicționarul coordonat de Jean Servier – cea mai recentă apariție în domeniu – se crește să consacre un articol distinct chiar... ezoterismului, definindu-l, în linii generale, în prefață. De fapt, autorul încearcă o lămurire a termenului plin de precauții, preferând enunțului apodictic, mai întâi, o serie de întrebări: ezoterismul ar desemna unele adevăruri ascunse? ar fi vorba despre „cheia unei anumite concepții“ despre lume și locul omului în lume de-a lungul timpurilor, a civilizațiilor și culturilor? sau le-a determina înțelegerea faptului că o asemenea concepție persistă în toate epocile?¹⁴. Abia într-un al doilea timp, după ce oferă o minimă cronologie, Servier îndrăznește o minimală definire, și aceasta în termeni metaforici: „ezoterismul este, de la o civilizație la alta, un templu secret, cu sute de porți deschise; în ciuda acestui fapt,

¹¹ Francis Mercury, *Le Petit Retz de la Franc-maçonnerie*, Paris, Editions Retz, 1989, pp. 62–63.

¹² Idem, *ibidem*, p. 63.

¹³ Paris, Payot, 1993, pp. 125–126.

¹⁴ *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, PUF, 1998, p. VIII.

puțin sunt cei ce trec dincolo de ele¹⁵. Dar, subliniază imediat ezoterologul, nu se poate vorbi despre ezoterism fără inițiere, fără secret, fără simbol, fără rit. Fără aranjarea acestor date într-un sistem, într-o ordine, autorul le adaugă un concept nou pe care îl majusculează, Invizibilul. Comunicarea cu Invizibilul este prima „sarcină” a ezoterismului, de unde o sintagmă nouă în câmpul cercetărilor, Omul Invizibilului. Cunoașterea acestei realități suprasensibile poartă numele de Gnoză, care este „știința globală, dată o dată pentru totdeauna”¹⁷.

În fine, voi încheia succintul excurs lexicografic cu semnalarea a două dicționare specializate, unul de termeni filozofici și celălalt, al religiilor, unde „descrierea” de conținut sintetizează ceea ce vom încerca să analizăm mai jos. Astfel, în **Encyclopédie philosophique universelle** citim că ezoterismul este, în același timp, o doctrină și o practică ce face trecerea la o gnoză trăită unde se regăsesc unificate inteligența inimii și a minții, a inimii și a spiritului. Fondat pe o noțiune regăsită în toate culturile „tradiția primordială”, ezoterismul introduce într-o metafizică care este, simultan, și etică. Proprie ezoterismului este capacitatea de a transcende orice dualitate prin exercițiul intuiției, al iluminării, lăsând loc Supramentalului, Eului transcendent ambele fiind diverse denumiri pentru a desemna prezența activă a Ființei absolute manifestate în orice creatură¹⁸.

Într-un articol mai amplu ce tratează și diferențierile față de ocultism, principiile doctrinei și practicii ezoterice, ezoterismul ca atitudine religioasă, **Dictionnaire des religions** operează două nuanțări importante: mai întâi, prin atașarea adjectivului occidental, arată – chiar dacă doar implicit – că ezoterismul este un concept specific occidental. Apoi, atunci când definește din start conceptul are grijă să arate că este vorba despre ezoterismul tradițional. Acesta este o doctrină și o modalitate de acțiune, fondându-și existența pe Tradiția primordială care ar fi fost dată oamenilor încă de la început, în integralitatea ei dar voalată. Ezoterismul – o Cunoaștere ce este Iluminare – aduce la lumina zilei această Tradiție exprimată de-a lungul a cincizeci de secole de mituri, simboluri, religii și filozofii. Ezoterism înseamnă revelație inițierea înțeleasă ca *trezire* sau o a doua naștere¹⁹.

Enumerările de mai sus arată că analiza de conținut a ezoterismului poate conduce la stabilirea unor denominatori comuni, „teme” sau constante, identificabili în funcție de modul de abordare a conceptului, anume

1.2.0. Constantele ezoterismului.

Voi analiza, în cele ce urmează, perspectiva contemporană și universitară pe care au impus-o atenției lumii științifice trei dintre cercetătorii cei mai autorizați a fenomenului – Antoine Faivre, Pierre A. Riffard și Raymond Abellio – semnalând

¹⁵ p. IX.

¹⁶ pp. XVI–XVII.

¹⁷ p. XX.

¹⁸ **II, Les notions philosophiques. Dictionnaire**, volume dirigé par Sylvain Auroux, tome 1, Paris PUF, 1990, p. 836.

¹⁹ Directeur de la publication Paul Poupard, vol. 1, Paris, PUF, f.a., p. 630. Jean Vernette, autorul articolului, deși preia aproape literal definiția lui Abellio, nu îl citează la bibliografie unde, în plus, întâlnim și o regretabilă confuzie prin atribuirea lui Guénon a lucrării *Accès de l'ésotérisme occidental* care îi aparține lui A. Faivre!

apoi axele viziunii guenoniene și ale lui Eliade. Deoarece „viziunile” primilor doi ezoterologi sunt apropiate, le voi analiza împreună, încercând să decelez diferențele și natura acestora. Așadar,

1.2.1. Perspectiva lui Antoine Faivre și Pierre A. Riffard.

Răspunzând la prima întrebare a unui interviu în care i se cerea să definească ezoterismul occidental în raport cu alte căi de acces la cunoaștere și în raport cu ezoterismul occidental, Antoine Faivre spunea că nu crede că ezoterismul se poate defini în termeni dogmatici, doctrinari sau filozofici. Fiind vorba despre o mulțime de doctrine și practici dintre cele mai diverse, mai utilă ar fi o reflecție asupra ezoterismului ca „formă de gândire”²⁰.

Așadar, ar trebui să deducem, nu există un „ezoterism” sau „ezoterism” în sine, ci domenii, câmpuri, opere, autori care pot fi definiți sau apropiați de această „formă de gândire”. Cu toate acestea, Faivre observă că i se pot atribui cuvântului „ezoterism” trei sensuri: mai întâi, cel de „doctrină secretă, de învățătură secretă, rezervată discipolilor aleși”; al doilea, cel de „metafizică”, în sensul de „inimă a unei învățături spirituale sau inițiatice” ori modalitatea de a deveni inițiat (discursul ezoteric de tip guenonian); și, în fine, cel cultural, adoptat de Faivre, un corpus recognoscibil după numiți denominatori comuni sau caractere²¹.

Premisa existenței acestor „caractere fundamentale sau compozante” – cum le numește A. Faivre – ale ezoterismului se află în observația conform căreia, așa cum există o gândire de tip științific, mistic, teologic sau, mai târziu, utopic, la fel există una de tip ezoteric. Fiecare dintre „gândiri” își pune în aplicare propriile demersuri și proceduri, constituindu-le într-un corp de referințe, adică într-o cultură²². După ce observă că unele din aceste compozante pot fi comune mai multor forme de gândire, ar repartiza lor, extrem de inegală, autorul arată că studiul istoriei curenților ezoterice occidentale se identifică cu reperarea prezenței simultane a cât mai multor asemenea compozante, în total șase – dintre care patru principale și două secundare. Cele patru elemente fundamentale sunt: *corespondențele, natura vie, imaginația și medierea, experiența transmutației*. Lor li se adaugă cele două elemente caracterizate de A. Faivre drept secundare, anume *practica concordanței și transmiterea*²³.

La Pierre A. Riffard, denominatorii comuni sunt numiți „invarianți”²⁴ – și sunt în număr de opt: *impersonalitatea autorului, opoziția ezoteric/exoteric, subtilul,*

²⁰ Fernand Schwartz, *L'ésotérisme hier et aujourd'hui. Entretien avec Antoine Faivre*, în „Nouvelle acropole”, nr. 125, mai–iunie 1992, p. 29.

²¹ Idem, *ibidem*, p. 36.

²² *L'Esotérisme*, p. 21.

²³ Idem, *ibidem*, pp. 13–14. Interesant este faptul că, în două lucrări ale sale, autorul a identificat trei denominatori comuni: analogia, teozofia și Biserica interioară. Este vorba despre articolul „Théosophie” în *Encyclopaedia Universalis*, XV, p. 1095 și capitolul „L'ésotérisme chrétien du XVIe au XXe siècle” în *Histoire des religions*, sub conducerea lui Ch. H. Puech, vol. II, Paris, Gallimard, pp. 1304–1305.

²⁴ Conceptul de „invariant” datează din 1934 și îi aparține unuia dintre primii cercetători al nescismului, Hans Jonas. Conceptul a fost folosit și de unul dintre cei mai autorizați istorici contemporani fenomenului, Ugo Bianchi, maestrul perioadei italiene al lui I. P. Culianu. Despre riscurile și abordările lui Culianu față de această metodă computativă, vezi *Postfața* lui H.-R. Patapievicu la versiunea mănăscă a cărții *Les Gnoses dualistes de l'Occident*, traducere de Thereza Petrescu, București, editura Nemira, 1995, pp. 349–354. În lucrarea lui Riffard cei doi autori nu sunt citați.

*analogiile și corespondențele, numărul, științele oculte, artele oculte, inițierea*²⁵. Și trebuie adăugat imediat că fiecare invariant poate avea unul sau mulți subinvarianți.

După cum se vede, la Riffard nu avem de-a face cu o abordare de „conținut”, așa cum e cazul celei a lui Faivre, ci, mai ales, una de relaționare. Explicația ignorării „conținutului”, deși nu este făcută manifestă, vine din chiar conceperea ezoterismului ca fenomen dual. Pe de o parte, „forma” ezoterismului ar fi hermetismul, ca disciplină a secretului, pe de altă parte, fondul ar fi gnoza. În sensul filozofic modern al cuvântului, nu se poate vorbi despre „conținut” fiindcă, spre deosebire de sisteme filozofice sau ideologii, ezoterismul nu apără o teză, o teorie, o concepție²⁶.

Dacă nu este vorba despre un conținut, atunci la ce se referă sau se pot referi invariantii? Autorul nu dă un răspuns prea clar, definindu-i ca un cadru general, un soi de categorie mentală, o unealtă teoretică, „o expresie îndeajuns de generală pentru a se regăsi în diverse ezoterisme, caracterizând ezoterismul în general”²⁷.

Revenind la invarianti, voi începe cu cei comuni sau cu elementele comune. Primul dintre elementele comune se referă la *corespondențe* și la *analogie*.

Fără corespondențe și analogii²⁸, cosmosul ar fi unul fracturat, discontinuu, reificat și cu o funcționalitate eminent mecanică²⁹. Atunci când fiecare element al lumii manifestate e un semn, o reflectare a principiilor, el nu numai că are o existență reală pentru că își are rădăcinile în cer, ci și participă la întregul lanț de cauzalități și efecte de o manieră ce scapă obișnuitului. Universul întreg este un teatru de oglinzi, dar și de hieroglifice³⁰ și tâlcuri ce trebuie deciptate, totul este semn și poate avea o semnificație pe care ochiul atent o poate întrezări. Nimic nu este aleatoriu și toate sunt în interdependență pentru că lumea este o epifanie în sensul etimologic al cuvântului. Imperativ, „ceea ce este jos e la fel cu ceea ce este sus și tot ceea ce este sus e la fel cu ceea ce este jos, pentru înfăptuirea minunilor lucrului unic”³¹. În alte

²⁵ L'ésotérisme..., p. 308.

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 307.

²⁷ Idem, *ibidem*, p. 308.

²⁸ René Alleau are grijă să distingă analogia științifică de cea ezoterică: „Un savoir fondé sur le principe d'analogie ne peut jamais être confondu avec les systèmes scientifiques dont toute la cohérence logique repose, en dernier analyse, sur le principe de l'identité. L'un relève de la poétique, les autres, de la mathématique. Les sciences du Verbe ne sont pas les sciences du Nombre”, în articolul *Alchimie* din *Encyclopaedia Universalis*, p. 665.

²⁹ Inversul a ceea ce am numit funcționalitate mecanică este, desigur, funcționalitatea magică în care părțile acționează una asupra alteia datorită tocmai „afinităților” ce le unesc.

³⁰ Este vorba aici despre celebrele „signaturi” despre care Crolius, un hermetist din secolul al XVII-lea a scris în limba latină un tratat tradus în franceză în 1624, *Traité des signatures*: „Nu este oare adevărat că toate ierburile, plantele, arborii și celelalte, provenind din măruntaiele pământului, sunt tot atâtea cărți și semne magice?” (*apud* Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, în românește de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, București, editura Univers, 1996, p. 61).

³¹ *Tabula Smaragdina*, *apud* Françoise Bonardel, *Hermetismul*, p. 15. Și, fiindcă este vorba despre transpuneri în limba română, iată și varianta lui Cezar Baltag, la același text: „Toate cele din înalt sunt asemeni cu toate cele de jos, toate cele de jos sunt asemeni cu toate cele de sus, pentru ca să se săvârșească miracolul Unității” în *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 3, p. 267. În F. D. Ouspensky, *Fragmente dintr-o învățătură necunoscută*, traducere de Eugen Birgăoanu, Editura Ram, 1995, p. 259, găsim: „Ceea ce se află jos se află și sus”. În Annick de Souzenelle, *Simbolismul corpului uman*, traducere de Margareta Gyurcsik, Timișoara, Editura Amarcord, 1996, la p. 17: „Hermes Trismegistul, cel de trei ori mare, închide în *Tablele Smaragdine* o cheie de aur”. Diana Morărașu, în traducerea cărții lui Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Iași, Institutul European, 1995, p. 171, redă *Tabla de smarald*.

uvințe, este vorba despre analogia macrocosm și microcosm³², adică dintre lumea rincipială și lumea manifestată, între univers și om. Michel Foucault a sintetizat această ultimă relație scriind că omul, corpul uman, este permanent jumătatea posibilă unui atlas universal și este marele focar al proporțiilor – centrul în care raporturile și găsesc sprijinul și de unde ele sunt din nou reflectate³³.

Este vorba, deci, despre o putere ce rezultă de aici, pentru că similitudinile și corespondențele se referă și la energiile ce își corespund, adică la magie. După ce indică sursele antice ale „prodigioasei istorii” a doctrinei omologiei macro- și microcosmice, Ioan Petru Culianu arată că este vorba despre o adevărată soteriologie nalogică ce devine operantă doar în clipa în care omul devine conștient de ea. E vorba despre o adevărată „conspirație” a celor două părți ale universului și onștientizarea acestei relații intrinseci coincide cu dobândirea capacității de a capta prezențele necunoscute ce pândesc la limita dintre cele două lumi, demonii și chiar eii hipercelești³⁴.

Dar, așa cum am arătat și mai sus, raportul macrocosm/microcosm nu presupune, restrictiv, că analogiile se stabilesc doar între om și cosmos. În afara acesteia, Faivre redevine că mai sunt două tipuri: mai întâi, corespondența care există în natura vizibilă sau invizibilă, cum este cea dintre cele șapte metale și cele șapte planete, iar apoi cea între natură sau chiar Istorie și textele revelate³⁵.

Doctrina viziunii analogice, ce se întemeiază pe postulatul conform căruia Totul este Unul, nu este doar apanajul magiei, ci și unul dintre toposurile cele mai întâlnite în tratatele alchimice. „Unul este Totul, prin el Totul, pentru el Totul și în el Totul”³⁶.

Acastă idee metafizică a Unității are ca „știință” magia care este, în același timp, o cunoaștere a *Naturii vii*, a „rețelelor” subtile a simpatiilor ce leagă lumea, și unirea în aplicare a acestor cunoștințe, adică o Gnoză. Fundamentul unei atari concepții s-ar putea găsi chiar într-unul din textele paulinice:

³² Matila Ghyka arată că termenul de „microcosmos” a fost întrebuințat, pentru prima oară, de către emocrit din Abdera, deși o biografie anonimă a lui Pitagora îi atribuie acestuia din urmă paternitatea, împreună cu cea a cuvântului „macrocosmos” (*Le Nombre d'Or*, vol. 2, *Les Rites*, Paris, 1931, p. 77). Riffard, în *Dictionnaire de l'ésotérisme*, p. 221, dă drept primă apariție a cuvântului în Occident la maximene (550–480 î.d.H.). Din această ultimă lucrare reluăm un text din lucrarea lui R. Fludd, *Utriusque cosmi... historia* (1617), încă netradusă: „L'homme forme a lui seul tout un monde appelé microcosme, orce qu'il offre en abrégé toutes les parties de l'univers. Ainsi, la tête répond à l'empyrée, la poitrine au el éthéré ou moyen, le ventre à la région élémentaire”. O condensată istorie a celor două concepte, de Platon la Abélard, găsim și în M. M. Davy, *Initiation à la symbolique romane*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 39–41.

³³ *Op. cit.*, p. 64. Ar trebui adăugat că explicația lui Foucault asupra gândirii „ezoterice” pornește de patru „similitudini” care au marcat un rol decisiv în tipul de cunoaștere al societății occidentale până secolul al XVI-lea: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* și *jocul simpatiilor*.

³⁴ *Eros și magie în Renaștere*. 1484, p. 169.

³⁵ *Op. cit.*, p. 14. Faivre observă că scena lumii devine astfel un „fenomen lingvistic”. Am putea, mediat, adăuga și un altfel de consecință, anume viziunea Cosmosului ca o Carte. În ezoterismul occidental găsim trei „tipuri” de cărți: Cartea Vieții, Cartea Universului și, mai puțin cunoscută, Cartea Omului spre care a vorbit Claude de Saint-Martin, „filozoful necunoscut” (apud E. Bindel, *Elementele spirituale e numerelor*, traducere de Radu Duma, București, Editura Herald, 1996, p. 5).

³⁶ *Apud* Serge Hutin, *Alchimia*, traducere de Mihaela Pasat, Timișoara, Editura de Vest, 1992, p. 64. în lucrarea lui P. A. Riffard, *L'ésotérisme...*, aflăm că sursa este M. Berthelot, *Les Origines de alchimie*, 1885, retipărită în 1938.

„Căci făptura a fost supusă deșertăciunii – nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o – cu nădejde,

Pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea mării fiilor lui Dumnezeu.

Căci știm că toată făptura suspină și împreună are dureri până acum³⁷.

Scriind despre gândirea lui Paracelsus, adică despre raportul viață-natură Alexandre Koyré observă că, în viziunea acestuia, natura este vie în toate părțile sale și că nu există nimic din ea care să nu fie însuflețit, adică universul este un etern fluviu de viață³⁸.

Natura este percepută de către omul premodern într-o organizare și funcționalitate ale căror urme cu greu se regăsesc în mentalitatea științistă. Pentru omul modern, scrie Evola, natura se epuizează într-un ansamblu de legi gândite ca diverse „fenomene” cum ar fi lumina, electricitatea, căldura ce defilează în fața noastră într-un caleidoscop lipsit de orice sens spiritual și percepute doar în raporturi matematice, în timp ce paradigma premodernă, dimpotrivă, nu „gândea” natura, ci o „trăia ca un corp animat și sacru, expresie vizibilă a invizibilului”³⁹. Ultimul cuvânt, invizibilul, trimite la unul dintre invariantele lui Riffard: *subtilul*.

Despre subtil am putea spune că reunește atât analogiile și corespondențele cât și Natura vie. După ce arată că ființa ezoterismului este, în mod fundamental, subtilul, mai mult decât divinul pentru religioși sau spiritualul pentru filozofi Riffard glisează rapid spre gnoză, arătând că esența acestuia este chiar știința analogiilor și corespondențelor. În esența lui, subtilul este imperceptibil nu doar prin natura sa, ci mai ales datorită faptului că o corespondență este în esența ei, o relație ocultă și fiindcă, de pildă, analogia inversă este o provocare pentru rațiune, depășind secvențialitatea logicii. Nu în ultimul rând, subtilul este interactiv, fiindcă analogiile și corespondențele fac să reacționeze niveluri diferite ale realului și nu juxtapuse, cum ar presupune, de pildă, fizica⁴⁰.

Ceea ce este destul de neînțeles la Riffard în decelarea invariantelor se referă la faptul că *numerele* figurează ca invariant aparte. O spune explicit, de altfel, chiar el, arătând că numerele nu sunt convenții, ci forțe subtile ce dau naștere și structurează lumea de o manieră semnificatoare, că numerele au și determină între ele analogii și corespondențe cu alte elemente⁴¹.

Genealogia și istoria științei ezoterice a numerelor⁴² sunt de o diversitate aparte. În esență, marile curente speculative referitoare la număr ca principiu ordonator s-ar

³⁷ Epistola către Romani, VIII, 20-22. În versiunea franceză a textului, „făptură” este redat prin „création”, ceea ce face mai clară ideea de natură în sensul global al cuvântului.

³⁸ *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris, Gallimard, coll. Idées NRF, 1971, pp. 82-83. Koyré crede că urmărirea unei filiații a ideii de „natură vie” (stoicism, kabbală, neoplatonismul Academiei florentine, Pico, Reuchlin sau Nettesheim) este inoperantă, ea fiind rodul, mai degrabă, al imaginii lumii de care întreaga Renaștere era „obsedată”. Concepția despre universul viu poartă numele de hillozoism.

³⁹ *La tradition hermétique. Les symboles et la doctrine de l'«Art royal» hermétique*, p. 27.

⁴⁰ *L'Esotérisme...*, p. 334-334..

⁴¹ Idem, *ibidem*, p. 355. Mai mult, atunci când vorbește despre știința ciclurilor, ca subinvariant al numărului, arată: „La science des cycles appartient aussi bien à la théorie des analogies qu'à la théorie du nombre” (p. 356).

⁴² Știința numerelor cuprinde următoarele arte oculte: numerologia (artă divinatorie ce încearcă definirea personalității în funcție de numerele ce îi sunt atașate), aritmomanția, armonica, metrica, ghematria, știința ciclurilor, aritmozofia.

putea reduce la patru: filozofia greacă, creștinismul, gnosticismul și cabala⁴³. Platon și Pitagora – pentru că despre ei este vorba în cadrul filozofiei grecești – disting trei tipuri de numere: 1. numerele sensibile sau instrumentele de calcul; 2. numerele matematice sau cantitățile ce servesc operațiunilor formale; 3. numerele inteligibile, principii de existență și cunoaștere⁴⁴. Cea mai apropiată (și în sens temporal) explicație a esenței doctrinei pitagoriciene o dă Aristotel în **Metafizica**:

„Printre acești filozofi (și mai înainte chiar de ei), așa-numiții «pytagorei», care se îndeletniceau cu matematica, făcuseră cei dintâi să propășească studiile acestea și, întrucât erau educați în spiritul lor, au considerat că principiile matematice sunt principii ale tuturor lucrurilor existente. Și cum în studiile matematice numerele ocupă, în mod natural, primul loc, iar lor li se părea că în numere contemplă multe asemănări cu lucrurile ce ființează «permanent» și cu cele aflate în devenire – mai multe decât ar fi găsit în elementele Foc, Pământ, Apă – deoarece pentru ei o anumită modificare a numerelor însemna «dreptatea», cutare însemna «sufletul» și rațiunea, cutare «prilejul potrivit» și așa mai departe – fiind exprimabilă numeric oricare altă stare a lucrurilor –; observând pe deasupra că și modificările de sunete și raporturile armoniei muzicale sunt exprimate prin numere, iar apoi celelalte lucruri arătându-și, la fel, toată firea lor printr-o asemănare ce ia chipul numerelor, aceste numere dovedindu-se cele dintâi principii ale întregii naturi, au ajuns la presupunerea că elementele numerelor sunt <implicit> elementele tuturor lucrurilor și cerul întreg este armonie și număr⁴⁵.

Să ne folosim de prilej și să facem o trimitere spre literatura română, mai precis spre Mihail Sadoveanu, pentru a cita o propoziție regăsită în prefața **Vieții lui Ștefan cel Mare**: „Pilaștrii de la Memfis și numerele de aur ale lui Pitagora vor domni până la istovirea ciclurilor⁴⁶.

Ceea ce este interesant, în cazul creștinismului, este faptul că teologii (ca și ocultiștii renașcențiști⁴⁷!) au folosit, până la finele secolului al XVIII-lea când a fost abandonată, o disciplină ce îmbina matematica cu metafizica numită *mathesis*. De altfel, teologia aritmetică a fost justificată încă de Fericitul Augustin în **De Doctrina Christiana** unde atenționa că a nu cunoaște sensul numerelor înseamnă a nu pătrunde o mulțime de lucruri care sunt prezentate în Scripturi în mod figurat⁴⁸.

⁴³ Alexandrian, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁴ Platon, **Republica**, traducere de Andrei Cornea, Editura științifică și enciclopedică, București, 1986, cartea a III-a, 526, pp. 327–328.

⁴⁵ **I (A)**, 5, 985 b 3, în **Filosofia greacă până la Platon**, vol. I, partea a 2-a, București, Editura științifică și enciclopedică, 1979, p. 25.

⁴⁶ Formula e citată și de Alexandru Paleologu în **Treptele lumii sau calea către sine a lui Mihail Sadoveanu**, ediția a treia, București, Editura Vitruviu, 1997, p. 36. Autorul adaugă că Sadoveanu a conferențiat despre Pitagora „într-un cerc închis”, în 1934, ceea ce vrea să însemne că a vorbit în lojă.

⁴⁷ Intersecțiile dintre un anume tip de gândire teologică creștină și ezoterism se pot constata și în cazul uzanței conceptelor de macro- și microcosm. În **Introduction au monde des symboles**, Gérard de Champeaux și Dom Sébastien Sterckx citează un adagiu curent al Antichității din sfântul Grigore cel Mare: „Homo quodammodo omnia, l'homme est d'une certaine façon toutes les choses” și rezumarea pe care o face sfântul Petru Damien, „L'homme est appelé, d'un mot grec, microcosme, c'est-à-dire monde en petit, parce que son essence matérielle, il est composé des quatre mêmes éléments que l'univers” (Zodiaque, MCMLXXII, p. 242).

⁴⁸ *Apud* Alexandrian, *op. cit.*, p. 121. Ar mai trebui adăugat și sfântul Isidor din Sevilla – autorul unui tratat despre numerele sacre, **Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt**, sfântul Ambrozie al Milanului și sfântul Ieronim.

Numărul, spune sfântul Martin, este învelișul vizibil al ființelor și reglementează nu numai armonia fizică și legile vitale, spațiale și temporale ci și raporturile cu Dumnezeu. Creaturile sunt ele însele numere deoarece provin din Principiul-Unul și se întorc la Principiu precum numerele la unitate: Dumnezeu este în toate ca unitatea în numere⁴⁹.

Și în gnosticism și în kabbală numărul este pus în relație secretă cu cuvântul datorită faptului că, în limbile sacre, fiecare literă are o valoare numerică. Astfel, Leisegang citează cazul gnosticului Marcos care descriează legătura secretă dintre Hristos și porumbiță prin valoarea echivalentă a sumelor alfa și omega: alfa, 1 + omega, 800 = 801, ca și suma literelor cuvântului *peristera*, porumbiță (pi=80, epsilon=5, ro=100, iota=10, sigma=200, tau=300, epsilon=5, ro=100, alfa=1)⁵⁰.

În kabbală, procedeul se numește *ghematria* și – alături, de *notarikon* (un cuvânt poate fi un acrostih) sau *temura* (permutări ale literelor) – va fi uzitat până la abuz și incontrollabilă fantezie în kabbala magică⁵¹. În afara adăugării valorii numerice a literelor, se mai poate obține un tâlc ascuns și din adăugarea valorii literelor din cuvântul ce denumește litera respectivă. Astfel, un cuvânt format din literele BGD (*beqed*, veșmânt) are și valoarea 9, dar și 929 datorită însumărilor tuturor valorilor numerice ale literelor *beith*, *guimel*, *daleth*⁵².

O interesantă hermeneutică a valorii numerice referă la atribuirea unor semnificații cifrelor ce compun unele cuvinte. *Catith*, adică uleiul ce arde în *menora*, candelabru cu șapte brațe, are valoarea numerică totală de 830, ceea ce reprezintă, în viziunea kabbaliștilor, cei 410 ani ai primului templu și cei 420 ai celui de-al doilea templu⁵³.

⁴⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionar de simboluri*, p. 356.

⁵⁰ La Gnose, p. 34. Leisegang, după ce descrie în ce constă echivalența numerică, arată: „Cette gématrie pratiquée pour la première fois par Pythagore, peut-être influencée par une technique constatée aussi à Babylone, allait dégénérer dans la plus grande fantaisie”.

⁵¹ Henry Sérouya, *La Kabbale*, pp. 44–45. Interesant este faptul că Gershom Scholem în *Cabala și simbolica sa*, (traducere de Nora Iuga, București, Editura Humanitas, 1996) nu analizează aceste procedee pe care le-a amintit în trecut atunci când a indicat izvoarele sau similitudinile cu gnosticismul în *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1965. Singura referință la ghematria o întâlnim la p. 118: „Marele nume al lui Dumnezeu în desfășurarea lui creatoare se numește chiar Adam, așa cum spun cabaliștii pe baza unei uimitoare Ghematria (*Isopsephie*)”. Eliziunea este cu atât mai ciudată cu cât chiar el a indicat cu precizie prima atestare scrisă a procedeului, în sec. VII î.d.H. În total dezacord cu viziunea lui Scholem – care neagă orice dimensiune ezoterică cărții fundamentale a kabbalei, *Sefer Ietira*, Cartea Formării, (apărută între sec. III–VI d.H.), Raymond Abellio, ultimul ezoterist modern, și-a justificat teoria sa despre Structura absolută pe baza valorilor numerale kabbalistice, mai ales cu privire la Arborele Sefirotic. Lucrarea, în colaborare cu Charles Hirsch, a apărut în 1984 la Gallimard sub titlul *Introduction à une théorie des nombre bibliques. Essai de numérologie kabbalistique*. Un rezumat al concepției sale se poate găsi în interviul luat de Alain de Benoist pentru revista „Krisis” din decembrie 1989, pp. 90–106.

⁵² Haim Zafrani, *Kabbale, vie mystique et magie*, Paris, Editions Maisonneuve & Larose, 1986, p. 403. Autorul arată că aceleași procedee se întâlnesc și în islamism unde poartă numele de Limba Literelor (*Istintaq ai-huruf*). Cele trei procedee, *ghematria*, *notarikon* și *temura*, se numesc *bast*, *tafsîl* și *taksîr*. De consultat, pentru aceste raporturi dintre ebraică și arabă, studiul lui René Guénon, *Notes sur l'angéologie de l'alphabet arabe*, apărut în „Etudes traditionnelles”, VIII–IX, 1938, pp. 324–327 și reluat în culegerea postumă *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 62–67. Pentru valoarea numerică a literelor alfabetului ebraic, cititorul român poate consulta Annick de Souzenelle, op. cit. pp. 12–13.

⁵³ Henry Sérouya, op. cit., p. 45. Despre una din echivalențele pe care le citează autorul, cea dintre cuvintele ebraice ce desemnează *vinul* și *secretul*, explicația cum că la beție omul spune adevărul este departe de a intra în paradigma unei raportări ezoterice. În toate tradițiile, vinul sau alcoolul aveau o semnificație inițiată, fiind asociate cu „licoarea nemuririi”, poate și datorită faptului că alcoolul este o *coincidentia oppositorum* ca reunire a apei și a focului. Despre „licoarea nemuririi”, vezi și René Guénon, cap. 52 din *Simboluri ale științei sacre*.

Ca și alte procedee operative, cunoașterea originii lucrurilor, a tuturor fenomenelor conferă putere magică celui aflat în posesia ei. În cazul demersului kabbalistic, este vorba, în același timp, despre o asumare *hic et nunc* a limbii ca instrument divin (magic), dar și de o încercare de reconstituire⁵⁴, de reenergizare a ei, de o regăsire a limbii originare adamice:

„Le langage dans sa forme la plus pure, à savoir l'hébreu, selon les kabbalistes, reflète la nature spirituelle fondamentale du monde; en d'autres termes, il possède une valeur mystique. Le langage atteint Dieu parce qu' il vient de Dieu”⁵⁵.

În alte condiții, adică în afara speculației livești, aceste puteri magice obținute prin intermediul cuvântului sunt consecința unei inițieri, ceea ce presupune ritualitate și, deci, raportarea la textele sacre/revelate. Este o observație pe care o face și Mircea Eliade atunci când vorbește despre consecințele „cunoașterii miturilor”:

„Vedem, așadar, că «istoria» povestită de mit constituie o «cunoaștere» de ordin ezoteric, nu numai pentru că este secretă și se transmite în cursul unei inițieri, dar și pentru că această «cunoaștere» este însoțită de o putere magico-religioasă”⁵⁶.

Pasajul ne permite să observăm și că invarianții lui Riffard – *impersonalitatea autorului și opoziția ezoteric/exoteric* – se întâlnesc cu alți doi ai lui Faivre – *experiența transmutației și transmiterea*. Dacă *impersonalitatea autorului* se referă la originea non-umană a ezoterismului, opoziția ezoteric/exoteric înseamnă opoziția profan/inițiat, adică plasează *inițierea*⁵⁷ ca element esențial al distincției.

În sens general, antropologic, prin inițiere, scrie Mircea Eliade, se înțelege un ansamblu de rituri și învățături orale prin care se obține o modificare radicală a statutului religios și social al neofitului. La finele procesului inițiat, acesta are o altă existență, a devenit un altul⁵⁸. În concepția savantului român, istoria religiilor distinge trei tipuri de inițiere. Primul constă din ritualuri colective obligatorii de trecere de la adolescență la maturitate, fiind cunoscute sub numele de „inițieri tribale” sau „rituri de pubertate”. Al doilea tip se referă la rituri care nu sunt obligatorii pentru toți membrii comunității și care, în majoritate, se practică individual, adică sunt ritualuri de intrare în societăți secrete sau confrerii. În sfârșit, al treilea tip de inițiere este caracterizat de vocația mistică, de elementul extatic care intervine ca factor de diferențiere față de cel de al doilea tip. Este vorba aici despre inițierea șamanică sau a medicine-man-ului⁵⁹.

⁵⁴ Toposul căutării (la queste), al reconstituirii a unui obiect sau calități pierdute se regăsește și în masonerie („la parole perdue”) și în alchimie (*Rebis* fiind Adam androgin), și în literatura cavalească (potirul sfântului Graal) etc.

⁵⁵ Gershom G. Scholem, *Les grands courants de mystique juive*, p. 30.

⁵⁶ *Aspecte ale mitului*, p. 15.

⁵⁷ A. Ernout și A. Meillet, în *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1932, p. 292, trimit pentru *initio* la forma compusă a verbului *eo, ineo*, dintre ale cărui sensuri le distingem pe: 1. a merge în, a intra în și 2. a începe, a întreprinde.

Pentru etimologia elină, cf. *Dicționarul de simboluri* al lui J. Chevalier și A. Gheerbrant, vol. 2, p. 154: „Inițiere. Sens al cuvântului *teleutai*, a face să moară. A iniția este, într-un anumit sens, a face să moară, a provoca moartea. [...] Moartea inițiată nu interesează psihologia omenească, ci moartea față de lume, moartea ca depășire a condiției profane”.

⁵⁸ *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971, p. 185.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 186. Tipologia este preluată din *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1949, putând fi regăsită și în *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 24–26 pentru ediția din 1976.

Aceeași tipologie o reîntâlnim în articolul **Initiation** din **Encyclopaedia Universalis**, cu diferența că autorul, Roger Bastide, scoate primul tip din sfera sacralității și numește „inițieri religioase” și „inițieri magice” cel de-al doilea și, respectiv, al treilea tip⁶⁰.

Riffard oferă la rândul-i o definire generală a conceptului, evitând cantonarea *stricto sensu* în spațiul ezoterismului:

„Suite d'enseignements et des pratiques ayant pour scénario mythico-rituel la succession épreuve/mort/naissance et ayant pour fin (but et terme) l'ascension à un niveau de vie (corporel, affectif, spirituel, social, professionnel) supérieur à la condition humaine ordinaire”⁶¹.

Din punctul de vedere al ezoterismului însă, inițierea nu înseamnă doar conștientizarea sacră a sexualității ori integrarea socială, ci transformare, transmutație și revelarea unor cunoștințe *secrete* validate de transmiterea nealterată de-a lungul vremurilor. Dar raportarea la aceste, să le spunem, subinvariante, este diferită de la caz la caz.

Interesant este faptul că Faivre nu socotește inițierea și, deci, secretul ca având o valoare paradigmatică în ezoterism. Pe urmele lui Georg Simmel – care a studiat sociologia secretului și a demonstrat, într-un celebru eseu din 1906, că acesta este un constituent al întregii structuri și interacțiunii sociale –, el consideră că nu există o voință unanimă de a păzi secretul în sens convențional și că societățile secrete au grijă să nu le fie dezvăluit ritualul și nu conținutul doctrinar⁶². Aceasta este, de fapt, diferența fundamentală dintre demersul analitic de tip universitar, științific și cel inițiat de tip modern, care nu pot atribui și nici nu acordă inițierii o dimensiune spirituală, supraumană, divină, pe de o parte, și cel de tip spiritualist, tradițional pe de altă parte. Spunem „demers de tip modern” pentru că, de pildă, în masoneria laică a Marelui Orient inițierea este definită în termeni strict umani:

„L'initiation maçonnique n'est pas l'accession à un corps défini de connaissances cachées concernant la Nature ou une réalité surnaturelle, non plus que la disposition de moyens d'actions sur la Nature, basée sur une telle réalité surnaturelle. Par conséquent, toute assimilation inconsciente ou voulue avec l'occultisme [,] constituerait une défiguration majeure de l'initiation maçonnique en tant que telle”⁶³.

⁶⁰ *Corpus* 12, p. 350.

⁶¹ *Dictionnaire de l'ésotérisme*, p. 175. Taxonomia lui Riffard este amplă și se referă la următoarele distincții: a. din punctul de vedere interior (procesualitate, învățare ceremonială, afiliere); b. din punctul de vedere al ortodoxiei (regulată, individuală); c. din punctul de vedere al funcțiilor sociale (suverană, războinică, artizanală); d. din punctul de vedere al formei (rituală, spirituală).

⁶² *Accès...*, pp. 30–32. Faivre nu spune un lucru care este aproape un loc comun pentru ezoterologi: secretul nu poate fi comunicat pentru că, prin natura sa, el este incommunicabil, fiindcă nu se constituie dintr-un corpus de cunoștințe, idei sau formule cuantificabile. Într-o *addenda*, Faivre are o sinonimie ce nu apare în lucrare – secret sau tăcere (p. 390). De altfel, într-o dezbatere reprodușă în „Politica Hermetica”, nr. 5, Paris, L'Age d'Homme, 1991, p. 131, autorul arată că nici sacrul nu este invariant al ezoterismului, alchimia făcând abstracție de această categorie. Sintetizând, universitarul francez arată că este vorba despre „une méthode empirique qui s'accorde à un donné empirique”.

⁶³ „Humanisme”, *revue des Franc-Maçons du Grand Orient de France*, aprilie 1990, p. 62. Pentru aceeași atitudine, de data aceasta față de masoneria operativă, adică a constructorilor de catedrale, în românește se poate consulta Maurice Vieux, *Lumea constructorilor medievali (Le secret des Bâtisseurs, în original!)*, traducere de Crișan Toescu, București, Editura Meridiane, 1981, pp. 184–189.

1.2.2. Perspectiva tradiționalistă, guénoniană

asupra inițierii are ca premisă absolută tocmai existența unui realități supraumane ce acționează asupra individualului într-un sens ascensional, anabazic⁶⁴. Scopul esențial al inițierii ar consta în depășirea posibilităților stării individuale umane și de a face efectivă trecerea către stările superioare, dincolo de orice stare condiționată⁶⁵.

Această inițiere metafizică sau realizarea spirituală este posibilă datorită transmiterii și perpetuării nealterate a Tradiției, adică a ansamblului de principii cu imuabilă validitate normativă și caracter metafizic revelată atât de către dogmele și riturile religiilor ortodoxe, cât și de către limba universală a simbolurilor inițiatice⁶⁶. În alte condiții, spune Guénon, dimensiunea inițiatice supraumană ar fi un nonsens, pentru că inițierea nu presupune o achiziție gnoseologică sau operațională, ci intrarea într-o altă ordine cosmică. Este vorba despre o realizare personală ce constă în transmiterea și primirea unei influențe spirituale, dar această mecanică nu presupune prezența inițiatorului ca individ, ci ca un soi de verigă a unui lanț imemorial în care el nu este decât un suport⁶⁷.

Etimologic, tradiție înseamnă transmite. Dar trebuie evitată confuzia celor două verbe subînțelese aici, *tradere* și *transmittere*. Primul se raportează la un lucru, la ceva remis, fiind un verb, dacă se poate spune așa, reificator, în timp ce al doilea răspunde la înțelesul de „act al transmiterii“, desemnând nu doar conținutul, ci și operațiile. Aceasta pentru că Tradiția nu se limitează doar la păstrarea datului primordial, ci integrează conținuturi noi, adaptându-le, în cele vechi, perene⁶⁸. Cronologic, Tradiție înseamnă transmite prin filiație spirituală, de la maestru la discipol, în cadrul unei societăți secrete, inițiatice a unui ansamblu de mijloace consacrate ce facilitează conștientizarea principiilor imanente de ordin universal. Tradiția este deci Tradiția Primordială, cea care a fost revelată în vârsta de aur a omenirii, și ea este metafizică pură. „Il s'agit la d'une connaissance intérieure, coexistente à la vie, d'une co-existence, et en même temps d'une connaissance supérieure reconnue comme telle, d'une co-science, à ce point inséparable de la personne qu'elle naît avec elle et constitue sa raison d'être“⁶⁹.

⁶⁴ Philippe Lavastine, într-o dezbateră dedicată inițierii la Guénon (*René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle. Actes du colloque international de Cérisy-la-Salle: 13-20 juillet 1973*, p. 161), întoarce în jos sensul inițierii, arătând că, prin inițiere, nu omul se ridică la cer, ci Dumnezeu se întronează în om: „Comment pouvez-vous initier l'homme? Tout l'Ancien Testament n'est qu'un cri, et c'est Dieu qui crie <Intronisez-moi!> Il est certain aussi que cette tradition a existé chez les Grecs. L'initié était nommé de deux façons différentes: *te teles menos* et *te thronis menos*. Il est donc évident que nous avons à initier, à introniser Dieu en nous“. Despre personalitatea lui Philippe Lavastine, vezi și Mircea Eliade, *Jurnal*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 1993, vol. I, p. 98-112.

⁶⁵ *Aperçus sur l'Initiation*, p. 27.

⁶⁶ *Simboluri ale științei sacre*, p. 18. În *Domnia cantității și semnele vremurilor*, traducere de Florin Mihăilescu și Dan Stanca, București, Editura Humanitas, 1995, la p. 215, avem o definiție extrem de succintă a Tradiției: „nu există și nici nu poate să existe nimic cu adevărat tradițional care să nu conțină un element suprauman“.

⁶⁷ Luc Benoist, *L'Esotérisme*, pp. 21-22.

⁶⁸ René Alleau, *Introduction la René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle...*, p. 12. În ortodoxie, tradiția sfântă și imuabilă a Bisericii ca îndreptar se numește predanie. Cf. în acest sens, și articolul lui Nae Ionescu din 1937 *Ce e predanie?* reprodus și în culegerea postumă *Îndreptar ortodox, Frăția ortodoxă* - Wiesbaden, 1957, p. 70.

⁶⁹ Luc Benoist, *op. cit.*, p. 15.

Într-un interviu, Mircea Eliade a fixat definirea ezoterismului și a Tradiției în termeni mai mult decât guenonieni, de parcă ar fi făcut un rezumat:

„Cea mai simplă definiție a ezoterismului este, după părerea mea, următoarea: un corpus secret de doctrine, ritualuri și tehnici spirituale considerate ca revelate în timpuri primordiale de către Ființe Supraumane și transmise prin intermediul inițierii specifice unui număr limitat de discipoli. În fiecare religie găsim un evantai de larg de credințe, ritualuri și formule teologice exoterice și, concomitent, interpretarea lor ezoterică. Termenul «tradiție» e folosit în mod obișnuit în relație cu o înțelegere ezoterică a unei religii particulare. Totuși, «tradiție» și «tradițional» sunt termeni folosiți pentru a desemna *orice tip autentic*, nesupus încă aculturației, de cultură, religie sau societate”⁷⁰ (subl. m., M.T.).

Și, în același loc, după ce interviewerul îl întreabă dacă crede în existența acestei „tradiții centrale”, Eliade spune că o asemenea tradiție centrală există, cu siguranță. Diferitele culturi au moștenit-o și, cronologic, ea coboară până în neolitic⁷¹. De fapt, o asemenea situație fusese formulată încă din 1925, când, în deschiderea articolelor sale cu temă religioasă, scria că circulația unor mituri și credințele religioase comune în toate spațiile spirituale dovedește că a existat „o tradiție comună în ce privește creația lumii și a omului”⁷².

Pentru Guénon, ezoterismul este mereu și peste tot același, oricare ar fi numele ce i se dau în varii timpuri și spații geografice. „Pentru a putea concepe universalitatea ezoterismului — care nu e alta decât cea a metafizicii — e important să înțelegem înainte de toate că mijlocul sau organul Cunoașterii metafizice este el însuși de ordin universal”, scrie unul dintre discipolii săi cei mai importanți, Frithjof Schuon într-o lucrare al cărei titlu este programatic — **Despre unitatea transcendentă a religiilor**⁷³.

Dacă „cunoașterea veritabilă” a ultimei Realități este obiectivul final al demersului ezoteric, metodele utilizate, chiar dacă adesea analoage, nu sunt în mod necesar identice. Înainte de orice, Guénon atrage atenția asupra „limitelor cunoașterii teoretice” care nu are nimic de-a face cu inițierea, pentru că cunoașterea teoretică nu are acces la dimensiunea metafizică, unde doar intuiția intelectuală este operantă. Există trei condiții pentru ca inițierea să nu fie una „teoretică” (un nonsens de altfel), ci una reală, adică efectivă: 1. calificarea, constituită prin anumite posibilități inerente naturii proprii a individului, adică acea *materia prima* pe care va trebui să se efectueze travaliul inițiat; 2. transmiterea, adică apartenența, ratașarea la o organizație inițiată; 3. travaliul interior prin care, cu ajutorul „adjuvanților” sau al „suporturilor” exterioare, în primele stadii, această dezvoltare va fi realizată în mod gradual, conducând ființa umană spre „Eliberare” sau „Identitatea supremă”⁷⁴. Cele trei condiții, în fapt, sunt, în același timp, criteriile ce ar distinge inițierea de pseudoinițiere:

„Trebuie să fie bine înțeles că aceia cari au fost constituiți depozitari ai cunoașterii inițiatice nu o pot comunica într-un fel mai mult sau mai puțin comparabil cu acela în

⁷⁰ În *Eliadiana*, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 27.

⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 31.

⁷² *Omnia*, apărut în „Vlăstarul”, an II, nr. 2, ianuarie 1925, reluat în *Cum am găsit piatra filozofală*, p. 203.

⁷³ Traducere de Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 81. Schuon, convertit la Islam, este nu numai discipolul cel mai cunoscut, ci și „dizidentul” cel mai controversat. „Dosarul Schuon”, întocmit de Dominique Devie, poate fi consultat pe Internet.

⁷⁴ *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 32–33.

care profesorul, în învățământul profan, comunică elevilor săi formule livrești, pe cari ei nu vor avea decât să și le înmagazineze în memorie; e vorba aici de un lucru care, în esența sa, este în mod propriu «incomunicabil», deoarece se referă la stări de realizat interioare. Ceea ce se poate învăța sunt numai metodele pregătitoare pentru obținerea acestor stări⁷⁵.

Luc Benoist, după ce arată că, într-un sens oarecum restrictiv, ezoterismul se identifică cu misterul, adică secretul, nuanțează poziția lui Guénon, opinând că s-ar putea vorbi despre trei „tipuri” de mister: mai întâi, cel ce este primit în tăcere, apoi cel despre care este interzis a se vorbi și, în fine, cel despre care este dificil de vorbit. În acest fel, s-ar putea deduce, există trei „tipuri” de ezoterism: unul obiectiv, unul subiectiv și unul numit de Benoist esențial⁷⁶. Datorită acestuia din urmă se unifică, din interior, toate doctrinele, adică putem vorbi despre o echivalență metafizică a tuturor raportărilor sistematice la Divinitate. Am preferat sintagma „raportări sistematice la Divinitate” în locul termenului „religie” sau exoterism, pentru a face loc unei foarte importante observații asupra căreia școala tradiționalistă a insistat, anume faptul că ezoterismul nu este aspectul interior al unei religii, ci o dimensiune metareligioasă. În vreme ce religia, adică exoterismul, consideră ființa doar în starea individuală umană, fără a viza depășirea acesteia, inițierea are ca finalitate esențială tocmai depășirea condiției umane și a oricărei stări condiționate, suprema identificare, adică deificarea umanului⁷⁷. Dintre diferențele ce separă religia, exotericul de ezoteric sunt de amintit caracterul moral și afectiv al credinței față de dimensiunea intelectuală, supraratională a ezoterismului, caracterul pasiv al misticismului față de cel activ al inițierii⁷⁸ și, înainte de toate, diferența dintre Mântuirea oferită de religie și Eliberarea de la capătul inițierii efective⁷⁹.

⁷⁵ René Guénon, *Condițiile inițierii*, în „Memra”, nr. 2–5, ianuarie–aprilie 1935, p. 7. Articolul, care nu are specificat numele traducătorului, se pare că este tălmăcit de Mihail Avramescu, editorul revistei, și a apărut în „Le Voile d'Isis” sub titlul *Sur les conditions de l'initiation*, după care a fost reluat în *Aperçus sur l'Initiation*, unde constituie materia capitolului al patrulea.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 9.

⁷⁷ René Guénon, *op. cit.*, p. 25. De aici și reacția violentă a mediilor catolice față de Guénon. La aceasta se adaugă, evident, și convertirea la islam în urma căreia filozoful s-a autoexilat, în 1930, în Egipt. Util în această problemă este capitolul «Antihistoricisme» et Catholicisme din lucrarea lui Paul Serrant, *René Guénon*.

⁷⁸ Ideea nu este împărtășită de toți guénonienii. Frithjof Schuon crede că diferența de natură dintre „calea mistică” și „calea metafizică” ar fi, mai degrabă, o diferență de metodă sau chiar de formulare: „La passivité du vrai mystique est le complément qualitatif de l'activité céleste: quand Dieu est actif, la créature est passive” (*Perspectives spirituelles et faits humains*, Les Cahiers du Sud, 1954, p. 118); Luc Benoist arată că diferența dintre marii mistici creștini (cum ar fi Sf. Ioan al Crucii) și marii „eliberați” orientali constă doar în absența lanțului spiritual în creștinism (*op. cit.* p. 42). O explicație psihanalizantă a refuzului misticismului creștin de către Guénon o oferă M. F. James în *L'ésotérisme René Guénon. Souvenirs et jugements*, publicat în „La Pensée catholique”, nr. 77–80, 1962 (*apud* F. Chénique, *Révélation primordiale et convergence des traditions dans l'œuvre de René Guénon*, în *René Guénon. Colloque du Centenaire Domus Medica*, Paris, Le Cercle de Lumière, 1993, p. 173.), unde, preluând mărturiile unor colegi de școală, descrie mediul saturat de „apariții” și extazuri mistice în care a copilărit Guénon.

⁷⁹ Cf. *Initiation et réalisation spirituelle*, Paris, Editions traditionnelles, 1952, cap. V, VIII, IX, *L'ésotérisme de Dante*, Paris, Gallimard, 1991, cap. 1 și *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Paris, Editions traditionnelles, 1983, cap. 1.

1.2.3. Raymond Abellio, în polemică implicită cu René Guénon.

își rezumă poziția față de ezoterism în cinci puncte ce recapitulează și unele din aspectele de mai sus cu privire la doctrină, praxis, raport morală-metafizică, supramental:

„1. – L'ésotérisme traditionnel est à la fois une doctrine et une praxis. Il implique pour l'ensemble de l'être, corps, âme et esprit tout ensemble, un mode fondamentalement «différent» d'existence et doit donc être soigneusement distingué d'une part de l'*érudition*, activité du seul intellect, d'autre part de l'*occultisme*, pratique dépourvue des parapets intellectuels et spirituels de la doctrine.

2. – La tradition primordiale a été donnée aux hommes d'un seul coup, toute entière, mais voilée. Ou plutôt les hommes qui l'ont reçue ne disposaient pas encore des moyens intellectuels nécessaires pour la traduire en notions claires.

3. – Cette tradition est une métaphysique et non une morale.

4. – C'est à nous, hommes d'aujourd'hui, qu'il incombe d'explicitier la tradition en passant d'une simple «participation» à une vraie «connaissance». Ce passage de la mystique à la gnose n'est d'ailleurs pas linéaire mais dialectique. En ce sens, s'il implique une première distinction essentielle entre l'âme et l'esprit (le premier Adam, selon saint Paul, était *âme vivante* et le dernier sera *esprit vivifiant*), il en appelle aussitôt une seconde entre la raison naturelle et la raison transcendente, ou, si l'on veut, entre l'intellect et l'intelligence, le «mental» et le «supramental», l'intelligence du cœur pour réunifier les anciens pouvoirs de l'esprit.

5. – Le problème clef de l'ésotérisme en même temps que sa fin est la transfiguration du monde dans l'homme. C'est aussi le problème de la «seconde mort»⁸⁰.

Dintre aceste cinci raportări primul punct creează un *feed-back* extrem de util, oferindu-ne prilejul nu numai de a nuanța câteva raportări, ci și de a ajunge la ultimele invariante, dintre care și artele tradiționale.

Deci, cel dintâi concept, cel de praxis, este numit în ezoterism (mai ales în cel corporativ, adică în organizațiile inițiatice ale meșteșugarilor) aspectul operativ, el având ca și corelativ conceptul de speculativ. Astfel, masoneria operativă, de „meserie” a precedat masoneria „speculativă” sau „modernă”, perioada de tranziție coincidând cu ceea ce se numește intrarea în loje a masonilor „acceptați”⁸¹. Pentru Guénon, trecerea de la „operativ” la „speculativ” a marcat o degenerescență pentru faptul că fenomenul a coincis cu pierderea inițierii efective și înlocuirea ei cu una virtuală⁸².

O perspectivă inedită asupra caracterului operativ al secretului ezoteric este oferită de Louis Pauwels și Jacques Bergier într-o lucrare care, deși nu are atributele unei abordări științifice, a declanșat la data apariției un mare apetit pentru paradoxurile epistemei ezoterice:

⁸⁰ La fin de l'ésotérisme, p. 12.

⁸¹ Daniel Ligou, *op. cit.* p. 870. Prima menționare a unei loje în care sunt primiți membri din afara breslei este la 1620, loja numindu-se *Acceptation*, arată Roger Dachez în *Les Origines de maçonnerie speculative en Grande Bretagne* citat de Jean-Paul Corsetti, *Histoire de l'ésotérisme et des sciences occultes*, p. 271.

⁸² *Aperçus sur l'Initiation*, p. 200.

„S-ar putea ca ceea ce numim ezoterism, materia de bază a societăților secrete și a religiilor, să fie reziduul greu de înțeles și manevrat al unei foarte vechi cunoașteri de natură tehnică (subl. aut.), aplicându-se în același timp și materiei și spiritului.[...]

«Secretele» n-ar fi niște fabule, niște povești sau niște jocuri, ci rețete tehnice precise, chei pentru a deschide puterile conținute în om și în lucruri»⁸³.

Cuvântul „praxis” este refuzat de tradiționaliști pentru că „operativ” înseamnă mai mult decât practic, suprapunându-se, mai degrabă, „realizării spirituale”. În această viziune, practic înseamnă, de fapt, „ocult”, ceea ce arată că sintagma lui Abellio este pleonastică. Cea mai cunoscută definiție științifică, universitară a ocultismului, a lui E. A. Tiryakian, are în centrul ei același cuvânt-cheie, anume „practici”. Prin ocultism, sociologul american înțelege „practici, tehnici sau procedee intenționale” ce au următoarele caracteristici: 1. ajung la forțele ascunse sau secrete ale naturii, forțe la care știința modernă nu are acces; 2. au ca și consecințe empirice schimbarea cursului comun al lucrurilor; 3. intrarea în posesie a unor cunoștințe aparte, învățate și transmise într-un mod ritualizat și inaccesibile unui neavenit⁸⁴.

De altfel, chiar Abellio are grijă să distingă ezoterismul de ocultism, arătând că acesta din urmă, dorindu-se pur operativ, confundă foamea de cunoaștere cu foamea de putere⁸⁵. René Guénon este mult mai tranșant, arătând că între ezoterism și ocultism nu există nici o legătură. Mai precis, este vorba despre ocultismul modern, numit de ezoterologul francez „neospiritualism” ce a produs, începând cu secolul trecut, nu doar o pseudoinițiere, ci, mai ales, o „contrainițiere”⁸⁶.

Citatul din Tiryakian are avantajul și de a face trecerea spre ultimele invariante, științele oculte și artele oculte.

Pentru Riffard științele oculte, în opoziție cu artele oculte, desemnează ocultismul din perspectiva disciplinelor sale intelectuale, a cunoștințelor generale. Ezoterologul opinează că principalele științe oculte sunt *hermeneutica*, *inițiatăica*, *știința ciclurilor*, *kabbala*, *știința mișcărilor* (*astronomie*, *armonica*), *știința minunilor* (*paradoxografia*), *știința numerelor*⁸⁷. La arte oculte găsim ca principale arte *alchimia*, *astrologia*, *magia*, *hierurgia*, dar, adaugă imediat Riffard, *medicina ocultă*, *divinația*, *hierurgia*, *talismanica*, *artele hieratice* au și ele importanță⁸⁸.

⁸³ Dimineața magicienilor, p. 56.

⁸⁴ Apud Mircea Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, traduit de l'anglais par Jean Maloquis, Paris, Gallimard, 1978, p. 66.

⁸⁵ Op. cit., p. 16. Dintre cercetătorii care identifică ocultismul cu ezoterismul ar trebui amintit aici Robert Amadou care scrie în *L'occultisme*, Paris, Julliard, 1950: „L'ésotérisme ou occultisme occidental, courant ramifié lui-même de l'occultisme universel” (p. 21 în ediția din 1987). Faivre, în *Accès...*, după ce observă că „teritoriile” ezoterismului și ocultismului se întrepătrund, propune o depășire a dicotomiei prin adoptarea unui al treilea termen, *hermesism*, adică forme de gândire ce pot fi plasate sub patronajul lui Hermes.

⁸⁶ Vezi *Domnia cantității...*, cap. XXII și XXXVIII. Cărțile dedicate acestui subiect sunt *Le théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* (1921) și *L'erreur spirite* (1923). *L'ésotérisme...*, pp. 357–359 și *Dictionnaire...*, p. 299. Între cele două lucrări există diferențe mari în ceea ce privește selecția și accentul pus pe hermeneutică.

⁸⁷ *L'Esotérisme...*, pp. 357–359 și *Dictionnaire...*, p. 299. Între cele două lucrări există diferențe mari în ceea ce privește selecția și accentul pus pe hermeneutică.

⁸⁸ *L'Esotérisme...*, p. 361. La p. 213 a lucrării se află un tabel recapitulativ în care la fiecare „disciplină” sunt enumerate și „ramurile”.

După cum se vede, aceste două invariante reiau în planul conținutului aspectele ce țin de „principiile” ezoterismului, ceea ce arată că tipologia este eclectică. În plus, rămâne nerezolvată contradicția dintre ezoterism și ocultism, pe care o pune în evidență chiar Riffard.

Evitând o asemenea alăturare, Guénon vorbește despre *științe tradiționale* și se pare că sintagma este traducerea termenului sanscrit de *upveda*, acesta însemnând științele ce se supun și ilustrează Veda, cunoașterea sacră prin excelență: „În concepția tradițională, o știință nu prezintă un interes în sine; primează funcția ei de prelungire, ca ramură secundă a doctrinei care se întemeiază, la rândul ei, pe metafizica pură”⁸⁹. Cele două roluri complementare ale „științelor tradiționale” constau, în primul rând, că „ele permit legătura dintre toate nivelurile realității și integrarea acestora în unitatea sintezei atotcuprinzătoare; în al doilea rând, ele oferă, cel puțin unora și în conformitate cu propriile lor aptitudini, o pregătire pentru o cunoaștere mai înaltă, o cale către dobândirea acesteia”⁹⁰.

Același lucru este valabil și pentru orice artă atâta vreme cât aceasta are o valoare simbolică intrinsecă și, deci, automat, oferă „suportul” pentru meditație. Desigur, artele tradiționale au reguli analoage științelor tradiționale și cazul cel mai ilustrativ ar fi cel al artei constructorilor medievali.

Dar despre conceptul tradițional de artă și funcționalitatea sa simbolică, despre hermeneutică și legăturile literaturii cu ezoterismul vom vorbi în capitolul următor.

⁸⁹ **Criza lumii moderne**, traducere de Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 1993, p. 95.

⁹⁰ Idem, *ibidem*, p. 96.

BIBLIA ȘI SACRALIZAREA/SECULARIZAREA LITERATURII ÎN SECOLUL XX

Partea a II-a

§ 4

CONSTANTIN JINGA

*„Secularization is a logical stage of a tradition
which continually demythologizes itself“*

Herbert N. Schneidau

§ 4. Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor

Sandu Tudor (pseudonim literar pentru Alexandru Teodorescu) este un autor pe care nu l-am mai redescoperit, astăzi. Din anii '50 și până la jumătatea anilor '90 nu s-a mai publicat sau reeditat nimic din creația lui. Doar câteva imne acatiste purtându-i numele circulau în medii destul de restrânse, sub formă de samizdat. De-abia după 1990, două edituri și-au conjugat sarcina de a restitui opera acestui scriitor, pe care eu îl consideram destul de interesant, pe atât de ignorat¹.

După o primă lectură, putem spune că Sandu Tudor are numeroase elemente comune cu V. Voiculescu și cu Mihail Avramescu. De unul îl apropie filonul de ortodoxie tradițional, pentru care află modalități de expresie neașteptate, iar de celălalt îl apropie epatanta, spiritul avangardist, gestul surprinzător și o percepție destul de departe de canoanele moderne, în virtutea căreia ajunge să îmbrățișeze, la un moment dat, una dintre cele mai lipsite de echivoc forme de viață creștină: monahismul. În scrierile sale, cât și mărturiile celor care i-au fost în preajmă, lasă să se înțeleagă că ar fi fost un adevărat aventurier al extremelor duse până dincolo de limita posibilului.

¹ Monahul Daniil (Sandu Tudor), *Acatiste. Imn Acatist la Rugul Aprins al Maicii Domnului. Acatistul pentru Ioan Bogoslovul. Acatistul Preasfințitului Părintelui nostru Calinic Cernicanul*, cuvânt înainte de Bartolomeu Valeriu Anania, Anastasia, 1997; Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), *Acatiste*, îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociația Filantropică Medicală Creștină „Christiana”, București, 1999; Ieroschimonahul Daniil (Sandu Tudor), *Taina Rugului Aprins. Scrieri și documente inedite*. Ediție îngrijită și cuvânt înainte de prof. Gheorghe Vasilescu, cu trei cuvinte mărturisitoare de Alexandru Teodorescu, I.P.S. Bartolomeu Valeriu Anania, Arhim. Sofian Boghiu, Editura Anastasia, București, 1999; Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), *Scrieri I. Imn Acatist la Rugul Aprins al Născătoarei de Dumnezeu. Cartea Muntelui Sfânt. Marea Noapte de Aur a Maicii Domnului. Apocalipsa lui Ioan (Numai pentru Predoslovie)*. Am auzit cântecul Păsării Unice [Gânduri din singurătate], ediție îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociația Filantropică Medicală Creștină „Christiana”, București, 1999.

și imaginabilului. Traseul său s-ar încadra cu succes, în ciuda câtorva scandaluri publice și a virajelor absolut spectaculoase, într-o colecție *Apophtegmata Patrum* contemporană.

În ceea ce ne privește, opera lui Sandu Tudor este deosebit de importantă din ce puțin trei motive: mai întâi, pentru că dă seama de o experiență liturgică a Scripturii în al doilea rând, pentru că valorifică procedee de hermeneutică tradițională; în fine, pentru că unele dintre creațiile sale au fost acceptate de către Biserica Ortodoxă Română în corpul ei liturgic, bucurându-se astfel de statutul de sacralitate specific textelor de cult.

Sandu Tudor și sensurile existenței

Fiind vorba despre un personaj, cum spuneam, încă destul de puțin cunoscut, socotim necesar un scurt excurs biografic, înainte de a trece la analiza aspectelor care ne interesează din opera sa. De altfel, în cazul lui Sandu Tudor, doar cu mare dificultate am putea lua în discuție opera, fără a ține seama de vulturile traseului său formativ care-l poartă de pe baricadele dreptei românești, pe cele ale mișcărilor de extremă stângă în perioada interbelică, iar apoi, după o profundă experiență monastică, spre un final apoteotic în temnițele comuniste.

Sandu Tudor provenea dintr-o familie de magistrați. Tatăl său fusese președintele Curții de Casație din Ploiești, înainte de 1914. Începutul primului război mondial îl află ca elev în ultimul an de liceu. În 1914 este mobilizat, iar doi ani mai târziu pleacă pe front, ca sublocotenent. Nu va fi demobilizat până prin 1921, când stabilește în București unde, hotărât să devină pictor, se înscrie la Academia de Arte Frumoase. Proiect pe care îl abandonează în favoarea unei cariere de ofițer în Serviciul Maritim Român și, vreme de doi ani, pare a-și fi aflat rostul colindând mările și oceanele lumii. Dar în 1924 revine la București pentru a relua preocupările universitare. Studiază, acum, literele, filosofia, teologia. În același timp, lucrează ca profesor suplinitor în Pogoanele și ca ...aviator. Era pilot de încercare! Pe deasupra în 1925 debutează cu un volum de poeme, *Comornic*, căruia C. Gane îi scrie întâmpinare în termeni elogioși, dar G. Călinescu îi va contesta orice valoare literară. Tot atunci, remarcat de Nichifor Crainic, începe să colaboreze regulat la „Gândirea”. Mai publică în „Contemporanul”, „Convorbiri literare”, „Cuvântul literar artistic”, „Mișcarea literară”, „Ritmul vremii” ș.a.

1929 pare a fi fost un an decisiv pentru Sandu Tudor. Citind o serie de reportaje publicate în Franța, de către o ziaristă cu mult piper pe limbă, care susținea că ar străbătut Athosul travestită în bărbat, viitorul ieroschimonah decide să întreprindă și el o vizită la Sfântul Munte. Ajunge la destinație ca orice jurnalist modern pus pe dezvăluiri spectaculoase, animat mai degrabă de senzaționalul posibilelor sale descoperiri, decât de doruri duhovnicești. Dar expediția lui se preschimbă, treptat, într-un adevărat traseu inițiativ. Arhimandritul Roman Braga și-l amintește povestind cum, în Muntele Athos, începuse să facă metanii din interes, ca să treacă drept pelerin

³ George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediție revăzută și adăugită, ediție și prefață de Al. Piru, Editura Minerva, București, 1986, p. 885.

„vlavios, însă ceva din el se transforma tainic, treptat³. Sunt experiențe descrise ulterior în „Cartea Muntelui Sfânt“ și în „Marea Noapte de Aur a Maicii Domnului“⁴ – devărate cartografii ale unei nebănuite până atunci zone spirituale. Se vorbește aici lespre urcușul purificator, descoperirea centrului, aflarea aducătoare de mântuire a nimii și a rugăciunii isihaste. Călătoria este presărată cu întâlniri esențiale (tânărul Ialah, Monahul Averchie, Schimonahul Elisei, domnul Alecos, Părintele Gordie etc.) ce pregătesc pelerinul pentru marea întâlnire cu Muntele Sfânt – prezentat aici ca metaforă pentru propria-i inimă. Va fi fost probabil, acesta, momentul convertirii lui Iepine. „Față de scepticismul și conformismul burghez, care stăpâneau totul în epoca elor dintâi ani ai copilăriei și școlăriei mele, credința și claritățile ei mi s-au descoperit a un suport de nezdruccinat și ca un adevărat eroism“ – urma să scrie el mai târziu⁵. Muntele, ascensiunea, centrul, inima devin, de acum, locurile predilecte ale creației lui, imaginile-simbol, icoanele pe care le va regăsi surprins în tratatele isihaste⁶ și prin intermediul cărora va alege să-și exprime, de aci înainte, căutările înfrigurate, așderile, descoperirile, regăsirile.

La începutul anilor '30 nu se mai împacă defel cu orientarea revistei „Gândirea“. Fără prea multe regrete, se desparte de gândiriști și întemeiază o revistă proprie, „Floarea de foc“. Apoi, la 1 decembrie 1933, tipărește și un ziar în paginile căruia își propune să promoveze Ortodoxia în dimensiunile ei duhovnicească și socială, înrădăcinate în orizontul liturgic. Este vorba despre „Credința“, aghioritic subintitulat Ziar independent de luptă politică și spirituală⁷. Încurajează o critică acidă la adresa religiozității decorative, devenită prin abuz rezervor pentru ideologia extremei drepte omănești din epocă. Chiar și prietenii lui cei mai apropiați mărturisesc că era greu de suportat, ca publicist, datorită felului său de a-și exprima ideile foarte direct, lipsit de menajamente. Utiliza un limbaj violent și mergea până la șantaj, uneori. Din acest motiv este chemat adesea în instanță, iar un Alexandru Tell, de exemplu, ajunge până acolo încât îl provoacă la duel⁷.

Dacă observă cineva că publicistica lui din această perioadă are o coloratură destul de pronunțat stângistă, nu se înșală defel. Oricât ar părea de surprinzător, Sandu Tudor nutrea față de această zonă a politicianului o atitudine mai mult decât simpatetică. În 1930 – după cum scria la puțină vreme după intrarea în monahism –, creștinismul activ și deschis spre problemele de cugetare filozofică și socială de stânga mă hotărăște să scot «Floarea de Foc», în jurul căreia se grupează un număr de tineri scriitori, atât reștini, cât și comuniști [...] Revista este un adevărat și îndrăzneț organ de avangardă. Mai mult încă. Fără a mă abate deloc de la convingerile mele creștine, dar de stânga,

³ Arh. Roman Braga, *Rugul Aprins*, în rev. „Lumină Lină“, vol. 2, nr. 1–2, mai 1991, Episcopia Ortodoxă Română din America și Canada, pp. 119–120.

⁴ Ambele texte au fost republicate în vol. Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), *Scrieri I*, ediție îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociația Filantropică Medicală Creștină „Christiana“, București, 1999.

⁵ Ieroschimonahul Daniil Tudor, „Scurt itinerar autobiografic“, în vol. *Taina Rugului Aprins...*, ed. prof. Gheorghe Vasilescu, Anastasia, 1999, p. 23.

⁶ Vezi o fericită sinteză la Ieromonah Alexander Golitzin, *Mistagogia experiența lui Dumnezeu în ortodoxie. Studii de teologie*, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 5, 44–45.

⁷ *Jurnalul* lui Mihail Sebastian și *Memoriile* lui Mircea Eliade, recent editate, sunt doar două dintre eseele suficient de elocvente în acest sens.

colaborez activ la lupta clandestină a comuniștilor, cu care am legături directe⁴⁸. Într-adevăr, va tipări ilegal, împreună cu o seamă de prieteni comuniști, un „Buletin Antifascist“, iar în 1932 doar Siguranța îl împiedică să viziteze Moscova. Activitatea ziarului „Credința“, unde publicau între alții și Zaharia Stancu, Cicerone Theodorescu Eugen Jebeleanu, N. Carandino, Paul Caravia, va fi suspendată în 1938, în timpul ministeriatului lui Octavian Goga.

În România anilor '30, Sandu Tudor devenise o figură absolut insolită: după un divorț chiar violent de gândirism și de extrema dreaptă ajunse la apogeu, face Puterilor o opoziție radicală de pe baricadele firavelor, pe atunci, grupări comuniste. Dezaprobat, naționalismul fascist, detestă antisemitismul și socoate burghezia în general drept clasa responsabilă pentru decăderea spirituală a omului, pentru erodarea valorilor și a ierarhiilor tradiționale în folosul obezilor nevrotice ale averii. O gândire de tip anarhist? Marxist? Sau, mai degrabă, o judecată destul de aspră, ce-i drept, a civilizației contemporane, venită din zona unui existențialism creștin prezent, iată, și în România interbelică, într-un moment când cadrele convenționale consacrate ale veacului își vădesc neputința? „Viața noastră – își va nota el gândurile – cu datoriile și drepturile ei nu se mai întemeiază pe marile și cereștile principii ale sfințeniei și ale nobleței, ci pe principiile celei mai mari satisfacții și fericirii imediate pământești. Viziunea raiului și fericirii materialiste care pune din ce în ce mai mult stăpânire pe om a răsturna toate valorile vieții“⁴⁹. Divorțul de dreapta politică și adoptarea unei poziții definite după criterii stângiste, fără abandonarea crezului creștin, nu are în sine nimic contradictoriu. Asemenea lui Harnack, de exemplu, Sandu Tudor considera că creștinismul nu poate produce nici un „mit“ politic, nici un fel de utopie, dar poate oferi fundamentele necesare pentru constituirea unei etici a schimbărilor sociale. Harnack însuși discutasese posibilitatea unui comunism creștin, născut din potențarea în sens soteriologic a valorilor critice ale acestuia⁵⁰. Desigur, Sandu Tudor nu va dezvolta de aici o teorie riguroasă, asemenea lui Harnack, iar atitudinea sa politică va fi percepută ca un gest contradictoriu sau, în cel mai fericit caz, epatant.

Un an mai târziu, Sandu Tudor este concentrat și trimis din nou pe front. Revine în 1941, când i se încredințează conducerea unei școli tehnice de moto-mecanizare, dar în 1942 este arestat de către Siguranță, împreună cu alți scriitori de stânga, și închis la Târgu-Jiu. Întors acasă de-abia prin 1944, își află familia răzlețită, astfel că decide să îmbrățișeze viața monahală. În 1945 este primit ca frate la mănăstirea Antim, unde va fonda gruparea isihastă „Rugul Aprins“. Este vorba despre un grup de studii, conferințe și practică a rugăciunii lui Iisus, frecventat de studenți în teologie, filosofie, arte, litere, dar și de personalități ale inteligenței bucureștene din epocă: Ion Marin Sadoveanu, Alexandru Mironescu, Paul Sterian, Anton Dumitriu, V. Voiculescu, pr. Dumitru Stăniloae, dr. G. Dabija, Arhimandritul André Scrima, Constantin Joja, Mihail Avramescu etc.

„Rugul Aprins“ întrunea, în general vorbind, oameni care avuseseră destule prilejuri să cunoască soarta credințelor preschimbate, prin instituționalizare, în

⁴⁸ Ieroschimonahul Daniil Tudor, *O.c.*, p. 25.

⁴⁹ Ieroschimonahul Daniil Tudor, „Apocalipsa lui Ioan. Numai argument de Predoslovie“, în *Scrieri* A. ed. Alexandru Dimcea, Asociația Filantropică Medicală Creștină „Christiana“, București, 1999, p. 149.

⁵⁰ Cf. Paolo Boschini, *Cristianesimo e mondo moderno. La teologia politica di A. von Harnack*, în „Annali di storia dell'esegesi“, 14/2 (1997), pp. 507 sq., 512–513, 515–516.

ideologii. Atunci când încearcă să schițeze un posibil portret al intelectualului de la Antim, Părintele André Scrima îl descrie foarte sugestiv ca fiind „la intersecția între un anumit sens al *tradiției* și un *nonconformism* activ: categorii existențiale nicidecum contradictorii, îngemănate dimpotrivă, dincolo de evidențe, printr-o afinitate ce nu are nevoie de demonstrații justificative”¹¹. Majoritatea celor ce se întâlneau aici trăiseră experiențe întrucâtva similare celei încercate de către Sandu Tudor, la finele perioadei sale gândiriste. În optica lor, distincția dintre Tradiție și tradiționalism era clară. Acesta din urmă se asocia unui conservatorism naționalist nu întotdeauna roditor, inevitabil supus vremurilor, ornamentat prolix cu elemente etno-culturale și, ceea ce era mai grav, impus cu obstinație zgomotoasă, în ciuda evidențelor, ca panaceu suprem, dar eșuând dezastruos, atât în planul politic, secular, cât și în cel spiritual. Tradiția, așa cum am văzut deja din rândurile dedicate lui V. Voiculescu și Mihail Avramescu, este receptată într-un sens transcendent, este „trăită în credință și deschisă totodată universalității culturii”¹². Tradiția depășește timpul și locul îndumnezeindu-le și motivează, la o adică, atitudini de frondă la adresa ideologiilor și tradiționalismelor vremii, atunci când acestea tind să o substituie.

Împreună, acești intelectuali studiau scrierile paisiene de la Neamț, diata Starețului Gheorghe de la Cernica, învățăturile Sfântului Vasile de la Poiana Mărului, cărțile Sfinților Vasile cel Mare, Grigorie Sinaitul, Ioan Scărarul încredințați, după îndemnul lui Vasile de la Poiana Mărului, că în vremuri de împuținare a învățătorilor duhovnicești, studiul textelor patristice poate suplini, în bună măsură, absența fizică a maeștrilor¹³. Căutau o cale de supraviețuire spirituală într-o epocă de faliment a dreptei europene și de spoliere a individului, în beneficiul colectivismului biruitor, de stânga. Metoda le-o va oferi, în cele din urmă, providențialul și totodată enigmaticul Părinte Ioan Kulighin, aflat în părăsire alături de Mitropolitul de atunci al Rostovului. El le aduce *Sbornicul*, îi inițiază în rugăciunea inimii și le descoperă Ortodoxia în expresia ei isihastă. Atunci când este constrâns să plece în patria sovietelor, unde va și dispărea fără urmă, Părintele Ioan îl lasă ca urmaș într-o călăuzire tocmai pe Sandu Tudor¹⁴.

Mitropolitul Serafim consideră grupul de la mănăstirea Antim ca pe un moment de renaștere filocalică românească, survenit într-o perioadă de profundă criză și de confuzie¹⁵. Fără a și-o propune în mod programatic, „Rugul Aprins” se manifestă ca o mișcare corozivă la adresa canoanelor momentului. Pe urmele călugărului Ioan Kulighin, Părintele Daniil și intelectualii ce se întâlneau la Antim discutau despre

¹¹ André Scrima, *O.c.*, p. 134.

¹² *Idem*, *O.c.*, p. 135.

¹³ Cf. Vasile de la Poiana Mărului, „Cuvânt înainte sau Călăuză”, în *Filocalia*, vol. VIII, traducere de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 595–596.

¹⁴ Vezi, în acest sens, scrisoarea de binecuvântare dată de către Părintele Ioan Kulighin ucenicului său spiritual, Sandu Tudor, în vol. Ieroschimonahul Daniil Tudor, *O.c.*, p. 123; Cuviosul Ioan cel Străin, (din arhiva *Rugului Aprins*), ediție alcătuită de prof. Gheorghe Vasilescu, Anastasia, col. „Comorile Pustiei 28”, 1999, dar și rândurile dedicate lui Ioan Kulighin de către André Scrima, în vol. *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, prefață de Andrei Pleșu, volum îngrijit de Anca Manolescu, Humanitas, București, 1996.

¹⁵ Mitropolitul Serafim, *Isihasmul – Tradiție și cultură românească*, traducere de Iuliana Iordăchescu, Editura Anastasia, 1994, p. 185.

maladiile spiritului modern, despre deșertăciunea cunoașterii strict raționale și încercau să conștientizeze sensurile profunde ale procesului de substituire a valorilor ce se desfășura sub ochii lor. De asemenea, împărțeau credința în necesitatea de a respinge stereotipia din chestiuni ce țin de spirit și căutau simplitatea inimii. Din „Meditațiile duhovnicești“, publicate în volumul *Taina Rugului Aprins*, este evident că aici stereotipia era asociată mereu cu sterilitatea, pe când efortul de „simplificare“ a inimii, adică de concentrare a ei asupra esențelor și de unire a ei cu mintea, era privilegiat ca aducător de roade spirituale bogate. Modelul propus, prin inițierea în practica rugăciunii inimii, este unul fără îndoială soteriologic. Omul care se roagă neîncetat, în taina inimii sale, este asemenea înțeleptului ce-și durează casa pe stâncă. Nimic nu-l mai poate sminti.

Incomod pentru autoritățile comuniste, „Rugul Aprins“ este scos în afara legii. Sandu Tudor va fi arestat din nou și trimis pentru trei ani la Canal. Eliberat din detenție, în 1952 este hirotonit preot și călugărit la mănăstirea Crasna, de către I.P.S. Firmilian al Olteniei. Acum primește numele de Agaton. Curând, la mănăstirea Neamț, este înălțat în treapta de ieroschimonah, cu numele Daniil, și se retrage la schitul Rarău. După mărturia lui Roman Braga, adunase aici vreo doisprezece viețuitori proveniți din toate straturile sociale (inclusiv bucătari, chelneri, militari, vagabonzi), pe care îi iniția în tainele rugăciunii lui Iisus și într-ale teologiei¹⁶. Obișnuia să coboare periodic în lume, pentru a-și vedea prietenii și a procura cărți. Cu prilejul unei astfel de expediții este arestat, în noaptea de 13 spre 14 iunie 1958, în casa lui Alexandru Mironescu. Tot atunci sunt arestați și majoritatea celorlalți foști membri ai „Rugului Aprins“, între care Părintele Dumitru Stăniloae, Arhimandriții Sofian Boghiu, Roman Braga, Benedict Ghiuș, Felix Dubneac, Ieromonahul Adrian Făgețeanu, dr. Gh. Dabija, Alexandru Mironescu, Șerban Mironescu, V. Voiculescu etc. Vor fi judecați cu toții în procesul „Iotul Teodorescu Alex. și alții“. Ieroschimonahul Daniil este condamnat conform art. 196 CPP la 25 de ani de închisoare, pentru infracțiunea de a fi uneltit în contra ordinii sociale citind și comentând în public texte dușmănoase la adresa regimului¹⁷. Era vorba, desigur, despre scrierile unor Părinți ai Bisericii. A murit în temniță. Ultima oară fusese văzut prin 1960 în penitenciarul de la Aiud, grav bolnav. Nu se cunosc cu precizie nici data morții (cândva între noiembrie 1962 și primăvara lui 1964), nici locul unde va fi fost înmormântat. În orice caz, majoritatea cunoscuților săi afirmă că a avut parte de o moarte martirică¹⁸.

Vedem bine, opțiunile lui Sandu Tudor par contradictorii și mereu în contratimp cu jocurile istoriei. În orice caz, prin asumarea unui mod de expresie, dar și de viață, convențional menținut în zona non-esteticului, el transgresează flagrant canonul ce ar dori să-i împartă pe autorii români de secol XX în două cete: tradiționaliști și moderniști. Se distanțează de gândirism chiar în anii '30, de îndată ce îl percepe ca

¹⁶ Cf. Arh. Roman Braga, *O.c.*, p. 125.

¹⁷ Pentru mai multe date tehnice referitoare la „Rugul Aprins“ în arhivele Securității, vezi André Scrima, *O.c.*, p. 171, nota 61 și Eugen Toma, *Un moment de neuitat al teroarei ateiste: Condamnarea grupului „Rugul Aprins“*, în „Aldine“ supliment săptămânal al ziarului „România liberă“, an. IV, nr. 224/22 iulie 2000, p. 3.

¹⁸ În acest sens, mărturiile lui Alexandru Mironescu și Gh. Vasilescu, publicate în vol. Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, *Taina Rugului Aprins...*, ed. prof. Gheorghe Vasilescu, Anastasia, 1999, pp. 17, 134; Arhim. Roman Braga, *O.c.*, p. 127.

rezervor pentru ideologia extremei drepte, iar socialismul și comunismul nu-l vor atrage în turbulența lor atunci când ajung la putere. Liber de orice oportunism, Sandu Tudor se desparte de ideologii, în momentul când le vede preschimbate în idoli avizi de jertfe. În numele unei morale de la care nu-și îngăduie să abdice, el trece, invariabil, de partea victimelor. Într-un fel, este reprezentativ pentru o anumită categorie, ce-i drept restrânsă, de intelectuali români de la jumătatea secolului XX. Aceștia își asumă credința creștin-ortodoxă în cadrele cetății și reușesc să depășească etic marile ispite politice ale veacului, chiar dacă vremelnice le creditează. De pe pozițiile Tradiției (nu ale tradiționalismelor), ei vor aborda critic principiile și canoanele moderne. În alte condiții, poate că ar fi condus la realizarea, în România, a unei democrații creștine cu profunde și, de ce nu, benefice implicații.

Sandu Tudor și sensul literaturii

Chiar dacă a făcut obiectul unor evaluări atât de diferite¹⁹, poezia lui Sandu Tudor nu a mai fost rediscutată după cel de-al doilea război mondial, din motive lesne de înțeles. D. Micu îi abordează creația în monografia sa intitulată „*Gândirea*” și *gândirismul*, dar o face dintr-o perspectivă mai degrabă tezistă și ajunge la concluzia că „partea cea mai întinsă a literaturii lui [...] e bigotismul și convenția”²⁰. Este drept că Ieroschimonahul Daniil scrie poezie religioasă într-un registru arhaizant, că pare fascinat de sonoritățile slave și grecești ale limbii române, că preferă forma fixă și este îndrăgostit de rigoarea tropului bizantin, iar toate acestea o fac destul de greu accesibilă, azi. Însă a o considera tributară bigotismului și convenției ni se pare destul de îndoielnic, totuși. Fără a ne putea îngădui să zăbovim prea mult asupra acestui aspect, vom nota doar că, la o lectură atentă, versurile sale se vădesc a fi îndepărtate semnificativ de lirica religioasă facilă, edulcorată, cu accente folclorice incerte sau, cu atât mai mult, de clișeele limbii de lemn ecleziastice. În realitate, avem de a face cu opera unui poet care își analizează stările interioare și le exprimă prin folosirea liberă a unor obiecte exterioare, a căror legătură cu arta este îndeobște contestată, ba chiar negată sau privită în contradicție cu ea, din simplul motiv că țin de zona religiosului. De aceea credem că versurile sale sunt interesante cu atât mai mult cu cât ele readuc în discuție limitele dintre religios și secular, în literatură. Ar fi vorba despre o reactualizare a ideilor formulate odinioară de către T. S. Eliot care, contemporan cu Sandu Tudor, nu agreea întru totul concepția conform căreia poezia religioasă ar ține de poezia minoră. În plus, pornind de la premisa că separația dintre judecățile noastre literare și cele religioase nu este niciodată completă, criticul britanic pleda pentru completarea criticii literare „cu o critică dintr-un punct de vedere etic și teologic clar”²¹. Iar creația lui Sandu Tudor nu poate fi abordată numai dintr-o perspectivă literară. Sandu Tudor este departe de a fi un autor convențional. El refuză stereotipiile dogmei literare, dar respectă exigențele canonului bizantin pe care, după

¹⁹ Vezi mai sus, nota 2.

²⁰ Dumitru Micu, „*Gândirea*” și *gândirismul*, Editura Minerva, București, 1975, pp. 641–646.

²¹ Vezi T. S. Eliot, *Religie și literatură*, trad. de Magda Wächter și Ioan Milea, în rev. „*Vatra*”, nr. 2, 1999, pp. 93 sq.; foarte importante ar fi, în acest sens, și eseurile lui T. S. Eliot, *The Sacred Wood* (1920) și *Dante* (1929).

cum am văzut deja, nu și-l asumă doar pentru valoarea lui stilistică. Pe lângă tensiunile specifice modernismului, o percepem aici și pe aceea a omului modern pornit pe calea desăvârșirii spirituale, dar aflat încă sub presiunea veacului – o postură ce poate naște, după cum vom vedea, lirismul.

În cele ce urmează, ne propunem să analizăm câteva dintre scrierile ieroschimonahului de pe Rarău, în forma în care au fost publicate după 1990. Ne vom referi cu precădere la textele cuprinse în volumele *Taina Rugului Aprins* și *Scrieri* ²². După cum anunțăm încă din începutul acestei secțiuni, creația lui Sandu Tudor este importantă în iconomia eseului de față pentru că dă seama de o experiență liturgică a Bibliei, de o modalitate de a valorifica literar procedeele hermeneuticii tradiționale și, în fine, pentru că imnele sale acatiste au fost acceptate de către Biserica Ortodoxă Română în corpusul ei liturgic și au ajuns astfel să se bucure de statutul de sacralitate specific textelor de cult.

Experiența liturgică și cunoașterea

În accepțiunea lui Sandu Tudor, literatura are o valoare instrumentală, fiind cuprinsă în mai largă paradigmă a cunoașterii divine. Literatura se naște din „încântarea luminoasă față de adevărul vieții”²³, din „avântul liric al recunoașterii luminoase a Adevărului”²⁴ – stări identificate, în accepțiunea autorului, cu evlavia. Evlavia autentică, arată Sandu Tudor, „este foame și sete de Dumnezeu, foame și sete de slăvirea Lui”²⁵, iar rolul literaturii este acela de a obiectiva această stare, de a o exprima, de a o evoca și chiar de a o stârni și alimenta în vederea atingerii, a cunoașterii unor momente de grație. Concepția este, desigur, tradițională. Cu alte cuvinte, arta este menită să întrețină focul evlaviei și să ofere omului mijloacele și reperele gesticulației liturgice. Ea nu-și află măsura adevărată decât în spațiul consacrat al Bisericii, acolo unde poate prilejui trecerea dincolo de cuvânt, celebrarea „înnului tăcerii”, apropierea nemijlocită de slava divină²⁶. Spațiul astfel circumscris este unul, evident, liturgic, iar cunoașterea divină despre care vorbeam mai sus este de înțeles, așa cum vom vedea îndată, în termeni doxologici.

Pentru Sandu Tudor, cunoașterea nu are foarte multe în comun cu exercițiul rațiunii, nu este un act specific în exclusivitate intelectului. Având drept țel divinitatea, cunoașterea este sinonimă cu îndumnezeirea și presupune mai multe trepte, închipuind o scară – „scara cerului pe care s-a pogorât Dumnezeu” și care „trece la cer pe cei de pe pământ”²⁷. Cunoașterea autentică vine din uimire și din contemplarea misterului, dar nu cu o minte iscoditoare, sfredelitoare, ci având ca model pe Maica Domnului.

²² Vezi mai sus, nota 1.

²³ Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, „Hrisovul clipelor. Parabolă în ton de baladă”, în vol. *Taina Rugului Aprins...*, p. 65.

²⁴ Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor (Sandu Tudor), „Punct ermeneutic la imnul acatist al Rugului”, în vol. *Scrieri I*, pp. 18–19.

²⁵ *Idem*, loc. cit.

²⁶ Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, „Meditații duhovnicești”, în vol. *Taina Rugului Aprins...*, pp. 35–36. Vezi și Andrew Louth, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, traducere și postfață de Mihai Neamțu, prefață de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 152–153, 176.

²⁷ Cf. Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, „Epilog la Imnul Acatist al Rugului”, în *Scrieri I*, pp. 63, 67–68.

Deloc întâmplător, sintagmele tocmai citate mai sus sunt chiar descrieri metaforice ale Fecioarei Maria. Concepția este inspirată, probabil, din scrierile lui Evagrie Ponticul – autor de care Sandu Tudor pare a fi legat și printr-un destin similar, până la un punct²⁸. Cunoașterea devine accesibilă doar celor ce au depășit nivelul comun al contemplației brute, au părăsit zarva lumii și propria larmă și, „fără zadarnice întrebări, fără răzvrătirile de trufie ale cugetării, își umplu ochii de frumusețile tainice ale cerului și pământului”²⁹. Procesul are loc după o filosofie a îndumnezeirii ce ia forma actului ritual adecvat apropierei divine, manifest al recunoașterii slavei adevărate, adică a luminii taborice necreate.

Important de citit în această cheie este „Am auzit cântecul păsării unice”, ultimul text scris de Sandu Tudor, înaintea arestării³⁰. Spre deosebire de pasărea cu clonț de rubin a lui Nicolae Labiș, cea din poemul Părintelui Daniil este una paradisiacă. Nu „împinge și sfășie”, ci se lasă descoperită și recunoscută „dimineața la ceasul rugăciunii”, apoi „se înalță așa de minunat, / așa de limpede”. Ecoul cântecului ei serafic animă întreaga lume și o antrenează, cosmic, „până sus de tot / la Dumnezeu”. Pasărea unică este chipul Duhului, al cărui har, o dată recunoscut, nu mistuie, „nu tăgăduiește firea, ci o împlinește”. Ultima poezie a lui Sandu Tudor nu vorbește despre tragismul morții, ci despre bucuria senină a (re)cunoașterii supreme, a înălțării cruciale întru Hristos și, implicit, a restaurării chipului lui Dumnezeu în om. Recunoașterea supremă, asociată înălțării întru Hristos și *theosis*-ului apare și în alte versuri, din care se desprinde clar ideea că poetul nu vorbește despre un act realizabil prin depășirea condiției umane ci, dimpotrivă, prin aflarea deplinătății acesteia. În poezii cum ar fi bunăoară „Psalm” sau „Ihtis”³¹ – accentul cade tocmai pe valoarea senzației și a subiectivului. Este descris aici, cu ajutorul unor termeni aleși mai cu seamă din sfera semantică a senzorialului (vezi utilizarea unor verbe precum a *sorbi*, a *mânca*, a *bea*, sau a unor sugestii vizuale și auditive), efortul van al sufletului de a se elibera de trup, de a se desprinde din chingile materiei. Dar, asemenea lui V. Voiculescu, nici Sandu Tudor nu crede că trupul este sicriul sufletului. Spiritul nu se poate elibera din trup decât transfigurând materia – iată marele paradox creștin, exprimat aici cu ajutorul unei forme literare tradiționale (psalmul) și, totodată, prin modalități specifice liricii moderne.

Două sunt, după Călugărul Daniil metodele prin care se poate accede la această stare, la *theosis*: lucrarea virtuților și rugăciunea. Aspecte din lucrarea virtuților sunt surprinse în producțiile ultimilor ani, cele scrise în timpul perioadelor de retragere la Sihăstria Rarăului³². Poetul vorbește, aici, despre omul religios pornit pe calea

²⁸ Vezi bunăoară Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, traducere de Constantin Jinga, Anastasia, 1998, pp. 251 sq. sau Cristian Bădiliță, „Studiu introductiv” la vol. Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, studiu introductiv, traducere și comentarii de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 1997.

²⁹ Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, „Cartea Muntelui Sfânt”, în *Scrieri I*, p. 110. Cf. Evagrie Ponticul, *Képhalaia gnostica* III, 41; VI, 2, 47.

³⁰ Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, „Am auzit cântecul Păsării Unice [Gânduri din singurătate]”, în *Scrieri I*, p. 210.

³¹ Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, „Meditații duhovnicești”, în vol. *Taina Rugului Aprins...*, pp. 39, 47.

³² Multe dintre acestea sunt grupate în secțiunea de „Poezii religioase” din vol. *Taina Rugului Aprins...*, pp. 37 sq.

desăvârșirii spirituale. A fi religios, se desprinde din rândurile acestea, nu înseamnă a fi, automat, și sfânt. Iar a fi sfânt nu înseamnă, obligatoriu, a fi atins deja perfecțiunea. Viața duhovnicească nu exclude tentația. Dimpotrivă, aproape că o presupune. Posibilitatea căderii se amplifică în tandem cu progresul. Părinții descriu sfințenia ca pe o stare de luptă permanentă cu ispita, o stare specifică omului care, decis să se desăvârșească, ajunge să se confrunte cu sine însuși, să-și contemple fără rezerve propria dramă. Este vorba despre o tensiune spirituală, aici, tensiune din care, după cum am notat deja, Sandu Tudor se pricepe să discearnă lirismul. Pentru el, ca și pentru Benedetto Croce, lirica nu este o simplă efuziune sentimentală ci, mult mai mult decât atât, obiectivare, conștientizare dureroasă a unei drame ființiale aparent lipsită de ieșire. În plus față de Croce, lirismul lui Sandu Tudor este și expresie a efortului de restaurare, de recuperare a unei stări paradisiace pierdute.

În creația călugărului poet de la Antim, lirica și evlavia funcționează ca sinonime totale, iar forma de expresie adecvată a lor este rugăciunea. Despre rugăciune, Părintele Daniil vorbește aproape în tot locul. „Cartea Muntelui Sfânt” bunăoară, descrie un posibil itinerar al dobândirii acesteia. La fel, în „Apocalipsa lui Ioan. Numai argument de predoslovie” vorbește între altele despre profunzimea modificărilor spirituale, despre revelațiile duhovnicești, despre purificarea inimii și a minții, despre înnoirea ființei umane prilejuite de rugăciune. Iar „Epilogul la Imnul Acatist al Rugului Aprins” poate fi citit ca o adevărată introducere în învățătura despre rugăciunea inimii³³. Trebuie spus că toate acestea sunt documente deosebit de importante pentru literatura isihastă, chiar dacă acest lucru nu este afirmat explicit. Dar comentariile referitoare la importanța numelui dumnezeirii și la treptele desăvârșirii, ca să ne limităm doar la două exemple, sunt elocvente în acest sens. Metoda este rezumată într-un text inedit scris, după toate indiciile, la scurtă vreme după intrarea în cinul monahal: *Despre rugăciune*³⁴. Rugăciunea este interioară ființei umane. Asemenea Păsării Unice, ea antrenează în respirația ei atât sufletul, cât și trupul, pe care le smulge din vârtejul patimilor îngăduind, astfel, rodirea virtuților esențiale. În optica lui Sandu Tudor, lucrarea virtuților nu poate subzista în afara rugăciunii, iar rugăciunea se cere conjugată, neapărat, cu lucrarea virtuților. Puterile spirituale ale omului sunt, totuși, limitate. Lipsite de rugăciune, virtuțile nu sunt decât simple calități etice neizbăvite de sub imperiul relativului – așa cum este arătat și în *Alăuta duhovnicească* de la Neamț, superbă antologie isihastă de secol XIX³⁵. Însă menirea virtuților este cu totul alta: restaurarea chipului divin în om. Modelul este dat de către natura perihoretică a raportului persoanelor din cadrul Sfintei Treimi și va fi fost inspirat, probabil, din sfaturile starețului Gheorghe de la Cernica, pe care Părintele Daniil tocmai îl descoperea pe atunci, sau din *Tratatul practic* al lui Evagrie Ponticul. Acesta spune

³³ Toate aceste texte se află în vol. *Scrieri I*.

³⁴ Vezi Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, „Meditații duhovnicești”, în vol. *Taina Rugului Aprins...*, pp. 33–34.

³⁵ Cf. „Alăuta duhovnicească și trâmbița cerească”, în *Filocalia*, vol. VIII, traducere de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 626–627. Vezi Ieroschimonahul Daniil Tudor, „Am auzit cântecul Păsării Unice. Gânduri din singurătate”, în *Scrieri I*, p. 192.

că „Împărăția lui Dumnezeu este cunoașterea Sfintei Treimi, care pătrunde în substanța minții, depășind cu mult gradul de nesticăciune al acesteia”³⁶.

Dar semnificativ ni se pare, în cazul textului *Despre rugăciune*, faptul că întreaga concepție despre rugăciune și despre virtuți este construită în jurul unor pericope evanghelice. Mai mult, la un moment dat Evanghelia este prezentată ca piatra de temelie a întregului edificiu. Referință, desigur, atât la piatra cea din capul unghiului (Matei 21, 42–44), cât și la Petru (Matei 16, 18–19) sau la parabola cu bărbatul înțelept care își durează casa pe stâncă (Matei 7, 24–27; Luca 6, 48–49). „Cel ce și-a pus trăinicia lui pe această dublă temelie – conchide Părintele Daniil –, poate să înfrunte toate furtunile patimilor și puhoaiile năprasnice ale prigoanei celei mai cumplite”.

Cunoașterea și Scriptura monahului

Descrierea Evangheliei ca piatră de temelie și, totodată, ca teren fertil pentru cultivarea virtuților și a rugăciunii se apropie mult de ideea Arhimandritului Scrima privitoare la ceea ce el numește „Scriptura monahului”. André Scrima arată, în *Timpul Rugului Aprins*, că „există un fel de *Scriptură* a monahului, deosebită de cea a altor categorii de cititori. E o *Scriptură* care te însoțește pe cale, care face parte dintr-o căutare vie și îți revelează sensuri, îți răspunde cu locuri mai puțin aparente, mai puțin clasice” – pentru că vorbește cititorului într-un spațiu și dintr-un spațiu diferit, unde conexiunile se realizează altfel decât în lumea non-liturgicului. Iar monahul lucrător în ogorul virtuților și rugător este, spune un alt text isihast, „biserica fără de toată îndoială”³⁷.

Pentru Sandu Tudor, Cartea are un sens preponderent liturgic și nici nu este de citit într-un alt mediu sau cu o altă așezare spirituală decât cele adecvate liturgicului. Sunt cărți, arată el, alegându-și ca exemplu Apocalipsa, care nu pot fi citite oricum³⁸. În opinia lui, Apocalipsa necesită o exegeză aparte, vizând să-i lămurească „rostul duhovnicesc și haric în Biserică”. Dacă o citim astfel vedem că, departe de a vorbi despre sfârșitul catastrofic al lumii, cartea Apostolului Ioan aduce un mesaj de bucurie, este „complementul Bunevestiri”. Asemenea unei scări sau unui urcuș pe un Munte Sacru, Apocalipsa este un adevărat manual, scris în pilde și parabole („totdeauna destăinuiește mai mult decât spune”), despre aflarea sensului simbolic, euharistic, al lumii. Dar ea este accesibilă astfel numai celor ce se pricep „să mănânce o carte”. Cititorului deprins doar cu o lectură ordinară, i se refuză tocmai esența. Această concepție, credem noi, poate fi extinsă asupra tuturor cărților cuprinse în Sfânta Scriptură. În definitiv, Sandu Tudor credea că Biblia este, în întregime, o carte

³⁶ Vezi „Sfaturile stareșului Gheorghe de la Cernica”, în *Filocalia*, vol. VIII, pp. 604–605. Evagrie Ponticul, *Tratatul practic* 3 (trad. C. Bădiliță), p. 36. Un exemplu elocvent și din iconografia Sf. Ioan Damaschinul, în *Octoih* – Duminica, Utrenie, Antifon 2, Glas 7.

³⁷ Cf. André Scrima, *O.c.*, p. 52, nota 15. Vezi și „Rânduiala cea bună a vieții de sine”, în *Filocalia*, vol. VIII, p. 615. Ideea este preluată din concepția lui Maxim Mărturisitorul. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și suflul, chipuri ale Bisericii*, traducere de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, pp. 17–28.

³⁸ Vezi Ieroschimonahul Daniil Tudor, „Apocalipsa lui Ioan. Numai argument de Predoslovie”, în *Scrieri I*, pp. 133 sq.

apocaliptică, o carte de citit în Biserică, o carte cu un rost haric și duhovnicesc și că mediul liturgic este unicul context ce poate facilita realizarea conexiunilor adecvate mesajului, sensului.

Prin această credință, el depășește binomul Scriptură – Tradiție, introdus de altfel în teologia europeană abia pe la finele Evului Mediu și destul de străin, dacă este să-i dăm crezare lui George Tavard, Părinților Bisericii³⁹. Contrar opiniei general împărtășite astăzi, Biblia și Tradiția nu apar, în orizontul scrierilor patristice, ca două chestiuni net distincte, care, eventual, se completează reciproc. În fapt, amândouă ar ține, după cum deosebit de interesant va demonstra Andrew Louth, de o anume înțelegere a revelației în strânsă legătură cu *paideia* creștină. Scriptura, conchide teologul britanic, se naște treptat și crește concomitent cu dezvoltarea Bisericii, iar Tradiția, departe de a fi căutare a adevărului de către om, este locul unde primim Scriptura și mediul unde o interpretăm. „Ceea ce ne unește cu autorii Scripturilor – spune Andrew Louth – este viața Bisericii care merge din zilele lor până în ziua de astăzi. Scripturile s-au ivit în viața Bisericii, în Biserică ele au fost recunoscute ca Scriptură și în Biserică ele sunt citite ca Scriptură [...]. Există o simbioză între Scriptură și Tradiție: Scriptura hrănește Tradiția, iar Tradiția furnizează tipul de receptare în care Scriptura poate fi citită ca Scriptură”⁴⁰.

Pentru Sandu Tudor, această simbioză este realizată prin gestul liturgic. El percepe liturgicul ca pe un mediu marginal și central, în același timp. Este marginal, atunci când îl privim ca pe o zonă de interferență între văzut și nevăzut; este central, dacă vedem în el o replică a inimii sau, cu alte cuvinte, spațiul unde are loc întrepătrunderea duhului și a sufletului, a materiei și a spiritului. Timpul, ceremonialul și edificiul propriu-zis al bisericii sunt icoane a ceea ce trebuie să se petreacă în sufletul creștinului care, prin botez, devine el însuși loc consacrat unde își află sălaș Slava divină. Analogia dintre inimă și spațiul liturgic apare frecvent în textele Părinților Bisericii. De pildă Sf. Marcu Ascetul, atunci când vorbește despre starea creștinului de după botez, compară inima acestuia cu altarul din Templul lui Solomon. Inima este descrisă aici ca jertfelnic pe care sunt lămurite, prin focul iubirii, gândurile și dorințele omului botezat. Purificate asemenea aurului, ele devin ofrande, jertfe de bună mireasmă duhovnicească și se înalță, rugăciune, ca tămâia, înaintea lui Dumnezeu. Asemenea lui Marcu Ascetul, Sf. Macarie Egipteanul înfățișează inima ca altar, cadelnită, solee și cor, adevărat „atelier” de preschimbare a dorințelor și a capacităților omenești în virtuți, prin intermediul rugăciunii. În accepțiunea celor doi autori, inima este biserică: locul interior de slujire și de închinare, punctul de referință, camera de taină în jurul căreia se realizează ceea ce Părinții vor numi ulterior „îndumnezeirea omului”⁴¹. „Sângele” care o animă este, desigur, dragostea – „o uimitoare și sacră sinergie, [...]

³⁹ Cf. George Tavard, *Holy Writ or Holy Church*, London, 1959.

⁴⁰ Andrew Louth, *Deslușirea Tăinei. Despre natura teologiei*, traducere și postfață de Mihai Neamțu, prefată de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 142, 174.

⁴¹ Cf. Cuv. Marcu Ascetul, „Răspuns acelor care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez”, în *Filocalia*, vol. I, trad. pr. Dumitru Stăniloae, ed. a IV-a, Editura Harisma, București, 1993, pp. 354–355. Aceași sugestie și la Sf. Macarie Egipteanul, „Omilii duhovnicești”, XV, 20–21, în vol. *Scrieri*, trad. pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, Introducere, indici și note de prof. dr. N. Chițescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, PSB 34, București, 1992, p. 159. Vezi și Ieromonah Alexander Golitzin, *O.c.*, pp. 26, 44–45.

o necurmată conlucrare pentru ordinea negrăită a lumilor“, după cum o descrie Părintele Daniil. Actul de lectură a Cărții, gest liturgic, trebuie să fie un reflex al acestei sinergii. Biblia, arată fără echivoc poetul teolog, este de citit la măsura ei, „adică extatic, în stare de rugăciune“⁴².

Într-un sens, s-ar putea spune că mare parte din literatura lui Sandu Tudor nu este decât o lectură în stare de rugăciune a Bibliei. O simplă ipoteză, deocamdată, pe care ne propunem să o dezbatem în continuare.

Litera frumoasă și deplinătatea lecturii – instrumentar inmografic

Credem că producțiile literare ale monahului de pe Rarău pot fi citite ca scoli pioase efectuate în marginea textului sacru, scoli elaborate cu ajutorul unui instrumentar hermeneutic tradițional și, uneori, chiar în forme de expresie specifice aceleiași paradigme, cum ar fi psalmul sau acatistul. Modelul este preluat, fără doar și poate, din inmografia ecleziastică elaborată, la rândul ei, în spiritul *Psaltirii*.

Autori precum Vasile cel Mare, Chiril Alexandrinul sau Theodoret de Cyr propun *Psaltirea* ca pe o admirabilă sinteză a întregii Scripturi, ca pe o lectură în cheie mesianică a Vechiului Testament. Iar un Grigorie de Nyssa, de pildă, va atrage atenția asupra sensului moral, mistic, al cărții: scopul *Psalmilor* este acela de a oferi un urcuș duhovnicesc, prin lucrarea doxologică a virtuților, spre fericirea desăvârșită a cunoașterii divine⁴³. Iată, o alcătuire foarte interesantă din *Octoih* spune după cum urmează: „În Lege, în umbră și în Scriptură, închipuire vedem noi credincioșii. Toată partea bărbătească, ce deschide pântecul, sfântă lui Dumnezeu este. Deci pe Cuvântul ce întâi-născut, Fiul Tatălui celui fără de început, Cel întâi-născut din maică, fără ispită bărbătească, Îl slăvim“⁴⁴. Chiar dacă versiunea românească a locului s-ar cere pe alocuri revizuită, se vede bine că textul liturgic este construit ca un comentariu, ca să zicem așa, doxologic al Scripturii și că sensul căutat/dezvăluit ține mai degrabă de profunzimile mistice ale chemării adresate omului. Lectura adecvată a textului sacru poate prileji o unire mistică. Dar la ce trebuie să fie ea adecvată, pentru a duce la un asemenea rezultat? Rezonează, în aceste cuvinte, o învățătură de-a Sf. Maxim Mărturisitorul ce exprimă foarte bine esența hermeneuticii tradiționale: „Lucrurile Vechiului Testament sunt umbră, cele ale Noului Testament sunt chip, iar cele ale stării viitoare sunt adevăr“. Comentariile nu urmăresc aflarea sensului imediat al Cărții, ci rememorarea, anamneza, pomenirea spre aducere aminte a rostului și a chemării omului⁴⁵. Sunt scoli ce explică textul în raport cu scopul, și nu cu sensul său imediat. Reperul față de care trebuie reglată lectura este, vedem bine, altul decât

⁴² Cf. Ieroschimonahul Daniil Tudor, *O.c.*, pp. 146, 148, 153, 155, 159.

⁴³ Două lucrări esențiale în acest sens sunt Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi*, în vol. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisori. Partea întâia* (sic!), PSB 17, trad. de pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986 precum și Sf. Grigorie de Nyssa, *La titlurile psalmilor*, în vol. *Scrisori. Partea a doua. Scrisori exegetice, dogmatice-polemice și morale*, PSB 30, trad. de pr. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

⁴⁴ *Octoih*, Cântările Învierii pe Glas 3, Utrenie, Joi, Cântarea a XI-a, Imnos.

⁴⁵ Cf. pr. prof. John Breck, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad. de Monica E. Hergheliegiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, pp. 130–136.

cel familiar comentariilor apărute în secolele următoare. Modelul imnografic actualizat în poezia lui Sandu Tudor se prezintă, așadar, ca o sinteză scripturistică similară celei întâlnite în *Cartea Psalmilor* și vizează încurajarea unei dispoziții doxologice în mintea și în inima cititorului.

Părintele Daniil preia, din literatura patristică, trei instrumente utilizate atât ca figuri stilistice, cât și ca modalități de investigație: analogia, alegoria și tipologia.

Analogia

Analogia este descrisă, în antiteză cu matematica, drept metoda prin excelență de cunoaștere a formelor vii, cu autorul căreia, pornind de la ceva cunoscut, perceptibil, verificabil imediat, „deslușim polaritatea și periodicitatea în univers”⁴⁶. O replică a conceptului de *akolouthia* din mistica lui Grigorie de Nyssa? La Sandu Tudor, analogia se opune demersului analitic și urmărește tocmai refacerea golurilor lăsate de acesta în spiritul sfâșiat al omului modern. Prin exercițiul analogiei, omul își poate redobândi capacitatea de a stabili, de a percepe legăturile dintre formele vii și, în ultimă instanță, sensul euharistic, duhovnicesc al vieții⁴⁷. Autorul nu teoretizează prea mult în marginea acestei figuri, ci o aplică neostenit. Pentru el, așa ca și pentru Augustin, odinioară, lumea este o carte scrisă de către degetul lui Dumnezeu, carte care își indică neabătut Creatorul.

Alegoria

La fel este și în privința alegoriei, utilizată pentru viziunea sintetică pe care o oferă și ca modalitate de a desluși liantul aflat între cititor, istoria Vechiului Testament și viața Bisericii primare. Nu în ultimul rând, pentru că atunci când este valorificată într-un imn liturgic, omul are posibilitatea de a restaura în sine, cu ajutorul acesteia, unitatea și simplitatea originare⁴⁸. Foarte adesea, alegoria și analogia se întâlnesc rezultând, în text, un procedeu hermeneutic familiar autorilor din epoca patristică: tipologia⁴⁹.

Tipologia

Tipologia este metoda de exegeză tradițională care pornește de la premisa că, în Biblie, unele dintre evenimentele relatate în Vechiul Testament prefigurează evenimente din Noul Testament. Denumirea de „tipologie” este de sorginte grecească și se sprijină pe două versete biblice definitorii: Romani 5, 14, unde Adam este descris ca prefigurare, ca *tip* (gr. τύπος) „al Celui ce avea să vină” și I Petru 3, 21, unde botezul creștin este explicat ca împlinire, ca *anti-tip* (gr. ἀντίτυπον) al potopului

⁴⁶ Ieroschimonahul Daniil Tudor, *O.c.*, p. 165.

⁴⁷ Cf. Ieroschimonahul Daniil Tudor, „Cartea Muntelui Sfânt” și „Am auzit cântecul Păsării-Unice. Gânduri din singurătate”, în *Scrieri I*, pp. 111 și 193–194.

⁴⁸ Cf. Andrew Louth, *O.c.*, pp. 191, 193, 203–204.

⁴⁹ Cf. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, 1–2; II, 1–2; II, 2, Aubier ed., Paris, 1946, pp. 90–91.

biblic⁵⁰. Metoda se sprijină, cu siguranță, pe concepția iudeo-creștină despre timp și istorie: timpul nu este o scenă goală, ci una pe care se petrec evenimente pline de semnificație, iar această semnificație vine tocmai de faptul că Dumnezeu, Yahwe, este mereu în acțiune, profund implicat în istorie⁵¹. Prin extensie, un eveniment istoric situat în trecut, *tipul*, prefigurează, preînchipuie un eveniment istoric viitor, *anti-tipul*. La rândul său, *anti-tipul*, o dată actualizat, este susceptibil să devină la rândul său *tip* pentru un alt eveniment viitor, situat pe o altă spirală a timpului, sau chiar încolo de contingent. Din investigațiile pertinente ale lui Northrop Frye, reiese că legătura dintre *tip* și *anti-tip* nu este nici cauzală, nici alegorică⁵². Lectura tipologică nu are ca fundament logica silogistică, ci credința. Trebuie subliniat faptul că avem de a face cu o metodă de interpretare într-un sens diferit de înțelesul actual al cuvântului. Pentru omul modern, a interpreta un text înseamnă a-i căuta sensul spre care-l putea înțelege. În mentalitatea celor vechi, textul era analizat spre a-i se putea împlini mesajul. Părinții mărturiseau că finalitatea Legii și a tuturor Scripturilor Sfinte era intrarea în comuniune de iubire cu aproapele și cu Dumnezeu⁵³. Pentru ei, înțelegerea sensului trebuia să fie urmată de consecințe vizibile. O dată înțeles, spun Părinții, sensul nu mai poate să rămână în afara ființei tale: ți-l însușești, devine parte din tine. Relatarea biblică tocmai citită este împlinirea unui eveniment din trecut dar, în același timp, prefigurare a unei fapte ori idei viitoare pe care, eventual, trebuie să o îndeplinești sau să o formulezi chiar tu. Lectura tipologică este aplicată frecvent în pastorale încă de la începuturile creștinismului, îmbinând de cele mai multe ori învățătura de credință cu paraneza⁵⁴. În secolele următoare, pe acest schelet se va edifica iconografia ecleziastică. De exemplu, o alcătuire din perioada octoihului spune: „Cărbunele care mai înainte s-a arătat lui Isaia, ca un soare din pântecele fecioare a răsarit celor răătăciți în întuneric, dăruindu-le lumina dumnezeieștii conștiințe”⁵⁵. Aici, un episod din cartea profetului Isaia este deslușit, prin analogie, ca preînchipuire, la *tip* al nașterii lui Iisus Hristos, pentru că Nașterea, *anti-tip*, să devină la rândul ei *tip*, preînchipuire a iluminării mistice, adică a botezului creștin⁵⁶.

La Sandu Tudor, aplicarea metodei se poate urmări cel mai bine în „Acatistul Rugului Aprins”, mai precis în numirile atribuite Fecioarei Maria. Litania de la primul cos, bunăoară, este construită aproape exclusiv pe baza unor texte cu valoare de *tip* din Vechiul Testament pentru care Maica Domnului este *anti-tipul*. Acest adevărat inventar de elemente ce o prefigurează pe Sfânta Fecioară este preluat atât din

⁵⁰ Facerea 5–9.

⁵¹ Cf. James Barr, *The Semantics of biblical language*, Oxford University Press, Oxford, 1961, p. 11.

⁵² Vezi Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982, pp. 82–83.

⁵³ Vezi bunăoară Fericitul Augustin, *De Doctrina Christiana*, XXXV, 39, trad. engl. de Rev. S. D. J. Almond, în *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Rev. Marcus Dods, vol. IX, T & T Clark, Edinburgh, 1877, p. 30.

⁵⁴ Un exemplu clasic este I Corinteni 10, 1–11.

⁵⁵ Octoih, Cântările Învierii, Glas 2, Utrenie, Vineri, Cântarea a V-a, Canonul Crucii, Irmos.

⁵⁶ Cf. Isaia 6, 6–7 în corespondență cu Matei 3, 11; Luca 3, 16; Ioan 1, 5; 8, 12; Faptele Apostolilor 1, 3–4; II Corinteni 4, 6; Efeseni 8, 9; Evrei 10, 32. Vezi și exegeza unui Chiril al Ierusalimului sau Ioan Chrysostom, bunăoară, după Antonio Bonato, *Aspetti della dottrina battesimale di Cirillo di Gerusalemme* și Antonio Covito, *La dottrina sul battesimo di Giovanni Crisostomo*, în vol. *Dizionario di spiritualità biblico-patristica. Vol. VI: Battesimo – Purificazione – Rinsacita*, Borla, 1993, pp. 230–238; 270–271.

comentariile patristice, cât și din imnele intonate în cadrul slujbelor. Astfel, Maria din Nazareth este numită, pe rând:

- „Tulpină de lumină a Rugului nemistuit“ – în relație cu Ieșirea 3, 2;
- „Rouă creștină prin care Dumnezeu S-a ivit“ – în relație cu Judecători 6, 36–40;
- „Toiag cu floare întru a inimii călătorie“ – în relație cu Numeri 17, 1–10;
- „Fir de răcoare izvorât în lăuntrica pustie“ – în relație cu Numeri 20, 1–11;
- „Pecete de jar până în suflet pătrunsă“ – în relație cu Isaia 6, 6–7;
- „Mireasă urzitoare de nesfârșită rugăciune“ – în relație cu Sulamita, mireasa din

Cântarea Cântărilor, în care exegeza patristică vede o preînchipuire a Bisericii.

Temele anunțate în primul icos vor fi reluate prin variațiuni și aprofundate în continuarea acatistului. Astfel, în invocația de la icosul al doilea, Fecioara este „Aprinsă floare a necovârșitei Văpăi“, „chip al păcii văzut în foc / într-un ocol măsurat de răcbare“ etc. Observăm că autorul operează deja o sinteză, aici, între ideea de la Ieșirea 3, 2 și cea din Judecători 6, 36–40 iar textul, fără a-și altera statutul de rugăciune, dobândește nuanțe didactice și parenetice. Dar, pentru a putea prezenta lucrurile astfel, Părintele Daniil procedează deja la alegorizarea elementelor inițiale și construiește tablouri numite de el „icoane imnologice“.

Icoana imnologică

„Icoana imnologică“ reprezintă valorificarea originală, într-un context inedit, a unui demers hermeneutic aplicat destul de frecvent în lucrările patristice. Este un procedeu care nu a fost teoretizat decât, poate, indirect, în tratatele despre arta icoanei ale lui Ioan Damaschinul sau, pe alocuri, la Teodor Studitul. Dar metoda era utilizată cu mult înainte.

Un reprezentant tipic este, fără doar și poate, Sf. Maxim Mărturisitorul. Iată cum comentează el pericopa convorbirii lui Iisus cu femeia samarineancă (Ioan 4, 5–32): „fântâna lui Iacob e Scriptura; apa e cunoștința din Scriptură; adâncimea fântânii, înțelesul greu de atins al tainelor Scripturii. Găleata de apă e erudiția în tâlcuirea cuvântului dumnezeiesc al Scripturii, pe care nu o avea Mântuitorul, fiind însuși Cuvântul (însăși Rațiunea) și netrebuind să dea celor credincioși o cunoștință adunată prin învățătură și studiu, că dăruindu-le din harul duhovnicesc înțelepciunea cea neconținut țâșnitoare, care niciodată nu se sfârșește în cei vrednici de ea. Căci găleata, adică erudiția, scoate o foarte mică parte din cunoștință, lăsând întregul neatins, întrucât acela nu poate fi cuprins de nici un cuvânt (de nici o rațiune). Dar cunoștința după har cuprinde toată înțelepciunea cât e îngăduită oamenilor, fără studiu, țâșnind în chip variat, potrivit cu trebuințele“⁵⁷. Am citat pe larg această scolie a lui Maxim Mărturisitorul pentru că aflăm îmbinate aici, într-un mod cât se poate de fericit, atât o scurtă expunere a metodei interpretative, cât și o ilustrare a ei imediată. La o primă vedere, putem observa că Sf. Maxim citește textul după o îndelung exersată metodă rabinică, bazată pe reluarea secvențială a pasajului de interpretat și descifrarea fiecărei

⁵⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*, în *Filocalia*, vol. 3, ed. a II-a, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994, p. 157.

fracțiuni semnificative prin atașarea a câte unui element menit să dezambiguizeze și să amplifice, în final, tema sau subiectul pasajului inițial⁵⁸.

Nouă, celor de astăzi, ne scapă modul de funcționare al acestor analogii. Un principiu recent propus de către pr. John Breck ar putea fi *theoria*, vederea inspirată a adevărului dumnezeiesc. Potrivit acestuia, Scriptura poate fi interpretată adecvat doar din interiorul credinței, al unei credințe vădite din faptele de viață ale fiecăruia. Desigur, este un principiu ce nu ar satisface exigențele metodelor istorico-critice. Demersul exegetic este unul *eshatologic* și în același timp *theologic*, țelul acestuia fiind, în realitate, cunoașterea lui Dumnezeu⁵⁹. Lectura se petrece, de fapt, în câmpul contemplației. Exemplul cel mai potrivit este probabil cel oferit de către Paul Evdokimov, care observă că Simbolul credinței, Crezul rostit în cadrul Liturghiei nu se prezintă ca o înălțuire de formule doctrinare, ci expune misterul credinței printr-o succesiune de imagini biblice. Remarcabil este faptul că Paul Evdokimov pune această caracteristică în legătură cu specificul transcripțiilor iconografice⁶⁰. Într-adevăr, la țel „funcționează”, până la un punct, și icoanele. Aici, imaginea este redusă la un minim de detalii, dar acestea sunt realizate și oferite în așa fel încât să dobândească o expresivitate profundă. Nimic nu este în plus, nimic nu este lăsat la voia întâmplării. Forma unei fețe, direcția unei priviri, culoarea unui veșmânt, poziția unor degete, prezența unei frunze, poziția unui copac – toate acestea sunt purtătoare de mesaj eologic. La o cercetare mai atentă, putem observa că Sf. Maxim interpretează textul așa cum ar descrie/contempla o icoană. El îi vizualizează elementele și caută să le slujească nu sensul intrinsec al acestora, ci sensul pe care ele îl indică, sensul spre care ele deschid perspective esențiale. Pentru Sf. Maxim Mărturisitorul, textul interpretat este o icoană, iar sugestiile oferite exegetului sunt mai mult decât rezultatul unui simplu travaliu analitic: sunt meditații rezultate în urma unor contemplații. Aceasta pentru că, în optica Părinților, Biblia este de înțeles în primul rând în raport cu Logosul cel veșnic, Fiul lui Dumnezeu, care S-a făcut om intrupându-se în persoana lui Iisus din Nazareth.

Continuând această tradiție, poetul teolog de la Antim glosează, la finalul Imnului Acatist al Rugului Aprins, spunând că acatistul este „un ciclu de rugăciuni care prin conținutul lor să ne învețe ce este în sine rugăciunea pneumatică. Este un ciclu de tādii ale uceniciei care să ne pună în starea cunoașterii învățăturii de taină”. La fel, în textul dedicat Apocalipsei, el descrie cartea ca pe o „desfășurare [...] de iconografie

⁵⁸ Vezi, bunăoară modul cum este interpretat Facerea 29, 1–2 în tratatul Genesis Rabba, 70, 8, 2–6. Redactarea acestui tratat era încheiată în jurul anului 400 d.Hr., deci cu aproximativ 200 de ani înainte de Sf. Maxim Mărturisitorul. Aici, fântâna observată la Iacob în mijlocul câmpului este interpretată ca fiind simbol al înțelepciunii, al Sionului, al Sinedriului etc. Turmele din jurul fântânii sunt fie Moise, Aaron și Iriam, fie cele trei sărbători iudaice majore din epocă, fie cele trei curți ale Templului, fie cele trei tādii ale uceniciei rabinece etc. În legătură cu raportul dintre metodele de exegeză ebraice și alegorie, cu privire deosebită asupra midrașului, vezi Gerald L. Bruns, „Midrash and allegory”, în vol. Robert Alter and Frank Kermode (eds.), *The Literary guide to the Bible*, Fontana Press, 1997, pp. 625 sq., în spec. 27, 630–631, 641, 643.

⁵⁹ Pr. prof. John Breck, *O.c.*, p. 116. Vezi și pr. John Breck, *Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei*, trad. Constantin Jinga, în „Altarul Banatului”, Revista Arhiepiscopiei Timișoarei, Episcopiei Iadului și Caransebeșului, An IX (XLVIII), serie nouă, nr. 1–3, ianuarie–martie 1998, pp. 77 sq.

⁶⁰ Cf. Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Editura Meridiane, 1992, p. 36.

pur vizionară...“ „o transpunere verbală, a unui limbaj în icoane“⁶¹. Ciclurile de icoane imnologice din Imnul Acatist sunt înșirate în textul explicativ al lui Sandu Tudor ceva mai la vale – toate având ca punct comun imaginea scării, rugăciunea, Maica Domnului ca simbol al Bisericii și, evident, Rugul Aprins (Ieșirea 3, 2). Acest episod biblic este perceput, în coerență cu Tradiția Bisericii, ca o „icoană imnologică“ plină de semnificații profunde: rugul o prefigurează pe Maica Domnului, rămasă fecioară și după naștere, dar, totodată, și inima rugătorului, arsă, fără însă a fi mistuită, de dorul blând al iubirii divine. Sunt multe imagini biblice, lămurite deja prin teologia patristică, grăitoare despre inimă ca loc plin de mistere, dar și spațiu al marilor revelații discrete. Așa este, de pildă, referința la peștera din Bethleem. Există, în fiecare dintre noi, un Bethleem interior în care Mesia așteaptă să se nască. „Ce îmi folosește că Domnul S-a născut din fecioară cândva în Iudeea, dacă nu se naște în sufletul meu“ – se întreabă Părintele Daniil, în Epilog⁶², într-un bun spirit paulin (Galateni 2, 20).

Mare parte din creația lui Sandu Tudor constă din asemenea compoziții iconografice. El scrie ca urmare a unei experiențe contemplative a textului sacru, experiență de pe urma căreia ochiul său rămâne îmbogățit cu un nou tip de percepție: poate contempla, de acum înainte, întreaga creațiune ca pe o icoană divină în care deslușește sensurile adânci ale lucrurilor. Parte din opera sa, alcătuită din piese bogate în referințe biblice și construite după un model liturgic foarte riguros, deschide discret calea înspre laboratorul acestor tainice transformări. Pentru Sandu Tudor, Biblia nu este literatură. Biblia este istorie sacră sau, cu alte cuvinte, pur și simplu rugăciune. Cât despre literatură, departe de a fi o replică a Scripturii, aceasta este, o putem sublinia acum, rezultatul apropierei de Biblie într-o stare de rugăciune. Astfel și numai astfel, susține în repetate rânduri Sandu Tudor, își află literatura loc în spațiile înalte și rarefiate ale cunoașterii divine: nu imitând creațiunea – imagine în oglindă a arhetipurilor esențiale –, ci asumându-și rostul de oglindă a creațiunii și transformând astfel elementele acesteia în prezență iconică, spiritualizată, prin adecvarea lor la modelul desăvârșit.

Apophrades

Cum Părintele Daniil afirmă un asemenea crez, nu este de mirare că acatistele sale au fost acceptate de către Biserica Ortodoxă Română în corpul ei liturgic, bucurându-se astfel de statutul de sacralitate specific textelor de cult.

Acatistul este o formă specifică a poeziei ritmice de cult bizantine, ce se ascultă stând în picioare. „La auzirea lui, explică Sandu Tudor, trebuie să rămâi neclintit, drept ca o lumânare care arde în încremenită slăvire“⁶³. Prototipul este *Acatistul Maicii Domnului sau al Bunei-Vestiri*, compus în jurul anului 626 d.Hr. ca imn de laudă și mulțumire adresat Fecioarei Maria pentru faptul că a apărut orașul, izbăvind-l de atacurile năvălitorilor barbari. Această compoziție este atribuită Patriarhului Serghie al Constantinopolului († 638). În general, acatistul este caracterizat prin formă fixă:

⁶¹ Cf. Ieroschimonahul Daniil Tudor, „Epilog la Imnul Acatist al Rugului“, în *Scrieri I*, pp. 62, 140, 169.

⁶² *Idem, Ibidem*, p. 65.

⁶³ Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), „Seamă de cuvinte“ la „Acatistul Părintelui nostru Sfântul Dimitrie cel Nou, Boarul din Basarabov“, în vol. *Acatiste*, ediție îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociația Filantropică Medicală Creștină „Christiana“, București, 1999, p. 77.

o succesiune de douăsprezece condace și icoase, fiecare icos încheindu-se cu o litanie. Subiectele abordate sunt evident religioase. Într-un imn acatist sunt descrise de regulă diferite episoade din viața unui sfânt, sunt explicate unele sărbători etc. Acatistele au și o profundă valoare teologică. Ele exprimă, într-o formă artistică elaborată, elemente de doctrină a Bisericii. În cazul „Imnului Acatist la Rugul Aprins” al Părintelui Daniil, „Punctul ermineutic” din început precizează că avem de a face cu o compoziție care tratează despre teoria cunoașterii dintr-o perspectivă ortodoxă. În cuvinte puține, Sandu Tudor reușește să schițeze aici, după cum am văzut deja, la fel ca și în textul introductiv de la „Acatistul Sfântului Dimitrie cel Nou”, un mic tratat de calofilie a rugăciunii. Rugăciunea, la fel ca și la Clement Alexandrinul și Evagrie Ponticul, de exemplu, este o cale de cunoaștere a dumnezeirii prin contemplarea și prin realizarea frumuseții. Poetul este încredințat că frumusețea rugăciunii poate salva lumea⁶⁴. Iar „Acatistul Sfântului Dimitrie cel Nou” dezvăluie chiar fondul frumuseții salvatoare întruchipate într-un om a cărui viață adevărată, suprafirească, s-a descoperit de-abia după sfârșitul pământesc al acestuia.

În 28 mai 1928, Sandu Tudor oferea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române textul „Acatistului Sfântului Dimitrie cel Nou”, însoțit de o scrisoare prin care îi ruga pe sinodali să-i cerceteze compoziția pentru ca imnul „să poată fi întrebuintat de credincioși în pioasele lor citiri și mângâieri duhovnicești, fără temere de erezie sau inovație nepotrivită învățaturii Sfintei noastre Bisericii ortodoxe”⁶⁵. Răspunsul este pozitiv. Îi va parveni cu promptitudine printr-o scrisoare oficială, datată 13 iunie 1928 și semnată de către Mitropolitul Moldovei, Pimen, în calitate de Președinte în exercițiu. Prin acest document, membrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române atestă păstrarea „intactă a adevăratei învățături a Sfintei noastre Biserici” în conținutul acatistului, apreciază valoarea literară a compoziției și „aprobă cu elogii tipărirea acestei lucrări”⁶⁶. Actul certifică decizia sinodalilor de a cuprinde această compoziție în rândul celor oferite de către Biserica Ortodoxă Română spre citire atât în cultul public, cât și în cel privat. Sandu Tudor devine, prin aceasta, autorul unui text canonic și sacralizant, totodată. Iar prin gestul său de a-și supune, în mod natural, lucrarea spre judecata Bisericii, ajunge să se bucure el însuși de un statut fericit⁶⁷. Gestul său smerit devine un certificat în plus în favoarea canonizării textelor sale de cult. Dar nu în sensul canonului biblic, ci în al celui liturgic.

O dată introdus în canonul liturgic al Bisericii Ortodoxe Române, acatistul Ieroschimonahului Daniil devine parte a Tradiției. Astfel, textul va dobândi notorietate în Biserică, dar ca rugăciune. Din acest moment, nu mai puteam vorbi despre acatistul lui Sandu Tudor numai din punct de vedere literar. De fapt, el nici nu mai ține de *belles lettres*.

⁶⁴ *Idem, O.c.*, pp. 77 sq. Vezi și Ieroschimonahul Daniil Tudor, „Punct ermineutic la Imnul Acatist al Rugului”, în *Scrieri I*, pp. 19–22. Vezi Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, traducere de dr. Nicolae I. Stefanescu, Editura Librăriei Teologice, 1939, pp. 122–124, 258–260, 360.

⁶⁵ Documentar Sandu Tudor, în vol. Ieroschimonahul Daniil Tudor, *Taina Rugului Aprins...*, ed. prof. Gheorghe Vasilescu, Anastasia, 1999, p. 83.

⁶⁶ *Idem*, p. 84.

⁶⁷ A se nota, în acest sens, disponibilitatea declarată a unor apropiați de-ai Părintelui Daniil de a propune canonizarea acestuia. Vezi Mitropolit Antonie Plămădeală, *Amintiri*, Editura Cum, 1999.

SFÂNTUL EFREM SIRUL
AL X-LEA IMN AL CREDINȚEI

Traducere din limba siriacă și comentarii:
COSTION NICOLESCU

Imnul al zecelea despre credință*

Pe glasul: „mai marele vestitorilor“

1.
Tu, Domnul meu, ai spus spre a fi scris: „*Deschide gura ta și o voi umple*“.
Iată, deschisă-i spre Tine gura robului Tău și gândul lui!
Umple-o, Doamne, cu harul Tău,
ca după voia Ta să îți cânt laudă!

Responsorium: Învrednicește-mă cu teamă să mă apropiu de darul Tău!

2.
Cuvântării îi sunt trepte – după măsura fiecăruia.
De treapta de jos mă voi apropia eu – îndrăznind.
Sub tăcere pecetluită-i nașterea Ta,
și ce gură va îndrăzni s-o iscodească.

3.
Chiar dacă una este natura Ta explicațiile despre ea sunt numeroase:
Cuvântări elevate, și modeste, sărace, de asemenea.
Din locul cel mai smerit, ca pe o fărâmitură,
fă-mă vrednic să culeg o pârțică din înțelepciunile Tale.

* Lucrare susținută în ziua de 23 martie 2000, la Institutul de Teologie Ortodoxă Saint-Serge din Paris, în cadrul examenului predctoral de traducere dintr-o limbă creștină veche, în fața unei comisii alcătuită din părintele protopresbiter prof. Boris Bobrinskoy (Teologie dogmatică), decanul institutului, Alain Desreumaux (cercetător la C.N.R.S., specialist în limba și spiritualitatea siriacă), conferențiar Jean Colosimo (Patologie, Filosofie) și prof. Sophie Deicha (Istoria Bisericii vechi, Magiologie).

** Textul de bază folosit a fost cel din Edmund Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers, Hymnen de Fide*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 154, Scriptores Syri, tomi 73, Louvain, 1955, p. 49-52.

4.

Cuvântarea Ta vădită, tăinuită-i lângă Cel Care Te-a născut.
Îngerii în bogăția Ta află, iată, prilej de uimiri.
Un mic pârau, Doamne, din deslușirea Ta celor de jos
belșug de interpretări le este.

5.

Căci dacă marele Ioan strigat-a
„Nu sunt vrednic, Doamne, de curelele încălțărilor Tale”,
eu, precum păcătoasa, la umbra
veșmântului Tău să mă adăpostesc, prin el să fiu eliberat.

6.

Și cum ei, care era înspăimântată, i-a venit inima la loc, când a fost tămăduită,
vindecă-mi spaima venită din frică, ca întru Tine să-mi vină inima la loc!
Ca să renasc lângă veșmântul Tău,
lângă trupul Tău, ca după puterea mea să istorisesc despre el.

7.

Veșmântul Tău, Doamne, ne este izvor de tămăduiri.
În veșmântul Tău văzut locuiește tainică puterea Ta.
Puțină salivă din gura Ta și din nou
lumina-i mare – luminează în lăuntrul tinei.

8.

În pâinea Ta e tăinuit Duhul – ce nu-i de mâncat.
În vinul Tău locuiește focul – ce nu-i de băut.
Duh în pâinea Ta, foc în vinul Tău:
Minuni aparte pe care le-au primit buzele noastre.

9.

Când Domnul a coborât pe pământ, la cei muritori,
într-o creație nouă le-a creat, ca pentru îngeri.
Căci foc și duh în ele a amestecat,
ca de foc și de duh să fie, tainic.

10.

Serafimul cărbunele aprins nu l-a atins cu degetele lui,
de gura lui Isaia l-a atins numai!
Acela nu l-a ținut și acesta nu l-a mâncat!
Nouă, însă, iată, ni l-a dat Dumnezeu pe amândouă.

11.

Îngerilor-duhuri hrană din cea pentru cei trupești
le-a oferit Avraam și ei au mâncat. Minune nouă,
căci Domnul nostru mare (dat-a) celor trupești
foc și Duh spre a mânca și spre a bea.

12.

Foc păcătoșilor, în mânie, a coborât și i-a mistuit.
Focul milostivirii în pâine a pogorât și s-a sălășluit.
În loc ca focul să-l fi mâncat pe om,
foc în pâine ați mâncat și ați câștigat viață.

13.

Peste jertfa lui Ilie focul a coborât și a mistuit-o.
Focul iubirii a fost pentru noi jertfă de viață.
Focul (acela) a consumat ofranda.
Focul Tău, Doamne, noi l-am mâncat în chip de ofrandă.

14.

Oare „*cine a ținut vântul în mâinile Sale?*” Vino și vezi
o, Solomon, ce a făcut pentru noi Domnul tatălui tău!
Focul și Duhul fără a fi de o natură
le-a amestecat și le-a revărsat în mâinile ucenicilor Săi.

15.

„*Cine a adunat apele în voal?*”, a întrebat tot el apăsător.
Iată, în voal izvorul – sânul Mariei.
Din Potirul Vieții picătură de viață,
într-un voal, primesc roabele Tale.

16.

Iată, puterea tăinuită în voalul Sfântului Duh!
Putere pe care nici-o minte, niciodată, n-a cuprins-o!
Și-a plecat iubirea Sa și S-a pogorât spre a plana
pe voalul altarului împăcării.

17.

Iată, foc și Duh în pânțele Născătoarei!
Iată, foc și Duh în fluviul în care ai fost botezat!
Foc și Duh în botezul nostru!
În pâine și în potir – foc și Duh Sfânt!

18.

Pâinea Ta l-a omorât pe Cel Lacom care ne făcuse pâinea lui.
Potirul Tău a distrus moartea care, iată, ne înghițise.
Noi Te-am mâncat, Doamne, și Te-am băut:
n-a fost spre a Te distrage, ci pentru a trăi în Tine.

19.

Cureaua încălțăminteii Tale înfricoșătoare era pentru cei înțelepți.
Poala hainei Tale – temere pentru cei învățați.
Generația noastră, proastă în iscodirea ei,
iată, a înnebunit, ca îmbătată cu vin nou.

20.

Minune-s urmele Tale pe apele pe care ai mers.
Marea cea mare s-a supus sub picioarele Tale.
Micului fluviu și El S-a supus
câci S-a plecat și a fost botezat în el.

21.

Fluviul se aseamăna lui Ioan care a botezat în el.
Cei doi: unul altuia imagine în slăbiciune.
Fluviului mic și slujitorului slab
S-a supus Domnul amândurora.

22.

Iată, pline-s, Doamne, brațele mele de fărâmituri de la masa ta,
și nu am loc la sânul meu, din nou.
Când îngenunchez, reține-Ți darul
și ca un Vistiernic, comoara Ta păzește-o, ca să ne-o redai.

Câteva comentarii privind textul imnului

Ca toate textele Sfântului Efrem, și cel al acestui imn este impregnat de o foarte bogată teologie. De-a lungul celor 22 de strofe pot fi regăsite numeroase teme extrem de dragi Sfântului Efrem. Chiar dacă acest imn face parte din grupul *Imnelor despre credință*, subiectul său principal nu este chiar credința. Temele de bază se referă la posibilitatea de a vorbi despre Dumnezeu și la Sfânta Euharistie. Din acest punct de vedere, viziunea Sfântului Efrem Sirul este cât se poate de elocventă și interesantă; în plus, el nu vorbește numai ca teolog, dar și ca poet. În mod normal, orice teologie mare este o teologie poetică, dar în cazul de față noi ne găsim, cu adevărat, în prezența unui foarte mare poet, ale cărui dar și har debordează în fiecare vers.

I. Marile teme ale imnului

A vorbi despre Dumnezeu. Una dintre problemele care constituiau o preocupare de vârf pentru personajele harismatice ale Vechiului Testament este aceea a inspirației divine în vorbirea lor despre Dumnezeu.. În calitatea sa, nu numai de teolog, dar și de poet, Sfântul Efrem Sirul îi acordă o importanță cu totul deosebită. Se știe că fără ajutorul lui Dumnezeu este practic imposibil să spui ceva în legătură cu de nepătrunsul Lui. Pentru a arăta starea în care poți îndrăzni să încerci a vorbi despre Dumnezeu, Sfântul Efrem face referință la doi dintre dreptii cei mai inspirați ai Vechiului Testament. Mai întâi la un alt mare poet, psalmistul David (1/1), apoi la unul dintre profeții cei mai plini de forță, Isaia (10/1-2). Cel care dorește să vorbească despre Dumnezeu trebuie să fie deschis spre El, dar la aceasta se adaugă necesitatea ca, în același timp, Dumnezeu să răspundă acestei deschideri (1/2-3). Suntem în prezența unei lucrări sinergice, teandrice, unde un rol foarte important îl joacă deschiderea liberă a omului. Libertatea omului nu este niciodată agresată de Dumnezeu. Problema

vorbirii despre Dumnezeu este una a captării harului (1/3). Harul transmite voia lui Dumnezeu. Vorbirea cea mai apropiată despre Dumnezeu nu poate fi decât o vorbire imnică, de slăvire, și ea trebuie făcută „după voia Sa” (1/4). A vorbi despre Dumnezeu reprezintă o demnitate. Vorbirea despre Dumnezeu se constituie într-o apropiere de El, iar această apropiere se cere a fi făcută cu frică (R).

Dumnezeu Se dezvăluie fiecăruia după măsura sa duhovnicească, dar, în același timp, și după măsura darurilor sale, deci în conformitate cu numărul de talanți spirituali primiți de la El (2/1). În smerenia sa, Sfântul Efrem se consideră a fi pe treapta de jos (3/3). Dar nimeni nu rămâne nemângâiat și nerăsplătit în eforturile sale de apropiere de Dumnezeu. Există mai multe nivele de cunoaștere a lui Dumnezeu, și fiecare accede după pregătire sa. În ciuda unicității lui Dumnezeu, discursurile în legătură cu această unicitate (explicările, interpretările, exegezele etc.) sunt foarte bogate și variate în tentativa omului de a penetra pe cât cu putință impenetrabilitatea lui Dumnezeu, fără a se ajunge să se acopere vreodată întregul subiect (3/1–2). Întreaga noastră cunoaștere își are, în mod necesar, originea în înțelepciunea Lui (3/3–4). Față de înțelepciunea absolută a lui Dumnezeu, înțelepciunea oamenilor este extrem de slabă, dar, oricum, ea rămâne necesară și prețioasă. Chiar și atunci când Domnul vorbește deschis ucenicilor Săi, conținutul discursului Său rămâne o taină ascunsă la sânul Sfintei Treimi (4/1). Bogăția descoperirilor lui Dumnezeu îi uimește chiar și pe îngeri (4/2), deci cu atât mai mult pe oameni. Belșugul interpretărilor noastre este sărăcie în raport cu bogăția învățămintelor divine (4/3–4).

Numai un discurs plin de forță poate spune ceva despre Dumnezeu (6/4). Hristos avea un astfel de „cuvânt cu putere multă”, după cuvintele cu care este interpelat diaconul de către preot atunci când urmează să vestească cuvântul Evangheliei în curgerea Sfintei Liturghii.

Spre sfârșitul imnului, Sfântul Efrem abordează problema raportului dintre arta poetică și rugăciune, două posibilități de a vorbi despre Dumnezeu. El îi cere lui Dumnezeu ca să-și rețină valul harului poetic în cursul rugăciunii sale, pentru a i-l reda după aceea (22/2–3). Darul lui Dumnezeu debordează și asta l-ar putea împiedica pe Sfântul Efrem să aibă o rugăciune smerită. De aceea, el nu dorește se întrerupă rugăciunea liturgică exercitându-și darul de poet, chiar dacă acesta este, și el, pus în slujba lui Dumnezeu. Este o învățătură extrem de prețioasă pentru intelectualul creștin sau pentru teologul universitar, care adesea confundă puțin abuziv lucrarea lor culturală, „artistică” sau „științifică”, cu rugăciunea. Dumnezeu este marele Vistiernic al tuturor darurilor spirituale (22/4).

Se poate spune că Dumnezeu Însuși este, în fond, Cel Care vorbește despre El prin gura poetului sau a teologului.

Sfânta Euharistie (qûrbonâ). A doua temă, paralelă și unită, de aceeași importanță, este aceea a Sfintei Euharistii. Sfânta Euharistie este una dintre cele mai mari minuni ale lui Dumnezeu (8/4), o minune nouă (11/2). Prin Euharistie, creștinul Îl mănâncă și Îl bea pe Domnul pentru a câștiga viața adevărată (18/3–4). Sub forma pâinii și a vinului, creștinul primește în chip mistic Duh și foc (8/1–3; 9/4). Este Duhul Sfânt (8/1; 11/4; 17/4). Este focul iubirii și al milostivirii (12/2; 13/2), un foc purtând ofranda lui Dumnezeu pentru noi (13/4). Edmund Beck vede în versul 12/2 o referință aluzivă la epicleză, care presupune o „coborâre” a Duhului Sfânt peste

„materiile“ euharistice¹. Dumnezeu a preparat Sfânta Euharistie pentru oameni ca pentru îngeri. Noi mâncăm în Euharistie o mâncare îngerească (9/2–3; 11/3–4). Ea este semnul noii creații aduse lumii prin Hristos (9/1–2). Sfânta Euharistie abundă în mâinile ucenicilor lui Hristos (14/3–4). Această primire a împărtășaniei în mâini, în acel timp și în acel loc, conduc gândul la o împărtășire de felul celei pe care o primesc astăzi preoții de la episcop în timpul slujbei arhieresti. Potirul Euharistiei este Potirul Vieții (15/3), care a distrus moartea (18/2), care alungă dracii avizi să câștige sufletele (18/1). De atunci Sfânta Euharistie era concepută ca a fi „spre viață“, cum mărturisim noi până astăzi în rugăciunile premergătoare împărtășirii. Ea este așezată pe „altarul împăcării“ (16/4), altarul Bisericii. În ultimă instanță, Însuși Hristos este, mistic, altarul jertfei noastre euharistice, realizatorul și chezașul împăcării noastre cu Dumnezeu. Prin Euharistie jertfa lui Iisus este mereu actualizată, accesibilă în chip real fiecărui creștin care se învrednicește de ea. Hristos din Potirul euharistic este același cu Hristos de la sânul Fecioarei Maria (17/1–4). Sfânta Euharistie operează asupra oamenilor o transformare totală, o „reînnoire“², o trecere spre starea îngerească (9/1–4). Cum spune părintele Tanios Bou Mansour: „Cel ce se împărtășește se transformă lăuntric prin împărtășanie în «foc și duh» de îndată ce mănâncă «focul și Duhul» tănuite în pâine și vin”³. Același autor consideră că, prin prezența simultană a Fiului și a Duhului, Sfânta Euharistie este o invitație de pătrundere în rai, pentru care ea este o pre-gustare⁴.

Pierre Yousif identifică forța (sau puterea) tănuită în voalul Duhului Sfânt de pe altarul împăcării (7/2; 16/1–4) cu Hristos⁵. În legătură cu voalul (*šuššepâ*) (15/3–4), autorul ne mai relatează că „femeile primeau Trupul lui Hristos, «însemnat» cu o picătură de Sânge, în căușul mâinilor lor învelite într-un voal“, un voal „pe care ele nu-l purtau decât atunci când mergeau la biserică”⁶. De altfel, acest tip de primire a împărtășaniei se pare că era larg folosit în lumea bizantină. În România, în satele din județul Arad, se poate vedea până astăzi obiceiul conform căruia, în noaptea de Înviere, țărani primesc paștele într-o batistă curată, destinată anume acestui scop. Asemănarea este uimitoare.

Cele două teme principale ale imnului sunt înrudite și întrețesute: cunoașterea lui Dumnezeu are o componentă euharistică, iar Euharistia reprezintă o cunoaștere a lui Dumnezeu.

II. Repere simbolice

Gura (*pûmâ*). Trebuie remarcată insistența cu care Sfântul Efrem se referă în acest imn la gură, rolul relativ important pe care i-l acordă. Evident, gura nu reprezintă pentru Sfântul Efrem Sirul o parte anatomică oarecare a omului, ci un organ cu

¹ Robert Murray, *A Hymn of St. Ephrem to Christ on the Incarnation, the Holy Spirit, and the Sacraments*, Eastern Churches Review, Volume III, Number 2, Autumn 1970, p. 148, nota 12.

² P. Georges Saber, *La théologie baptismale de saint Ephrem. Essai de Théologie historique*, Kaslik (Liban), 1974, p. 140.

³ P. Tanios Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*, Kaslik, (Liban), 1988, p. 507.

⁴ *Ibidem*, p. 525.

⁵ Pierre Yousif, *L'Eucharistie chez saint Ephrem de Nisibe*, Roma, 1984, pp. 260, 273.

⁶ *Ibidem*, p. 315.

funcțiuni multiple, dintre care cea mai importantă este aceea de a vorbi, de a întrupa gândul.

Gura poetului se deschide „spre Dumnezeu“ în vederea inspirării harului și spre slăvirea Domnului (1/1–4). Gura cercetează taina lui Dumnezeu, rupând tăcerea în care este pecetluită (2/3–4). Gura poate vorbi în multe feluri, stăpânirea limbajului variind după posibilitățile și efortul fiecăruia de a-și însuși cunoștințele provenind din înțelepciunea divină (3/2–4). Din toate utilizările cuvântului *gură* se poate deduce că el este adesea echivalentul rațiunii, al spiritului (2/4). De altfel, gura poetului se deschide deodată cu „*gândirea sa*“ (1/2).

La începuturi, cuvintele ieșeau din „gura“ lui Dumnezeu pentru a crea lumea. Din „gura“ lui Dumnezeu a ieșit suflarea de viață care l-a însuflețit pe om (Facerea 2, 7). Acum, din gura lui Hristos a ieșit și materia – saliva – pentru recrearea luminoasă a omului (7/3–4). Odinioară duhul a însuflețit materia, acum materia sfințește a lui Dumnezeu vindecă și spiritual pe omul orb, căruia i se deschid ochii spre a-L vedea pe Fiul lui Dumnezeu. Atât saliva, cât și cuvântul ies din gură și sunt ambivalente. Saliva poate fi tămăduitoare, dar se și poate transforma în scuipat spre a exprima disprețul sau ura. Cel care a tămăduit cu saliva Sa a suferit, între alte Patimi, scuipări de ocară din partea semenilor celui tămăduit.

De o manieră complementară, cuvântul *gură* este folosit pentru a exprima unul din simțurile cele mai intime și mai dificil de comunicat ale omului: gustul. Și aceasta pentru că, dintre toate simțurile, prin gust, prin gură (prin buze) omul intră în contact „fizic“ imediat cu Hristos euharistic (8/3–4). Pare o trimitere la versul Psalmistului: „*Gustați de vedeți că bun este Domnul!*“ (Psalmul 33, 8).

Cărbunele aprins purificator cu care serafimul a atins buzele lui Isaia (10/2) a prefigurat „*cărbunele aprins*“ al împărtășaniei cu Trupul și Sângele Domnului. Această imagine a cărbunelui aprins, pusă în legătură cu Trupul euharistic purificator al Domnului, poate fi aflată în mai multe locuri în Canonul Rânduiei Sfintei Împărtășanii.

Prin gură omul primește în chip mistic pe Hristos euharistic, prin gură el aduce lui Dumnezeu ofranda laudei sale liturgice. Iată canalul unei maxime comunicări între Creator și creația Sa cea mai de seamă, o comunicare sfințită.

A locui (șrâ). Pentru om, locuința este înainte de toate un adăpost. Poetul caută acest adăpost la umbra (*tellolâ*) veșmântului lui Hristos (5/3–4). Cum veșmântul trimite la persoana care-l poartă, este evident că Hristos este Adăpostul. A locui un loc solicită și implică a i se da un sens spiritual, a-l umple de viață, a-l transfigura. Elementele spirituale locuiesc în chip mistic în elementele materiale: focul și Duhul în pâine și în vin (8/1–4; 12/2). Tot așa, puterea Sfântului Duh locuiește ascunsă în voalul sanctuarului (16/1). Locurile și elementele locuite se transformă total în raport cu situația lor de dinainte de a fi locuite. Sebastian Brock vede în utilizarea de către Sfântul Efrem a lui *șrâ* („un termen siriatic arhaic moștenit din prima perioadă a creștinismului siriatic, întemeiat pe o Evanghelie mai degrabă orală decât scrisă“) o legătură cu textele evanghelice din Luca 1, 35 și Ioan 1, 14⁷.

⁷ Sebastian Brock, *L'oeil de lumière*, Abbaye de Bellefontaine, 1991, p. 132.

Telul final al creștinului este o reciprocă locuire cu Hristos. Acesta locuiește euharistic și duhovnicește în om, iar omul își află locuire în Împărăția Domnului său.

Veșminte (*nattâ* = *veșmânt*; *șușșepâ* = *voal*). Una dintre temele asupra căreia Sfântul Efrem revine și modulează mult în acest imn este cea a veșmântului. Se poate deduce din opera sa o întreagă teologie a veșmântului.

În trecut, trebuie menționat că imaginea încălțăminte este și ea folosită de Sfântul Efrem, luată din gura Sfântului Ioan Botezătorul, pentru a ne arăta imensa diferență dintre acesta (despre care Hristos mărturisea că „*între cei născuți din femei nu s-a ridicat altul mai mare*” – Matei 11, 11) și Stăpânul său, între botezul lui și cel al lui Hristos (Marcu 1, 70) (5/1–2; 19/1). Dar cel mai umil gest corect al omului față de Dumnezeu reprezintă o mare demnitate.

În raiul începuturilor, omul era gol. Veșmântul a apărut în lume după cădere, când „*s-au deschis ochii*” lui Adam și ai Evei și când „*ei au cunoscut că erau goi*” (Facerea 3, 7). Atunci „*Domnul Dumnezeu le-a făcut lui Adam și femeii sale îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat*” (Facerea 3, 21). Este poate semnificativ faptul că, în imaginile iconografice zugrăvind lumea de dincolo, oamenii sunt zugrăviți îmbrăcați în rai și goi în iad. În mod normal, așadar, veșmântul îl însoțesc pe om de-a lungul întregii sale istorii și dincolo de ea. Dacă la început veșmântul are doar un rol de protecție și de prevenire a concupiscentei, mai târziu el a primit și o puternică încărcătură spirituală. El a devenit foarte adesea un element important și semnificativ care marchează identitatea (individuală, etnică, istorică etc.). A se vedea din acest punct de vedere și veșmintele liturgice, care sunt simbolice și iconice, sfințite și sfințitoare, în același timp. Veșmântul ascunde și dezvăluie, deodată. Raportul între cele două componente poate diferi destul de mult de la o situație la alta.

În ceea ce privește imnul analizat, Sfântul Efrem se referă la câteva utilizări și funcțiuni ale veșmântului. De remarcat că sunt folosite două cuvinte: când *nattâ* (= *veșmânt*), când *șușșepâ* (= *voal*), acesta din urmă cu o semnificație suficient de vagă și de vastă. Se poate constata pe parcursul imnului o trecere de la veșmânt spre voal. Voalul este mai transparent, el pare o transfigurare a veșmântului. Chiar dacă des-văluie mai mult, el este, în același timp, mai tainic. Veșmântul lui Hristos euharistic este voalul (15/3–4). Veșmântul lui Hristos Creatorul este de asemenea un voal (de ape) (15/1).

O primă referință o face poetul la veșmântul Domnului, cum apare acesta în episodul evanghelic cu femeia bolnavă de 12 ani de scurgere de sânge (Luca 8, 43–18) (5/3–4). Veșmântul lui Hristos este impregnat de „*forța Sa tainică*” și chiar și umbra veșmântului reprezintă un adăpost vindecător pentru cel care are o credință tare (5/3–4; 7/1–2). Veșmântul lui Hristos nu este, până la urmă, pentru poet decât un mijloc de a ajunge la trupul Lui (6/3–4). De altfel, pentru Efrem, trupul îi este lui Hristos „un veșmânt”, „*Hristos a îmbrăcat un trup*”, spune el pentru a exprima întruparea (*Imnele Nașterii*, îndeosebi, pun în evidență această viziune, bazată până la un punct pe textul din Epistola către Corinteni 6, 19 care vorbește despre trup ca sanctuar al Duhului Sfânt). Dumnezeu atotputernic și-a făcut un veșmânt (un voal) din ape (15/1). El le-a îmbrăcat la începutul lumii, cum spune înțeleptul Solomon (Pilde 30, 4); dar El le-a îmbrăcat de-o manieră mai apropiată și specială atunci când a fost botezat de Ioan. Îmbrăcat de apele Botezului, Hristos este, la rândul Său, un

izvor spiritual, țâșnind trupește din pântecele Mariei (15/2). Dar nu numai apele constituie un veșmânt pentru Hristos la Botez; Duhul Sfânt acoperă de asemenea pe Hristos ca un veșmânt plin de o tainică forță infinită (16/1–2). Avem aici o trimitere euharistică la voalul (*aerul*) care acoperă sfintele vase pe masa altarului și care este legănat deasupra acestora de către preot în timpul rostirii *Mărturisirii de credință* (a *Crezului*). Un voal acoperă, de asemenea, altarul împăcării: este voalul iubirii lui Dumnezeu (16/3–4). Cât de bine trimite cu gândul această viziune la Epitaful care se pune în Vinerea Mare (joi seara) pe masa altarului, slujind-se pe el Euharistia până în ziua de Înălțare.

A mânca (*'ekal*) și a bea (*štâ*). Mai multe acțiuni se petrec în acest imn în jurul gesturilor de a mânca sau a bea. Cel mai adesea Sfântul Efrem insistă asupra paralelismului pâine (*lahmâ, lhem*) și vin (*lamrâ*) – foc (*nûrâ*) și Duh (*rûhâ*). Este o trimitere la Sfânta Euharistie. Dacă marele Isaia n-a avut permisiunea să mănânce cărbunele aprins care prefigura Euharistia (10/2–3), în schimb credinciosul creștin se poate împărtăși, de fiecare dată când este pregătit, cu „cărbunele aprins” al Trupului și Sângelui lui Hristos. În pâine se mănâncă focul milostivirii (12/2), ca o ofrandă (13/4), din Potir se bea foc și Duh (11/4), dar în chip mistic este mâncat Domnul (18/3). Verbul utilizat pentru a bea sângele lui Hristos (*ašqi* – 11/4) este folosit la o formă factitivă – *'ufel*⁸. Hristos este Care ne face posibilă împărtășirea cu Trupul și cu Sângele Său. Taina aceasta rămâne cu totul paradoxală: se mănâncă și nu se mănâncă, se bea și nu se bea (8/1–4).

Dacă omul căzut a devenit pâinea diavolului (18/1), acum Hristos întrupat, Fiul lui Dumnezeu, a devenit pâinea mântuirii noastre (18/2–4). Se poate detecta aici o anumită asemănare cu imaginea Sfântului Ignatie, care se dorea a fi pâine curată a lui Hristos prin martiriu⁹.

Există o hrană trupească și o hrană spirituală, dar pentru noi, cei trupești, hrana spirituală este și întrupată; ea „se ascunde” într-o hrană trupească, pe care o pătrunde în chip mistic. Se pot observa în istoria mântuirii lucruri uimitoare, miraculoase. Căci la Dumnezeu totul este posibil, chiar și această inversare paradoxală: ca ființele cerești să mănânce hrană trupească (11/1–2), și ca ființele trupești să mănânce o hrană spirituală ascunsă într-o hrană trupească (8/3–4). Euharistia este lucrul cel mai important pe care ni l-a adus Hristos întrupat, în vederea unei accentuate apropieri de El.

Câteodată a mânca ia un sens mai intens, acela de mistuire sau de înfulecare: focul mâncii divine mistuie pe păcătoși (12/1), un foc trimis de Dumnezeu mistuie jertfa lui Ilie (13/1), moartea înfuleca omul moștenitor al păcatului originar (18/2).

Focul (*nûrâ*). Focul are o dimensiune materială și o dimensiune spirituală. La Efrem cele două dimensiuni se însoțesc totdeauna. Se poate observa limpede o polisemie a înțelesului simbolic al focului. De aici, anumite dificultăți de interpretare exactă, într-un context sau altul.

Focul care coboară peste jertfa omului era în Vechiul Testament (aici Ilie este evocat – 13/1) semnul că acea jertfă a fost acceptată de Dumnezeu.

⁸ Pierre Yousif, *o.c.*, p. 298.

⁹ Epistola către romani 4, 1.

Când Sfântul Efrem se referă la Sfânta Euharistie, el asociază focul Duhului. Poetul spune chiar că, în ciuda naturilor lor diferite, Hristos a amestecat focul și Duhul în Sfânta Euharistie, pe care a revărsat-o în mâinile ucenicilor Lui (14/3-4). Câteodată impresia lăsată este aceea că focul este întruparea Duhului, ceea ce este în concordanță cu ceea ce s-a petrecut la Cincizecime (Faptele Apostolilor 2, 3-4). Dar, pe de altă parte, părintele Tanios Bou Mansour observă că Sfântul Efrem are tendința să personifice focul și să-l vadă mai totdeauna asociat Duhului Sfânt; el se întreabă dacă focul nu simbolizează într-un anumit fel pe Fiul¹⁰. Autorul pare să aibă dreptate mai ales dacă luăm în considerare versul 17/4. Focul asociat Duhului Îl însoțește mereu pe Hristos. Ca atare, focul și Duhul se regăsesc împreună în Euharistie (8/1-2; 9/3-4; 11/4; 14/3-4; 17/4), în pânțele Maicii Domnului (17/1), în Iordan și în apa Botezului (17/2-3). Focul coboară (*nhet* = a cobori) fie ca un foc al mâniei (12/1), fie ca un foc al iubirii (13/2), al milostivirii (12/2). Sebastian Brock consideră că este practic același foc, dar că el acționează diferit, după calitatea morală a primitorului¹¹. Euharistia însăși poate fi foc arzând pe cei nevrednici, după cum se arată în mai multe rânduri în rugăciunile de dinainte de împărtășanie. Cât despre focul care a coborât peste jertfa lui Ilie (13/1), el este ambivalent, reprezentând o pedeapsă pentru profeții păcătoși și o răsplată pentru credința dreaptă a proorocului.

Ar trebui poate să vedem în foc și o reprezentare a energiilor necreate (17/1-4; 12/2-4; 13/2-4), înainte ca ele să fi fost formalizate din punct de vedere teologic.

Apa (*mayâ*). Apa este prezentă atât sub forma apelor curgătoare (*mabû 'â* = izvor; *rešnâ* = râu, pârâu; *nahrâ* = fluviu), cât și sub forma mării (*yamâ*). Izvorul capătă adesea, în Sfânta Scriptură, o semnificație metaforică, spirituală. Sânu (pânțele) Mariei este un izvor al dumnezeirii întrupate (15/2). Un mic pârâu din rațiunea lui Dumnezeu reprezintă o nesfârșită bogăție pentru gândirea oamenilor (4/3). Apele au fost unite de Dumnezeu în veșmânt Sieși și în felul acesta sfințite (15/1). Fluviul Iordanului este plin de foc și de Duh prin Botezul lui Hristos (17/2). El este, în modestia dimensiunilor sale (comparate cu cele ale fluviilor Persiei sau Egiptului), în fața lui Dumnezeu, o imagine a fragilității puternicului Ioan (21/1-4). Marea, de asemenea, s-a supus, s-a lăsat domesticită sub pașii lui Hristos (20/1-4). Apa are în acest imn totdeauna o accepție pozitivă. Ea arată fie prospețimea izvorării, fie bogăția curgerii, fie supunerea față de Creatorul.

Coborâri (*naṭrin*). Poezia Sfântului Efrem Sirul este foarte dinamică, fiind plină de tot felul de „coborâri” și de „urcări”. Exemple de tot strălucite aflăm, de pildă, în excepționalele *Imne ale Mărgăritarului*, unde scufundătorii coboară în adâncul oceanului după mărgăritare, care urmează apoi a fi înălțate în coroana împăratului.

În acest imn explicite sunt mai degrabă coborârile. Astfel, Domnul a coborât în lumea noastră pentru o nouă creație (9/1-2). Tot ceea ce coboară în diverse feluri, coboară de la Dumnezeu. Focul pedepsirii coboară peste păcătoși (12/1), focul milostivirii coboară peste pâinea euharistică (12/2). Un foc coboară ca semn al răspunsului divin peste jertfa dreaptă a lui Ilie (13/1). Din bunătățile infinite ale lui Dumnezeu, fărâmiturile cad pentru a hrăni din belșug pe creștini (3/3-4; 22/1).

¹⁰ P. Tanios Bou Mansour, *o.c.*, pp. 398-399.

¹¹ Sebastian Brock, *o.c.*, pp. 121-124.

Marea majoritate a coborârilor se petrec în vederea unor ascensiuni ulterioare, așa după cum Întruparea lui Hristos are loc în vederea Învierii și a Înălțării. Coborârile care vin de la Dumnezeu sunt din iubirea de oameni (chiar pedeapsa – „focul mâniei” – este, în ultimă instanță, o manifestare a iubirii lui Dumnezeu), urmărind recuperarea și întărirea lor.

Cele ce coboară de sus peste lume sunt energiile necreate. Hristos este Fiul lui Dumnezeu coborând la oameni în chenoza Sa.

III. Repere dogmatice

Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Principala problemă teologică a imnului este cea a întrupării lui Hristos și a economiei acesteia. Sfântul Efrem este atras de nașterea (*mawlodâ*) miraculoasă a lui Hristos (2/3), el vrea să vorbească despre trupul (*pagrâ*) lui Hristos; întruparea este o *coborâre* (*nhet*) a Domnului în lumea noastră (9/1). Este un eveniment extrem de misterios, pecetluit prin tăcere (*šetqâ*) (2/3). Hristos este Domn al întregii creații, al celei însuflețite, în cap cu omul, și al celei neînsuflețite (21/4). Efrem înțelege că vorbirea sa trebuie să se petreacă cu mare smerenie. Dacă Ioan se considera nedemn să dezlege curelele la sandalele încălțărilor lui Hristos (5/1–2), deci și numai să atingă ceva ce aparținea Domnului, iar nu direct trupul Său, dacă femeia care suferea de scurgere de sânge de 12 ani (Luca 8, 43–48) n-a îndrăznit să-L atingă pe Domnul, ci numai veșmântul Său, Sfântul Efrem aleargă spre a-și afla adăpost și inspirație la umbra veșmintelor Lui (5/4). Pentru puterea vindecătoare a veșmântului, transmisă de Hristos ucenicilor Săi, a se vedea, de asemenea, Faptele Apostolilor 5, 15; o anumită putere tămăduitoare o au, în Biserica Ortodoxă, până astăzi, și veșmintele sfințite ale preotului, însoțite de rugăciuni adecvate. Dar, în cele din urmă, nu despre veșmânt vrea să vorbească Sfântul Efrem, ci despre Trupul lui Hristos (6/3–4), îndeosebi despre Trupul Său euharistic. Dar cum această vorbire cere un imens curaj, el începe prin a vorbi despre veșmânt. Hristosul este Vistiernicul absolut al tuturor comorilor trupești (7/1) și duhovnicești (5/3–4; 6/1–3; 15/3–4; 18/2; 22/3–4).

Sfânta Treime. Toate cele trei persoane ale Sfintei Treimi sunt prezente în acest imn al Sfântului Efrem. Iisus Hristos este, fără îndoială, personajul principal al imnului și interlocutorul poetului. Poate fi considerată drept o trimitere indirectă la Sfânta Treime menționarea episodului de la stejarul din Mamvri, când Avraam a primit vizita Sfintei Treimi sub înfățișarea a trei Îngeri (*'irâ*) (11/1–2). Cuvântarea Sa vine de la Tatăl Său, El și Tatăl Său au aceeași cuvântare (4/1). Tatăl este chemat aici la Cel Care a născut (*yolûdâ*), pentru a arăta că Hristos este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, „născut iar nu făcut”, probabil spre a lansa o săgeată înspre tabăra arienilor. Duhul Sfânt este numit ca atare (*rûhâ qûdșâ*) în două rânduri (16/1; 17/4). Forța Sa tainică nu poate fi cuprinsă de mintea omenească (16/1). El este prezent alături de Hristos în Euharistie (17/4). Dar, adesea, când ne aflăm în prezența cuvântului rûhâ (care semnifică în siriacă nu numai duh, spirit, dar, de asemenea, și vânt), este evident că Efrem vorbește de Duhul Sfânt (8/1–3; 9/3–4; 11/4; 17/1–3). Persistă impresia că, după Sfântul Efrem, din Potirul euharistic mâncăm nu numai Trupul și Sângele lui Hristos, dar, de asemenea, și Duh Sfânt (9/3–4; 17/4).

Natura (kyonâ) divină. Natura divină este unică și, în ciuda încercărilor multiple ale oamenilor de a o desluși, ea rămâne ascunsă minții omenești mărginite (3/1-2). Omul este obligat să se mulțumească cu firimiturile căzute din înțelepciunea divină, aceste firimituri reprezentând, totuși, pentru el o imensă bogăție (3/3-4; 4/3-4; 22/1-2).

Această afirmație asupra naturii unice a lui Hristos a suscitat discuții printre teologi. Hristos a unit în chip ipostatic două naturi: cea dumnezeiască și cea omenească. Părintele Tanios Bou Mansour considera „că problematica efremiană, absorbită de polemica anti-ariană, s-a centrat asupra naturii divine a Fiului”¹².

Practic, în cazurile menționate, Sfântul Efrem vorbește de Hristos Care este Unicul, Cel Unul Născut, o persoană, un ipostas. Limbajul teologic nu era încă, în vremea sa, bine precizat. Unicitatea naturii lui Hristos pare să conste la Sfântul Efrem în calitatea lui de Creator al întregii lumi, ceea ce, desigur, este corect.

Chenoza lui Hristos. Sfânta Treime vine la Avraam sub forma a trei îngeri și-i primește ospetia (11/2). O dată cu Hristos, chenoza divină este purtată mai departe, până la nivelul luării de către Fiul lui Dumnezeu a naturii omenești. Smerenia Fiului lui Dumnezeu merge până a se „supune” celor create, și nu numai omului slab (Ioan Botezătorul!), cununa creației, dar și unui fluviu mic, Iordanului (20/3-4; 21/3-4).

O nouă creație (britâ hūdâ). Întruparea lui Dumnezeu (coborârea sa pe pământ, în această lume) se constituie într-o nouă creație, practic într-o re-creare a lumii (ceea ce a dat și posibilitatea unei mici recreații!) (9/2). Noua creație este legată de prima creație prin demonstrația de la vindecarea orbului din naștere, când Fiul lui Dumnezeu folosește, ca altă dată pentru prima creație, drept materie, tina, amestecată de această dată cu saliva Sa (7/3). Omul își recapătă nu numai „lumina ochilor”, dar este invadat și de o lumină lăuntrică venind din cunoașterea Fiului lui Dumnezeu (7/4). Se poate vedea aici o subtilă trimitere la o veche tradiție care considera că inițial omul era luminos, era îmbrăcat în lumină.

În hrana euharistică, dar și în om însuși, Hristos a amestecat foc și Duh. Prima creație a omului a fost cu tină și cu duh, cea de-a doua, cea nouă, cu foc și cu Duh.

Cum altă dată vechiul Adam fusese prin coasta sa, dar și prin dorul său, izvor Evei, acum pântecul Mariei este, deodată cu dorul întregii umanități conștiente de o credință corectă în Dumnezeul lui Avraam, al lui Iacob și al lui Iosif, izvor noului Adam, al lui Hristos întrupat (15/2).

Împăcarea (ta'rûtâ) cu Dumnezeu. Împăcarea omului căzut cu Dumnezeu este posibilă lângă altarul jertfei euharistice (16/4), deci în Biserică. Hristos Însuși S-a constituit, în chip mistic, în altar, el fiind deodată Jertfă supremă și supremul Jertfitor. Împăcarea cu Dumnezeu trece în chip obiectiv prin jertfa istorică a lui Hristos pe Cruce, dar ea se cere a fi actualizată în chip subiectiv de fiecare om prin co-participare la jertfa euharistică, perpetuată pe altarele bisericilor până la sfârșitul veacurilor.

Omul și lumea îngerească. Oamenii intră adesea într-o relație apropiată cu lumea îngerească. Oamenii sunt superiori îngerilor, chiar și serafimilor, pentru că sunt mai

¹² P. Tanios Bou Mansour, o.c., p. 245.

apropiați de Dumnezeu prin împărtășirea euharistică (10/1). Îngerii stau în apropierea oamenilor și lucrează spre slujirea lor. Un serafim este trimis la Isaia ca să-i atingă buzele cu un cărbune aprins pentru a-l curăți și pentru a-i acorda harul divin (10/1-3). Ei sunt pe o treaptă intermediară în ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu, posibilitatea de a vorbi despre El și ei se miră de bogăția Sa (4/2). Sub chip de îngeri Sfânta Treime vine la Avraam și îi primește ofranda (11/1-2). În sfârșit, împărtășania este pregătită de Dumnezeu pentru om „*ca pentru îngeri*”, amestecând în pâine și vin foc și Duh (9/1-3), arătând astfel că apropierea de sfântul Potir necesită o apropiere prealabilă de starea îngerească, deci o asceză întru rafinarea materiei.

O traducere mai apropiată a cuvântului siriac *'irê* ar fi cea de *veghetor*. Sfântul Efrem accentuează pe atot-trezvia îngerească, pe dubla atenție a îngerilor: la slujirea lui Dumnezeu și la slujirea oamenilor.

Har (*mawhabâtâ*) și libertate (*hi'rûtâ*). Același cuvânt (*mawhabâtâ*) înseamnă în limba siriacă și *dar*, și *har*. Darul maxim al lui Dumnezeu este harul Său. Harul acordat de Dumnezeu îl conduce pe poet spre o puternică laudare imnică (1/3-4). Revărsarea harului este pentru om o mare cinstire, însoțită de o anumită teamă pozitivă, creatoare (R). Creștinul află o liberare veritabilă la adăpostul umbrei veșmântului lui Dumnezeu (5/1), așadar foarte aproape de El. Harul lui Dumnezeu este debordant. El dă un plus de libertate omului. Hristos este comoara și Vistiernicul harului (a se vedea *Rugăciunea din Postul Mare* atribuită de Biserică Sfântului Efrem Sirul) (22/3-4).

IV. Repere biblice

Ca peste tot în opera sa, și în acest imn Sfântul Efrem se arată un excelent cunoscător al Sfintei Scripturi, pe care o utilizează adesea în susținerile sale teologice.

Istoria Vechiului Testament. Pedepsirea locuitorilor Sodomei prin ploaie de foc mistuitor căzută din cer, pentru gravele lor păcate (Facerea 19, 24; II Regi 1, 10) este pomenită de Sfântul Efrem pentru a sublinia unul dintre rolurile focului în istoria relației omului cu Dumnezeu (12/1).

Robert Murray vede în versul „*Și-a plecat iubirea Sa și S-a pogorât spre a plana*” (16/3) o trimitere la „*Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor*” (Facerea 1, 2) și la „*ca un vultur ce-și umbrește cuibul, întinzându-și dorul aripelor spre pui*” (Deuteronomul 32, 11)¹³.

Personaje din Vechiul Testament. Pentru susținerea discursului său teologic, Sfântul Efrem face apel, direct sau indirect, la câteva dintre personajele importante ale istoriei Vechiului Testament.

Isaia este menționat în legătură cu cărbunele aprins pe care Serafimul l-a atins de buzele sale (Isaia 6, 6-7), prefigurând Sfânta Euharistie (10/1-3).

Avraam este prezent prin episodul de la stejarul din Mamvri, unde a primit vizita Sfintei Treimi, venită sub înfățișarea a trei îngeri (Facerea 18, 8-9) (11/1-2).

¹³ Robert Murray, *o.c.*, p. 149.

Confruntarea lui Ilie cu falșii profeți pe muntele Carmel (I Regi 18, 38) este de emenea folosită, pentru faptul că prefigura jertfa euharistică, cu transformarea pâinii vinului în Trupul și Sângele lui Hristos (13/1–4).

Înțeleptul Solomon este invocat pentru a arăta ceea ce Domnul tatălui său David făcuse pentru creștini, dându-le posibilitatea de a-L atinge pe Fiul lui Dumnezeu în Ținta Euharistică (14/1–2).

Robert Murray, urmând lui Edmund Beck, vede în vinul nou (*me'ritâ* – de la rădăcina *mar* = a fi sau a deveni amar) (19/4) mai degrabă o trimitere la beția trimitorilor cu „sângele lor ca și cu must” (Isaia 49, 26), decât la „mustul” cu care postolii lăsau impresia a fi fost îmbătați după Pogorârea Sfântului Duh (Faptele Apostolilor 2, 13)¹⁴. Vinul nou nu este încă limpezit, este încă în fermentare, există în el o agitație, drojdia este amestecată peste tot în el, făcându-l turbure; de aceea, ținta cu vin nou este mai grea și mai neplăcută decât beția cu un vin bun, cu un vin normal. De altfel, în limba siriacă, același cuvânt mai înseamnă și amărăciune.

Marea poezie și înțelepciunea Vechiului Testament. Psalmistul este luat ca exemplu a felului în care se poate îndrăzni a vorbi despre Dumnezeu (Psalmul 80, 9) (1). Sfântul Efrem utilizează numirea lui Hristos de Domn al lui David (Psalmul 9, 10), numire folosită de Însuși Hristos (Matei 22, 44; Luca 20, 42) (14/2).

Pentru a arăta atotputernicia lui Dumnezeu Creatorul, Sfântul Efrem face referință la un verset din Solomon (Pilde 30, 4) (14/1; 15/1).

Maria, Maică (yalodtâ) de Dumnezeu. Maria este Maică de Dumnezeu, luând pântecul său foc și Duh, concepând în chip supranatural pe Iisus Hristos (17/1). În punct de vedere al naturii umane a lui Hristos, Maria este izvorul acesteia (15/2). De o manieră antinomică, totodată și istorică, Maria este, pe de o parte, Maica lui Dumnezeu, iar pe de altă parte slujitoarea (*'amhotâ*) Lui (15/4).

Sfântul Ioan Botezătorul. Sfântul Ioan este considerat de Biserică a fi profetul care constituie punctul de întâlnire dintre cele două Testamente. Cu el se încheie profetia Noului Testament, cu el, ca Înaintemergător al lui Hristos, începe istoria Noului Testament. Sfântul Ioan este citat de Sfântul Efrem pentru felul în care s-a raportat la Hristos, considerându-se nevrednic să-I dezlege legăturile încălțărilor (Ieremia 1, 7; Luca 3, 16; Ioan 1, 27) (5/1–2; 19/1). Smerenia lui Ioan este exemplară de demnă de urmat (21/1–4). Cel mai mare dintre cei ridicați din femei (Matei 11, 11), Ioan Înaintemergătorul este în fața Atotputernicului Dumnezeu o ființă, totuși, trem de slabă.

Episoade din Noul Testament. În acest imn, Sfântul Efrem face trimiteri numai la episoade din viața lui Hristos, nu și la parabolele pe care El le-a spus.

Edmund Beck și Robert Murray văd în păcătoasa de la 5/3–4 pe cea care era în casa fariseului și a spălat picioarele Mântuitorului cu mir din vas de alabastru (Luca 7, 36–50)¹⁵. Dar, observând pe parcursul imnului relația strânsă dintre 5/3–4 și 6/1,

¹⁴ Ibidem, p. 150.

¹⁵ Edmund Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers, Hymnen de Fide*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 155, Scriptorum Syri, tomi 74, Louvain, 1967, p. 34; Robert Murray, *op. cit.*, p. 146.

credem mai degrabă că este o referință la femeia care suferea de 12 ani de scurger de sânge (Marcu 5, 25–34; Luca 8, 43).

Vindecarea orbului din naștere este folosită pentru a arăta puterea taumaturgică a lui Hristos (Ioan 9, 6–7) (7/3).

Noua creație (*brită hadtă*) ca operă a lui Hristos este evidentă în scrierile Sfântului Apostol Ioan (Ioan 3, 3; Apocalipsa 21, 5) și Pavel (Romani 6, 4; Corinteni 5, 17; Efeseni 2, 15; Galateni 6, 15) (9/2). Sfântul Efrem și-a însușit acest concept.

Cuvântul siriatic *qûrbonâ* (13/3–4) semnifică în limba siriacă *ofrandă, sacrificiu* în general, dar desemnează, de asemenea, mai aplicat, *Sfânta Jertfă, Sfânta Euharistie*. Prin acest cuvânt, Mântuitorul se referă la sacrificiul ritual din lumea Vechiului Testament, atunci când îi admonestează pe farisei și cărturari că în mod fățarnic pretind respectarea cuvântului lui Dumnezeu, căci în realitate îl calcă (Marcu 7, 11).

Sfântul Efrem demonstrează atotputernicia lui Hristos, stăpânirea elementelor naturii de către El, prin episodul mersului pe apele mării (Matei 14, 25) (20/1–2).

Firimiturile abundente căzute de la masa lui Dumnezeu (3/3–4; 22/1–2) ne amintesc de episodul evanghelic cu săracul Lazăr care „*ar fi poftit să se sature din cele ce cădea de la masa bogatului*” (Luca 16, 20–21) și cel cu cele 12 coșuri de firimituri rămase după ce cinci mii de oameni au fost săturați cu cinci pâini și doi pești (Luca 9, 13–17). Dar și mai apropiat de sensul textului imnului pare a fi episodul cu femeia cananeeancă, aceea care spunea că „*și câinii mănâncă din pâinea ce cade de la masa stăpânilor lor*” (Matei 15, 22–28; Marcu 7, 24–30). În toate aceste cazuri este de remarcat cum partea, oricât de mică, conține întregul, cum avem, din acest punct de vedere, vestiri tipice ale Euharistiei.

V. Repere liturgice

Rugăciunea. Sfântul Efrem acordă o mare importanță cântării liturgice și rugăciunii. Imnele sale sunt destinate, de altfel, cadrului liturgic, cântării în biserică. Este necesar ca, înainte de toate, teologul să fie un om al rugăciunii (22/3–4), căci discursul teologic „științific”, de tip „iscoditor”, este neputincios în a pătrunde adânc de necuprins al lui Dumnezeu (7/2; 16/1–2; 19/3–4).

Botezul. Din punct de vedere istoric și liturgic, Botezul precede Euharistia. Același foc sfânt și Același Duh Sfânt sunt în fluviul sau în baia Botezului, cât și în Potirul Euharistiei (17/2–4). Botezul arată o anumită înrudire, în contextul Creației, între om și natură (21/1–4), tocmai prin caracterul comun de creații ale lui Dumnezeu.

Sfânta Împărtășanie. Întreaga viață a omului curge spre a se vărsa în marea nouă minune a Sfintei Euharistii, întâlnire supremă cu Dumnezeu în această lume. Noi am tratat anterior Sfânta Euharistie ca fiind una dintre temele principale ale acestui imn.

Părintele Georges Saber vede pe drept cuvânt că după Sfântul Efrem „*Botezul și Euharistia, puse în prelungirea Întrupării, se prezintă ca urmări firești ale acesteia*”¹⁶.

¹⁶ P. Georges Saber, *o.c.*, p. 95.

VI. Repere morale (relația omului cu Dumnezeu)

Frica (*rhîbutâ*) și îndrăzneala (*maroțûtâ*). Sunt multe lucruri pe lume care inspiră teamă omului, dar sursa oricărei temeri este păcatul, care a făcut posibilă apariția tuturor olilor și a morții (*mawtâ*) (6/1–2). Este poate paradoxal faptul că smerenia este aceea care-i poate aduce omului un anumit curaj, bun și drept, spre a se apropia de Dumnezeu (2/2). În fața lui Dumnezeu orice curaj, orice îndrăzneală poate căpăta ușor un aspect de obrăznicie (verbul este folosit aici la o formă factitivă '*af'el* – '*amrah* = a face să fii braznic). Dar chiar pentru cei care au acest tip de curaj, apropierea de Dumnezeu le duce un freamăt, o teamă pozitivă, de data aceasta (19/1–2).

Bogăția (*'ûtrâ*) lui Dumnezeu și micimea (*maktâ*) omului. Vorbirea omului despre Dumnezeu este totdeauna săracă (3/2). Dumnezeu este atât de bogat în sensuri, încât și îngerii sunt plini de uimire în fața acestora (4/2); pentru om, puterea Sa îmâne infinită și nepuizabilă (16/2). Un simplu pârâu din înțelepciunea Lui ne feră posibilitatea unei multitudini de interpretări (*mûloîâ tûrgomâ*) (4/3–4). Bogăția infinită a lui Dumnezeu are drept consecință că și firimiturile căzute din înțelepciunea a reprezintă pentru om un belșug coplesitor (22/1–2), căci Hristos este Vistiernicul elor mai mari bogății (22/4).

Smerenie (*makikûtâ*) și demnitate (*šawyûtâ*). Poetul se simte nevrednic să orbească de Dumnezeu; pentru a fi cât de cât capabil, el solicită primirea unei vredniciri de la Dumnezeu (R). El se consideră pe treapta cea mai de jos, în locul cel mai smerit (2/2). Numai împărțirea din harul și înțelepciunea lui Dumnezeu poate fi posibilă depășirea propriei neputințe (1/3–4; 3/3–4). Chiar și un exeget foarte otat este sărac în raport cu bogăția de sensuri care izvorăște din sânul Dumnezeirii (4/–4). Poetul este umil chiar și în smerenia sa, deoarece aceasta este departe de cea a fântului Ioan Botezătorul sau de cea a femeii cu scurgerea de sânge (5/1–4). Din ricina acestei smerenii, o anumită teamă (*rhîbutâ men qentâ*) îl însoțește pe Sfântul frem (6/1–2). El consideră iscodirea lucrurilor sfinte ca pe o nebunie, o beție cu vin ou (19/3–4). Smerenia poetului își ia pilda din smerenia lui Hristos (21/3–4).

Așadar, apropierea de Dumnezeu printr-o cuvântare despre El este considerată de fântul Efrem drept o învrednicire, ca o luare în considerare de către Dumnezeu a forturilor sale, dar și ca o dăruire a acestei vrednicii prin harul dumnezeiesc (R). În oncordanță cu acest dar, omul investit obține un oarecare curaj smerit.

Viață (*hayâtâ*) sau *hayâ* și moarte (*mawtâ*). Oamenii sunt muritori (*moyûtâ*), moartea devora pe omul căzut (18/2). Focul iubirii (*nûhrâ drahmâ*) lui Hristos a evenit pentru om jertfă de viață (*debhat hayê*) (13/2). Creștinii mănâncă acest foc l iubirii dumnezeiești în pâinea euharistică și rămân vii (12/4), căci viața este pentru reștini în Potirul (*kosâ*) euharistic (15/3). Hristos este mâncat fără a fi distrus, El ste mâncat pentru ca viața să locuiască în cei care-L primesc (18/3–4).

Mirări și minunări (*tehrin*). Bogăția lui Dumnezeu este prilej de uimiri pentru igeri (4/2). Activitatea lui Hristos în această lume produce mulțime de miracole. fântul Efrem îl menționează aici pe acela al mersului lui Iisus pe mare (20/1–2).

Dar cel mai mare miracol rămâne cel al Euharistiei, în care noi îl primim pe Fiul lui Dumnezeu sub formă întrupată, în chipul pâinii și vinului (8/4).

Tămăduiri (sâmsâmin). Vindecarea adusă de Hristos este totdeauna dublă: trupească și spirituală. Femeia suferind de scurgere de sânge a fost vindecată ('*ethlem* = a fi vindecat – formă de pasiv: '*etpe'el*) nu numai de boala sa, dar și de frică (*rhobâ*) (6/1). O asemenea vindecare ('*asi* = a îngriji, a vindeca, a repara) de frică o solicită Sfântul Efrem și pentru el însuși (6/2). Veșmântul lui Hristos este izvor de tămăduiri (*sammonê*) (7/1). Saliva lui Hristos amestecată cu tină îl vindecă pe orbul din naștere de orbirea fizică (7/3–4), dar, de asemenea, într-un sens mai adânc, de orbirea spirituală, aducându-i lumină spirituală. Lumina îi vine orbului din naștere din saliva lui Hristos (7/3–4). Ochiul lăuntric se deschide și el, spre slăvirea lui Dumnezeu. Dintr-o dublă materialitate (salivă + tină), el obține un dar trupeș (vederea fizică), însoțit de unul spiritual (vederea duhovnicească, stră-vederea). Regăsim aici acel interes permanent al creștinismului pentru materie, în vederea transfigurării ei. Dar cel mai mare leac, un leac existențial și ontologic, rămâne Sfânta Euharistie (18/1–4). Vindecarea pe care o aduce este vindecare de moarte, întru viață veșnică (12/4; 15/3).

VII. Repere mistice

Tainele *kesyâ* sau *kasyâ* sau *gnizâ* lui Dumnezeu. La Dumnezeu totul este taină. Accepția cuvântului taină (mister) la Sfântul Efrem este mai degrabă aceea de lucru ascuns înțelegerii omului. Nașterea Fiului lui Dumnezeu este o mare taină, plasată sub pecetea tăcerii (2/3). Limbajul lui Hristos este tănuț lângă Tatăl Său (4/1). Duhul Sfânt este ascuns în pâine (8/1). Focul și Duhul sunt ascunse în chip mistic în pâine și în vin (9/2–4). Se poate constata cum la Sfântul Efrem taina de nepătruns a lui Dumnezeu sfârșește pentru om la Sfânta taină a Euharistiei. În voalul Duhului Sfânt se află o putere tainică (16/1). Prin Duhul Sfânt noi sesizăm câte ceva din taina lui Dumnezeu.

Omul trebuie să se apropie cu sfințenie și pregătit ascetic pentru a desluși măcar firimituri din tainele dumnezeiești.

Apofatism efremian. Orice apropiere a Sfântului Efrem privind cunoașterea lui Dumnezeu și posibilitatea de a vorbi despre El conduce la concluzia că poetul are în aceste domenii o concepție apofatică. Taina lui Dumnezeu este pecetluită prin tăcere (*šiqâ*). Numai Hristos a putut vorbi de unele dintre lucrurile ascunse pe lângă Cel Care L-a Născut (*yâfûdâ*) (4/1). Rațiunea umană nu poate obține prin iscodire puterea tainică a Sfântului Duh (16/2). Cercetarea „științifică” iscoditoare (*'ûqobâ*) asupra lui Dumnezeu este nebunie (*šenyâ*) a fiecărei generații (*dorâ*) (19/3–4). Problema căderii religioase a generației sale, printr-o eronată abordare teologică, îl urmărește permanent pe Efrem și îl mănăște.

VIII. Repere apologetice

Chiar dacă mai degrabă indirect, textul Sfântului Efrem sugerează o anumită atitudine apologetică față de doctrinele eronate care se propagau în perioada de început

Bisericii. Se poate detecta, prezentă într-o manieră subtilă, o combatere a arienilor (9/1; 19/3-4), a gnosticilor (2/4; 4/3-4; 16/1-2; 19/1-4; 22/3-4), a docetilor (6/4), contra dualiștilor (a concepției lor despre materie; pentru Efrem, materia este capabilă să fie locuită de Duhul Sfânt într-o transfigurare) (1/3; 5/4; 6/3-4; 7/1-4; 8/1-2; 9/3-4; 2/1-4; 16/1; 17/1-4).

IX. Repere ascetice

După Sfântul Efrem, purificarea este o condiție absolut necesară în vederea proprietății de Dumnezeu. Iscodirea fără rușine a celor care nu se pregătesc este o neputință (19/3-4). Trebuie să ai smerenia lui Ioan sau a femeii cu scurgere de sânge le 12 ani pentru a îndrăzni să te apropii de Dumnezeu (5/1-4; 6/1-2; 21/1-2). Curățirea lui Isaia cu cărbunele aprins pe care Serafimul îl atinge de buzele sale este dat ca model pentru purificarea necesară înaintea primirii Sfintei Împărtășanii, care este o hrană îngerească (10/1-4). Cum remarcă Sebastian Brock, cărbunele aprins este pentru creștin Hristos euharistic Însuși¹⁷.

X. Repere poetice

Al X-lea imn despre credință aparține categoriei poetice numite la sirieni *madrošê* = *imne, istorii*), piese destinate a fi cântate. Glasul pe care trebuiau cântate melodiile or s-a păstrat (în cazul de față cel al „mai marelui vestitorilor”: *d'izgâdâ hodûyâ*), dar nu și melodia propriu-zisă.

Imnul este construit ca un dialog direct al poetului cu Domnul, adesea invocat prin cuvântul Domnului nostru (*moran*) (13/4) sau Domnul meu (*mori*) (1/1; 7/1; 18/3; 22/1). Acest dialog viu conferă imnului o notă dramatică.

Trebuie remarcat de la bun început marele **dinamism** al poeziei efremiene. Lumea întreagă, cea cerească și cea pământească, se află în continuă mișcare lucrătoare: poetul cântă laude (1/4), vorbirea despre Dumnezeu urcă trepte (2/1), de la masa lui Dumnezeu cad firimiturile înțelepciunii divine (3/3-4; 22/1-2), din rațiunea lui Dumnezeu țâșnesc bogății spirituale (4/3-4), din veșmântul lui Hristos vin vindecări (7/1), Înaintemergătorul strigă (5/1-2), poetul aleargă pentru a afla adăpost lângă veșmântul lui Hristos (5/3-4) și lângă trupul Său (6/3-4), Hristos coboară pe pământ pentru o nouă creație (9/1-2), Isaia și Avraam primesc vizita îngerilor (10/1-4; 11/1-2), focul coboară din cer fie pentru a pedepsi (12/1), fie ca un semn al iubirii lui Dumnezeu (12/2), focul mănâncă ofranda (13/1), omul mănâncă și bea foc și Duh (11/3-4), Dumnezeu ține vântul în mâinile sale și își face din ape veșmânt (14/1-2; 15/1-2), fluviul curge, marea agitată este domesticită de Hristos (20/2-4), harul lui Dumnezeu coboară (1/3), el debordează cu impetuositate (22/3-4), omul se apropie de acest har (R) etc., etc. Acest dinamism este de sorginte biblică. Grație acestui dinamism și faptului că poetul folosește numeroase episoade epice din Scriptură, poezia sa este extrem de „vizuală“.

¹⁷ Sebastian Brock, *o.c.*, p. 121.

Forța poeziei Sfântului Efrem provine, între altele, dincolo de înalta sa teologie și duhovnicie, dintr-o foarte profesională utilizare a **figurilor de stil**.

Repetiția este una dintre figurile de stil cele mai frecvente în poezia semitică. Repetițiile sunt presărate în acest imn de la un capăt la altul (câteva exemple: 1/1–3/6/1–2; 7/1–2; 8/1–3; 9/3–4; 11/13; 17/1–4; 20/3–4). Ele sunt menite să accentueze mesajul și să ritmeze mai apăsător fluxul poetic.

Poezia Sfântului Efrem este, prin esența sa, metaforică. **Metaforele** sunt intrinseci textelor efremiene. Elementele forte ale imnului au toate un aspect metaforic: voalul, pâinea, focul etc. Este adevărat că la Sfântul Efrem aspectul metaforic este atașat aspectului real. Metafora este o manieră de a spune mai bine realitatea, iar realitatea este plină de un conținut suplimentar metaforic. Câteva exemple: cuvântarea are trepte (2/1); tăcerea este o pecete (2/3); rațiunea lui Dumnezeu este un pârâu (4/3); veșmântul Domnului este izvor de tămăduiri (7/1) și lăcașul unei forțe tainice (7/2); milostivirea este un foc (12/2); apele sunt un veșmânt (15/1); darul lui Dumnezeu este o comoară (22/3–4) etc.

Comparațiile sunt mai puțin utilizate în acest imn: o mică parte din vorbirea lui Dumnezeu este ca o firimitură pentru om (3/2–3); Dumnezeu pregătește Euharistia pentru om ca pentru îngeri (9/2–3); Iordanul este ca Ioan, în imaginea slăbiciunii sale, o slăbiciune la care Dumnezeu cel puternic S-a supus, acreditându-i forța; darul lui Dumnezeu este ca un tezaur de comori (22/3–4).

Forța de expresie a poeziei efremiene provine, de asemenea, în parte, din **paralelismul acțiunilor** (a se vedea, de exemplu, heruvimul și omul sau Ioan și Iordanul) și, mai ales, din **paralelismul antitetic**, cultivând paradoxurile întru sesizarea adevărilor divine. Exemplele sunt spectaculoase:

- deschiderile sunt asociate umplerilor (1/1–3);
- unicitatea lui Dumnezeu și mulțimea de explicări ale ei (3/1);
- lucruri vizibile (vădite) sunt, în același timp dar într-o altă raportare, și ascunse (tănuite) (4/1);
- Tatăl – Născător al Fiului Său (4/1) și Maica Domnului – Născătoare de Dumnezeu (17/1);
- bogăția absolută a lui Dumnezeu și bogăția săracă a omului (4/2–4);
- frica și pacea spirituală (6);
- în pâine și în vin sunt Duh și foc, care nu sunt spre a fi mâncate, dar noi totuși mâncăm pâinea și bem vinul în Împărtășanie (8);
- hrană cerească pentru ființele pământești (Euharistia) și hrană pământească pentru ființele cerești (la Mamvri) (11);
- focul pentru păcătoși, spre pedepsire, care-i mănâncă și focul milostivirii, al iubirii, care este mâncat (12/1–3); Sodoma și Euharistia ca doi poli (12/1–2);
- pâinea Hristos este spre viața omului, omul păcătos devenise pâine a diavolului; mâncarea Euharistiei este spre viață celor mâncați de moarte (18/1–2);

- stările (locuirile – Dumnezeu în om, omul în Dumnezeu) sunt eminamente dinamice (18/3–4);
- marea se supune lui Hristos, iar Acesta se supune unui fluviu mic (20/2–3);
- etc.

Sebastian Brock face constatarea că în acest imn (22/1–4) Sfântul Efrem are „simțul umorului”, de care „el se servește în general bătându-și joc de el însuși”¹⁸. Noi considerăm că, mai degrabă, se poate vorbi la Sfântul Efrem de o voioșie duhovnicească, o exultare care, în *Predica de pe Munte*, este propovăduită ca o poruncă la sfârșitul *Fericirilor* (Matei 5, 12). Ea reprezintă o pre-gustare a Împărăției Cerurilor.

¹⁸ *Ibidem*, p. 44.

PANAYOTIS NELLAS

DESPRE MAICA DOMNULUI¹

I

Pe linia Părinților Bisericii, mai cu seamă a Părinților greci, valoarea creației se concentrează și se revelează în umanitatea lui Hristos. Fiul lui Dumnezeu își asumă efectiv în trupul Său toate lucrurile create, îl umple de viața Sa dumnezeiască, și, prin învierea Sa și pogorârea Duhului „asupra întregului trup”, îl face nemuritor și îl îndumnezeiește, ceea ce constituie mântuirea. Pe de altă parte, propria finalitate a creației, sfârșitul spre care aceasta tinde prin impulsul inițial pe care l-a dat Dumnezeu, este de asemenea unirea cu Dumnezeu, „théosis”-ul, adică alcătuirea Trupului lui Hristos în mod real: trupul real a lui Hristos istoric, care este trupul real al lui Hristos al credinței: Biserica. Fiindcă Fiul lui Dumnezeu este Fiul Omului – „zămislit de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria” – este în același timp revelația ultimă a lui Dumnezeu și împlinirea supremă a omului, desăvârșirea vocației umane. Dumnezeu se revelează în El ca Iubire și Filantropie, omul ca „théofor”, templu și trup al divinității, fiu al lui Dumnezeu și „dumnezeu” prin har. Această poziție a Părinților, care constituie sâmburele doctrinei de la Calcedon (secolul IV), are două linii: aceea care pune în relief mântuirea realizată de Hristos în trupul Său și dată prin Biserică – Sfintele Taine întregii umanități, și alta care se bazează pe prima dezvoltând-o, exprimă realitatea, valoarea și aportul umanității la această mântuire, subliniind taina divino-umană a sinergiei. În perioadele clasice ale patristicii, accentul a fost pus pe prima linie, fără ca a doua să fi fost lăsată în umbră. Într-o hristologie pozitivă în cel mai înalt grad, există un autentic umanism. Dar dacă linia hristologică a antropologiei a fost până în prezent acceptabil studiată, ne rămâne ca să lucrăm mai mult pentru a pune în relief și conținutul său, să cunoaștem linia antropologică a hristologiei. Întruparea Cuvântului este, într-adevăr, un fapt dublu: Dumnezeu ia trupul omenesc și prin el omul participă la viața dumnezeiască: „Dumnezeu s-a făcut om ca omul să poată deveni Dumnezeu” (Sfântul Atanasie). Din acest punct de vedere, putem să distingem – pentru a studia și nu pentru a separa – în Întrupare trei momente de importanță capitală:

1. Întruparea revelează pe Dumnezeu, ea este Revelația.
2. Întruparea face ca Dumnezeu să intre în istoria oamenilor; ea îi dă posibilitatea să acționeze în istorie nu doar prin energiile sale, ci și în persoană. Astfel Dumnezeu a putut să biruiască din interior pe Diavolul și moartea, și să mântuiască pe om.

¹ „De la Mère de Dieu”, Panayotis Nellas, „Contacts” nr. 164/1993, pp. 65.

3. În sfârșit, Întruparea îl desăvârșește pe om; prin ea omul își împlinește vocația sa, el devine Dumnezeu-om.

În ceea ce urmează vom vedea cum o ființă umană, Maria, fiica lui Ioachim și a Anei, a jucat, prin harul lui Dumnezeu, un rol conștient și hotărâtor, cu totul central, pe trei planuri ale acestei „mari taine“ a iconomiei divine, și cum, prin acest fapt însuși, această ființă umană care a dat naștere lui Dumnezeu se găsește la baza adevăratului umanism creștin, umanismul teocentric².

Dumnezeu după doctrina biblică și patristică fundamentală, este inaccesibil, invizibil și incomprehensibil. Persoana umană nu poate „să vadă fața Sa... și să trăiască“ (Ieșirea 33, 20). Îngerii, ei înșiși își acoperă fețele lor înaintea lui Dumnezeu din cauza luminii Sale insuportabile³. Totuși Dumnezeu l-a creat pe om în scopul de a se uni cu el și de a-i împărtăși viața Sa. Or, dacă abisul esențial între Dumnezeu și om era ontologic, de netrecut, Dumnezeu-Tatăl a vrut, în milostivirea Sa, să asume în persoana Fiului Său trupul omenesc, astfel încât prin trupul omenesc o Persoană dumnezeiască să poată deveni cu adevărat văzută și viața lui Dumnezeu în mod real comunicabilă. Sfântul Irineu vede în Întrupare acest motiv primordial: „Dumnezeu ne-a dat, ca la niște prunci, lapte, pentru ca hrăniți din sânul trupului Său să putem deveni în El veșnici“⁴. La fel, Sfântul Isaac de Ninive spune că întreaga ființă creată, inclusiv îngerii, nu pot să vadă dumnezeirea decât prin trupul lui Hristos: chiar în viața cea fericită din cer, ceea ce sfinții vor vedea, Acela va fi Hristos⁵. Astfel trupul uman devine în Hristos nu doar un locaș al dumnezeirii, ci cu adevărat și în mod real Dumnezeu. De aceea, pentru acest trup Tatăl a pronunțat cunoscuta Epifanie: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit întru Carele am binevoit!“ (Matei 3, 17) și pe drept, comunicând cu acest trup noi comunicăm în mod real cu Dumnezeu. Or, acest trup al lui Hristos este într-adevăr și realmente trupul Fecioarei Maria. Sângele lui Hristos este sângele Mariei, care învăluindu-l pe Dumnezeu, îl revelează întregii creații: „Prin singură Fecioara Dumnezeu a venit la noi... ne-a apărut... înaintea ei era pentru toți nevăzut“⁶.

Într-adevăr, Dumnezeu creând pe om după chipul Său se lasă să fie de acum condiționat, în ce privește creația, prin această ființă liberă și responsabilă care este creată pentru a deveni chipul Său, cu alte cuvinte manifestarea Sa, revelarea Sa istorică. Nici o altă ființă creată nu poate să ne facă cunoscut pe Dumnezeu, decât omul, scrie Nicolae Cabasila. Nici legea, nici cuvintele profeților, nici frumusețea și măreția cerurilor, nici îngerii... „Omul singur care poartă în el Chipul lui Dumnezeu, dacă apare așa cum este propria sa natură, fără să aibă în el nimic fals... poate cu adevărat

² Am utilizat în special pentru acest studiu „Omiliile mariale“ ale lui Nicolae Cabasila, toate fundamentale pentru abordarea ortodoxă a teologiei Sfintei Fecioare. Ediții: M. Jugie, *Patrologia Orientalia*, t. XIX, 465–510; P. Nellas „I Theomitor“, text critic, introducere și note teologice, Atena 1968, pp. 232.

³ Isaia 6, 2 cf. I Ioan 4, 12; I Timotei 6, 16. Grigorie de Nazianz, „Discours“ 37, ii, P.G. 36, 324 A; Disc 45, 7 P.G. 36, 632 B.

⁴ Cercetare și răsturnare a pretenției dar falsei gnoze, Livre IV, 38, I.

⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz spune de asemenea că piatra îndărătul căreia Moise s-a ascuns pentru a putea să-L vadă pe Dumnezeu este Trupul lui Hristos. „Disc“ 32, 8, P.G. 36, 320 BC; „Disc“ 28, 4, P.G. 38, 32 A. La fel la Diadoh al Foticeii, *Oeuvres Spirituelles*, Vision R. 21, Q. 24, S. Chrétiennes 5 bis., Paris 1966, pp. 175–176.

⁶ Grigorie Palama, „Discours sur Dormition de la Vierge“ Ed. De Jérusalem, 1857, p. 210.

să-L arate pe Dumnezeu⁷. Fiindcă omul este după Sfântul Pavel slava lui Dumnezeu (I Corinteni 11, 7).

Dar pentru ca trupul uman să fie vrednic de a-L îmbrăca pe Dumnezeu și a-L da prin aceasta posibilitatea să fie văzut de creația Sa, ea ar trebui să fie cu totul curată, păzită de cel mai mic păcat și cu totul frumoasă. Aici întâlnim marea taină a istoriei mântuirii cu cele două linii profunde, corespondente, și anume pedagogia divină și sinergia umană. După păcatul originar și prin marile căderi succesive ale umanității (Potopul, Sodoma etc.) a existat o „mică parte” care, din propria voință, rămâne credincioasă lui Dumnezeu. Dumnezeu, din partea Sa, susținând de fapt prin Duhul Său acest consimțământ uman, îndrepta mereu această „mică parte” spre scopul ei, și această pedagogie divină a adus umanității – prin Avraam, Moise, David, profeți și alți sfinți ai Vechiului Testament – să dea cea mai minunată roadă care este Fecioara.

Aceasta este într-adevăr o doctrină marială fundamentală în patristica orientală, că Sfânta Fecioară n-a fost un individ izolat venit în lume într-o manieră accidentală, ci ea constituie scopul istoriei poporului ales, arborele crescut din rădăcina lui Iesei, roadă a pedagogiei dumnezeiești și a sinergiei umane. La ea duc toate faptele Vechiului Testament; ea constituie desăvârșirea celor mai fundamentale aspirații umane, realitate închipuită prin toate imaginile Vechiului Testament: nor, rug, sfânta sfințelor etc.

Născută de Sfântul Ioachim și Sfânta Ana care, bătrâni și sterpi, au zămislit-o printr-un act de ascultare către Dumnezeu, ea era după doctrina Bisericii Ortodoxe supusă legilor descompunerii și morții, consecință a păcatului originar – fiindcă după cum spune Grigore Palama, doar Hristos, care nu era zămislit din sămânța omenească, nu se găsea sub păcatul originar⁸ – dar cu toate acestea nu avea asupra ei povara păcatelor personale ale strămoșilor săi – ceea ce numim astăzi „ereditate” – fiindcă ea era posterioară unei mari familii de sfinți, originea ei urca până la David și Avraam, până la „Noe... Enos... Set, Adam... Dumnezeu” (Luca 3, 38).

Ea însăși, folosind la maxim puterea dumnezeiască dată oricărei ființe umane ca dar primordial de la crearea omului „după chipul lui Dumnezeu”, a putut să devină cu totul sfântă și cu totul frumoasă, „panaghia”. Și atunci Dumnezeu a numit-o „cea plină de har” și îi adresează prin gura trimisului Său, salutul Kaire („bucură-te”). Această salutare se adresează pentru prima dată după cădere – atunci când suferința a intrat, prin păcat, în lume – unei ființe umane, fiindcă pentru prima dată a apărut pe pământ o ființă umană cu totul curată, păzită de orice păcat, vrednică de a se veseli de rai. De aceea Sfânta Fecioară, după cuvântul lui Cabasila⁹, a arătat pe om așa cum era în Rai și așa cum trebuia să devină. Pentru că, vrednică să săvârșească lucrarea pentru care omul a fost creat, adică să devină chipul și slava, manifestarea lui Dumnezeu, încă din momentul când Dumnezeu a chemat-o la această lucrare, ea – contrar Evei – a acceptat-o de îndată.

Smerenia sa și impunătorul său „fiat” a dat de asemenea posibilitatea lui Dumnezeu de a lua asupra Sa trupul și să apară cu și prin ea, în creația Sa, ca un milostiv.

Două lucruri devin astfel clare. Pe de o parte că umanitatea, sub creșterea constantă a lui Dumnezeu – creșterea lui Dumnezeu sporește fără încetare (Coloseni 2, 19) – a

⁷ Theomitor, p. 68.

⁸ „Discours sur l'Annonciation”, o.c., 73.

⁹ Idem, o.c., p. 104.

ajuns în punctul de a-I prezenta lui Dumnezeu prin Fecioara un trup capabil să devină veșmântul și locașul Său. Și, pe de alta, că astfel umanitatea, prin gura Fecioarei, a permis lui Dumnezeu să ia acest trup. Maria ca și Eva ar fi putut, într-adevăr, să spună „nu“ la chemarea lui Dumnezeu, și Dumnezeu n-ar fi forțat, în acest caz, libertatea creaturii Sale, pentru că distrugând libertatea distruge omul. Și Dumnezeu nu poate să distrugă ceea ce a creat. Dar Fecioara a spus „da“. Astfel, trupul uman a devenit prin Întrupare, într-adevăr, revelarea lui Dumnezeu.

Dar se spune că cuvântul „trup“, în ebraică, nu semnifică numai „corp“ ci și „om“. Cuvântul Și-a asumat, prin urmare, nu doar corpul ci și sufletul, voința, libertatea, gândirea și cuvântul omului, toată structura, viața și sensibilitatea umană, în afară de păcat! Acesta cu totul a devenit în Hristos manifestarea și revelarea lui Dumnezeu.

Consecințele acestui fapt sunt enorme. Din această cauză, Biserica, Trupul lui Hristos, constituie – nu doar Biserica în general, ci și orice parohie ecclezială concretă – o adevărată și reală teofanie; Sfintele Taine, ca acte istorice, se săvârșesc într-un timp și spațiu eshatologic; viața morală a creștinilor are ca scop suprem arătarea și slăvirea lui Dumnezeu – „așa încât oamenii să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Care este în ceruri“ (Matei 5, 16) și: „Iar voi sunteți... popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat...“, (I Petru 2, 9).

Cu toate acestea, dorința de a ajunge la consecințele (ecleziologice, liturgice, ascetice) acestui adevăr ne-ar duce prea departe. Limitele articolului ne obligă să lăsăm cititorului sarcina de a urmări el însuși această linie teologică extrem de bogată și să trecem acum la cel de-al doilea punct al studiului nostru: să vedem cum trupul uman pe care Sfânta Fecioară l-a dat, din partea umanității, lui Dumnezeu, a devenit în Hristos nu doar revelarea ci și „puterea“ și „dreptatea“ istorică a lui Dumnezeu.

II

După afirmația Sfântului Petru – „ceea ce te biruiește, aceea te și stăpânește“ (II Petru 1, 19) – omul învins de Diavol îi este, de drept, înrobît și astfel Diavolul a obținut niște drepturi asupra lui. Pe de altă parte Dumnezeu, care are ca slavă Dreptatea, nu vrea să forțeze drepturile persoanei, chiar ale Diavolului. De asemenea, Dumnezeu, în ciuda adâncii Sale voințe și puteri irezistibile, nu-l biruiește pe Diavol, pentru ca să nu-i dea dreptul să-L insulte și să-L acuze de nedreptate. Dar de vreme ce lupta se dădea de fapt nu între Diavol și Dumnezeu, ci între Diavol și om, era just ca omul odată învins să își ia revanșa.

Dar cum ar fi putut omul înrobît să lupte împotriva celui ce prin moarte stăpânea, după cădere, asupra lumii întregi? Această victorie nu putea să fie de fapt decât lucrarea lui Dumnezeu. „A trebuit în consecință, intervenția combinată a lui Dumnezeu și a omului, și unirea într-o singură persoană a două firi dintre care una fusese în stare de învinsă și alta de învingător. Și Acesta sosește: Dumnezeu își face a Sa cauza omului, pentru că El este și om; și omul se păzește de tot păcatul, triumfă asupra păcatului, pentru că el este și Dumnezeu“¹⁰.

¹⁰ N. Cabasila, „La vie en Jésus-Christ“. Traduction S. Broussalex, Chévetogne 1960, p. 37.

Om singur nu putea să învingă pe Diavol, Dumnezeu singur nici atât, deci „Cuvântul s-a făcut trup“ pentru că a avut în același timp posibilitatea să ducă lupta și să învingă. Putem astfel să înțelegem pentru ce, cum spuneam adineaori, trupul, natura umană a lui Hristos, a devenit tăria și puterea, „arvuna“ lui Dumnezeu contra Diavolului. Ca urmare, dacă Dumnezeu nu avea trup, cum ar fi putut să moară și să calce „prin moartea Sa moartea“? Dacă n-a avut sânge cum ar fi putut „să spele păcatele lumii“? Dacă nu putea suferi cum putea să vindece rănila și să restituie integritatea naturii umane?

Dar pe de altă parte dacă o ființă umană nu-i dădea din propria voință acest trup, cum ar fi putut Dumnezeu să-L aibă, El care respectă libertatea chiar a puterilor răului? Dumnezeu cere și așteaptă în consecință, în toate secolele Vechiului Testament din partea oamenilor o colaborare decisivă. Dar nici un profet și nici un sfânt înaintea Sfintei Fecioare nu I-a putut-o oferi. Sfânta Fecioară, pentru prima dată, a sprijinit pe Dumnezeu să realizeze mântuirea lumii. Ea I-a pregătit cu vrednicie și I-a obținut în mod voit trupul prin care El, putând orice, a triumfat asupra morții și puterilor întunericului. Astfel, prin trupul lui Hristos natura umană s-a eliberat de rău și de sclavia morții. Și fiecare ființă umană care participă la natura umană îndumnezeită a lui Hristos participă de acum înainte la moartea și învierea Sa. Or, dacă aceasta o merită fiecare persoană umană, o merită eminamente datorită Mariei, Maica Domnului.

Există, de fapt, o comuniune tainică între trupul Mariei și al Fiului ei. Trupul lui Hristos este realmente trupul Maicii Sale; cel al Mariei este dintr-un punct de vedere la fel ca trupul îndumnezit al Fiului său. Maria este prima ființă umană care s-a unit într-un mod cât mai intim și real cu Hristos, este cu adevărat hristificată, și pe drept trupul ei n-a rămas să se vindece în descompunerea morții, ci fusese luat de Hristos la cer, ca mărturie a înălțării trupesti la cer a tuturor sfinților.

Dar taina Mariei, manifestarea supremă a excelenței umane, este legată îndeaproape de taina Bisericii. Se spune că Biserica, cu Hristos, este mariajul tainic între Dumnezeu și creația Sa, unirea cea mai intimă și fără confuzie a naturii dumnezeiești și a naturii umane. Or, Dumnezeu singur, fără colaborarea umană, nu poate să realizeze această unire. Prin urmare, Sfântul Duh de-a lungul secolelor Vechiului Testament îndreaptă și pregătește umanitatea îndrumând și întărind pe profeți și pe sfinți, dar acționând din exterior, nu în mod personal, ci prin persoanele umane și în măsura în care acestea erau disponibile. Pentru prima dată în sânul preafericitei Sfintei Fecioare, o Persoană din Sfânta Treime a venit, a locuit și apoi a acționat în mod personal în istorie.

Înainte, când cele două naturi erau separate, omul trăia în moarte și robie, în timp ce Dumnezeu era în raport cu creația fără casă („aioikos“). Prin Întrupare cele două naturi s-au unit; omul s-a îndumnezeit și Dumnezeu a luat ca locaș istoric trupul uman. La alcătuirea Bisericii, care este căsătoria tainică între cele două naturi, Maria a jucat rolul central, cea care a pregătit căsătoria pentru nuntași. Ea a pregătit, curățat, împodobit cum trebuia în persoana sa natura umană și a prezentat-o în mod potrivit Mirelui ceresc. Și Acesta a adus-o și a unit-o cu El, astfel încât El a devenit cu ea un „singur trup“ (Efeseni 5, 31).

Dacă Cuvântul a putut să își asume natura umană, este pentru că Maria i-a oferit-o cum trebuia. Aceasta înțeleg Părinții când scriu că Maria i-a pregătit lui Dumnezeu „casă“ și „locaș“ uman. Înaintea Mariei, Dumnezeu era – cu privire la creație – ca

Regele fără cetate, scrie Cabasila. Dar cum să ne imaginăm un Rege fără cetate? Și, pe de altă parte, cum poate să trăiască o cetate fără un Rege? Or, Maria a devenit Ambasadoarea cetății umane pe lângă cerescul Rege. Și nu doar Ambasadoare, ci și mijlocitoare. Datorită Ei și prin Ea Dumnezeu a venit, Și-a luat pe drept și în mod liber, fără violență, în posesie creația Sa și astfel Împărăția a strălucit.

Astfel se înțelege rolul central al Fecioarei Maria în desăvârșirea planului lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii și alcătuirea Bisericii. Și prin aceasta însăși se înțelege rolul central al omului în desăvârșirea tainei mântuirii sale. Dacă creștinul trebuie să coopereze liber și energic ca să realizeze pentru el mântuirea, realizată odată pentru toți în Hristos, devine clar că este astfel fiindcă omul a trebuit să coopereze liber și energic la desăvârșirea acestei mântuiri.

Jean-Paul Sartre vorbește de o mântuire dată omului din partea lui Dumnezeu ca o pomană; și refuză – cu toate liniile umaniștilor atei – să o accepte, fiindcă o astfel de mântuire, spune el, nu este vrednică de om, ea este o înstrăinare. Dar liniile precedente arată că nimic nu este mai străin în adevărata doctrină creștină decât o astfel de concepție despre mântuire. Dacă, într-adevăr, este adevărat că pentru gândirea Părinților mântuirea se dă realmente din partea lui Dumnezeu, este la fel de adevărat că, din partea omului, mântuirea se primește. Dumnezeu dă tot, dar îi lasă omului posibilitatea – mai mult, îi cere să facă tot. Dumnezeu nu este stăpânul, ci prietenul omului („filantropos“): „nu vă mai zic slugi... ci v-am numit pe voi prieteni...” (Ioan 15, 15). Acest respect profund al lui Dumnezeu pentru om, care constituie veritabila grandoare a omului, și care ca toate lucrurile lui Dumnezeu nu cunoaște limite, o să fie pus în relief în cursul examinării celui de-al treilea punct al cuvântării noastre.

III

Vom studia principală dogmă mariologică, cea de la Efes, care o numește pe Maria „Născătoare de Dumnezeu” („Théotokos”). Cunoaștem că ereticii, cu Nestorie în frunte, numeau pe Fecioara: „Născătoare de Hristos” („Hristotokos”) sau născătoare de om care, după ei, s-a zămislit în Maria și cu care Cuvântul s-a unit mai apoi („antropotokos”). Dar ortodocșii au insistat cu tot dinadinsul asupra termenului Născătoare de Dumnezeu („Théotokos”), fiindcă cu acest termen îndrăzneț se poate păzi enunțul faptului că în Hristos s-au unit intim și inseparabil – în același timp neamestecat – două naturi complete și perfecte, cea a lui Dumnezeu și cea a omului. Dacă, într-adevăr, Fecioara n-a dat în mod real naștere lui Dumnezeu, dacă Dumnezeu numai a „locuit” în Ea, dacă doar a „folosit-o”, atunci Cuvântul n-a asumat în mod real pe omul întreg, nu este „om desăvârșit” și, în consecință, nu poate să-l mântuiască pe om. Într-adevăr, „Născătoare de Dumnezeu” a devenit, din punct de vedere dogmatic, ancoră a mântuirii noastre, asigurare și garanție a raportului nostru real cu Hristos, garanția umanității reale și desăvârșite a Cuvântului Întrupat.

Dar ce semnificație descoperă pentru antropologie această expresie, pe de o parte fundamentală atât pentru hristologie cât și pentru mariologie? Cu cea mai mare precizie posibilă îi vom da o singură dar decisivă interpretare.

Sfânta Scriptură învață că Dumnezeu a creat lumea cu scopul de a se uni cu El, mai bine spus ținând seama de Biserică, trupul veșnic al Fiului Său veșnic. În alți termeni, lumea este creată ținând seama de Hristos. „Întru El au fost făcute toate,

cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute... Toate s-au făcut prin El și pentru El" (Coloseni 1, 16). Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Grigorie Palama, Sfântul Nicodim Aghioritul, toată respectabila și lungă serie de Părinți¹¹ vorbesc despre taina lui Hristos ca despre sfârșitul suprem al creației, și văd în Iisus Hristos principiul desăvârșirii, alfa și omega a toate.

Omul, creat a șaptea zi ca coroană și conștiință a creației, recapitulează în persoana sa lumea întreagă; el este după Maxim un „microcosmos” sau, după Grigorie de Nazianz, „o mică lume care conține marele”. Pe de altă parte, omul este creat liber și – doctrina antropologică fundamentală – „după chipul lui Dumnezeu”. Aceasta vrea să spună – de vreme ce, după Sfântul Pavel, chipul Dumnezeului nevăzut este Logosul (Coloseni 1, 15) – că omul creat „după chip” este creat pentru a tinde spre chip, în scopul de a se uni, în mod ipostatic cu Logosul și să devină astfel în chipul natural al Tatălui și chip al lui Dumnezeu prin har. În alți termeni, scopul omului a fost să devină Dumnezeu-om. Sfântul Vasile spune prin urmare, că omul este o ființă „care a primit porunca să devină Dumnezeu”.

Dar cum s-ar fi putut realiza aceasta? Nicolae Cabasila scrie, în privința aceasta, că Dumnezeu a creat natura umană în scopul de a găsi o Maică în ea în momentul când ar vrea să Se întrupeze¹². Cum ar fi putut omul, efectiv, să depășească imaginea ontologică fără limite între el și Dumnezeu și să se unească cu El, dacă Dumnezeu Însuși nu o asumase? Și cum ar fi putut să o asume, în mod eficient, Dumnezeu fără o legătură intimă, „trupească”, cu el?

Atingem aici în fond dogma inspirată, și prin consecință ineputabilă în realitate, a Théotokos-ului. Am văzut deja că Sfânta Fecioară nu era prin raport cu poporul ales al lui Israel o persoană izolată și accidentală. Din punct de vedere considerat aici, înțelegem că într-un sens ea nu este un caz excepțional în umanitate în general. Nașterea sa feciorească, excepțională și extraordinară, a fost cu toate acestea împlinirea pur și simplu a scopului pentru care natura umană a fost creată la început. În persoana Mariei, adevărată și reală „Născătoare de Dumnezeu”, natura umană, așadar, se descoperă „Născătoare de Dumnezeu” – Théotokos!

Consecințele acestui fapt pentru un dialog între creștini și ateii ar putea să fie de o utilitate nebănuită. De-a lungul secolelor mulți ateii au reclamat, într-adevăr, ca omul să poată deveni Dumnezeu. Dar nici unul dintre ei n-a îndrăznit să spună că omul poate să-l nască pe Dumnezeu în istorie, cum au făcut-o Părinții Bisericii! Într-adevăr, nici o eroare nu este la fel de îndrăzneată ca adevărul. Și nici o condamnare a umanismului ateu nu este la fel de radicală ca această doctrină fundamental ortodoxă, care vede în natura umană o adevărată și reală „Născătoare de Dumnezeu”.

Această doctrină poate să dea o nouă lumină și să conducă la o nouă înțelegere, mai amplă a „Fiul-Omului”, pe care Hristos în repetate rânduri Și-a dat-o Lui Însuși. Ea poate de asemenea să ne ajute la o mai bună înțelegere a doctrinei pauline despre „omul nou”. Toată firea umană trebuie, după Sfântul Pavel, „să moară” și să „renască”. Or, nașterea din nou se face „întru Hristos”, ceea ce vrea să spună că omul nou este un om hristificat, un Dumnezeu-om...

¹¹ Cf. Textele din Théomitor, o.c., pp. 150–152.

¹² Idem, o.c., p. 150.

Concluzii asupra a două constatări:

a) Analiza pe care tocmai am făcut-o „temeiului“ Sfintei Fecioare. Dacă Maria are un loc atât de central în dogma, liturghia și evlavia Bisericii, este pentru că ea a avut un rol central în iconomia divină. Ea a îndreptat-o pe Eva; a putut să-l arate pe om așa cum a fost creat, în toată frumusețea și splendoarea sa primordială; ființa umană pură și simplă, împinsă ea însăși în situația creată de păcatul original, a putut totuși să îndeplinească scopul pentru care omul a fost creat la început, și anume să devină mijlocul prin care Dumnezeu Cuvântul intra în lumea Sa pentru ca să acționeze în lume. Dumnezeu-om în istoria oamenilor și pentru a-i salva, sau, mai bine zis, pentru a-l mântui pe om.

b) Chiar această analiză arată că cele două mari acuzații ale ateilor contra creștinismului nu sunt cu totul justificate prin fapte. Dumnezeu, într-adevăr, nu este niciodată pentru creștini un „tată sadic“, și nu este niciodată o „înstrăinarea omului“. El este cu totul invers.

Nikos Kazantzakis pune în eseu său filozofic, intitulat *Asceză*, subtitlul caracteristic *Salvatores Dei* („Mântuitorii lui Dumnezeu“), și susține teza că Dumnezeu, ascuns în fiecare lucru și în fiecare fapt istoric, are nevoie de om care să-l poată descoperi. Este o erezie a umanismului antropocentric. Dar în toată erezia există întotdeauna ceva adevăr pe care teologia ortodoxă are ca scop să-l discearnă și să-l asume. Ceea ce este adevărat deși deformat, la Kazantzakis, este respectul profund pentru Dumnezeu pentru om. Dumnezeu îl respectă pe om. Dumnezeu îl respectă pe om până când rămâne – în ce privește omul și creația care e depășită de om – inactiv, pentru a nu forța libertatea sa. Prin urmare, Dumnezeu a rămas ascuns până la momentul când o ființă umană, Sfânta Fecioară, a fost capabilă și a binevoit să-l dea la iveală. Veșmânt care să-l arate vădit vizibil și accesibil oamenilor, trupul său. „Plinirea timpurilor“, cu alte cuvinte, este momentul când Dumnezeu aștepta și Se pregătea la început pentru a Se manifesta deplin oamenilor, îngerilor și întregii creații, și pentru a-Și asuma în persoana Sa natura umană, pentru a le da oamenilor posibilitatea de a deveni Dumnezeu – oameni – oameni „adevărați“ și „desăvârșiți“ (Coloseni 1, 28). Acest moment central în istorie a venit o dată cu Sfânta Fecioară. Îndreptată cu totul spre Dumnezeu, smerita Fiică a Nazaretului, plină de viața dumnezeiască, a revelat în nașterea sa în același timp pe Dumnezeu și pe om, și a devenit astfel solidul fundament al umanismului adevărat și sănătos, un umanism antropocentric.

Traducere de OVIDIU CIOABA

RELICVE HRISTICE

GIULGIUL LUI HRISTOS

TITUS PÂRVULESCU

Ziarele au anunțat că, în cinstea anului jubiliar 2000, va fi prezentat publicului faimoasa relicvă din catedrala din Torino, Giulgiul lui Hristos.

Dar cum a ajuns giulgiul din mormântul de la Ierusalim la catedrala din Torino și mai ales, e vorba chiar de adevăratul giulgiu, de pânza de în adusă de Iosif din Arimatea și cu care a înfășurat sfântul trup coborât de pe cruce?

Matei și Marcu spun numai că femeile Maria, Magdalena și Maria mama lui Iisus, s-au dus, a doua zi după Sabat, la mormânt, dar n-au intrat înăuntru ca să vadă ce e în mormânt. Luca scrie că Maria Magdalena și celelalte femei, care s-au dus la mormânt ca să ungă trupul lui Iisus cu miresme, auzind ce le-au spus cei doi bărbați îmbrăcați în haine strălucitoare n-au intrat nici ele în mormânt, ci s-au dus și au povestit celor unsprezece cele întâmplate, iar Petru a dat fuga la mormânt, s-a plecat și s-a uitat înăuntru, dar n-a văzut decât fâșiile de pânză pe jos. Ioan spune ceva mai mult și anume că Petru și Ioan, cărora Maria Magdalena le spusese că a găsit mormântul gol, au alergat spre mormânt. Cel dintâi a ajuns Ioan care s-a plecat și a văzut fâșiile de pânză pe jos, dar n-a intrat. Petru, când a ajuns și el, a intrat în mormânt, a văzut fâșiile de pânză pe jos, iar ștergarul, care fusese pus pe capul lui Iisus, nu era cu fâșiile de pânză, ci, făcut sul, era într-alt loc, singur.

Cercetătorii, ținând seama și de învierea lui Lazăr când acesta a ieșit din mormânt cu mâinile și picioarele legate în fâșii de pânză și cu capul înfășurat într-un ștergar precum și de cuvintele grecești care înseamnă giulgiu, ștergar, fâșie de pânză, ca și de faptul că Luca în Faptele Apostolilor (19, 12) dă cuvântului grecesc sudario sensul de batistă, basma, cercetătorii, zic, sunt de părere că în loc de „ștergarul pus pe capul lui Iisus“, să se citească „ștergarul din jurul capului“, întrucât avea rostul să țină strâns bărbia pentru ca mortul să nu rămână cu gura deschisă, așa cum, de altfel se face și acum aproape pretutindeni.

După cum vedem, evangheliștii nu spun nimic nici despre giulgiu, nici despre ce s-a întâmplat cu celelalte lucruri rămase în mormânt sau despre veșmintele lui Iisus împărțite între soldații care L-au răstignit, nici despre cămașa Lui făcută dintr-o singură bucată și care a fost trasă la sorți. Dar despre ea vom mai vorbi.

Nici comentatorii de mai târziu – cel puțin pe cât știu eu – nu s-au întrebat de ce nici Petru, nici Ioan, nici ceilalți evangheliști n-au pomenit nimic despre giulgiu care era, firește, piesa principală rămasă în mormânt pentru că, evident, Iisus n-avea de c

l i-a cu El. Dar, desigur, atât Ioan cât și Petru erau prea turburați de cele întâmplate n-au mai remarcat decât lucrurile care nu mai erau la locul lor.

Este, firește, mai mult decât probabil că ucenicii, surorile lui Lazăr cel înviat, Maria Magdalena, ca să nu mai vorbim și despre Sfânta Fecioară și despre toți cei n jurul lui Iisus, au păstrat cu sfințenie toate lucrurile lui Iisus, atât cele de la stignire, cât și cele de la înmormântare. Și, de asemenea, nu e deloc riscată ipoteza i unul dintre ei, chiar Iosif din Arimatea, ar fi cumpărat de la soldatul căruia i-a venit, prin tragerea la sorți, cămașa cea dintr-o singură bucată și chiar pe cele de la ilalți soldați.

Nici evangheliile apocrife nu spun mai mult despre aceste lucruri.

Cei care le-au luat, le-au ținut ascunse, desigur, de teama „iudeilor” și, cu atât mai ult, ele n-au fost date la iveală în timpul cât a ținut persecuția împotriva creștinilor, cepută de Neron, nu mult după răstignire.

Abia după ce Constantin cel Mare a recunoscut creștinismul ca religie de Stat 13), au început să apară relicvele, fie cele hristice, fie ale diferiților sfinți, precum venerarea lor.

Diferite scrieri din primele secole se referă la existența unui giulgiu al lui Hristos, unele menționează chiar prezența unei imagini pe pânză. Cea mai veche mărturie spre această imagine este aceea a Sfântului Epifanie din Salamina (315–403) care rie episcopului Ioan al Ierusalimului că a văzut la intrarea în biserica din Anablatha, calitate aproape de Ierusalim, un vâl pe care se vedea imaginea unui om despre re se spunea că ar fi Hristos. Și din alte scrieri de atunci rezultă că încă din secolul era cunoscut acest giulgiu care avea pe el chipul lui Iisus.

După o legendă, Sfânta Elena, mama împăratului Constantin cel Mare, a făcut în ul 326 o vizită în Palestina în urma căreia ar fi adus, între altele, la Constantinopol, iele care au fost bătute în mâinile și picioarele lui Iisus la răstignirea Lui, crucea i Iisus, o tunică a lui Iisus pe care a dăruit-o orașului Trêves (Trier, în Germania), ul ei de origine, în care se află și acum în catedrala orașului.

Dintre toate relicvele semnalate în această epocă, cea mai de seamă era un vâl pe care vedea chipul lui Hristos, chip despre care se spunea că nu e făcut de mână de om.

Scriitorul grec Evagre Scolasticul (527–600) scrie în *Istoria ecleziastică* despre est vâl că ar fi apărut în anul 544 sau chiar mai înainte, la Edessa, actuala Urfa din rcia. Această relicvă-icoană a început să fie numită, de prin secolul XII, mandylion. ii cercetători cred că poate fi identificat cu actualul giulgiu din Torino. Dar asupra estei relieve care se dovedește a fi și cea mai importantă, vom reveni mai departe.

Carol cel Mare a primit, în anul 797, de la împărăteasa Irena a Constantinopolului i multe relieve autentice sau false și el însuși a adus altele din Orient.

Cele mai multe dintre aceste relieve au rămas nestudiate. Altele au fost studiate rte serios din punct de vedere istoric și analizate cu mijloacele pe care știința le ne la îndemâna cercetătorilor.

De o mare celebritate s-a bucurat „giulgiul” din mănăstirea din Cadouin, mică alitate din Périgord. Deși măsurând 2,80 m pe 1,15 m, „giulgiul”, dintr-o pânză rte fină, a fost considerat, timp de opt secole ca fiind ștergarul care înfășurase ul lui Hristos. Potrivit tradiției, acest giulgiu ar fi fost descoperit în timpul primei aciade, în 1098, cu prilejul asediului orașului Antiohia. Trecând din mână în mână, a găsit, în cele din urmă odihna, în 1117, în mănăstirea din Cadouin, clădită doar

cu doi ani mai înainte. Istoriceste, prezența acestei relicve a fost afirmată de Simon de Monfort care a declarat-o autentică. În 1933, preotul iezuit J. Francè observă niște inscripții arabe pe care egiptologul Gaston Wiet le consideră ca fiind în legătură cu emirul Musla Ali care a domnit în Egipt între 1094 și 1101 și cu emirul El Afdal care a guvernat Egiptul de Jos între 1094 și 1101. În 1981, Brigitte și Gilles Delluc constată examinând pânza la microscop, că inscripțiile au fost brodate pe pânză; deci, pânza ar putea fi mai veche. Pânza fiind socotită, în cele din urmă, din timpul Evului Mediu a fost declarată o falsă relicvă.

Cu totul altfel se prezintă lucrurile cu „ștergarul“ de la Oviedo. „Ștergarul“ este o pânză rectangulară, măsurând 84 cm pe 53 cm și este păstrat din secolul VIII în catedrala orașului. După tradiție, este pânza cu care a fost acoperită și ștearsă fața Mântuitorului după ce a fost coborât de pe cruce. Ca toate relicvele hristice, a trecut și aceasta prin mai multe mâini și, din Palestina, în timpul cuceririi Palestinei de către Cosroes (614), a ajuns în Alexandria și de acolo, fugind tot de Cosroes, când acesta a atacat și Alexandria, de-a lungul Africii de Nord, a ajuns în Spania și, în cele din urmă, în catedrala din Oviedo. Analiza chimică a petelor principale arată că ele sunt alcătuite din sânge și lichid pleural. Un studiu amănunțit al petelor de sânge și a marginilor lor a dovedit că petele nu s-au format în același timp. Primele au fost făcute când corpul era încă pe cruce, altele cam după o oră de la coborârea de pe cruce și a treia serie după ridicare corpului de la pământ, cam după patruzeci și cinci de minute. Studiul polenului a dus la rezultatul că pe pânză s-a găsit polen din Palestina, Africa și Spania și deloc din alte părți. Dar toate acestea nu permit datarea pânzei și nici nu s-a încercat, până acum, vreun procedeu de datare.

Dacă se observă amplasamentele petelor de sânge, se constată cu uimire că ele se suprapun perfect pe cele de pe fața omului din giulgiul de la Torino, în special la nivelul bărbiei. Lungimea nasului – 8 cm – corespunde exact cu cel al omului din giulgiu. Și dacă ținem seama că grupele sanguine sunt aceleași, adică grupa AB care este o grupă rară (doar 7% din populație), coincidența devine cu adevărat turburătoare atât „ștergarul“ de la Oviedo, cât și giulgiul de la Torino au acoperit aceeași față. Oricum, șansele de autenticitate ale acestor două relicve se susțin una pe alta.

În catedrala Saint Étienne de Cahors se află o relicvă numită „sfânta scufie“ făcută dintr-o țesătură de in și corespunzând, ca mărime, unui cap de om. După tradiție această scufie a acoperit capul lui Iisus când a fost pus în mormânt. După descriere anonimă, publicată în 1899, ar fi vorba despre legătura care, trecând pe sub bărbie, avea rostul de a ține gura închisă; deci, același scop ca al „ștergarului“ din Oviedo. Vor fi fost amândouă în mormânt? În *Notice historique sur la sainte coiffe* (1844), abatele Montaigne descrie petele de sânge și citează un proces verbal din 1839 în care un farmacist și un medic afirmă că, într-adevăr, petele sunt pete de sânge. Nu s-a făcut însă nici o analiză recentă a petelor, nici cercetarea grupei sanguine care ar fi esențială. Lingvistul Robert Babinot a comparat, de curând, amplasarea petelor de sânge cu cele de pe giulgiul de la Torino și le-a găsit asemănătoare. Dar numai o cercetare strictă ar putea afirma sau infirma autenticitatea acestei relicve.

Vălul Veronicăi, păstrat de mai multe veacuri la Vatican, a fost celebru mult vreme și se mai vorbește și acum despre el. O legendă spune că în timp ce Iisus în ducea crucea spre Golgota, o femeie, Veronica, s-a apropiat de El și i-a șters fața cu o pânză și astfel chipul Mântuitorului s-a imprimat pe acea pânză. În altă legendă

vorba despre o femeie care se ducea cu o bucată de pânză la un pictor pentru ca acesta să facă pe pânză portretul Mântuitorului. Întâlnindu-L însă pe Iisus, i-a spus că aceasta era avea de gând să facă. Atunci, Iisus a luat pânza, și-a pus-o pe față și a napoiat-o femeii, cu chipul Lui imprimat pe pânză. După mai multe peregrinări și prezentări în public – ultima fiind în 1854 – vâlul Veronicăi și-a găsit liniștea la Vatican, fiind, după cum se spune, lipsit și de imaginea de pe el.

O altă relicvă care s-a bucurat de faimă este „tunica” trimisă de Sf. Elena, după cum s-a spus mai sus, la Trêves. „Tunica”, împreună cu alte relicve, a fost descoperită într-un cavou în cursul unei măriri și înfrumusețări făcute la catedrala din acel oraș. Aceste relicve au fost ascunse desigur din cauza numeroaselor năvăliri barbare a căror victimă a fost orașul, timp de patru veacuri, între 406 și 883. Mai apoi a fost lustră dintr-o parte în alta, până ce și-a recăpătat liniștea din nou în Trêves, în 1810, ultima prezentare în public fiind în 1996. Ținând seama de dimensiunile și de forma relicvei, ea ar putea fi „tunica” de deasupra, iar cea de la Argenteuil, „tunica” de ledesubt, cămașa.

Și „tunica” de la Argenteuil a fost descoperită, de astă dată, în zidul bisericii din năvălirea benedictină. Această tunică a făcut parte, potrivit legendei, dintre relicvele pe care Irena, împărăteasa Bizanțului, le-a trimis lui Carol cel Mare, iar acesta a lăruit tunica fiicei sale Theodorada care era stareța mănăstirii din Argenteuil. Ca și tunica din Trêves, tunica din Argenteuil a trebuit să fie ascunsă din cauza invaziilor, în cazul acesta, ale normanzilor.

Împreună cu „tunica” s-au găsit și două scrisori, una în limba latină, cealaltă în franceză, care afirmă că este vorba de „tunica” lui Hristos. Din nefericire, cele două scrisori s-au pierdut, iar conținutul lor a fost dat, pe scurt, de mai mulți martori. Scrisorile afirmă că e vorba de cămașa dintr-o bucată, pe care au tras-o la sorți soldații de la Golgota. Și legenda spune că fusese făcută chiar de Sf. Fecioară.

Tradiția spune că împăratul Carol cel Mare a adus „tunica” fiind însoțit de zece sau doisprezece episcopi, la ora unu după amiază. Această tradiție a fost atât de bine înfiptă în mintea locuitorilor încât, până după revoluția din 1789, se trăgeau clopotele bisericii în fiecare zi la ora unu după amiază.

În timpul luptelor religioase din secolul XVI, hughenotii au năvălit în oraș, au dat foc bisericii și l-au spânzurat pe preot de propria-i fereastră (creștini, nu glumă!), dar „tunica” a scăpat. Nimeni nu știe cine a salvat-o, dar ea dispăruse din biserică înainte de sosirea hughenotilor.

Când Convenția a abolit, la 10 noiembrie 1793, cultul catolic, abatele Ozet s-a notărat să taie tunica în bucăți, cu speranța că, astfel, va scăpa măcar una din ele. Făcerea a respectat formele tunicii. El a îngropat cele două bucăți mai mari în două locuri diferite și celelalte bucăți le-a împărțit enoriașilor în care avea încredere. Mai târziu s-a făcut reconstituirea tunicii, dar câteva bucăți mai mici n-au mai putut fi găsite.

„Tunica” din Argenteuil a făcut obiectul mai multor cercetări în timp. Ultima și cea mai completă în 1997, analizându-se petele de sânge. Atât din petele de sânge de pe tunică, precum și din cele de pe giulgiul din Torino, rezultă că Iisus a fost silit să ducă crucea în întregul ei nu numai bârna transversală – patibulum – cum se crede de obicei și cum se vede în diferitele ilustrații. De altfel, cei patru evangheliști scriu că Iisus a fost silit să ducă crucea și nu numai patibulum. Așa se explică și de ce a fost

nevoie, pentru că Iisus nu mai putea s-o ducă, să fie obligat Simon din Cirene să ia crucea și s-o ducă până la Golgota.

Cercetătorii au apelat la un voluntar care a purtat întâi un „patibulum“ și apoi crucea întreagă. Rezultatele confirmă interpretarea cercetătorilor.

Suprapunerea petelor de sânge de pe tunica din Argenteuil pe rănilor suferite de omul care a fost înfășurat în giulgiul de la Torino dovedește că aceeași persoană a purtat tunica și a fost înfășurat apoi în giulgiu.

Să trecem însă la cea mai importantă relictă, la giulgiul din Torino în care a fost învelit trupul Mântuitorului când a fost pus în mormânt.

În Edessa (actuala localitate Urfa din sud-vestul Turciei asiatice și în vecinătatea Siriei) se păstra, de secole, o pânză cu un portret miraculos al lui Iisus, portret socotit ca nefiind făcut de mână de om (acheiropoiète), pânză numită mandylion, fie de la grecul mandilo care înseamnă sudariu (pânză care șterge sudoarea), fie de la arabul mandil care înseamnă fular, șervet.

După Evagre Scolasticul, portretul de la Edessa ar fi fost descoperit, în 544, într-o nișă aflată deasupra porții orașului. După unii istorici, descoperirea s-ar fi făcut în 525 în timpul lucrărilor de restaurare a catedralei orașului, avariata de revărsarea fluviului Daisan. Arheoloaga Maria Grazia Siliato, referindu-se la o icoană din secolul V, afirmă că prezența mandylionului la Edessa ar data încă din secolul II. După descoperirea mandylionul, devenit celebru, rămâne în Edessa până în 639 când orașul este ocupat de arabi, iar mandylionul este dus la Constantinopol.

În 787, al doilea Sinod de la Nicea se folosește de portretul din Edessa pentru a combate pe iconoclaști. Totodată, mandylionul devine cunoscut în toată lumea creștină și se fac numeroase copii după el. Una din copii va fi fost folosită ca model de autorul miniaturii din mss. Pray de la sfârșitul secolului XII, aflat în Biblioteca Națională din Budapesta și în care mâinile Mântuitorului sunt așezate așa cum se vede în giulgiul de la Torino. O dovadă, dacă mai era nevoie, că giulgiul e mai vechi decât secolul XIII–XIV în care l-a vârat datarea cu carbon 14!

Evident, cei din Edessa știau că pe mandylion era reprezentat nu numai chipul Mântuitorului, ci și trupul Lui. Știau, deci, că mandylionul era, de fapt, giulgiul lui Iisus.

Descoperirea mandylionului s-a făcut tocmai în epoca în care s-a răspândit noul tip de reprezentare a Mântuitorului; o față cu un nas fin, cu barba împărțită în două și cu părul lung, tip care s-a impus repede și a dus la Hristos Pantocrator. Evident, portretul lui Iisus de pe mandylion a jucat un rol de seamă în impunerea acestei iconografii datorită faptului că el era socotit modelul cel mai adevărat, cel mai autentic dintre toate.

În 1978, cercetătorul britanic Ian Wilson a emis ipoteza că mandylionul și giulgiul de la Torino sunt unul și același lucru. De curând R. P. Dubarle a reluat și a dezvoltat această idee. După acești doi autori, giulgiul ar fi fost prezentat într-un cadru rectangular, împăturit astfel încât să se vadă numai fața și să ascundă goliciunea trupului, precum și urmele maltratărilor suferite.

Ian Wilson a invocat, în sprijinul celor susținute, *Faptele lui Tadeu*, o lucrare din secolul VI în care, potrivit legendei despre Abgar, Iisus își imprimă fața pe o pânză *tetradiplon* (termen care înseamnă „împăturit de patru ori în două“, adică în opt). Împăturit la fel, giulgiul de la Torino ar corespunde perfect cu dimensiunile

mandylionului. Doi cercetători, John P. Jackson și Vernon Müller, au studiat giulgiul lumină razantă și au scos în evidență pliurile care corespund perfect cu dimensiunile mandylionului; încă o dovadă a identității dintre mandylion și giulgiul de la Torino.

Împăratul Constantinopolului, Roman Lekapenos, după câteva încercări nereușite, duce mandylionul la Constantinopol în ziua de 15 august 944, în mijlocul unor mari sărbătoriri și îl așează în capela Sfânta Maria din Phare, situată chiar în palatul imperial.

Identitatea dintre cele două relicve este sugerată și de o frescă din localitatea Berezi din Macedonia, în care se vede giulgiul care poartă imaginea lui Iisus și având același ornament ca și mandylionul.

Teza lui Wilson este, deci, mai mult decât credibilă și ea e întărită și de dispariția simultană a celor două relicve din Constantinopol în timpul celei de a doua cucerire a orașului de către cruciații din a patra cruciadă, eveniment descris de Robert de Clary. Orașul a fost crud jefuit și nimeni n-a mai pomenit despre giulgiu sau despre mandylion.

Oricum, descoperit la Edessa în 525, dus la Constantinopol în 944, giulgiul sau mandylionul dispare din Constantinopol în 1204, în timp ce orașul era prădat. El va reapare abia în anul 1357 la Lirey în Franța! Cum a ajuns din Constantinopol tocmai la Lirey?

După toate probabilitățile lucrurile s-au petrecut astfel:

La un an de la jefuirea Constantinopolului, în 1205, giulgiul apare la Atena în mâinile lui Othon de la Roche, unul din cei patru șefi principali a celei de a patra cruciade. Lucrul acesta e atestat de o scrisoare a lui Theodor Îngerul, nepotul lui Isaac Îngerul, fostul împărat al Constantinopolului, adresată Papei Inocențiu III, la 1 august 1205, în care spune că Sfântul Giulgiu se află la Atena, precum și de abatele Nicolas d'Otrante într-o relatare din 1207.

Unii istorici sunt de părere că Othon de la Roche a trimis giulgiul, în jurul anului 1208, la castelul tatălui său, Ponce II, la La-Roche-sur-Ognon, de lângă Besançon, unde a fost, desigur, copiat, ceea ce a dat naștere la falsul giulgiu din Besançon, distrus în 1774.

Cum, în 1340, Jeanne de Vergy, strănepoata lui Othon de la Roche, s-a măritat cu Geoffroy de Charny acesta devine proprietarul giulgiului. După o altă ipoteză, Othon de la Roche a păstrat giulgiul la Atena până la moartea sa. Abia mai târziu, Geoffroy de Charny devine proprietarul giulgiului, într-una din călătoriile sale. În sprijinul acestei teze este declarația din 1443 făcută de Marguerite de Charny, nepoata lui Geoffroy I, declarație în care ea se laudă că giulgiul a fost cucerit de bunicul ei.

Oricum, este sigur că giulgiul a fost proprietatea familiei de la Roche și că a trecut, prin moștenire, în mâinile familiei de Charny.

Abia după moartea lui Geoffroy în bătălia de la Poitiers din 1356, văduva lui, Jeanne de Vergy, începe să prezinte publicului giulgiul și mulțimile aleargă din toate ărburile. S-au bătut și medalii de plumb pentru pelerini, în care țesătura este reprezentată prin ochiuri (chevrons) mult mărite ca și stemele familiilor Charny și Vergy.

Contestat și reabilitat, giulgiul este dăruit (de fapt o vânzare deghizată), în 1453, de Margaurite de Charny, Anei de Lusignon, soția ducelui Ludovic I de Savoia care, la 22 martie 1453, îi acordă donatoarei veniturile domeniului Miribel.

Din 1453 până în 1506, ducii de Savoia iau giulgiul cu ei în toate deplasările lor. Când locuiesc în Chambéry, capitala lor din acel timp, giulgiul e păstrat în biserica

franciscanilor, actuala catedrală. În 1471, ducele Amedeu IX mărește capela palatului ducal din Chambéry și instalează acolo giulgiul care este recunoscut ca fiind autentici de Papa Sixt IV. La 6 iunie 1483, numele sfântului giulgiu apare pentru prima oară în inventarul relicvelor din Sfânta Capelă a Palatului din Chambéry.

În 1506, cultul public al giulgiului este aprobat în mod oficial. Papa Iuliu II îl califică, într-o bulă papală din 1506, „unicul giulgiu în care a fost înfășurat Domnul nostru Iisus Hristos”, ceea ce înseamnă recunoașterea autenticității lui.

În plină glorie, giulgiul era cât pe aci să dispară în noaptea din 3 spre 4 decembrie 1532 din cauza unui violent incendiu izbucnit în capela în care era păstrat. Salvat cu multă greutate, giulgiul poartă și acum urmele arsurilor care, printr-o adevărată minune, n-au afectat imaginea decât la nivelul brațelor. În urma incendiului, s-a răspândit zvonul că giulgiul ar fi fost distrus, zvon întărit și de unii scriitori rău informați sau rău intenționați printre care Rabelais și Calvin. Ducele de Savoia a cerut Papei să ordone o anchetă care a autentificat relicva și a pus, astfel, capăt zvonurilor.

Restaurarea giulgiului a fost incredințată, în 1543, clarisselor din Chambéry. Ele au reparat pânza, cosând 22 de piese triunghiulare luate dintr-un antimis și au întărit întregul giulgiu, dublându-l cu o pânză de olandă. În 1563, Torino devine noua capitală a ducatului de Savoia. Ducele Emmaneu Philibert, dorind să aducă giulgiul în capitală, profită de faptul că episcopul de Milano, Sf. Carlo Borromeo, voia să meargă în pelerinaj, pe jos, la Chambéry, spre a venera giulgiul, și sub pretextul de a scurta pentru episcop, drumul care trecea și peste munți, a adus, la 16 septembrie 1570, giulgiul la Torino unde se află și acum.

Până în 1720, giulgiul a fost prezentat publicului în fiecare an, la 4 mai, apoi marșat, iar în secolul XIX doar de cinci ori cu prilejuri excepționale; în 1808 și 1814 vizita Papei Pius VII; în 1842, căsătoria principelui ereditar Victor Emmanuel; în 1868, căsătoria fiului său Umberto și, în 1898, nunta lui Victor Emmanuel, fiul regelui Umberto I.

De la această dată începe o nouă eră pentru giulgiu pentru că atunci a fost fotografiat pentru întâia oară, relevând pentru prima dată imaginea integrală a omului din giulgiu, imagine care a provocat o excepțională uimire în toată lumea. Surpriza lui Secondo Pia, avocat și excelent fotograf amator, când și-a dezvoltat clișeele, e ușor de înțeles. Fotografia arăta că imaginea de pe giulgiu era o imagine negativă, concept ce n-a fost descoperit decât în secolul XX, când s-a inventat fotografia. Cum ar fi putut un falsificator să știe cu secole înainte un asemenea lucru? Știința venea, astfel, în sprijinul celor ce credeau în autenticitatea giulgiului. Bineînțeles că s-au găsit și din acei care au continuat să susțină că giulgiul e un fals și că imaginea de pe el e o pictură. Analizele făcute cu cea mai mare strictețe științifică au demonstrat însă că este vorba de sânge uman căruia i s-a stabilit și grupa sanguină.

Abia în 1931 s-a organizat o nouă prezentare a giulgiului, prima din secolul XX, cu prilejul căsătoriei prințului moștenitor Umberto de Savoia cu principesa Maria-José a Belgiei. Cu această ocazie, giulgiul a fost din nou fotografiat de fotograf profesionist Giuseppe Enrie, ajutat de Paul Vignon și Secondo Pia, obținându-se clișee în culori de o calitate excepțională, folosite și acum în presă, în cărți și mai ales în cercetări științifice. Tot atunci, Paul Vignon a înființat o comisie internațională de cercetări științifice despre giulgiul de la Torino.

În timpul celui de al doilea război mondial, de teamă că Torino ar fi putut fi bombardat, giulgiul a fost trimis la mănăstirea din Montevergine la est de Napoli și readus la Torino la 28 octombrie 1946.

În 1950, are loc la Roma și la Torino primul Congres național de sindonologie, știința despre Giugliu (în italiană; sindone, din latinul sindon-onis).

În 1976 se înființează STURP (Shroud of Turin Research Project) care grupează vreo patruzeci de oameni de știință.

Un al doilea congres științific are loc, în martie 1977, la Albuquerque în New Mexico. Împlinindu-se 400 de ani de la aducerea giugliului la Torino, are loc o nouă prezentare a giugliului de la 27 august la 8 octombrie 1978. Au venit peste trei milioane de oameni din toate părțile să-l vadă. La sfârșitul prezentării, giulgiul a fost lăsat la dispoziția cercetătorilor timp de cinci zile în cursul cărora s-au făcut o serie întreagă de cercetări și peste trei mii de clișee de către echipa americană Vernon Müller. Toate cercetările au dus la concluzia că giulgiul este autentic.

În 1983, ultimul rege al Italiei, Umberto II de Savoia, lasă, prin testament, Papei Ioan-Paul II, faimosul giulgiu de la Torino, care devine, astfel, proprietatea Vaticanului.

În 1988, au fost luate trei probe din giulgiu spre a fi datat cu carbon 14. Rezultatul anunțat de cardinalul Ballestrero, la 13 octombrie 1988, a avut efectul unei bombe: giulgiul ar avea o origine medievală, datând dintr-o perioadă cuprinsă între 1260 și 1390.

După o clipă de surprindere, începe o aprigă controversă între partizanii falsului care nu se mai pot bizui decât pe datarea cu carbon 14 și cei ai autenticității care pun sub semnul întrebării condițiile în care s-a făcut această datare. La 7 și 8 septembrie 1989, are loc la Paris un simpozion internațional al cărui scop era să întrunească specialiștii în diverse discipline și să stabilească rezultatul cercetărilor până la acea dată. Totodată a fost creat CIELT (Centre international d'études sur le linceul de Turin) care a ținut un al doilea simpozion la Roma în 1993 și un al treilea în mai 1997, la Nisa. Aproape totalitatea noilor rezultate a dus, odată mai mult, la concluzia că giulgiul este autentic.

O nouă prezentare a giugliului a avut loc între 18 aprilie și 14 iunie 1998, cu prilejul împlinirii unui secol de la fotografierea giugliului de către Secundo Pia. Din păcate însă, nici o cercetare științifică nu s-a putut face cu acest prilej.

Iată care au fost rezultatele cercetărilor până la datarea cu carbon 14: structura pânzei în care a fost învelit Hristos este cu totul particulară și foarte rar întâlnită în Europa. Țesături analoage au fost găsite doar în Siria antică. Pânza este de o excelentă calitate ceea ce poate fi un argument în plus în favoarea autenticității; o astfel de pânză n-ar fi fost folosită pentru un condamnat oarecare și se știe că ea a fost cumpărată de Iosif din Arimatea, un om bogat. Fibrele țesăturii sunt caracteristice unui bumbac cultivat în Orientul Mijlociu și anume *Gossypium herbaceum*. S-a observat de asemenea, că, deși războaiele de țesut erau folosite pentru in, bumbac și lână, nu s-a găsit nici o urmă de lână. În Palestina, conform legii iudaice, era interzis să fie folosite pe același război de țesut fire rezultate din lână animalelor și fire de vegetale. Indiciile de mai sus sunt o dovadă că giulgiul are o origine antică din Orientul Mijlociu. Ray Rogers, care face parte din STURP, a constatat că inul a fost albit după ce a fost țesut. Dar, după cum se știe, această tehnică a fost abandonată cu totul încă din secolul VIII, fiind înlocuită cu albitul inului înainte de a fi țesut ceea ce confirmă originea antică a giugliului.

O altă observație interesantă a fost făcută de englezul Ian Dickinson în privința dimensiunii giulgiului. Dimensiunile giulgiului sunt: 4,36 m în lungime și 1,10 m în lățime. Aceste dimensiuni corespund exact cu un multiplu al cotului iudaic, unitate de măsură egală cu 54,6 cm care era în vigoare în timpul lui Iisus. Deci, pânza cumpărată de Iosif din Arimatea fusese măsurată cu această unitate.

Studiul microscopic al pânzei a descoperit, pe lângă urmele de bumbac, o mulțime de particule fine, îndeosebi de praf și de polen. Astfel, s-a observat că acolo unde se afla nasul și picioarele omului din giulgiu erau urme de aragonit; un carbonat de calciu provenit din travertin, piatră utilizată în construcții în unele orașe mediteraneene și, mai ales, în Palestina.

Principalul argument al adversarilor împotriva autenticității giulgiului era că imaginea de pe pânză ar fi o pictură. În 1978, Walter McCrone, microanalist și criminolog, a afirmat că el a identificat pe giulgiu un pigment care, după el, era folosit de pictorii din Evul Mediu, un alt pigment, precum și proteine care ar putea proveni dintr-un liant folosit în pictură. Concluzia lui a fost că imaginea de pe giulgiu era o pictură, inclusiv petele de sânge care n-ar fi fost decât un amestec de oxid de fier și de sulfură roșie de mercur. Afirmatiile acestea au făcut oarecare vâlvă, dar ele au fost dezmințite total. În 1980, doi cercetători din STURP, John Heller și Alan Adler, au dovedit că elementele chimice identificate de McCrone erau în cantitate infime și răspândite în diferite părți ale giulgiului, fără nici o legătură cu imaginea sau petele de sânge. Cât despre proteine, cei doi n-au găsit decât în locul unde erau pete de sânge și ei au dovedit că McCrone a comis o greșeală grosolană în interpretarea propriilor lui experiențe. Alți cercetători au infirmat prezența pigmentilor de pictură pe pânză. De altfel, McCrone nu era la prima lui gafă. În 1974 el a contestat autenticitatea unei hărți a Vineland-ului din 1440, după ce a studiat compoziția cernelii. El a afirmat că harta fusese făcută după 1920. În 1985, o echipă a Universității din California a scos în evidență o inadmisibilă eroare a lui McCrone și a demonstrat autenticitatea hărții.

Cercetările făcute îndeosebi de Heller și Adler au subliniat, în petele de sânge, prezența porfirinei (component al hemoglobinei), a metehemoglobinei (component al sângelui), a albuminei și a bilirubinei, aceasta din urmă găsindu-se numai în sângele celor torturați cu sălbăticie. Echipa italiană Baimo Bollone, care a confirmat că într-adevăr petele sunt pete de sânge și a determinat grupa sanguină AB, are de gând să facă și analiza genetică a sângelui. Dar fenomenul cel mai surprinzător este desprinderea corpului celui mort fără ca să lase nici cea mai mică urmă a acestei desprinderi pe giulgiu, ca și cum corpul s-ar fi dematerializat pur și simplu.

Studiul antropologic al imaginii de pe giulgiu ne arată că omul era tânăr – 30–35 de ani –, că avea o înălțime de 1,78 m care nu era excepțională, dacă o comparăm cu aceea a scheletelor din secolul I, găsite într-un cimitir din Ierusalim. Fața, fruntea, nasul sunt caracteristic semite; părul lung, aproape împletit, ne duce la evreii din antichitate care făcuseră legământul de nazireat și, deci, le era interzis să-și taie părul.

Înfășurarea corpului gol într-un giulgiu, de obicei din in, era lucru obișnuit la evrei, înainte de secolul VIII. Corpul lui Iisus n-a fost spălat, împotriva datinilor evreiești, după cum reiese din toți cei patru evangheliști. Faptul că Sabatul era aproape, timp în care n-ar fi fost permisă înhumarea, i-au făcut pe cei ce se îngrijeau de îngroparea lui Iisus să se grăbească pe cât se putea de mult. Pe de altă parte, exista o

lege care interzicea spălarea corpurilor celor ce-au murit de moarte violentă; trupurile trebuiau să fie îngropate cu sângele pe ele.

Examenul imaginii arată limpede că omul din giulgiu a suferit supliciul răstignirii. Acest fel de execuție fusese adoptat de romani încă din secolul II. A fost abolit de Constantin cel Mare în jurul anului 320 și tribunalele publice au încetat să-l mai aplice. La sfârșitul secolului IV, împăratul Teodosie a extins abolirea și la tribunalele particulare. De aceea, e imposibil să-ți închipui că omul din giulgiu ar fi putut fi crucificat în Evul Mediu!

Pe scurt, după toate datele observate, omul din giulgiul de la Torino a fost un evreu, care, după ce a fost crucificat, a fost îngropat după obiceiurile antice evreiești.

După cum arată imaginea, omul a fost crucificat cu trei cuie. Două au fost înfipite în încheieturile mâinilor, în ceea ce se numește „spațiul lui Destot” și nu în palme cum se vede în reprezentările tradiționale pentru că palmele n-ar fi putut susține greutatea trupului. Picioarele au fost ținute printr-un singur cui care a trecut printre tars și scafoid, un loc asemănător spațiului lui Destot.

Toate datele biologice arată că în giulgiu a fost cadavrul unui om care a fost răstignit după sistemul roman și a suferit toate supliciile lui Iisus din Nazaret descrise de evangheliști; a fost violent lovit în față, a fost flagelat cu cruzime cu flagrum, i s-a pus o cască de spini pe cap, a dus în spate crucea, a fost răstignit și i-a fost străpuns pieptul în partea dreaptă între coasta a cincea și a șasea. Rana a rămas larg deschisă, dovadă că rana i-a fost făcută post mortem.

Toate cercetările făcute până în 1988 arătau că este exclus să fie un fals și afirmau hotărât autenticitatea giulgiului.

La Congresul de la Torino, din 1978, s-a emis, pentru prima oară, părerea de a se face datarea giulgiului cu ajutorul carbonului 14. În 1984, echipa americană a STURP-ului a prezentat un program precis de cercetare interdisciplinară. După multe discuții și tergiversări, autoritățile ecleziastice au îndepărtat acest proiect și la 10 octombrie 1987, arhiepiscopul de Torino, cardinalul Ballestrero a precizat instrucțiunile pentru desfășurarea operațiilor.

Au fost alese trei laboratoare – Oxford, Tucson și Zürich – care trebuiau să lucreze după sistemul „orb”, adică cele trei laboratoare trebuiau să lucreze în același timp, să nu comunice între ele nici în timpul lucrului, nici despre rezultatul obținut, decât după ce toate rezultatele vor fi ajuns la British Museum. Luarea probelor s-a făcut în aprilie 1988, în condiții contrare regulilor. După multe discuții s-a ales un singur loc și acela la o margine a giulgiului, aproape de zona care ar fi fost și într-o parte des manipulată cu prilejul prezentărilor în public. Banda video și diferitele rapoarte dau cifre contradictorii despre probele luate, între 37 și 43 mg pe cm². Proba de rezervă, care ar fi folosit la refacerea măsurătorilor, a dispărut în mod misterios. Trei probe de control din secolul II, XI și XIII au fost date laboratoarelor, dar, în mod cu totul bizar, li s-a comunicat și vârstele probelor. Laboratoarele n-au respectat normele; au comunicat între ele, au trimis pe rând rezultatele la British Museum și au dat un rezultat comun, deși se știe că laboratorul Oxford a obținut alte date decât celelalte două.

Cu toate acestea, Biserica, respectiv cardinalul Ballestrero, s-a grăbit să admită rezultatul așa cum s-a dat, anume că giulgiul ar data din anii 1260–1390.

S-au emis fel de fel de ipoteze care să explice această datare surprinzătoare. Chiar specialiștii în datările cu carbon 14 spun că felul în care se prezintă probele este

esențial pentru rezultate. Iar Gabriel Vial, specialist în țesăturile vechi, spune că datările țesăturilor cu carbon sunt foarte adesea imprecise, cu erori care pot ajunge la peste 400 de ani. Ținând seama că dimensiunea și greutatea probelor este de 37–43 mg pe cm², în timp ce a giulgiului este de 23 mg pe cm², precum și de faptul că giulgiul a suferit mai multe reparații în decursul anilor, nu este exclus ca probele să fie luate chiar din „reparații”. Oricum este imposibil de admis datarea cu carbon 14, când toate indiciile și dovezile duc la un cu totul alt rezultat și mai ales când felul în care s-a făcut datarea este cu totul discutabil. Lăsăm de o parte unele datări absurde făcute cu ajutorul carbonului 14. Astfel, o față de masă, cunoscută că fusese făcută cu 50 de ani mai înainte, a fost trimisă în Evul Mediu; iar unei foci omorâtă în ajun, carbonul 14 i-a datat moartea în... 2010!

Dar la argumentele și probele aduse se adaugă altele. Institutul de optică din Orsay a fost solicitat, în 1994, să utilizeze tratamentul numeric în studierea imaginilor de pe giulgiu, îndeosebi a literelor sau a cuvintelor care păreau să existe în regiunea feței celui din giulgiu. Rezultatul se vede pe clișeu respectiv.

Paleograful consideră că literele găsite sunt mai degrabă orientale decât occidentale și amintesc de caracterele antice – anterioare sec. V – îndeosebi S se găsește în secolul II și devine foarte rar în Evul Mediu. Și dublul N ar fi tot o caracteristică a primelor secole, precum și amestecul de majuscule cu minuscule. Și cum să îți închipui că un falsificator din Evul Mediu s-ar fi străduit să scrie în așa fel încât scrisul să nu poată fi văzut decât la sfârșitul secolului XX și numai după tratarea numerică. La începutul anilor '80, doi italieni, Piero Ugolotti și preotul Aldo Marastoni, au arătat prezența unor inscripții antice pe giulgiu, mai cu seamă în jurul feței. După o primă încercare de lectură făcută cu mijloacele obișnuite, CIELT a apelat la Institutul de optică din Orsay ca să studieze posibilitatea de a folosi tehnica tratamentului numeric al imaginilor spre a studia inscripțiile abia vizibile de pe giulgiu. Rezultatele obținute sunt următoarele (pp. 110–111 din *Jésus et la science* de André Marion):

„Pe fața stângă a feței am regăsit scrise vertical de jos în sus cuvintele latine IN NECEM, cu cei doi N lipiți“.

„Sub bărbie a apărut monograma în formă de N dublat care amintește pe cei doi N din IN NECEM“.

„Pe partea dreaptă a feței, scris de jos în sus, cuvântul grecesc REYV, adică «a face, a săvârși un sacrificiu»“.

„Tot pe dreapta, dar scris mai gros și de sus în jos, caracterele grecești, C, S, K, I, A, sau C, S, K, I, J. Dubletul C, S, fiind imposibil în grecește, ar putea fi vorba de două cuvinte VC și SKIA care înseamnă «umbra feței» sau «fața abia vizibilă»“.

„Pe stânga feței, scrise de jos în sus, două litere latine SB. Cum această configurație este extrem de rară într-un cuvânt latin și cum nu mai sunt alte litere pe aceeași linie, aceste două litere pot fi inițialele, de pildă, ale unui fost proprietar al giulgiului“ (Afirmație mai mult decât hazardată. E foarte puțin probabil ca Iosif din Arimatea să fi umblat prin vecini întrebând cine are un giulgiu de vânzare. Nota mea.)

„Tot la stânga feței, scrise de sus în jos, un N dublu, un A, un P sau R, un E, din nou un N dublu, începutul unui O sau U și un S. Cuvântul ar putea să corespundă unui grec NAZPENOS sau latinului NAZARENUS (Nazarineanul)“.

„În aceeași regiune, puțin mai sus, semnele evocând literele grecești ADA și m, deci ar părea să fie Adam pentru că și Iisus fusese numit Noul Adam“.

„Sub bărbie, dedesubtul dublului N, literele HSOZ care provin, pe cât se pare, de la IHSOZC (Iisus)“.

„În sfârșit, cele două litere IC, pe care le găsim adeseori pe icoanele bizantine, reprezintă începutul și sfârșitul cuvântului IHSOZC“.

Observarea atentă a ochilor omului din giulgiu a scos la iveală un fel de umflătură circulară care a făcut să se creadă că s-au pus monede pe ochi, potrivit unui vechi obicei ebraic de a închide ochii răposașilor cu fragmente de ceramică sau cu bănuți. În 1979, preotul Francisc Filas, de la Universitatea Loyola din Chicago, afirmă că a identificat pe pleoapa dreaptă un *dilepton lituus* emis de Ponțiu Pilat în al 16-lea an al Domniei lui Tiberiu și a descifrat inscripția Tiberiou Kaisaros. Aceste cercetări au fost continuate de americanii Alan și Mary Whanger și de italienii Tamburelli și Nello Balossina care au găsit o monedă din aceeași epocă și pe ochiul stâng.

Verificarea monedelor că sunt într-adevăr din acea epocă a fost făcută de numismatul Mario Moroni care posedă el însuși mai multe monede de același fel.

Încă o dovadă, dacă mai era nevoie, de autenticitate a giulgiului.

Falsificatorul acela – dacă ar fi existat un falsificator – ar fi trebuit să fie un geniu universal, mai mare decât toate geniile laolaltă câte s-au născut de la facerea lumii, care să stăpânească perfect istoria antichității, iconografia, exegeza biblică și aproape toate descoperirile științifice și tehnice ale secolului XX. Ar mai fi trebuit să găsească o sosie a lui Iisus pe care să-l supună tuturor supliciilor la care a fost supus Iisus așa cum le-au notat evangheliștii, să-l fi crucificat, să-l fi ținut înfășurat în giulgiu numai cât a fost ținut și Iisus. Și, bineînțeles, să fi rămas și nedescoperit, ceea ce, trebuie să recunoască și apripii partizani ai falsului, ar fi fost imposibil. Și chiar dacă ar fi reușit acest imposibil tur de forță, toată strădania lui s-ar fi dovedit de prisos pentru că n-ar fi reușit să scoată trupul din giulgiu fără ca această operație să nu lase urme pe giulgiu. Pentru că singura explicație, cel puțin până acum, a faptului că desprinderea trupului de pe giulgiu s-a făcut fără să lase nici o urmă pe giulgiu este că trupul lui Iisus s-a... dematerializat!

Dar, în afara tuturor indiciilor și dovezilor că giulgiul de la Torino este, într-adevăr, giulgiul în care a fost înfășurat trupul Mântuitorului când a fost dat jos de pe cruce, să mai adăugăm și calculul probabilităților. Ținând seamă de șapte caracteristici ale crucificatului din giulgiu și anume: învelirea cadavrului într-un giulgiu, rănila de la cap, purtarea crucii, crucificat prin cuie, rana din coaste, îngroparea grăbită și provizorie, scurtul timp cât a stat cadavrul în giulgiu după înmormântare, calculul probabilităților ajunge la rezultatul că din două sute de miliarde (nu e greșală de tipar!) de crucificați numai unul singur poate avea aceste caracteristici ale Omului din Giulgiu: Iisus din Nazaret. Alte calcule ale probabilității, cu alți parametri, au dat același rezultat!

Deci, indiferent ce alte rezultate va mai da carbonul 14, dacă va mai fi folosit cu prilejul prezentării, din acest an, a giulgiului de la Torino, din toate indiciile și datele de până acum – și, evident, n-am cum să le știu pe toate câte există – rezultă, fără putință de îndoială, că giulgiul de la Torino este giulgiul autentic în care a fost înfășurat Hristos când a fost îngropat și din care a ieșit fără să lase nici o urmă, de desprindere a trupului de giulgiu, când a înviat!

BIBLIOGRAFIE

1. André Marion, *Jésus et la science. La vérité sur les reliques du Christ*, Paris, Presses de la Renaissance, 2000, 262 p.
2. Giuseppe Ghiberti, *Linceul, Evangelistes es vie chrétienne*, Paris, Éditions Médiaspaul, 1988, 32 p.
3. Pierluigi Baima Bollone, Stefano Zacà, *Le Linceul au microscope, Examen médico-légal*, Paris, Éditions Médiaspaul, 1998, 32 p.
4. Gian Maria Zacconi, *Sur les traces du Linceul. Histoire ancienne et récente*, Paris, Éditions Médiaspaul, 1998, 64 p.
5. Antonio Milanese, Simona Siracusa, Stefano Zacà, *Une image „inexplicable“, Hypothèses sur la formation de l'image du Linceul*, Paris, Éditions Médiaspaul, 1998, 40 p.
6. Nello Balossino, *L'image du Linceul, Recherche photographique et informatique*, Paris, Éditions Médiaspaul, 1998, 48 p.
7. Bruno Barberis, Piero Savarino, *Linceul, radiation et calcul de probabilités*, Paris, Éditions Médiaspaul, 1998, 48 p.
8. Silvano Scannerini, *Myrrhe, aloès, pollens et autres traces, Recherche botanique sur le Linceul*, Paris, Éditions Médiaspaul, 1998, 63 p.
9. Hugues de Nanteuil, *La Sainte Tunique d'Argenteuil*, Paris, (Éditions) Téqui, 1983, 59 p.

HOMOSEXUALITATEA – „PATIMĂ DE NECINSTE“

Pr. prof. dr. SORIN COSMA

Schimbarea structurilor economice, politice, sociale, culturale și nu în ultimul rând religioase în lume, se datorează unor cauze istorice bine determinate, dar la rândul lor acestea reușesc să schimbe mentalitatea și apoi comportamentul moral-spiritual al omului.

Spre exemplificare ne vom referi doar la un singur caz, și anume la homosexualitate. Dacă secole de-a rândul, sub influența creștină, homosexualitatea era considerată, după expresia Sfântului Apostol Pavel, *patimă de necinste*, de ocară sau de rușine și sancționată cu duritate de codul penal al țărilor civilizate, ca un delict antisocial, acum însă a devenit liberalizată aproape în întreaga lume. Și nu numai că a intrat în literatură, în pictură, în muzică, în cinematografie, în arta fotografică și chiar în *politică*, făcându-i-se la toate nivelele multă publicitate...¹ Dar, mai mult, își propune să „cucerească” chiar și Biserica. Propaganda homosexuală devine însă de-a dreptul scandaloasă, ca un atac violent la adresa creștinului, atunci când autorul unui „Dicționar Gay”, recent apărut, include în paginile sale, fără nici un scrupul și fără nici un temei pertinent, ca victime ale acestei scraboase patimi, tocmai pe *Fiul lui Dumnezeu* și pe doi dintre corifeii Bisericii, pe *Fericitul Augustin*, cea mai reprezentativă figură patristică a Bisericii Apusene, și pe *Toma d'Aquino*, părintele scolasticii².

Dincolo de aceasta, rămâne însă real faptul că se poate vorbi, tot mai deschis și tot mai des, despre creștini homosexuali, și chiar de preoți și pastori având astfel de metehne morale. În același timp i se cere Bisericii să binecuvânteze căsătoriile homosexuale, așa cum unele state europene le-au și legalizat. Se cere apoi chiar hirotonia homosexualilor, ceea ce, evident, nici nu se poate și nici nu se vrea... Remarcăm totuși în acest context apariția mai multor cărți care pledează cu hotărâre de pe poziția creștină, în favoarea homosexualității. Și nu orice fel de nume semnează astfel de cărți. Unul dintre ei este Adrian Thatcher, directorul Centrului de Teologie și Educație Creștină de pe lângă Colegiul „Sfântul Marcu” și „Sfântul Ioan” din Plymouth, Marea Britanie. El a predat la aceste colegii un curs de doi ani despre: „Credința, sexul și zămislirea”, iar la cererea studenților a sintetizat ideile în cartea: „Liberating sex” („Descătușarea sexului”) cu bibliografia la zi³. Cartea are pretenția

¹ Vezi Lionel Povert, *Dicționarul Gay*, trad. Iulia Stoica și Felix Oprescu, București, 1998.

² *Idem*, pp. 47, 191, 304. Ne-am ocupat de această problemă arătând netemeinicia afirmațiilor lui L. Povert, în cartea noastră *Fericirile și Sfânta Triadă*, Reșița, 1999, pp. 140–145.

³ Londra, 1993, trad. Mariana Grancea, București, 1995.

să ofere „o perspectivă creștină asupra sexualității”, adică o viziune creștină modernă uncea dintre celelalte mai controversate teme ale contemporaneității. Autorul propune în acest sens o „Teologie a sexualității”.

Noua viziune „creștină modernă” pe care și-o propune A. Thatcher este determinată de starea de criză socială, cu care este confruntat creștinismul în actualitate. Astfel, în unele țări, persoanele singure formează jumătate din populația adultă. În S.U.A. 53% din femei sunt singure; 20% nu au fost căsătorite niciodată; iar 33% sunt divorțate sau văduve. Un raport elaborat de Alianța Evanghelică din Marea Britanie arată că 44% din bărbații sub 30 de ani, enoriași ai Bisericii evanghelice, sunt singuri, iar singurătatea și îngrijorarea în privința vieții sexuale sunt sentimente pe care le trăiesc în mod obișnuit. Se pare că numărul persoanelor singure în rândul enoriașilor unei congregații variază între o treime și jumătate⁴.

Se constată apoi că după adolescență, 37% din populația bărbătească a avut contacte homosexuale, că 13% au fost mai mult homosexuali decât heterosexuali cel puțin trei ani, între adolescență și momentul când au împlinit vârsta de 55 de ani, iar 4% au fost exclusivi homosexuali după încheierea adolescenței⁵. Alte cifre arată că cel puțin 50% din bărbații adulți se consideră predominant heterosexuali, cu experiență homosexuală accidentală; iar 37% sunt în esență heterosexuali, cu experiență homosexuală importantă. Pe lângă acestea, se constată că „atracția între persoane de același sex există, într-o oarecare măsură, la jumătate din întreaga populație”⁶.

Apoi, în *problema divorțurilor*, se constată că în Anglia una din trei căsătorii contractate sfârșesc prin divorț. În S.U.A., situația este și mai alarmantă, cifra de divorț fiind una la doi⁷.

O altă criză morală este *desfrâul*. Astfel, 70% din eșantionul de femei chestionate, care erau căsătorite de mai mult de 5 ani, aveau sau avuseseră relații sexuale în afara cadrului căsătoriei, deși majoritatea mai credeau încă în monogamie. O analiză recentă a adulterului în Anglia arată că un număr egal de femei căsătorite, ca și de bărbați, au relații extraconjugale și le prezintă ca fiind „aventuri de o noapte”⁸.

Toți cei amintiți ca având metehne morale sunt din nefericire creștini, chiar dacă și numai prin faptul că au fost botezați... Excomunicarea lor ar însemna renunțarea la eficiența mesajului evanghelic; iar o atitudine de indiferență față de ei, ar însemna un abandon al misiunii și responsabilității pastorale a Bisericii. Acțiunea lor de reeducare va fi refuzată înainte de a fi pusă în aplicare, fiindcă o vor considera un atentat la libertatea lor... Autorul arată că singura soluție care rămâne aplicabilă constă în revizuirea concepțiilor tradiționale despre sex și sexualitate, și propunerea unei viziuni creștine „moderne” a acestei probleme, prin crearea unei Teologii a sexualității. Iar pentru atingerea acestui obiectiv se pornește de la necesitatea liberalizării sexualității ca plăcere și scop al omului în lume, binecuvântat și întreținut de Dumnezeu. Astfel, dacă înainte Biserica proclama prin dascălii ei că scopul căsătoriei este nașterea de copii, se impune acum o reevaluare a teologiei, a moralei și a spiritualității creștine...

⁴ *Idem*, pp. 241–242.

⁵ *Idem*, p. 194.

⁶ *Idem*, p. 195.

⁷ *Idem*, p. 174.

⁸ *Idem*, p. 173.

Dar marea greutate pe care încă de la început o întâmpină A. Thatcher în formularea unei „Teologii a sexualității“ sunt cuvintele Sfântului Apostol Pavel prin care consideră homosexualitatea ca o *patimă de ocară*. „Debarasându-se“ de caracterul inspirat al cuvintelor apostolice, autorul nostru îl consideră pe Sfântul Pavel tributar mentalității iudaice, și adversar celei aparținând lumii păgâne, căreia i se adresează mesajul Evangheliei...

Încă de la început vom preciza că acest punct de plecare nu poate rezolva „teologia sexualității“ (homosexualității), oricât de mult se străduiește autorul ei să-și „blindeze“ speculațiile cu texte biblice sau cu alte adevăruri bibliografice. Se cuvine să arătăm că Sfântul Apostol Pavel nu transmite prin mesajul Evangheliei propovăduita la toate teamurile o anumită mentalitate iudaică, ci un mesaj divin, concretizat în porunca lui Dumnezeu: *să nu fii desfrânat*. Apoi Mântuitorul Însuși întărește în Evanghelia Sa duhul acestei porunci: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: să nu desfrânezi. Iar eu zic că oricine caută la femeie spre a o pofti, a și desfrânat cu ea în inima sa“ (Matei 5, 27–28). Acesta este adevăratul mesaj al Evangheliei, care a schimbat mentalitatea și comportamentul lumii vechi prin încreștinare.

Mai presus de orice, pentru iudeii monoteiști, cunoscători ai voii și poruncii adevăratului Dumnezeu, desfrâul era un păcat. E firesc apoi ca într-un stat teocratic, acest păcat, considerat delict antisocial, să fie aspru pedepsit. În acest context homosexualitatea era considerată ca o închinăciune în fața lui Dumnezeu, atrăgând blestemul Lui, asemenea împreunării cu dobitoacele (Leviticul 18, 22–23), fiind pedepsită cu moartea (Leviticul 20, 13–16). Atât de mare urâciune era acest păcat în fața lui Dumnezeu, încât locuitorii cetăților Sodoma și Gomora au fost osândiți cu pierirea „slobozind peste ei Dumnezeu ploaie de pucioasă și foc din cer“ (Facerea 19, 24). De aici și numele păcatului de „sodomie“, după numele cetății distruse.

Cu totul altfel era privită homosexualitatea în lumea păgână înaintea venirii Mântuitorului în lume.

Homosexualitatea nu era socotită păcat, fiindcă evlavlia păgână avea un caracter formal și exclusiv cultic. Mai mult decât atât, erau cazuri când desfrâul era ridicat la rangul de cult, ierodulele (cele sfințite) depunând costul desfrâului în vistieria templului... Nu se exercita nici un efect punitiv din partea statului, fiindcă nu erau elaborate legi anume privind perversiunea sexuală. Istoricii îi citează chiar și pe unii împărați și conducători de armate având astfel de metehne. În astfel de situații homosexualitatea în mentalitatea celor vechi era considerată un mod de exprimare a naturii umane, asemenea heterosexualității. Se puneau în discuție modurile ei de exercitare, fiind condamnate doar abuzurile și violurile la adresa copiilor. Pe de altă parte, pederastia putea fi privită și altfel în antichitatea precreeștină, și anume în înțelesul legat de educația copilului. În acest sens, nu va trebui să ne mire faptul că un cercetător și specialist de largă recunoaștere internațională, Henri-Irénée Marrou pune semnul egalității între „paideia“ (educație) și „paiderasteia“ (iubirea față de copii), indiferent dacă cuprindea sau nu senzualitatea. Relația dintre *erast* (educator) și *eromet* (cel de educat = copilul) se baza în fond pe iubirea prietenoasă, bărbătească (virilă) dintre ei, asemenea iubirii dintre fratele mai mare și cel mai mic... De aceea, Marrou conchide că paideia pederastică nu avea un caracter trivial și vulgar corespunzător dezvăluirii sexual, ci scopul ei final era cultivarea virtuții: „Prea adesea Erosul grec este descris ca o simplă aspirație a sufletului... de dorință, spre ceea ce-i lipsește; din

partea celui care iubește, erosul participă totuși la *arete* (virtute) prin această dorință de înnobilare, de dăruire de sine, prin această nuanță – pentru a spune totul – de paternitate spirituală⁹. Acest sentiment, atât de minuțios analizat de Platon („Symposion“, 206 b–e; 209 b–e) se clarifică, spune Marrou, în lumina unei analize freudiene: este evident, institutul normal al generării, dorința pasională de a se perpetua într-o ființă asemănătoare sieși, dorință care, frustrată de inversiune, deviază și se defulează pe acest plan pedagogic. Educația transmisă de un erast apare ca un substituit, ca un derizoriu *Ersatz* al zămislirii: obiectul iubirii (pederastice) este acela de a procura și de a da naștere într-un frumos (Platon, „Symposion“, 206 e)⁹.

Vom reveni însă la homosexualitate ca „patimă de necinste“, spre a arăta că nici înțelepții antici ai Eladei și Romei nu o considerau astfel, ci îi aplicau timbrul naturii umane, pe care tindeau mereu să o aducă la perfecțiune, fără ca pederastia să-i incomodeze cu ceva.

Este prea bine cunoscut faptul că deviza vechilor înțelepți este *de a-ți trăi viața conform naturii*. Unii au venit cu precizarea că *naturalia non sunt turpia* (ceea ce este natural, nu este rușinos). Aceștia erau cinicii (de la *Kynos* = câine, fiindcă aveau ca emblemă un câine). Întemeietorul școlii cinice a fost Antisthene (435–370 î.Hr.). Era discipolul lui Socrate. Disprețuind bogățiile și convențiile sociale, propovăduia necesitatea trăirii conform naturii. Acești filosofi duceau o viață austeră, reducând nevoile la strictul necesar. Mai târziu celebra lor deviză a fost compromisă, cinicii fiind socotiți cei care manifestă dispreț față de orice normă morală, motivând lubricele lor pasiuni instinctive prin aceea că nu este rușinos nimic din ceea ce aparține naturii...

În altă ordine de idei, sub aspect religios-moral ne putem explica fără prea mare greutate apariția desfrâului căzut în homosexualitate, dacă vom reflecta puțin asupra confuziei create în ființa omului căzut în păcat.

Putem constata încă dintru început că având mintea întunecată de păcat, omul fascinat de fenomenul de însămânțare și rodire, prin neîntrerupta reîntoarcere a naturii spre viață, a început să o sacralizeze, închinându-i un cult cu ritualuri, serbări, tradiții, interpretări simbolice etc., pământul devenind „*Gea mater*“, care primește sămânța lui Uranos și rodește viața... Culesul recoltelor era un prilej de bucurie, care devenise o sărbătoare a belșugului la multe dintre religiile antice. Când însă cultul sacru al fecundității s-a transformat într-un cult erotic ce însoțește fecunditatea, a apărut tulburătoarea decadență a religiei, cu serbări orgiace, cu dansuri lascive, cu mese îmbuibate și beții destrăbălate, ce se opreau de multe ori în „vomitorium“. S-a dezvoltat chiar o adevărată mitologie sexual-erotică... Apoi, de-a lungul vremii, viața particulară și publică a devenit arena declanșărilor sexuale, pervertind conștiințele, destrămand familiile, făcând victime morale și fizice, detronând capete încoronate și schimbând chiar mersul istoriei... Dar vâpaia desfrâului nu a putut fi stinsă din sufletele oamenilor. S-au văzut oameni dibaci în luptă și plini de vitejie, care au învins și supus popoare, dar nu au putut învinge fiara din ei înșiși... În același timp, plăcerea instinctivă liberalizându-se fără nici o opreliște, căzând de sub instanța rațiunii sănătoase și a conștiinței curate, s-a degradat în animalitate morbidă, ca o deviere de la scopul și menirea ei, dintre care homosexualitatea a devenit oarecum la ordinea zilei.

⁹ H. I. Marrou, *Istoria educației în antichitate*, trad. Stella Petecel, vol. I, București, 1997, pp. 60–65.

Venirea Mântuitorului în lume, ca izbăvitor al firii căzute în păcat, aduce o nouă tătură asupra modului în care trebuie să ne desăvârșim natura și viața. El ne ne: „fiți desăvârșiți precum și Tatăl vostru care este în ceruri este desăvârșit“ (1 Pet. 2, 15). Prin aceste cuvinte Mântuitorul ne îndreaptă privirile spre sfințenia lui Dumnezeu, la care se ajunge prin asemănarea cu El. Altfel spus, dacă vreți să vă desăvârșiți natura, străduiți-vă să dobândiți sfințenia Părintelui ceresc, împărtaşindu-vă natura Lui divină, fiindcă sunteți fiii Lui.

Necunoscând păcatul, înțelepții vechi nu au înțeles ce înseamnă natura căzută și cu apariția patimilor prin dereglarea instinctelor ce nu-și mai îndeplinesc nirea. Ei nu înțelegeau apoi nici necesitatea desăvârșirii naturii prin participare la adevăratul Dumnezeu, pe care de altfel nici nu-l cunoșteau. Această înstrăinare Dumnezeu, i-a menținut în orbecăirea căutării desăvârșirii unei naturi în fond navă, ce nu putea fi desăvârșită înainte de a fi însănoșită...

Înțelepții nu au intuit totdeauna faptul că așa cum în natura macrocosmosului pot sta abateri care, căzând de sub controlul legilor fizice, aduc dezordinea, tot astfel în natura microcosmosului pot exista norme ale ordinii care, dacă nu sunt respectate, ura însăși se va perverti în loc să se desăvârșească...

Însănătoșirea și desăvârșirea naturii umane o va face Dumnezeu Însuși, creatorul lui prin venirea Fiului Său în lume. Prin jertfa Sa, ștergând păcatul din firea omenească, Mântuitorului îi împărtaşește viața divină, sau sfințenia lui Dumnezeu. Ne lasă însă ne noi ca în mod liber să participăm la natura Sa umană și îndumnezeită pentru a împărtași de sfințenia Lui. Fiind act liber de participare și de devenire asemenea Dumnezeu, se impune și strădania noastră neconținută de a ne elibera de păcat și rește mereu în virtute, ca o împlinire a voinței lui Dumnezeu, „care este sfințenia stră; și să vă feriți de desfrânare, să știți fiecare din voi a-și stăpâni vasul său în ție și cinste, nu în patima poftelor ca păgânii, care nu cunosc pe Dumnezeu“ (1 Corinteni 6, 12-13).

Noua învățătură creștină a sfințeniei vieții prin ferirea de desfrânare a fost primită multă repeziune de sufletele oamenilor dornici de mântuire, încât chipul lumii schimbat. O contribuție importantă la adâncirea acestei schimbări a adus-o Sfântul ostol Pavel. Propovăduind Evanghelia „la toată făptura“, el insista asupra faptului „chipul lumii trece“, iar „cei căsătoriți să fie ca cei necăsătoriți“; și „cel ce se ătorește face bine, iar cel ce nu se căsătorește face și mai bine“ (1 Corinteni 7, 29-35). despre „desfrâu și orice necurăție sau lăcomie nici să se pomenească între voi, cum se cuvine sfinților... căci aceasta să o știți că nici un desfrânat sau necurat... are moștenire în împărăția lui Hristos și a lui Dumnezeu... ca fii ai luminii să blați – căci roada Duhului este în toată bunătatea și dreptatea și adevărul“ (Efeseni 5, 3-9).

În felul acesta, noua mentalitate a oamenilor deveniți prin Hristos fiii lui Dumnezeu, ice în lume viața de sfințenie. Creștinii împărtaşindu-se de viața lui Hristos, devin tatorii Lui, încât numărul celor ce preferau castitatea și fecioria creștea din ce în mai mult. Entuziasmul lor era atât de mare, încât interpretând greșit îndemnul Mântuitorului de a se face „fameni pentru împărăția lui Dumnezeu“ (Matei 19, 12), castrau. Nu este vorba numai de cel mai mare interpret scripturistic al Răsăritului eștin, Origen, ci și de mulți alți necunoscuți. Faptul că legislația bisericească încă impuriu a pedepsit cu caterisirea pe preoții care se castrau, sau cu afurisirea timp

de trei ani pe laici, socotindu-i ca invidioși asupra propriei lor vieți, dovedește deplin acest fapt (vezi Canoanele 21, 22, 23, 24 apostolice).

Desigur, entuziasmul pentru viața feciorelnică a fost întreținut și a crescut în mare parte și datorită apologiei pe care i-o făceau cuvântările și scrierile părinților care bucurau de mare autoritate duhovnicească printre creștini. Faptul că în două Sinoade locale (*Ancira*, 306, și *Elvira*, 309) s-a impus celibatul preoților, aceasta va deveni o problemă efervescentă, discutată apoi contradictoriu la primul Sinod ecumenic. El dovedește cât de mult prețuiau primii creștini castitatea. Lucrurile au primit un turnură negativă în sensul că s-a ajuns în situația de a fi defăimată căsătoria, în Biserica s-a văzut din nou nevoită să dea legi pentru combaterea acestor exagerări. Fiindcă un eretic, pe nume Eustațiu, considera căsătoria ca pe o născocire diavolească, Biserica a stabilit la cel de-al treilea Sinod local de la Gangra că „dacă cineva defăima nunta și pe ceea ce se culcă cu bărbatul său, credincioasă fiind și evlavioasă să fie anatema” (Canonul 1); „Dacă cineva se dedică fecioriei și înfrânării nu pentru bunătațe și sfințenia căsătoriei, ci pentru că, scârbindu-se, se îndepărtează de căsătorie, să fie anatema” (Canonul 7); „Dacă cineva dintre cei ce trăiesc în feciorie pentru Domnul, și-și bate joc de cei căsătoriți, să fie anatema” (Canonul 10).

Pe de altă parte, firea omenească deși este înnoită prin har, purtând rănilor păcatului primește de multe ori în viața pământească replicile venite din firea cea veche afișată sub zodia concupiscentei. Astfel, dacă unii creștini, ducând lupta cea bună a virtuții, aveau o viață de sfințenie asemenea îngerilor, alții în schimb, cădeau în cele mai groaznice păcate, precum sodomia și împreunarea cu dobitoacele... Simplul fapt că Biserica s-a văzut nevoită să sancționeze cu severitate aceste păcate săvârșite de oameni, înseamnă că ele au existat în viața lor (vezi Canonul 16 *Ancira*; 7, 62, 63 *Varșovia*; 29, 58 *Grigorie de Nissa*; 29 *Nichifor Mărturisitorul*).

Odată cu formarea statelor creștine, legislația acestora a menținut secole de rândul homosexualitatea ca un delict antisocial pedepsit cu asprime.

Chiar și morala proletară a secolului XX, deși antireligioasă și mai ales anticreștină, pentru a crea înregimentarea colectivă a oamenilor, a menținut homosexualitatea și astăzi cu incidența codului penal.

Dar mentalitatea occidentală a început să se schimbe odată cu apariția *Renașterii* și a *Umanismului*, când a apărut interesul pentru cultura clasică uitată, și când a început să se dezvolte cultura națională, artele, știința, relațiile sociale etc. Pe acest fundal va apare *Reforma* ca o eliberare a gândirii și comportamentului uman pe plan religios, apoi *Iluminismul* secolului XVIII și *Revoluția burgheză din Franța*, prin întemeierea primei formațiuni comuniste anticreștine, au dat grele lovituri Bisericii dominante în Evul Mediu. În această conjunctură a putut Fr. Nietzsche proclama moartea lui Dumnezeu și afirmarea moralei instinctiv biologizante neopăgâne, prin anularea noțiunii de păcat și negarea valorilor creștine. Iar mai târziu, psihiatru Sigmund Freud prin psihianaliză va deschide hemoragia pornografiei ce nu mai poate fi stăvilită. Pe fondul acestui ateism biologizant neopăgân preocupările sexuale în artă, literatură, știință, iar odată cu proclamarea drepturilor omului, acestea se liberalizează tot mai mult, ducând ființa umană spre o animalitate dură, și la libertinaj anarhic, încât legile caută disperat să stabilească ordinea socială, asemănătoare vizitiului care scăpând frânele din mână, scapă de sub control caii și căruța...

În aceste împrejurări istorice, culturale, sociale și politice ne putem explica apariția homosexualității odată cu afirmarea tot mai accentuată a neopăgânsimului organizant-instinctiv. Se derulează în fața ochilor noștri întreg cortegiul de imoralitate care îl dezlănțuie, pe „firma drepturilor omului“, homosexualitatea în lume, încât mai necesită nici un comentariu... Putem preciza, totuși, că s-a căutat chiar o explicație științifică a homosexualității pentru a-i susține necesitatea. Astfel se prezintă că homosexualitatea ar avea trei tipuri principale de explicație: analitică, biologică și socială.

1. Potrivit lui Sigmund Freud, *părintele psihanalizei*, homosexualitatea apare tocmai când un băiat nu reușește să „transfere atracție heterosexuală a libidoului său la mama lui la altă femeie naturală“, poate din cauza forței pe care o exercită aceeași atracție sau din cauza orientării ei greșite, care ar putea fi cauzată de mediu... Există și teoria fobiei, potrivit căreia mama, în timpul „sindromului de sarcină“ a simțit timutul de teamă de a fi abandonată de soțul ei, sau incapacitatea soțului de a fi responsabil de ea în această perioadă și astfel mama transferă copilului traumatismul pe care-l suferă.

2. Potrivit *explicației biologice*, bărbații homosexuali au un exces de estrogen, în loc de testosteron propriu femeilor; iar femeile lesbiene, un exces de androgen, hormon masculin. Aceste explicații biologice se referă la cantitatea relativă de testosteron prezentă în perioadele vitale pentru dezvoltarea creierului fetusului și imprimă copilului ce urmează să se nască o orientare masculină sau feminină, dar nu totdeauna în concordanță cu sexul genetic al fetusului. Se spune că bărbații homosexuali au o „misură anterioară“, fascicul de nervi care leagă lobul stâng și lobul drept al creierului, mai mare decât bărbații heterosexuali. În schimb ei au „nucleul interstițial“, fascicul de nervi din hipotalamus, mai mic decât bărbații heterosexuali. Alte studii sugerează o puternică influență genetică. Astfel, 52 la sută din frații gemeni identici sunt homosexuali; 22 la sută din frații gemeni neidentici, și doar 11 la sută în cazul fraților adoptivi.

3. Sub aspectul *explicației sociale* se arată că homosexualitatea este o „funcție a societății determinată de selecția naturală“. Alții spun că e pur și simplu o „construcție culturală“, adică o idee inventată la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în secolul al XIX-lea, la început de comunitatea medicală, în așa fel încât medicii și categoriile profesionale să-și poată asuma controlul asupra unui anumit segment al societății, care mai înainte era controlat de Biserică și de tribunale¹⁰.

După cum vedem, trei teorii independente una de alta, caută în mod diferit să explice unul și același fenomen. Fiecare din ele caută să pătrundă în taina de nepătruns a sufletului omenesc, pentru a face lumină ca într-o peșteră întunecată fără ieșiri... Fiecare din ele are pretenția că poate fi acceptată, în aceeași măsură în care, la o analiză serioasă, poate fi și respinsă.

Mult mai plauzibilă este învățătura creștină despre natura căzută care poartă în ea rănilor păcatului. Așa cum în natura din jurul nostru s-au produs dezordine care îi perturbă viața, tot astfel și în natura omului, atât biologică, cât și spirituală, și-au făcut apariția tot felul de contradicții care-i macină existența. Referindu-se la neamurile

¹⁰ Andrian Thatcher, *Descătușarea sexului – O perspectivă creștină asupra sexualității*, Londra, 1995, trad. Mariana Grancea, București, 1995, pp. 196–197.

care „au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună și au cinstit făptura și i-au slujit ei în locul Creatorului“, Sfântul Apostol Pavel arată că „pentru aceea i-a și lăsat Dumnezeu în patimi de ocară, căci și femeile lor și-au schimbat rânduiala firească, la fel și bărbații, s-au aprins în pofta lor unul către altul... Și precum ei n-au reușit să aibă pe Dumnezeu în conștiință, așa i-a lăsat Dumnezeu pe ei cu mintea neîncercată ca să facă cele ce nu se cade...“ (Romani 1, 25–27). Părinții Bisericii au arătat asemenea că odată cu apariția afectelor s-au dereglat și instinctele, încât, plăcere de pildă, în loc să fie mijlocul prin care se exercită instinctul, se transformă în scop și astfel funcția spirituală a omului se întuneacă și cade în animalitate, sau chiar în prejoc... Mintea, ca lumină a sufletului, se transformă sub dominația instinctelor, iar oarbe, în instrumentul de motivație și iscodire a noilor și variatelor forme de dezvoltare a patimilor înrobitoare. Este ceea ce Sfântul Apostol Pavel numea „mintea cărnii“ (Coloseni 2, 18).

Pentru a arăta că *homosexualitatea este patimă*, așa cum o numește Apostolul Pavel, vom indica prin similitudine, că *patimile reprezintă o patologie organică și sufletească a principalelor instincte omenești: de apărare-atac, alimentar (de nutriție), de reproducere și social*. Așa, în instinctul de apărare-atac apare ce este cunoscut sub numele de „Killer instinct“, ca formă violentă de manifestare a unei dorințe pe care noi o numim bizară, fiindcă creează un permanent pericol social. Aceasta transformă societatea omenească în junglă, făcând ca omul să se manifeste asemenea unui animal feros, ce nu cunoaște regulile comportamentului față de alții. Există, apoi, în viața spirituală a omului predispoziția cleptomaniei. Aceasta devine pasiune, dominantă în viața omului, necesitate de comportament ce se timbrează cu stigmatul lui „moral insanity“, adică imbecilitatea conștiinței morale care face confuzia între bine și rău, neputând astfel să-și îndeplinească menirea. Există, apoi, în cadrul instinctului alimentar forme degradante, precum bulimia și eclimia, ca forme devorante ale lăcomiei după mâncare sau anorexia, ca lipsă a poftei de mâncare, ca un simptom maladiv al fiziologiei umane. La fel există și o insațietate după bunurile materiale, încât omul își pierde echilibrul necesarului, și degenerază fie în destrăbălări, fie în zgârcenii, devenind chiar ridicol în comportament, asemenea lui Harpagon sau lui Hagi Tudose, din cunoscutele piese comice. În ce privește instinctul de reproducere, discuțiile primesc un caracter de profunzime. Dacă celelalte forme instinctive întrețin și protejează viața, instinctul de reproducere are viață în sine și o transmite mai departe. De aceea impulsul care îl susține nu este simpla plăcere, ci și iubirea (*eros*), indicând o angajare integrală a sufletului omenească, ca libertate, conștiință și afecțiune. Iar când acest instinct care transmite odată cu viața și informația genetică a speciei și persoanei umane este exercitat fără rânduiala care conduce la atingerea scopului său și a menirii omului de a trăi în urmași, putem spune că pe bună dreptate remarcă Nicolae Paulescu că *patima reprezintă o dereglare a instinctelor omenești*: „Patima nu e altceva decât căutarea exclusivă a plăcerii ce rezultă din satisfacerea unei trebuințe instinctive deviate (adică, al cărui scop natural este ignorat, neînțeles sau chiar – nu de puțin ori – dinadins relativizat)”¹¹.

¹¹ A se vedea mai pe larg: *Instincte, patimi și conflicte*, Fundația Anastasia, 1995, p. 100.

La capătul acestui periplu putem spune că suntem de acord cu Sfântul Apostol Pavel, considerând homosexualitatea o *patimă*, fiindcă reprezintă o deviere a instinctului de reproducere de la scopul său.

Să vedem dacă este *patimă de necinste*.

Răspunsul afirmativ este motivat de faptul că reprezintă o aberație de la ordinea rească, coborându-l pe om sub condiția animalică...

Este patimă de necinste și prin modul violent, grotesc și scabros în care este practică de cele mai multe ori, producând dezordini sociale și trezind o adevărată impulsie din partea celor ce nu o acceptă.

În sfârșit, homosexualitatea reprezintă un eșec moral și existențial, prin pierderea menirii omului de a se împlini pe sine însuși prin urmași. În actul creației Dumnezeu dat viață bărbatului și femeii, imprimându-le menirea de a fi „un singur trup“, în copul perpetuării neamului omenesc. În fața acestei realități evidente, homosexualitatea reprezintă un abuz sălbatic, o aberație lipsită de finalitate; un eșec al instinctului de conservare a speciei umane.

Cu toate acestea, Biserica nu-i poate abandona, nici părăsi pe acești oameni, dintre care majoritatea sunt, cel puțin prin botez, dacă nu din convingere, fiii ei. Deviza reștină este: „urâște păcatul, dar iubește pe păcătos!“. Hristos a venit să caute pe fiul isipitor și oaia cea pierdută, precum și să vindece pe cel bolnav, fiindcă cei bolnavi au nevoie de doctor... Este adevărat că la început Biserica acorda sancțiuni grele pentru astfel de păcate. Va trebui acum *mai mult să-i înțelegem pe oameni, decât să-i judecăm cu asprime pentru faptele lor*. Cu tot păcatul care îi stăpânește, se cuvine ca Biserica să și-i apropie pentru a le oferi harul tămăduitor. Se cuvine mai mult ca ridicând să aplicăm cu încredere *pedagogia divină a recuperării celor păcătoși, îndepărtați de Biserică*, căzuți pradă plăcerilor și patimilor care îi stăpânesc... Căci, este drept cuvânt, sublinia marele om de știință creștin, Nicolae Paulescu, că „din admirabila desfășurare a actelor instinctive omul este înclinat să remarce și să rețină enunțările plăcute care însoțesc îndeplinirea actelor respective. Și în loc de a se înălța până la scopul instinctului, el nu mai urmărește decât plăcerea devenită unică țintă a activității sale“¹². Dar abordarea cu optimism a apropierii și îndepărtării omului păcătos este motivată de faptul că, spre deosebire de animale, „*omul are facultatea de a transforma instinctele în acte voluntare; cu alte cuvinte, singur omul are posibilitatea de a cunoaște scopul trebuințelor instinctive și a delibera asupra mijloacelor și momentelor oportune satisfacerii lor*“¹³.

În același timp aprinderea necontrolată a patimii poate fi temperată, stăpânită și îndepărtată prin puterea conștiinței care are un rol esențial de înfrânare, umanizând pornirile inconștiente. Un om de știință arată că „a te putea stăpâni este o dovadă de naturitate a sistemului nervos, un exemplu de model cum activitatea perfecționată a scoarței cerebrale poate domina funcțiile elementare ale centrilor inferiori. Funcția de înfrânare sau de inhibiție a reflexelor simple... va atinge un grad înalt, ea transformându-se într-o adevărată trăsătură de caracter, într-o capacitate de stăpânire care constă în a-și putea înfrâna unele reflexe, de a le domina cu rațiunea“¹⁴.

¹² Idem, *ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Dr. M. Steriade, *Creierul, centrală cu milioane de agregări*, București, 1962, p. 11.

La acestea adăugăm ca mijloace esențiale de educare a firii căzute și tiranizate de aprinderea necontrolată a plăcerii, puterea de convertire a rugăciunii, a cuvântului lui Dumnezeu și a harului Sfințelor Taine. Părinții Bisericii arată că acestea poartă în sine *conversio amoris*, adică transformarea iubirii egocentrice, sălbatică și animalică, în *iubire neprihănită față de Dumnezeu*. Revărsându-se în suflet iubirea lui Dumnezeu instinctul este pus sub instanța conștiinței, încât nesăbuita poftă se poate prefăce într-un dor spiritual după cele dumnezeiești, iar plăcerea oarbă poate fi luminată de bucuria curată a conlucrării de bunăvoie a minții cu darurile lui Dumnezeu.

Conchidem că homosexualitatea este într-adevăr o patimă de necinste, dar cei ce o practică pot fi recuperați ca fii ai Bisericii, pentru împărăția lui Dumnezeu.

CULTURA PREOȚILOR ORTODOCȘI DIN EPISCOPIA CARANSEBEȘULUI ÎN SECOLUL XIX

Preot VIOREL CHERCIU

Îndeobște în registrul vieții istorice se recunoaște existența unei diferențe specifice dintre „omul civilizat” și „omul cultivat”, însă rămâne într-o zonă obscură, neclarificată, relația civilizație-cultură. Problematică devine situarea celor două concepte existențiale într-o ecuație non-matematică, în așa fel încât să se instituie raporturi generatoare de funcționalitate. Până în prezent nimeni nu a avut curajul să afirme că cele două realități dogmatice sunt exclusiv complementare, suprapuse, independente sau interferente¹. Reprezentările curente și implicit definițiile minimale, ne conduc logic la înțelegerea culturii ca metadiscurs care sistematizează și motivează axiologic regulile de civilizație².

Recurgând la o formulare lapidară, am putea spune că civilizația este pragmatică și pasivă iar cultura este dinamică și reflexivă, având pe de-o parte subzistența conservatoare iar pe de altă parte, utopia inovantă.

În ciuda multiplelor beneficii ale culturii în planul vieții practice dar mai ales în cel psiho-ontologic, aceasta își are precaritățile ei ce se evidențiază mai ales în anumite situații-limită, când întreaga agoniseală culturală personală nu te ajută deloc, simțind nevoia acută de a apela la altă instanță care să te susțină existențialmente.

Mulți socotesc într-o manieră absolutizantă că instituția numită cultură este funciamente eliberatoare conferindu-ți toate dezlegările, eludând chiar adeseori rigorile morale. Pentru a fi utilă și operantă în circumstanțele concrete ale vieții, cultura trebuie să-și exercite funcția modelatoare într-un cadru „administrativ” riguros „prizat” la necesitățile antropologice ale sacralului. Natura căzută a omului îl predispune în a-și trăi viața într-un mod incomplet, echivoc, condamându-l a fi o specie a intervalului³. Modalitatea dignă de a „rezista” într-o atare condiție a intervalului este cultura. Împotriva oricăror tentative de absolutizare a culturii este nevoie să conștientizăm faptul că orice om naturalmente este „condamnat” să se nască și să trăiască într-un anumit context cultural. Problema numărul unu ca o cultură să fie constructivă în sens ființial este dobândirea conștiinței corelativității acesteia, cu cultul, adică cu centrul disponibilității latente a omului.

Mântuitorul Hristos a spus ucenicilor Săi: „voi sunteți lumina lumii” (Matei 5, 14), deschizând un orizont profetic asupra a ceea ce Biserica numește „cunoaștere

¹ Baconsky Teodor, „Cultura: un epilog nesfârșit”, Dilema, nr. 118, an III, 1995, p. 11.

² *Idem*.

³ Pleșu Andrei, „Minima moralia”, Cartea Românească, 1998, p. 108.

luminată". Izvorul cunoașterii celei sănătoase este Dumnezeu. Preotul ca iconom legitim al tainelor dumnezeiești se îndatorează prin „ungerea de Sus să le știe toate” (I Ioan 2, 27), împărțind turmei cuvântătoare adevărurile de credință. Ne obligăm a preciza că știința adevărată înseamnă „cercetarea sistematică a realității complexe naturale și supranaturale, cu ajutorul tuturor mijloacelor de investigație rațională și a puterilor supranaționale ale credinței”⁴.

Aidoma prezentului și în secolul XIX noțiunea de cultură avea în limbajul comun înțelesuri vagi, așa încât autoritatea bisericească și-a arogat dreptul de a defini cultura ca un proces continuu de „ridicare a omului, prin educațiune și instrucțiune din starea naturală și ajungerea lui în stadiul libertății și al conștiinței”⁵. Finalitatea morală a culturii constă în dezvoltarea armonică a personalității umane prin lucrarea rațională a libertății.

Istoriceste, vitregia timpurilor a făcut ca tinerii români aparținând Bisericii Ortodoxe din Transilvania și Ungaria să nu poată cerceta și studia în instituții de învățământ înalte, ceea ce a determinat menținerea unei stări culturale generale retardate.

Abia odată cu întronizarea lui Andrei Șaguna ca mitropolit al Transilvaniei, învățământul clerical din Ardeal și Banat începe să cunoască un bun început. Problema educației clerului și în general promovarea învățământului poporal, făcea parte din măsurile luate de Curtea din Viena pentru a-și apropia masele iobăgești și a supune nobilimea⁶.

Absolutismul luminat al lui Iosif al II-lea situa Statul deasupra Bisericii creând un cadru al practicării toleranței religioase permițând organizarea bisericească după principiul autonomiei instituționale.

Până în anul 1865, anul reînființării Episcopiei Caransebeșului, instrucția celor ce doreau să urmeze calea preoției se făcea mai ales în cele două școli clericale de la Arad: Preparandia înființată în 1812 și Școala clericală întemeiată în 1822.

Cea dintâi înfăptuire majoră a nou-numitului episcop al diecezei Caransebeșului a fost mutarea secției teologice românești de la Vârșet la reședința eparhială a orașului de pe râul Sebeș. Primii doi dascăli ai institutului teologic au fost George Peșteanu și Mihai Velceanu. Lipsa culturii teologice a multora dintre preoții eparhiei, l-a îndreptățit pe episcopul cărturar să impună niște condiții severe la secția candidaților, atât cu referire la cunoștințele teoretice dobândite și școlile anterioare cât și purtarea morală ireproșabilă. În urma demersurilor întreprinse în scopul funcționării acestei școli, Ministerul de război din Viena emite la 19 octombrie 1865 aprobarea necesară, așa încât cursurile vor fi inaugurate în ziua de 10 noiembrie de către însuși Ioan Popasu, care a ținut o lecție model din Pastorală⁷. Ca să-i garanteze prestigiul de instituție serioasă, conducerea și-a asumat-o Popasu până în anul 1870 când a încredințat-o lui Filaret Musta, pe care îl ajutase să-și desăvârșească studiile teologice universitare. Purtarea de grijă a episcopului față de soarta acestei școli s-a manifestat prin

⁴ Rezuș Petru, „Știința mărturisitoare de Dumnezeu”, Caransebeș, 1944, p. 10.

⁵ „Cultura preoților”, Foaia Diecezană, nr. 2, 1886, p. 2.

⁶ Lițiu Gheorghe, „Cultura clerului român din Banat și Crișana în veacul al XIX-lea”, Mitropolia Banatului, an XXIV, nr. 1-3, 1974, p. 101.

⁷ Brătescu Constantin, „Episcopul Ioan Popasu și cultura bănățeană”, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1995, p. 60.

participarea regulată la ședințele corpului profesoral, de fiecare dată fiind însoțit și de protoprezbiterul Nicolae Andreevici. De la înființare și până în deceniul nouă, „norma didactică” s-a împărțit între cei doi profesori care asigurau predarea tuturor cursurilor, ca ulterior numărul membrilor corpului profesoral să crească cu următorii titulari: Ioan Mihailovici, Iosif Tempea, Filaret Musta, George Mărginean, Vasile Mândreanu, dr. Iuliu Olariu, Gherasim Sârbu, Ioan Pinciu, Vasile Goldiș, George Petrescu, dr. Leo Mureșan, Iosif Bălan și Antoniu Sequens⁸. Majoritatea acestor profesori aveau studii superioare de teologie și alte specializări la universități din străinătate și în instituții de învățământ din provinciile românești. Dintre disciplinele de studiu predate pe parcursul celor trei ani de învățământ amintim: gramatica limbii române, arheologia, isagogia, teologia fundamentală, istoria bisericească, dogmatica, catehetica, morală, liturgica, dreptul canonic, retorica, igiena, economia rurală, cântarea bisericească, muzica vocală, muzica instrumentală și altele⁹.

Demn de reținut este faptul că activitatea cadrelor didactice de la Institut nu se rezuma doar la munca de catedră, ci se extindea la o asiduă osteneală în domeniul publicistic, al colaborării la reviste și ziare, precum și la redactarea de manuale școlare destinate învățământului românesc și tipărirea cărților de specialitate. Rolul primordial în valorificarea și răspândirea culturii în teritoriile bănățene a revenit Tipografiei Diecezane din Caransebeș, înființată în anul 1885, care de-a lungul anilor a tipărit nemărate titluri de carte, almanahuri, manuale școlare, ziarul „Foaia diecezană”¹⁰.

Deși din punct de vedere material viața preoților ortodocși români nu se deosebea cu nimic de cea a credincioșilor lor, totuși aveau o situație oarecum privilegiată în sânul comunității prin conținutul legii din 1886 care, prin articolul 22, paragraful 138, dispune că preoții și învățătorii sunt scutiți de servituțiile publice.

Protopopul Andrei Ghidiu, transferat de la Oravița la Caransebeș, elaborează o circulară prin care își ia rămas bun de la preoțimea și credincioșii tractuali, îndemnând părințește păstorii de suflete să nu înceteze a fi „resferitorii luminii și culturii adevărate a poporului”¹¹.

Modernitatea impune Bisericii și slujitorilor ei să fie la înălțimea dezideratelor culturale așa încât este „foarte firesc lucru să pretindem de la preoți, ca ei să continue și după intrarea lor în viața practică pastorală a se cultiva prin un studiu științific”¹². Cele două izvoare ale erudiției sunt Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, dar cunoașterea rezultată din conjugarea acestora trebuie întregită cu lectura folositoare din alte cărți. În vederea atingerii acestui nobil scop conducerea eparhială propune mai multe mijloace: ținerea de conferințe periodice preoțești în care să se dezbată cu maximă responsabilitate toate problemele practice și teoretice ale pastorației; înființarea pe cât este posibil a unei biblioteci tractuale; sensibilizarea comitetelor parohiale în practica de alocări bugetare pentru întemeierea de biblioteci parohiale; pregătirea prealabilă a predicilor și prezentarea lor scrisă protopopilor cu ocazia vizitelor canonice

⁸ Corneanu Cornel, „Episcopul Ioan Popasu”, *Altarul Banatului*, an III, nr. 7–8, 1946, p. 171.

⁹ Brătescu Constantin, *o.c.*, p. 61.

¹⁰ Călin Petru, „Tiparul românesc diecezan din Caransebeș 1885–1918”, vol. I, Reșița, Editura Banatica, 1996, *passim*.

¹¹ Arhiva Episcopiei Caransebeșului (A.E.C.), Circulara nr. 333 din 29 octombrie 1888, Oravița.

¹² „Cultura preoților”, *Foaia Diecezană*, nr. 4, 1886, p. 1.

și nu în ultimul rând sugestia constituirii unor cercuri literare formate din 3 sau 4 preoți¹³.

Cercetarea documentelor de arhivă scoate în relief o realitate îngrijorătoare în privința strictă a nivelului cultural al preoților ce păstoresc comunele bisericești ale Episcopiei Caransebeșului în a doua jumătate a secolului XIX. Destul de mulți preoți sunt analfabeți, neștiind a scrie și a citi, săvârșind slujbele bisericești doar bazându-se pe tehnica memorării mecanice¹⁴. În primii ani ai ființării episcopiei erau puțini clerici absolvenți, calificați, care măcar în parte să corespundă exigențelor spiritului vremurilor¹⁵.

Copleșiți de nevoile vieții zilnice, cei mai mulți preoți din eparhia Caransebeșului se preocupau de întreținerea materială a familiei, iar un număr neînsemnat de clerici aveau răgazul și buna îndeletnicire cărturărească. Cu un bun simț nedisimulat al realității, episcopul Ioan Popasu recunoaște și deplânge în circulara nr. 260 din 8 octombrie 1865 „înapoierea clerului nostru ortodox“ precum și „starea cea jalnică a națiunii noastre române“, fără însă ca aceste „tare“ ale devenirii istorice să obnubileze speranța în vremuri mai bune.

Din cele expuse în acest „material“ ne dăm ușor seama că preoțimea ortodoxă reprezenta forța intelectuală cea mai însemnată din provincia românească rumită Banat, chiar dacă aceasta era culturalmente poate submediocră. Misionarismul cultural a revenit „de drept“ Bisericii ca instituție exponențială în atingerea idealului național.

¹³ *Idem*, pp. 2–3.

¹⁴ A.E.C., 1865, nr. 1–100, III, f. 76. Protopopul Oraviței, Iacob Popovici, printr-o scrisoare oficială din 18 septembrie 1865 aduce la cunoștința episcopului Popasu că preotul Timotei Măzărán din Ciudanovița nu cunoaște nici scrisul, nici cititul. Același administrator protopopesc transcrie în același document la f. 78 numele altor preoți din protopopiatul Palanca aflați în aceeași situație: Ioan Bercianu paroh la Bogodînt, Nicolae Mihailovici paroh la Sasca Română, Pavel Trăilescu paroh la Vrâniș, Dimitrie Iancovici paroh la Răcăjdia, Matei Balica și Vichentie Belovici, ambii din Răcăjdia dar fără parohie.

¹⁵ A.E.C., 1868, III, nr. 1001–1100, Protopopul Iosif Popovici al Bisericii Albe expediază la episcopie în data de 29 noiembrie 1868 conspectul nr. 289, f. 391 cu clericii calificați din districtul său: Androni Babeți, născut în 1844 în Iam, avea 4 clase gimnaziale; Ioan Miu, născut în 1846 în Berliște, avea 4 clase gimnaziale; George Mihailovici, născut în 1842 în Sasca Română, a absolvit 4 clase gimnaziale; Nicolae Negovan, născut în 1848 în Răcăjdia, avea 4 clase gimnaziale. Actul nr. 175, f. 368 din 18 decembrie 1868, emis de Protopopiatul Caransebeș; actul nr. 236, f. 369 din 22 decembrie 1868, trinis de Protopopiatul Făget; actul nr. 226, f. 371 din 22 decembrie 1868, provenit de la Protopopiatul Jebel, comunică că în aceste districte nu sunt clerici absolvenți. Protopopul Lugojului George Peșteanu, prin actul nr. 308, f. 372 din 23 decembrie 1868, informează conducerea eparhială că doar George Nurariu din Sălha are 4 clase gimnaziale. Dimitrie Iacobescu, protopopul Mehadiiei, prin actul nr. 241, f. 376 din 24 decembrie 1868, confirmă că George Marsiavela, născut în 1841 în Mehadica, a urmat cursurile de teologie de la Vârșet și Caransebeș. Protopopul Oraviței, Iacob Popovici, prin actul nr. 14, f. 378 din 30 decembrie 1868, transcrie numele clericilor absolvenți din tractul său: Alesie Nedici – Oravița Română are 4 clase gimnaziale, Nicolae Apostolescu – Oravița Montană are 3 clase gimnaziale, Nicolae Creireanu – Oravița Română are 4 clase gimnaziale, Ioan Popovici – Gornia are 4 clase gimnaziale, Simion Ciulinu din Răchitova și Matei Cherciu din Comorăște au câte 3 clase reale. Conducătorul Oficiului protopopes al Panciovei, Simeon Dimitrievici, prin actul nr. 631, f. 382 din 26 ianuarie 1869, „relaționează“ că în teritoriul său bisericesc sunt următorii clerici absolvenți: Petru Murgu din Petrovaselo, în vârstă de 26 ani, are 6 clase gimnaziale, Ioan Popovici, de 23 de ani, are 4 clase gimnaziale, de loc tot din Petrovaselo, Iulian Onciu, de 27 de ani, din Uzdin, are 3 clase gimnaziale, Ioan Scumpia, de 31 de ani, din Săn Mihai, are 4 clase reale. Protopopul Vârșetului, Ioan Popovici, prin actul nr. 159, f. 386 din 10 ianuarie 1869, comunică că în zona sa sunt 20 de clerici absolvenți cu teologia la Vârșet și Caransebeș, fără să le consemneze numele, iar protopopul Ciacovei, prin actul nr. 4, f. 388 din 12 ianuarie 1869, nominalizează ca și cleric absolvent pe Aurel Drăgan din Ghilad.

CONTRIBUȚII PRIVIND ISTORIA BANATULUI

(I)

Pr. AL.-STĂNCIULESCU BÂRDA

Capitolul I. Aspecte politice

A. Generalități; B. Elemente de politică internă: I. *Atitudinea față de minorități;* II. *Atitudinea față de cultele religioase;* III. *Forme ale luptei de emancipare națională a românilor bănățeni:* a) *Ecourile Revoluției lui Horea;* b) *Haiducia;* c) *Ecourile Revoluției Franceze;* d) *Ecourile Revoluției lui Tudor Vladimirescu;* e) *Revoluția de la 1848;* f) *Limba, credința și naționalitatea – stindarde românești;* **C. Elemente de politică externă:** I. *Războaie cu turcii;* II. *Războaie cu francezii;* III. *Războaie cu italienii.* **D. Concluzii.**

A. Generalități

În muzeul Parohiei Ieșelnița, din județul Mehedinți, se află arhiva Protoieriei Mehadia din perioada 1780–1886, bine întreținută și conservată de vrednicul preot Sever Negrescu. În cele câteva mii de documente ale arhivei găsim un adevărat tezaur de informații privind viața bisericească, politică, economică, socială și culturală din Banatul acelei vremi. Unele documente au mai văzut lumina tiparului, fiindcă ele se mai găsesc și-n alte arhive din țară și străinătate, fiind vorba de circulare, dar multe sunt pentru prima dată date publicității și ele prezintă o importanță deosebită pentru istoria națională, în general, și locală, în special.

Perioada 1780–1886, pentru care avem documente în fondul Protoieriei Mehadia, este foarte frământată sub aspect politic, social, strategic, cultural, economic, demografic etc. Nu ne referim când spunem aceasta numai la zona Mehadiei sau a Banatului, ci la întreaga Europă. Lupta acerbă dintre modul de producție feudal și cel burghez în ascensiune creează în societatea europeană, în general, și în cea bănățeană, în special, sfâșieri puternice, care jalonează contextul prielnic pentru lupta de emancipare națională și socială a popoarelor. Revoluțiile burgheze au zguduit din temelii societatea europeană și au avut ecouri foarte îndepărtate în timp și spațiu. Ele au arătat lumii întregi, și în primul rând celor oprimați, că mitul autorității feudale de tip monarhic se destramă, că „unsul lui Dumnezeu pe pământ”, împăratul, nu are puteri nelimitate, că unirea tuturor celor oprimați și lupta lor dărză și susținută pentru dreptate și libertate are un rezultat concret, benefic, care deschide noi orizonturi pentru individ și societate. Curentul Luminilor, propovăduind emanciparea culturală a individului, ridicarea lui pe trepte superioare de cunoaștere, gândire și creație, constituie preludivul romantismului revoluționar care a schimbat fața lumii de la

sfârșitul veacului al XVIII-lea și prima jumătate a celui de-al XIX-lea. Circulația oamenilor, ideilor și valorilor nu a putut fi stăvilită de restricții dictatoriale. Feuda nu mai putea fi îngrădită cu ziduri sau armate, granițele nu mai puteau fi inexpugnabile. Cultura își avea rolul ei deosebit de important în circulația oamenilor și ideilor. Ea era limba internațională, cu care omul vorbea omului, pe înțeles, despre nevoi, suferințe și aspirații comune. Ea crea acel spațiu specific european, care-și propaga ecourile până-n Rusia, America, Orientul Apropiat și chiar mai departe. Cultura crea oamenii cu vederi politice superioare, moderne, care aveau să conducă destinele de emancipare națională și socială a maselor populare. Anacronismul marilor imperii de tip feudal obstrucționa valorile cu largi deschideri spre universal, spre independență personală și națională, ceea ce crea o stare firească de tensiune internă, improprie unei dezvoltări normale. În același timp, lupte de interese, tendința de acaparare de noi teritorii și zone de influență, de noi bogății și piețe de desfacere, făceau din marile formațiuni politice niște combatanți permanenți. Soluționarea majorității problemelor politice internaționale pe calea armelor ducea la mari consumuri umane, materiale și spirituale. Aceasta înstrăina mai mult autoritatea de masă, mai ales că, în general, interesele majore ale celor două forțe erau în discrepanță. Se recurgea din partea maselor la cele mai diverse forme ale luptei de rezistență, de sabotare a politicii imperiale de stat.

Banatul deține un rol foarte important în echilibrul dintre imperiile habsburgic și otoman, dar și în cadrul imperiului habsburgic. În această zonă interesul Curții de la Viena trebuia să se concentreze, fiind un punct nevralgic de politică externă, dar și de politică internă. Repetatele încercări ale turcilor de a-și revendica prin forța armelor teritoriul pierdut prin pacea de la Passarovitz (1718), pe de o parte, mozaicul de minorități care-și disputau drepturile și întâietățile, pe de altă parte, fac din Banat o adevărată scenă pe care se derulează politica habsburgică în toată goliciunea ei. Situația geopolitică a Banatului îi creează însă și prerogative favorabile, râvnite de alte zone ale imperiului. Banatul nu era numai reduta de pe care se apărau granițele cele mai implantate în coasta Peninsulei Balcanice, ci și port-drapelul expansiunii habsburgice în sud-estul european. Tocmai din această cauză aici au fost concentrate și staționate importante forțe armate, iar aparatul administrativ și polițienesc a fost selecționat cu atenție. Totul trebuia supravegheat cu atenție, oamenii cu munci de răspundere trebuiau să prezinte depline garanții politice, populația de rând și mai cu seamă cei mai răsăriți din rândurile ei trebuiau suspectați permanent, pentru a se preîntâmpina orice surpriză. Având în vedere situația specifică a românilor din Banat, legăturile lor etnice cu românii din Transilvania, Țara Românească, Moldova, Bucovina și Basarabia, stăpânirea era deosebit de vigilentă, orice încercare de comunicare între aceste zone fiind censurată. Deși documentele în discuție provin, în cea mai mare parte, de la autorități, în ele transpare, totuși, cu destulă claritate, lupta românilor pentru emancipare națională și socială. Apar figuri de patrioți reprezentativi (Nicolae Stoica de Hațeg, Constantin Diaconovici-Loga, Moise Nicoară, D. Iacobescu, Andrei Șaguna, Ion Popasu ș.a.), făcând parte ei înșiși din Școala Ardeleană sau din Astra. Apar cărți și publicații românești, menite să țină trează conștiința unității românești. Se poate observa că unul dintre pionii de bază, care focalizează lupta românilor pentru emancipare națională, este Biserica Ortodoxă. Vreme îndelungată autoritatea imperială încearcă să reducă la minimum activitatea social-politică a acestei instituții, dar nu reușește. Implantarea ierarhiei sârbești la cârma destinelor Bisericii Ortodoxe Române

din Banat, impedimentele discriminatorii impuse la școlile teologice românilor, controlul atent al oficialităților militare austriece și maghiare asupra clerului și cadrelor didactice românești, politica favorizantă față de cultul catolic și greco-catolic, constituiau doar câteva elemente definitorii ale politicii promovate de imperiali față de populația românească din Banat. Cu toate acestea, românii își scriu propria lor istorie, de cele mai multe ori cu jertfe supreme, militând permanent pentru libertatea națională și socială, pentru unitate. Trebuie remarcat, iar documentele vor justifica aceasta, solidaritatea umană europeană în fața dezastrelor, nenorocirilor și calamităților naturale, solidaritate la care românii contribuie din plin.

Epoca în discuție și documentele la care ne referim scot în prim plan un personaj important din istoria europeană: poporul român din Banat. În același timp, conturează fizionomia unui protagonist de cursă lungă al vieții românești dintotdeauna: țărănul român. Satul bănățean capătă valențe multiple, în jurul lui se țin evenimentele, în el cultivă viața, speranțele și spiritul. La poarta satului bănățean și la cea a țărănului de rând bat, ca la o veritabilă cetate, funcționari de tot felul, autorități, imigranți, negustori, misionari și vântură-lume. De la această cetate eternă a sufletului românesc se cer oameni, bani, hrană, vite și trudă. Cetatea împarte cu dărmicie din toate acestea, numai un singur lucru nu poate da: sufletul său. Tocmai pe acesta vrea stăpânirea să i-l smulgă, dar nu reușește. Tocmai acesta este flacăra, pe care nu o pot stinge toate vânturile istoriei.

B. Elemente de politică internă

Pentru a înțelege mai bine mecanismele politicii interne imperiale în Banat, mai precis în zona Mehadiiei, la care se referă documentele în discuție, este necesar să facem o scurtă prezentare a instituțiilor, prin care administrația habsburgică își transmitea ordinele, mai bine-zis a legăturilor dintre stăpânire și mase.

– *Comandamentele grănicerești*. Nu trebuie să surprindă că pe primul plan punem comandamentele grănicerești, mai bine-zis conducerea militară din zonă. În cazul Mehadiiei, această situație era specifică. Protoieria Mehadiiei, cu toate parohiile aferente, de la Orșova la Armeniș, se încadrau sistemului grăniceresc instituit încă din 1718. Despre condițiile specifice în care s-a desfășurat viața în comunele grănicerești, cât și despre activitatea propriu-zisă a grănicerilor, subofițerilor și ofițerilor din graniță s-a scris mult în istoriografia românească¹. Nu insistăm aici.

¹ Dintre numeroasele materiale pe această temă cităm: Viorica Pop, *Un document despre regimentele românești de graniță*, în „Apulum”, 1967, 6, pp. 419–423; Ion Stoia-Udrea, *Răscoala țărănească din Banat de la 1733–1739*, Timișoara, 1945, 56 pag.; B. Surdu, *Granița turco-austriacă din Banat în secolul al XVIII-lea*, în „Anuar. Inst. Ist. Arh. Cluj”, 1969, 12, pp. 267–276; *Idem*, *Răscoala populară antihabsburgică din Banat (1737–1739)*, în „Stud. Mater. Ist. Med.”, 1957, 2, pp. 289–344; Aurel Țintă, *Aspecte din lupta maselor populare din Banat împotriva exploatării habsburgice în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în „Stud. Art. Ist.”, 1957, 2, pp. 255–278; D. Prodan, *Reglementarea urbană din Banat de la 1780*, în „Anuar. Inst. Ist. Arh. Cluj”, 1969, 12, pp. 295–322; Bujor Surdu, *Aspecte privitoare la situația Banatului în 1743*, în „Anuar. Inst. Ist. Arh. Cluj”, 1970, 13, pp. 7–68; Aurel Țintă, *Colonizările habsburgice în Banat, 1716–1740*, Timișoara, Editura Facla, 1972, 216 pag.; *Idem*, *Contribuții la documentare la istoria Banatului la începutul stăpânirii habsburgice*, în „Studii Ist. Banat.”, 1974, 3, pp. 27–92; Costin Feneșan, *Nemulțumiri în granița militară bănățeană la începutul secolului al XIX-lea*, în „Anuar. Inst. Ist. Arh. Cluj”, 1973, 16, pp. 385–392; Ion Georgescu, *Mișcări antihabsburgice româno-ârbe în granița militară bănățeană la începutul secolului al XIX-lea*, în „Studii Rev. Ist.”, 1970, 15,

Vom reveni asupra problemei, ori de câte ori documentele în discuție ne-o vor cere. Precizăm însă, că dincolo de reformele și amendamentele militare, dincolo de rolul administrației austriece sau maghiare în Banat, zona de graniță a avut o situație privilegiată în raport cu restul Banatului. Locuitorii din zonele grănicerești aveau statut de oameni liberi, dar se subordonau întru totul comendurii militare. Viața politică, economică, socială, culturală și religioasă erau puse sub controlul direct al ofițerimii grănicerești. Satele din zona de graniță asigurau efectivele militare în oameni, hrană, animale, munci de tot felul. Ofițeri special însărcinați cu aceasta controlau toate sectoarele vieții din satele de graniță, inclusiv inventarele și veniturile bisericilor, asigurau asistența juridică și polițienescă, inspectau bisericile și școlile, se ocupau de starea sănătății populației. Majoritatea circularilor și ordinelor transmise preoților de către instanțele civile și bisericesti erau controlate și cenzurate de către comendura militară. Venirile și plecările din zonă, identitatea locuitorilor, nașterile, căsătoriile și decesele trebuiau controlate cu atenție de către organele militare. Din cadrul efectivelor de grăniceri făceau parte românii din zonă: unii, în stare activă, alții, ca rezerviști, cu posibilitatea de a fi concentrați urgent în caz de necesitate. Până pe la 1890, dintre grăniceri, în cadrul regimentului româno-iliric, erau avansați foarte greu românii, cel mai adesea până la gradele de fruntași sau caporali. După această dată, accesul românilor spre școlile militare este permis, ceea ce înlesnește apariția unor români între gradele superioare și subofițerii armatei grănicerești. Sub influența directă a politicii luministe de tip iosefinist, învățământul în zona grănicerească este mai activ decât în alte zone, controlul militar spunându-și cuvântul și în acest sector. Din această cauză surprindem în zonele grănicerești, printre civili și militari, un interes aparte pentru carte, publicații de tot felul, pentru cultură.

— *Administrația locală.* În condițiile specifice zonelor grănicerești, atribuțiile administrației civile este foarte minimalizată. Funcțiile administrative erau îndeplinite, în cele mai multe cazuri tot de ofițerii de canton. Atribuțiile lor în acest caz erau de ordin fiscal, polițienesc, juridic, școlar etc. Separația puterii administrative de cea militară în zonele grănicerești nu poate avea loc, deși se fac câteva încercări la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Până și preoții erau considerați ca făcând parte din corpul grăniceresc. Exista însă, la nivel de comunitate rurală, o administrație locală, tradițională, care funcționa pe baza dreptului cutumiar, în măsura în care acesta nu intra în conflict cu legile imperiului și dispozițiile comendurii militare. Din această „administrație“ făcea parte sfatul bătrânilor, preotul sau preoții, învățătorii (acolo unde erau), cnezii și „ciumeții“. Aceștia luau hotărâri privind unele neînțelegeri locale,

pp. 97–106; Costin Feneșan, *Mărturie despre cnezii bănățeni la începutul stăpânirii austriece. Note pe marginea unui document*, în „Anuar. Ins. Ist. Arh. Cluj“, 1978, 21, pp. 379–385; Bujor Surdu, *Sistemul impunerilor fiscale în Banat în secolul al XVIII-lea*, în vol. „Ștefan Meteș la 85 de ani“, Cluj-Napoca, 1977, pp. 269–271; A. Țintă, *Contribuții la cunoașterea agriculturii bănățene la începutul secolului al XVIII-lea*, în „Studii Ist. Banat“, 1976, 4, pp. 24–44; Aurora Dolga, *Condițiile înființării regimentelor grănicerești în Banat*, în „Studii Ist. Banat“, 1976, 4, pp. 45–57; Liviu Groza, *Câteva aspecte din activitatea punctului de vamă din Orșova în perioada militar-grănicerească*, în vol. „Mehedinți. Cultură și Civilizație“, Drobeta Tr.-Severin, vol. IV, 1982, pp. 121–125; Aurel Țintă, *Structura unor domenii și moșii din Banat la 1780*, în „anuar. Inst. Ist. Arh. Cluj“, 1982, 25, pp. 93–130; Liviu Groza, *Aspecte privind instruirea soldaților grăniceri*, în „Studii și Comunicări de Etnografie și Istorie“, Caransebeș, IV, 1982, pp. 239–250; Nicolae Bocșan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Timișoara, Editura Facla, 1986, 426 pag.

liviziunea obligațiilor militare, repartitia obligațiilor fiscale ale obștii, încorporarea inerilor în unitățile militare etc.

— *Clerul*. Având în vedere structura demografică a populației din zonă, rolul cel mai important privind legăturile dintre autoritate și mase îl deținea clerul ortodox. Alături de el, acolo unde exista, îndeplinea aceleași funcții clerul catolic și cel greco-catolic. Biserica era principala tribună de la care autoritatea politică își expunea pozițiile, politica și ordinele. Nu trebuie să surprindă acest lucru. Avem în vedere situația de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și prima jumătate a celui de-al XIX-lea. Accesul maselor la publicațiile Curții de la Viena era, practic, inexistent. Cu tot caracterul de zonă militară, grănicerească, nu toată populația putea fi manipulată politic, așa cum ar fi vrut stăpânirea. Legătura cu masele nu se putea face altfel mai bine ca prin Biserică. La biserică veneau în fiecare duminică și sărbătoare credincioșii de toate vârstele, profesiile, stările sociale, grănicerii înșiși. Cadrul specific al lăcașului, instrucțiunile ce se dădeau preotului, care urma să citească circulara sau pastorală venite de la autoritatea politică, militară sau bisericească, făcea ca să creeze o anumită stare de spirit favorabilă țelului propus de emitent. Vom întâlni în documentele analizate pastorale și circulare cu conținut politic, bisericesc, cultural, social, sanitar etc., toate contribuind la conturarea unei imagini cât mai complete a vieții din Banat, în general, și din zona grănicerească a sud-estului bănățean, în special. Facem precizarea că o bună parte dintre aceste depeșe erau redactate, indiferent dacă proveneau de la Viena, Budapesta, Karlovitz, Vârșeț, Timișoara sau Caransebeș, în special pentru zona grănicerească, autoritățile făcând distincție clară între această zonă și restul teritoriului. Dacă Biserica, sub această formă a transmiterii depeșelor, contribuia la formarea unei conștiințe politice a maselor în spiritul și sensul dorit de stăpânire, tot atât de adevărat este și faptul că ea se situa în primul plan în procesul complex de culturalizare, de ridicare a nivelului de civilizație al maselor, de punere a societății românești în pas cu cea europeană. Dar și politic, chiar în condițiile deosebit de stricte ale dictaturii militare din zona grănicerească a Banatului, Biserica a adus contribuții incontestabile la consolidarea conștiinței de neam, de unitate națională a românilor. Biserica Ortodoxă a fost elementul care a focalizat lupta pentru emancipare națională și socială în Banat și Transilvania. Prin Biserică și cartea bisericească s-a menținut unitatea limbii române, s-a luptat intens pentru recunoașterea ei ca limbă națională. Documentele în discuție ne vor readuce în prim-plan figuri de seamă ale culturii românești din Banat și Transilvania, clerici și ierarhi, care și-au câștigat un bine meritat în panteonul istoriei românești. Clericii și ierarhii români erau capetele colite ale comunității românești, ei înșiși buni patrioți români, care au făcut ceea ce s-a stat în putință pentru ridicarea naționalității lor.

Se cuvine să remarcăm aici că mai ales în zona grănicerească a Banatului nobilimea nu s-a putut instala. Reglementările stricte privind populația și economia zonei au făcut ca antipatia habsburgică față de proprietatea nobiliară să se desfășoare în voie. Tocmai de aceea nu vom întâlni în această zonă reprezentanți de acest gen ai naționalității românești. Abia către sfârșitul perioadei vom întâlni câteva manevre culturale și economice ale familiei Mocioni, dar despre ele vom discuta la timpul potrivit.

I. *Atitudinea față de minorități* este aceeași ca în întreg Banatul și Transilvania. Din documente nu putem înțelege cu exactitate care erau procentele demografice ale zonei în discuție. Oricum, predomina elementul românesc. Doar câteva elemente sârbești și germane puteau fi întâlnite². Totuși, documentele venite din partea stăpânirii priveau, în general, întreaga zonă de graniță, așa încât ne ajută să înțelegem mai bine poziția Curții față de minorități. Deși majoritară, populația românească era tratată în mod discriminatoriu. Accesul românilor la treptele înalte ale ierarhiei militare, politice, eclesiastice și sociale erau drastic restricționate. Abia către jumătatea veacului al XIX-lea, mai bine zis după Revoluția din 1848–1849, se înregistrează prezența unor elemente românești în asemenea poziții privilegiate. Majoritatea acestora vor fi, de fapt, și purtătorii de cuvânt ai naționalității românești în lupta ei pentru dreptate socială și egalitate între naționalități. Aceeași politică obstructionistă, improprie spiritului european dintr-a doua jumătate a veacului al XIX-lea, vom întâlni în vremea dualismului austro-ungar. Discriminările începeau însă din școală. Nu orice școală, bineînțeles. Documentele analizate ne oferă posibilitatea să cunoaștem mai bine situația școlii clericale, a seminarului episcopal de la Vârșeț. Condiționarea admiterii de cunoașterea limbilor germană, maghiară și sârbă era grăitoare în acest sens³. Lipsa unor publicații în limba română până la jumătatea veacului al XIX-lea constituia o altă formă a politicii habsburgice față de naționalitatea română. Mai mult, în școlile satești erau urmărite din aproape manualele care se foloseau. Vom întâlni mai multe circulare, prin care se interzicea folosirea unor manuale sau cărți de istorie editate de către corifeii Școlii Ardelene, precum Petru Maior, Gh. Șincai ș.a. sau din cele aduse din „străinătăți”, înțelegându-se prin aceasta Țara Românească și Moldova. Copiii nu trebuiau să afle nimic de originea și întinderea neamului românesc în timp și spațiu. Cu toate acestea, ideile nu puteau fi înăbușite. Dovadă că tocmai în Mehadia trăiește și scrie protopopul Nicolae Stoica de Hațeg. Printre scrierile sale putem întâlni *Cronica Banatului*, *Cronica Mehadiiei* și *a Băilor Herculeane*, în care insistă, cu argumente imbatabile asupra originii și continuității românești. Este în afară de orice discuție că acest corifeu al gândirii bănățene a vorbit elevilor și enoriașilor săi despre zbuciumata istorie a neamului românesc, despre adevărata istorie a românilor. Este în afară de orice îndoială că acest inimos protopop și-a instruit preoții și învățătorii din subordine să slujească interesele majore ale naționalității românești. Poate și datorită acestei propagande ilegale românii au o poziție subversivă față de autoritatea politică și militară, căutând, pe toate căile, s-o submineze și s-o saboteze: sustragerea de la serviciul militar prin tot felul de mijloace și tertipuri, mergându-se adesea până la mutilarea fizică încă din primii ani de viață, numeroasele dezertări din armată, emigrările peste graniță, tergiversarea și minimalizarea unor ajutoare materiale solicitate de stăpânire în vederea susținerii unor campanii militare. Trebuie să înțelegem din toate acestea că populația românească din zonă – și nu numai aceasta

² Vezi N. Bocșan, *o.c.*, pp. 17–52.

³ Conform hotărârii regale, în toate provinciile de sub stăpânirea crăiască „jurisdicțiile mirenești și bisericești” să se facă numai în limba ungurească. De asemenea, în „locurile unde învățăturile creștinești nu să fac în limba ungurească, după trei ani de la încheierea acestei legi să se facă întru aceeași limbă, ca de aci parohii, administratorii și capelanii, fără nici o deosebire a legii, să nu poată fi alții decât cărora limba ungurească le este cunoscută”. Ca urmare, la seminariile teologice urma a nu se mai primi decât tineri care dovedeau că știu și limba maghiară (Arh. Prot. Mehadiiei, *Dos. X*, f. 30, v. – 31 r.).

avea clară conștiința că scopurile imperialiste ale Curții de la Viena îi sunt străine, le. Aceeași populație românească din zona Mehădiei denotă maturitate politică lină, manifestându-și simpatia față de Revoluția lui Horea, Cloșca și Crișan în 1812, față de Revoluția Franceză, față de Revoluția lui Tudor Vladimirescu din 1821. Aceeași maturitate politică și luptă pentru emancipare națională reaptate socială surprindem și în cazul haiduciei, fenomen foarte răspândit și în văt în perioada în discuție.

11. *Atitudinea față de cultele religioase* era o altă formă de manifestare a politicii discriminatorii a Imperiului Habsburgic. La capitolul *Aspecte bisericești* vom putea sărăi, pe bază de documente, aspecte concrete în acest sens. Părtinirea Bisericii romano-Catolice, a Bisericii Unite se manifesta la nivelul clerului, în primul rând. itia privilegiată a clerului catolic și unit îi crea un statut aparte acestuia. Legislația privind stabilirea confesiunii în cazul botezurilor și căsătoriilor mixte este o dovadă emptorie în acest sens. Privilegiile de care se bucurau credincioșii confesiunilor ublică și unită reflectau iarăși poziția oficială față de Biserica Ortodoxă. Tinerii ublici și greco-catolici puteau merge nestingheriți la școlile teologice și universitățile Europa, în timp ce tinerilor ortodocși bănățeni nu li se permitea să meargă la alte li confesionale cu excepția celei de la Vârșeț (până la înființarea seminarului și idemiei teologice de la Caransebeș). Sub aspect teologic ortodox nici o altă formă nvățământ superior nu exista pentru români până la jumătatea secolului al XIX-lea, accesul la școlile din Țara Românească și Moldova, ca să nu mai vorbim la cele Rusia, erau interzise bănățenilor.

Prea Fericitul Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, a efectuat o vizită în Polonia

În zilele de 4–9 noiembrie 2000, o delegație a Bisericii Ortodoxe Române (BOR) condusă de P.F. Părinte Teoctist Arăpașu, a făcut o vizită în Polonia, la invitația P. Fericii Sale Sava, Mitropolitul ortodox al Varșoviei și a toată Polonia, și a Eminenței Sale Josef Glemp, Primatul Bisericii Catolice Poloneze. Au avut loc vizite la biserici, mănăstiri și școli de teologie ortodoxă, întâlniri cu ierarhi, preoți, monahi și credincioși cu reprezentanți ai Bisericii Catolice Poloneze și cu Consiliul Ecumenic al Bisericii din Polonia. P.F. Părinte Teoctist a avut, de asemenea, întâlniri cu președintele Poloniei Aleksander Kwasniewski, cu președintele Seimului (Parlamentul polonez), Maciej Plazynski, cu premierul polonez, Jerzy Bujek. Marți, 7 noiembrie, Patriarhul BOR a participat la o slujbă de pomenire pentru cei 50.000 de evrei trecuți la Domnul în lagărul nazist de exterminare de la Majdanek, în anii 1941–1944. În după-amiaza aceleiași zile, P.F. Părinte Teoctist a primit titlul de „*Doctor honoris causa*” de la Universitatea din Lublin, care i-a fost acordat la propunerea Excelenței Sale Józef Zycinski, Arhiepiscopul catolic al acestui oraș.

Vizita Patriarhului român în Polonia, prima pe care a efectuat-o în această calitate, întoarce vizita frățască pe care Prea Fericitul Părinte Sava a făcut-o, în perioada 23–27 septembrie anul acesta, în cuprinsul Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, aflându-se sub jurisdicția P.F. Părinte Teoctist, și al Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, care are în frunte pe Î.P.S. Daniel Ciobotea.

Al VIII-lea Simpozion teologic ecumenic susținut de Institutul Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă din New York

Duminică, 3 decembrie 2000, la biserica episcopală „Sf. Andrei” din Astoria, Queens, un orașel din apropierea New York-ului, a avut loc Simpozionul teologic ecumenic cu tema „Umanitatea în al treilea mileniu și Misterul Divinității”. Organizator a fost pr. prof. Theodor Damian, fondator și președinte al Institutului Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă din New York. Președintele simpozionului a fost, ca și la ediția precedentă, teologul George Alexe, membru al Uniunii Scriitorilor din România, fondator al Comunității românești din New York. Oaspeți de onoare au fost Î.P.S. Victorin Ursache, Arhiepiscopul Arhidiecezei Ortodoxe Române din America și Canada, și P.S. pr. dr. Vasile Vasilache, vicar al aceleiași Arhidieceze. Au mai participat dr. Bruce Buglione, vicepreședinte al Colegiului „Audrey Cohen” din New York, dr. Richard Grallo și pr. dr. Bert F. Brezniceanu, profesori la același colegiu, pr. prof. Eugen Pentiu, de la Facultatea grecească de Teologie „Sfânta Cruce” din Boston, pr. dr. Călin Samărghitaș, conferențiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Sibiu (România).

Seri filocalice dedicate teologului Dumitru Stăniloae (1903–1993)

În săptămâna 13–19 noiembrie 2000, la București s-au desfășurat Serile filocalice „Dumitru Stăniloae”, organizate de Asociația Studenților Creștini Ortodocși (ASCOR) și Liga Tinerilor Creștini Ortodocși Români (LTCOR) cu prilejul aniversării zilei de naștere (16 noiembrie) a marelui teolog ortodox.

„Serile” au început cu o priveghere pentru Sfântul Grigorie Palama (sec. XIV), urmată, marți dimineața, de slujirea Sfintei Liturghii în biserica ce poartă numele acestui sfânt, târnosită cu un an în urmă în incinta Politehnicii bucureștene. Părintele Stăniloae a fost, între altele, traducător și exeget al lucrărilor Sfântului Grigorie Palama. După-amiaza, în paraclisul universitar „Sf. Nicolae” a avut loc o priveghere pentru Sfântul Paisie Velicicovski († 1794), fost stareț al mănăstirii Neamț, pe care arhiepiscopul ortodox român îl cinstește în ziua mutării sale la Domnul, 15 noiembrie. Seara, în aula Palatului Patriarhal a avut loc conferința cu titlul „Sensul vieții”, moderată de pr. prof. Dumitru Popescu și de acad. Virgil Cândea.

Miercuri, Sfânta Liturghie – marcând începutul Postului Crăciunului – a fost slujită în același paraclis universitar. În aula mare a Facultății de Drept (din cadrul Universității) s-au desfășurat, miercuri și joi seara, mesele rotunde cu tema „Autenticul culturii”, respectiv „Libertate și ideologii”, prima avându-i ca invitați, între alții, profesorii Ilie Bădescu și Dan Horia Mazilu, cealaltă, pe profesorul Christos Panagariu, de la Facultatea de Filosofie din Atena, pr. prof. Constantin Galeriu și profesorul Sorin Dumitrescu, președintele fundației „Anastasia”. Vineri seara, în aula de fizică de Științe Economice, participanții au urmărit înregistrarea video a unui discurs al Arhimandritului Sofian Boghiu, de la mănăstirea Antim, despre smerenie și lăzăr, ca trăsături particulare ale Ortodoxiei. În deschidere, pr. Vasile Gavrilă, profesor în paraclisul universitar „Sf. Nicolae”, a vorbit despre Arta duhovniciei.

Sâmbătă dimineața s-a ținut un parastas la mormântul Părintelui Stăniloae, din cimitirul mănăstirii Cernica (aflată la câțiva kilometri de București).

Serile filocalice dedicate marelui teolog, autor al unei opere cuprinzând câteva sute de titluri (lucrări originale și traduceri), s-au încheiat în aula Palatului Patriarhal cu un Cuvânt duhovnicesc rostit de Arhimandritul Teofil Păraian, de la mănăstirea Neamț – Sâmbăta de Sus, județul Brașov.

Serile filocalice sunt numite astfel după titlul celei mai importante lucrări din ciclul de traduceri semnate de teologul Stăniloae. Este vorba de „Filocalia sau Culegere de scrieri ale Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși”, 2 volume, publicate între 1946 și 1991 la Sibiu (primele cinci) și București (celelalte șapte).

Biserica Ortodoxă Greacă, reticentă în a-l invita pe Suveranul Pontif la Atena

Biserica Ortodoxă Greacă a amânat luarea deciziei privind invitarea Papei Ioan Paul al II-lea la Atena pentru luna martie 2001. Comitetul pentru relațiile cu catolicii, din cadrul Sinodului ortodox grec, ar fi trebuit să se pronunțe la sfârșitul lunii noiembrie, informează agenția de știri „Zenit”.

Potrivit unor publicații grecești, unii ierarhi ortodocși, între care chiar președintele comitetului menționat, Mitropolitul Ambrorios de Kalavryta, se opun vizii Suveranului Pontif la Atena, ca parte a pelerinajului său pe urmele Sfântului Apostol Pavel. Pelerinajul a fost anunțat de Sfântul Scaun încă din iunie 1999. Respectivii ierarhi le impută catolicilor existența în Grecia a Bisericii Greco-Catolice, care practică Liturgia bizantină, dar se află sub ascultarea Sfântului Părinte.

Sesiunea de la Cairo a Comisiei speciale de dialog între Biserica Ortodoxă și Consiliul Ecumenic al Bisericilor (COE)

În zilele de 23–25 octombrie, la Cairo (Egipt), s-a reunit Comisia specială pentru dialog între Biserica Ortodoxă și Consiliul Ecumenic al Bisericilor (Consiliul Ecumenic des Eglises, COE), sub co-președinția Episcopului Rolf Koppe (Biserica Evanghelică, Germania) și a Mitropolitului Gennadios Limouris de Sasima, care înlocuiește pe Mitropolitul Chrysostom de Efes (Patriarhia Ecumenică). Au participat circa 60 de șefi de Biserici, ortodocși, anglicani, evanghelici, reformați, baptiști, vechi-catolici, din Albania, Australia, Canada, China, Danemarca, Egipt, Elveția, Etiopia, Finlanda, Ghana, Georgia, Germania, Grecia, India, Indonezia, Liban, Marea Britanie, Polonia, Republica Cehă, România, Rusia, Serbia, Siria, Slovacia, Statele Unite ale Americii, Turcia și Zimbabwe. Gazda reuniunii a fost Biserica Coptă, care a pus la dispoziția oaspeților localurile Centrului Sf. Marcu. Lucrările comisiei urmează să se desfășoare pe parcursul a trei ani și vor face obiectul unui raport final în fața comitetului central al COE.

La încheierea lucrărilor, comisia a publicat un comunicat în care reamintește metoda de lucru adoptată la precedentă sa reuniune, din decembrie 1999, de la Morges, Elveția. Atunci au fost constituite patru grupuri de reflecție având ca obiect organizarea COE, modul de viață și relațiile între Bisericile membre ale COE, convergențele și divergențele între ortodocși și celelalte familii creștine din sânul COE, proiectele și reformele structurale ale COE pentru o mai mare participare a Bisericilor ortodoxe. Grupele 1 și 4 s-au reunit la Damasc (Siria), la 6–8 martie ultim, grupul 2 la Vilemorus (Republica Cehă), la 31 iulie–2 august, și grupul 3 la Chania (Grecia), la 22–24 august.

La reuniunea de la Cairo, Comisia a acceptat în unanimitate rapoartele și recomandările redactate de cele patru grupuri de lucru, care dovedesc, în opinia sa, „convergențe remarcabile”. „Aceste convergențe, se arată în comunicatul final al întrunirii, citat de SOP, 25 decembrie 2000, incită comisia să-și concentreze de acum înainte atenția asupra a cinci puncte: modalitățile de aderare la COE, procesul de adoptare a deciziilor în cadrul COE, rugăciune și celebrări comune, dezvoltarea unei abordări ecumenice a problemelor sociale și etice, problemele de eclesiologie”. Problema fundamentală care se întrevăde în spatele acestor discuții este de a vedea de ce Consiliul are nevoie mișcarea ecumenică pentru a merge înainte”.

Comisia a adoptat un raport intermediar care va fi prezentat apropiaței întruniri a comitetului central al COE, care va avea loc la Potsdam (Germania), de la 29 ianuarie la 6 februarie 2001.

Următoarele două sesiuni plenare ale Comisiei vor avea loc în noiembrie 2001 și mai 2002. Ele vor fi precedate de mai multe întruniri ale grupurilor de lucru tematice însărcinate cu redactarea de propuneri concrete ce vor fi dezvoltate în raportul final al Comisiei. Acest raport va fi prezentat comitetului central al COE care se va întruni în septembrie 2002.

Patriarhia Georgiei, care s-a retras din COE în 1997, și-a trimis observatori la reuniunea de la Cairo. Patriarhia Bulgariei, care s-a retras și ea din COE, în 1998, nu a participat în nici un fel la reuniune.

Comisia a fost primită de primatul Bisericii Copte, Chenuda al III-lea.

Crearea Comisiei speciale de dialog între Biserica Ortodoxă și COE a fost hotărâtă în cadrul celei de a 8-a Adunări generale a COE de la Harare (Zimbabwe) din decembrie 1998, ca răspuns la propunerea formulată de reuniunea interortodoxă privind ecumenismul, de la Salonic, din mai același an. Obiectivul ei este de a surmonta tensiunile de fricțiune apărute între ortodocși și protestanți în cadrul COE în ultimii ani. Ortodocșii și-au exprimat îngrijorarea în legătură cu anumite luări de poziție ale COE, precum declarațiile privind drepturile minorităților sexuale, hirotonirea femeilor sau prozelitismul anumitor curente apărute prin desprinderea de protestantism, mai ales în fostele țări comuniste.

COE grupează 336 de Biserici protestante, anglicane, vechi-catolice și ortodoxe din întreaga lume. Acestea din urmă reprezintă a patra parte din numărul total al bisericilor membre.

Conferința Episcopilor Catolici din România

În zilele de 23–25 octombrie 2000, la Cluj-Napoca a avut loc, la sediul Conferinței Române a Superioarelor Majore, sesiunea ordinară de toamnă a Conferinței Episcopilor Catolici din România, aflăm dintr-un comunicat al secretariatului Conferinței. La lucrări au luat parte toți Episcopii aparținând celor două rituri catolice din țară, latin și bizantin. Au participat ca invitați Nunțiul Apostolic în România, P.S. Arhiepiscop Jean-Claude Périsset, și Mons. Ciro Bonvenzi, consilier al Nunțiaturii. Pe agenda sesiunii s-au aflat propuneri de ordin pastoral: pastorația familiilor, a vocațiilor, a ordinelor religioase și a institutelor de viață consacrată. În cadrul pastorației familiei, membrii Conferinței au analizat probleme precum avortul, eutanasia, homosexualitatea și situația social-morală a societății românești în ansamblu, în legătură cu care vor fi elaborate în scurt timp documente specifice. Au fost analizate, de asemenea, participarea Bisericilor Catolice din România la aniversările anului jubiliar 2000 și relațiile ecumenice ale acestora în urma întâlnirii de la Baltimore, SUA, a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialog Teologic dintre Biserica Catolică și Bisericile Ortodoxe (9–19 iulie 2000) și a celei de a V-a întâlniri a Comisiei Mixte de dialog ortodox-greco-catolic, de la mănăstirea Sâmbăta de Sus, județul Brașov (28 septembrie 2000). În vederea apropiatelor alegeri legislative și prezidențiale (26 noiembrie 2000), membrii Conferinței au hotărât să le reamintească credincioșilor obligația de a-i vota în conștiință pe cei care se arată a căuta binele comun al țării și al poporului întreg.

Următoarea sesiune plenară a Conferinței Episcopilor Catolici va avea loc la sediul Episcopiei Romano-Catolice de Iași, în perioada 14–16 mai 2001. Președintele Conferinței este Î.P.S. Lucian Mureșan, Mitropolit de Blaj și Arhiepiscop de Făgăraș și Alba Iulia, conducătorul Bisericii Greco-Catolice din România, iar vicepreședinte este P.S. Jozsef Tempfli, Episcop romano-catolic de Oradea.

Punctul de vedere al Bisericii Catolice privind homosexualitatea

La 26 octombrie ultim, Mitropolitul greco-catolic Lucian Mureșan, președintele Conferinței Episcopilor Catolici din România, a dat publicității un comunicat privind poziția Bisericii Catolice față de homosexualitate, în condițiile în care Senatul României trebuie să se pronunțe în legătură cu abrogarea articolului 200 din Codul Penal, cerută de forurile europene.

Conform Catehismului Bisericii Catolice redactat în urma Conciliului Vatican II (articolul 2357) – se spune în acest comunicat –, actele de homosexualitate sunt în mod intrinsec dezordonate, fiind contrare legii naturale și închinându-se actului sexual față de darul vieții. Catehismul afirmă că *aceste acte nu izvorăsc dintr-o complementaritate sexuală și afectivă adevărată și nu pot fi aprobate în nici un caz. Un număr deloc neglijabil de bărbați și femei prezintă tendințe homosexuale înnăscute, care constituie pentru cea mai mare parte dintre ei o încercare.* De aceea, se arată în Catehismul Bisericii Catolice (art. 2358), *aceștia trebuie să fie priviți cu respect, compasiune și delicatețe. Se va evita orice semn de discriminare nedreaptă față de ei. Aceste persoane sunt chemate să realizeze voința lui Dumnezeu în viața lor și, dacă sunt creștine, să unească greutățile pe care le întâmpină datorită condiției lor cu jertfa crucii Domnului.*

Biserica îndeamnă persoanele homosexuale la curăție (art. 2359 din Catehism). Prin virtuțile stăpânirii de sine, educatoare ale libertății interioare, uneori cu sprijinul unei prietenii dezinteresate, prin rugăciune și harul sacramental ele pot și trebuie să se apropie, treptat și cu hotărâre, de perfecțiunea creștină, se spune în Comunicatul semnat de Î.P.S. Lucian Mureșan.

Colocviu dedicat celor 300 de ani de istorie a Bisericii Greco-Catolice din România

În aula mare a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca s-a desfășurat, în zilele de 23–25 noiembrie 2000, colocviul cu tema „Trei sute de ani de la unirea Bisericii românești cu Biserica Romei”.

În deschiderea colocviului au rostit scurte alocuțiuni prof. Andrei Marga, rectorul Universității clujene (și ministru al Educației Naționale), P.S. Virgil Bercea, Episcop de Oradea, decanul Facultății de Teologie Greco-Catolică din același oraș, ținând de Universitatea „Babeș-Bolyai”, reprezentant al Mitropoliei Române Unite cu Roma, și Î.P.S. Jean-Claude Périsset, Nuntial Apostolic în România.

În cele patru sesiuni ale colocviului au prezentat comunicări o serie de personalități ale lumii științifice internaționale, precum Cesare Alzati, de la Universitatea din Pisa,

Olivier Raquez, rectorul Colegiului Pio Romeno din Roma, Virgil Cazacu, de la Centrul Național de Cercetări Științifice din Paris, Keith Hitchins, de la Universitatea din Illinois (SUA), Ernst Christian Suttner, de la Universitatea din Viena. Dintre istoricii și cercetătorii români care au participat cu contribuții proprii îi menționăm pe Pompiliu Teodor și Nicolae Edroiu, membri corespondenți ai Academiei Române, Ovidiu Ghitta, Toader Nicoară, Teodor Pavel, George Cipăianu, Nicolae Bocșan, Ioan Cârja, Ana Victoria Sima – toți de la Universitatea „Babeș-Bolyai”, Remus Câmpeanu și Simion Retegan de la Institutul de Istorie din Cluj-Napoca, Corina Teodor, de la Universitatea „Petru Maior” din Târgu Mureș, Laura Stanciu și Iacob Mârza, de la Universitatea „1 Decembrie 1918”, Ana Dumitran, de la Muzeul Unirii, ambele instituții din Alba Iulia, Ovidiu Horia Pop, de la Facultatea de Teologie Greco-Catolică din Oradea.

Comunicările au fost urmate de discuții.

Participanții la colocviu au făcut, în după-amiaza de 25 noiembrie, o excursie în cetatea greco-catolicismului românesc, orașul Blaj din județul Alba, unde se află și sediul Mitropoliei Române Unite cu Roma.

Participare românească la Congresul mondial al laicatlui catolic

În perioada 25–30 noiembrie ultim, la Roma s-au desfășurat lucrările Congresului mondial al laicatlui catolic, cu tema „Iisus Hristos, ieri, azi și totdeauna”. Organizator a fost Consiliul Pontifical pentru Laici, în fruntea căruia se află Cardinalul James Francis Stafford, care a prezidat congresul. Au participat 600 de delegați, desemnați de Conferințele episcopale catolice din toată lumea și de cele 174 organizații ale laicilor catolici. Au luat parte, de asemenea, 30 de Episcopi din cele cinci continente și reprezentanți ai altor Biserici creștine, precum și peste 100 de persoane care s-au remarcat prin activitățile lor apostolice în domenii profesionale, culturale și sociale. România a fost reprezentată de P.S. Alexandru Mesian, Episcopul greco-catolic de Lugoj, și dl. Laurențiu Horia Moisin, președintele Asociației Generale a Românilor Uniți (AGRU) – București.

Tema primei zile a congresului a fost „Biserica și rolul ei în zorii mileniului III”. În ziua următoare, duminică, delegații au participat la Sfânta Liturghie solemnă celebrată de Papa Ioan Paul al II-lea. Cu acest prilej, Suveranul Pontif a dăruit unui număr de șase pelerini, între care și românul Laurențiu Horia Moisin, volumul cu Constituțiile, decretalele și declarațiile Conciliului Vatican II. „Rădăcinile pe care le are identitatea unui credincios creștin în botez” a fost tema celei de a treia zi a congresului. În zilele următoare s-a discutat despre nevoia de a predica Evanghelia în societatea secularizată, despre riscul ca activiștii creștini să devină prea preocupați de probleme intraecleziale, în detrimentul lucrării lor misionare. La sfârșitul congresului, Consiliul Pontifical pentru Laici s-a întrunit în sesiune plenară pentru a evalua rezultatele reuniunii și a sintetiza provocările cărora trebuie să le facă față catolicii laici la începutul noului secol și mileniu.

Informațiile provin de la agenția de știri „CWNews” (preluată de pe site-ul www.greek-catholic.ro) și din ziarul bucureștean „România liberă”.

Relicvele Crucii lui Hristos sunt autentice, potrivit unui expert german

Expertul german Michael Hesemann a prezentat, la 12 octombrie 2000, în Bazilica „Sfintei Cruci din Ierusalim“ din Roma, versiunea italiană a cărții sale „Titulus Crucis“ (Inscripția Crucii). Aceasta cuprinde rezultatele cercetării pe care autorul a întreprins-o începând cu anul 1995, cu permisiunea Cardinalului Giovanni Battista Re, din Secretariatul de Stat al Vaticanului.

Hesemann a călătorit în Israel cu fotografii ale fragmentelor din Crucea lui Hristos, în particular ale inscripției (*titulus*, în limba latină) INRI (Iisus Nazarineanul, Regele Iudeilor), păstrate în Bazilica menționată. El a arătat fotografiile unor experți în arheologie, de la care a primit răspunsuri ce confirmă autenticitatea relicvelor Crucii lui Hristos. Astfel, un savant evreu, care a analizat fotografiile, a concluzionat că inscripția provine „dintr-o perioadă cuprinsă între primul și al patrulea secol AD“. Un expert grec a plasat vechimea acesteia cu o certitudine „absolută“ în primul secol creștin.

Despre fragmentele de lemn care, potrivit tradiției, au fost aduse la Roma de către Elena, mama împăratului Constantin, expertul italian Ello Corona a afirmat că sunt din lemn de măsline. Datarea cu carbon 14, a mai spus Hesemann, plasează și ea relicva în perioada istorică a Răstignirii lui Iisus Hristos. El a menționat că primele relatări ale pelerinilor creștini se refereau deja la această inscripție. „Într-o vreme a scepticismului, inscripția din partea de sus a Crucii lui Hristos, «Iisus Hristos, Regele Iudeilor», este, după Giurgiul din Torino, cea mai importantă probă ce confirmă veridicitatea Evangheliilor“, a spus Hesemann. Autorul german a afirmat că „titlul“ care este conservat în Bazilica romană reprezintă numai jumătate din original. Partea dreaptă, care este menționată de mai multe mărturii mergând până în secolul al șaselea, a dispărut.

Versiunea originală a cărții, în limba germană, fusese prezentată Papei Ioan Paul al II-lea în decembrie 1998. La 11 octombrie 1999, Episcopul Stanislaus Dziwisz, secretarul personal al Suveranului Pontif, îi scria autorului exprimând, în numele Papei, „admirația și aprecierea pentru cercetarea laborioasă asupra venerabilei relicve care este *titulus crucis*“, pe care a numit-o „un simbol pentru Jubileul celor 2000 de ani de la nașterea lui Iisus Hristos“.

(Știri preluate din buletinul săptămânal de politică religioasă „Viața cultelor“, nr. 383, 385, 387, 389 și 390/2000).

Mario Girardi, **Basilio di Cesarea interprete della Scrittura**, Bari, 1998.

Cartea lui Mario Girardi *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura* are un dublu merit: acoperă o lacună semnificativă din istoria spiritualității basilitane (hermeneutica); aduce în același timp o serioasă contribuție la istoria exegezei patristice. Lucrarea se poate decupa în patru părți: 1) o introducere de ordin metodologic și lingvistic (sunt trecute în revistă tipurile hermeneutice; vocabulele tehnice; lemmele introductive; se analizează documentat considerațiile sfântului Vasile despre limba și stilul Bibliei); 2) exegeza Vechiului Testament (cu precădere a Psalmilor; la această analiză se adaugă două capitole, unul, despre simbolismele antieretice; al doilea, despre un *logion* creat de *toutes pièces* de către capadocian cu scopul înlănzirii disidenților eustațieni); 3) exegeza erotapocritică neotestamentară (exegeză prin dialog: *quaestiones et responsiones*); 4) un corpus alcătuit din patru eseuri în care se analizează implicațiile practice, de ordin pastoral, ale hermeneuticii basilitane (temele discutate sunt: puritatea; alinația și ideea de elecțiune; discipolatul; fericirile). Această schemă de lectură în patru timpi nu este neapărat necesară. În realitate, fiecare capitol din cele 11 se prezintă ca un studiu autonom, ușor de extras din context și de citit în sine și pentru sine.

Întreprinderea lui Mario Girardi sintetizează exemplar rezultatele a două școli de cercetare patristică: cea franceză (reprezentată de J. Gribomont, al cărui *opus magnum, Saint Basile. Evangile et Eglise* este copios și pe drept cuvânt citat) și cea italiană (a cărei contribuție la studiul exegezei patristice rămâne fundamentală). După ce inventariază puținele studii – importante dar parțiale –, consacrate hermeneuticii basilitane, Mario Girardi circumscrie astfel subiectul propriei sale lucrări: „Manca una ricerca che, partendo degli scritti specifici, *Esamerone e omelie sui salmi*, e includendo doverosamente talune omelie di indirizzo esegetico nel *corpus morale*, alcuni capitoli „programatici“ contro

Eunomium e de Spiritu sancto, fino al *corpus ascetico*, ricco di *quaestiones et responsiones* sulla Scrittura, e ad *epistulae* di esclusivo e prevalente interesse esegetico, esplori lessico, principi ermeneutici, prassi esegetica di Basilio per l'AT e il NT, riservando non minore attenzione al genere letterario rispetto ai contenuti e al debito eventuale alla tradizione, al fine de riconoscere filologicamente e collocare storicamente l'opera, meglio la sensibilità scritturistica del Cappadoce tra nuovo e antico, tanto nel metodo che nei risultati. “Textul conține punctele unui program de cercetare, precum și miza lui finală. Mă voi referi, pe scurt, doar la calitatea mizei, spunând fără nici o reticență că programul a fost perfect dus la îndeplinire (o demonstrează minuția și acuratețea, pe alături doar puțin fastidioase, a fiecărei analize).

Trei idei majore se desprind în urma investigației exhaustive a lui Mario Girardi. Prima: nu se poate vorbi despre o evoluție a grilei basilitane de la un alegorism tipic alexandrin la un literalism de nuanță antiohiană; schema lui Gribomont, deși interesantă și seducătoare, trebuie așadar revizuită. Hermeneutica basilitană se individualizează prin natura sa noetico-spirituală, cât și prin finalitatea sa morală. Literalismul joacă secundar și strict circumstanțial (de fapt, Vasile „avvertiva proprio nell'Esamerone che l'intelligenza letterale della Scrittura non e affatto di immediata evidenza: anch'essa necessita, oltreche di solerte applicazione, di particolari predisposizioni epistemologiche al «disvelamento del mistero» e al approfondimento teologico di esso.” (p. 253).

În opera sfântului Vasile există o hermeneutică de gradul I, explicită, conștinetă și, ca atare, sistematică (precum în Omiliile la Hexameron sau în Omiliile la Psalmi); și o hermeneutică de gradul II, specifică textelor de interes extraexegetic. La nivel practic această distincție, destul de artificială în fond, nu are nici o relevanță, întrucât nu există interpretare gratuită, fără folos spiritual. Ea se cuvine făcută însă, în măsura în care ne îngăduie clarificarea chestiunii hermeneutice în scrierile sfântului Vasile.

A doua concluzie: hermeneutica basilitană este, folosind intenționat o formulă oximoronică, „tradițional-inovatoare”. Ca în cazul lui Origen, „tutto obbedisce al duplice principio, causale, ravvisato nell'ispirazione unitaria dello Spirito symphonia”, e finale di ogni esegesi scritturistica nella *opheleia* spirituale per i credenti” (p. 254). În același timp însă Vasile aduce două elemente inedite: 1) eclectismul și 2) respingerea alegorismului exagerat (și nu doar în Hexaemeron). În baza acestor două elemente este foarte dificil să vorbim despre capadocian ca despre un „inovator”. Dimpotrivă cuvântul care i se potrivește cel mai bine ar fi acela de „moderator”. Moderația pare să fie virtutea lui capitală, chiar și în domeniul exegezei. Faptul este întărit și de afirmația lui Mario Girardi conform căreia contactul epistolar cu anumiți prelați din Antiohia (ex. cu Diodor di Tars) nu poate justifica o presupusă convertire a capadocianului de la alegorism la literalism.

În sfârșit: extrem de interesant (deși nu îndeajuns exploatat de către autor) mi se pare faptul că Sfântul Vasile aplică Vechiului Testament (în ocurență, psalmilor) o grilă hermeneutică preponderent alegorică (tipologică etc.), în timp ce Noul Testament este citit aproape exclusiv în cheie literalistă. Pasaje din Noul Testament, și mai cu seamă din Evanghelia lui Matei, abundă în tratatele ascetice. Călugării, ca imitatori ai lui Iisus, trebuie să urmeze *à la lettre* modul de viață și cuvintele Pedagogului lor ceresc. În al doilea rând, ei încarnază deja *hic et nunc* sensul spiritual, „transcendent” al Scripturii. Ascetul este creștinul trăitor într-un singur nivel existențial – nivelul spiritului. Prin urmare întreaga lui viață încarnază, face prezent sensul spiritual, alegoric, „transcendent” al Scripturii. În viziunea lui Atanasie, Antonie reprezintă „Biblia devenită viață”. Vasile va fi adus cu dănuț acest topos din călătoriile sale prin pustia Egiptului. Poate că într-un viitor studiu Mario Girardi va relua și aprofunda această chestiune pasionantă.

CRISTIAN BĂDILĂ

Thomas Pott, *La réforme liturgique. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, Edizioni Liturgiche, Roma, 2000.

Reforma reprezintă o temă nouă pentru știința liturgică. În ceea ce privește tradiția

liturgică bizantină, rezultatele pe care le-a dobândit cercetarea istorică au avut ca punct de plecare studiul ritualului. Un mare număr de ediții critice ale textelor liturgice și ale studiilor de liturgică comparată au făcut posibilă o descriere științifică a evoluției liturghiei bizantine, prezentând în detaliu drumul pe care l-a urmat ritualul de la primele sale atestări până la textele din zilele noastre. Întrebările care se pun asupra modului în care liturghia era trăită în Biserică, înțelesă ca și comunitate istorică de oameni adevărați și posibilitatea de reconstituire a influenței raportului viu între om și Liturghie trebuie să completeze studiul istoriei tradiției liturgice.

Istoria tradiției liturgice trebuie rescrisă din această perspectivă, care are ca punct de plecare timpul și locul, nu ritualul. Prezentul studiu ar putea fi un răspuns la această nevoie de o nouă istoriografie, abordând liturghia bizantină din perspectiva reformelor liturgice.

Prima parte a studiului constă în analiza reformei ca și concept în trei capitole. Primul capitol intitulat „Reforma” prezintă conceptul de reformă care alături de alte idei de reînnoire, exprimă o idee creștină în originile și în primele sale dezvoltări. O diferență importantă între primul capitol și celelalte două (intitulate „Reforma liturgică” și „Taxinomia reformei liturgice”) constă în „statutul” conceptului de reformă. În timp ce în primul capitol, reforma este considerată o idee care exprimă un mod particular prin care omul încearcă să vorbească despre istorie, în cel de-al doilea conceptul de reformă se identifică în istoria liturghiei; în special în fenomenul evoluției prespontane a acesteia. Tot aici autorul formulează o definiție care recunoaște calitățile ideii de reformă în fenomenul evoluției nespontane a liturghiei precizând că istoria și conceptul nu pot fi niciodată confundate, nici una nu are sens decât în propriul plan de realitate.

În al treilea capitol, autorul încearcă să determine în ce mod faptele istorice relevă istoria liturgică.

Partea a doua, intitulată „Paradigme istorice ale reformei liturgice bizantine”, este consacrată istoriei liturghiei bizantine. Autorul prezintă momentele istorice în care evoluția liturghiei bizantine nu a fost doar spontană. În cele patru capitole (intitulate sugestiv: „Reforma monahală și evoluția liturgică”, „Reforma lui Teodor Studitul”, „Raportul între evoluția spontană și

nespontană în formarea Triodului pascal bizantin“, „Rit și evoluție“, „Reformele în secolul XVII în periferia liturgică slavă, rutenii catolici, mitropolitul Petru Movilă și patriarhul Nikon“) se desprinde concluzia că intervenția activă a omului în evoluția liturghiei este un fenomen comun în istoria liturghiei bizantine. În legătură cu aceasta autorii ortodocși (Timiadis, Braniște și Schmemman) erau în principiu de acord fără a accepta însă modalitățile acestei intervenții. Omul nu a fost doar conștient că Liturghia evoluează și se schimbă și că trebuie uneori să se „corecteze“ această evoluție, ci a ales, uneori, în mod deliberat practica liturgică care îi convenea.

Evoluția liturghiei este înrădăcinată în evoluția omului. Autorul împărtășește concepția lui Haußling în legătură cu „conceptul de schimbare de paradigmă“ care desemnează corelarea necesară între evenimentele și curente istorice pe de o parte, iar pe de altă parte, evoluția opiniilor și a valorilor la om care se reflectă în manifestările sale culturale. Dacă unele evenimente istorice au avut un efect direct asupra evoluției liturghiei cel mai adesea acest efect nu s-a produs decât indirect, creând circumstanțe favorabile nașterii unui nou elan al evoluției liturgice.

Una dintre circumstanțele favorabile unei noi evoluții liturgice este exprimarea monahismului și rolul său tot mai important în Biserică datorită nenorocirilor pe care le-au trăit Bisericile din imperiul Bizantin începând cu secolul VII.

Această ascensiune a monahismului a cunoscut mai multe etape care reprezentau tot atâtea perioade de reînnoire monastică: renașterea vieții monahale în Palestina, după distrugerile provocate de perși (614), reforma studită (sec. IX) și mișcarea isihastă de la Muntele Athos (sec. XIV). Toate aceste perioade de reînnoire corespundeau unui anumit fel de declin al Bisericilor tradiționale, provocate de evenimente politice.

Evoluția liturghiei bizantine a reflectat această tendință. O mentalitate și o pietate monahală au fost principalii responsabili de evoluția liturgică între secolul IX, și fixarea ritualului în secolul XVI, datorită apariției tiparului (primul Tipicon a fost tipărit în anul 1545). Mentalitatea monahală, care a influențat evoluția liturgică nu poate fi identificată în mod automat cu conservatorismul sau imobilismul. În anumite epoci, cum ar fi momentul reformei studite, fidelitatea, față de tradiție, însemna

tocmai aderarea la o mișcare de creștere liturgică foarte dinamică. În alte epoci liturghia a continuat să evolueze, dar nu în acest punct dinamic.

Calitatea schimbărilor liturgice nu este în mod necesar legată de modul în care evoluția nespontană a avut loc, nici de circumstanțele în care au apărut. Ea depinde de cunoașterea teologică și de perspectiva istorică a reformatului. Din punct de vedere liturgic, o fidelitate, față de tradiție fără perspectivă istorică, nu pare să fie o bază bună pentru întemeierea unei reforme. Pentru a înțelege evoluția nespontană a Liturghiei, așa cum a avut loc în istoria Liturghiei bizantine, trebuie să analizăm Teologia liturgică, care aparține acestei istorii, ori această teologie liturgică se revelează în intenții exprimate sau nu prin care omul s-a situat față de Liturghie și față de evoluția sa.

Problema identității este un aspect important al ideii de reformă liturgică, la fel ca și problema tradiției. O reformă mărturisește întotdeauna despre o viziune asupra unei realități prezente ca și asupra trecutului și viitorului său. Orice reformă liturgică încearcă în mod conștient sau nu să înnoadă o anumită viziune a tradiției cu o anumită viziune a realității prezente. Tocmai în această viziune a realității prezente se iscă problema identității.

La sfârșitul acestui studiu s-au pus două întrebări: ideea reformei liturgice există în istoria Liturghiei bizantine sau este aplicabilă acesteia?

Autorul nu vede nici un motiv de negare a acestei idei. Nu doar intervenția activă a omului în evoluția Liturghiei bizantine este un fapt sigur care a produs efecte durabile, dar și evoluția nespontană a Liturghiei bizantine a urmat îndeaproape evoluția spontană astfel încât realitatea istorică a reformei este o adevărată imagine a conceptului său teologic și liturgic.

O altă întrebare pusă este: cum se face că deși anumite epoci au fost mai creative și originale decât altele, evoluția Liturghiei după o perioadă înfloritoare, la răscrucea celor două milenii, a început să stagneze, iar tradiția a stagnat, omul dorește prea puțin să facă schimbări.

În zilele noastre se asistă la o mișcare bazată pe conștientizarea că o reformă liturgică, nu doar a ritului, ci și a „omului liturgic“, poate fi salutară și necesară pentru Liturghia bizantină. O reformă liturgică va îndrăzni să reflecte ceva din această noutate absolută care este constitutivă tradiției creștine? Problema reformei liturgice a ritului

și a omului privește mai puțin o Biserică decât alta, sau toți creștinii sunt chemați să răspundă la reînnoirea credinței?

Toate aceste întrebări sunt analizate magistral în cuprinsul studiului presupunând o mare familiaritate cu izvoarele istorice liturgice. Este, de altfel, singura metodă de analiză care ne-ar putea da o asemenea contribuție importantă privind tradiția liturgică pe care specialiștii moderni o numesc „ritul bizantin”.

Din cele prezentate se desprinde valoarea contribuției adusă de autor ideii de reformă liturgică privită dintr-un punct de vedere modern în opoziție cu cel tradițional și conservator. Însuși titlul studiului infirmând ideea potrivit căreia Liturgiile orientale ar fi apărut în perioada apostolică și au rămas neschimbate până în zilele noastre.

ADRIAN CAREBIA

Virgil Nemoianu, **România și liberalismele ei**, Editura Fundației Culturale, București, 2000.

După ce, în 1998, Fundația Culturală a editat un prim volum, *Jocurile divinității*, în care antologa emisiunile radiofonice pe teme religioase susținute la Europa Liberă de către profesorul de origine română de la Universitatea Catolică din Washington, Virgil Nemoianu, iată că, la răstimp de doi ani, îi publică, sub titlul *România și liberalismele ei*, o altă culegere a lucrărilor, eseurilor și articolelor apărute în presa românească și internațională între 1989 și 1998. Dincolo de cărțile savante scrise ca specialist în literatură comparată, studii bine primite pe piața culturală americană, cărturarul român se preocupă, cu egală vocație, și de exercițiul civic al ideilor cărora le este fidel. Astfel, le susține cu har și generozitate în texte accesibile, elocvente și actuale care au ca miză un soi de vulgarizare superioară, chiar o calificare secundară în materii altminteri des folosite fără noimă. Doct, fără a suferi sub rigiditatea canoanelor academice, dezinhibat cât e suficient pentru a stimula apetitul dezbaterii de idei, ne-am obișnuit ca V. Nemoianu să constituie o referință nu doar în comparatistică, ci și pe piața ideilor și curentelor de opinie. Firește, nu este „liderul de opinie” inflammat cotidian sub caz(a)nele inventării de sine – o alchimie lăuntrică perdantă –, cum nici expertul obiectiv și țepăn care emite judecăți de valoare infailibile în numele cutărei

științe sociale nu este. Filtrul său hermeneutic e colorat subiectiv, lăsând să transpară afinități doctrinare și opțiuni de durată. rareori irevocabile, niciodată nenegociate. Comerțul liber cu ideile, fără birul prejudecăților, nu-i întreține nici măscări histrionice și nici devotamente excesive față de tradiții ori cât de prestigioase. Nimic superficial în ciuda dezinvolturii, nimic prolix în pofida diversității tematice și a melanjului metodologic, doar temperanță și control sever al tehnicii discursive, ca și cum n-ar fi simple articole sau conferințe, ci adevărate mărturisiri ale unui crez de la care nu se face rabat nicicând: onorabilitatea.

Respectul purtat întregii plaje ideice a politicii, de care se ocupă o bună parte din carte, de la stânga la dreapta – cu excepția dezonorantă a tiraniilor de orice fel – nu exclude favoarea, preferința, adeviunea și, la limită, chiar votul acordat unei orientări; în speță se pare că ar fi vorba de dreapta liberal-creștină, dacă mă pot exprima așa fără a incomforta sensibile urechi de specialiști, cumulând opțiunile autorului pentru libertate și tradiție, meritocrație și etică sau dreptate și toleranță. Altfel spus, V. Nemoianu este un discret și convingător susținător al sistemului democratic, pluralist, deschis, liberal, ca și al unui umanism fundamentat pe resorturi creștine; nicidecum însă un activist, un devot intratabil sau un fan halucinat. Și cum ar putea fi altfel, odată ce credința sa – după cum mărturisește – este deja investită în altă parte, a cărei demnitate o situează dincolo de lumești problematici, în veșnicie. Întreaga sa perspectivă este filigranată de morala creștină de la care înțelege să demareze în orice proiect, ilustrând, cred, modelul intelectualului critic în Biserică: un laic credincios a cărui virtute primă este mărturisirea adevărurilor, chiar incomode, despre identitatea comunitară. Așadar, funcția pe care o îndeplinește un intelectual în Biserică este una dacă nu profetică, măcar terapeutică, căci atâta vreme cât a ocoli adevăruri care te definesc este sinonim revrozei, a le asuma poate constitui începutul curei tămăduitoare. Din poziția sa periferică, chiar exterioră oarecum, față de ortodoxie, dar și față de cultura română în general, Virgil Nemoianu – precum și alții – exercită un astfel de rol sanitar, testându-le sub „rigorile perspectivei alterității”.

Nu aș vrea să transform textul de față într-un panegiric incontinent și pentru că ar însemna că nu am surprins tocmai esența cărții de față, anume că: justetea discernământului presupune

un dozaj optim între gratificațiile și reproșurile aduse realității evaluate și că este la fel de puțin posibilă fără detașarea serenă cât și fără atașamentul comprehensiv. Critic lucid și pertinent, fără adjuvante scenice spectaculoase, fără pretenții și ambiții întemeietoare, cu o modestie lucrativă, elegantă și reconfortantă totodată, V. Nemoianu stabilește diagnoze redibile, lămurind și nuanțând adevărata față a realităților, altminteri obscură și confuză, fie că este vorba de literatură sau politică. Referințele sale, acurat invocate, sunt chiar și pentru lectorii inițiați – în științele politice de pildă – interesante și nu de puține ori inedite, ele ambiționând să consolideze un edificiu încă debil și nesigur în România: cultura politică a cetățeanului, barem al celui cu interese intelectuale. Atât și ar fi fost suficient pentru o carte „antologică”. Însă...

În afară de beneficiul bibliografic sau de cel al inițierii în vulgata politologică, lectura cărții oferă o perspectivă echilibrată și responsabilă, exprimată în aserțiuni casante, despre lucruri care păreau ambigue, și relativizante, despre lucruri care păreau certe. Cazuri delicate și riscant de abordat în România, sunt tratate cu limpezime și tranșate cu părtinire exclusiv pentru adevăr. Eliade sau Eminescu, Vlad Georgescu sau Ion Negoitescu, M. Șora sau A. C. Popovici au parte de o „judecată dreaptă”. Argumentele și aprecierile sunt atât de convingătoare încât, cel puțin pentru nevoiașul autor al rândurilor de față, sentimentele ar suporta cu greu recurs, sentința părănd nu doar a clasa cazul, ci și a-l clasiciza. Dacă monitorizăm atent datele cronologice ale apariției articolelor privitoare la personalitățile mai sus evocate, vom sesiza că există un ușor ascendent temporal față de debutul interesului pentru ele în dezbateră culturală de la noi. Putem spune, deci, că ne aflăm în fața unor texte ale avangardei intelectuale, cuminti, neprovocatoare, fără a sconta dinamitarea ierarhiilor, însă inserând nuanțe, stabilind distincții și mai ales debarasându-se, chiar fără zgomot, de clișee. Ferit de obediențele vreunei înregimentări, „prieten de departe” al culturii române, Virgil Nemoianu îi clarifică relația cu sine, îi identifică sursele și resursele și, lucru rar, îi aproximează fără complezență, dispreț sau fandacie, atât virtuțile cât și lipsurile. Intuițiile sale au fost corecte, subiectele devenind relativ repede de notorietate, și eficace de vreme ce, dacă nu au stârnit o emulație – probabil datorită handicapului de mentalitate declivă, al demitizării, de pildă, s-a produs puțin mai târziu –, măcar evoluțiile

ulterioare le-au confirmat. În plus, ne este divulgată o întreagă agendă tematică rămasă inoperantă în cazul lui din pricini obiective, dar livrată spre studiu tinerilor cercetători, căci, deși de mult timp rezident în America, autorului nu i-au devenit indezirabile elitele, dimpotrivă; din noianul de sugestii, care mai de care mai ofertante, reținem pe cea care comportă miza cea mai semnificativă: componenta neoplatonică a culturii române, ai cărei influenți reprezentanți cum sunt Eminescu, Pârvan, Iorga, Vulcănescu, Noica și chiar Eliade furnizează încă soluțiile identitare ale comunității românești împiedicându-i emanciparea. De acest soi de practică idolatră prin delegarea sinelui unor simboluri care să le procure siguranța și nu atât de personalitățile care servesc drept vignete imaturității se desolidarizează profesorul Nemoianu în „Despărțirea de eminescianism” (pp. 44–56). Aștei politici identitare îi preferă personalismul protejat îndeaproape de principiul subsidiarității.

De altfel, cele mai consistente articole sunt dedicate doctrinelor politice, reușind să improvizeze un mic catehism descriptiv al ideilor dinspre dreapta: liberalism, creștin-democrație sau conservatism. Imparțial, recunoaște însă contribuțiile stângii democratice, tot pe atât pe cât este dispus să accepte erorile, uneori criminale, ale dreptei. Deopotrivă filomonarhist și profederalist, cu înclinații ideologice către conservatism – termen de extracție anglo-saxonă – dar exersând un liberalism ireproșabil, Virgil Nemoianu posedă o vocație proprie doar fericirilor, cea împăciuitoare. Consecința unei atare atitudini conciliante este descoperirea unei altfel de „a treia cale”, spirituală, capabilă de „a traduce sau a transfera valorile lumii «organice» (vechile rânduiri și legături inclusiv dimensiunile religioase și deschiderile spre o ontologie transcendentă, inclusiv propensiunile emoționale și estetice ale acestora) în codurile, discursurile și comportamentele lumii moderne. Nu a o refuza pe aceasta din urmă, ci a injecta în ea energii alternative, a bloca schimbarea fără stavilă și fără popas, a acționa ca o instanță selectivă a memoriei și a păstrării, a combate iraționalitatea distructivă a dinamicii absolute”. Profesarea încrederii în om și a scepticismului față de exigențele radicale ale oricărei utopii seculare, îl aduc pe Virgil Nemoianu în situația de a putea rezolva fericit tensiunea dintre libertate și tradiție, date antropologice fundamentale, devenite în gândirea sa materii prime ale firescului.

FLORIN DOBOȘ

Pr. Irenée Hausherr S. J., **Teologia lacrimilor, plânsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni**, trad. Mihai Vladimirescu, Editura Deisis, Sibiu, 2000.

Una din trăsăturile care disting cel mai limpede spiritualitatea creștină răsăriteană de restul tradițiilor religioase și spirituale ale umanității o reprezintă valorificarea subtilă și complexă a afectivității, a plânsului și înfrustrării, a suferinței și lacrimilor prefăcute în izvor de bucurie și seninătate interioară.

Deoarece pentru ascetica și mistica ortodoxă, rugăciunea și plânsul reprezintă adevărata oglindă a omului și a lui Dumnezeu, în Răsăritul creștin s-a dezvoltat de-a lungul istoriei o teologie, antropologie a lacrimilor și plânsului de străpungere interioară a inimii, fapt exprimat tranșant de Sfântul Ioan Scărarul: „Nu vom fi învinuiți, o prieteni, la ieșirea sufletului că n-am săvârșit minuni, nici că n-am teologhisit, nici că n-am fost contemplativi dar vom da negreșit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns neîncetat”.

În ciuda importanței evidente a plânsului, lacrimilor pentru creștin, studii consacrate acestor fenomene sunt foarte puține, existând doar două: primul publicat în anul 1936 de către Myrha Loth-Borodine (1882–1957), tradus recent și în limba română iar cel de-al doilea, de părintele Irenée Hausherr S. J. (1891–1978) la Roma, cuprinzând o adevărată monografie despre plâns și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni, tradusă în volumul prezentat.

Părinții spiritualității răsăritene vorbesc despre lacrimi de la treapta lor cea mai de jos până la lacrimile spirituale duhovnicești în exprimări de o profunzime deosebită. Întâlnim aici explicată originea, natura, felurile lor, precum și modul de discernere între lacrimile drăcești sau demonice, cele naturale și cele duhovnicești sau spirituale. Învățătura unitară este că la originea lacrimilor naturale se află durerea, urmare a păcatului originar și a durerii pe care acesta a instalat-o în firea omenească și perpetuată în noi prin obișnuința păcatului. Deci durerea naturală, precum și plânsul și lacrimile naturale care o acompaniază sunt urmări ale păcatului și ale stării de păcătoșenie.

Nu se întâmplă la fel în cazul plânsului și al lacrimilor duhovnicești care pe treptele lor cele mai înalte echivalează cu un dar sau o harismă excepțională pe care Dumnezeu o dăruiește omului la capătul eforturilor sale ascetice și mistice.

Înainte de a intra în subiectul propriu-zis, autorul prezintă etimologie cuvântul „plâns” ca derivând din cuvintele grecești „penthos” și „pathos” însemnând „doliu”, înfrustrare adâncă pentru moartea celor apropiați sau a prietenilor. Sinonim cuvântului „penthos” este termenul „Katanyxis” cu sensul de „regret încercat în adâncul inimii”, înfrorare, emoție care sădește în adâncul sufletului un resentiment, o atitudine sau hotărâre.

Relația dintre cei doi termeni ar putea fi văzută astfel: primul desemnează zguduirea datorată unei cauze exterioare, celălalt urmând reacția psihologică.

Încercând să dea o definiție a plânsului autorul crede că acesta reprezintă doliul pentru mântuirea pierdută, fie prin noi înșine, fie prin alții.

Însă trebuie evitată confundarea străpungerii inimii cu căința, străpungerea merge mult mai departe în timp și psihologic, însuși numele său de fapt cele două nume ale sale sunt cuvinte ce exprimă sentimente. O căință rece și pur voluntară n-ar merita aceste nume cu toate că din punct de vedere teologic valorează poate mai mult decât toate emoțiile posibile.

Pentru ca zdrobirea să fie reală, nu e nevoie de lacrimi, penthos-ul însă nu poate fi conceput fără ele. Acest element sentimental e atât de emoțional pentru el încât va săvârși prin a împinge în plan secund atenția acordată mântuirii pierdute fără a o șterge însă definitiv vreodată. Străpungerea va deveni numele tuturor emoțiilor provenite dintr-un gând supranatural căci: „Înfrustarea după Dumnezeu” sau sinonimele ei vor fi expresia cea mai înaltă a bucuriei din lumea aceasta.

Înfrustarea cea după Dumnezeu, despre care vorbește și Cuviosul Nichita Stithatul, însănoșește și aduce puterile sufletului la starea lor normală, după fire, iar prin „ploaia de lacrimi” redă sufletului seninătatea.

Deosebit de această părsire ca îngăduință Părinții vorbesc și de o altă cauză a plânsului și a lacrimilor, părsirea în sens de lepădare din partea lui Dumnezeu. Aceasta umple sufletul de deznădejde, de necredință, de fumul mândriei și de mânie dezumanizând ființa umană și îndepărtând-o de Dumnezeu, de semenii și de scopul existenței Sale.

Tot în legătură cu zbuciumul sufletesc produs de frică și înfrustrare Sfântul Ioan Scărarul vorbește de „străpungerea inimii” enumerând două feluri de străpungere a acesteia: una mincinoasă, drăcească și una adevărată, duhovnicească.

Rolul străpungerii false, mincinoase, drăcești ungă plânsul și lacrimile spirituale și este chipuirea de sine, slava deșartă sau mândria.

Străpungerea adevărată este „durerea împărtășită a sufletului”, care meditează încercat la cele duhovnicești iar rodul ei cel mai prețios este mângâierea.

Cel duhovnicesc ajunge de la străpungerea falsă a inimii la fericita tristețe bucurioasă a străpungerii inimii.

Cauzele străpungerii inimii reprezintă alt capitol vast prezentat de autor. Una dintre acestea este legată de posibilitatea unor păcate viitoare. Este aceea, atunci când este vorba de ispășirea unor păcate grave, străpungerea inimii se rușinează de aproape cu pocăința propriu-zisă, aceasta îi aduce în plus doar un element de imposibilitate esențial.

Două capitole sunt închinat mijloacelor prin care pot fi stărnite lacrimile respectiv obstacolele care se ridică în calea acestora.

Primele obligatorii pentru toată lumea sunt numerate ca fiind: cercetarea conștiinței, gândul sfârșit și mărturisirea (exagoreusis): dacă toate acestea nu vor duce la „ploaia lacrimilor” vina se datorează nepăsării noastre anterioare.

În al doilea rând trebuie creat un mediu prielnic care să cuprindă neapărat două elemente: irăcia și sângea, care trebuie apoi cultivată prin renunțarea la distracțiile spre care îndeamnă mediul. În privința obstacolelor, primul dintre ele este evident neglijarea exercițiilor indicate anterior, la care se adaugă alipirea de bunurile acestei lumi și împrăștierea.

Ultimele capitole prezintă efectele benefice ale plânsului și anume curăția urmată de fericire. Autorul trage concluzia că nimeni nu are dreptul să deznădăjduiască niciodată și nimeni nu trebuie să se socotească scutit de aducerea la minte a păcatelor proprii. Ambele sentimente contribuie în egală măsură la străpungere, lacrimile șterg păcatul dar iertarea nu trebuie să se izvorască din lacrimilor.

Mulți scriitori duhovnicești au luat și au concentrat expresia „botezul lacrimilor”. Unele lacrimi izvorăsc dintr-o inimă care se pocăiește pentru păcatele săvârșite și prin care a distrus curățirea Botezului celui dintâi și sunt lacrimi de căință în fața porții împărăției cerești, altele izvorăsc deja dintr-o inimă curățită, loc și tron al lui Dumnezeu. Unele sunt semnele începutului sau debutului nostru în viața creștină îmbunătățită, celelalte caracterizează treptele tot mai înalte ale acestui urcuș. Din acest motiv,

Sfântul Isaac Sirul vorbește despre „lacrimi care ard” și despre „lacrimi care îngrașă”, cele care ard sunt lacrimi de pocăință, de străpungere adevărată a sufletului nostru. Aceste lacrimi izvorăsc pe o primă treaptă din frica de Dumnezeu și de pedepsele pentru păcatele noastre din frica de moarte și de judecata la care vom fi supuși după moarte. Cele care îngrașă, curg nesilit de la sine, ele înfrumusețează și îngrașă sufletul și duc la țara bucuriei. Ele nu mai sunt lacrimi de teamă izvorâte din frica de pedeapsă, ci lacrimi de bucurie care hrănesc și înmiresmează viața duhovnicească a credinciosului.

Lacrimile de pocăință devin astfel, pe treptele superioare ale rugăciunii, lacrimi de bucurie de coplesire. Lacrimile, „ploile de lacrimi”, bogăția și intensitatea lor sunt semnul apropierii tot mai depline a noastre de Dumnezeu.

Lupta pentru dobândirea plânsului și a lacrimilor duhovnicești are deci o pronunțată dimensiune ascetică și păstrează însușirile fundamentale ale oricărei lucrări ascetice: de dezrădăcinare, destrămare, frământare și pierdere a patimilor pentru sădirea și dezvoltarea în locul lor a virtuților. Plânsul după Dumnezeu are, așadar, același caracter dinamic ca întreaga viață duhovnicească, purtând în sine dorul ontologic al omului după Creatorul Său.

Adevăratele lacrimi duhovnicești sunt asemenea lacrimilor Mântuitorului și conduc către îndumnezeirea ființei umane. Ele sunt nedespărțite de rugăciune și duc spre unirea cu Dumnezeu. Lacrimile duhovnicești sunt astfel expresia rugăciunii interioare făcută cu participarea întregii noastre ființe.

Darul plânsului și al lacrimilor duhovnicești constituie totuși un dar rar, dăruit numai celor ale căror eforturi ascetice și contemplative se apropie de „desăvârșita desăvârșire nedesăvârșită a celor desăvârșiți”.

Pe treptele desăvârșirii creștine cel ce a dobândit asemenea cu Părintele Său cel ceresc dobândește „râsul spiritual sau duhovnicesc” față de lume și de ispitele ei atât de ademenitoare față de ceea ce nu-i aduce vreun folos duhovnicesc din perspectiva judecării și a eternității și este dăruit cu darul „plânsului de bucurie făcător” după tot ce are semnificație în viața aceasta și în cea viitoare.

Plânsul și lacrimile duhovnicești, rod al curățirii ființei noastre și totodată al prezenței tot mai accentuate a harului în sufletul nostru,

redau naturii omenestii transparența ei deși starea naturală anterioară amestecării sale cu păcatul și patima îl ajută pe om să se cunoască pe sine, să se vadă pe sine așa cum este el de fapt și să vadă mai senin și mai clar ținta sau scopul vieții sale.

Omul are de înfruntat în viață momente dificile, grele. Adeseori acestea marchează un eșec existențial și o hotărâre de pocăință. Reacția sa de neștiință se manifestă în plânsul și lacrimile firești naturale, curățitoare, care deși sunt diferite și depărtate de lacrimile duhovnicești pot deveni cale spre acestea. Prin urmare evenimentele și prilejurile pe care El ni le oferă trebuie să fie tot atâtea încercări de spiritualizare a ființei noastre iar pe măsura înaintării și înduhovnicirii noastre Dumnezeu ne va deschide și înmulți izvorul plânsului mângâietor și al fericitelor lacrimi curate și de adevărată viață dătătoare.

De la plânsul firesc, natural și până la darul plânsului de bucurie dătător este o cale lungă, aceeași cu cea a rugăciunii până la treapta de desăvârșire de rugăciune extatică, iar la capătul lor se află dragostea mântuitoare a lui Dumnezeu.

Lacrimile, spune părintele Dumitru Stăniloae, spală ochii și-i fac frumoși, pentru că spală inima și o fac să fie transparentă, frumoasă și nevinovată.

Această idee se cuprinde în lucrarea prezentată, de la primii Părinți ai Bisericii până la cei mai de seamă reprezentanți ai spiritualității răsăritului din primul mileniu creștin.

Subtilitatea clasificărilor, finețea observațiilor fac din aceste texte despre plânsul părinților – după cum afirmă în Introducere diac. Ioan I. Ică jr. – un veritabil ghid practic, o busolă duhovnicească prin care ne putem orienta concret în peisajul auster și incandescent, mântuitor dar și riscant lui, și accidental totodată al misteriosului ținut al lacrimilor care este de fapt tărâmul luptei și al desăvârșirii spirituale.

Într-o lume care sucombă sub povara unei afectivități nedecadente sau refulate, urgența reasimilării lecției duhovnicești a Părinților bisericilor se impune pentru orice creștin care vrea să trăiască concret și profund Evanghelia lui Hristos, Care-i deschide prin sfinții Lui mângâierea duhovnicească a îndumnezeirii în pământul celor blânzi și în tainicul tărâm al lacrimilor.

ADRIAN CAREBIA

Mihail Diaconescu, **Istoria Literaturii Dacoromane**, Editura Alcor Edimpex București, 1999.

Istoria literaturii române se poate mândri o nouă apariție editorială, care schimbă fundamental imaginea și modul de a scrie, predă și interpreta acest domeniu de cercetare din cultura românească. Același lucru se poate spune și cu aplicabilitatea pe plan istoric bisericesc: al începuturilor culturii religioase ortodoxe la români. Această lucrare a încoronat contribuțiile științifice și cercetările minuțioase anterioare, al unui număr impresionant de patrologi, istorici liturgici, canoniști și editori ai scrierilor patristice din străinătate și din România.

De acum înainte elevii și studenții din România vor începe studiul istoriei literaturii române cu operele sau textele acestor scriitori autohtoni, păgâni și creștini, din epoca geto-dacă, romană și postromană, precum și din acea a Părinților și Scriitorilor Bisericești daco-romani, străromâni și protoromâni din secolele I–VI, nu cu textele rotacizante românești și o Macarie, adică cu literatura bizantino-slavă din mileniul al doilea creștin, ulterior și cu tipăriturile românești și slavo-române, al Diaconului Coresi, din secolul XVI, după cum s-a întâmplat până acum. Grație acestei lucrări a lui Mihail Diaconescu, „Istoria Literaturii Dacoromane” (sec. I–VI), autori ca Aethicus Histricus (de la Histria), Sf. Ioan Casian, Sf. Dionisie Smeritul și Areopagitul, Leontiu Byzantinus, Ioan Maxentius etc. au fost de încluzi în programele analitice ale cursurilor de literatura română pentru licee și facultățile de filologie din România.

Lucrarea lui Mihail Diaconescu, „Istoria Literaturii Dacoromane” este împărțită în zece secțiuni sau capitole, pp. 13–800.

Secțiunea întâia este o „Cronologie comentată” (pp. 13–190) care începe cu anul 8 înainte de Hristos (i.d.Hr.), adică cu domnia regelui Decebal (82–44 i.d.Hr.) și se încheie cu evenimentele editoriale, de specialitate, din anul 1998, adică cu apariția cărții pâr. prof. dr. Gheorghe I. Drăgulin, *Areopagitica. Dionisie Smeritul (Exigul) și alți teologi străromâni în context european. Secolele V–VI*, Editura Paideia București, 1998.

Secțiunea II, „Argumentum” (pp. 191–252) cuprinde probleme metodologice, ale contextului istoriografic, perspective, conceptualizare, problematizări, precum și „Receptare

pozii literare dacoromane în istoriografia română și europeană. Momente, personalități și creații științifice" (pp. 215–252).

Secțiunea III, „Epoca literară daco-romană din perspectiva socio-istorică” (pp. 253–320), prezintă epoca literară daco-romană în contextul socio-militar, socio-spiritual și socio-istoric, apăsăm cum se poate deduce și din titlul capitolului.

Secțiunea IV, „Literatura Getică” (pp. 321–358) se ocupă de speciile epice și lirice în creația literară a geto-dacilor (Oda, Peanul, Imnul, cântecul erotic, Bocetul, Epoda, Belangines), de preocupările retorice, precum și de literatura altă a epocii, adică despre regele poet Cotys I și Publius Ovidius Naso.

Secțiunea V, „Autori păgâni la începutul erei creștine” (pp. 373–402), amintește literatura epigrafică dacoromană și se fixează asupra lui Iulius Noster și Aethicus Histricus.

Secțiunea VI, „Începuturile literaturii creștine” (pp. 403–510), începe cu sursele istorice care atestă prezența și activitatea misionară a Sfinților Apostoli Andrei, Filip și Pavel, precum și a ucenicilor acestora prin cetățile și regiunile geto-dace, continuându-se cu actele martirice. Astfel sunt prezentate Actele Martirice ca formă literară, cu exemplificările privind Sfinții Epictet și Astion de la Halmyris, Sf. Irineu, episcopul de la Sirmium, Sf. Dasius de la Axiopolis, Sf. Emilian de la Durostorum și Sf. Sava de la Buzău.

Secțiunea VII este dedicată „Școlii literare de la Tomis” – Constanța (pp. 515–614). Aici sunt integrate viețile și operele Sf. Bretonian Vetrarian sau Veteranul, probabil a fost înainte de a fi soldat, Episcopul Tomisului (?–?, 369), Sf. Teotim I episcopul Tomisului (i. 392–d. 403), Sf. Ioan Cassian, ale episcopilor Ioan (?–? i. 448) și Theotim II (?–?, 452) ai Tomisului, ale Sf. Dionisie cel Mic sau Smeritul, Ioan Maxentiu, Leontius Byzantinus – fondator al scolasticii și Valentinianus de Tomis (i. 549–d. 553).

Secțiunea VIII, „Școala literară de la Dunărea de Jos” (pp. 615–690), analizează personalitățile ortodoxe și eretice (arieni), cu perele acestora și evenimentele care s-au derulat de-a lungul Dunării, Danubiului sau Istrului, în această perioadă de timp. Și viața și opera Sf. Niceta de Remesiana (367 ?–414 ?), în imnul său Trinitar, *Te Deum laudamus*, sunt integrate în acest capitol. Școala literară de la Dunărea de Jos a fost marcată de disputele teologice dintre ortodocși și arieni. Scriitorii ortodocși au fost episcopii Sf. Laurentius

Mellifluus de Novae (c. 401–417), Sf. Niceta de Remesiana, Sf. Martinus de Bracara († 580, 20 martie), născut probabil la Singidunum etc. Dintre scriitorii eterodocși sau arieni, de la Dunărea de Jos, autorul îi amintește pe Auxentius de Durostorum, Palladius de Ratiaria, Maximin, Secundianus de Singidunum, precum și pe Germinius de Sirmium, care a renunțat la erezia și a revenit la Ortodoxie. În acest capitol, autorul mai menționează pe scriitorul și istoricul Iordanes (Getica), o personalitate a vremii, ieșită din masa migratorilor romanizați, din zonă.

Secțiunea IX, „Aspecte ale limbii și stilului evidențiate de operele literare dacoromane” (pp. 691–724), abordează domeniul fonetic, lexicului, gramaticii, apoi cel cu construcțiile cu acuzativul și ablativul, cu înlocuirea construcțiilor sintetice, prin cele analitice, „ille” și articolul definit în limba română etc. Aspecte ale stilului, precum și caracteristici ale *latinei creștine*, sunt de asemenea incluse în acest capitol.

Secțiunea X, „Literatura dacoromană în patrimoniul național și universal”, are mai mult caracterul de-a concluziona și fixa materialul prezentat și tratat deja în primele nouă, respectiv opt capitole ale cărții. Operele scriitorilor păgâni și creștini, precum și cele ale Sfinților Părinți dacoromani, au avut nu numai rolul de-a fixa sau marca evoluția identității etno-spirituale românești, constituind o parte integrantă a patrimoniului culturii și spiritului românesc, dar ele dețin deja de mult timp și o valoare universală. Autorul amintește doar de „Cosmographia” lui Aethicus Histricus, apoi de operele Sf. Ioan Cassian, Sf. Niceta de Remesiana, Sf. Dionisie Smeritul și Areopagitul, Leontius Byzantinus.

Evoluția ascendentă a culturii, limbii și vieții bisericești străromâne a fost întreruptă, în nordul și sudul Dunării, de migrația barbară a popoarelor slave și bulgare, cu tot cortegiul lor de distrugeri, jafuri și reinstaurare a cultelor păgânești, care a urmat, mai ales după secolul al șaselea. Iată ce scrie istoricul de origine slavă, Francis Dvornik (*Les Slaves. Histoire et civilisation de l'antiquité aux débuts de l'époque contemporaine*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, 1179 p. inclusiv hărți): „Tout le reste des Balkans fut complètement bouleversé par les Slaves. Ils occupaient tout le territoire des provinces romaines de Mésie, Dacie, Dardanie et Macédoine. Ils avaient d'importantes colonies en Épire, et on en recontrait jusqu'en Thrace et

en Grèce proprement dite. Pendant la première moitié du septième siècle, les Slaves pénétrèrent même sur certaines îles de la mer Égée, y compris la Crète, et allèrent jusqu' à écumer les côtes de l'Asie Mineure" (*Idem*, p. 47).

„Les Slaves, à l'inverse des Germains, prirent possession de cette région, appartenant à l'Empire romain, non pas en tant que fédérés, mais bien en conquérants. Les hordes avars étaient d'une extrême barbarie, détruisant tout ce qu'elles approchaient. Toutes les cités latines de Pannonie, Norique, Illyrie et Dacie, furent englouties par les vagues slaves et avars; le même sort s'abattit sur les villes grecques de Dardanie, de Prévalitane et de Scythie". (*Ibidem*).

„Le christianisme, qui y fleurissait depuis le quatrième siècle, fut totalement déraciné" (*Ibidem*).

În mod direct și indirect, cartea domnului Mihail Diaconescu este și un monument al continuității poporului român în aceste locuri, în nordul și în sudul Dunării, precum și în întreg spațiul de la Tisa, Nistru și până la Marea cea Mare. Strângerea acestor probleme într-un volum unitar, tipărit în tiraj corespunzător, pentru a fi accesibil cadrelor didactice, istoricilor,

filologilor și teologilor din întreaga țară, constituia deja de mult timp un comandament și o necesitate imperioasă. Lucrarea ar trebui chiar și tradusă în câteva limbi occidentale, dar și în limbile rusă, grecească și chiar arabă și turcă, pentru ca tezele și datele din ea să fie accesibile și să poată fi recepționate de toți cei interesați prieteni și dușmani.

Cartea aceasta, o sinteză a preocupărilor atâtor specialiști în domeniu, de până acum, strânge în cuprinsul ei un material istoric și de patrologie românească, prezentat într-o manieră academică dar și de popularizare a problematicei, la toate nivelele celor preocupați de începuturile istoriei bisericești și de formare a poporului, limbii și culturii românești, pe un spațiu mult mai mare decât actualele frontiere ale României.

Lucrarea este rodul unor preocupări de o viață întreagă, menită să devină o referință în viitor, pentru acest domeniu de activitate, ilustrând un trecut istoric, niște personalități și opere literare, condamnate parcă să fie uitate, de către români, pentru a se putea mândri alții cu ele.

Preot IOAN MARIN MĂLINAS

Altarul Banatului

Revista teologică a Arhiepiscopiei Timișoarei, a Episcopiei Aradului,
Episcopiei Caransebeșului și Episcopiei Gyulei

XI (L), 10 – 12

octombrie–decembrie 2000

C U P R I N S

EDITORIAL

Calendarul liturgic între tradiție și reformă 3

ADRIAN CAREBIA: Alegerea, hirotonia și instalarea Prea Sfinției Sale Lucian
Mic în postul de Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei 9

MĂRTURII ORTODOXE

SANCTITATEA SA, PATRIARHUL ECUMENIC BARTHOLOMEU I-UL:
Umanismul creștin și umanismul secularizat. Cuvântare cu prilejul decernării
Diplomei Honoris Causa a Academiei Române 6

STUDII

Ieromonah AGAPIE CORBU (Facultatea de Teologie din Arad): Aspecte ale
exegezei biblice iudaice în epoca celui de-al doilea templu 26
VLAD NICULESCU (Universitatea din Toronto – Canada): Înrudirea cu
Dumnezeu ca principiu constitutiv al ierarhiilor în teologia lui Dionisie Areopagitul 36
SIMONA GOICU (Universitatea Tibiscus din Timișoara): Pelerinul – un *homo*
viator 45
DANA CHETRINESCU (Universitatea de Vest din Timișoara): Creștinismul unei
lumi în devenire. Literatura britanică între cucerirea saxonă și cucerirea normandă 51
MARCEL TOLCEA (Universitatea de Vest din Timișoara): Considerații diaconice
asupra unui concept parareligios: ezoterismul (II) 64

PRO-LOGOS

CONSTANTIN JINGA (Universitatea de Vest din Timișoara): Biblia și
sacralizarea/secularizarea literaturii în secolul XX (II, §4) 83

TEXTE PATRISTICE

Sf. EFREM SIRUL: Al X-lea imn al credinței (traducere și comentarii de
Costion Nicolescu) 102

MARI TEOLOGI AI SECOLULUI XX

PANAYOTIS NELLAS: Despre Maica Domnului (traducere de Ovidiu Cioaia) 122

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

TITUS PÂRVULESCU: Relicve hristice. Giulgiul lui Hristos 130
Preot prof. dr. SORIN COSMA: Homosexualitatea – o patimă de necinste 143

RESTITUIRI

Preot VIOREL CHERCIU: Cultura preoților din Caransebeș la sfârșitul secolului XIX 153
Preot AL.-STĂNCIULESCU BÂRDA: Contribuții privind istoria Banatului (I) 157

CRONICĂ BISERICESCĂ

Prea Fericitul Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române a efectuat o vizită în Polonia; Al VIII-lea simpozion teologic ecumenic susținut de Institutul Român de teologie și spiritualitate ortodoxă din New York; Seri filocalice dedicate părintelui Dumitru Stăniloae; Biserica Ortodoxă Greacă reticentă în a-l invita pe Suveranul Pontif la Atena; Sesiunea de la Cairo a comisiei speciale de dialog între Bisericile ortodoxe și Consiliul Ecumenic al Bisericilor; Conferința episcopilor catolici din România; Punctul de vedere al Bisericii Catolice privind homosexualitatea; Colocviu dedicat celor 300 de ani de istorie a Bisericii Greco-Catolice din România; Participare românească la Congresul mondial al laicatatului catolic; Relicvele crucii lui Hristos sunt autentice potrivit unui expert german 164

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Mario Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura*, Bari, 1998 (Cristian Bădiliță); Thomas Pott, *La réforme liturgique. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, Roma, 2000 (Adrian Carebia); Virgil Nemoianu, *România și liberalismul ei*, București, 2000 (Florin Doboș); Pr. Irenée Hausherr S. J., *Teologia lacrimilor, plânsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni*, Sibiu, 2000 (Adrian Carebia); Mihail Diaconescu, *Istoria literaturii daco-romane*, București, 1999 (Preot Ioan Marin Mălinaș); 112

ÎN ATENȚIA ABONAȚILOR NOȘTRI!

Pentru anul 2001, prețul unui număr al revistei „Altarul Banatului” va fi de 30.000 lei, iar al abonamentului pe întreg anul va fi de 120.000 lei.

REDAȚIA

Noi apariții

ANDREW LOUTH

Deslușirea Tainei

Despre natura teologiei



Deisis

Jaroslav Pelikan

ISUS DE-A LUNGUL SECOLELOR
Locul lui în istoria culturii



Pr. prof. dr. EDUARD FERENT

CRISTOLOGIA



Editura Presa Buñă, Iași



Christos Voulgaris

STUDII DE
TEOLOGIE BIBLICĂ

Ediția a II-a, 1998, Editura Universității "Al.I. Cuza Iași"

