

P. III
2.306

ALTARUL BANATULUI

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

Anul XI (L), serie nouă, nr. 7-9, iulie-septembrie 2000

Editorial: *Pledoarie pentru un umanism creștin* ● **Studii:** *Semnificația pascală a arătării lui Iisus, Mariei Magdalena (Ioan 20, 11-18), de pr. conf. dr. Stelian Tofană; Sinodul al VII-lea ecumenic. Moment marcant al încheierii disputelor hristologice, de pr. lect. dr. Nicolae Chifăr; Sărbătoarea Pogorârii Duhului Sfânt, a Cincizecimii sau a Rusaliilor. Studiu istoric și liturgic, de pr. lect. dr. Dumitru Moca; Canoanele Bisericii și funcția lor ecleziologică, de pr. lect. Constantin Rus; Aspecte specifice ale rugăciunii creștine, de pr. prof. dr. Sorin Cosma; Mozaicuri istorice și etnografico-folclorice din viața românilor din Ungaria, de prof. univ. Maria Gurzău-Czeglédi* ● **Pro-logos:** *Biblia și sacralizarea/secularizarea literaturii în secolul XX (II, 2), de Constantin Jinga* ● **Texte patristice:** *Sfântul Grigorie Teologul, Cuvântarea a XXXIX-a la Sfintele Lumini* ● **Mărturii și mărturisitori:** *Faptul extraordinar, de Manuel García Morente* ● **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:

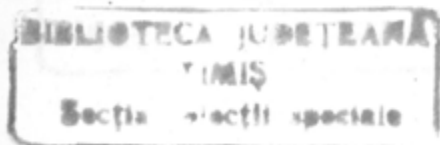
- Colaboratorii sunt rugați să trimită textele dactilografiate la două rânduri. Tematica colaborărilor e de dorit să se încadreze în specificul revistei și al rubricilor existente. Solicităm colaborări din toate cele patru eparhii și cu subiecte vizând pe lângă problemele de teologie, spiritualitate 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



ALTAIRUL BANATULUI

7-9

P93.794-D

Anul XI (L), serie nouă, nr. 7-9
iulie-septembrie 2000

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

COMITETUL DE REDACȚIE

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

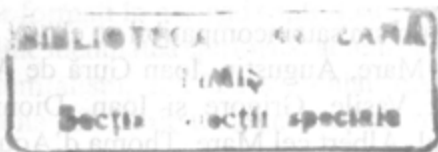
Vicepreședinți: P.S. Timotei, Episcopul Aradului, Ienopolei și Hălmaგიului
P.S. Laurențiu, Episcopul Caransebeșului, P.S. Sofronie,
Episcop al Gyulei

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, lector 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



PLEDOARIE PENTRU UN UMANISM CREȘTIN

După consumarea dramaticelor evenimente care au marcat trecerea de la o societate creștină de tip tradițional la o societate laică, modernă, în care Biserica (atât cea din Apus cât și cea din Răsărit) s-a văzut confruntată cu dificilele consecințe ale secularizării, diverși gânditori au încercat să formuleze un răspuns teologic adecvat noilor condiții istorice, răspuns subsumat umanismului creștin. Precizăm de la început că nu este vorba de vreo „intervenție” abătută de la spiritul tradiției, ci de o reactualizare a umanismului hristocentric teoretizat de Părinții Bisericii din primele secole ale erei creștine, apoi de continuatorii acestora. Din nefericire, vicisitudinile istoriei precum și opacitatea unor membri ai Bisericii de Răsărit au contribuit aici la menținerea unui vâl de ignoranță – încurajat de nefasta ideologie marxist-leninistă – care nu a permis întotdeauna dezvoltarea și punerea în practică a unui model adecvat al acestui umanism. Totuși, în ciuda adversităților, teologi de mare anvergură – ne gândim la un Pavel Florenski precum și la urmașii acestuia: Serghie Bulgakov, Pavel Evdokimov ș.a. – au propus concepții care pot fi calificate ca aparținând unui umanism creștin cu specific ortodox. Iată însă că relativ recent, un cunoscut gânditor român, profesorul Virgil Nemoianu, a pășit cu îndrăzneală pe urmele autorilor menționați (dar și a altor teoreticieni occidentali) propunându-ne în lucrarea sa *Jocurile divinității* (ediția I, citată de noi: București, Editura Fundației Culturale Române, 1997; ediția a II-a: Iași, Editura Polirom, 2000) un umanism creștin de inspirație ortodoxă. Valoarea contribuției profesorului V. Nemoianu ne-a determinat să o abordăm în editorialul de față, cu speranța că unii dintre cititori vor întrezări în concepția acestuia posibile soluții la dilemele și frământările societății de azi.

Identificând rădăcinile umanismului creștin în Evangheliile lui Luca și Ioan, V. Nemoianu consemnează cu acribie numele unor importanți teologi creștini care au contribuit la împlinirea gestului „cel mai tipic și fundamental al umanismului creștin: acela de a răspunde lumii asumând-o, îmbrățișând-o, arătând că tot ceea ce este frumusețe și inteligență și bunătate în ea *nu* este

străin de creștinism sau incompatibil cu el“ (p. 266). Rând pe rând Ieronim, Atanasie cel Mare, Augustin, Ioan Gură de Aur, Ambrozio al Milanului, capadocienii: Vasile, Grigore și Ioan, Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul, Albert cel Mare, Thoma d'Aquino, Hildegarde din Bingen, Bonaventura, Erasm, Pico della Mirandola, Nicolaus Cusanus, Leibniz, cardinalul St. Klemens Maria Hofbauer, Hannah More, Jacques Maritain, Karl Rahner, Jean Daniélou, Vladimir Soloviev, Serghie Bulgakov, Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Simone Weil și încă mulți alții, sunt invocați de autorul *teoriei secundarului* în numele umanismului creștin. Cum remarcă și diaconul prof. Ioan I. Ică jr. (p. 9), influența majoră care se face simțită într-o asemenea viziune ecumenică e cea a cardinalului Hans Urs von Balthasar, despre a cărui operă V. Nemoianu afirmă că „oferă un fel de *summa* al acestei reînvieri a umanismului creștin la începutul secolului XX“, comunicându-ne „o provocatoare sinteză“ (p. 274). Lecției de istorie îi urmează relevarea „structurilor și fundamentelor“ unui umanism hristocentric, care ar fi următoarele: natura relațională a divinității, calitate de model cultural specifică creștinismului și natura Sfintei Tradiții. Toate aceste trăsături definitorii ale umanismului creștin sunt „învăluite în două realități cuprinzătoare pe care nimeni nu le poate pune la îndoială și care cred, sunt încă valide. Prima era faptul că *orice* fel de societate umană trebuia să conțină ca o trăsătură indispensabilă un gen de deschidere spre transcendență; relația dintre persoana umană și Dumnezeu e constructivă și inevitabilă, indiferent de ce canale de comunicare sau limbaje religioase sunt folosite. Cea de-a doua era faptul deopotrivă de incontestabil că în Occident, ca și pe toate celelalte continente, cultura deriva din religie și era strâns legată de aceasta: arhitectura era legată de temple, drama de ritualuri religioase, universitățile de transmiterea științei sacre, muzica, sculptura și pictura de lauda divinului, chiar și știința și economia erau legate de categorii generate de istoriile divine“ (pp. 271–272). Concluziv, autorul nostru afirmă „că pentru umaniștii creștini cultura e văzută ca un gen de teren de joacă și interacțiune pentru spiritual, social, istoric și psihologic“ (p. 274). Virtuțile esențiale ale umanismului practicat de ei rezultă în mod firesc din funcția mediatoare a omului, creatură inegalabilă în interiorul căreia Cerul întâlnește Pământul. De fapt, care sunt virtuțile umaniștilor creștini? Iată-le: asumarea incertitudinii, curajul, speranța, credința, iubirea, toate mai mult decât necesare în contextul societății răsăritene post-comuniste, dar și în cel al societății occidentale intrată într-o eră „post-creștină“. Spre deosebire

de majoritatea intelectualilor formați în perioada anterioară anului 1989, V. Nemoianu nu ezită să-și decline identitatea spirituală, anume aceea de creștin ortodox. Fără urmă de triumfalism, îndrăznește chiar mai mult: să-și întemeieze gândirea pe temelia oferită de teologia creștină tradițională. În fond, opera sa este o apologetică discretă a umanismului creștin, adecvată exigențelor și problematicei culturii (post)moderne. Înțelegând astfel că orice disciplină umanistă, chiar și literatura comparată sau critica literară, se poate uni într-o benefică sinteză cu „știința sacră”, teologia. Un lucru de care umanismul creștin al profesorului Virgil Nemoianu ne-a convins pe deplin, oferindu-ne o lecție pe care ar merita să o studieze cu atenție toți acei membri ai Bisericii Ortodoxe care doresc să înfățișeze lumii bogățiile credinței creștine.

SEMNIFICAȚIA PASCALĂ A ARĂTĂRII LUI IISUS MARIEI MAGDALENA (IOAN 20, 11–18)

Pr. conf. dr. STELIAN TOFANĂ

Dinamica narativă a capitolului 20 din Evanghelia după Ioan¹ este animată de un crescendo care trece prin nașterea și afirmarea credinței primilor ucenici în Hristos Cel înviat.

În pericopa anterioară celei menționate mai sus, se poate vedea, în fața mormântului gol, perplexitatea și incapacitatea ucenicilor de a crede evenimentul Învierii. Credința inițială a „Ucenicului iubit” (Ioan 20, 8), nu este decât un *prim stadiu* al credinței depline pascal².

Pericopa a doua a capitolului 20 (11–18) descrie *al doilea stadiu* al credinței pascal, și anume, cel al aprofundării acesteia, prin experiența personală a Mariei Magdalena urmând itinerariul: de la semnele vizibile ale absenței trupului lui Iisus în mormânt, la prezența Sa vie.

Textul pericopei Ioan 20, 11–18, se compune din două părți:

- a) *aparitia îngerilor în fața Mariei* (20, 11–13);
- b) *arățarea lui Iisus cel Înviat, Mariei* (20, 14–18).

Și acum să facem o analiză a celor două părți:

1. Arătarea îngerilor, Mariei (Ioan 20, 11–13)

„Iar Maria stătea afară lângă mormânt plângând. Și pe când plângea, s-a aplecat spre mormânt.

Și a văzut doi îngeri în veșminte albe șezând, unul către cap și altul către picioare unde zăcuse trupul lui Iisus, și aceia i-au zis: Femeie de ce plângi? Pe cine cauți? Ea le-a zis: Că au luat pe Domnul meu și nu știu unde l-au pus”.

¹ Pentru o aprofundare a problematicei și exegezei cap. 20 din Evanghelia după Ioan a se vedea: D. Mollat, „La decouverte du tombeau vide”, în *Etudes johanniques*, Paris, 1979, pp. 135–147; *Idem*, „La foi pascal selon le chapitre 20 de L'Evangile de Saint Jean” (Essai de theologie biblique), în E. Dhanis, *Resurexit*, Roma, 1974, pp. 316–339; *Idem*, „L'apparition du ressuscite et le don de l'Esprit”, în *ADS*, 30, 1970, pp. 42–56; X. Leon-Dufour, *Resurrection de Jesus et message pascal*, Paris, 1971, pp. 121–137; 221–250; L. Dupont – C. Lasu – G. Levesque, „Recherche sur la structure de Jean 20”, în *Biblica*, 54, 1973, pp. 482–498; R. Mahoney, *Two Disciples at the Tomb. The Background and Message of John 20, 1–10*, Bern–Frankfurt M., 1974; B. Byrne, „The Faith of the Beloved Discipline and the Community in John 20”, în *Journal for the Study of the New Testament*, 23, 1985, pp. 83–97; M. Vellanicckai, „Feast of Resurrection of Jesus in St. John”, în *Biblehashyam*, 33, 1977, pp. 131–154.

² A se vedea G. Zevini, *Commentaire spirituel de L'Evangile de Jean*, Paris, 1996, p. 202.

Versetele 11–13 conțin un material specific evangheliilor sinoptice. Evanghelistul Ioan îl preia, îl inserează în evanghelia sa, dându-i o altă semnificație, reinterpretându-l. Probabil că și pentru Ioan prezența îngerilor în evenimentul Învierii a constituit, în dovedirea acesteia, o dovadă divină, cerească, alături de mormântul gol.

Însă rolul îngerilor, în evanghelia după Ioan este, totuși, redus în raport cu cel pe care îl au în evangheliile sinoptice. Aici ei nu au rolul de a anunța că Iisus a înviat, ci doar de a fi *mărturii pasive* ale evenimentului³.

Interesul evanghelistului, inserat în pericopa amintită, este concentrat pe *întâlnirea personală dintre Iisus și Maria Magdalena*, care operează o veritabilă *conversiune* în modul său de a-L privi și înțelege pe Iisus, întrucât în itinerariul credinței sale ea parcurge calea de la vederea și înțelegerea unui Iisus pământesc, la *Cel al unei credințe și înțelegeri pascale*.

În primul stadiu, cel al atașamentului uman față de Iisus, Maria se găsește în fața mormântului *plângând* (Ioan 20, 11), din cauza dispariției, din el, a trupului lui Iisus. Imaginea redă, cât se poate de bine, sinceritatea afecțiunii și atașamentului său față de persoana lui Iisus.

Dar, în timp ce ea privea atent mormântul (θεορεω), aplecându-se spre el, vede doi îngeri, îmbrăcați în veșminte albe, șezând unul către cap și altul către picioare, unde zăcuse trupul lui Iisus (Ioan 20, 12 – Comp. Marcu 16, 5–6; Matei 28, 2–3; Luca 24, 4). La întrebarea acestora de ce plânge, ea le răspunde simplu: *Pentru că au luat pe Domnul meu și nu știu unde l-au pus* (20, 13). Maria nu face acum decât să repete mesajul pe care deja l-a transmis Apostolilor (Cf. Ioan 20, 2), dar de data aceasta cu niște accente, care subliniază un sentiment foarte posesiv, foarte uman al său, vizavi de persoana lui Iisus, subliniat de cuvintele: *Domnul meu* (κύριος μου) și *nu știu* (καὶ οὐ οἶδα)⁴.

Întreaga preocupare a Mariei este concentrată în căutarea trupului lui Iisus, părând a fi dispusă la orice pentru a-L găsi, crezând că de acum îi poate aparține.

În acest prim moment, *Maria trebuia să fie eliberată de un atașament încă foarte sensibil față de un Iisus doar pământesc și de dorința sa expresă de a-L poseda*⁵. Singură depășirea acestui mod de a-L înțelege pe Iisus, doar din perspectivă pur umană, îi va permite atât ei, cât și ucenicilor, întâlnirea, ba, mai mult, înțelegerea unui alt Iisus, *cel Pascal*, cu care, de acum, vor trebui să comunice într-un alt cadru: *cel al credinței pascale*. Maria nu ajunge la această credință, doar prin intermediul îngerilor, ci numai prin Iisus, în experiența noii Sale prezențe, de după Înviere.

2. Arătarea lui Iisus înviat, Mariei (Ioan 20, 14–18)

„Zicând acestea, ea s-a întors și a văzut pe Iisus stând, dar nu știa că este Iisus. Zis-a ei Iisus: Femeie de ce plângi? Pe cine cauți? Ea, crezând că este grădinarul, I-a zis: Doamne, dacă Tu L-ai luat, spune-mi unde l-ai pus și eu îl voi ridica.

³ Cf. Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III Teil, Freiburg–Basel–Wien, 1975, pp. 372–373.

⁴ Amănunte în acest sens vezi G. Zevini, o.c., p. 203.

⁵ Cf. I. De la Potterie, „Genesi della fede pasquale secondo Gv. 20”, în *Studi de christologia giovanne*, Genova, 1986, p. 201.

Iisus i-a zis: Maria! Întorcându-se, aceea I-a zis evreește: Rabuni (adică, Învățătorule).

Iisus i-a zis: Nu te atinge de Mine, căci încă nu M-am suit la Tatăl Meu. Mergi la frații Mei și le spune: Mă sui la Tatăl Meu și la Tatăl vostru și la Dumnezeu Meu și la Dumnezeu vostru.

Și a venit Maria Magdalena, vestind ucenicilor că a văzut pe Domnul și acestea i-a spus ei”.

Istorisirea arătării lui Iisus Cel înviat, Mariei Magdalena, este strâns legată de episodul care o precede, prin cuvintele “*zicând acestea*” (20, 14a) și descrie scena recunoașterii lui Iisus, de către Maria, un gen de relatare comună și altor arătări ale lui Iisus înviat⁶.

În acest cadru, Evanghelistul Ioan accentuează și marchează, în același timp, centrul de interes al pericopei în versetul 20, 17, unde Iisus, vorbind Mariei, face un important comentariu asupra sensului învierii, cât și asupra implicațiilor acesteia asupra Ucenicilor⁷.

După ce este pusă în evidență noua stare a Mariei, care, întorcându-se, „*vede pe Iisus stând, dar nu știa că este Iisus*” (20, 14), dinamica istorisirii se concentrează pe inițiativa lui Iisus, care se apropie de ea cu interesul și preocuparea față de durerea, căutarea și neliniștea ei: *Femeie, de ce plângi? Pe cine cauți?* (20, 15a).

Aceste întrebări ale lui Iisus deschid calea credinței pascale a Mariei. Ea este invitată să conștientizeze acum echivocul căutărilor sale, care nu poate fi limpezit decât în „*căutările*” credinței.

În locul întristării și preocupării sale doar de găsirea locului în care ar fi putut fi pus trupul mort al lui Iisus, ea va trebui să pună, de acum, strădania în căutarea lui Iisus cel viu.

Ceea ce iese în evidență, în mod deosebit, în acest pasaj, este atitudinea lui Iisus, care se apropie de Maria, preocupat în mod special, de grija ei, fapt subliniat, de altfel, în mod expres de evanghelistul Ioan, de mai multe ori în evanghelia sa, ca o caracteristică a întâlnirilor lui Iisus cu mai multe persoane și chiar cu primii ucenici: *Nicodim* (cap. 3), *femeia samarineancă* (cap. 4), *paraliticul de la Viteza* (cap. 5), *orbul din naștere* (cap. 9), *surorile lui Lazăr*, din Betania (cap. 11) și alții. Mereu aproape de oameni și pornind de la preocupările, necazurile, tristețile și căutările lor, cu o deosebită sensibilitate și delicatețe, Iisus caută să limpezească, mai întâi *lumea interioară* a omului, ajutându-l astfel să se definească pe sine, creând apoi, în ea, în acest mod, cadrul disponibil descoperirii Sale ulterioare.

⁶ S-ar părea că ne găsim, aici, în fața unui material preexistent, parte a tradiției orale, preluat și elaborat de evanghelistul Ioan. De această părere este R. Schnackenburg, *o.c.*, pp. 361–376, precum și R. E. Brown, *The Gospel according to John*, II, New York–London, 1970, pp. 1003–1004. Pentru R. Schnackenburg noua elaborare a evanghelistului se remarcă în versetul 17: *Cele două fraze care vorbesc de a văzați văz (a se sui) sunt interpretări pur ioaneice. De fapt – spune autorul – nu este vorba numai de o temă dominantă, de altfel, în teologia ioaneică, ci ea constituie, de asemenea, o încercare a evanghelistului de a face să concorde Kerygma despre Înviere cu tema înălțării și revenirii lui Iisus la și de la Tatăl* (p. 376).

⁷ Vezi R. E. Brown, *o.c.*, pp. 1003–1004.

Potrivit sensului și concepției teologice a autorului evangheliei a IV-a, Iisus nu se revelează pe Sine și nu determină credința în care să fie recunoscut, decât după ce creează cadrul favorabil prezenței Sale⁸.

Atâta timp cât Maria Magdalena nu avea privirea limpede a credinței, cu toate că îl vede pe Iisus, nu îl recunoaște și crede că este grădinarul: „*Dacă Tu L-ai luat, spune-mi unde l-ai pus și eu îl voi ridica*” (20, 15b).

Scena incognoscibilității Mariei Magdalena este semnificativă, nu numai pentru ea, ci, de atunci încolo, pentru toți creștinii.

Pentru cei ce vor să-i urmeze în credință, nu este important să știe unde a fost pus trupul lui Iisus, ci să cunoască unde se găsește, în mod real, trupul lui Iisus Cel înviat, în misterul profund al rămănerii lui printre noi. Iar Iisus, ținta noilor căutări, nu mai este cel terestru, pe care L-a cunoscut Maria și Ucenicii Lui, ci Cel mort, jertfit și înviat, așezat de-a dreapta Tatălui, în prezența și *intimitatea* Sa⁹.

De aceea, Maria Magdalena nu L-a recunoscut pe Iisus decât numai atunci când a fost pregătită să-L recunoască ca Domn înviat, în actul unei noi credințe, cea pascală.

Sf. Ioan evanghelistul mai precizează, în acest context, un amănunt: Maria îl recunoaște pe Domnul înviat abia în clipa în care El o cheamă pe nume: *Maria!* În acest moment ea se întoarce și îi spune evreește: *Rabuni*, adică *Stăpâne!* (20, 16). Întoarcerea ei bruscă, la auzul numelui, are în viziunea teologică a autorului evangheliei a IV-a nuanța unei *noi convertiri*, în sensul de intrare într-o nouă viață, inaugurată de Iisus, de acum, Cel înviat.

Spre deosebire de alte momente ale vieții Sale pământești, când probabil va mai fi chemat-o pe nume, de data aceasta El se adresează aceleia care *caută și sfârșește prin a crede*. Momentul întoarcerii spre El este un gest exterior, dar el exprimă, în același timp, și deschiderea sa interioară și disponibilitatea de a crede în Domnul Cel înviat¹⁰.

Verbul *διεφύεσθαι* înseamnă nu numai, simplu, a se întoarce, ci a *se întoarce către, spre cineva anume*, pentru a intra în relație cu respectiva persoană¹¹. Așadar, Maria s-a întors spre Acela, pe care îl cunoștea, cu care dorea să intre din nou în relație – spre Iisus Cel pământesc – numai că relația cu El nu mai putea fi aceeași de dinainte de Înviere, una pur umană, cu un Mesia pământesc, obiect mai mult al fascinației, decât al credinței.

Schimbarea radicală a relațiilor lui Iisus Cel înviat cu Ucenicii Săi și cu cei ce îl urmau, este reliefată de evanghelist în scena nepermitterii Mariei, de către Iisus, să-L atungă: „*Nu Mă atinge căci încă nu M-am suit la Tatăl Meu...*” (20, 17a).

Această interdicție ne face să presupunem că Maria, după ce L-a cunoscut s-a comportat ca și femeile care, potrivit evangheliei după Matei (28, 9), îmbrățișează picioarele Sale, iar în evanghelia după Ioan nu, scoate în evidență, încă o dată, particularitatea teologică a evangheliei a IV-a, în care autorul încearcă permanent să pătrundă dincolo de semnificația imediată a evenimentului relatat, și anume, în profunzimea simbolismului său spiritual, tainic.

⁸ Cf. G. Zevini, *o.c.*, p. 204.

⁹ Cf. I. De la Potterie, *art. cit.*, p. 201.

¹⁰ Astfel se exprimă R. Schnackenburg, referindu-se la momentul identificării lui Iisus înviat de către Maria Magdalena: „*Jesus begegnet jetzt Maria in neuer Weise. Sie wendet sich ihm zu eine äußere Geste, die zugleich ihre innere Öffnung für den auferstandenen Herrn ausdrückt* (Das Johannesevangelium..., p. 375).

¹¹ Compară cu Luca 7, 44, 10, 23; 22, 61; 23, 28.

Așadar, versetul 20, 17a ne introduce în *a doua etapă* a itinerariului credinței Mariei: ea depășește acum faza atașamentului pur *sensibil* față de Iisus, situându-se în planul credinței, numai astfel înțelegând misterul lui Hristos Cel Înviat și Preamărit.

Tema *urcării la Tatăl* este una specific ioaneică în care evanghelistul vede semnificația profundă a Învierii: pentru el Învierea lui Iisus este și semnifică, în același timp, și *suirea* Sa la Tatăl. Sensul *suirii la Tatăl* nu este în evanghelia a IV-a cel prezent în actul Înălțării lui Iisus la cer, de care face amintire evanghelistul Luca (24, 50–53) și Marcu (16, 19).

Pentru Luca, înălțarea marchează sfârșitul arățărilor pământești ale lui Iisus înviat, în schimb, pentru evanghelistul Ioan *urcarea la Tatăl* însemnează apogeul preamăririi lui Iisus, în prezența Tatălui, proces care a început cu patimile, continuând, în mod paradoxal, în viziunea ioaneică, cu moartea pe cruce și sfârșind în Înviere. Astfel, *urcarea la Tatăl* constituie, dimpreună cu moartea și învierea, *un tot* esențial al "*Ceasului lui Iisus*", adică al momentului preamăririi depline a lui Iisus¹².

De acum, timpul și spațiul care au caracterizat existența pământească a lui Iisus, nu se mai aplică, după înviere, statutului Persoanei Sale eshatologice¹³.

În fața persoanei lui Iisus *post-pascal* și în comuniune cu El creștinii se găsesc în afara timpului și spațiului terestru. De aici unitatea evenimentelor – *moarte-înviere-înălțare*, în „*Ceasul*” lui Iisus și care face ca *moartea* însăși, însemnând supremul act chenotic al existenței Sale pământești, să fie înțeleasă, în mod paradoxal, și ca o preamărire a Sa.

Adevărul teologic pe care Ioan evanghelistul vrea să-l comunice este, prin urmare, identitatea dintre evenimentul Învierii și Înălțării în lucrarea mântuitoare a lui Iisus, sau identitatea dintre actul Învierii și apogeul preamăririi lui Iisus¹⁴.

În acest context, Domnul Cel Înviat încredințează Mariei Magdalena și mesajul pascal: „*Mergi la frații Mei și le spune: Mă sui la Tatăl Meu și la Tatăl vostru și la Dumnezeu Meu și la Dumnezeul vostru*” (20, 17b)¹⁵.

Textul relevă în primul rând profunzimea misterului lui Iisus Cel Înviat și plenitudinea dragostei lui Dumnezeu față de creatura Sa. Maria Magdalena, acum simbolul credinței depline, devine astfel prima *misionară* în slujba cuvântului Celui Înviat.

Ne găsim, aici, în fața unei uluitoare sinteze a întregii misiuni și opere a lui Iisus: Tatăl Său, Care L-a trimis în lume printre și pentru ai Săi (Ioan 1, 11) și față de Care

¹² Acesta este sensul ioaneic al expresiei „*încă n-a venit ceasul Meu*” (Ioan 2, 4). O explicare teologică a expresiei amintite, din perspectiva teologiei ioaneice, vezi pr. conf. dr. Stelian Tofană, „Hristologie, sacramentalitate și mariologie în Ev. a IV-a, cu specială privire la episodul CANA” (Ioan 2, 1–11), în *Studia Theologica Orthodoxa*, nr. 1–2, Cluj-Napoca, 1999, pp. 53–70.

¹³ Cf. R. Brown, *The Gospel according to John*, II, p. 1013.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Verbul *ἀναβαίω* *vō* (a se sui, a se urca) este folosit de 17 ori în Ev. după Ioan. Potrivit locurilor în care este folosit, sensurile ar fi următoarele:

1. A se sui la cer, sau la Tatăl (1, 51; 3, 13; 6, 62; 20, 17).

2. A se urca la Ierusalim, la Templu, sau la o sărbătoare (2, 13; 5, 1; 7, 8, 10, 14; 11, 55; 12, 20).

3. A se sui (urca) în relație cu imaginea *porții* (10, 1). În Ioan 20, 17 se pot întâlni două mari teme teologice ioaneice, care subliniază viziunea pe care evanghelistul o are despre Înviere: Înălțarea Fiului Omului și întoarcerea Fiului la Tatăl (Vezi George Zevini, *o.c.*, p. 206).

a trăit în totală ascultare, devine acum *Tatăl nostru*; Dumnezeuul Său, pe care se întemeiază o deplină certitudine existențială a raportului Creatură-Creator, este de acum și *Dumnezeul nostru*.

Cei cărora Maria Magdalena le transmite mesajul pascal sunt, în primul rând, ucenicii Domnului, pe care Acesta îl numește *frați*: *Și a venit Maria Magdalena, vestind ucenicilor că a văzut pe Domnul...* (20, 18). La sfârșitul operei mântuitoare, Apostolii și ucenicii Domnului, și de atunci creștinii toți, devin *frați* cu Acesta pentru că, prin Învierea lui Iisus, ei intră într-un nou raport cu Dumnezeu, Tatăl Învățătorului lor înviat.

Mărturisirea Mariei *am văzut pe Domnul* (20, 18a), cuprinde de acum conținutul experienței pascale a ucenicilor (Cf. I Corinteni 9, 1) și descoperă apogeul drumului credinței Mariei în Domnul Cel înviat.

Titlul *κύριος* (Domnul) în Ioan 20, 18 are un sens diferit de cel pe care îl are în Ioan 20, 15 „*Doamne dacă Tu L-ai luat...*” În mărturisirea pascală a Mariei, titlul *κύριος* este expresia credinței ei, cât și a ucenicilor, iar după ei a tuturor creștinilor, în Iisus Cel înviat, *suit* la Tatăl și preamărit în slava Acestuia¹⁶.

Ajungând, așadar, pe culmea *itinerariului* credinței Mariei Magdalena se pot observa, cu ușurință, diferitele etape ale experienței ei *spirituale, marcată de noua sa credință pascală*:

1. În fața mormântului gol, ea este preocupată doar *de a găsi pe Domnul său* (20, 13).
2. Văzându-l pe Iisus însuși, nu-l recunoaște și crede că este *grădinarul* (20, 14–15).
3. În cele din urmă îl recunoaște, dar într-o altă semnificație pentru ea, de acum ca și *Stăpânul său* (20, 16).

4. După cuvântul revelator al lui Iisus, ea cunoaște, în final, că El este *Domnul*.

Adâncindu-se în vederea și experiența lui Iisus Cel înviat, cunoașterea sa sfârșește prin mărturisirea misterului pascal: ea înțelege acum că timpul raporturilor directe cu Iisus Cel pământesc a trecut. Iisus a înviat și relația cu El, este una transcendentă, marcată de comuniunea și cu Tatăl, care este de acum și *Tatăl și Dumnezeuul nostru*¹⁷.

Întâlnirea Domnului înviat cu Maria Magdalena și mesajul pascal transmis ucenicilor și, prin ei, lumii întregi, conțin un adevăr teologic, hristologic, definitiv pentru întreaga *existență post-pascală*: Iisus este viu și fiecare trebuie să-L caute în credința pascală, în care Domnul *I se va arăta și în care se recunoaște și se face cunoscut* ca Domnul și Stăpânul nostru.

Așadar, la cunoașterea și înțelegerea lui Iisus Cel înviat nu se poate ajunge decât prin întâlnirea cu El în noua credință pascală, care transcede raporturile cu El, înțelese doar din perspectivă pur umană. Ca și în cazul Mariei Magdalena, în realizarea acestei întâlniri, inițiativa o are Iisus.

Acest fapt, pentru *creștinătatea post-pascală*, constituie o nouă dimensiune a speranței umane, scelerată azi, mai mult ca oricând, de nedefinite și *misterioase* confuzii.

¹⁶ Vezi D. Mollat, *o.c.*, p. 324.

¹⁷ Cf. I. De la Potterie, *o.c.*, p. 203.

SINODUL AL VII-LEA ECUMENIC MOMENT MARCANT AL ÎNCHEIERII DISPUTELOR HRISTOLOGICE

Pr. lect. dr. NICOLAE CHIFĂR

Anul 787 reprezintă pentru istoria Bisericii un moment de culme. Este anul în care s-au desfășurat la Niceea lucrările ultimului sinod ecumenic care a postulat cultul icoanelor ca reprezentare vizibilă a realității Întrupării lui Hristos.

Convocarea Sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea din anul 787 nu a fost determinată de dorința Bisericii de a introduce ceva nou în cult, căci cinstirea icoanelor își găsea obârșia chiar din perioada apostolică, ci din necesitatea combaterii unei învățături eronate, conform căreia Biserica, cinstind icoanele, ar fi căzut în idolatrie, iar iconomahii sau iconoclaștii reactivau în viața religioasă din Bizanț disputele hristologice.

De fapt atitudini iconoclaste s-au manifestat în Biserică începând cu secolul al III-lea, dar nu au cunoscut gravitatea celor din secolul al VIII-lea, din timpul dinastiei Isaurilor. De pildă apologeti și scriitori creștini ca Tertulian (†240)¹, Clement Alexandrinul (†215)² și Origen (255)³ s-au pronunțat împotriva zugrăvirii icoanelor din motive practice. Folosirea icoanelor putea constitui pentru creștinii proveniți dintre păgâni un pretext în vederea menținerii și în creștinism a unor practici idolatre. Mult mai tranșante sunt afirmațiile Sf. Epifanie de Salamina în Cipru (†403) și ale istoricului bisericesc Eusebiu de Cezareea (†340). Sf. Epifanie, care într-o călătorie în Palestina a distrus dvera unei biserici pentru că era pictat pe ea chipul Mântuitorului sau al unui sfânt⁴, se pronunță clar în Testamentul său împotriva icoanelor: „...nu așezați icoane în biserică, nici în cimitirele sfinților, ci aduceți-vă totdeauna aminte de Dumnezeu în inimile voastre... Cine însă îndrăznește să zugrăvească icoana Logosului divin în culori materiale, făcând aceasta datorită Întrupării Sale, să fie anatema”⁵. Eusebiu de Cezareea, deși ne oferă informații prețioase în legătură cu iconografia creștină în prima jumătate a secolului al IV-lea, manifestă totuși atitudini iconoclaste afirmând că „în culori și linii moarte” nu poate fi zugrăvită slava lui Hristos pentru că „nu este permis să fie reprezentat Hristos nici ca Dumnezeu, nici ca om”⁶.

¹ *De spectaculis*, XXIII, 23, 24–26.

² *Stromata*, V, 14, 94, 5.

³ *Contra Celsum*, VIII, 17–19.

⁴ „Scrisoare către Ioan al Ierusalimului”, 8 ș.u. în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 56, p. 395.

⁵ G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929, Fragmentele 1–2, pp. 67–68.

⁶ *Scrisoare către Constantia*, P.G. XX, 1548 ș.u.

A existat chiar o decizie sinodală împotriva cinstirii icoanelor. Sinodul de la Elvira din anul 306, prin canonul 36, interzicea așezarea icoanelor în biserici sau zugrăvirea pereților acestora cu imagini care să fie cinstite și adorate. Se pare, totuși, că acest canon nu a avut o influență prea mare pentru practicarea sau interzicerea cultului icoanelor, rămânând limitat la un anumit spațiu și într-o anumită perioadă de timp⁷.

În paralel părinții și scriitorii bisericești au adoptat și recomandat folosirea și cinstirea icoanelor. Sf. Ioan Gură de Aur (†407) vorbește despre egalitatea dintre funcția icoanei și a predicii și recomandă icoana ca mijloc de aducere aminte și de cinstire a sfinților⁸. Tot la el întâlnim ideea de egalitate între imagine și prototip în sensul că icoana reprezintă imaginea prototipului și este identică cu acesta nu după ființă ci după nume, idee dezvoltată în teologia trinitară de Sf. Vasile cel Mare (†379) care afirmă că „cinstirea adusă icoanei se ridică la cel reprezentat în icoană”⁹, ceea ce a devenit un dicton al iconodulilor în toată perioada crizei iconoclaste¹⁰. Și Sf. Vasile vorbește despre egalitatea dintre cuvânt și icoană, cerând pictorilor să reprezinte în icoane ceea ce a relatat el prin cuvânt, căci „ceea ce mijlocește urechilor noastre povestirea istorică, ne arată fără cuvinte icoana în reprezentarea ei”¹¹, iar Sf. Grigorie de Nyssa (†394), elogiind o icoană a jertfei lui Isaac spune: „...niciodată nu am trecut pe lângă ea fără să nu vărs lacrimi, atât de pătrunzător ne-a prezentat arta picturală acest eveniment în fața ochilor”¹². Icoana este privită de Sfinții Părinți și ca mijloc instructiv. Astfel Sf. Nil Sinaitul (†cca 430) cere prefectului Olympiodoros care intenționa să împodobească o biserică cu scene de vânătoare și pescuit, să zugrăvească „scene din Noul și Vechiul Testament pentru ca acela care este neștiutor de carte și nu poate să citească dumnezeieștile Scripturi, prin contemplarea picturii își va aduce aminte de faptele minunate ale celor care au slujit adevăratului Dumnezeu”¹³, învățatură mărturisită și de papa Grigorie cel Mare (†604) care îl mustră pe episcopul Serenus al Marsilie (†cca 600) pentru că a dispus înlăturarea icoanelor din biserici. El afirmă că trebuie interzisă adorarea icoanelor, dar nu folosirea lor ca mijloc educativ și instructiv¹⁴.

În secolele V–VII, când cultul icoanelor se generalizează, informații în acest sens sunt foarte multe, tendințe iconoclaste manifestându-se acum sporadic și aproape în exclusivitate în scris, cazuri ca cel despre Serenus al Marsilie fiind izolate și de mare excepție.

În secolul al VII-lea, apărătorii cultului icoanelor se confruntau mai ales cu iconoclasmul iudaic. De aceea Sf. Leonțiu de Neapole în Cipru (†cca 650)

⁷ Vezi G. Dumeige, *Nizăa II*, Mainz, 1985, p. 31; A. J. Visser, *Nikephoros und der Bilderstreit*, Haag, 1952, pp. 14–15.

⁸ P.G., L., 515, citat la Sf. Ioan Damaschinul, *Cultul sfințelor icoane*, trad. rom. de D. Fecioru, București, 1937, II, 123, p. 91, nota 8. În continuare voi folosi prescurtarea „Imag.”, indicând numărul tratatului, capitolul și pagina din traducerea românească.

⁹ *Despre Sfântul Duh*, 18, 45, P.G. XXXII, 149C.

¹⁰ Vezi Ioan Damaschinul, *Imag.* I, 27, p. 41.

¹¹ *Omilia XIX*, 2, P.G. XXXI, 508.

¹² *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, P.G. XLIV, 572C citat de I. Damaschinul, *Imag.* I, 52; II, 48, III, 50.

¹³ *Epistola ad Olympiodorum*, IV, 61, P.G. LXXIX, 577, apud N. Thon, *Ikone und Liturgie*, Trier, 1979, p. 45.

¹⁴ *Scrisoare către Serenus al Marsilie* XI, 13, P.L. LXXVII, 1128C; 1129C și *Epistola CV*, P.L. XXXVII, 1027.

fundamentează cinstirea icoanelor nu pe dogma Întrupării lui Hristos sau folosind argumente patristice, ci cu citate din Vechiul Testament¹⁵.

Prima reglementare sinodală legată de cinstirea icoanelor s-a făcut la sinodul quinisext ținut la Constantinopol în anii 691/692. Prin canonul 73 al acestui sinod se interzicea reprezentarea Sf. Cruci pe pardoselele bisericilor pentru a nu fi profanată prin călcare¹⁶, iar canonul 82 cerea ca pe viitor Mântuitorul Iisus Hristos să nu mai fie reprezentat iconografic în chip de miel, ci după chipul Său omenesc în care ne amintim de coborârea Sa din slava cerească pentru noi, de viața Sa pe pământ, de moartea Sa mântuitoare și de mântuirea lumii prin El¹⁷. Astfel, la sfârșitul secolului al VIII-lea, „icoanele erau fără îndoială componentă a creștinismului. Ele erau întâlnite peste tot în viața creștinilor, fie că erau mari, fie că erau mici, fie sub formă de frescă, fie ca icoane portabile, făcute pentru instruirea credincioșilor sau ca dar de mulțumire, cu scop decorativ sau ca obiect de cult, privite de credincioși cu neîncredere sau cu speranță, combătute sau apărate, în Vechiul Testament interzise de Dumnezeu, iar prin Iisus Hristos justificate”¹⁸. „Icoana era privită de bizantinii devotați ca un recipient prin care se scurge harul și puterea divină”¹⁹.

Într-o astfel de atmosferă religioasă marcată de folosirea și cinstirea sfințelor icoane debuta criza iconoclastă promovată de împăratul bizantin Leon al III-lea Isaurul (717–741) la începutul secolului al VIII-lea.

Prima acțiune îndreptată împotriva cultului icoanelor a avut în anul 726, când din ordinul împăratului s-a încercat înlăturarea icoanelor din biserici și din locurile publice. Acțiunea soldându-se cu eșec, mulțimea credincioșilor cuprinsă de furie ajungând chiar să linșeze pe atacatorii icoanelor²⁰, a determinat pe împărat să caute o justificare și să obțină „aprobarea Bisericii” pentru iconoclasm.

Considerându-se „împărat și preot”, deci suveran al statului și al Bisericii, împăratul Leon al III-lea nu a justificat atitudinea sa iconoclastă²¹ nici cu exagerările la care au ajuns creștinii, nici cu influențele de factură gnostico-maniheică venite prin secta pavlicienilor, nici cu reproșurile făcute de iudei sau musulmani că se încalcă porunca a 2-a a Decalogului (Ieșirea 20, 4), ci ca un apărător al adevăratei credințe și protector al Bisericii dorea o reformă bisericească și aceasta trebuia începută cu eliberarea ei de idolatrie. Deși era sprijinit în această acțiune de o parte a episcopatului sirian²² împăratul întâlnește opoziție atât din partea papei Grigorie al II-lea (715–731) cât și

¹⁵ Leonțiu de Neapole, *Către iudei*, V, P.G. XCIII 1597B–1600C, citat de I. Damaschinul, *Imag.* III, 84 ș.u. *Despre polemica antiiconoclastă din sec. VII*, vezi și N. Chifăr, *Das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia*, Erlangen, 1993, p. 23 ș.u.

¹⁶ Mansi XI, 976CD.

¹⁷ Mansi XI, 977E–980B.

¹⁸ G. Dumeige, o.c., p. 78.

¹⁹ H. Leclercq, „Images”, în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Bd. 1–15, Paris, 1907–1953, Tomul VII, I, 223.

²⁰ Cel mai cunoscut caz s-a petrecut în suburbia Chalkoprateia din Constantinopol când ofițerului Jovinus, care încerca să doboare icoana Mântuitorului, i-a fost smulsă scara de sub picioare și apoi a fost omorât, cf. Theophanes, *Cronologia*, ed. C. de Boor, vol. I, Leipzig, 1885, A.M. 6218.

²¹ Despre cauzele iconoclasmului a se vedea N. Chifăr, o.c., pp. 32–42.

²² Reprezentativi sunt: Constantin de Nacoleia, Toma de Claudiopolis și Ioan al Synadei, vezi D. Stein, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in der 400-er Jahre des VIII. Jahrhunderts*, München, 1980.

din partea patriarhului Gherman I al Constantinopolului (715–730). Papa Grigorie al II-lea, adresându-i două scrisori, dezaprobă atitudinea iconoclastă atrăgând atenția că împăratului nu-i este permis să se amestece în treburile Bisericii²³. La rândul său, patriarhul Gherman încearcă să-i convingă pe episcopii sirieni asupra veracității cultului icoanelor, iar pe împăratul Leon să convoace un sinod ecumenic care să discute această problemă. Împăratul a convocat un „silentium“, o consfătuire teologică, la Constantinopol în anul 730, de la care obține aprobarea iconoclasmului. Patriarhul Gherman, refuzând să-și dea acordul, a fost înlăturat, în locul lui fiind numit Anastasie, care trece de partea împăratului. Obținându-se astfel „aprobarea Bisericii“, iconoclasmul devine doctrină oficială și încep represaliile asupra iconodulilor și distrugerea icoanelor.

Ca cel mai reprezentativ apărător al cultului icoanelor s-a remarcat Sf. Ioan Damaschinul (†749). Trăind în afara granițelor Imperiului Bizantin și deci scutit de prigoana imperială, el a compus între anii 726–730 trei tratate împotriva iconoclaștilor²⁴.

În apărarea cultului icoanelor Sf. Ioan Damaschinul aduce în discuție mai multe elemente fundamentale. În primul rând el definește noțiunea de icoană. „Icoana (eikon) este o asemănare, care înfățișează originalul, dar se deosebește într-o oarecare măsură de original“²⁵, sau „icoana este o asemănare, un model, o întipăritură a cuiva, care arată în ea pe cel ce este înfățișat în icoană“²⁶.

Apoi el stabilește șase tipuri de icoane pornind de la icoana naturală care este identică după ființă cu prototipul. Fiul este icoana naturală a Tatălui și de o ființă cu Acesta, deosebirea dintre ei este aceea numai, că Tatăl este nenăscut și are calitate de Tată... iar Fiul este născut și nu Tată²⁷.

De asemenea Sfântul Duh este icoana Fiului căci nimeni nu poate să zică Mântuitorului Doamne, decât numai în Duhul Sfânt (I Corinteni 12, 3). În Duhul îl cunoaștem pe Hristos, Fiul al lui Dumnezeu, și prin Fiul îl vedem pe Tatăl²⁸.

Icoanele le încadrează în ultima categorie, a icoanelor faptelor petrecute, care servesc spre aducere aminte a minunilor, a virtuților sau sunt făcute spre slava și cinstea celor care au biruit patimile. Ele sunt de două feluri: prin cuvântul scris în cărți și prin zelul, amintirea și râvna noastră²⁹.

În fine dorind să dea răspuns la trei întrebări esențiale din timpul disputei iconoclaste: Ce poate fi zugrăvit în icoană? Ce nu poate fi zugrăvit în icoană? Ce nu este permis să fie zugrăvit în icoană? Sf. Ioan dezvoltă o adevărată teologie care stă

²³ Despre scrisorile papei Grigorie al II-lea și autenticitatea lor a se vedea J. Gouillard, „Aux origines de l'iconoclasm: Le témoignage de Gregoire II“, în *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethologie* 3/ 1968, pp. 234–307 și H. Grotz, „Beobachtungen zu den zwei Briefe Papst Gregors II an Kaiser Leo III“, în *Archivum historiae Pontificiae*, 18/1980, pp. 9–40.

²⁴ *Contra Imaginum Calumniatores orationes tres*, ed. critică B. Kotter, „Die Schriften des Johannes von Damaskus“, în *Patristische Studien und Texte*, 17, Berlin/New York, 1975. Pentru exemplificări voi folosi traducerea românească făcută de D. Fecioru, *Cultul sfintelor icoane*, București, 1937, indicând pagina respectivă.

²⁵ *Imag.* I, 9, p. 8.

²⁶ *Imag.* III, 16, p. 113.

²⁷ *Imag.* III, p. 114.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Imag.* I, 13, p. 14 și III, 23, pp. 116–117.

la baza definiției dogmatice a Sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea, dar va constitui și bază pentru dezvoltarea teologiei iconoclaste a împăratului Constantin al V-lea și a sinodului de la Hiereia din anul 754.

Întrucât creștinii au fost eliberați în Hristos de idolatrie și nu se mai află sub conducerea unui pedagog ca în Vechiul Testament, ei pot să facă distincție între ceea ce este bine și ceea ce este rău și știu ce poate fi zugrăvit și ce nu poate fi zugrăvit în icoană (Se face referire la acuzația iconoclastă cum că Biserica prin cinstirea icoanelor a căzut iarăși în idolatrie). În Vechiul Testament poporul Israel a auzit numai glasul lui Dumnezeu, dar n-a văzut fața Lui. Prin Iisus Hristos însă, Dumnezeu s-a descoperit oamenilor și ei au auzit nu numai glasul Lui, ci au văzut și înfățișarea Lui, dar nu după Dumnezeire, ci după umanitate. Prin urmare, concluzionează Sf. Ioan Damaschinul, dacă Dumnezeu e cunoscut acum în realitate, putem să-i zugrăvim înfățișarea în icoană. Dar nu după Dumnezeirea nevăzută, ci ca Dumnezeu întrupat care s-a făcut asemenea nouă afară de păcat.

Așadar idolii sunt imaginile zeilor nevăzuți și aceste imagini trebuie condamnate în timp ce icoana lui Hristos, care s-a întrupat pentru a noastră mântuire, este icoana adevăratului Dumnezeu. Formulând principiul că tot ceea ce a fost văzut poate fi zugrăvit în icoană³⁰, Sf. Ioan învață că pot fi zugrăvite icoanele sfinților și chiar ale îngerilor, căci, deși îngerii nu au ființă materială, în comparație cu Dumnezeirea ei sunt mărginiți și se află în mod spiritual numai într-un anumit loc, nu sunt omniprezenți ca Dumnezeu.

Revenind la răspunsul Sf. Ioan la întrebarea, dacă este permisă zugrăvirea icoanei lui Hristos, vom constata că el formulează un răspuns afirmativ fundamentat pe dogma întrupării lui Hristos: „Acum însă, prin faptul că Dumnezeu s-a arătat în trup, a locuit printre oameni, fac icoana chipului văzut al lui Dumnezeu”³¹. Firea corpului n-a devenit Dumnezeire, ci după cum Cuvântul, fără să se schimbe, a devenit trup, rămânând ceea ce era mai înainte, tot astfel și trupul a devenit Cuvânt după ipostază. Pentru aceasta, plin de încredere zugrăvesc pe Dumnezeul nevăzut, nu ca nevăzut, ci ca unul care pentru noi s-a făcut văzut, prin participarea la carne și sânge³².

Pentru a elimina orice discuție cu privire la cinstirea sfințelor icoane și a scoate această cinstire de sub incidența învinuirii de idolatrie, Sf. Ioan face distincție între cinstire și adorare.

Adorarea sau cinstirea adoratoare (προσκυνησις κατὰ λατρείαν) o aducem lui Dumnezeu, singurul prin fire demn de închinăciune³³, iar venerarea (προσκυνησις κατὰ τιμὴν) este adusă din pricina lui Dumnezeu celor care s-au asemănat lui Dumnezeu, prin sălășluirea lui Dumnezeu în ei și prin conlucrarea lui Dumnezeu³⁴.

Teologia icoanelor formulată de Sf. Ioan Damaschinul, care se regăsește în unele puncte și la patriarhul Gherman și la papa Grigorie al II-lea³⁵, a determinat pe iconoclaști să renunțe la acuzația de idolatrie și să învinuiască pe iconoduli că nu

³⁰ *Imag.* III, 24, pp. 117–118.

³¹ *Imag.* I, 16, p. 17.

³² *Imag.* I, 4, p. 4 și III, 6, p. 104.

³³ *Imag.* I, 14, p. 15.

³⁴ *Imag.* III, 33, p. 123.

³⁵ Vezi N. Chifăr, *o.c.*, p. 101 ș.u.

respectă învățătura despre unirea ipostatică așa cum a fost formulată la Sinoadele ecumenice de la Efes (431) și Calcedon (451).

În tratatele sale teologice împotriva cinstirii icoanelor³⁶ împăratul Constantin al IV-lea (741–775) acuză pe iconoduli că prin cinstirea Sfintelor icoane se acceptă fie erezia nestoriană (atribuind firii umane o persoană proprie, care să fie zugrăvită în icoană), fie cea monofizită (afirmând că zugrăvind icoana lui Hristos firea dumnezeiască a Acestuia este împreună circumscrisă și amestecată cu cea umană)³⁷. Pornind de la ideea că o icoană adevărată trebuie să fie identică după ființă (ομοουσιος) cu prototipul, el învață că în acest caz numai Sfânta Euharistie întrunește această condiție³⁸, tăgăduind în acest fel prezența reală a lui Hristos în Sfânta Împărtășanie.

Pentru a da o aprobare oficială învățăturii sale iconoclaste, împăratul Constantin al V-lea a convocat un sinod la Hiercia, în anul 754, care s-a numit sinodul acefal deoarece între cei 338 de episcopi participanți nu se afla nici un reprezentant al pentarhiei³⁹.

Sinodalii de la Hiercia, deși au corelat unele erori dogmatice ale teologiei imperiale, au menținut și aprobat iconoclasmul prevalându-se de aceleași fundamentări hristologice; cultul icoanelor este întoarcere la idolatrie dar mai ales abatere de la dogma hristologică a unirii ipostatice. Dacă Dumnezeuirea – spuneau ei – a rămas unită cu trupul în suferință, cum poate cineva să despartă trupul de Dumnezeuire, cu care e unit și îndumnezeit, și să zugrăvească spre vedere icoana unui simplu om? Pentru că cinstitorii icoanelor după ce despart trupul de Dumnezeuire și îi conferă un ipostas propriu, pe care îndrăznesc să-l picteze, introduc astfel în Sfânta Treime o a patra persoană. Pe deasupra ei o prezintă neîndumnezeită pe aceea, care a fost însușită de Dumnezeuire. Prin urmare, cei care cred că pot să zugrăvească icoana lui Hristos comit greșeala că fie zugrăvesc Dumnezeuirea și o amestecă cu trupul (aceasta este monofizitism) sau zugrăvesc trupul lui Hristos neîndumnezeit despărțit, singur și ca ipostas de sine stătător. Ei se identifică astfel cu erezia nestoriană cea împotriva lui Dumnezeu⁴⁰.

Observăm că iconoclaștii, deși fac uz de formula dogmatică de la Calcedon, nu o interpretează în mod diferit de spiritul teologic sirian, ci explică unirea ipostatică prin absorbirea firii umane de cea divină. Argumentarea o folosesc și referitor la icoana Maicii Domnului și a sfinților. „Chiar dacă Maica Domnului și sfinții nu subzistă din două firi ca Hristos, interzicem zugrăvirea lor în icoane, căci dacă primele (icoanele lui Hristos) au căzut, nici celelalte (icoane) nu mai sunt necesare⁴¹. Biserica

³⁶ Din cele 13 tratate despre care vorbește Theosteriktos, *Vita Nicetae Medicensis*, Acta Sanctorum, aprilie I, pp. XVIII–XXVII, s-au păstrat câteva fragmente sub formă de περὶ σις I (frag. 1–15) și περὶ σις II (frag. 16–24) la patriarhul Nichifor al Constantinopolului, *Antirrhetici* I și II, P.G. C., 206–340, reconstituite de G. Ostrogorsky, *Studien*, pp. 8–11.

³⁷ Frag. 6–9.

³⁸ Frag. 18–22.

³⁹ Biserica Romei și patriarhiile de Alexandria și Ierusalim condamnaseră iconoclasmul și rupseseră comuniunea cu patriarhul de Constantinopol, iar Anastasie, patriarhul Constantinopolului murise înainte de începerea lucrărilor sinodului. Noul patriarh a fost desemnat de împărat abia în ședința de închidere a sinodului. Theophanes, *Cronologia*, A.M. 6242.

⁴⁰ Mansi XIII, 257E–260AB.

⁴¹ Mansi XIII, 272D.

a respins atât jertfele sângeroase și arderile de tot ale iudeilor, cât și jertfele și cultul idolatric al păgânilor ca «născocire a oamenilor străini și satanici»⁴². Pentru că sfinții sunt îndumnezeiți prin participare la Dumnezeu, nu avem voie să-i ofensăm cu «arta moartă și detestabilă»⁴³.

În argumentarea lor, sinodalii de la Hierieia au introdus și elemente de factură maniheică. Iată un exemplu: „Cum poate cineva să reprezinte prin arta detestabilă a păgânilor și să blasfemieze cu materia lipsită de cinste și moartă pe Maica Domnului care a fost umbrită de plinătatea Dumnezeirii (cf. Luca 1, 34), care este mai înaltă decât cerurile și mai sfântă decât heruvimii, sau pe apostoli care vor domni împreună cu Hristos și de care lumea nu este vrednică” (Evrei 11, 38)⁴⁴.

În concluzie se poate afirma că iconoclaștii, abordând dogma hristologică în combaterea icoanelor, au considerat că mărturisesc învățătura ortodoxă și astfel au dat valabilitate sinodalei iconoclasmului.

Pe baza acestei decizii sinodale, care conform uzanței devenea lege obligatorie în întreg imperiu, împăratul Constantin al V-lea a amplificat iconoclasmul și a declanșat o adevărată persecuție împotriva iconodulilor. Icoanele au fost în mare parte arse, frescele și mozaicurile acoperite cu un strat de tencuială pe care s-au zugrăvit scene din natură și de vânatoare. Episcopii au trebuit să ceară preoților și călugărilor semnarea deciziilor sinodului. Deoarece cultul icoanelor era susținut în special de monahi, s-a ordonat desființarea mănăstirilor și transformarea lor în cazărmi sau adăposturi pentru cai și provizii. Monahii aveau de ales între a se căsători sau a fi maltratați și exilați. În această acțiune s-a remarcat ca prigonitor înfocat Michael Lachanodrakon, strategul themei Thrakesion⁴⁵.

În iureșul mișcării iconoclaste s-au antrenat chiar patriarhii Constantinopolului. Patriarhul Constantin al II-lea (754–766) a jurat în fața credincioșilor „că aparține celor care nu cinstesc icoanele”⁴⁶, iar patriarhul Nichita I (766–780) a dispus în anul 767 distrugerea icoanelor și mozaicurilor din palatul patriarhal. În perioada crizei iconoclaste doar patriarhul Pavel (780–784) a regretat toleranța față de iconoclasm, iar retragerea sa din scaunul patriarhal a motivat-o astfel: „O, dacă n-aș fi fost niciodată pe tronul episcopal într-un timp în care Biserica (din Imperiul bizantin n.n.) a fost tiranizată, despărțită și excomunicată de celelalte scaune apostolice... Dacă nu se va desfășura un sinod ecumenic și nu va fi condamnată învățătura greșită, nu va exista scăpare pentru voi”⁴⁷.

Cu toate acestea iconoclasmul nu s-a impus în întreaga Biserică. Patriarhii Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului s-a pronunțat împotriva distrugerii icoanelor⁴⁸, iar sinodul din 769 din basilica Salvator, de lângă palatul Lateran din Roma, au fost anatemezate hotărârile sinodului din 754 și s-a hotărât cinstirea sfințelor icoane⁴⁹.

⁴² Mansi XIII, 273CD.

⁴³ Mansi XIII, 276D; 277.

⁴⁴ Mansi XIII, 277D.

⁴⁵ Theophanes, *Cronologia*, A.M. 6262.

⁴⁶ *Vita Stephani*, col. 443; Theophanes, *Cronologia*, A.M. 6257.

⁴⁷ Theophanes, *Cronologia*, A.M. 6277.

⁴⁸ C. J. von Hefele, *Conciliengeschichte*, vol. 3, Freiburg, 1877, p. 429.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 435.

Deși împăratul Leon al IV-lea Hazarul (755–780) a aplanat prigonirea cinstitorilor icoanelor, iconoclasmul a luat sfârșit în prima fază în timpul domniei împăratului minor Constantin al VI-lea (780–797) și a regenței mamei sale, împărătesei Irina (797–802).

Iconodulilor exilați li s-a permis să se întoarcă din exil. Au fost reluate legăturile cu Roma și patriarhiile orientale. Noul patriarh al Constantinopolului, Tarasie I (784–806), a acceptat alegerea cu condiția restabilirii cultului icoanelor în cadrul unui sinod ecumenic. Papa Adrian I (772–795) a recunoscut alegerea lui Tarasie din rândul laicilor (era secretar imperial) tot condiționată de convocarea unui sinod ecumenic și de restabilirea cultului icoanelor.

În felul acesta erau create condițiile pregătirii unui sinod ecumenic. După ce Constantinopolul a fost încredințat de sprijinul Romei și al patriarhatelor orientale pentru convocarea unui sinod ecumenic, au fost trimise episcopilor invitații, sinodul urmând să se țină la Constantinopol în anul 786. Papa Adrian a trimis ca delegați papali pe protopresbiterul Petru, economul bisericii Sf. Petru din Roma și pe starețul Petru de la mănăstirea Sf. Sava. Patriarhiile de Alexandria, Antiohia și Ierusalim au fost reprezentate de monahii Toma, viitor arhiepiscop al Tesalonicului și de Ioan, „renumit în cuvânt și în faptă”⁵⁰. Patriarhul Teodor al Ierusalimului trimise o scrisoare sinodală adresată patriarhilor Cozma al Alexandriei și Teodor al Antiohiei, care a fost citită în ședința a treia a sinodului de la Niceea⁵¹.

Sinodul s-a deschis la Constantinopol, în biserica „Sfinții Apostoli”, la 7 august 786, însă trupele iconoclaste și unii episcopi au organizat manifestații de o așa amploare încât împărăteasa Irina a decis suspendarea sinodului. Episcopii participanți au plecat spre eparhiile lor, însă delegații papei și ai patriarhiilor orientale au fost probabil reținuți de împărăteasa Irina în Constantinopol⁵² și împreună cu patriarhul Tarasie au pregătit desfășurarea lucrărilor unui nou sinod lucrând timp de 1 an la combaterea teologiei iconoclaste.

După ce prin abilitatea împărătesei Irina trupele iconoclaste au fost înlocuite cu trupe iconodule, aduse din Tracia, în mai 787 au fost trimise episcopilor alte invitații pentru un sinod care urma să se desfășoare la Niceea, localitatea în care s-a ținut primul sinod ecumenic și unde icoana Maicii Domnului era cinstită în mod deosebit⁵³.

La 24 septembrie 787 se deschidea în biserica „Sf. Sofia” din Niceea lucrările celui de-al VII-lea sinod ecumenic. Erau reprezentate cele cinci patriarhii prin întâistătătorii lor sau prin delegați, președinția fiindu-i încredințată patriarhului Tarasie al Constantinopolului. Autoritatea imperială bizantină era reprezentată de Petronas, comes și patrician, și de Ioan, ostiar imperial și logothet, iar ca secretar a fost desemnat Nichifor, secretar imperial și viitor patriarh al Constantinopolului (806–815)⁵⁴. Pe lângă cei 330 de episcopi au fost prezenți, în număr destul de mare, arhimandriți, stareți de mănăstiri și călugări, care, deși nu aveau drept de vot, au avut un rol important

⁵⁰ Theophanes, *Cronologia*, A.M. 6277.

⁵¹ Mansi XII, 1135C–1146C.

⁵² *Idem*, A.M. 6279. Hefele, o.c., p. 457 și L. Brehier, *La Querelle des Images*, Paris, 1904, p. 25 resping această afirmație.

⁵³ Theophanes, *Cronologia*, A.M. 6218.

⁵⁴ Cf. Hefele, o.c., p. 138.

în desfășurarea sinodului ca cei care au pățimit cel mai mult în timpul prigoanei iconoclaste⁵⁵.

La loc de cinste, ca simbol al prezenței lui Hristos, a fost așezată Sfânta Evanghelie. Împăratul Constantin al VI-lea și mama sa Irina, printr-o scrisoare imperială „sacra”, asigurau sinodul de deplină libertate de decizie asupra adevărilor de credință, fără să exercite presiuni ca în timpul iconoclasmului, ci dimpotrivă obligându-se să respecte deciziile acestuia.

Cele opt ședințe ale sinodului s-au desfășurat într-o oarecare grabă, în ședința a patra formulându-se deja o primă mărturisire de credință referitoare la cinstirea icoanelor, arătând că Biserica nu poate fi acuzată de idolatrie de vreme ce ea a fost eliberată de aceasta prin Iisus Hristos și nicidecum prin lucrarea vreunui împărat sau sinod (se făcea aluzie la împărații iconoclaști și la sinodul de la Hiereia) și că, urmând deciziilor celor șase sinoade ecumenice, hotărâsc că cinstirea icoanelor, a sfinților și a moaștelor este în conformitate cu învățătura apostolică a Bisericii. Icoanele Mântuitorului Iisus Hristos, ale Maicii Domnului, ale îngerilor și sfinților sunt cinstite căci prin aceasta ne aducem aminte și preamărim pe cel zugrăvit pe ele și ne facem părtași la sfințenia lui⁵⁶.

Ședința a șasea, ținută la 6 octombrie 787, a avut o importanță deosebită deoarece a fost analizată și combătută punct cu punct definiția dogmatică a sinodului iconoclast de la Hiereia (754), arătându-se prin numeroase citate din Sfinții Părinți netemeinicia învinuirilor aduse iconodulilor⁵⁷. După toate probabilitățile această respingere a învățăturii iconoclaste a fost formulată de patriarhul Tarasie⁵⁸. Ea cuprinde elementele fundamentale ale teologiei icoanelor argumentând cinstirea lor pe dogma Întrupării lui Hristos, pe relația dintre icoană și prototip, pe egalitatea dintre cuvânt și imagine, pe necesitatea cinstirii lor ca garant al Întrupării lui Hristos și al participării la sfințenia prototipului.

În ședința a șaptea a fost formulată definiția dogmatică a sinodului și au fost redactate scrisori către împărați, către clerul din Constantinopol, către papa Adrian I și către toți episcopii, făcându-se cunoscute deciziile sinodului.

În ultima ședință ținută la 23 octombrie 787 în palatul Magnaura din Constantinopol, fiind prezenți împărații Constantin al VI-lea și Irina, au fost adoptate hotărârea dogmatică și cele 22 de canoane date de sinod. Definiția dogmatică reia în mare parte mărturisirea de credință aprobată în ședința a patra. După ce au fost reafirmate deciziile celor șase sinoade ecumenice și au fost anatemizați toți ereticii se precizează: „Noi păstrăm toate predaniile, fie scrise, fie transmise prin viu grai, printre care și învățătura despre sfintele icoane, care corespunde Sfintelor Evanghelii, căci Cuvântul lui Dumnezeu s-a întrupat în realitate și nu în aparență. Urmând calea împărătească și învățăturii inspirate de Dumnezeu a Sfinților Părinți și a Bisericii, în care sălășluiește Sfântul Duh, delcarăm cu toată conștiința și sfințenia, că sfintele

⁵⁵ Vezi Dumeige, *o.c.*, p. 138.

⁵⁶ Mansi XIII, 132A-E.

⁵⁷ Mansi XIII, 203-364.

⁵⁸ Cf. G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München, 1940, p. 149; P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford, 1958, p. 13; Chr. V. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, Fribourg, 1976, p. 190; P. Speck, *Kaiser Konstantin VI*, München, 1978, p. 176.

icoane, fie că sunt pictate, fie că sunt făcute în tehnica mozaicului sau din alte materiale, că sunt așezate în sfintele biserici ale lui Dumnezeu, pe sfintele vase sau pe veșminte, ca frescă sau ca icoane portabile, așezate în case sau la drumuri, trebuie să-și găsească locul lor și să fie cinstite la fel ca și Sfânta Cruce făcătoare de viață, fie că este vorba de icoana Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, fie a Preacuratei Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoare, a sfinților îngeri sau a tuturor sfinților și dreptilor. Căci cu cât icoana este contemplată mai des, cu atât mai mult credinciosul e determinat să-și amintească de prototip, să-l urmeze și să-i aducă cinstirea cuvenită plină de respect, nu însă adorare, care după credința noastră se cuvine numai singurului Dumnezeu. Icoanelor se aduce aceeași cinstire ca și Sfintei Cruci, făcătoare de viață, Sfintei Evanghelii și altor obiecte sfinte, prin aceea că sunt tămâiate și se aprind lumânări și candelă înaintea lor conform vechii Tradiții, căci cinstea adusă icoanei se urcă la cel zugrăvit în icoană. Cine cinstește icoana, cinstește persoana reprezentată pe ea⁵⁹.

Pentru a preîntâmpina orice fel de abuz, sinodul a mai hotărât următoarele: „Acela care va îndrăzni să gândească sau să învețe altfel sau, după modelul ereticilor blestemați, să necinstească predaniile Bisericii, să introducă inovații sau să arunce ceva din ceea ce a fost încredințat Bisericii, fie că este Sfânta Evanghelie, Sfânta Cruce sau sfintele icoane, fie că sunt sfintele moaște ale unui martir, sau gândește să răstoarne într-un mod viclean și răuvoitor Tradiția dreptmăritoare a Bisericii sau să folosească cu scop profan sfintele vase sau sfintele mănăstiri, de va fi episcop sau cleric să fie depus, iar de va fi călugăr sau laic să fie excomunicat”⁶⁰.

Definiția dogmatică a sinodului a fost semnată de 302 episcopi sau reprezentanți ai acestora⁶¹ iar autorul ei se pare că este tot patriarhul Tarasie⁶².

Aclamând pe împărații Constantin al VI-lea și Irina pentru că au asigurat buna desfășurare a lucrărilor, sinodalii au anatemitizat pe toți ereticii de până acum, inclusiv pe iconoclaști, și au reabilitat pe Sfinții Gherman, patriarhul Constantinopolului, Ioan Damaschinul și Grigorie din Cipru, socotiți mari apărători și teologi ai icoanelor, care au fost condamnați de sinodul de la Hiereia.

Cu aceasta lucrările Sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea au fost încheiate fiind refăcută unitatea de credință a Bisericii, condamnat iconoclasmul și restabilit cultul icoanelor fundamentat pe dogma Întrupării lui Hristos. Astfel sinodul a conchis că cinstirea icoanelor este în conformitate cu învățătura propovăduită de Biserică și a redat icoanelor Mântuitorului Iisus Hristos, Preacuratei Maicii Sale și a sfinților săi cinstea cuvenită. De acum înainte cultul icoanelor a fost fundamentat pe o bază dogmatică hristologică și a fost practicat ca învățătură ortodoxă. „Ca și cuvântul, icoana face parte integrantă din religie; ea este un mod de cunoaștere a lui Dumnezeu, una din căile de contact cu El. Și, asemenea cinstitei și de viață făcătoare cruci, care este semnul distinctiv sau stindardul creștinismului, icoana este o profesare a adevărului, o mărturisire de credință”⁶³.

⁵⁹ Mansi XIII, 377CE.

⁶⁰ Mansi XIII, 380B.

⁶¹ Cf. J. Darrouzès, „Listes épiscopales du concile de Nicée” (787), în *Revue des Études Byzantines*, nr. 33/1975, p. 67.

⁶² Hefele, o.c., p. 471.

⁶³ L. Uspensky, *Teologia icoanei*, București, Editura Anastasia, 1994, p. 95.

Deși au fost făcute și aprecieri negative, că sinodul nu s-a remarcat nicidecum „printr-o teologie briliantă” și că în domeniul teologic nu a adus nimic nou⁶⁴, o parte din aceeași autori precizează că de fapt menirea unui sinod nu este aceea de a realiza un tratat științific, ci de a defini învățătura adevărată a Bisericii⁶⁵. „Un sinod nu este o academie teologică. Menirea lui este aceea de a mărturisi și a prezenta credința; teologilor le revine sarcina de a interpreta această mărturisire și de a o susține cu argumente”⁶⁶.

Într-adevăr Sinodul al VII-lea ecumenic a clarificat într-un cadru festiv problema icoanelor și prin aceasta a redat Bisericii un element fundamental al Tradiției ei, deoarece „arta icoanei este parte a unui întreg pe care Biserica l-a primit ca tradiție și pe care ea trebuie să-l predea mai departe viu”⁶⁷. Faptul că a existat o a doua fază a iconoclasmului (815–842) nu trebuie interpretat ca o neîmplinire a sinodului de la Niceea, ci pe de o parte datorită rezervei manifestate de teologii franci și de sinodul de la Frankfurt din anul 794, iar pe de altă parte datorită amestecului excesiv al puterii imperiale în problemele Bisericii. Reabilitarea temporară a iconoclasmului prin sinodul de la Constantinopol din anul 815 a dat posibilitatea Bisericii să-și expună teologia privind cultul icoanelor prin gândirea a doi mari teologi, sfinții Nichifor Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului (†829) și Teodor Studitul (†826). Teologia lor și sinodul de la Constantinopol din anul 842, prin care s-a reabilitat definitiv cultul icoanelor, constituie o continuare și aprofundare a teologiei icoanelor din prima fază a iconoclasmului și postulată de Sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea.

Izbânda sinodului de la Niceea (787) trebuie considerată nu numai ca o victorie asupra iconoclasmului, ci ca o pecetluire a învățăturii Bisericii privind unirea ipostatică așa cum a fost formulată la Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451) și cum este mărturisită permanent de Biserică.

⁶⁴ H. G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 302.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Chr. v. Schönborn, o.c., p. 190.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 192.

SĂRBĂTOAREA POGORĂRII DUHLULUI SFÂNT, A CINCIZECIMII SAU A RUSALIILOR¹

STUDIU ISTORIC ȘI LITURGIC

Pr. lect. dr. DUMITRU MOCA

Prefigurarea sărbătorii în Vechiul Testament

În majoritatea textelor vetero-testamentare și ale iudaismului oficial, Cincizecimea apare mai întâi ca sărbătoare a secerișului. Codul alianței (Exod 23, 14–16) prescrie observarea a trei mari sărbători ale calendarului ebraic: sărbătoarea azimilor, sărbătoarea secerișului și sărbătoarea strănerii recoltelor. *De trei ori în an să-Mi prăznuiești: Să fii sărbătoarea azimilor. Șapte zile să mănânci azime și în timpul lui Aviv cum ți-am poruncit. Căci în acea lună ai ieșit din Egipt... Să fii apoi sărbătoarea secerișului și a strănerii celor dintâi roade ale tale pe care le-ai semănat în țarina ta și sărbătoarea strănerii recoltelor toamna când aduni de pe câmp munca ta* (Exod 23, 14–17).

În cartea Ieșirii 24, 22, capitol care relatează alte prescripții primite de Moise pe muntele Sinai, este menționată durată, mai precis data la care se sărbătorea Cincizecimea iudaică: *Să fii și sărbătoarea săptămânilor, sărbătoarea pârgii la secerișul grâului și sărbătoarea strănerii roadelor la sfârșitul toamnei*. Într-adevăr, Cincizecimea este cea de a doua mare sărbătoare anuală care se prăznuia după trecerea celor 7 săptămâni de ani, în ziua 50-a, la 6 sivan (Ieșire 24, 22; Deuteronom 16, 10). Data ei se stabilea în ziua a doua de Paști când se aducea snopul legănat de orz la lăcașul sfânt (Levitic 23, 15) și era o sărbătoare de mulțumire pentru strângerea recoltei, de unde purta și numele de sărbătoare a secerișului (Hagg haggatâr, Ieșire 34, 22). Numărătoarea celor 7 săptămâni se făcea de la începutul secerișului iar prăznuirea sărbătorii avea loc în ziua a 50-a, numită și ziua pârgilor (Numeri 28, 26). Ea se făcea prin repaus sabatic și adunare sfântă.

Fiind în strânsă legătură cu sărbătoarea Paștilor, în tradiția iudaică, Cincizecimea se mai numește și „încheierea Paștilor“ (athereth sel pesah) sau timpul primirii „învățăturii noastre“ sau sărbătoarea premiilor (chag hubbicurim). Începutul secerișului, marcat de aducerea snopului de orz a doua zi de Paști (16 Nissan) și

¹ Termenul Rusalii derivă din italicul Rosalia-ae, care la romani însemna sărbătoarea trandafirilor (de la Rosa, ae); după unii filologi termenul a venit în limba noastră prin filieră slavă (bulgară), între sec. XI–XV (Ovid Densusianu, *Istoria limbii române*, I, București, 1961, p. 232; după alții e importat prin coloniștii romani de origine italică, aduși la Dunăre prin secolele II–III (V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, pp. 115–116).

sfârșitul lui, prin aducerea la templu a celor două pâini dospite de făină de grâu, erau momente de mare bucurie a poporului ales închinat lui Dumnezeu².

Dacă în perioada mai îndepărtată a Vechiului Testament, Cincizecimea a fost sărbătoarea secerișului, se pare că în epoca Mântuitorului ea a căpătat o nouă semnificație; ea a fost sărbătorită, cel puțin în unele cercuri ale iudaismului, ca aducere aminte a descoperirii Legii pe muntele Sinai. Chiar pentru iudeii de astăzi, Cincizecimea are, în mod evident, sensul unei comemorări a acestui eveniment, tot așa cum sărbătoarea Paștilor evocă la ei ieșirea din Egipt (Exod 12). E. Lohze crede că distrugerea templului în anul 70, făcând imposibilă desfășurarea riturilor legate de sărbătoarea secerișului, a dat acestei sărbători această nouă semnificație³. Ea s-a generalizat în secolele următoare, în sensul că, începând din secolul III, Rabbi Eleazar Pedath, în jurul anilor 270 exprima o opinie general admisă în epoca sa atunci când el scria: *Cincizecimea este ziua în care a fost dată legea (Thora)*⁴. Chiar și astăzi, în cultul iudaic, relatarea descoperirii Legii este citită în sinagogi în a 50-a zi după Paști. Este greu de știut până unde urcă această tradiție. Tratatul *Misna*, redactat către sfârșitul secolului II ne arată că se citea pericopa din Deuteronom 16, 9–12, în timp ce alte cărți iudaice de cult contemporane (*Tosephta* ca și *Talmudul ierusalimitean* – secolul IV) rețin textul din Exod XIX.

Privind retrospectiv, putem afirma că sărbătoarea Paștilor și a Cincizecimii sunt fundamentul anului cultic vechi testamentar. Sărbători iudaice, ele vor fi preluate și de Biserica creștină însă nu prin inerție, ci pentru că ele constituie baza biblică și liturgică indispensabilă a credinței creștine care, de altfel, le-a și dat un sens și un conținut cu totul nou. Această constatare sugerează faptul că biserica creștină a conservat ideea anului liturgic și, deci, a unei „Liturgii a timpului” punând în lumină legătura dintre cultul creștin și cel iudaic, valoarea de comemorare și simbol al cultului iudaic față de cultul creștin care îl împlinește, îl desăvârșește.

La primii creștini și chiar la Sfinții Părinți, sărbătoarea secerișului sau a Cincizecimii va apare ca o prefigurare a Învierii lui Hristos și aceasta sub dublul aspect al prăznuirii: mai întâi ca o ofrandă, ca o pârgă, ca o anticipare a jertfei pe care Mântuitorul o va aduce Tatălui; în al doilea rând, ofranda premițiilor, îl înfățișează pe Hristos aducând Tatălui pârga umanității reînnoite.

Sărbătoarea „Cincizecimii” sau a Pogorării Duhului Sfânt în primele scrieri creștine și ale Sfinților Părinți

În afară de relatarea evenimentului Pogorării Sfântului Duh (Fapte 2, 1–47), cuvântul πεντηκοστή (a 50-a zi) se găsește de două ori în Noul Testament. După încercările de reconstituire a cronologiei activității misionare a Sfântului Apostol Pavel, prima din aceste misiuni se referă la sărbătorirea praznicului anului 57⁵. În primăvara aceluia an, Apostolul era la Efes de unde el scrie corintenilor anunțându-i vizita sa: „εσπευδεν γάρ, εἰ διατὸν εἴη αὐτῷ, τὴν ἡμέραν τῆς πεντήκστης γενέσθαι

² Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan, diac. dr. Emilian Popescu, *Arheologia biblică*, București, 1994, pp. 318–319, pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, București, 1985, pp. 223–224.

³ E. Lohze, art. πεντηκοστή. În *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, 1959, pp. 44–53.

⁴ H. L. Strack și Paul Billerbeck, *Kommentar zur Neuen Testament aus Talmud und Midras*, II, München, 1924, p. 601.

⁵ Robert Cabier, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale aux curs des premiers cinq siècles*. Desclée, 1965, p. 21.

Ἱεροσ ὅλουμᾶ“. Cartea Faptele Apostolilor ne arată dorința și graba Apostolilor de a fi prezenți la sărbătoarea Cincizecimii la Ierusalim: *Căci Pavel se grăbea să fie dacă ar fi cu puțință la Ierusalim de ziua Cincizecimii* (Faptele Apostolilor 20, 16). Este vorba de sărbătorirea anului 58⁶.

Deși cartea Faptele Apostolilor și Epistola către Corinteni sunt adresate creștinilor din aceste comunități, este vorba de sărbătoarea iudaică a Cincizecimii, de care sfinții autori se servesc ca de un element de datare. Nimic nu ne permite să presupunem că exista deja sub același nume o solemnitate liturgică creștină. Ca și în privința altor elemente ale cultului, în mediile creștine ale timpului continua să se observe cel mai probabil „sărbătoarea săptămânilor“⁷.

Dacă după scrierile canonice ale Noului Testament, urmărim textele apocrife, cele mai vechi mențiuni despre sărbătoarea creștină a Cincizecimii vom întâlni abia în mijlocul secolului II. Se pare că acestui secol îi aparține scrierea apocrifă intitulată „Epistola Apostolilor“, întocmită probabil în Asia Mică⁸. Acest document, se pare, ne dă o primă imagine despre sărbătoarea creștină a Paștilor și a Cincizecimii. Autorul acestei scrieri descrie arătările de după înviere către Sfinții apostoli cu care Domnul intră în dialog. Pasajul care ne interesează este răspunsul Domnului la o întrebare privitoare la a doua venire a Sa, la Parusie: *Și apostolii zic: Doamne când va avea loc Parusia? Și Iisus le-a zis: Parusia va avea loc între Cincizecime și sărbătoarea azimilor*⁹.

Fără a forța exegeza textului, se pare totuși a vedea, în acest apocrif, o aluzie la sărbătoarea Cincizecimii. Cuvântul πεντήκοστή, folosit aici, face mențiune probabil încă la sărbătoarea iudaică a săptămânilor, pusă însă în relație cu aceea a Paștilor creștine. Din prezentarea succintă a acestui text este dificil a afirma cu certitudine referirea la o sărbătoare a Pogorării Sfântului Duh așa cum o avem noi astăzi, mai ales că este vorba de un text apocrif.

Date ceva mai semnificative despre sărbătoarea creștină a Cincizecimii, numită mai târziu a Pogorării Sfântului Duh, aflăm însă din scrierile Sfinților Părinți. Din cursul secolului II-III, ne-au parvenit mărturii incontestabile despre sărbătoarea creștină a Cincizecimii: *Dacă duminica nu se îngenuchează, aceasta se face în cinstea învierii Domnului, care prin jertfa lui Hristos ne-a izbăvit din păcat și din moarte. Din vremea Sfinților Apostoli s-a născut obiceiul despre care amintește Sfântul Irineu episcop de Lyon, în cartea sa „Despre Paști“, în care el menționează și*

⁶ Ibidem, p. 28.

⁷ Ibidem, pp. 28–29.

⁸ C. Schmidt, *Gesprache Jesu mit seinem Jungern nach der Auferstehung* (Tu 43) Leipzig, 1919, pp. 361–402. (Ort und Zeit Epistula), Cf. Quasten, *Initiatin aux Pères de l'Eglise*, trad. J. Laporte, Paris, Cerf, 1955, pp. 171–172.

⁹ *Epistula Apostolorum nach dem athiopischen und koptischen Text herausgegeben*, ed. H. Duensing (Kleine Texte 152), Bonn, 1925, p. 14. „Und wir sprachen aber zu ihm: Herr, nach noch wieviel Jahren wird dies geschehen? Er Sprach zu uns: Wen das Hunderstel und das Zwanzingstel vollende sein wird, zwischen Pfingsten und dem Fest der Ungersauerten wird stattfinden die Ankunft meines Vaters“.

*Cincizecimea. În timpul ei, nu se îngenunchează, pentru că sărbătoarea are aceeași semnificație ca și duminica, ziua Domnului*¹⁰.

Acest text se găsește în *Questiones et responsiones ad Orthodoxos*, lucrare atribuită o vreme Sfântului Iustin Martirul. Deși este imposibilă verificarea autenticității acestor rânduri, lucrarea „*Despre Paști*”, a lui Irineu, fiind pierdută, nu avem nici un motiv să ne îndoim asupra importanței lui. Textul nu ne oferă – este adevărat – în detalii o imagine asupra sărbătorii „Cincizecimii” din timpul lui Irineu. Din el rezultă însă în mod clar că sărbătoarea nu era ca astăzi, ultima zi a ciclului liturgic pascal. Din alte scrieri, știm că Irineu urma practica romană a sărbătoririi Paștilor, numai în zi de duminică, a cincizecea zi sărbătorindu-se tot într-o duminică. În plus, textul ne spune în mod expres că sărbătoarea Cincizecimii avea aceeași semnificație ca și duminica, ziua Domnului.

Cuvântul πεντήκοστή desemnează de aceea întreaga Cincizecime, întreg ciclul liturgic al pentecostarului; este vorba de o sărbătoare care prăznuiește Învierea Domnului și izbăvirea omului din păcat și din moarte timp de 50 de zile. De aici caracterul său de bucurie inefabilă, incompatibil cu oricare din rânduilele penitențiale ale Bisericii.

În legătură cu sărbătoarea Cincizecimii, strâns legată de Paști, câteva fragmente din scrierea apocrifă „*Faptele lui Pavel*” se exprimă în același sens. Sfântul Apostol Pavel este închis și azvârlit fiarelor. Cu toate acestea, el se adresează credincioșilor zicând: *Fraților, pentru că este sărbătoarea Cincizecimii, nu plângeți și nu îngenunchiați; atunci ei se roagă în continuare plângând de bucurie*¹¹. Acest text se inspiră din relatarea din I Corinteni 15, 32, în care Sfântul Apostol Pavel vorbește despre lupta sa contra „fiarelor” din Efes, precum și din I Corinteni 16, 8, în care el își exprimă dorința de a rămâne în acest oraș până la Cincizecime. Dar autorul proiectează asupra acestor indicii lumina Cincizecimii a cărei practică îi era familiară.

În tratatul său „*Despre rugăciune*”, Tertulian remarcă faptul că exista în unele comunități creștine obiceiul de a nu îngenunchia sâmbăta; și el adăuga: *Noi dimpotrivă, conform tradiției pe care am primit-o, în ziua învierii Domnului, nu trebuie să îngenunchem sau să ne lăsăm stăpâniți de preocupări lumești. De asemenea în tot timpul Cincizecimii (spatio pentecostes) rânduilele praznicelor au un caracter de bucurie*¹².

Expresia *spatium pentecostes* sugerează ideea unei întregi perioade, a unui întreg ciclu liturgic, perioadă care constituie un timp de sărbătoare (*solemnitas exultationes*) și care este asimilată sărbătorii duminicii. Sărbătoarea Cincizecimii dura într-adevăr în vremea lui Tertulian 50 de zile în timpul cărora se prelungea bucuria pascală cum aflăm și din alte lucrări ale sale.

¹⁰ F. Cabrol și H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, I, Paris, Didot – 1900–1902, p. 259.

¹¹ Πράξεις Παύλου, edit. W. Schubart și C. Schmidh, Hamburg, 1936, 27, pp. 30, 32. Οἱ μὲν οὖν ἀδελφοί ὡς τῆς Πεντηκοστῆς οὔσης, οὔτε ἐκλαυσαν οὔδε γόνατα ἐκλιναν, ἀλλὰ ἀγαλλιάμενοι προσήγοντο (ἐστώτες).

¹² Tertulian, *De Oratione* XXIII, 2, în P.L. t. I, col. 32–72. “Nos uero sicut accepimus hodie dominicae resurrectionis non de isotantum, sed omni habitu et officio quare debemus, differentes etiam negotia ne quem diabolo locum demus. Tantundem et spatio pentecostes que eadem exultationis solemnitate dispungitur”. Vezi și trad. rom. de prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu și prof. David Popescu în *Apologhi de limbă latină*, vol. 3, București, 1981, p. 246.

De asemenea, Tertulian, în tratatul său *"Despre Botez"*, expune cu o claritate remarcabilă misterul prăznuirii Cincizecimii; după ce subliniază însemnătatea zilei de Paști, care este cea mai potrivită administrării Tainei Sfântului Botez, el continuă: *Sărbătoarea Cincizecimii este în al doilea rând timpul cel mai potrivit administrării băii nașterii din nou; acest timp este timpul în care Domnul a înviat, a venit și S-a arătat adesea în mijlocul ucenicilor Săi; este timpul în care S-a pogorât Duhul Sfânt, în care ne-a încredințat nădejdea Parusiei. Este vorba despre timpul în care după înălțarea Sa la cer, când îngerii zic apostolilor că El va și veni din nou după cum S-a și înălțat la ceruri, mai precis la Cincizecime*¹³.

Ca și în alte texte, Cincizecimea desemnează aici întreaga perioadă a penticostarului, timp în care au avut loc arătările Domnului după Înviere, Pogorârea Duhului Sfânt și în special Înălțarea Sa la cer (*utique in pentecoste*). Și această întreagă perioadă nu este decât prelungirea bucuriei Paștilor ca și când ar fi vorba de o singură zi de sărbătoare (*proprie die festus*). Compararea acestui text cu alte mărturii ale lui Tertulian și punerea lui în legătură cu scrierile altor autori ne face să credem că este vorba de o perioadă destul de lungă (*spatium*) care, departe de a se referi la un număr de ordine, se referă la sărbătoarea învierii Domnului care prăznuia în unitatea sa întreaga iconomie a răscumpărării împlinită de Mântuitorul Hristos. Această iconomie nu era prăznuită în vremea Sfinților Părinți, ca astăzi după succesiunea cronologică a evenimentelor ei. Nu exista de aceea, se pare, o zi specială de sărbătoare, consacrată Înălțării Domnului (*ἀνάληψις*) și a Pogorării Duhului Sfânt; este vorba de întreaga perioadă a penticostarului care reactualizează în viața credincioșilor toate aspectele misterului credinței. De aceea, ingenuncherea și postul erau oprite: *Noi socotim că nu este îngăduit a posti duminica nici a ingenunchea. Această rânduială are în vedere bucuria inefabilă care începe de la Paști și ține până la Cincizecime*¹⁴.

Această ultimă expresie ar putea fi greu de înțeles, căci cuvântul Pentecostem ar putea desemna și ultima zi a Cincizecimii (a Pogorării Sfântului Duh) conform rânduielilor liturgice actuale. Dar este greu de tras o astfel de concluzie mai ales că în pasajul din lucrarea „Despre rugăciune”, Tertulian vorbește în mod clar despre *spatium Pentecostes*.

¹³ *Idem, De baptismo*, în P.L. t. I, col. 2-72: "Exinde pentecoste ordinandis luacris laetissimum spatium est qua et domini resurrectio inter discipulos frequentata est et gratia spiritus sancti deducta et spes aduentus domini subestensa quod tunc in caelos recuperato eo angeli ad apostolos discerunt sit ueunturum quemadmodum et in caelos conscendit, utique in pentecoste. Sedenim Hieremias cum dicit et congregabo illos ab extremis terrae in die festo paschae diem significat et pentecostes qui est proprie die festus".

¹⁴ *Idem, De Corona militis*, III, 4, t. I, col. 1043: "Die dominica ieiunium nefas ducimus ut de geniculis adorare. Eadem imunitate a die Paschae in Pentecostem usque gaudeamus"; Vezi în plus Anton Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, f. a., p. 173: "C'est que les grandes fêtes de la chrétienté ne sont pas nature, des commémoraisons historique de tel au tel épisode de l'histoire sacrée, mai elles ont été instituées pour exprimer de grandes idées religieuses; Studiind etapele principale ale dezvoltării canonului liturgic, pr. prof. Al. Schmemmann, în lucrarea sa, *Introduction to Liturgical theology*, London, 1996, pp. 150-212 le prezintă astfel: The First Stratum: The Pre - Constantinian Ordo, The daily Cycle, The Weekly Cycle Fasting, The Church Year: Easter and Pentecost; The Second Stratum: The "Secular" or "Cathedral Ordo, Canting and Music", The Dramatic element, The Complication of the multiplication of Holly Days, A New understanding of Time, The Veneration of Saints; The Third Stratum: The "Monastic Ordo, Fasting, Eucharistic Practice". The Syntesis of "Secular" and "Monastic" Practice...

Aluziile la sărbătoarea Cincizecimii pe care le găsim în Tradiția Apostolică a lui Ipolit ne fac să credem că aceleași rânduieli liturgice erau observate și la Roma. *Dacă cineva dintre voi aflându-se pe mare sau în caz de necesitate, nu a putut prăznui ziua Paștilor... când scapă din strâmtoare, el va întrerupe postul timp de 50 de zile după Paști*¹⁵.

Este vorba și aici despre o perioadă care urmează sărbătoririi Învierii Domnului, deoarece el ne atrage atenția că, îndată ce a intrat în vremea sărbătoririi Paștilor postul trebuie întrerupt, ceea ce corespunde cu constatările făcute în lucrările prezentate anterior.

Cum s-a putut observa, mărturiile legate de sărbătoarea creștină a Cincizecimii coboară până în secolul II și începutul secolului III și provin din toate părțile Bisericii creștine, atât din Asia Mică, Africa, Roma, Egipt, Palestina etc. Deși documentele nu sunt suficient de explicite ele pot fi interpretate prin compararea unora cu altele. Din toate rezultă că sărbătoarea Paștilor inaugura un timp de sărbătoare, un întreg ciclu liturgic care dura 7 săptămâni. În toate aceste săptămâni, în comunitățile creștine sărbătorirea acestui ciclu era asimilată duminicii și purta numele de πεντηκοστή.

Comparată cu spiritul modern, actual al rânduielilor liturgice ale praznicului, o astfel de prezentare a sărbătorii Pogorării Sfântului Duh ar pune o mulțime de puncte de întrebare și chiar obiecții. Care este atunci evenimentul mântuirii pe care îl comemorează această sărbătoare? În ce fel numele sărbătorii adânc întipărită în mintea iudeilor elenizați și care desemna un număr de ordine va fi atribuit unei întregi perioade, unui întreg ciclu liturgic?¹⁶ Unei astfel de întrebări nu i se poate răspunde decât dacă textele în cauză sunt aprofundate în lumina semnificației liturgice și a rezonanței spirituale pe care cei doi termeni care defineau modul sărbătorii Cincizecimii: *laetissimum spatium* și *solemnitas exultationis* îi aveau în epoca Sfinților Părinți.

Semnificația teologică și conținutul liturgic al sărbătorii în Biserica veche

Abia de la începutul secolului II și începutul secolului III ne-au parvenit primele mărturii mai ample a unei sărbători creștine a Cincizecimii sau a Pogorării Sfântului Duh. Dacă cuvântul πεντηκοστή se găsește în această primă parte a istoriei Bisericii se pare că semnificația sa a rămas atașată într-o oarecare măsură de rânduielile ritului iudaic.

¹⁵ *La Tradition Apostolique de Saint Hyppolite*, ed. et trad. B. Botte, Munster, 1936 (L. Q. F., 39), pp. 80–81. Si quis vero in navigio vel in aliqua necessitate constitus ignoraverit diem, hic cum didicerit post quinquagesimam reddat ieiunium. Autorul argumentează această practică făcând o aluzie la Ezechia care sărbătorise Paștile în a doua lună a anului, neputând-o sărbători în prima lună (II Corinteni 30, 2).

¹⁶ Într-adevăr, așa cum este organizată perioada Penticostarului astăzi, ea începe de la Duminică Învierii Domnului și durează până la Duminică întâia după Rusalii, numită a Tuturor Sfinților. Această înfățișare a sărbătorii este tardivă; ea a apărut în epoca post patristică sau bizantină (după sec. VIII), duminică, „ziua întâi și a opta” fiind închinată actualizării Învierii Domnului și Pogorării Sfântului Duh. Cultul sfinților s-a suprapus mai târziu. Duminică Tuturor Sfinților I-a după Rusalii este o sărbătoare comună a tuturor sfinților a căror nume și urme s-au pierdut, s-au uitat, sau au rămas neînregistrate și necunoscute. Această sărbătoare se pare că a fost introdusă mai întâi la Antiohia; aici se sărbătorea mai întâi la 13 mai, apoi (prin secolele VIII–IX) a fost mutată la 1 noiembrie, dată la care se sărbătorește până astăzi (Festum omnium Sanctorum, Toussaint, Allerheiligenfest). Vezi mai pe larg pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, București, 1985, pp. 281–282; V. Beaujean, „La Toussaint, son evolution progressive”, în rev. *Les Questions liturgiques et paroissiales* (Belgia), an. XVI (1931), nr. 5, pp. 239–244.

De îndată însă ce a apărut o nouă sărbătoare a Cincizecimii proprie Bisericii creștine, ea prezintă caractere proprii. Este vorba de o perioadă de 50 de zile de bucurie, ceea ce a putut influența retrospectiv traducerea latină a textului biblic neotestamentar impunând pluralul *Cum compleretur dies pentecostes* (Faptele Apostolilor 2, 1–21)¹⁷. Ar fi imposibilă înțelegerea semnificației acestei organizări liturgice fără a o raporta la prăznuirea liturgică a Bisericii la care se referă și o raportează în mod constant și unanim. Această perspectivă este esențială și ea ne descoperă întreaga noutate a Sfintei Evanghelii în comparație cu tradiția iudaică. Viața creștină se manifestă în ceea ce are ea mai esențial și caracteristic ca fiind o participare reală la misterul pascal, misterul patimilor și învierii Domnului. *Nimeni deci să nu vă judece pentru mâncare sau pentru băutură sau lună sau la sâmbete, care sunt umbre ale celor viitoare, trupul este al lui Hristos. Dacă deci ați murit împreună cu Hristos pentru înțelesurile slabe ale lumii, pentru ce atunci, ca și cum oți viețui în lume, răbdați porunci ca acestea: nu luc, nu gusta, nu te atinge* (Coloseni 2, 16–17).

Aceste cuvinte ale Apostolului Pavel conțin întreaga doctrină a misterului creștin. De vreme ce noi am înviat cu Hristos și participăm la viața Sa, sărbătorile și ceremoniile iudaice și-au pierdut orice semnificație. Aceasta explică faptul reticentei Bisericii vechi referitoare la ceremoniile liturgice și tot aceasta explică faptul că aproape numai ritmul săptămânal al calendarului iudaic se găsește clar atestat în Noul Testament. În prima zi a săptămânii au avut loc cele două evenimente ale mântuirii, Învierea Domnului și Pogorârea Duhului Sfânt (Faptele Apostolilor 2, 1–21). Astfel, tocmai de aceea, întâia zi a săptămânii a devenit sărbătoarea prin excelență a Bisericii, *dies dominica*. Sfântul Evanghelist Ioan folosește deja această expresie în Apocalipsa 2, 10: *Am fost răpit în Duh în ziua Domnului*.

Această zi este ziua adunării în care credincioși de la țară ca și cei de la oraș se adună în același loc pentru că Domnul nostru Iisus Hristos a înviat din morți¹⁸. În această zi, se săvârșește Sfânta Euharistie, care înnoiește și actualizează sacramental Paștile, după învățătura Sfântului Apostol Pavel (I Corinteni 11, 26). Credincioșii veacului apostolic accentuau mai puțin sărbătoarea anuală a învierii Domnului, întreaga viață a Domnului fiind circumscrisă în ritmul săptămânal. Faptul pur istoric cronologic este depășit, spiritualizat și comportă semnificații care depășesc aniversarea istorică a evenimentului Pogorării Duhului Sfânt.

Gândirea teologică patristică va atribui de aceea praznicului semnificația mistică a „zilei Domnului” duminica și deci și duminica Pogorării Sfântului Duh are o valoare infinit superioară față de sabatul iudaic și apare ca semn distinctiv al vieții creștine. Textul din Sfântul Ignatie al Antiohiei este semnificativ, în această privință: *Așadar cei ce au trăit rânduielile cele vechi (evreii) și au venit la nădejdea cea nouă, să nu mai fină sâmbăta ci duminica în care viața noastră a răsărit prin El și prin moartea Lui*¹⁹. Duminica creștină ne dă posibilitatea de a pregusta arvuna vieții de apoi; ea

¹⁷ Vezi *Novum Testamentum ex interpretatione Theodori Bezae* impressa Cantabrigiae, A.D., 1642, p. 264.

¹⁸ Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia I*, 67, trad. rom. în *Apologeti de limbă greacă*, București, 1980, vol. 2, p. 71.

¹⁹ Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Magnezieni*, cap. IX, trad. rom., în vol. *Scrierile Părinților Apostolici*, București, 1980, p. 167.

este orientată cu totul spre Împărăția lui Dumnezeu, duminica Cincizecimii inaugurând timpul Bisericii al noului eon, timpul acestei Împărății.

În lumina celor afirmate, se pare că la început anul liturgic nu comporta decât duminici. Odată cu scurgerea vremii vom întâlni, începând din secolul III, mărturii documentare ale unei mari sărbători anuale a Cincizecimii. Ele ne-au parvenit din toate părțile Bisericii universale. Puținele documente care au ajuns până la noi nu ne permit însă cu certitudine și precizie a urmări această transformare a rânduielilor liturgice originale. Ideea care frapează în acest proces de devenire a sărbătorii, unanim întâlnite în izvoarele documentare este că πεντικοστή este împodobită cu toate prerogativele duminicii, dintre care duminica Cincizecimii este sărbătorită mult mai solemn, este *Duminica cea Mare, săptămâna săptămânilor*. Symbolismul celei de a opta zi, (7+1), propriu duminicii, ne conduce la cel al numărului 50, înțeles ca realizare deplină, mai desăvârșită a ei.

În apusul creștin, Ilariu de Poitiers vorbește despre solemnitatea Cincizecimii în tratatul său la psalmi: *Cincizecimea – zice el – este săptămâna săptămânilor după cum arată numărul 50 obținut prin înmulțirea lui 7 cu el însuși. Numărul 8 îl împlinește deoarece este vorba de aceeași zi care este deodată prima și a opta, adăugată ultimei săptămâni după plenitudinea liturgică. Această săptămână a săptămânilor este prăznuită după o rânduială care vine de la apostoli. În aceste zile ale Cincizecimii, nimeni nu îngenunchează umbrind solemnitatea acestei zile duhovnicești. De altfel, este vorba de aceeași rânduială care a fost instituită pentru duminici*²⁰.

Este vorba de symbolismul ogdoadei. Sunt expuse în acest text caracteristicile esențiale ale grecescului πεντικοστή care a dat numele întregului ciclu liturgic, al perioadei penticostarului. Semnificația sa este eshatologică. Aceeași semnificație este prezentată într-o manieră și mai solemnă de Sfântul Vasile cel Mare în tratatul său *„Despre Sfântul Duh”*, în care acesta vorbește despre rânduielile liturgice transmise prin mijlocirea tradiției tainice: *Biserica își învață fii să se roage în această zi (duminica stând în picioare pentru ca în continuă amintire a vieții celei fără de sfârșit să nu negligeze merindele necesare mutării la o altă viață, viața viitoare despre care credem că va avea loc în veacul viitor și este simbolizată de toată perioada Cincizecimii. Căci aceasta una și prima zi înmulțită de 7×7 alcătuiește perioada de 7 săptămâni sfinte ale penticostarului. Începând cu duminica se reia acel ciclu de 50 de ori, sfârșind cu duminica; în felul acesta, această perioadă se aseamănă veșniciei, care, ca într-o mișcare ciclică începe de la un punct și la același punct ajunge*²¹.

Unde am putea așadar căuta originile îndepărtate ale sărbătorii Cincizecimii? Am fi tentați uneori a ne întoarce privirile către comunitățile iudeo-creștine care ar putea constitui o etapă intermediară între evenimentele istorice relatate de Noul Testament

²⁰ S. Hilaire de Poitiers, *Instructio psalmodum*, ed. A. Zingerle (CSEL 22), 1891, p. 11. „Esse autem haec sabbata sabbatorum septenarius numerus per septem in septuplum connumeratus ostendit; quem tamen octo, quia dies eadem prima quae octava, secundum evangelicam plenitudinem in ultimo sabbato adiecta consumat. Et haec quidem sabbata sabbatorum ex ab apostolis religione celebrata sunt, ut his quinque gesime diebus nullus neque in terram strato corpore adoraret neque festiuitatem spiritualis huius beatitudinis impediret; quod ipsum extrinsecus etiam in diebus dominicis est constitutum...”

²¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, trad. rom. în col. P.S.B., București, 1986, vol. 2, pp. 79–80.

și cultul Bisericii secolului III. Unele din cercetările făcute până acum sunt orientate în această direcție²².

Totodată documentele pe care le-am prezentat sunt totuși destul de reduse pentru a trage o concluzie definitivă în acest sens. Ele ne îndreaptă mai degrabă să vedem la originea sărbătorii Cincizecimii, a Pogorării Sfântului Duh, prăznuirea misterului liturgic pascal luat în întregul său, privit ca un tot unitar. Ceea ce este sigur este că în prăznuirea *Duminicii celei Mari*, sau în săptămâna săptămânilor, credincioși creștini au trăit și trăiesc sacramental ca și în ziua Domnului (duminica) misterul pascal în toate dimensiunile sale. Este vorba de unica prăznuire liturgică în care oamenii trec în Hristos cu El și prin El din această lume la Tatăl. Sărbătoare fundamentală a Bisericii, anterioară instituirii Postului Mare, Cincizecimea, ca și ziua Domnului, plasează în centrul vieții credincioșilor imaginea lui Hristos Kyrios, capul Bisericii.

Sărbătoarea Pogorării Duhului Sfânt în a cincizecea zi

În Biserica primară se pare că nici o zi a ciclului liturgic al Penticostarului nu era privilegiată. Duminica Pogorării Duhului Sfânt a devenit rapid una din cele mai importante sărbători, praznicul de încheiere a întregii perioade a celor 50 de zile ale Penticostarului. Aceasta cu atât mai mult cu cât sfârșitul timpului de bucurie *laetissimum spatium*, se sărbătorea pretutindeni în toată Biserica într-o zi de duminică.

Nu exista o manieră uniformă, absolut identică în care diferitele Biserici sărbătoreau ultima zi a Cincizecimii, consacrată de acum Pogorării Duhului Sfânt. După diferitele regiuni, practicile locale erau destul de diferite în modul de prăznuire a sărbătorii. În majoritatea Bisericilor influența relatării evenimentului Pogorării Sfântului Duh din Faptele Apostolilor a avut urmări majore în gândirea și viața comunităților creștine. Evenimentul din Faptele Apostolilor 2, 1–21 este prezentat ca împlinirea operei răscumpărării așa încât încheierea ciclului liturgic pascal își găsește expresia sa firească în evocarea acestui mister. Termenul de Cincizecime a început să desemneze de acum ziua în care Sfântul Duh Mângâietorul a coborât asupra Apostolilor desăvârșind opera de mântuire a lumii și inaugurând noul timp al Bisericii, noul eon. În legătură cu această nouă înfățișare a sărbătorii ne-au parvenit din sec. IV câteva izvoare provenind din Bisericile Constantinopolului, Roma, Mediolan și altele.

Din Biserica din Constantinopol ni s-au păstrat câteva mărturii de la Sfântul Grigorie de Nazians. Sărbătoarea Pogorării Duhului Sfânt este pentru Sfântul Grigorie încheierea timpului liturgic pascal, duminica însăși în care el vorbește credincioșilor săi, precizând: *La Cincizecime noi prăznuim Pogorărea Sfântului Duh, împlinirea făgăduinței, desăvârșirea nădejdi*²³. Și predicatorul continuă: *Ceea ce arată puterea lucrării Sfântului Duh este mai întâi tămăduirea celor bolnavi, apoi curățirea de duhurile cele rele, ceea ce nu s-a putut săvârși fără lucrarea Sfântului Duh. Pogorărea Sfântului Duh este de asemenea împlinirea economiei răscumpărării, împărtășirea credincioșilor de duhul divin, împărtășirea limbilor de foc: aceasta este ceea ce*

²² G. Kretschmar, "Himmelfahrt und Pfingsten", in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Vierte Folge IV–XVI, Band, 1994–1995, Heft 3, pp. 209–253.

²³ Sfântul Grigorie de Nazians, *Oratio XLI in Pentecostem*, in P.G. t. 36, col. 428–452.

prăznuim noi astăzi²⁴. Rod al acestei sărbători este harul unității Bisericii, simbolizată prin armonia diverselor limbi și adunarea în jurul Sfinților Apostoli, a pelerinilor veniți din toate neamurile ceea ce dă Sfântului Grigorie prilejul de a vorbi credincioșilor săi capadocieni. Tot de la Sfântul Grigorie ni s-a păstrat o mențiune a sărbătorii Pogorării Sfântului Duh într-o omilie rostită în anul 381, a doua zi după praznicul epifaniei (Boboteaza). Marele ierarh se plângea în legătură cu catehumenii care își amânau data botezului invocând diferite pretexte: *Am așteptat sărbătoarea luminii; pentru mine Paștile este însă mai potrivită pentru botez; am așteptat sărbătoarea Cincizecimii, a Pogorării Sfântului Duh; este mai bine a fi botezat cineva acum cu botezul lui Hristos, de a primi viața cea nouă, de a cinsti Pogorârea Sfântului Duh*²⁵.

Am văzut că pentru Tertulian întreaga Cincizecime era o perioadă baptismală; termenul de πεντηκοστή însă desemnează aici ca și în omilia la care ne-am oprit sărbătoarea creștină a Pogorării Sfântului Duh. Această zi, împreună cu aceea a Paștilor și a Epifaniei era consacrată introducerii catehumenilor în Biserică, administrării Sfântului Botez. O mențiune care ne trimite la această nouă înfățișare a sărbătorii o găsim într-o lucrare anonimă intitulată "*Questiones veteris et novis testamenti*", atribuită lui Ambrosiaster²⁶. Întrebarea 95 este intitulată: *Unde orto sit observatio Pentecostes uel qua ratione*. În ea găsim aproape o definiție a sărbătorii în sensul în care o înțelegem noi astăzi.

*Iată care este semnificația Cincizecimii care se prăznuiește a cincizecea zi după Paști; după cum timp de o săptămână, întâia zi care vine este o duminică în care s-a sărbătorit taina Paștilor... tot astfel după șapte săptămâni întâia zi este a Pogorării Duhului Sfânt. Astfel Pogorârea Sfântului Duh nu poate cădea într-o altă zi decât duminica, pentru că tot ceea ce privește mântuirea umanității a început și s-a împlinit în zi de duminică*²⁷.

Insistența asupra tainei zilei Domnului marchează o legătură încă vie cu tradiția veche a sărbătorii deși este clar indicat faptul că Pogorârea Sfântului Duh se sărbătorea de acum în a 50-a zi. Între sărbătoarea Învierii Domnului și Pogorârea Sfântului Duh exista un fel de paralelism al cărui sursă se găsește deja în Vechiul Testament și se referă la prefigurările celor două sărbători: mielul pascal și descoperirea Legii pe muntele Sinai.

²⁴ *Ibidem*, col. 432. "Αἱ μὲν οὖν τῶν ἡμερῶν ἑβδομάδες γεννῶσι τὴν Πε ντηκοστήν κλιτὴν ἀγιάν πάρ' αὐτοῖς ἡμεραν... Ο γὰρ ἑπτά ἐπὶ εαυτὸν σιντιθεμένος, γεννά τὸν πενήκοντα, μίας δεοῦσης, ἡμέρας, ἣν ἐκ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος προσειλήφαμεν οὐδόην τε οὐσαν τὴν αὐτὴν καὶ προτὴν, μαλλονδὲ μίαν καὶ ἀκατήλινον."

²⁵ *Idem*, *Oratio XL in Sanctum baptisma*, în P.G. t. 36, col. 392. "Μένω τὰ Φωτά. Τὸ Πάσχα μοι τιμιώτερον. Τὴν Πεντηκοστήν ἐκδέχομαι. Χριστὸς συνφωτισθήναις βέλτιον. Χριστῷ συναναστήναι κατὰ τὴν ἀναστάσιμον ἡμετέρον. Τοῦ Πνεύματος τιμήσε τὴν ἐπιφανίαν."

²⁶ J. G. Bardy, *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 225-241 și C. Martini, Ambrosiaster, Roma, 1994.

²⁷ Ambrosiaster, *Questiones veteris et novi testamenti*, ed. A. Souter (CSEL 50), p. 168. "Pentecostes, ergo, qui quinquagesimus a Pascha computatur dies, hanc habet rationem: ut sicut post ebdomadam dominicus dies primus est, in quo adimpletum est paschae mysterium in redemptionem salutis humanae... ita est post ebdomadas septem primus dies est pentecostes. Denique numquam alio die quam dominico pentecostes est, ut totum quod ad salutem humanum pertinet dominico die et incohatur et adimpletum noscatur..."

După cum mielul este imaginea patimilor Domnului, prefigurarea Paștilor, tot astfel descoperirea Legii este anunțarea predicării Evangheliei. Căci în această zi, în ziua Pogorării Sfântului Duh s-a dat Legea și s-a Pogorât Sfântul Duh asupra Sfinților Apostoli²⁸.

Două texte aparținând Sfântului Ambrozie ne aduc indicii referitoare la sărbătoarea Pogorării Sfântului Duh la Mediolan. În lucrarea "*De Apologia Prophaetae David*", scrisă în jurul anului 384, făcând o tâlcuire la psalmul 50, Sfântul Ambrozie scrie: „Timp de 50 de zile prăznuim animați de o mare bucurie după sărbătoarea patimilor Domnului. Datoriile ne-au fost iertate și am fost dezlegați de păcate: noi suntem de acum izbăviți și primim harul Sfântului Duh care vine la noi în ziua Cincizecimii. Postul încetează, laudele slujbelor divine urcă către Dumnezeu și se cântă Aliluia²⁹”.

Ziua Cincizecimii la care face referire acest text este aceea de care amintește cartea Faptele Apostolilor adică Pogorârea Sfântului Duh. Dar contextul prezentării arată destul de clar că sărbătoarea pe care o prezintă Sfântul Ambrozie este întreg ciclul liturgic al Penticostarului, considerat ca un timp de bucurie și eliberare a tuturor datoriilor în perspectiva misterului pascal, al trecerii de pe pământ la cer, din moarte la viață, din veacul de acum în cel ce va să vie. Semnificația praznicului este deodată hristologică, pnevmatologică, eclesiologică și trinitară.

Cum rezultă din textele prezentate, știm cu certitudine că de la sfârșitul secolului IV în a 50-a zi după Paști se prăznuia în mai multe Biserici sărbătoarea Duhului Sfânt așa cum este relatată în cartea Faptele Apostolilor și cum o sărbătorim noi până astăzi. De remarcat este faptul că textele prezentate de noi până aici păstrează tăcerea în ce privește sărbătoarea Înălțării Domnului în a 40-a zi cum o avem noi astăzi³⁰. Aceasta înseamnă că sărbătoarea Pogorării Sfântului Duh în Biserica veche era o dublă sărbătoare incluzând și pe aceea a Înălțării Domnului.

O explicație posibilă ar fi aceea că unitatea ciclului liturgic pascal nu era încă ruptă. Insistența Sfântului Grigorie de Nazians, a lui Ambrosiaster și a Sfântului Ambrozie de Mediolan asupra duratei celor 7 săptămâni, asimilarea lor cu duminica și simbolismul celei de a 8-a zi pledează în această direcție. Pe de altă parte, comunitățile creștine din primele veacuri nu cunoșteau se pare săvârșirea Sfintei Euharistii decât în zi de duminică. Pentru a institui o sărbătoare a Înălțării Domnului joi, în a șasea săptămână, ar fi echivalat cu o veritabilă inovație în rânduielile liturgice ale Bisericii creștine, ceea ce nu a întârziat totuși să se întâmple. Spațiul restrâns al acestei expuneri nu ne îngăduie să dezvoltăm mai pe larg această nouă evoluție ci doar să prezentăm câteva jaloane, momente mai importante ale ei.

²⁸ Ibidem, p. 200.

²⁹ Sfântul Ambrozie, *De Apologia Prophetarum David ad Teodosium Augustum*, VIII, 42, în P.L. t. 14, col. 866–867: “Hunc numerum laeti celebremus post Domini passionem et suscipimus adveniantem”.

³⁰ Aceasta este probabil și explicația faptului că până astăzi sărbătoarea Înălțării Domnului nu are o catavasiu proprie. Slujba însăși a zilei atestă acest fapt prin aceea că are legătură și cu Învierea și cu Pogorârea Sfântului Duh. Astfel, după Evanghelia de la Utrenie se cântă *Învierea lui Hristos văzând...* iar catavasiile sunt irmoasele canonului Pogorării Duhului Sfânt.

Evoluția sărbătorii Pogorării Duhului Sfânt în secolele IV–V

Privind retrospectiv este destul de greu să reconstituim evoluția vechilor rânduieli liturgice ale sărbătorii. Chiar dacă izvoarele documentare nu lipsesc, ele sunt foarte îndepărtate în timp pentru a ne oferi liniile principale parcurse în evoluția rânduielilor liturgice în diferitele lor stadii. Cunoaștem de pildă că sărbătoarea Pogorării Duhului Sfânt a suferit multe modificări la sirienii orientali, între un stadiu pe care ne permit să-l refacem întrucâtva documentele vremii, precum Jurnalul de călătorie al peregrinei Egeria la Ierusalim, Lecționarul armean, Canonariul gregorian și un alt stadiu pe care îl arată o scrisoare a patriarhului Marutha, de origine siriacă.

În jurnalul pe care peregrina apuseană Egeria³¹ ni l-a lăsat ea face o descriere pe larg a cultului de la Ierusalim din vremea sa. În acest Jurnal ea se referă pe larg la sărbătoarea Pogorării Sfântului Duh. Această zi *Quiquaessimarum die id est dominica*, sărbătoarea începea ca în toate duminicile prin privegherea de la biserica Anastasis, la cântatul cocoșului și Liturghia în basilica mare (Martirium). Ceremoniile liturgice sunt prescurtate pentru ca la ceasul al treilea poporul să ajungă pe Sion, unde îl însoțea pe episcop cântând imne și înălțând rugăciuni:

La sosirea acolo se citește locul din Faptele Apostolilor, unde se spune cum a pogorât Sfântul Duh încât se auzeau în toate limbile și toți înțelegeau cele ce se spuneau; după aceea se face Sfânta Liturghie după rânduiala ei. Căci preoții predică despre ceea ce s-a citit deoarece acesta este locul din Sion; acum este aici o altă biserică unde – după patimile Domnului – se adunase mulțimea cu apostolii când s-au întâmpnat precum am spus mai înainte; de aceea citesc aici din Faptele Apostolilor. După aceea se face Liturghia după rânduiala ei, aducându-se și aici jertfa iar înainte de a slobozi poporul, arhidiaconul ridică glasul și zice: astăzi, imediat după ceasul al VI-lea, să fim toți prezenți pe muntele Sionului, la Imbobon³².

Ca și în alte locuri, Egeria subliniază aici obiceiul specific ierusalimitean de a lega fiecare prăznuire liturgică de timpul și topografia evenimentelor pe care le comentează. Astfel, la ceasul al III-lea, în biserica cenacului (foișorului) unde Sfinții Apostoli au primit Duhul Sfânt se oficia Sfânta Euharistie după ce s-a citit capitolul II din Faptele Apostolilor. Dar o altă sinaxă avea loc îndată după prânz (*statim post prandium*) pe muntele Măslinilor. După ce poporul urca pe muntele Eleona, se mergea mai întâi la Imbobon, adică unde Domnul s-a înălțat la cer; acolo episcopul se așeza împreună cu preoții și tot poporul. Se făceau lecturi biblice, se intercalau imne și antifoane potrivite cu ziua și locul, chiar și rugăciunile care se citeau aveau întotdeauna un astfel de cuprins încât erau adaptate zilei și locului. Se citea chiar locul din Evanghelic unde de vorbește despre înălțarea Domnului la cer după învierea Sa (Marcu 16, 19–20; Luca 24, 50–53). Se citea apoi locul din Faptele Apostolilor 2, 1–11, unde se vorbește despre înălțarea Domnului la cer. După ce s-au făcut acestea se binecuvântau catehumenii, apoi credincioșii, iar la ceasul al II-lea din zi se cobora de acolo cântându-se imne.

³¹ Vezi pr. dr. Marin Braniște, *Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria*, (teză de doctorat), în M.O. XXXIV (1982), nr. 4–6, p. 372.

³² *Ibidem*, p. 165.

Se pare că Înălțarea Domnului era prăznuită în după-masa celei de a cincizecea zi. Dubla prăznuire în cursul aceleiași zile a Pogorării Sfântului Duh și a Înălțării Domnului explică remarca Egeriei care subliniază oboseala poporului (*die maximus labor populi*) care după stația (oprirea) de la Imbobon se opreau la biserica de pe Eleona adică cea în care șezând Domnul îi învăța adesea pe ucenici. Aici se făcea Vecernia cu slujba plecării genunchilor, se citea rugăciunea de binecuvântare a catehumenilor și procesiunea se îndrepta foarte încet către biserica Martirion; se revenea apoi la Anastasis așa încât se făcea miezul nopții când credincioșii ajungeau la casele lor.

După părerea noastră, cultul de la Ierusalim, în epoca Egeriei, constituia un stadiu intermediar între practica anterioară mai veche, care consta în prăznuirea la sfârșitul ciclului liturgic al Penticostarului a întregului mister al preamăririi Domnului și al Pogorării Sfântului Duh și o practică mai recentă care a disociat elementele sărbătorii după dezvoltarea istorică a evenimentelor mântuirii. Tradiția palestiniană mai veche a înălțării Domnului în a cincizecea zi a fost uitată se pare și înlocuită în cetatea sfântă, apoi și în alte mari centre ale creștinătății (Antiohia și Constantinopol) cu o concepție topografică, legată de cinstirea locurilor sfinte care s-a putut naște și dezvolta către sfârșitul secolului IV și începutul secolului V. În spatele acestei evoluții a praznicului erau pelerinii veniți din toate părțile spre a sărbători praznicele creștine și să actualizeze în misterul liturgic creștin evenimentele mântuirii exact acolo unde Hristos Domnul le-a împlinit pentru noi și s-a Pogorât Sfântul Duh. Așa se explică probabil deplasarea sărbătorii Înălțării Domnului în a 40-a zi după Paști. Desigur însă, în epoca Egeriei acest proces de evoluție nu s-a extins doar decât la prăznuirea Înălțării Domnului care a fost mai întâi amânată după-amiază pentru a nu rupe cu vechea tradiție ierusalimiteană.

Manuscrisele liturgice posterioare epocii Egeriei, Lectionarul armean, Canonariul georgian, ne îndreaptă clar atenția în această direcție. Noi ne vom opri doar la unul dintre ele și anume la Lectionarul armean. Este vorba de un manuscris liturgic publicat în traducere engleză de Conybeare, ușor de recunoscut grație indicațiilor topografice păstrate și care ne indică o carte de cult ierusalimiteană din secolul V. Iată pe scurt tipicul sau rânduiala liturgică a acestei sărbători consemnată în documentul menționat³³:

In die Sanctae Pentecostes – Dominica dies-Congregantur in sancto Martyrio et hic canon perficitur: psalmus 141: Spiritus tuus deducet me.

Ex Actibus Apostolorum (și urmează textul Faptele Apostolilor 2, 1–21).

Alleluia. Quam delicta tabernacula. Secundum Ioannem (și urmează textul Ioan 14, 15–24).

In eadem hora. Post demissionem e martyrios, circa tertiam horam eunt in Sanctum Sion. Hic Canon perficitur. Psalmus idem et lectio eadem. Evangelium secundum Ioannem (și urmează textul Ioan 14, 25–29).

In eodem die dominico, in decima hora, congregantur in Sanctum montem Olivarum et psalmus idem et lectio eadem. Evangelium secundum Ioannem (și urmează textul Ioan, 14, 5–15).

³³ F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905.

Et hic post evangelium fit genuflexio ter, et in omnibus locis eodem modo. Et ad vesperam eunt in Sanctum Sion. Et hic canon perficitur, psalmus "Spiritus tuus bonus deducet". Evangelium secundum Ioannem (și urmează textul Ioan 14, 15). Si diligites me mandatum meum. "Iunii mensis quae dies vigesima septima est. Depositio Zachariae Prophetae et hic canon perficitur: psalmus vigesimus-antiphona "Domine, dilexi decorem". Lectio Zachariae prophetae (și urmează textul Zaharia 3, 7-9)³⁴.

Vom regăsi în el ordinea generală a ceremoniilor liturgice descrise de Egeria; dimineața, ele aveau loc la biserica Martirium; la ceasul al III-lea continuau pe muntele Sion, iar după amiază pe muntele Măslinilor. În același timp, importante modificări s-au introdus în rânduielile liturgice față de ceea ce era prezentat în Itinerariul Egeriei. Dacă n-am avea acest Itinerariu, n-am înțelege rațiunea unei sinaxe oficiate "*in sanctum montem Olivarum*". Această slujbă a fost într-adevăr prescurtată și mai ales și-a schimbat semnificația, deoarece nu se mai citeau texte biblice referitoare la Înălțare, ci de trei ori în cursul aceleiași zile se citea relatarea din Faptele Apostolilor (2, 1-22) referitoare la Pogorârea Sfântului Duh, întocmai ca și dimineața, unde la biserica Martirium se citea relatarea făgăduinței trimiterii Sfântului Duh consemnată în Sfânta Evanghelie. Este posibil ca aceste repetiții să fi fost destinate înlocuirii locurilor lăsate în suspensie prin suprimarea aducerii aminte a Înălțării Domnului și a șederii Sale de-a dreapta Tatălui. La fiecare slujbă, se relua, de asemenea, același verset din psalmul 142 (Vulgata) propriu acestei sărbători.

Este vorba de o rugăciune de mijlocire și de cerere, invocând Duhul lui Dumnezeu care îi conduce și îi proniază pe oameni, ecou al cuvântului Domnului care a zis: *Voi rămâne cu voi...* În ceea ce privește Vecernia (Lucernare) ea nu mai este oficiată pe Eleona, ci pe Sion, ceea ce sugerează faptul că pe primul plan al sărbătorii este de acum prăznuirea Pogorârii Sfântului Duh, cea de a treia persoană a Sfintei Treimi.

Sărbătoarea despre care este vorba în acest manuscris este consacrată în mod clar comemorării Pogorârii Sfântului Duh, iar Înălțarea Domnului, de care nu se mai face pomenire, este fixată în a 40-a zi, deși Lectionarul armean, așa cum l-a publicat Conybeare nu face o mențiune expresă în acest sens. Ea însă nu va întârzia să apară în alte documente precum Canonarul georgian³⁵, Constituțiile apostolice și altele, dar pe care spațiul restrâns al acestui material nu ne îngăduie să le prezentăm.

³⁴ *Ibidem*, p. 36.

³⁵ C. Kekelidze, *Ierusalimskij kanonar 'VII vjeka (Un typicon hierosolymitain du VII-e siècle)*, Tiflis, 1912; d'après le codex georgien de Lathal (Musée de Mestia en Svanethie, cod. 635).

CANOANELE BISERICII ȘI FUNCȚIA LOR ECCLESIOLOGICĂ

Pr. lect. CONSTANTIN RUS

Desemnarea Bisericii ca trup mistic al lui Hristos și unirea inseparabilă a divinului și umanului din cadrul ei sub un singur cap, un singur Dumnezeu, face posibilă hotărârea multor probleme importante. Una dintre acestea este problema referitoare la criteriul determinării conținutului canoanelor. Cu această problemă, ne vom ocupa în acest studiu.

Biserica de pe pământ inseparabil legată de Împărăția lui Dumnezeu din ceruri, prin capul Său divin, este singura organizație din istoria omenirii care transcende această lume. Umanul și divinul sunt unite în mod armonios în cadrul ei; indivizibil și fără confuzie.

Adevărata Biserică, deci, nu este o organizație umană vizibilă în lume, nici un trup divin invizibil deasupra și dincolo de lume. Mai mult, ea este singură și indivizibilă, văzută și nevăzută, divină și umană, existând deodată atât în cer cât și pe pământ, atât în timp cât și în eternitate. Acest principiu este fundamental atât pentru întreaga organizare a Bisericii cât și pentru satisfacerea hotărârilor diferitelor probleme referitoare la ordinea internă a Bisericii care sunt complicate, deoarece Biserica este atât o entitate umană cât și una divină, în care trecătorul se unește cu veșnicul, văzutul cu nevăzutul, divinul cu umanul, schimbătorul cu neschimbătorul¹.

Biserica văzută, ca expresie organizată în lume a organismului unic și indivizibil, divin și uman al Bisericii este în mod indisolubil legată de capul ei nevăzut purtând în lume lucrarea răscumpărării lui Hristos. Deci, întemeierea Bisericii ca o societate văzută în lume, organizată în mod ierarhic este prerogativa aceluiași Domn, care este atât Dumnezeu cât și om. El a fost acela care a înzestrat-o cu legi fundamentale și cu organe și scopuri specifice pentru a îndeplini misiunea ei sufletească. Domnul nostru Iisus Hristos nu este numai răscumpărătorul lumii, El este de asemenea dătătorul de lege. Înseamnă că, așa cum Biserica a primit de la întemeietorul ei o împuternicire și o putere, ea se va dezvolta și va institui orice are nevoie pentru a funcționa normal, ca instituție, folosindu-se de Sfintele Scripturi ca de principiul său fundamental. Canoanele au fost promulgate în mod treptat, reglementând viața Bisericii în aspectul ei pământesc². După cum aceste canoane derivă din adevărata ființă a Bisericii și acționează în armonie cu ea, ele păstrează cu sfințenie esența neschimbătoare a Bisericii în condițiile schimbătoare ale istoriei³ și sunt expresii eterne, vizibile, istorice

¹ K. Mouratides, *The Relation between the Church and the State*, Athens, 1965, p. 57.

² V. Lossky, *La Theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 172.

³ M. Petrovici, *The Nomocanon in the 14 titles and the byzantine commentators*, Athens, 1970, p. 68.

și neschimbătoare ale elementului neschimbător al învățăturii de credință⁴, existând deci o relație strânsă, directă și esențială între dogmă și canoane. Din acest motiv, cuvintele grecești „*δoγμα*“ și „*κανων*“ sunt uneori folosite ca sinonime⁵.

O astfel de expresie a esenței Bisericii se bazează pe premise și concluzii istorice concrete. În condițiile istorice în care Biserica a fost întemeiată pentru a-și îndeplini misiunea ei mântuitoare, canoanele nu au rămas stabile sau neschimbătoare, viața Bisericii și legile bisericești care o conduc s-au dezvoltat paralel cu schimbarea și dezvoltarea în ce privește condițiile externe. Canoanele n-au fost promulgate toate o singură dată, ci treptat, așa cum s-a răspândit noua religie, iar factorii externi au cerut ca Biserica creștină să fie organizată prin regulamente explicite⁶.

Această promulgare treptată a canoanelor, legată de nevoile periodice ale comunităților creștine, cu care Biserica a încercat să se întâlnească prin legile ei, a condus pe unii teologi ortodocși să argumenteze următoarele: lăsând la o parte totul, canoanele sunt interesele variate și intensive ale Bisericii conducându-o să dea fiilor ei un îndrumător, îngăduindu-le să identifice problemele de bază și să le trateze corect⁷; mai mult, nevoile fiilor ei au alterat mult și se alterează continuu alături de circumstanțele societății, de efectul scurgerii vremii și de condițiile moderne. Este evident că Biserica nu numai că poate, ci și trebuie să-și adapteze problemele ei la aceste nevoi noi prin modificarea sau chiar desființarea canoanelor care au devenit nefolositoare sau lipsite de practică și deci trebuie promulgate altele noi deoarece ele sunt necesare⁸. De asemenea, este o grupă a liberalilor extremiști care în mod prompt privesc orice discuție referitoare la canoanele complet nefolositoare, sterilă și cazuistică, mișcându-se în jurul legilor, care dacă nu sunt moarte sunt cu siguranță bune pe drumul mormântului.

În afară de grupările progresiste conservatoare și liberalii extremiști, există o altă grupare a conservatorilor extremiști: aceia care neagă orice posibilitate a schimbării și modificării canoanelor. Ei se bazează în primul rând pe canonul 2 al Sinodului VI Ecumenic⁹, care ratifică Codul canonic care prelua înainte și în al doilea rând pe

⁴ P. Evdochimov, *L'Orthodoxie*, Paris-Neuchâtel, 1959, p. 39.

⁵ B. Stephanides, "The limits of the ecclesiastical legislation of the byzantine emperors", în „*Επετηρίς Βυζαντινών Σπουδών*“, nr. 3, 1955, p. 13.

⁶ Mit. V. Archontones, *On the codification of the holy canons and the canonical arrangements in the Orthodox Church*, Thessaloniki, 1970, pp. 17–18.

⁷ Emilian, Episcop de Melo, *The Church of the Synods*, Athens, 1965, p. 51.

⁸ Mit. V. Archontones, *o.c.*, p. 19.

⁹ G. Ralli și M. Potli, *Sintagma dumnezeieștilor și sfintelor canoane*, vol. II, Atena, 1853, pp. 308–310. Textul canonului este următorul: „Acest sfânt sinod a socotit drept lucrul prea bun și de mare însemnătate ca de acum înainte să rămână întărite și statornice spre folosul sufletelor și spre tămăduirea patimilor, cele 85 de canoane, care au fost primite și întărite de Sfinții și fericirii Părinți cei mai înainte de noi, dar încă și transmise nouă cu numele Sfinților și slăviților Apostoli... Pecetluim însă și pe toate celelalte sfinte canoane date de Sfinții și fericirii noștri Părinți (urmează apoi lista sinoadelor și canoanelor care sunt ratificate)... Nimănui nu-i este îngăduit a schimba canoanele mai înainte menționate, sau a le desființa, sau a primi afară de acestea alte canoane, născocite de oricare indivizi cu inscripții false, care au căutat să negustorească adevărul. Iară de se va dovedi că cineva va încerca să înlocuiască vreun canon din cele amintite, cu altul nou, sau să-l desființeze, primește epitimia precum hotărăște același canon, împotriva căruia a greșit și prin aceasta se vindecă de ceea ce a greșit“.

canonul 1 al Sinodului VII Ecumenic de la Niceea¹⁰, care, neavând intenția de a intra în detaliu, enumeră hotărârile doctrinale și canonice ale sinoadelor și sfinților părinți, specifică mai precis și mai clar ceea ce a promulgat Sinodul VI Ecumenic despre vechile canoane și autoritatea lor. „La acestea nu trebuie să se adauge ceva și nimic nu trebuie să fie luat de la ele“.

Totuși, care este înțelesul exact al acestor canoane? Comentariul lui Apostolos Christodoulos la aceste două canoane este extrem de important:

“Cuvintele acestui canon (canonul 2 Trulan) nu se referă la puterea legislativă a Bisericii de a schimba sau ratifica canoanele. Prin cuvintele originale ale canonului, sinodul ratifică codul canonic așa cum el s-a format la sfârșitul secolului al VII-lea și acceptându-l confirmă sinoadele și canoanele Părinților pe care le enumeră cu numele. În sfârșit, el interzice orice falsificare ori alterare în canonul ratificat, ori vreo înlocuire a canoanelor recunoscute de Biserică de unele persoane lipsite de scrupule. Interzicerea de către Sinod a unei astfel de practici a fost necesară când codul canonic a fost ratificat pentru început de puterea legislativă și este îndreptat spre poporul lui care încearcă să descopere adevărul, iar nu spre actele puterii legale în Biserică. Dacă comparăm propoziția canonului al doilea cu cea a canonului întâi, care vorbește despre neatingerea și neschimbabilitatea definițiilor dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice, atunci distincția făcută de sinoade între cele două canoane devine clară. Canonul rezumă adevărurile de credință definite și clarificate în crezurile și dogmele celor șase sinoade ecumenice, hotărând la sfârșitul canonului 1: «Și pe scurt hotărâm să rămână statornică în tărie și neclintită până la sfârșitul veacurilor credința tuturor bărbaților care au fost preamăriți în Biserica lui Dumnezeu fiind luminătorii lumii, precum și scrierile și dogmele lor propovăduite de Dumnezeu lepădând și anatemizând pe toți pe care ei i-au lepădat și anatemizat ca pe vrăjmași ai adevărului și ca pe cei ce în zadar s-au întărit împotriva lui Dumnezeu și care s-au străduit să ridice nedreptatea la înălțime... și noi am hotărât în mod definitiv ca la cele așezate mai înainte să nu se adauge, nici să se omită și nici nu am putut face altfel». Similar, există o distincție între canonul 1 și 2 cu privire la pedepsele impuse de sinod pentru păcate. În canonul 2 se zice: «dacă se va dovedi că cineva va încerca să înlocuiască vreun canon din cele zise, cu altul nou, sau să-l desființeze, primește epitimia precum hotărăște același canon împotriva căruia a greșit și prin aceasta se vindecă de ceea ce a greșit». În primul canon citim: «iar dacă oricine nu ar ținea și nu ar îmbrățișa menționatele dogme ale dreptei credințe, iar nu va crede și va propovădui așa, ci va încerca să se împotrivească acelora să fie anatema, potrivit hotărârii date acum de arătații sfinți și fericii Părinți să fie scos și să cadă din catalogul creștinilor ca un străin». Canonul 2 al Sinodului VI Ecumenic nu conține nici o afirmație că regulile disciplinare și canonice ale Codului canonic sunt neschimbătoare și imuabile, încă mai puțin, decât trebuie să fie înțeleasă această imuabilitate în același sens ca acela al Sfințelor Scripturi. Nici nu pune Sinodul hotărârile canonice ale celorlalte, la egalitate în importanță cu definițiile lor dogmatice. Sensul direct al cuvintelor canonului este de a interzice oricărui creștin, oricare ar fi poziția lui în Biserică de a schimba, perverti, înlocui sau altera canoanele din propria sa autoritate. Nu există nici o mențiune în canon de acte ale puterii legislative ale Bisericii sau a prerogativelor sale de a dezvolta sau schimba

¹⁰ G. Ralli și M. Potli, *o.c.*, vol. II, pp. 555–556.

legile mai vechi. Același sens este exprimat și de canonul 1 al Sinodului VII Ecumenic. Pe de altă parte, multe sinoade folosesc cuvântul «αὐθενούμεθα» (noi reînnoim); o astfel de expresie nu ar fi fost folositoare dacă păstrarea canoanelor ar fi fost tot așa de imuabilă ca învățăturile de credință. Din nou, Sinodul VI Ecumenic, în primul rând ratifică canoanele sinoadelor locale, iar apoi merge mai departe și corectează sau chiar abrogă altele pentru motivul că s-ar baza pe temelii greșite (compară canonul 15 al Sinodului de la Neocezarea cu canonul 16 al Sinodului VI Ecumenic). Sinodul VII Ecumenic, deși, zice prin canonul 1 că «noi păstrăm tot ceea ce a fost hotărât», totuși adaugă alte 22 de canoane, unele dintre acestea repetând celelalte canoane, care nu au mai fost în vigoare. Același sinod, prin canonul 1 citează pe Moise, zicând: «Nimic să nu se adauge la acelea, nici să se scoată ceva dintr-însele», deși a introdus cele 22 de canoane. Noi toți suntem familiari cu remarcile vechilor canoniști, că un canon a fost nevalid sau nu a mai fost în forță, adică a fost universal sau particular. Balsamon zice în interpretarea sa la canonul 59 al Sinodului VI Ecumenic că hotărârile canonului n-au fost în forță, ci mai mult prevalează acelea ale Novelei lui Ioan Înțeleptul (vezi comentariul XVI, 1, 2). Deși spiritul general al propoziției sinodului reiese clar căci canoanele sunt recunoscute și ratificate ca legi pentru întreaga Biserică și pentru fiecare membru al ei. Nici un membru nu este îndreptățit să le pervertească, să le înlocuiască cu altele sau să introducă elemente noi în conținutul lor din propria sa inițiativă¹¹.

Această neînțelegere și controversă printre canoniști trebuie atribuită unei concepții teologice diferite despre sensul și scopul canoanelor. După Părintele Alexander Schmemmann, eroarea cea mai gravă a liberalilor extremiști constă în faptul că ei văd canoanele ca având caracteristicile legilor civile ca hotărâri administrative care se pot schimba automat numai dacă poate fi găsit un text apropiat. Deci în aceasta constă problema și anume că un canon nu este un text pur legal sau în principiu fără nici o practică în Biserică. Un canon este o demonstrare a modului în care într-o situație dată esența neschimbabilă a Bisericii trebuie să fie nevăzută și exprimată. Acest etern adevăr exprimat printr-un canon, promulgat într-o situație istorică dată în condițiile care au diferit de cele existente astăzi, rămâne stabil și veșnic în canoane, făcându-le o parte de sine stătătoare a tradiției Bisericii. Există forme variate ale esenței istorice a Bisericii pentru fiecare persoană care are chiar puțină tangență cu istoria ei. În cursul istoriei, o formă înlocuiește pe cealaltă. Totuși, în toate formele diferite ale vieții Bisericii, există un adevăr stabil și permanent: învățătura dogmatică despre Biserică, sau cu alte cuvinte Biserica însăși. Viața Bisericii nu poate lua forme

¹¹ A. Christodoulos, *The Treatise of the Ecclesiastical Law*, Constantinopol, 1896, pp. 57–60. Un punct de vedere asemănător despre interpretarea canonului 7 al Sinodului VI Ecumenic este susținut de Valerian Șesan în articolul "Revision der Canonen und anderer kirchlichen Normen, sowie deren Kodifizierung", în *Proces-verbaux du premier Congres de theologie orthodoxe a Athenes*, 1939, pp. 310–323. Cf. Mit. V. Archontones, o.c., p. 20. Sunt cercetători care cred că amintitele canoane, chiar dacă nu și-au găsit o aplicare de-a lungul întregii vieți a Bisericii, înfățișează neschimbabilitatea sfințelor canoane și că promisiunea în legătură cu credința sfințelor canoane a fost introdusă în *Ordo* jurământului episcopal din timpul hirotoniei (A. Schmemmann, „Biserica și Bisericile din diaspora”, în *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe occidentale*, XV, nov. 1948, pp. 2–6; N. Afanasiev, "Canons et conscience canonique", în *Contacts*, 2me trimestre, 1969, pp. 121–122).

facultative după dorința ei, ci numai acelea care corespund cu esența Bisericii și sunt capabile să exprime această esență în circumstanțele istorice date. Astfel canoanele sunt forma în care esența neschimbătoare a Bisericii este păstrată în circumstanțele schimbătoare ale istoriei. Orice dispreț conștient al lor poate conduce la concepția Bisericii, adică la erezia ecclesiologică¹².

Liberalii confundă pe *Jus divinum* cu *Jus humanum* și uită că, categoria legii divine, care singură are înțelesul și autoritatea neschimbătoare, trebuie înțeleasă ca îmbrățișând tot ce este strâns legat de esența Bisericii pe care își bazează organizația ei, fără de care succesul menirii Bisericii ar fi problematic, pe tot ceea ce este întemeiat fie direct pe învățăturile credinței creștine, fie că este o concluzie directă a lor¹³.

Ei uită că, canoanele care guvernează viața Bisericii în ce privește aspectul lor pământesc sunt inseparabile de învățăturile de credință creștină, că ele nu sunt statute legale nici articole de lege, ci învățăturile Bisericii, tradiția revelată, aplicate în toate sectoarele vieții practice ale comunității creștine.

Ei uită că această unitate organică și inseparabilă a canoanelor și a ordinii canonice în general, împreună cu natura internă a Bisericii, nu numai că dă legilor Bisericii caracterul predominant al legii spirituale și liturgice, ci, de asemenea, asigură unitatea organizării bisericești, ferind-o de orice confuzie cu echivalentul civil.

Ei uită că pentru a rezolva problemele canonice nu este suficient să cunoști sistemul dreptului canonic mecanic, ci, mai mult, trebuie să-l știi aplica într-un mod extern formalist sau cazuistic, găsind textul canonic potrivit fiecărui caz particular. Aceasta transferă problema de la factorul divin la cel uman, de la esență la formă, de la libertatea spiritului dragostei la litera moartă a legii¹⁴.

Este absolut esențial de a ști sensul și înțelesul adevărat al *canonicității*. Pentru acest scop se cere un criteriu foarte sigur care să reveleze sensul adevărat al canoanelor dincolo de problemele și de formele externe ale vieții Bisericii. Un astfel de criteriu nu poate fi găsit în formele trecătoare, ci numai în cele eterne, cu alte cuvinte în *conștiința adevărului etern exprimat prin canoane*.

Astfel este greșit să cauți o astfel de conștiință în canoane, adică în textele istorice izolate, deoarece acestea nu conțin în mod direct viața Bisericii, ci se ocupă de problemele ei empirice, de aspectul ei trecător. Adevărurile fundamentale nu pot fi trecătoare și efemere, ci stau dincolo de limitele înguste ale timpului, independente de contextul istoric sau de condițiile lor. Cu toate acestea, baza unei înțelegeri a adevărului etern dincolo de canoane nu poate fi găsită, nu poate exista decât numai în învățătura dogmatică despre Biserică. Ea este strâns legată de înțelegerea elementului dogmatic al Bisericii și este distinctă numai din punctul de vedere al direcției istorice. Așa cum aceasta este forța mișcătoare a istoriei Bisericii, tot așa scopul ei este de a păstra cu sfințenie învățătura dogmatică în formele canonice.

Pe tot parcursul formelor schimbătoare ale vieții Bisericii, această conștiință a adevărului exprimat în canoane rămâne astfel „nealterată, neschimbătoare, validă oriunde și totdeauna pentru toți aceia care mărturisesc aceleași învățături de credință“.

¹² A. Schmemmann o.c., p. 65; John Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicite*, Paris, 1965, p. 100.

¹³ A. Christodoulos, o.c., p. 23.

¹⁴ K. Mouratides, o.c., pp. 123–124; V. Lossky, o.c., p. 172 ș.u.

Această calitate conține criteriul sigur pentru aprecierea formelor canonice în totalitatea lor¹⁵.

Văzută din acest punct de vedere, poziția conservatoare apare ca fiind tot așa de greșită. Ei pornesc de la concepția teologică că sfintele canoane, cel puțin acelea ale Sinoadelor Ecumenice, nu sunt „nimic altceva decât legea divină însăși, semințele căreia sunt cuprinse în Sfintele Scripturi, dar care s-au dezvoltat și elucidat”¹⁶. Ei extind neschimbabilitatea până la adevărata putere legislativă a Bisericii, uitând că Biserica a fost aceea care a instituit și ratificat sfintele canoane, iar prin acceptarea lor le-a investit cu autoritate.

Pe lângă aceasta, nu se poate nega că Biserica este aceea care posedă și va poseda întotdeauna dreptul de a schimba într-o formă legitimă orice în canoanele sale vechi, dacă găsește necesar de a fi schimbate sau corectate. Acest drept este legat inseparabil de esența puterii legislative a Bisericii. Dacă acceptăm că autoritatea canoanelor este mai mare decât Biserica însăși, care le-a instituit, aceasta înseamnă nu numai că noi vedem Biserica ca ceva mai prejos decât creația ei și o facem în permanență supusă acestei creații, ci, de asemenea, că noi impunem greutatea poverii multor condiții ale vieții și a nevoilor care au dispărut cu scopul de a realiza aplicarea vechilor hotărâri¹⁷.

Funcția canoanelor și a legii bisericești în general intenționează (ca un element creator și productiv) să ajute viața Bisericii să se apropie, în măsura în care este posibil, de învățătura dogmatică despre misterul Bisericii. Acesta, ca și toate dogmele, nu este un adevăr teoretic sau abstract, ci este reflectat într-o serie întreagă de expresii și realizat în viața Bisericii.

Această realizare constă în organizarea canonică, dar aceasta nu poate fi niciodată completă. Nici o formă bisericească nu poate fi văzută ca epuizând misterul Bisericii, ci numai ca apropiindu-se de el, iar această apropiere este relativă momentului istoric în care ea apare. Din acest motiv, orice formă absolutistă a organizării Bisericii este inacceptabilă, deoarece ea confundă expresia empirică, relativă și particulară a Bisericii cu esența ei neschimbătoare. Formele istorice diferite sunt legate unele de celelalte prin învățătura dogmatică despre ele. Orice modificare sau schimbare apare nu numai ca o readaptare la condițiile istorice, ci și ca o dorință pentru expresia deplină a misterului bisericesc în noile condiții. Nici o schimbare nu este legitimă, exceptând doar când noua structură a Bisericii se exprimă mai clar decât vechiul adevăr dogmatic, veșnic al Bisericii. Noi suntem liberi să modificăm sau chiar să creăm forme noi, dar noi nu suntem îndreptățiți întotdeauna să facem aceasta. În această problemă, ca și în întreaga viață a Bisericii, marele curaj trebuie să fie totdeauna însoțit de o mare prudență, de credință și de devotament față de tradiție¹⁸.

Întreaga realizare canonică a Bisericii formează o neîntreruptă eră bogată în experiența, obligația, responsabilitatea și misiunea ei de a păstra cu sfințenie misterul Bisericii în acord cu multiplele situații ale timpului și locurilor diferite. Noi ducem mai departe numai ceea ce nu-și are originea din noi, deși ne place să credem că

¹⁵ A. Afanassieff, *o.c.*, p. 121.

¹⁶ Antim de Nubia, *The Canonical and the Ecclesiastical Law of the Orthodox Church*, vol. I, Tesalonic, 1957, p. 161; Cf. V. Archontones, *o.c.*, p. 27.

¹⁷ A. Christodoulos, *o.c.*, p. 61.

¹⁸ A. Afanassieff, *o.c.*, p. 115.

istoria începe cu noi. Din acest motiv, în toată lucrarea noastră practică tradiția și creația trebuie să fie întotdeauna inseparabil legate; aceasta va fi cea mai sigură dovadă că lucrarea noastră va fi continuată, mai mult decât atât, că va ajunge la un sfârșit odată cu moartea noastră. Totuși, fiecare acțiune umană presupune un anumit grad de distrugere a creației precedente, care a încetat să fie o expresie vie a eternității și astfel să cadă într-o completă inerție protejând creația. Noi putem și trebuie să modificăm legile bisericești, dar numai când canoanele au încetat să mai fie canoane, când ele au încetat să-și îndeplinească misiunea lor, când ele, cu alte cuvinte, nu mai exprimă în viață adevărul etern dincolo de canoane. Unele canoane vor rămâne în vigoare până la sfârșitul veacurilor, iar aceste canoane sunt tot așa de sfinte pentru noi cum sunt și dogmele pe care le exprimă¹⁹.

Totuși, cum pot aceste canoane să fie distincte în natura și autoritatea lor, de acelea care poartă urmele circumstanțelor temporare ale vieții bisericești, care le-a adus în existență. Cităm pe Apostolos Christodoulos, care crede că în definirea relațiilor dintre vechile canoane și legislația curentă în vigoare, noi trebuie să reținem:

1. „Că spiritul adevărat al Bisericii creștine în diviziunea ei vizibilă, ca o instituție socială, este înțelegerea profundă și corectă a bazelor fundamentale ale organizării ei, a celor mai înalte principii ale conducerii și vieții ei care nu sunt exprimate în nici una din legile bisericești de mai târziu cu astfel de claritate cum sunt exprimate în canoane. Integritatea Bisericii, viața ei nedespărțită în perioada Sinoadelor Ecumenice, precum și vitalitatea și interesul marcat cu privire la problemele religioase și sociale bisericești – toate pe lângă alți factori contribuie la aceasta. Vechiul cod canonic, mai mult decât orice legislație bisericească de mai târziu poate fi văzut ca o expresie a vocii universale a spiritului Bisericii în cele mai importante probleme ale organizării și conducerii ei interne. Din acest punct de vedere, vechile canoane sunt o lucrare prețioasă și inestimabilă a unei perioade care nu se va mai repeta niciodată în Biserică. Pentru anii ce urmează ele vor fi folosite și continuă să fie folosite ca model și cheie supremă pentru înțelegerea spiritului de conducere a Bisericii din care trebuie să derive principiile de emiteră a legii. Legislația bisericească a anilor următori nu se poate mândri că ar fi făcut vreo dezvoltare în comparație cu vechile canoane ori că ar fi înțeles în primul rând principiile organizării și conducerii bisericești. Chiar astăzi nu putem decât mărturisi că multe principii ale vechilor canoane, care au fost păstrate în vechea organizare și conducere canonică a Bisericii, au fost studiate mai adânc și mai legat de cele mai înalte scopuri ale organismului bisericesc decât legile bisericești de mai târziu. În măsura în care ne referim la viața contemporană a Bisericii, o atitudine înaltă ne cere din partea autorităților legislative pentru a pune principiile canonice în practică în organisme bisericești. A dezvolta și a aplica aceste principii, a le lega de nevoile și situațiile Bisericii fiecărui teritoriu și a le elabora este o misiune esențială și neîncetată a legislației bisericești. Când este înțeleasă această relație cu canoanele, marea lor importanță pentru viața bisericească a fiecărei perioade devine posibilă și inteligibilă, iar marea venerare a Bisericii ortodoxe a plătit și încă plătește acestui monument al activității ei legislative, devenind semnificativă. Biserica nu face din canoane un idol pentru închinarea nechibzuită, ci ea cere cinstire pentru ele de la membrii ei și un serios studiu și înțelegere a spiritului lor și a calităților lor morale de la slujitorii ei.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 115–116 și 125.

2. Că în cadrul vechiului cod canonic trebuie să distingem canoanele fundamentale de o importanță generală care exprimă, în primul rând, principiile organizării bisericești și spiritul conducerii Bisericii de acele canoane care sunt asociate cu formele ei istorice externe, cu condițiile și nevoile temporare; noi trebuie să separăm spiritul legii de forma lui externă, intențiile canoanelor de toate canoanele în mod individual²⁰. Aceia care privesc canoanele ca neschimbătoare nu fac această distincție și condamnă puterea legislativă a Bisericii ca și o misiune imposibilă. Legile nu creează viața, ci numai o îndreaptă, o îndeamnă și o conduc. Rezultatul practic al acceptării unei astfel de teorii ar fi că puterea legislativă ar deveni nulă, deoarece vechile canoane ar fi neschimbătoare și, deci, în același timp irealizabile în multe părți și forme. Ori, mai mult, în timp ce acest lucru este imposibil în practică, rezultatul ar fi că noi vom exprima mare respect pentru vechile canoane în practică în timp ce, de fapt, vom deveni străini de ele prin legile și practica noastră. Oricare ar fi motivul, vechiul canon va rămâne un tezaur ascuns. Deci, două elemente sunt cuprinse în canoane, intenția ca distinctă de forme, scopul promulgării legilor va consta în înțelegerea mai adâncă și mai corectă a principiilor lor fundamentale, care sunt adaptabile întotdeauna și peste tot în rezolvarea lor ca ordine specifică a legii pozitive și în derivarea din ele ca primele principii, principiile noi pentru toate condițiile noi care au apărut în viața Bisericii. Formele externe ale vieții Bisericii, așa cum au fost fixate în vechile canoane, nu pot lega exercițiul puterii legislative a Bisericii când ea le găsește neaplicabile fiind necesar ca ele să fie schimbate, adaptate la alte cerințe. Aceste forme externe nu constituie esența canoanelor, integritatea Bisericii nu depinde de ele, nici nu vor servi pentru a demonstra că Biserica persistă față de ea însăși și față de acele scopuri înalte pentru care ea a fost întemeiată și pentru care există. Numai astfel se va rupe realizarea acestor scopuri și se va distruge adevărata ființă a Bisericii – numai un

²⁰ Împotriva punctului de vedere al lui Christodoulos, susținut de D. Balanos și H. Alivizatos, care face distincție între canoanele fundamentale și nefundamentale, sunt unii cercetători care fac distincție între canoanele dogmatice și administrative. O astfel de distincție nu este nouă; despre primul canon al Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon, Zonara scrie: „Sinoadele au promulgat canoane, unele dintre acestea au ajutat la definirea dogmelor, în timp ce altele s-au aplicat la întemeierea și organizarea bisericilor” (G. Ralli și M. Potli, *o.c.*, vol. II, p. 217). În Novella 40 a lui Alexie I, capitolul 4, citim: „Dintre sfintele canoane, unele, care se referă la credință și la dogmă, vor fi păstrate și reînnoite, în timp ce restul vor fi scoase de sub autoritatea mea...” (de la Ch. Frangistas, *The Constitutional power of the canons of the Church*, p. 7, n. 7). Acest punct de vedere este respins de H. Alivizatos, de autorii *Pidalionului* și de P. Christou. Alivizatos nu crede că este posibil să se vorbească despre canoane dogmatice, „pentru că, în timp ce cu siguranță sunt unele canoane dogmatice, conținutul lor îndreptățește de a fi canoane istorice de o importanță secundară, deoarece problemele dogmatice stabilite de aceste canoane au fost fixate prin definiții, iar canoanele devin astfel lipsite de importanță. De asemenea, problemele ordinii și administrației bisericești stabilite de restul canoanelor sunt legate de bisericile și comunitățile eretice, care apar nu ca rezultat al diferențelor și disputelor dogmatice. Din acest punct de vedere, acele canoane dogmatice care există au o importanță mai mică” („Are there dogmatical canons?”, în „Τομος εις μνημην Σπ. Λαμπρου”, 1935, p. 477). Autorii *Pidalionului* scriu: „Canoanele sinoadelor nu cuprind dogmele de credință (cel puțin numai rar), ci privesc buna ordine și conduită a Bisericii” (*Pidalion*, trad. de Arhim. Zosima Tărlă și Ic. Stavr. Haralambie Popescu, București, 1992, p. 153). P. Christou crede că „canoanele formează un tot... nu există canoane cu conținut dogmatic și cultic; puține care ating dogma sau cultul nu prescriu dogma sau cultul, ci, mai mult, fixează ordinea în legătură cu dogma sau cultul; cu alte cuvinte, ele sunt canoane administrative” (P. Christou, *The New Charter of the Greek Church*, p. 20; Cf. V. Archontones, *o.c.*, pp. 27–28 și Frangistas, *o.c.*, p. 34).

astfel de fenomen în dezvoltarea istorică a legislației Bisericii trebuie să stea în organizarea și conducerea ei externă. După aceste principii și idei semnificația vechiului canon dintre izvoarele legiuirilor bisericești și legătura legislației bisericești cu acestea poate fi definită după cum urmează: canonul bisericesc deține o poziție primordială printre izvoarele legale, ca o putere din care trebuie să derive principiile fundamentale prin puterea legislativă a Bisericii, să fie dezvoltat și aranjat într-o ordine specifică în deplin acord cu noile condiții bisericești. Nu trebuie să dăm aceeași importanță formelor externe istorice, deoarece formele pot fi numai schimbătoare pe când condițiile din lume sunt ele însele neschimbătoare. Din acest motiv, noi vedem în realitate că multe din aceste forme au căzut în desuetudine și au devenit parte a moștenirii istoriei legale. Chiar unele din cele mai importante hotărâri ale organizării bisericești nu s-au împotrivit efectului timpului și istoriei: după cum mărturisește principiul sinodal, alterat și el de legea contemporană. Dar în spatele formelor externe este ascuns spiritul vechilor legi bisericești, principiile fundamentale care schimbă forma, dar nu trebuie să moară și pot să fie incluse și păstrate în forme noi, mai largi și mai comprehensive. Această lucrare importantă aparține celei mai înalte puteri, singurei care I s-a dat dreptul de a rechema la viață ceea ce a fost distrus de timp, de a adapta ceea ce trebuie să fie adaptat, de a aboli ceea ce este neadaptabil în practică și de a dezvolta din principiile vechi noi forme importante pentru această perioadă²¹.

Lucrarea importantă a alterării canoanelor trebuie înfăptuită cu mare grijă și numai unde există „o mare necesitate” după cum a arătat Filaret al Moscovei²² și nu din motive superficiale, nici imparțial sau din șovinism, toate din nefericire fiind evidente în afirmațiile lui Troițki. El vorbește despre o „egalitate legală a prerogativelor” Bisericilor autocefale, trasând o paralelă între canoane și principiile dreptului internațional. El susține că „în perioada contemporană, când în majoritatea țărilor Biserica este despărțită de Stat, nici canoanele, nici practica Bisericii vechi nu poate forma baza organizării Bisericii”²³.

Referitor la aceasta, Meyendorff²⁴ se întreabă dacă o astfel de paralelă este corectă? Mă întreb dacă ea este scuizabilă. Poate cineva scrie cu adevărat despre o „egalitate legală a prerogativelor” Bisericilor autocefale? Nu este Biserica secularizată când relațiile membrilor ei unul cu celălalt sunt văzute într-un astfel de mod secular?

Dacă canoanele și practica Bisericii primare nu formează baza administrației Bisericii, unul este confruntat cu întrebarea ce face ea. Răspunsul este ceea ce reiese din învățătura dogmatică ortodoxă, după care, așa precum și Troițki arată, „singurul purtător al suveranității în Biserică este întregul corp al episcopilor, dorința care este exprimată prin organele ei, cu alte cuvinte prin Sinoadele ecumenice și locale”.

Dacă Troițki susține că canoanele Bisericii primare nu pot forma o bază, cum poate zice el că purtătorul suveranității în biserică este întreg episcopatul, dorința care este exprimată prin organele ei, deci prin Sinoadele ecumenice și locale? Sinoadele ecumenice au instituit canoanele și au stabilit practica bisericească de-a

²¹ A. Christodoulos, *o.c.*, pp. 65–69.

²² *Ibidem*, p. 61, n. 1.

²³ S. Troițki, „Budem vmeste borotsja s oposnotju”, în *Journal of the Moscow Patriarchate*, 1950, pp. 36–51.

²⁴ John Meyendorff, „Constantinople and Moscow”, în „*Ἀνδρείου Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*”, 1949, p. 42.

lungul secolelor, iar Troițki descrie aceste canoane și această practică. Aceasta pare a fi o contradicție flagrantă²⁵.

În ceea ce privește aducerea la zi a canoanelor, Șesan arată pericolul înlocuirii canoanelor vechi cu altele noi „simplu și numai din cauză că noul spirit contemporan în viața bisericească cere acest lucru” și prevede că dacă spiritul contemporan din viața Bisericii continuă necercetat el va realiza căderea sa, deoarece această modernizare ar putea avansa peste organizarea și structura Bisericii și ar putea ajunge la învățătura ei dogmatică. El scrie că numai unde există *utilitas evidens, necessitas urgens* și unde ea servește realizării scopului soteriologic al Bisericii, după cum a fost cazul când ele au fost legiferate, poate Biserica să schimbe vechile canoane²⁶. „Iar aceasta nu o zicem spre desființarea sau răsturnarea celor legiferate de Apostoli, ci pentru că purtăm de grijă de mântuirea și de propășirea spre mai bine a poporului”, după cum este scris în canonul 12 al Sinodului VI Ecumenic.

Deci, a face uz de canoane și a fi în cadrul legăturilor canonicității înseamnă inițial a ști cum să identifice miezul extern din textul unui canon și cum să găsești acea parte a învățăturii dogmatice a Bisericii, precum și cum să aplici în viață acest element extern, deoarece există motiv în canonicitate numai în măsura în care îndeplinește scopul pentru care a fost promulgat²⁷. Crediința din canoane este credința întregii tradiții a Bisericii, iar această tradiție, după cum scrie Florovski nu înseamnă credința în autoritatea externă a trecutului, ci este viață, este o legătură și un contact cu deplinătatea experienței bisericești. Cinstirea Tradiției nu este numai o dovadă istorică și nu este aceeași cu arheologia bisericească²⁸. Criteriul emergent al organizării Bisericii nu este deci textul neutilizabil al canonului, ci mărturia vie a Tradiției Bisericii care este imprimată în viața și practica Bisericii.

Adevărata conștiință a ființei Bisericii este un factor important pentru dezvoltarea universală a administrației bisericești. Dacă considerăm că folosul dezvoltat în multiplele perioade n-a fost altul decât demonstrarea practică a acestei conștiințe atunci noi putem estima mai ușor importanța ei pentru schimbările administrative din Biserică realizate la perioade diferite, deoarece această Tradiție demonstrează succesiv prin obicei este mărturia credinței *traditio constitutiva* temporale față de *traditio continuativa* autentică și canonică²⁹.

Practica Bisericii, care va forma subiectul unui alt studiu, va lumina unele puncte obscure sau imperfecte ale istoriei noastre bisericești. Ea ne va ajuta să înțelegem canoanele corect, arătându-ne felul în care Biserica Ortodoxă funcționează. Ea va elucida mult mai mult modul prin care Biserica, deși împărțită într-un mare teritoriu bisericesc, acționează independent una față de cealaltă în cadrul propriei lor jurisdicții canonice, nu va înceta să fie unicul organ, fiind Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserica „întemeiată pe temelia Apostolilor și profeților, având pe Iisus Hristos Însuși piatra cea din capul unghiului”³⁰.

²⁵ Mit. Gherman de Aenus, „The replay to the professors S. Troitsky”, în *Orthodoxia*, 1953, p. 20.

²⁶ Valerian Șesan, *o.c.*, p. 316.

²⁷ M. Petrovici, „The Canons and their strength”, în *Glaznik*, 1967, pp. 87, 88.

²⁸ A. Schmemmann, *o.c.*, pp. 4–6.

²⁹ B. Pheidas, *The presupposition of the formation of the institution of pentarchia of the Patriarchs*, Athens, 1969, p. 334.

³⁰ Cf. K. Delikanis, *Documente Patriarhicești*, vol. II, Prolegomena, p. 4.

ASPECTE SPECIFICE ALE RUGĂCIUNII CREȘTINE

Preot. prof. dr. SORIN COSMA

Cea mai elementară și esențială formă prin care „homo religiosus” își dovedește identitatea sa apriorică este rugăciunea. Prin felul în care o exercită cineva poate fi socotit și tratat mai mult sau mai puțin credincios uneia sau alteia dintre religiile lumii. Știut fiind că la baza religiei stă legătura omului cu divinitatea, mărturisirea credinței și exprimarea ei prin rugăciune confirmă tăria acestei legături ce se repercutază asupra vieții și comportamentului uman.

Pe de altă parte, rugăciunea dovedește că deși omul a căzut în păcat, Dumnezeu nu l-a părăsit, ci comunică și cooperează cu El, pregătindu-l de-a lungul zbuciumatei sale istorii să spere în mântuire. Datorită păcatului însă, rugăciunea ca și comunicare a omului cu Dumnezeu nu va străluci în toată plinătatea ei. Referindu-ne, de pildă, la formele exterioare de manifestare ale rugăciunii în religiile precreștine, vom observa că ele variază în funcție, nu numai de simțământul interior, ci și de obiceiuri, sau de diverse forme ritualistice devenite tradiționale, pe care credincioșii uneia sau alteia dintre religii le împlineau de multe ori mecanic, rugăciunea fiind o simplă înșiruire de cuvinte stereotipe, rostite după un anumit ritual, la care însă sufletul participă prea puțin... E concludentă această poliloghie în rugăciunea preoților zeului Baal, rămasă fără răspuns, față de rugăciunea adresată Dumnezeului cel viu de către proorocul Ilie... (III Regi 18, 25-29).

Deși omul *Vechiului Testament* se afla sub povara păcatului, Dumnezeu stabilește cu Israel un legământ veșnic; acesta având de îndeplinit o misiune specială în istoria mântuirii lumii. Dumnezeu cel viu și Stăpân care judecă faptele omului după dreptate, pedepsind pe cei fărădelege, este în același timp și Tatăl lui Israel, socotit poporul și copilul Său. De aceea, cea mai mare poruncă din Lege va fi „să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta” (Deuteronom 6, 5). Iar temeiul acestei porunci este că și „Iahve, Dumnezeu este iubitor de oameni, milostiv, îndelung răbdător, plin de îndurare și de dreptate” (Ieșirea 34, 6). În felul acesta omul se poate apropia de Dumnezeu, poate intra în comuniune cu el, îi poate mărturisi păcatele și prin pocăință se poate îndrepta; îi poate arăta necazurile și suferințele, și mai presus de toate îl poate adora prin lauda măririi, bunătații și dreptății divine. *Psalmii* reprezintă o adevărată „capodoperă” a rugăciunii. În ei aflăm întreg zbuciumul clocotitor al sufletului omenesc copleșit de păcat și dornic în același timp de îndreptare: „Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta, și după mulțimea îndurărilor Tale, șterge fărădelegea mea și de păcatul meu mă miluiește! Căci fărădelegea mea eu o cunosc și păcatul meu înaintea Ta este pururea... Stropește-mă cu isop și mă voi curăți, spală-mă și mai alb decât zăpada voi fi...”

Întoarce fața Ta de la păcatele mele și toate fărădelegile mele șterge-le. Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeuule, și duh drept înnoiește înăuntrul meu! Nu mă lepăda pe mine de la fața Ta și Duhul Tău cel Sfânt nu-l lua de la mine! Dă-mi iarăși bucuria mântuirii Tale și cu duh stăpânitor mă întărește" (Psalmul 50, 1-13). După cum arată Tomas Spidlik în celebrul său tratat despre rugăciune, „nu un anume raționament l-a condus pe Israel să-l numească pe Dumnezeu Tatăl Său, ci o experiență vie”. Laitmotivul rugăciunii psalmilor este expresia „*Batah*”, „*a se încredința cuiva*”¹, asemenea unui copil părintelui său: „Cercetează-mă, Doamne! Înflăcărează inima mea și toate cele dinăuntrul meu! Că mila Ta e înaintea ochilor mei, și adevărul Tău mă povățuiește” (Psalmul 25, 2-3).

Mântuitorul ne arată că adevărata închinare adusă Tatălui trebuie să fie făcută „*în duh și în adevăr*” (Ioan 4, 24). Acest mod de a ne adresa Părintelui ceresc este însă deosebit de rugăciunea practică în timpul Său, atât în cadrul celorlalte religii, cât și în religia poporului din care făcea și El parte. Depășind întru totul formalismul și mândria în practicarea rugăciunii, Mântuitorul împăcându-l pe om cu Dumnezeu, aduce în lume o nouă religie și un nou fel de a ne închina Părintelui ceresc. El ne-a învățat și cum să ne rugăm, și cum să cultivăm roadele duhovnicești ale rugăciunii, rămânând El însuși Mijlocitor către Tatăl. Într-adevăr, cei care au urmat Domnului, împărtășindu-se de duhul Lui și de puterea Sfântului Duh, acordând atenție maximă rugăciunii, ne-au arătat prin practicarea ei necesitatea, importanța și adevărul înțeles al noii „*închinări în duh și în adevăr*”, care va rămâne pentru noi un model de urmat; încât în cele ce urmează vom *evidenția noile valori și dimensiuni duhovnicești pe care le oferă rugăciunea în „duh și adevăr”*.

I. Definiția rugăciunii

S-au dat multe definiții rugăciunii ca înălțare a sufletului către Dumnezeu și a comuniunii și comunicării cu Dumnezeu. Din foarte multe metafore prin care Părinții au dat expresie variației și multitudinii nuanțelor pe care rugăciunea le imprimă sufletului omenesc, vom arăta că pentru Sfântul Ioan din Kronștadt rugăciunea este în esență „*respirația sufletului, hrana și băutura noastră duhovnicească*”². Definită ca respirație și hrană, rugăciunea reprezintă elementul vital al sufletului omenesc. Sfântul Ioan Scărarul începe cuvântul 28 al Scării, referitor la rugăciune tocmai cu definiția ei, arătând că „rugăciunea, în sine însăși, este împreunarea și unirea omului cu Dumnezeu; luând în considerare efectele ce le produce, ea este susținătoarea lumii, împăcarea cu Dumnezeu, maică și apoi fiică a lacrimilor, curățire a păcatelor, pod ce ne trece peste marea ispitelor, zid de apărare împotriva necazurilor vieții, nimicitoare a războaielor pe care ni le fac demonii, lucrare a îngerilor, hrană tuturor celor fără de trup, bucuria fericirilor în viața viitoare, lucrare fără de margini, *izvor al virtuților*, pricinuitoare a darurilor cerești (harismelor), sporire nevăzută, hrană a sufletului, *luminare a minții*, secure ce doboară pomul deznădejdiei, doveditoare a nădejdiei, izgonire a întristării, bogăția monahilor, comoara sihaștrilor, împușinarea mâniei,

¹ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. II – Rugăciunea, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1998, p. 42.

² *Ma vie en Christ*, Bellefontaine, 1979, p. 146.

oglină în care vedem *progresul ce-l realizăm întru virtute*, arătare a măsurilor cu care ne măsoară Dumnezeu și cu care trebuie să ne măsurăm și noi aproapele, semn care arată starea în care se află sufletul, vestitoare a celor ce vor să fie, indiciu al măririi ce se va dobândi în rai³.

Tradiția spiritualității creștine a păstrat trei definiții ale rugăciunii:

1. Cererea făcută lui Dumnezeu pentru dobândirea unui bine⁴.
2. Înălțarea minții spre Dumnezeu⁵.
3. Convorbirea minții cu Dumnezeu⁶.

Aceste definiții aparțin lui *Evagrios* și *Sfântului Vasile cel Mare*. Sfântul Ioan Damaschin unește definiția formulată de Sfântul Vasile cel Mare cu una din cele două definiții formulate de Evagrie, și spune că „rugăciunea este ridicarea minții către Dumnezeu, sau cererea celor ce se cuvin de la Dumnezeu”⁷.

Din aceste definiții rezultă că modul de redare a rugăciunii este ridicarea minții, sau convorbirea minții cu Dumnezeu. Ideea evagriană de ridicare a minții (*ἀνάβασις*) este de origine platonice. E vorba de *voῦς*-ul identificat de Platon ca partea cea mai bună a sufletului, intelectul, cârmaci al sufletului în contact cu Dumnezeu. Astfel, Platon spune în *Phaidros*: „Ființei însăși – deci ceea ce există cu adevărat, care nu are nici formă, nici culoare, nici nu poate fi atinsă, pe care nu o poate contempla decât cârmaciul sufletului, intelectul (*voῦς*), reprezintă obiectul adevăratei științe...” (247c; vezi și *Timaios* 51d). Dar chiar dacă *nousul* este facultatea supremă a sufletului, el este doar o parte a lui. Se caută însă adâncul, esența, centrul, care constituie rădăcina și izvorul vieții spirituale. Acest centru, sau focar este inima: *καρδία* – cuvânt derivat din radicalul *κρδ* – care indică ideea de *centru*. Așa cum inima ca organ al trupului reprezintă elementul central și esențial al vieții biologice, tot astfel inima – spirit este centrul vieții duhovnicești, „eul”, „izvorul actelor omenești”, „focarul tuturor puterilor sufletești și trupești”⁸. Astfel spiritualitatea răsăriteană axând centrul vieții spirituale în inimă va completa pe Evagrie referindu-se la ridicarea, înălțarea, și comunicarea inimii cu Dumnezeu în rugăciune. Sau, pentru a nu exclude nici formularea lui Evagrie spunem că *rugăciunea este înălțarea și comunicarea intelectului (nous) și a inimii cu Dumnezeu*.

II. Rugăciunea ca act teandric

Am văzut că rugăciunea este înălțarea (*anábasis*) și convorbirea (*homilia*, *conversatio*) minții și inimii cu Dumnezeu. Aceasta se realizează prin inspirația Duhului Sfânt. Specificul rugăciunii creștine, care de altfel îi dă valoare religio-morală unică și de excepție, rezidă în faptul că atunci când se roagă, creștinul nu este singur. Adică, pentru creștini rugăciunea nu este strigătul plin de teamă și nesiguranță adresat zeilor închiși în cerul lor, care refuză să comunice cu oamenii. Ea este adresarea

³ *Scara Raiului*, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timișoara, 1994, pp. 494–495.

⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a V-a la Mucenița Iulita*, III, P.S.B., 17, p. 389.

⁵ Evagrie Ponticul, „Despre rugăciune”, 35, *Filocalia*, vol. I, p. 79 (P.G. 79, 1173).

⁶ *Idem*, *ibidem* 3, *Filocalia* cit., p. 75 (P.G. 79, 1168).

⁷ *Dogmatica*, III, 24, trad. D. Fecioru, București, 1938, p. 223.

⁸ Sfântul Teofan Zăvorâtul, *Schița unei morale creștine*, Moscova, 1895, p. 306.

către „*Tatăl nostru*”, cu care stabilim un dialog, o convorbire prin aceea că la rugăciune participă atât Mijlocitorul Hristos, cât și puterea de viață făcătoare a Duhului. Altfel spus, rugăciunea în duh și adevăr are un caracter *teandric*, reprezentând o împreună lucrare sau acțiune (*sinergie*) a sufletului omenesc și a Sfintei Treimi căreia se adresează. De fapt, Domnul însuși ne-a învățat că orice rugăciune trebuie să fie o adresare către Tatăl prin Fiul. El este „Mijlocitorul dintre Dumnezeu și oameni” (I Timotei 2, 5). Este nevoie de Mijlocitor, fiindcă deși îl numim pe Dumnezeu „Tatăl nostru”, Tatăl locuiește în „lumină de nepătruns” (I Timotei 6, 16) și „nimeni nu l-a văzut vreodată” (Ioan 1, 18). Nu și-a descoperit numele (Ieșire 6, 3). Numai Fiul îl cunoaște pe Tatăl (Matei 11, 27). De aceea *numai prin Fiul putem spune „Tatăl nostru”*. Rugăciunea noastră prin Hristos, devine rugăciunea Lui către Tatăl. Iar adresarea Lui către Tatăl fiind comuniunea maximei iubirii, ne introduce și pe noi în același duh și viață divină. De aceea rugăciunea noastră prin Hristos este totdeauna primită de Tatăl: „...Părinte, Îți mulțumesc că M-ai ascultat; și *Eu știam că pururea Mă ascuți...*” (Ioan 11, 41–42). Prin Hristos noi avem „îndrăznire (παρρησία) și apropiere cu încredere” (Efeseni 3, 12) către Tatăl, avem liberul acces la iubirea Părintelui nostru, fiindcă prin El am dobândit înfierea și harul iubirii lui Dumnezeu (Efeseni 1, 5–6; Galateni 4, 7). În numele lui Iisus, Răscumpărătorul nostru și Biruitorul morții, „tot genunchiul se pleacă; al celor cerești, al celor pământești și al celor dedesubt...” (Filipeni 2, 10). Tot Domnul ne-a învățat că rugăciunea către Tatăl în numele Fiului, se face *prin cuvintele Lui*: „De veți rămânea în Mine și cuvintele Mele de vor rămânea în voi, cereți orice veți vrea și vi se va da” (Ioan 15, 7). *Sfântul Ciprian* arată că „este plăcut lui Dumnezeu să fie rugat prin cuvintele Fiului Său, să ajungă la urechile Lui rugăciunea alcătuită de Hristos, să recunoască Tatăl cuvintele Fiului Său când noi ne rugăm. *Cel ce locuiește în inima noastră să fie și în vocea noastră*. Și fiindcă îl avem pe El *Mijlocitor către Tatăl* pentru păcatele noastre (I Ioan 2, 1), când ne rugăm să ne fie iertate păcatele, *să ne rugăm cu cuvintele Mijlocitorului nostru*. Căci când zice: „Orice vom cere de la Tatăl în numele Lui ne va da” (Ioan 16, 23), cu atât mai mult dobândim ceea ce cerem în numele lui Hristos...”⁹.

În același timp, *rugăciunea este „în Duhul”*, fiindcă „nimeni nu poate să zică: Domnul Iisus, decât în Duhul Sfânt” (I Corinteni 12, 3). Aceasta înseamnă că prin Duhul rugăciunea noastră se unește cu cea a Mijlocitorului nostru către Tatăl. Orice epiclează ca invocare a Duhului face ca rugăciunea să devină o „*respirație a duhului*” nostru – spun părinții filocaliei. Așa cum prin respirație aerul pătrunde, și oxigenând trupul, îi asigură posibilitatea acțiunilor lui, tot astfel prin rugăciune inspirăm harul Duhului Sfânt care pune în mișcare faptele noastre ca rod al vieții Lui. Pentru acest motiv, înainte de a ne adresa Fiului, se cuvine să fim pătrunși de harul Duhului. De fapt noi am primit înfierea prin Fiul ca lucrare a Duhului, care se roagă în noi ca să putem spune: „Ava Părinte” (Galateni 4, 6). Duhul este acela care unește rugăciunea noastră cu rugăciunea Fiului în unitatea Trupului lui Hristos. Numai prin Duhul putem „cunoaște darurile pe care ni le-a făcut Dumnezeu”, pe care noi le putem exprima așa cum „Duhul ne învață” (I Corinteni 2, 6–16). În același timp „în ajutorul slăbiciunilor noastre vine Duhul Sfânt, pentru că nu știm ce anume să ne rugăm, și însuși Duhul se

⁹ *De Dominicae oratione*, II, Migne, P.L. 4, 538A (P.S.B. 3, pp. 464–465).

roagă pentru noi cu suspine negrăite“ (romani 8, 26). Duhul ne luminează mintea, inspirându-ne discernământul ca înțelepciune duhovnicească, pentru a judeca toate lucrurile și faptele vieții cu „gândul lui Hristos“ (I Corinteni 2, 14-16).

Dat fiind faptul că relația tată-fiu pretinde o asemănare, Părinții accentuează în mod deosebit că rugăciunea teandrică pretinde să ne adresăm Tatălui ca fii asemenea Lui. *Sfântul Grigorie de Nyssa* ne îndeamnă că atunci, „când ne apropiem de Dumnezeu să ne cercetăm mai întâi viața noastră; abia apoi să îndrăznim să rostim cuvântul: Ava, căci Cel ce ne-a poruncit să-L numim Tată, nu ne îngăduie să spunem o minciună“¹⁰.

III. Necesitatea rugăciunii

După ce am văzut ce este rugăciunea în duh și adevăr, precum și specificul ei teandric, se cuvine să ne referim la *necesitatea ei*.

Necesitatea rugăciunii reprezintă înainte de toate, și mai presus de orice, o aspirație firească a sufletului omenesc spre comuniune și împărtășirea cu valorile absolute și eterne. Purtând chipul lui Dumnezeu, ca rațiune și libertate, omul se regăsește din însingurarea grijilor vieții și din prea multele conflicte sociale, în întâlnirea și comuniunea cu Spiritul absolut, definit în ființa Sa, asemenea omului, ca iubire. Sufletul omenesc poate rătăci la un moment dat în labirintul confuziei existențiale, făcând din sine un idol, căruia se închină el, și pretinde ca și alții să se închine... Își poate trăi, apoi, viața dominată de afectele și instinctele cele mai triviale; poate „aspira“ spre insațiabila cupiditate după bunurile materiale, lux, confort și îmbuibări de tot felul, dar mai târziu sau mai curând va constata că viața lui rămâne cu o mulțime de neîmpliniri, cu zbuciumul veșnicilor căutări tensionate, cu angoasa care îi sufocă sufletul... Iar dacă va avea puterea să-și ridice ochii din teluricul înșelător al vieții, spre cerul de lumină, acolo și numai acolo își va regăsi prin rugăciune propria-i identitate și împlinire, putând constata adevărata taină a vieții, descoperită prin cuvintele Fericitului Augustin: „Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te“ (Ne-ai făcut pentru Tine, Doamne, și neliniștit este sufletul nostru până nu se va liniști în Tine)¹¹. Numai în iubirea plină de lumină a lui Dumnezeu, unde își are obârșia divină sufletul omenesc, prin rugăciune chipul de lut al vremelniceii pământene se va transforma în nemurire, putând exclama împreună cu psalmistul: „precum cerbul dorește izvoarele de apă, așa sufletul meu te dorește pe Tine, Dumnezeule“ (Psalmul 41, 1).

Pe de altă parte, prin rugăciunea ca act teandric noi obținem îndrăzneala de a participa la viața divină ca fii ai lui Dumnezeu. Având accesul liber la Dumnezeu (παρρησία) ni se deschide drumul spre mântuire, și mai mult spre îndumnezeire, ca desăvârșire a vieții. Faptul că rugăciunea reprezintă împreună lucrarea cu Hristos prin Duhul Sfânt, reușim să ne înduhovnicim, să ne spiritualizăm viața, eliberând-o de întinărirea păcatului. Astfel, rugăciunea în opera de sfințire a vieții devine *virtutea ei centrală și animatoare*. „Precum cel mai de preț din toate simțurile este vederea –

¹⁰ *De Dominicae oratione*, hom. 2, P.G. 44, 1148 AB (P.S.B. 29, p. 417).

¹¹ *Confessiones* I, 1, P.L. 32, 659.

spune Evagrie – tot astfel *cea mai dumnezeiască dintre virtuți este rugăciunea*¹². Astfel rugăciunea satisface o necesitate naturală a sufletului, și anume aceea de a se împlini în dimensiunea lui cea mai înaltă prin înduhovnicirea spre sfințenie și îndumnezeire.

Pornind de la trihotomia antropologică platonice, devenită tradițională în spiritualitatea răsăriteană, un trăitor creștin arată că omul fiind alcătuit din trei părți: „partea trupului, cea a sufletului și cea a duhului; fiecare are necesitățile și puterile ei, ca și modurile ei de a le pune în lucrare. Dacă trupul cere cele de care are nevoie, acestea nu trebuie să-i fie refuzate, căci e vorba de poftele naturale. Sufletul își exercită activitatea sa în cunoaștere, în voință și în sfera sentimentelor. Dar duhul? *Se roagă*. Rugăciunea poate fi așadar numită „*respirația duhului*”. Așa cum pentru a respira plămânii se umflă și aspiră elementele făcătoare de viață din văzduh, tot așa în timpul rugăciunii *adâncurile inimii noastre se deschid și se umflă, iar duhul nostru se înalță spre Dumnezeu pentru a primi darul care îi îngăduie să se unească cu El*. Și așa cum oxigenul primit de sânge e îndată transportat în tot trupul pentru a-l face viu, tot așa darul primit de la Dumnezeu străbate tot ceea ce este în noi și toate cele ce sunt înăuntrul nostru”¹³.

IV. Rugăciunea și virtuțile teologice

Părinții filocalici, precum Evagrie și Sfântul Ioan Scărarul socotesc – după cum am văzut – rugăciunea ca fiind „*cea mai dumnezeiască dintre toate virtuțile*” și „*izvorul virtuților*”.

Aceste afirmații au la bază faptul că adâncirea vieții creștine prin *exersarea în rugăciune* se identifică cu dinamismul virtuții, ca o continuă strădanie și neîntreruptă creștere spre „măsura deplinătății lui Hristos” (Efeseni 4, 13); a *împărtășirii, deopotrivă prin rugăciune și virtute, de viața de sfințenie a lui Hristos*.

Totodată s-a stabilit că praxisul, conducând la teoria, face ca eliberarea de patimi să coincidă cu progresul în virtute, așa cum întunericul dispare la apariția luminii... De aceea ridicarea prin rugăciune contemplativă la unirea în iubire cu Dumnezeu se temeluiește totdeauna pe viața virtuoasă, încât rugăciunea formează o simbioză organică și funcțională cu virtuțile creștine, dobândind prin acestea specificul ei ca rugăciune creștină.

Această simbioză specific creștină între rugăciune și virtute se realizează mai întâi prin *virtuțile teologice*: credința, nădejdea și dragostea, ca temelii și puteri duhovnicești prin care ne împărtășim de viața divină, sub o formă *sinergică*, ca împreună lucrare a firii cu harul divin.

În primul rând rugăciunea *pornește din credință și dinamizează credința*. Rugăciunea se află cu credința într-o simbioză naturală, organică, structurală, funcțională și de destin. Rugăciunea nu este altceva decât credința în acțiune: „*Toate câte veți cere, rugându-vă cu credință veți lua*” (Matei 21, 22). De aceea, rugăciunea este în funcție de credință, atât ca mod de a-l concepe pe Dumnezeu, cât și ca mod de pătrundere în adâncul de taină al vieții divine. De aceea Mântuitorul asigură pe Sfinții Apostoli că „*toate sunt cu puțință celui ce crede*”, că cine are credință și „ar zice

¹² Despre rugăciune, 150, Filocalia I, p. 93.

¹³ Sfântul Teofan Zăvorâtul, o.c., p. 406.

muntelui: ridică-te și aruncă-te în mare și nu se va îndoi în inima sa, și va crede că cele ce zice vor fi, va fi lui orice va zice" (Marcu 11, 22-23).

Pe de altă parte, se cuvine ca și *credința să fie vie și luminoasă pentru ca rugăciunea să poată primi putere*. Este edificatoare în acest sens mustrarea pe care Mântuitorul o face Sfinților Apostoli că nu „știți ce cereți...”; sau cerând ceva ce nu li se potrivea, sunt dojenți de Învățătorul că „nu știți ai cărui duh sunteți...” În același timp, Apostolii cer Domnului să-i învețe a se ruga...

Pe lângă credință, rugăciunea primește putere prin *nădejde*. Ca virtute teologică nădejdea reprezintă o prelungire a credinței în viitor. Este o năzuință plină de încredere în împlinirea făgăduințelor lui Dumnezeu. De aici și îndemnul psalmistului: „Nădăjduiește în Domnul și fă binele... caută fericirea ta la Domnul și El va împlini dorințele inimii tale. Încredințează Domnului căile tale. Nădăjduiește în El și El te va călăuzi” (Psalmul 36, 5-6). Nădejdea aduce totdeauna putere duhovnicească în ispitele și necazurile vieții, oferind *rugăciunii siguranță și statornicie*. Se pot vedea adesea credincioși cărora dacă nu li s-au împlinit cererile, își pierd nădejdea și încetează să se mai roage. Pe alții însă nădejdea îi ajută ca prin rugăciune să depășească ispitele și necazurile vieții, după cuvintele psalmistului: „Cu Domnul mă voi lăuda și cu cuvântul Lui. Voi nădăjdui în Domnul și nu mă voi teme, că ce pot să-mi facă mie oamenii?” (Psalmul 55, 3).

Pe de altă parte și rugăciunea întărește nădejdea, după cum am văzut că o definește Sfântul Ioan Scărarul: „secură ce doboară pomul deznădejdiei, doveditoare a nădejdiei, izgonire a întristării...”. De fapt rugăciunea a fost chiar definită în literatura filocalică „*ca un dor al nădejdiei viitoare*”. La întrebarea ce este rugăciunea Sfântul Isaac Sirul răspunde: „Un îndemn și o îndeletnicire a minții, ca să iasă din toate cele de aici, și întoarcerea desăvârșită a inimii, cu contemplația ei spre acel dor al nădejdiei viitoare. Iar de nu le va avea cineva pe acestea, atunci seamănă sămânță amestecată, asemenea cu unul care a înjugat bou și măgarul la același jug”¹⁴.

În sfârșit, rugăciunea se *desăvârșește prin iubire*. Și aceasta pentru că prin rugăciune intrăm în comuniune cu „Dumnezeu care este iubire”, și trăind în comuniune și comunicare cu El rugăciunea noastră primește amprenta iubirii lui Dumnezeu, devenind ea însăși *act de iubire adresat lumii*. Posibilitatea acestei comunicări și comuniuni este dată de faptul că atât Dumnezeu în Treime, cât și omul, sunt persoane, iar acestea posedă definitiv *intenționalitatea spre comuniune*. În același timp, omul ca *persoană se orientează spre valoare*, iar Dumnezeu fiind Binele absolut, prin comunicarea și comuniunea cu El, omul se *împărtășește de valoarea Binelui*, devenind purtătorul lui ca viață divină în lume. Dat fiind apoi faptul că rugăciunea către Tatăl se săvârșește în comuniunea Fiului ca Mijlocitor și a Duhului ca transmițător al harului divin, cu cât ne adâncim mai mult în comuniunea iubirii lui Dumnezeu prin rugăciune, cu atât devenim mai mult fii ai lui Dumnezeu după har, îndumnezeindu-ne viața. Astfel prin iubire rugăciunea nu rămâne o contemplație abstractă, ci o împărtășire a iubirii îndreptată către lume.

Pătrunsă de iubirea lui Dumnezeu prin rugăciune inima omului depășește închistarea egocentrică în sine, cerbicia și pietrificarea, dilatându-se spre semenii și

¹⁴ Cuvântul LXXXI (Despre deosebita virtute și sfârșitul oricărei alergări) – Cuvinte despre nevoință, Bacău, 1997, p. 334; Filocalia, vol. X, p. 394.

spre întreaga creație, spre a împărtăși simțământul fericitei iubiri de care ea însăși s-a învrednicit prin bunăvoința și harul lui Dumnezeu. După cum arată un om înduhovnicit, prin *rugăciunea-iubire*, dobândim o *inimă milostivă* „care arde pentru întreaga zidire, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru diavoli și pentru orice făptură. Și când își aduce aminte de ele, sau când le vede pe ele, lacrimi izvorăsc din ochii lui. Din mila cea multă și mare care-i stăpânește inima, și din suferința cea multă, inima omului se mânie și nu poate răbda, sau auzi, sau vedea că vreo făptură este păgubită sau mâhnită. Și din pricina aceasta, el înalță rugăciuni cu lacrimi și pentru dobitoace și pentru vrăjmașii adevărului și pentru cei ce-l necăjesc în tot ceasul, asemenea pentru făpturile cele târătoare, se roagă el, din mare și nemăsurată milă, a lui, care curge din inima sa, după asemănarea lui Dumnezeu. El se roagă să fie păzită toată firea și iertată”¹⁵.

De aici rezultă *necesitatea rugăciunii pentru semenii noștri*. Rugăciunea ca iubire către Dumnezeu implică și comuniunea cu semenul nostru, „fiindcă cel ce zice că iubește pe Dumnezeu, iar pe aproapele său îl urăște, este mincinos... Și această poruncă avem de la el: cine iubește pe Dumnezeu, iubește și pe fratele său” (I Ioan 4, 20–21). Această iubire manifestată prin rugăciune este un laitmotiv a epistolelor pauline... Părinții Bisericii accentuează însă faptul că rugăciunea pentru semeni *trebuie neapărat împreună cu rugăciunea fiecăruia pentru sine însuși*. Nu poți cere nimănui să se roage în locul tău, ci împreună cu tine, în comuniunea aceluiași Duh, care toate le împlinește celor ce-L iubesc pe Dumnezeu, și iubindu-se între ei își aprind duhul lor în comuniunea flăcării de rugăciune...

Pe de altă parte, din atitudinea față de semenii noștri rezultă două *caracteristici și condiții* esențiale ale rugăciunii specific creștine, structurată pe cele trei virtuți teologice...

În primul rând că *iertarea aproapelui constituie o condiție sine qua non a adevăratei rugăciuni*. Astfel, în Rugăciunea Domnească, Mântuitorul condiționează cererea de iertarea păcatelor, de modul în care și noi acordăm semenilor aceeași iertare: „Și ne iartă nouă greșalele noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri”. Acest „precum” indică faptul că dacă nu vom ierta greșelile semenului, ne cerem osândă și nu iertare... Pe de altă parte, după ce Domnul termină textul rugăciunii, revine categoric, ca un avertisment asupra unei singure cereri, spunând: „Că de veți ierta oamenilor greșalele lor, și Tatăl vostru cel ceresc vă va ierta vouă greșalele voastre; iar de nu veți ierta oamenilor greșalele lor, nici Tatăl vostru nu vă va ierta greșalele voastre” (Matei 6, 14–15).

În același timp, Mântuitorul pune în legătură evlavia noastră cu iertarea ca împăcare cu semenul nostru: „când vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău înaintea altarului și mergi mai întâi de te împacă cu fratele tău, și atunci, venind, adu darul tău” (Matei 5, 23–24). La fel și pilda celor doi datornici se încheie cu următoarele cuvinte ale Mântuitorului: „...Așa și Tatăl meu Cel ceresc va face vouă, de nu veți ierta fiecare *fratele său din toată inima*” (Matei 18, 23–35).

„Iertarea din toată inima” înseamnă, înainte de orice, a uita răul venit din partea semenului. Părinții filocalici au introdus termenul *μνησικακία* – (*amintirea răului*),

¹⁵ *Idem*, p. 343–344, Filocalia, vol. X, pp. 393–394.

care devine o obsesie tulburătoare datorită mâniei. Evagrie arată că „oricât ar iubi rugăciunea cel ce se mânie și ține minte răul nu este afară de învinuire. Căci este asemenea celui ce vrea să aibe vedere ageră, dar își tulbură ochii”¹⁶. Pe de altă parte rugăciunea și mai ales psalmodia liniștind irascibilitatea aduc ἀμνησικακία – uitarea relelor. Fericitul Augustin spunea: „...te plângi că fratele tău este rău și îți pricinuieste necaz... Iartă-l ca să nu fiți doi oameni răi...”

În al doilea rând, *marele novum* pe care îl aduce rugăciunea către *Tatăl nostru* este *rugăciunea pentru dușmani*. Iată cuvintele Domnului, care nu mai necesită nici un comentariu, ci simplu, aplicarea lor: „Ați auzit că s-a zis: să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjmașul tău. Iar eu vă zic: iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă supără și vă prigonesc, ca să fiți fiii Tatălui vostru cel din ceruri care soarele său răsare peste cei răi și peste cei buni și plouă peste cei drepti și peste cei nedrepti...” (Matei 5, 43–45).

În altă ordine de idei, *rugăciunea-iubire* străbătută de duhul iubirii Sfintei Treimi face ca sufletul să se simtă tot mai mult *dependent de Dumnezeu*. Pentru acest motiv, adevărata *rugăciune-iubire trebuie să fie smerită*, ca cea a vameșului din pilda spusă de Mântuitorul Hristos. Vameșul s-a întors îndreptat la casa sa pentru că sufletul lui s-a deschis cu maximă sinceritate față de Dumnezeu, și cu adâncă smerenie și-a mărturisit păcatul care îl apăsa, asemenea unui balast de care căuta să se debaraseze... Și putem constata din această pildă că, cu cât smerenia e mai adâncă, cu atât și pocăința e mai deplină, iar înălțarea sufletului spre Dumnezeu, mai sigură.

Pe de altă parte, în zbuciumul vieții, de multe ori se întâmplă ca sufletul să fie copleșit și dezorientat în labirintul existențial... E atâta nesiguranță în viață, atâta schimbare, atâtea neprevăzute situații, care atrag de multe ori necazuri, nevoi, dezamăgiri, decepții... Iar dacă la acestea se adaugă și stingerea sau uscăciunea pustiitoare a duhului, trăiești în descurajare, parcă, învingerea fatală, asemenea lui Petru pe valurile înfuriate, spumegânde și amenințătoare ale Tiberiadei... Din acest „eșec” duhovnicesc doar *rugăciunea smerită* te-ar mai putea salva, atunci când te adresezi Părintelui prin suspinul stins al iubirii: „acum fă Doamne totul, eu nu mai pot nimic!...”. Această *rugăciune smerită* îți dă încredere aducându-ți în suflet puterea de a înțelege că mai presus de existența ta tragică se află o putere minunată, mult mai minunată decât existența ta, care ți-a promis că „nu te va lăsa și nici nu te va părăsi” (Evrei 13, 5). Atunci vei înțelege că dincolo de nori e soarele, că deasupra furiei valurilor sinistre și amenințătoare e Salvatorul tău... Și astfel rugăciunea iubirii smerite va înălța duhul prăbușit în ispitele existențiale, redându-i bucuria mântuirii veșnice, pentru a putea spune împreună cu psalmistul: „Dă-mi iarăși bucuria mântuirii Tale și cu duh stăpânitor mă întărește!” (Psalmul 50, 13).

Prin urmare, smerita rugăciune nu înseamnă o înjosire a ființei și demnității umane, cum era nesiguranța și teama în fața zeităților păgâne. De pildă, cel ce se adresa prin rugăciune zeiței măsurii, Nemesis, apărătoarea principiului destinului de la Delfi, știa prea bine că zeița avea multă grijă ca limita destinului să nu fie depășită, retezând orice aspirație și dinamism... Numai în Hristos prin Duhul Sfânt sufletul omenesc devine „*casnic*” (οἰκεῖωσις) a lui Dumnezeu, dobândind *parresia* ca acces liber, sau participare la iubirea lui Dumnezeu asemenea unui copil către părintele său... Smerita rugăciune a iubirii devine astfel deplina încredere în bunătatea lui Dumnezeu, de care însă cu cât devii mai dependent, cu atât mai mult ea nu te va părăsi, ci te va

¹⁶ De oratione, 64, Filocalia, vol. I, p. 82.

înălța atunci când Dumnezeu socotește de cuviință că îți este necesară aceasta: „Smeriți-vă sub mâna cea tare a lui Dumnezeu, ca El să vă înalțe la timpul cuvenit. Lăsați asupra Lui toată grija voastră, căci El are grijă de voi“ (I Petru 5, 6-7). *Și astfel rugăciunea smeritei iubiri ridică sufletul omenesc din suspin, înălțându-l spre o adâncă adorare adusă sfințeniei lui Dumnezeu, din care se împărtășește spre împlinire și desăvârșire.*

Vom înțelege mai bine valoarea rugăciunii smerite recomandată de Mântuitorul, dacă o vom „pune în balanță“, comparând-o mai îndeaproape cu rugăciunea practică în religiile precreștine. Este adevărat că și rugăciunea întâlnită în religiile păgâne era pătrunsă de umilință. Sufletul era însă copleșit de o totală *dependență pasivă față de divinitate, dominată de teamă și nesiguranță*. Ea nu atrăgea după sine pocăința ca mod de comuniune cu divinitatea în urma iertării menită să aducă sufletului pacea și liniștea împăcării cu Dumnezeu. Pătrunsă chiar de eros, rugăciunea rămâne fără răspuns, ca un strigăt într-o peșteră fără ecou... Numai prin *agape*, care coboară, rugăciunea primește *siguranță și încredere*. Numai prin *agape* ea devine comuniune și comunicare cu Dumnezeu. Numai prin *agape* persoana umană se împlinește pe sine în Dumnezeu prin rugăciune ce înalță sufletul spre valori, fiindcă *agape* însăși este Binele care există în sine, și pătrunde sufletul de razele lui de lumină; încât, pe măsură ce persoana umană se smerește, este tot mai mult impulsionată de iubirea agapică și devine astfel, *creatoare de valori morale și duhovnicești*. Numai în acest context „cel ce se smerește pe sine se va înălța...“

În același timp, dat fiind faptul că „alongă orice teamă din suflet“ (I Ioan 4, 18), rugăciunea smerită ca *rugăciune-agape* aduce sufletului totdeauna *încrederea și mângâierea*, ca o relație dintre fin și Părintele Său veșnic ocrotitor, plin de milă și bunătate, atotputernic, drept și plin de iertare.

V. Rugăciunea ca filosofie dumnezeiască

Este cunoscută importanța pe care cei vechi o acordau filosofiei. Menirea ei este de a asigura sănătatea, armonia, echilibrul și în cele din urmă fericirea vieții. Se spunea că ceea ce este medicina pentru trup este filosofia pentru suflet. Filosofia ca iubire a înțelepciunii se referea la inteligența umană, voūς, ca partea cea mai superioară a sufletului, iar prin σοφία, virtutea cea mai înaltă, se ajunge la perfecțiunea sufletului, prin scrutarea absolutului, și astfel prin cunoaștere să se treacă de la viața practică la cea teoretică, adică de la virtute, la contemplarea lumii spirituale, care prin cunoașterea de sine conduce la descoperirea Ființei, făcând din om o ființă îndumnezeită (zoon theoumenon). Iată la ce parametri de profunzime și înălțare spirituală se ridică filosofia spiritului elin. Deși unii dascăli ai Bisericii au avut rezerve și chiar opoziție față de filosofie, alții, din contră, i-au fost atât de favorabili încât i-au considerat pe vechii înțelepți ai Eladei ca pe niște profeți naturali prin care lumea păgână a fost pregătită pentru primirea Logosului... Și nu e de mirare că bisericile creștine ca locașuri sfinte de cult au fost ornamentate pe pereții exteriori cu chipul marilor înțelepți ai Eladei. La fel, nu e de mirare nici faptul că mulți dintre Părinții Bisericii creștine, cunoscându-le operele de la cele mai multe școli pe care le-au urmat, le-au chiar încreștinat învățătura prin înțelepciunea divină a Cuvântului lui Dumnezeu.

Mergând mai departe, dat fiind faptul că noua religie apare într-o epocă în care filosofia era idealul culturii și civilizației, adevărații creștini, trăitori ai învățăturilor Sfintei Evanghelii au fost considerați ca modele ale celei mai înalte filosofii, a filosofiei divine, cea adevărată¹⁷, iar monahii care și-au consacrat viața lui Dumnezeu, tinzând spre desăvârșirea creștină prin asceză și rugăciune, sunt adevărați filosofi creștini¹⁸.

Plecând însă de la cuvintele apostolice, care evidențiază faptul că viața în Hristos este superioară înțelepciunii omenești, fiindcă: „Hristos pentru noi s-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu și îndreptățire și sfințenie și răscumpărare” (I Corinteni 1, 30), filosofia creștină ca γνῶσις ἀληθινῇ diferă esențial de „simpla știință a filosofilor”, fiindcă „cunoașterea adevărată” implică *păzirea poruncilor* lui Dumnezeu, cel viu și adevărat, izvorul cunoașterii omenești. *Iar această păzire a poruncilor înseamnă dezlipirea minții de patimi și urmarea gândului și vieții lui Hristos*: „De mă iubiți păziți poruncile mele” (Ioan 14, 15); „De veți păzi poruncile mele veți rămâne în dragostea mea, precum am păzit și eu poruncile Tatălui meu și rămân în poruncile Lui” (Ioan 15, 10). Dar mai presus de orice, *modelul de ridicare spre adevărata gnoză rămâne rugăciunea ca ridicare prin virtute, și mai ales prin iubire, la contemplarea vieții divine la dimensiunile ei cele mai înalte*.

Spre deosebire de sistemele filosofice care contemplau un Dumnezeu impersonal, spiritul creștin se ridică prin Hristos în Duhul Sfânt la comuniunea Sfintei Treimi, stabilind o *legătură personală*, singura pe măsură să asigure *dialogul*, comunicarea, pe baza unei comuniuni de iubire ce poate fi realizată numai între persoane. Iar această comunicare personală, acest dialog al iubirii între persoane este tocmai *rugăciunea*. După cum bine observă Tomas Spidlik, în spiritualitatea Răsăritului creștin mai cu seamă, „desăvârșirea vieții duhovnicești e concepută ca strălucirea chipului lui Dumnezeu în om”. Ori „chipul lui Dumnezeu în om” este, în gândirea părinților greci, icoana lui Hristos, Logosul născut veșnic în contemplarea Tatălui. În conformitate cu acest sublim exemplu, *omul se naște și el duhovnicește în rugăciune*. Progresul în această creștere se manifestă ca dobândire a înțelepciunii, a gnozei. Ori gnoza creștină nu este cunoaștere „stearpă”, ea este sesizarea conștientă a cuvântului creator și mântuitor al lui Dumnezeu, și acest cuvânt cere un răspuns din partea omului. Convorbirea cu Dumnezeu, *rugăciunea, este așadar înțelepciunea tipic creștină, adevărata filosofie*¹⁹.

Aminteam deja că în spiritualitatea creștină, mai ales cea răsăriteană, viața filosofică este identică cu viața asceților. Această identificare este motivată de faptul că acel κάθαρσις (curăție, purificare) ca ideal al filosofiei, conduce totdeauna la απαθεία, la eliberarea de afectele care tulbură și înrobesc spiritul omenesc. Numai prin katharsis putem participa la viața divină spunea Platon, fiindcă „*numai cel curat se poate atinge de Cel Curat*” (Phaidon 66d; 67bc; 70a). Asceții fiind consacrați lui Dumnezeu împlineau acest katharsis prin „*inima curată*”, la care se ajunge prin eliberarea de patimi. Dar „inima curată”, spune Sfântul Grigorie de Nazianz,

¹⁷ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oratio* 18, 9, P.G. 35, 99AB.

¹⁸ Mitropolit Nicolae Corneanu, *Filosofia în concepția Sfinților Părinți*, în vol. Studii patristice, Timișoara, 1984, p. 69.

¹⁹ O.c., p. 38.

comentând Psalmul 50, 12, nu este altceva decât διανοητικόν, adică gândul care duce la vederea lui Dumnezeu²⁰. Iar aceasta se realizează prin comuniunea de iubire cu Dumnezeu, care este *rugăciunea*. Astfel καθαρισμός devine în spiritualitatea creștină identic cu τελείωσις (desăvârșirea)²¹, ceea ce înseamnă că pe măsură ce ne desăvârșim în curăția inimii de patimi, ne vom putea desăvârși în comuniunea iubirii lui Dumnezeu prin rugăciune. Pentru acest motiv, *tot ceea ce împiedica buna desfășurare a rugăciunii era considerat în spiritualitatea creștină ca fiind ceva impur*. Gândul devenea impur atunci când era sufocat deopotrivă de patimi și de grijile vieții. Această ἀμεριμνία, ca grijă care, asemenea spinilor din Evanghelie, sufocă rodirea cuvântului lui Dumnezeu în sufletele oamenilor, constituie în același timp o obsesie foarte dăunătoare rugăciunii ca ridicare a sufletului spre comuniunea lui Dumnezeu. Asemenea plăcerilor carnale, și lăcomiei după bunurile materiale, grijile alimentează egocentrismul ca detașare de iubirea lui Dumnezeu.

Sfântul Ioan Scărarul, referindu-se la *proseuhe kathara* (rugăciunea curată), evidențiază faptul că cel ce a gustat dulcele cerești va fi izbăvit de arghirofilie: „Cel care a biruit această patimă, a tăiat legătura grijilor, cel care însă este legat de ea, nu va putea duce lui Dumnezeu niciodată o *rugăciune curată*”²². De aceea, el preferă sărăcia materială pentru ca prin rugăciune să se poată dăruie integral bogățiilor spirituale și veșnice existente în Dumnezeu: „Bărbatul sărac înalță spre cer o *rugăciune curată* (proseuke kathara), pe când iubitorul de agoniseli și-o mânjește prin imaginile bunurilor lumești care-l preocupă”²³.

Pe de altă parte, pentru a pune în valoare rugăciunea curată ce ne conduce la desăvârșirea vieții în Dumnezeu, începând cu Sfântul Apostol Pavel, spiritualitatea creștină oprește de la relațiile conjugale (I Corinteni 7, 5). Apoi, Origen, în mod explicit, interzicea actul conjugal înaintea Euharistiei²⁴, iar spiritualitatea creștină a primelor veacuri recomandă abstenența conjugală pe toată perioada posturilor. Datorită acestui fapt, cei care au dorit să se consacre lui Dumnezeu, au preferat fecioria în locul căsătoriei. Și pentru acest motiv, *monahii desăvârșiți în rugăciune sunt considerați filosofi creștini prin excelență*.

În altă ordine de idei, acel katharsis, la care ne-am referit, este deschizătorul de drum și se finalizează prin apatheia, aducând după sine mult râvnita *eleutheria*, făcând din filosof un *autokrates*, stăpân pe sine însuși, prin eliberarea de toată nebunia lumii, de orice obsesie împătimitoare, care îi tulbură viața și existența... Rugăciunea conduce la *eleutheria*, fiindcă ce altceva este desăvârșirea (teleiosis) cu care se identifică katharsis, decât apatheia prin care dobândim *eleutheria* mării și asemănării cu Dumnezeu pierdută prin păcat?... Prin eliberarea de patimile înrobitoare sau a prea multelor griji ale vieții, compensate prin „rugăciunea curată și neîntreruptă”, putem ajunge la liniștea deplină a vieții duhovnicești, adică la *hesykia*, în urma curăției gândului și a inimii. De aici și numele *neîncetatei rugăciuni isihaste*, ca *rugăciune a*

²⁰ Oratio 40, 39 P.G. 36, 41AB.

²¹ Oratio 2, 20, P.G. 35, 812C. Referindu-se la viața Gorgoniei, sora sa, Sfântul Grigorie arată că aceasta a fost „katharis... kai teleiosis”.

²² Scara, Cuvântul 16, trad. cit., p. 333.

²³ Idem, Cuvântul 17, trad. cit., p. 335.

²⁴ P.G. 13, 793B.

inimii, sau *rugăciune pură*, prin care poți ajunge la *libertatea desăvârșită a spiritului ca libertate a măririi* adusă într-o negrăită bucurie lui Dumnezeu. Spiritualitatea răsăriteană vorbește de o „*isihie noetică*“, ca și curăție a minții și sălășluirea în dumnezeu. La ea se ajunge prin strădania de a ne *dăru*i rugăciunii și a ne minimaliza împrăștierea simțurilor²⁵.

VI. Virtutea rugăciunii și treptele ei

Am văzut din cele de mai sus că rugăciunea nu aparține numai apriorismului religios al sufletului omenesc, ci este și o *virtute*, sau chiar „*izvorul virtuții*“. Ca virtute, rugăciunea *se învață* și în același timp se formează ca *deprindere* prin exercitarea ei. Mântuitorul însuși a arătat că nu orice fel de rugăciune este bine primită de Părintele ceresc, avându-și eficiența și finalitatea optimă. Dovadă este și faptul că Apostolii cer Învățătorului să-i învețe cum să se roage. Și Domnul nu a refuzat, ci i-a învățat pe ei, și prin ei pe noi toți, indicând chiar cuvintele prin care să ne adresăm: „*Tatălui nostru care este în ceruri...*“

Ca virtute rugăciunea devine *act de voință* și pretinde o continuă și neîncetată *stăruință*. Chiar și atunci când nu ni se împlinesc cererile, chiar când lupta cu ispitele este mai încrâncenată, chiar când duhul ne este mai pălit de seceta duhovnicească, chiar când mintea este mai întunecată și gura mai fără glas, chiar atunci trebuie să ne rugăm cu mai multă stăruință, tocmai atunci nu trebuie să ne lăsăm biruiți de forțele răului care ne apasă zdrobitor... Tocmai atunci, ne-a învățat Domnul, trebuie să nu ne lenevim, să nu deznădăjduim, ci mai mult efort făcând *să stăruim în rugăciune*, asemenea *femeii văduve* care prin stăruința ei a înduplecat pe judecătorul nedrept, „care de oameni nu se temea și de Dumnezeu nu se rușina“, să-i facă dreptate. Și i-a făcut pentru *stăruința* ei: „Dar Dumnezeu nu va izbăvi pe aleșii săi, care strigă către El ziua și noaptea, și va răbda mult pentru ei? Și zic vouă, că îi va izbăvi îndată“ (Luca 18, 1–8).

În acest cadru al rugăciunii, ca virtute și ca stăruință, se poate vorbi și de un *progres* duhovnicesc privind modul în care trebuie să ne rugăm, pentru ca rugăciunea noastră să poată avea eficiența optimă.

Astfel, va trebui să stabilim *treptele rugăciunii*, pentru a ști de unde pornim, spre ce ne îndreptăm și spre ce pisc al sfințeniei se cuvine să ajungem.

1. *Rugăciunea trupească sau vocală* înseamnă a citi sau recita textele din cărțile de rugăciuni la diferite nevoi sufletești. Părinții filocalici socotesc această treaptă a rugăciunii doar ca o participare la cuvântul creator al lui Dumnezeu și la forța Sa lucrătoare. E prima treaptă a scării, e frunza ce precede floarea și fructul. Unii consideră că această rugăciune, având un caracter oarecum mecanic, se săvârșește cu destulă greutate, întrucât cei ce o săvârșesc, ușor cad în ceea ce părinții filocalici numesc „*împrăștierea gândurilor*“. Origen crede că deși trupească, această rugăciune este totuși un prim contact cu Dumnezeu, iar alții merg și mai departe, socotind că deși se poate întâmpla să nu înțelegem nimic din rugăciunile pe care le recităm „*diavolul*

²⁵ Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă*, trad. Irina Luminița Niculescu, Timișoara, 1998, p. 334.

însă înțelege și este alungat²⁶. Dincolo de aceste discuții trebuie să reținem că părinții filocalici accentuează cu precădere rolul *atenției* atunci când ne rugăm, stabilind că prin *însuși numirea lor rugăciunea și atenția se asociază*. Rugăciunea este προσευχή, iar atenția este προσοχή. Se pornește de la gândul omului, considerat asemenea morii ce continuu macină... Depinde însă ce pui să macine... De aici nevoia concentrării la rugăciune printr-o neîntreruptă priveghere asupra ceea ce este cunoscut sub denumirea „împrăștiere” sau „risipire” a gândurilor. De aceea Mântuitorul accentuează necesitatea *privegherii în rugăciune*: „Privegheați și vă rugați, căci duhul este stăruitor, iar trupul este neputincios” (Matei 26, 41). La „împrăștierea” gândului în timpul rugăciunii contribuie în special obsesia patimilor, grijile vieții, plăcerile de tot felul, teama anxioasă etc. Adică, tot ceea ce poate *împiedica libertatea sufletului* ca să intre în comuniune cu Dumnezeu. De aceea un rol însemnat în rugăciune îl are *înfrânarea*, care în practica ascetică este numită „ponos” (nevoință, caznă) și „agon” (luptă cu tine însuși) de a *priveghea mereu*, adică de a fi cu gândul *mereu treaz și atent la rugăciune*. De aceea, prin înfrânarea ca act de voință se evidențiază odată în plus aspectul rugăciunii ca virtute. Iar în slăbiciunile firii ne ajută puterea Duhului. Pentru acest motiv înfrânarea este socotită de Sfântul Apostol Pavel ca *roadă a Duhului Sfânt* (Galateni 5, 22). În spiritualitatea creștină înfrânarea (εγκράτεια) privește atât aspectul *spiritual* (νοητή) care vizează gândul asociat imaginației; cât și aspectul *sensibil* (αίσθητη), care include senzațiile percepute prin simțuri. Atât aspectul spiritual, cât și cel sensibil trebuie ținute în frâu (înfrânate) pentru ca rugăciunea să nu fie întru nimic stânjenită.

2. De la aspectul trupesc al rugăciunii, omul se ridică la treapta *de rugăciune a minții*, când „*cuvintele recitate sunt meditate pentru a fi gustate*”²⁷.

Printr-un exemplu deosebit de plastic și sugestiv Mântuitorul pune bazele activității minții pentru lumina sufletului îndreptat spre comuniunea cu Părintele ceresc: „Luminătorul trupului este ochiul. Deci, de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat; iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat. Deci, dacă lumina care este în tine, este întuneric, dar întunericul cu atât mai mult?” (Luca 6, 22–23). Ușor înțelegem că așa cum ochiul conduce activitatea trupului, tot la fel și mintea conduce activitatea sufletului. De aici și îndemnul apostolic: „supuneți-vă gândul spre ascultarea lui Hristos” (II Corinteni 10, 5). Nu-l lăsați, altfel spus, victimă poftelor și dorințelor oarbe care îl atacă și voiesc să-l înrobească. Jertfiți-l lui Hristos pe care „prin credință îl aveți în inimile voastre” (Efeseni 3, 17); *străduiți-vă mereu prin rugăciune să aveți „gândul lui Hristos”* (I Corinteni 2, 16; Filipeni 2, 5).

Revine meritul lui Evagrius de a fi adâncit în spiritualitatea creștină noțiunea de „*gymnos noos*” („mintea goală”) care conduce la *rugăciunea pură*: „În starea de *rugăciune pură*, mintea (nous) devine absolut simplă, adică «goală» (gymnos). Până și *gândurile curate trebuiesc înlăturate din minte*, ca un dar al lui Dumnezeu. În această stare, în timpul rugăciunii, lumina Treimii strălucește în sufletul omului curățit. Rugăciunea poate fi comparată cu vederea. După cum vederea este cea mai bună dintre simțuri, tot așa și *rugăciunea este cea mai dumnezeiască dintre toate virtuțile*.

²⁶ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. I – Manual sistematic, trad. diaz. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, pp. 345–346.

²⁷ *Idem, ibidem.*

Vederea reprezintă ceea ce se realizează prin simțul intelectual. Este gândul care în rugăciune vede lumina Sfintei Treimi. În starea de *rugăciune pură* mintea devine locul lui Dumnezeu, chipul lui Dumnezeu, templul Duhului dumnezeiesc, Dumnezeu prin har. În contemplarea lui Dumnezeu, mintea omenească se înțelege pe sine, se vede pe sine văzându-l pe Dumnezeu. Acesta este «intelectul gol» (*gymnos noos*) consumat în vederea sinelui, meritând comunicarea prin contemplarea Sfintei Treimi²⁸.

3. Părinții filocalici au adâncit rugăciunea minții, asociind-o rugăciunii inimii, sau rămânând numai la *rugăciunea inimii*, a simțirii.

Poetul Vasile Militaru exprimă deosebit de sugestiv și plastic superioritatea rugăciunii pornită din inimă, ca adânc al sufletului: „Înșirând cuvinte multe la icoană; orice-ai spune, / Când le spui numai din gură, n-ai făcut o rugăciune; / Două vorbe sunt destule, dacă gura-ți este mută, / Dar când sufletul tău strigă din adâncu-i: «Doamne-ajută!»...”.

S-a remarcat că „nu totdeauna putem apăra gândul simplu, întâi născut din ghearele fiarei care îl pândește. Aceasta se întâmplă mai ales atunci când nu l-am jertfit îndată lui Hristos, când mintea nu s-a îndreptat cu el spre inimă, ci a privit, ca soția lui Lot, îndărăt spre păcatul apărut, spre pofta ce și-a semnalizat prezența în conștiință”²⁹. Mintea îndată ce „se îndepărtează de inimă și de căutarea împărăției lui Dumnezeu aflătoare înăuntrul ei – spune Marcu Ascetul – dă loc momelii (atacului = *προσβολή*) diavolului și devine capabilă să primească șoapta lui cea rea”³⁰. De aici necesitatea rugăciunii inimii, sau a minții în inimă. Sentimentele încălzind inima, fac din rugăciune – după expresia unui om înduhovnicit „*un suspin al inimii spre Dumnezeu*” (Sfântul Teofan Zăvorâtul). Rugăciunea inimii prin iubirea care o animă, primește un caracter cosmic, *sufletul omenesc primind în sine prin comuniunea de rugăciune cu Dumnezeu, întreaga creație, într-o înfrățire și părtășie a harului divin unificator*: “Când începeam să mă rog cu inima – spunea un om al rugăciunii – toată împrejurimea mi se înfățișa într-o formă fermecătoare: iarba, păsările, pământul, aerul, lumina, toate păreau să vorbească către mine, că sunt aici pentru om, că mărturiseau dragostea lui Dumnezeu către om și că totul se ruga, totul lăuda pe Dumnezeu. Atunci am înțeles cuvântul Filocaliei: «a înțelege duhul făpturilor», și am văzut calea pe care tebuie mers pentru a ajunge să stai de vorbă cu făpturile lui Dumnezeu”³¹.

4. *Cea mai înaltă treaptă duhovnicească a rugăciunii este cea contemplativă*. Aceasta este ridicarea inimii la starea de extaz, când duhul lui Dumnezeu copleșește gândurile și sentimentele sufletului omenesc. Voința lui Dumnezeu este unică și deplină, iar darul iubirii divine depășește omenescul natural, încât cuvintele devin de prisos, de unde și numele de „*rugăciunea tăcerii*”³². Această rugăciune aparține spiritelor de elită ale înduhovnicirii vieții, pătrunse la cel mai înalt nivel de sfințire a lui Dumnezeu.

²⁸ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. prof. dr. Remus Rus, București, 1995, pp. 91–92.

²⁹ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, București, 1981, p. 132.

³⁰ *Filocalia*, vol. I, p. 304.

³¹ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *o.c.*, p. 236.

³² Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. I – Manual sistematic, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p. 346.

Pentru a înțelege mai bine această rugăciune a tăcerii contemplative, vom urmări un exemplu pe care ni-l oferă Sfântul Ioan Scărarul: „Mi s-a povestit într-o zi o întâmplare de-o puritate preaslăvită și cu totul desăvârșită. Cineva, mi s-a spus, văzând o femeie minunat de frumoasă, găsi într-aceasta pricina a da mărire Ziditorului. La vederea ei, îl cuprinse dragostea lui Dumnezeu și din ochi îi țâșni un șiroi de lacrimi. Și a fost minunat de văzut cum ceea ce pentru altul ar fi fost pricină de pierzanie, pentru el fu, în chip suprafiresc, cunună de biruință. Dacă un astfel de om în cazuri asemănătoare este cuprins întotdeauna de același simțământ în același chip, (poate fi socotit) părtaş al nestricăciunii chiar înainte de învierea obștească.

Aceeași atitudine (de laudă a lui Dumnezeu) trebuie să o adoptăm și față de viersuri și cântări. În iubitorii de Dumnezeu se nasc sentimente de bucurie, dragoste de Dumnezeu și lacrimi, atunci când aud cântându-se melodii lumești sau duhovnicești. În iubitorii de plăceri însă, se nasc simțiri cu totul potrivnice³³.

VII. Felurile rugăciunii

Felurile rugăciunii pot fi stabilite după mai multe criterii:

1. după *conținut* este rugăciunea de laudă, de mulțumire și de cerere;
2. După *formă* este rugăciunea lăuntrică și rugăciunea verbală;
3. după *subiect* este rugăciunea personală și publică.

1. Felurile rugăciunii după conținut

Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu prin scrisul apostolic, ne indică mai multe feluri de rugăciuni. În I Timotei 2, 1 citim: „Îndemn deci înainte de toate, să se facă cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii“. La fel în Filipeni 4, 6 citim aceleași indicații: „De nimic să nu vă îngrijorați, ci cererile voastre să fie arătate lui Dumnezeu prin rugăciune și prin cerere cu mulțumire între toate“. Felurile prin care ne adresăm lui Dumnezeu prin rugăciune au următoarele înțelesuri: δέησις reprezintă cererile de care avem nevoie; προσευχή reprezintă rugăciunea care înalță sufletul spre Dumnezeu pentru a-i aduce preamărire; ἐντευξις este îndrăznirea (parresia), prin care avem liber acces la Dumnezeu; iar εὐχαριστία este rugăciunea de mulțumire, prin care ne arătăm recunoștința (gratitudinea) față de cel care ne-a dăruit anumite bunuri.

În spiritualitatea iudaică era mai puțin cunoscută mulțumirea, fiind cuprinsă în lauda adusă celui ce ți-a satisfăcut diferite nevoi sau trebuințe.

Urmând cuvintelor apostolice, s-au formulat în morala creștină cele trei modele de rugăciune: de laudă, de mulțumire și de cerere.

Le vom vedea pe rând:

a. *Rugăciunea de laudă* este modul suprem al rugăciunii prin care recunoaștem măreția și slava lui Dumnezeu, și în același timp preamărim bunătatea și iubirea lui Dumnezeu arătată nouă prin creație și prin jertfa Fiului Său, ca și milostivirea ce mereu ne-o arată ca revărsare a harului Duhului Sfânt. Aceasta este cea mai înaltă rugăciune, prin care îngerii din ceruri preamăresc pururea sfințenia Sfintei Treimi:

³³ Scara, XV, trad. cit., p. 314.

„Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot; plin este cerul și pământul de mărirea Lui“ (Isaia 6, 3). După exemplul îngerilor din ceruri, „în toate zilele bine Te voi cuvânta Doamne și voi lăuda numele Tău în veac și în veacul veacului“ (Psalmul 144, 2). Inspirându-se din acest îndemn scripturistic, Biserica aduce laudă lui Dumnezeu prin cele șapte „Laude“, ca slujbe bisericești, care poartă tocmai acest nume. Îndemnul apostolic este de asemenea ca întreaga viață duhovnicească a credinciosului să fie o *neîntreruptă laudă adusă Părintelui ceresc*: „Deci, ori de mâncăți, ori de beți, ori altceva de veți face, *toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți*“ (I Corinteni 10, 31). Cuvintele Apostolului ne îndeamnă astfel ca întreaga noastră viață, precum și toate faptele pe care le săvârșim, să poarte pecetea laudei ce se cuvine adusă lui Dumnezeu. De aici și binecuvântare arhierescă ca un îndemn spre luare aminte adresat credincioșilor care participă la prefacerea euharistică, redată prin cuvintele Domnului: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune să preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri“ (Matei 5, 16).

b. Rugăciunea de mulțumire

Rugăciunea de mulțumire reprezintă sentimentul de recunoștință îndreptat spre Tatăl nostru din ceruri pentru purtarea de grijă pe care ne-o arată totdeauna. Sfântul Apostol Pavel ne arată că mulțumirea noastră către Dumnezeu Tatăl trebuie să aibă trei aspecte: 1. Să fie totdeauna; 2. Să fie pentru toate; 3. Să fie în numele Domnului nostru Iisus Hristos: „Mulțumind *totdeauna*, pentru *toate*, în numele Domnului nostru *Iisus Hristos*, lui Dumnezeu și Tatălui“ (Efeseni 5, 20). Recunoștința noastră trebuie să fie arătată *totdeauna*, fiindcă totdeauna Dumnezeu își arată iubirea și milostenia față de noi. Și atunci când ne ceartă, o face fiindcă ne iubește, și vrea întoarcerea noastră: „Eu pe câți îi iubesc îi mustru și îi pedepsesc; sânguiește dar și te pocăiește“ (Apocalipsa 3, 19; Evrei 12, 6). E vorba aici de *paideia divină*, care nu lezează libertatea omului, ci așteaptă conștientizarea din partea acestuia a păcatului, și ca urmare, a hotărârii de îndreptare... Mulțumirea trebuie să fie pentru *toate*, adică atât pentru cele bune, cât și pentru cele pe care noi le considerăm rele. Judecata noastră este relativă, pe când judecățile lui Dumnezeu sunt de multe ori ascunse „calculelor“ noastre: „*Cât de nepătrunse sunt judecățile Lui și de negăsit urma căilor Lui*“ (Romani 11, 33). De aceea, mai presus de orice, trebuie să avem siguranța că „*toate se lucrează spre binele celor ce-L iubesc pe Dumnezeu*“ (Romani 8, 29). Îndemnul apostolic este ca încrederea noastră în Dumnezeu trebuie să fie „*cu bucurie în toate*“ (Filipeni 4, 5), deopotrivă atunci când beneficiem de bunătățile Lui, ca și atunci când ne aflăm în necazuri: „*Bucurați-vă în nădejde, răbdând în necaz, stăruind în rugăciune*“ (Romani 12, 12). În sfârșit, mulțumirea către Tatăl trebuie să fie, ca orice rugăciune, *în numele lui Iisus Hristos*, Mântuitorul nostru, atât în stările de înălțare și negrăită bucurie prin har, cât și în necazurile pentru Hristos. Aceeași bucurie sfântă să fie prisositoare prin stăruința în rugăciunea de mulțumire adresată Tatălui prin Hristos. Trăind în adâncul de taină a acestei sfinte bucurii duhovnicești, Apostolul pătruns de duhul vieții lui Hristos, putea spune: „...Pentru aceea mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strămtorări pentru Hristos; căci, *când sunt slab, atunci sunt tare*“ (II Corinteni 12, 10).

c. Rugăciunea de cerere

Rugăciunea de cerere este cel mai des întâlnită în viața credincioșilor, fiind legată de *aspirațiile, de idealurile, de necesitățile, de necazurile și de neprevăzutele întâmplări din viața omului*. Această rugăciune este cel mai mult întâlnită și la popoarele primitive, fiind generalizată și în religiile păgâne, unde zeul era invocat ca izbăvitor în necazuri și nevoi.

Prima problemă ce se pune în legătură cu rugăciunea de cerere se referă la *însăși obiectul cererii, ce adică se cerem?* Întrebarea este motivată de faptul că noi nu știm ce să cerem, că Duhul se roagă pentru noi cu suspine negrăite (Romani 8, 26). Iar pe de altă parte, Mântuitorul ne îndeamnă la rugăciunea stăruitoare...

Fericitul Augustin stabilește regula generală a rugăciunii de cerere, spunând că „putem să cerem în rugăciune tot ceea ce putem să ne dorim în mod legitim pentru noi și pentru ceilalți”. Dar această legitimitate nu îngăduie ca în rugăciune să cerem ceea ce ne aduce răul nouă și semenului. Referindu-se la faptul că de multe ori suntem înclinați să cerem ceea ce este rău semenului, Sfântul Grigorie de Nyssa arată deosebit de sugestiv că acest fel de rugăciune reprezintă un păcat, fiindcă nu se adresează bunătății și iubirii lui Dumnezeu: „Pe care tată îl invocă? (rugăciunea pentru răul semenului). Cu siguranță nu-pe Cel care este în ceruri și care împarte numai binele! Tatăl de la care ceri răul este satana, spiritul urii”.

Concret vorbind, „adeseori căutăm să dobândim lucrurile în care nu vedem nici un rău: un succes, un post, bani. Pot fi cerute acestea în rugăciune? După regula lui Augustin nu e nimic rău dacă ne rugăm pentru ceea ce dorim. Dar efortul pentru asemenea valori are limitele sale. Nu putem să ne îmbogățim cu furturi; să ajungem în postul dorit cu înșelătorii... Dorința de a obține anumite valori trebuie să se oprească acolo unde ele nu mai reprezintă un bine, ci un rău. Rugăciunea de cerere trebuie să îl implice pe Dumnezeu în eforturile noastre pentru succesul și binele vieții...” „Sfântul Ambrozio ne îndeamnă ca atunci „când te rogi, roagă-te pentru lucruri mari!”. Iar lucrul cel mai mare este Împărăția lui Dumnezeu. De aici și sfatul lui Evagrie: „roagă-te la Dumnezeu ca să fii purificat de patimi, eliberat de ignoranță, de ispită, de părăsirea de către Dumnezeu”³⁴.

Caracteristicile rugăciunii de cerere

1. Rugăciunea de cerere pornește totdeauna din credință: „toate câte veți cere rugându-vă cu credință, veți primi” (Matei 21, 22; 17, 20).

După concepția iudaică contemporană Mântuitorului, cererea în rugăciune avea un pronunțat caracter subiectiv, în sensul că pe „păcătoși Dumnezeu nu-i ascultă” (Ioan 9, 31).

Mântuitorul schimbă complet această mentalitate, arătând în pilda „vameșului și fariseului”, că vameșul prin rugăciunea sa smerită și prin pocăință, s-a întors mai îndreptat la casa sa decât fariseul, care din mândrie nici nu se ruga, ci se lăuda lui Dumnezeu. Cu cât păcatul săvârșit te apasă mai tare, cu atât și rugăciunea trebuie să fie mai adâncă și mai pătrunsă de încrederea iertării lui Dumnezeu, știut fiind că Dumnezeu se bucură pentru un păcătos care se întoarce prin pocăință, decât pentru

³⁴ Tomas Spidlik, *Izvoarele luminii (Tratat de spiritualitate)*, trad. rom., Iași, 1994, pp. 437-439.

99 de drepti (Luca 15, 7), deoarece Fiul Omului a venit să caute oaia cea pierdută și să cheme pe păcătoși la pocăință, „și să mântuiască pe cel pierdut” (Luca 19, 10). Și fiindcă „cei bolnavi au nevoie de doctor, și nu cei sănătoși”, Mântuitorul este prietenul păcătoșilor pentru a-i salva din păcat.

Pe de altă parte, pe măsură ce prin înnoirea vieții dobândim acel discernământ duhovnicesc (I Corinteni 2, 14), acea judecată și înțelepciune prin care deosebim realitățile duhovnicești de realitățile înșelătoare ale acestei lumi, vom ajunge la adevărata cunoaștere, și cererea noastră va primi un conținut spiritual. Clement Alexandrinul pornind de la faptul că gnosticul prin credința și viața sa curată va ști să ceară ceea ce este spre binele lui duhovnicesc și al semenului său, de aceea cererea lui va fi ascultată³⁵. Origen merge mai adânc, și arată cum cererea noastră ajunge la Tatăl numai prin Duhul Sfânt, fiindcă numai glasul Lui urcă la Tatăl³⁶. De aceea, orice gând și orice acțiune trebuie pusă „în acord” cu Duhul Sfânt, spune Sfântul Grigorie de Nazianz³⁷.

Ioan din Kronstadt, preot, mare duhovnic și sfânt rus, cu puteri taumatrice, accentuând necesitatea credinței neșovăielnice, ne sfătuiește: „adu-ți aminte: când te rogi, Dumnezeu așteaptă să răspunzi la întrebarea pe care ți-o pune lăuntric: «crezi tu că pot face aceasta?»» (Marcu 9, 28). Răspunsul tău trebuie să vină din adâncul inimii: «Da, Doamne...» Inima care nu crede că Dumnezeu poate să-i dea ceea ce cere, își primește pedeapsa, în sensul că va fi copleșită și apăsată de îndoială. *Nici măcar umbra unei îndoieli să nu supere pe Dumnezeu cel atotputernic*”³⁸. „Mulți și-au pierdut credința, fie pentru că și-au pierdut cu desăvârșire duhul rugăciunii, fie că încă nu l-au avut niciodată, și nu-l posedă pentru faptul că nu se roagă”³⁹.

2. Mântuitorul le-a spus Sfinților Apostoli și prin ei nouă tuturor că rugăciunea de cerere către Tatăl trebuie să fie făcută prin cuvintele Sale: „Tot ceea ce veți cere în numele meu, voi face” (Ioan 14, 3). La fel, rămânerea în cuvântul Său (Ioan 15, 7) va face cererile ascultate. Nu e vorba de o putere magică, ci faptul că „cel ce roagă numele Domnului Iisus are conștiința prezenței Sale binevoitoare pe lângă el și în el; astfel rugăciunea sa se face în cea mai desăvârșită încredere”⁴⁰.

3. Rugăciunea de cerere să fie făcută așa cum *Domnul ne-a învățat, ca și să împlinim prin ea voia Tatălui nostru*.

Domnul ne-a învățat ca mai întâi să căutăm împărăția lui Dumnezeu și celelalte ni se vor adăuga nouă; adică să cerem mai întâi bunurile spirituale și apoi cele materiale. Și acest lucru să-l facem plini de încredere în purtarea de grijă a Tatălui; că El veghează la viața noastră ca un Părinte bun și iubitor. Altfel spus, cererile noastre să nu fie sufocate de grijile pline de teamă și neîncredere în bunătatea lui Dumnezeu.

Apoi să lăsăm ca cererile noastre să aibă *răspunsul voii lui Dumnezeu*; așa cum chiar El ne-a învățat să ne adresăm Tatălui: „*facă-se voia Ta; precum în cer așa și pe*

³⁵ Stromata VI, 14, P.G. 9, 336BC (P.S.B. 7, p. 446).

³⁶ De oratione 14, P.G. 11, 464A (P.S.B. 7, p. 446).

³⁷ Oratio, 32, I, P.G. 36, 176A.

³⁸ Ma vie... cit., p. 37.

³⁹ Idem, p. 52.

⁴⁰ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. II – Rugăciunea, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1998, p. 64.

pământ". Rugăciunea Domnului din Ghetsimani rămâne și pentru noi un model viu de urmat. El a venit să împlinească voia Tatălui, și atunci nu-și putea impune voința Sa, ci de a-și identifica voința Sa cu a Tatălui: "*Nu voia Mea, ci voia Ta*" (Matei 26, 39). Aceasta va trebui să fie și cererea noastră, știut fiind că „*voia lui Dumnezeu este sfîșirea noastră*" (I Tesaloniceni 4, 3), prin care dobîndim comuniunea veșnică cu Dumnezeu, ca cel mai de preț bun al vieții.

În legătură cu rugăciunea de cerere s-au ridicat unele *obiețiuni*, spunându-se că această rugăciune nu este necesară, „fiindcă Dumnezeu știe de ceea ce avem nevoie înainte de a cere noi”. Pe de altă parte, s-a obiectat că dacă Dumnezeu ne-ar împlini schimbătoarele noastre cereri, voința Lui va trebui să fie într-o continuă schimbare, ceea ce la Dumnezeu nu e posibil, fiindcă în Dumnezeu „nu este nici umbră de schimbare”.

Într-adevăr, Dumnezeu știe de ceea ce avem nevoie, dar El vrea ca noi să intrăm în comuniune cu El și să-L primim pe El în viața noastră, *avînd conștiința că „tot darul desăvârșit de sus vine”* (Iacob 1, 17).

Pe de altă parte, rolul rugăciunii nu este de a impune voința noastră schimbătoare, determinînd schimbarea voinței lui Dumnezeu, *ci dăruirea noastră integrală lui Dumnezeu, prin rugăciune spre a identifica voința noastră cu a Lui, și nu invers*. Este comună și asigură unitatea de simțire și de comuniune cu Dumnezeu prin unitatea Duhului unificator care o animă și o împlinește. Prin rugăciunea publică, credincioșii aduc cea mai înaltă cinstire, laudă și mulțumire lui Dumnezeu. Duhul comunitar este asemenea unei flăcări de lumină și căldură, rezultată din același duh al rugăciunii de care se împărtășesc credincioșii asemenea căldurii și luminii ce se transmite unor cărbuni aflați pe o vatră de jăratec...

Ceea ce întărește rugăciunea publică este evlavia interioară a fiecărui credincios, ca determinare a evlaviei exterioare ce trebuie să fie lipsită de formalisme sterile, sau de fanatisme exacerbate. Prin rugăciunea sufletelor dăruite lui Dumnezeu în *koinonia ecclesială* reprezintă împărăția lui Dumnezeu ca viață a Duhului de pace, bucurie și dreptate (Romani 14, 17).

VIII. Rugăciunea trupului

Atît rugăciunea individuală cît și rugăciunea publică *implică și trupul în rugăciune*. Este firesc să fie așa, întrucît noi ne mîntuim deopotrivă cu sufletul și cu trupul. Încă din vechime Origen arăta că omul evlavios „poartă și în trupul său icoana dispozițiilor cuvenite sufletului în vremea rugăciunii”⁴¹. Cuvîntul inspirat al lui Dumnezeu ne îndeamnă fără nici un echivoc: „înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfîntă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră duhovnicească” (Romani 12, 1). *Postul*, de pildă, ca act de voință, reprezintă o virtute prin care ne înfățișăm trupurile ca o jertfă vie, ca o închinare duhovnicească, adică ca o *rugăciune a trupului*.

În special rugăciunea trupului se manifestă prin actele și gesturile evlaviei exterioare, cum ar fi: *îngenuncherile*, ca mijloc de adresare, de laudă, dar și de manifestare a umilinței adusă lui Dumnezeu, după cuvintele Apostolului: „De aceea

⁴¹ *De oratione* 31, 2, P.G. 11, 552A (P.S.B. 7, p. 284).

cad în genunchi în fața Tatălui, de la care își trage numele orice neam în cer și pe pământ" (Efeseni 3, 14–15); „întru numele lui Iisus, tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și a celor dedesubt" (Filipeni 2, 10).

La îngenunchere, ca rugăciune de căință, putem adăuga și *metaniile* săvârșite cu umilință și pocăință. Apoi *ridicările în picioare* în timpul rugăciunii, sau a lecturilor biblice în cult, precum și *șederile* în timpul predicii. Origen consideră că poziția cea mai favorabilă rugăciunii o constituie starea în picioare, cu mâinile întinse și cu ochii ridicați spre cer⁴².

Din cele mai vechi timpuri rugăciunile, predicile, slujbele și alte acte de cult începeau și se sfârșeau cu semnul sfintei cruci, în numele Sfintei Treimi. Era un mijloc de preamărire a Sfintei Treimi, de a ne ruga și predica în numele Sfintei Treimi. Sau pentru a binecuvânta toate lucrurile care „se sfințesc prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune" (I Timotei 4, 5) se făcea tot prin semnul crucii. „Tot ceea ce trebuie sfințit e consacrat prin *semnul crucii Domnului*, cu chemarea numelui lui Hristos", scrie Fericitul Augustin⁴³.

Încă din timpul apostolic se păstrează *hirotonia*, adică punerea mâinilor preoției pe capul celui consacrat ca slujitor al lui Dumnezeu. Și această Sfântă Taină împărtășea la început alături de harul preoției, și harisma glosolaliei, ca o dovadă concretă că prin rugăciunea însoțită de punerea mâinilor, Duhul Sfânt își confirmă prezența într-o formă concretă, confirmând atât *importanța*, cât și *necesitatea rugăciunii trupului*. Acest fapt demonstrează că Duhul Sfânt lucrează în viața oamenilor atât prin *rugăciune ca respirație a sufletului*, cât și prin *rugăciunea trupului*.

Sfântul Ciprian se referă la *buna cuviință* ce trebuie avută în timpul rugăciunii. Aceasta se referă la *ținuta capului, la privire și la modelarea vocii*. Iată cuvintele sale: „...concludente în acest sens cuvintele Sfântului Apostol Ioan: „*Vom avea încredințarea că am fost ascultați de Dumnezeu, dacă vom cere ceea ce este după voia Sa*" (I Ioan 5, 14).

2. Felurile rugăciunii după formă

a. Rugăciunea lăuntrică

Rugăciunea lăuntrică reprezintă adresarea către Dumnezeu fără cuvinte, deschiderea intimității spre a primi pe Dumnezeu în suflet. Ea poate cuprinde rugăciunea minții, a inimii și rugăciunea contemplativă, ca rugăciune a tăcerii, care simte până în profunzimile cele mai adânci ale sufletului prezența lui Dumnezeu.

b. Rugăciunea verbală

Aceasta este rugăciunea exprimată prin cuvânt, fie de credinciosul singur, fie în formă comunitară. Rugăciunea verbală poate fi rostită urmărind textele aflate în cărțile de rugăciuni, formulate pentru diversele și multiplele trebuințe ale vieții. Rugăciunile verbale pot fi expuse și liber.

Sub aspect pedagogic părinții filocalici recomandă să se înceapă cu rugăciunile fixe, fiindcă și rugăciunea trebuie învățată, și este nevoie de modele. Mântuitorul

⁴² Ibidem.

⁴³ *Contra Faustum*, 12, 30, P.L. 42, 270.

însuși a recomandat Apostolilor care îi cereau să-i învețe cum să se roage, spunând: „așa să vă rugați”, și le-a formulat textul rugăciunii „Tatăl nostru”, pe care creștinii primelor secole îl rosteau, după mărturia lui Tertulian, de trei ori pe zi, rămânând peste veacuri adresarea către Tatăl prin cuvintele Fiului, Mijlocitorul nostru.

Rugăciunile fixe pot fi folosite și atunci când sufletul se află în starea de secetă duhovnicească; când duhul ți-e stins și lipsit de dinamismul creator care să-l ridice în comuniunea de iubire cu Dumnezeu. Aceste rugăciuni fixe riscă însă de multe ori să devină mecanice, gândul împrăștiindu-se cu ușurință, fiindcă cuvântul urmează textul.

Pe de altă parte, *rugăciunile libere* oferă posibilitatea de a comunica lui Dumnezeu întregul zbuciu al sufletului, care te apasă, toate dorințele care te animă, toate nevoile și neîmplinirile legate de anumite situații, pe care textele fixe nu le cuprind, fiindcă viața însăși nu poate fi „prinsă” în forme fixe... Rugăciunile libere te obligă la concentrare asupra gândurilor și cuvintelor, încât mai puțin întâmpină pericolul risipirii gândului. În același timp, sub aspect subiectiv poate degenera în *poliloghie*. În același timp, rugăciunea liberă poate fi completată cu *psalmodierea* potrivit simțămintelor sufletești la un moment dat. *Psalmodierea* (cântarea) este de mare importanță și eficiență în rugăciunea verbală individuală. Ea însăși este o rugăciune, care aduce liniște și pace sufletului.

3. Felurile rugăciunii după subiect

Aceste rugăciuni pot fi individuale și publice.

a. Rugăciuni individuale

Rugăciunea individuală reprezintă modul subiectiv de comunicare cu Dumnezeu, potrivit evlaviei fiecăruia și dorinței de desăvârșire în practicarea rugăciunii. Condiția esențială este *sinceritatea, naturalețea și discreția*: „Iar tu când te rogi intră în camera ta și încuind ușa ta, roagă-te Tatălui tău celui în ascuns, și Tatăl tău cel ce vede în ascuns îți va răsplăti la arătare” (Matei 6, 6).

b. Rugăciunile publice

Aceasta este rugăciunea Bisericii desfășurată în cadrul *cultului divin public*, la slujbele bisericești, mai cu seamă la Sfânta Liturghie. Biserica, privită ca Trupul lui Hristos, este formată din membre unite în duhul aceleiași comuniuni de har primit mai ales prin *cuvânt, rugăciune și împărtășirea din același Trup și Sânge al Domnului*. Rugăciunea să fie cuvântul și rugăciunea celor ce se roagă cu *cuvânt*, păstrând stăpânirea de sine și bunul simț (rușinea, pudoarea). Să ne gândim că stăm sub privirea lui Dumnezeu. Trebuie să placă ochilor dumnezeiești și *ținuta capului și felul vocii*. Căci, după cum celui nerușinat îi este caracteristic să se facă cunoscut prin strigăte, dimpotrivă celui cuviincios îi șade bine să se roage cu *rugăciuni smerite*... Și în timp ce ne adunăm la un loc cu frații și săvârșim jertfele dumnezeiești împreună cu preotul lui Dumnezeu, suntem datori să ne aducem aminte cu *respect și ordine*, să nu aruncăm peste tot cererile noastre cu *glasuri nechibzuite*, nici cererea care trebuie înfățișată cu modestie lui Dumnezeu, să nu aruncăm cu o *vorbărie zgomotoasă* (tumultuoasă), fiindcă Dumnezeu nu este ascultător vocii, ci al inimii...⁴⁴.

⁴⁴ De Dominicae oratione, cap. IV, P.L. 4, 538C.

IX. Ora et labora

Rugăciunea legată de muncă a fost impulsionată de atât de categoria poruncă apostolică: „cine nu vrea să muncească, nici să nu mănânce“ (II Tesaloniceni 3, 10). Odată cu organizarea vieții chinoviale au apărut ordine contemplative, dar și active, pentru care „*ora et labora*” a devenit deviza însăși a vieții lor duhovnicești.

Mesalienii eretici însă excludeau munca manuală ca fiind incompatibilă rugăciunii, considerată exclusiv ca lucrare duhovnicească, iar sub pretextul rugăciunii neîncetate, ei cultivau trândăvia. Față de o astfel de concepție a luat atitudine Sfântul Ioan Gură de Aur, arătând că „*munca este o lege a naturii și în același timp un mijloc de a ne asemena lui Dumnezeu*, care în actul creației este un τεχνίτης (meșteșugar-artist) asemenea unui lucrător, făcător, creator (δημιουργός)⁴⁵. Chiar dacă prin păcat munca a devenit un chin, osteneală, caznă (πόνος), ea rămâne totuși o lucrare (ἐργασία) independentă de păcat⁴⁶. Dar și în cadrul firii căzute în păcat, munca rămâne φάρμακον (leac)⁴⁷ care domolește patimile și prin care ne putem manifesta iubirea față de săraci, ajutându-i cu bunurile obținute prin osteneala muncii noastre. Munca monahilor, de pildă, având ca temei iubirea se exercită în climatul de rugăciune, devenind ea însăși o rugăciune.

Dorind ca monahii să practice o iubire activă, Sfântul Vasile cel Mare arată că se impune o judicioasă alegere a muncii pe care o exercită în contextul vieții lor de rugăciune: „...Să preferăm acele meserii care nici viața nu o distrag, ci o păstrează așa ca să fie plăcută Domnului, nici pe cei care se străduiesc în exercițiul pietății nu-i sustrag de la timpul psalmodiei, nici de la rugăciune și nici de la buna rânduială”⁴⁸.

După cum pe bună dreptate remarcă Tomas Spidlik, „în timpurile noastre oamenii nu se concentrează ușor. Pare, din punct de vedere psihologic, mai potrivit sfatul: rugați-vă scurt, dar des; sfințiți muncile cu bune intenții și cu așa zisele rugăciuni scurte. Așa rugăciunea va înceta să fie o datorie grea și vom începe, după cum spune Bossuet: „Să ne rugăm fără rugăciune”, pentru ca înălțarea minții la Dumnezeu să devină atitudine noastră vitală”⁴⁹.

X. Rugăciunea neîncetată

Cuvântul inspirat și creator al lui Dumnezeu ne îndeamnă prin graiul Apostolului la o formă nouă de rugăciune și de adâncă spiritualizare, la neîncetata rugăciune: „*Rugați-vă neîncetat*” (I Tesaloniceni 5, 17). Cuvintele apostolice au devenit pentru iubitorii frumuseților duhovnicești o chemare de a o transpune în viața lor, fără a neglija activitatea cotidiană. Soluția optimă a fost oferită de Origen, când spune: „*Se roagă neîncetat cel ce unește rugăciunea cu munca și munca cu rugăciunea*. Numai așa putem socoti realizabilă porunca de a ne ruga neîncetat. Aceasta constă din a

⁴⁵ Omilia la Facere, 5, 3, P.G. 53, 51 (P.S.B. 21, p. 71).

⁴⁶ Omilia la Evanghelia după Ioan, 36, 2, P.G. 59, 206.

⁴⁷ P.G. 51, 194.

⁴⁸ Reguli Marii V, 38, P.S.B. 18, p. 281.

⁴⁹ Izvoarele luminii, cit., p. 432.

privi întreaga viață a sfântului ca pe o mare rugăciune, din care ceea ce obișnuim să numim rugăciune nu este decât o parte⁵⁰.

Am văzut deja că *mesalienii* eretici nu doreau să unească rugăciunea cu munca, refuzând munca manuală, pentru a se putea dedica întru totul contemplației. La fel au greșit și *akimiții*, monahi pe care Alexandru, întemeietorul lor, i-a împărțit în grupe de 24 de cete, care pe rând se rugau câte o oră ziua și noaptea, pentru ca rugăciunea lor să fie neîncetată. Și fiindcă rugăciunea lor avea caracter comunitar, credincioșii văzându-i zi și noaptea într-o neconținută rugăciune, i-au numit „neadormiți” (*akimiți*).

Soluția optimă este însă „*orationis status*”, adică starea de rugăciune propusă de Sfântul Ioan Casian⁵¹, care face ca prin rugăciune munca să devină o bună dispoziție a sufletului. Aceasta va fi și părerea lui Augustin, cel mai mare exeget latin al cuvântului inspirat al Scripturilor pauline⁵².

La neîncetata rugăciune s-a ajuns prin descoperirea rugăciunilor scurte și dese, pentru evitarea împrăstierii gândurilor. La început ele reproduceau cuvintele psalmistului: „Doamne, vino în ajutorul meu; Doamne, grăbește să-mi ajuți” (Psalmul 69, 2). Aceste rugăciuni scurte și dese au cuprins întreaga lume creștină, pornind din Egipt, și trecând în Sinai, Palestina, Siria... Cuvintele psalmistului, scurte și repetate, au fost apoi înlocuite cu pomenirea numelui lui Iisus, purtând numele de „rugăciunea lui Iisus” (ἐν ἡμῶν Ἰησοῦ), având următorul conținut: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă” (pe mine păcătosul). Având o vechime considerabilă, această rugăciune specifică Răsăritului creștin, rămâne până astăzi – așa cum remarca Nichifor Crainic, „*inima Ortodoxiei*”⁵³. Prin neîntrerupta ei repetare, această scurtă rugăciune, curățind gândul și coborându-l în inimă, va fi cunoscută și sub numele de „rugăciunea minții”, „rugăciunea pură”, sau „rugăciunea inimii”. Ea va intra și în fiziologia respirației și a pulsului cardiac, spiritualizând deopotrivă sufletul și trupul, spre a ridica întreaga ființă umană la împărtășirea din lumina slavei lui Hristos, asemenea Apostolilor pe Tabor, cu prilejul schimbării la față a Domnului⁵⁴.

În concret rugăciunea lui Iisus are trei faze:

1. *Faza cuvântului*, efectuată prin repetarea neîntreruptă a numelui lui Iisus, printr-o concentrare a gândirii spre Iisus. Odată cu aceasta se duce și lupta pentru eliberarea de patimi și creșterea în virtute. În lupta cu ispitele, credinciosul este lăsat singur.

2. *Faza gândului*. Credinciosul devine stăpân pe instincte și începe să se curețe de patimi. Toate gândurile se îndreaptă către Hristos, ceea ce face ca și faptele să le urmeze. Aceasta determină o învingere a patimilor și prin lucrarea harului care așează în suflet hesychia („isihia”, tăcuta liniște a sufletului lipsit de orice tulburare...).

⁵⁰ *De oratione* 12, P.G. 11, 452 (P.S.B. 7, p. 224).

⁵¹ *Collationes* 10, 14, P.S.B. 57, p. 489.

⁵² *De haeresibus*, 57, P.L. 42, 40.

⁵³ A se vedea mai pe larg: *Mica filocalie a rugăciunii inimii*. Prezentare, note și comentarii: Jean Gouillard. Editions du Seuil, Paris, 1979, p. 254 (trad. rom. Ilie și Ecaterina Iliescu, București (f.a.) Editura Herald). La fel Nichifor Crainic, *Sfințenia, împlinirea umanului* (Curs de Teologie mistică), Iași, 1993, pp. 127–157; Tomas Spidlik, *Spiritualitatea...*, vol. II, pp. 309–344.

⁵⁴ Amănunte în cartea: *Spovedania unui pelerin rus către duhovnicul său*, trad. preot. Nicolae Bordașiu, Timișoara, 1992.

3. *Faza inimii*. Harul coboară tot mai abundent în inimă spre a o sfinți. Rugăciunea se face acum nu prin cuvinte, nici prin gând, ci prin Duhul Sfânt, care „se roagă pentru voi” (Romani 8, 26). Se simte vederea lui Dumnezeu, și inima astfel curățită primește bucuria și pacea prin prezența lui Hristos, a strălucirii slavei Sale.

Efectele rugăciunii lui Iisus sunt atât de evidente prin pacea, liniștea și neprihănirea inimii, încât un om înduhovnicit, copleșit de dragostea față de semenii, întâmpină pe oricine venea la el, cu adresarea: „bucuria mea!”. Iar Sfântul Serafim de Sarov, fiindcă despre el este vorba, se putea exprima astfel, deoarece constatare că atunci când Duhul lui Dumnezeu se pogoară la om și îl luminează cu deplinătatea luminii Sale, inima omului se umple de o negrăită bucurie, fiindcă Duhul lui Dumnezeu înveselește totul, cu oricine ar veni în atingere⁵⁵.

XI. Puterea terapeutică a rugăciunii

Rugăciunea „în duh și adevăr” are caracteristic faptul că reprezintă *expresia credinței și iubirii*. Este *credința și iubirea în acțiune*. Rugăciunea în religiile precreștine pornea din starea de neputință a omului în fața vitregiilor și adversităților cu care era confruntat în diverse situații și împrejurări ale vieții. Rugăciunea nu era comunicare și comuniune cu divinitatea, nici o împărtășire de viața divină, ci era strigătul fără ecou al sufletului aflat în strâmțorare și neputință. Era strădania de a capta bunăvoința divinității, sau chiar de a o supune prin tot felul de practici inventate, care în fond rămăneau stereotipe și ineficiente... Era strigătul sufletului omenesc în pustietatea în care se pierdea... Rugăciunea primește putere numai prin credință, care conduce la comuniunea cu Dumnezeu cel atotputernic, viu și iubitor. De aceea o simplă cerere a milostivirii lui Dumnezeu, pornită din credință puternică, aducea miracol în viața oamenilor... Nu fiindcă credința era în interdependență cu minunea ca act spectacular, ci fiindcă stabilind prin ea comuniunea de iubire cu Dumnezeu, atotputernicia Sa devine un act de iubire care depășește firescul, împlinind rugăciunea de cerere...

Se vorbește tot mai mult de o psihoterapie prin eliberarea de patimile înrobitoare ale sufletului, care se identifică cu maladiile lui... Aminteam deja de recenta carte a Mitropolitului Hierotheos Vlachos referitoare la *Psihoterapia Ortodoxă*, ca știință a Sfinților Părinți, menită să aducă sănătatea sufletului prin eliberarea de patimile malade, practicând neîncetata rugăciune isihastă.

Pe de altă parte s-a remarcat că „creștinismul însuși este izvorul unei perfecte sănătăți sufletești și a unui echilibru perfect”. De altfel, mulți psihiatrii recunosc acest lucru și sunt de comun acord că un caracter religios-moral creștin constituie pivotul cel mai solid al vieții sufletești sănătoase. „În general, trebuie să admitem – spune Kraft Ebing – că adevărata religie, morala curată, prin faptul că înnoiește sufletul omenesc, îl îndreaptă spre locurile înalte și îi aduce mângâiere în vremurile de restriște, micșorează pericolul de alienare mintală”; „o credință tare și temeinică – subliniază profesorul Oppenheim – ferește de marile emoții pe care întâmplările vieții le produc în sufletul celor lipsiți de acest sprijin...”. Iar un vestit medic de la un spital

⁵⁵ Amănunte la Filaret Costea, *Sensul bucuriei în viața creștină*, în rev. Studii Teologice, nr. 1-2/1963, p. 42.

de boli mintale din una din metropolele lumii, dr. Hyslop, delcară: „toată viața m-am ocupat cu bolile mintale și am ajuns la convingerea că rugăciunea simplă regulată este cel mai bun mijloc de profilaxie împotriva bolilor mintale de orice fel”⁵⁶.

Referindu-se la efectele terapeutice asupra trupurilor celor din apropierea noastră, doctorul Alexis Carrel arată că „trebuie să înțelegem prin rugăciune nu o simplă recitare mașinală de formule, ci o înălțare mistică în care conștiința se absoarbe în contemplarea principiului immanent și transcendent al lumii. Această stare psihologică nu e intelectuală. Ea nu poate fi înțeleasă de filosofi și de oamenii de știință, și de aceea le este inaccesibilă... Rugăciunea însoțită de efecte organice prezintă anumite caractere particulare. Mai întâi, e cu totul dezinteresată. Omul se oferă lui Dumnezeu așa cum pânza se oferă pictorului sau marmura sculptorului. Totodată îi cere harul, îi expune nevoile lui, și mai ales pe acelea ale semenilor lui. În genere, nu acela care se roagă pentru sine e vindecat, ci acela care se roagă pentru ceilalți. Acest fel de rugăciune cere o condiție prealabilă: lepădarea de sine însuși, adică o formă foarte înaltă a ascezei... Astfel înțeleasă rugăciunea dă naștere uneori la miracole... Concepția noastră actuală despre influența rugăciunii asupra stărilor patologice este întemeiată pe observarea bolnavilor care, aproape instantaneu, au fost vindecați de boli ca tuberculoza osoasă sau peritoneală, abcese seci, plăci supurate, lupus, cancer etc. Procesul de vindecare variază de la un individ la altul. De multe ori e mare durere. Apoi sentimentul brusc al vindecării complete. În câteva secunde, câteva minute, cel mult câteva ore, rănilor se cicatrizează, simptomele generale dispar, pofta de mâncare revine. Uneori, tulburările funcționale dispar înaintea leziunii anatomice. Deformațiile osoase ale bolii Pott, ganglionii canceroși persistă adesea încă două sau trei zile după clipa vindecării. Miracolul e caracterizat mai cu seamă printr-o grăbire externă a proceselor de reparație organică. Nu încapă îndoială că procesul cicatrizării leziunilor anatomice e cu mult mai ridicat decât procentul normal. Singura condiție, care e absolut necesară momentului, e rugăciunea. Nu e nevoie însă ca bolnavul să se roage el însuși... E de ajuns dacă cineva lângă el se află în stare de rugăciune. Asemenea fapte au o înaltă semnificație. Ele arată realitatea unor anumite relații, de natură necunoscută încă, dar procesele psihologice și organice dovedesc importanța obiectivă a activităților spirituale, de care igienistii, medicii, educatorii și sociologii nu s-au gândit niciodată să se ocupe. Ele ne deschid o lume nouă”⁵⁷.

XII. Caracteristicile (însușirile) rugăciunii creștine

După ce am văzut că rugăciunea este temeiul evlaviei creștine, și în același timp izvorul virtuții, putem pune acum în lumină caracteristicile specifice ale rugăciunii creștine.

1. Rugăciunea este înălțarea și convorbirea minții și a inimii cu „Tatăl nostru care este în ceruri”. Aceasta se realizează ca act *teandric* prin Hristos – Mijlocitorul la Tatăl în Duhul Sfânt – Inspiratorul rugăciunii noastre. Astfel rugăciunea devine *hrană* și *respirație a sufletului* pe măsură să ne transmită viața divină.

⁵⁶ Diac. prof. Nicolae Balca, *Aspectul patologic al persoanei umane și pastorația religioasă*, în rev. Studii Teologice, nr. 7–8/1995, pp. 508–509.

⁵⁷ *Omul, ființă necunoscută*, trad. Lia Busuioceanu, f.a., pp. 156–157.

2. Corelată cu cele trei virtuți teologice, rugăciunea reprezintă puterea sufletului de a se ridica spre Dumnezeu, pentru a se împărtăși de iubirea Lui, pe care să o transmită apoi prin fapte de iubire adresate semenilor noștri și întregii creații.

3. Ca virtute rugăciunea trebuie să fie *stăruitoare* după îndemnul Mântuitorului și al Sfântului Apostol Pavel: „*stăruieți în rugăciune, priveghind în ea cu mulțumire*” (Coloseni 4, 2).

4. Condiția sine qua non a rugăciunii către Tatăl este *iertarea* pe care trebuie să o acordăm semenului, fiindcă și cerința noastră primordială este tot iertarea pe care o așteptăm de la Dumnezeu să ne-o acorde prin jertfa Fiului Său.

5. Marea noutate pe care o aduce rugăciunea creștină este că prin iubire uităm răul, și alungând mânia din suflet, *binecuvântăm și ne rugăm pentru vrăjmașul nostru*.

6. Pentru ca rugăciunea să fie bine primită de Dumnezeu și să aducă roade duhovnicești, trebuie să fie *smerită* ca a vameșului din pilda Mântuitorului...

7. Un accent deosebit în rugăciune cade pe strădania de concentrare a gândului asupra cuvintelor rostite, adică la *atenția* care ferește de „împrăștierea” sau risipirea gândurilor.

8. Dat fiind faptul că omul participă și cu trupul la sfințirea vieții în Hristos, *spiritualitatea trupului* se face și prin participarea lui la rugăciune, conform binecuvântării apostolice: „Dumnezeul păcii însuși să vă sfințească întregi, și tot duhul vostru și sufletul și trupul să se păzească fără prihană...” (I Tesaloniceni 5, 23).

9. Rugăciunea ne ajută în *ispită* și este *puterea de biruință asupra diavolului*, după cuvintele Mântuitorului: „*Privegheați și vă rugați ca să nu intrați în ispită...*”; „...Acest fel de demoni nu iese decât cu post și cu rugăciune”; „*Și fă să nu intrăm în ispită, ci ne izbăvește de cel rău*”.

10. Curățind gândul și inima de patimi și ispite, rugăciunea aduce în suflet pacea lui Hristos și „*parresia*” ca îndrăzneală, ca acces liber al sufletului la Dumnezeu. De aceea Apostolul ne îndeamnă să exersăm „*neîncetata rugăciune*” (I Tesaloniceni 5, 17). Spiritualitatea ortodoxă promovează astfel „*rugăciunea lui Iisus*”, sau „*rugăciunea inimii*” pentru a ajunge la *isihie*.

XIII. Actualitatea socială a vieții de rugăciune

Trăim într-o lume secularizată și desacralizată, în care omul își asumă puterea egocentrică de a trăi fără Dumnezeu. Antropocentrismul biologizant scoate în evidență instinctele umane și promovează forța ca virtute de prim ordin. Declarând moartea lui Dumnezeu și anulând noțiunea de păcat, omul trăiește însă însingurarea obsedantă a vieții derutată de nesiguranță și anarhie. Trăim astfel într-o lume în care nu fără justificare se spune mai mult ca oricând că „*existența în lume*” este dominată de obsesia „*griji*” și a „*morții*”. Deși știința a făcut progrese uimitoare, pe care omul folosindu-le ar trebui să beneficieze de liniștea pe care o aduce o viață comodă, totuși obsesia nemiloasă a „*clipei*” îl angajează mereu în acțiune, încât angoasa îi aduce neliniștea apăsătoare a stresului...

Pe de altă parte, cotidianul îl confruntă pe om cu lipsurile materiale însoțite de tot cortegiul lor de boli și suferințe, ținându-l într-un permanent conflict dramatic și de multe ori tragic cu societatea din care fac parte, continuându-se aceeași și mereu aceeași „*ruptură*” nedreaptă dintre oameni: unii „*bălăcindu-se*” în „*abuzul*” civilizației,

iar altora lipsindu-le chiar minimul trai decent... Pentru unii ca aceștia „lupta vieții” continuă de multe ori până la epuizare, iar cei ce nu mai pot alerga, abandonează capitulând fatal, fără drept de apel... Dar de cele mai multe ori, în cursa disperată de căutare a remediei, pentru a obține mult așteptata „deconectare”, omul se aruncă în valul tumultuos al plăcerilor și destrăbălărilor... Alteori își refugiază căutările sufletului în tot felul de ideologii, concepții și practici obscure și oculte, în care se cufundă fără discernământ, fiindcă acestea îi promet mult căutatul leac al zbuciumului său terorizant... Și dacă nu-l găsește într-o parte, îl caută mereu în alta, și rămâne totdeauna nemulțumit cu sine însuși. Iar dacă goliciunea și zădărnicia vieții îi apasă tot mai mult sufletul, caută refugiul în artificii farmaciilor, sau în rătăcirile alcoolului, fără a-și mai pune problema dezastrelor morale și sociale ce vor urma...

Iată că, scoțând pe Dumnezeu din sufletul omenesc, nimeni și nimic nu-l poate înlocui. Sufletul rămâne decompensat, fiindcă toate ideologiile politice și toate concepțiile filosofice, și chiar progresul uluitor al științei, care i-au promis omului fericirea în afara lui Dumnezeu, nu s-au ținut de cuvânt... Sufletul fără Dumnezeu a rămas un înstrăinat căutător al propriei identități, iar viața socială în care trăiește devine de multe ori un labirint în care își încurcă propria existență prin căutări sterile, fără finalitate, jucate la roata norocului și ironizate de zâmbetul destinului necruțător...

Aceste realități dramatice, apăsătoare și de multe ori tragice ale existenței umane impun supremația spiritului la baza ordinii sociale și economice. Numai spiritul animat de iubirea lui Dumnezeu poate temelui și statornici adevăratul mod al conviețuirii sociale.

Chiar setea de dreptate este dovada faptului că nu trebuie uitat aportul spiritului în viața socială. Relațiile social economice se temeluiesc de asemenea statornic și solid pe relațiile moral spirituale. Prin libertatea sa sufletul poate fi ridicat spre zările de lumină ale virtuții, sau poate orbecăi rătăcitor în întunericul distrugător al patimilor. O societate care vrea să asigure ordinea și progresul membrilor ei va trebui să aibă în vedere această realitate. Prin revolte se pot schimba stăpânii, dar supușii nedreptății rămân mereu, și numărul lor va crește. De fapt, ce deosebire este între stăpânul detronat și stăpânul cel nou? Dacă stăpânul fără inimă este răsturnat de pe tron, rezultatele sunt minime și satisfacțiile neînsemnate, fiindcă a fost detronat numai chipul de lut sau de carne, dar același suflet robit de patimi stăpânește vrerile sociale. Lumea va păși mai departe din decadență în decadență, și plină de ură va continua lupta nimicitoare dintre frați⁵⁸. De aceea putem spune că singurul remediu al durerii umane stă în convertirea ei către zările iubirii divine. *Dar numai cel ce se roagă cu adevărat simte și înțelege acest adevăr*⁵⁹. Cei ce cred că Dumnezeu este departe de problema socială, și deci rugăciunea nu este necesară, exclamă: mare este puterea sufletului, înțelegând prin această „putere”, forța lui distrugătoare. Dar prin aceasta ei dovedesc că nu au înțeles nimic din problematica societății umane; căci puterea sufletului este mare și frumoasă mai ales pe cărările de lumină ale desăvârșirii. Iar această desăvârșire este lucrarea harului rugăciunii, care realizează puterea sufletului în Dumnezeu: ea mută munții, răstoarnă barierele nedreptăților sociale, schimbând însăși fizionomia

⁵⁸ Diacon Nicolae Mladin, *Despre rugăciune*, în *Revista Teologică*, nr. 3-4, 1940, p. 96.

⁵⁹ *Idem*, p. 103.

vieții umane și sociale⁶⁰. Rugăciunea face ca inima omului să acționeze totdeauna cu milă și dreptate. Dovada e faptul că stăpânii creștini – oameni de conștiință – cărora li se servește nu din frică sau cu ură, ci din dragoste, împotriva acestora nu se ridică niciodată murmurul protestatar al revoltei⁶¹.

Prin urmare *darul social al rugăciunii este iubirea practică și activă*, fiindcă împărtășindu-ne prin rugăciune de iubirea divină, facem ca această iubire să devină vie și roditoare față de viața semenilor noștri. Cei ce se împărtășesc prin rugăciune de iubirea lui Hristos au fost în stare să sângereze, jertfindu-se nu numai pentru rănilor sufletești, ci și pentru toate durerile fizice ale omenirii. Ei vedeau pe Hristos jertfindu-se în diversele fețe ale suferinței umane, și făcând roditoare iubirea lui Hristos primită prin harul rugăciunii, au început să apară în lume operele samarineanului milostiv, concretizate în spitale, orfelinate, azile, pentru salvarea victimelor mizeriei sociale...

De aici vedem că ancorarea vieții sociale în sfera exclusivă a economicului se axează pe instabilitate și revoltă. Susținută însă de duhul jertfelnic al dragostei izvorâtă din sufletul îngenunchiat la rugăciune, dinamizează creator viața socială.

Iar acum se cuvine să precizăm că în contextul vieții sociale la care ne-am referit nu e vorba de simpla rugăciune ocazională, rostită după tipicul cărților de cult... Și aceasta își are sensul și importanța ei... Noi ne referim însă la aspectul de maximă profunzime a rugăciunii, prin care pătrundem în adâncul de taină a Sfintei Treimi, pentru ca împărtășindu-ne de harul îndumnezeitor al iubirii, să punem la temelie societății umane raza luminii divine călăuzitoare. Iar aceasta nu este simpla rugăciune, ci *viața de rugăciune*. Precum „fierul își schimbă culoarea și devine maleabil, tot astfel și sufletul omenesc prin rugăciune, sub acțiunea harului, își schimbă fața, progresând în asemănarea cu Dumnezeu, și devenind o unealtă a puterii divine în lume, un cristal pur ce răsfrânge măririle lui Dumnezeu printre oameni. Cel ce atinge culmile rugăciunii harice, simte cu adevărat că nu e el cel ce trăiește, ci Dumnezeu cel sălășluit într-însul. Viața de rugăciune e viața în Dumnezeu, sau viața lui Dumnezeu în noi. Ea este un ferment activ de transformare a sufletului uman: e puterea care răstoarnă glia sufletului; făcând-o să dea rod însutit, sub ploaia darurilor divine și harului de sus. Prin rugăciune simțim prezența lui Dumnezeu în noi, și acțiunea noastră devine acțiune teandrică: lucrăm în lume ca fii ai lui Dumnezeu, după asemănarea lui Dumnezeu”⁶².

În concluzie putem spune că *viața de rugăciune* poate schimba în bine chipul acestei lumi, prin înnoirea vieții omului pătrunsă de iubirea lui Hristos. Viața de rugăciune curățind sufletele oamenilor de păcate și patimi, le angajează pe drumul virtuților creștine, menite să statornicească sfințenia vieții și împărăția lui Dumnezeu pe pământ.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 96.

⁶² *Idem*, p. 95.

MOZAICURI ISTORICE ȘI ETNOGRAFICO-FOLCLORICE DIN VIAȚA ROMÂNILOR DIN UNGARIA

Prof. univ. MARIA GURZĂU-CZEGLÉDI
Budapesta

În partea est, sud-est a Ungariei, în județele Bichiș, Csongrád și Hajdú-Bihar (în localitățile: Aletea, Apateu, Bătania, Bedeu, Cenadul-Unguresc, Chitighaz, Leta-Mare, Micherechi, Otlaca-Pustă, Pocei, Săcal) trăiesc împreună cu cetățenii maghiari, români, germani, slovaci și sârbi.

Românimea din Ungaria de azi este o minoritate sporadică, numeric modestă. Majoritatea românilor din această zonă este de religie ortodoxă, însă creștinii din *Bedeu, Pocei și Leta-Mare* sunt greco-catolici. Varianta de limbă vorbită de această minoritate poartă caracteristicile „*dialectului crișan*”.

Dacă privim înapoi cu câteva secole populația localităților în care trăiesc și azi români, spicuiind doar numai câteva date din unele lucrări istorice, putem constata că regiunile limitrofe, în mai mare sau mai mică parte, au fost locuite în permanență, indiferent de migrațiunile popoarelor sau chiar de ocupația vremelnică a turcilor.

Istoricul maghiar Pál Hunfalvy în lucrarea „*Istoria valahilor*” consemnează: „*În anul 1404, comunele Vitha, Keresztúr, Csernetfalva și Zvaltpuszta au fost dăruite de către regele Sigismund lui Bolya și fiilor lui, care populează aceste părți părăsite cu români, care se stabilesc pe aceste meleaguri, schimbând totodată și denumirile maghiare de până atunci, de ex. localității Keresztúr i se dă forma românească cunoscută până azi de Crâstor¹*”.

Lajos Haan susține că comuna Chitighaz a existat în secolul al XV-lea, fiind locuită de unguri și români².

Iobagii români din jud. Bichiș au fost scutiți în anul 1520 de anumite prestări³. După ocupația cetății din Gyula de către turci, și Bătania ajunge sub stăpânire otomană fiind înglobată nahiei Aradului. Defterul turc încă în anul 1557 a colindat prin sat să adune impozite, iar printre iobagii contribuabili se înșirau cei cu numele Kohan și Valah⁴.

Când călătorul și istoricul turc, Evlia Celebi, a cutreierat între anii 1660-1666 diferitele părți ocupate de turci, în anul 1666 a trecut și prin cetatea din Gyula. În

¹ Hunfalvy Pál: *Az oláhok Története*, Budapest, 1894, I-II. (Istoria Valahilor) p. 57-58.

² Haán Lajos: *Békés vármegye hajdana*, Pest, 1870, p. 217.

³ Kristóf Gyula: *Olvasókönyv Békés megye történetéhez I. A honfoglalástól 1715-ig*, Békéscsaba, 1967, p. 116.

⁴ Maday Pál: *Békés megye története*, Békéscsaba, 1960, p. 21.

monumentala sa lucrare a consemnat următoarele: „Întreaga populație a orașului vorbește limba turcească, dar mulți știu să vorbească ungurește și românește.

*Iobagii toți sunt unguri și români. Viața este ieftină, pentru că ungurii și românii sunt harnici, silitori și serviabili*⁵”.

De-a lungul istoriei însă dominația turcească, lupta de eliberare a lui Rákóczi, ciuma, holera și alte epidemii au pustiit și au depopulat această zonă.

În primele decenii ale sec. al XVIII-lea, aceste meleaguri părăsite au fost populate de coloniști, printre care și cei din neamul românesc. La început de secol s-au reînființat județul Bihor (1688), Bichiș (1715) și Cenad (1730).

Înaintașii noștri au adus cu ei elementele esențiale ale supraviețuirii: limba, religia, obiceiurile, tradițiile ș.a.m.d. Varianta de limbă vorbită și azi de românii de pe aceste plaiuri (precum am consemnat mai sus) aparține „dialectului crișan”, împărțindu-se în două graiuri. M. Kozma în lucrările sale – urmărind elementele lingvistice precum și etimologia numelor noastre de familie – conturează obârșia, locul de unde se trag rădăcinile românimii din această regiune. De la Gyula până la Cenadul-Unguresc conjunctivul verbului se formează cu „să” și cele mai frecvente nume de familie își trag etimologia din denumirea unor localități ca ex.: Pilan (din Pilu), Otlăcan (Otlaca) etc. Printr-o analiză, cercetătorul ajunge la concluzia că românii din aceste sate se trag dinspre părțile muntoase care coboară spre Crișul Alb. De la Micherechi până la Pocei conjunctivul verbului se formează cu „și”, iar cele mai răspândite nume de familie sunt Gârda (din Gârda), Ruja, Gurzău ș.a.m.d. – acestea dovedesc că înaintașii au venit din părțile Crișului Negru mai aproape de munții bihoreni. Așadar „Nu suntem în sens propriu – zis români ardeleni, ci suntem români crișeni”⁶.

În sec. al XVIII-lea și populația românească și-a înființat rând pe rând comunitățile bisericești, care au devenit leagănele credinței și culturii strămoșești. Existența celei mai vechi comunități bisericești datează din anul 1695, și anume cea din Gyula I – Miklósváros. După T. Misaroș, și în timpul ocupației turcești (1566-1695) a trebuit să existe o organizație bisericească ortodoxă română în aceste părți. S-au înființat apoi și celelalte lăcașuri de cult, precum și școlile confesionale, prima fiind organizată în anul 1771, în Magyargyula. După apariția legii Ratio Educationis (1777) s-au înmulțit, într-o anumită măsură, școlile cu predare în limba maternă.

Următoarele decenii constituie una dintre cele mai avansate perioade de culturalizare. Biserica Ortodoxă (cu școlile confesionale) a devenit mentorul-cheie al vieții spirituale. În aceste focare de cultură au fost introduși în tainele bucurului fii de țărani, fiind instruiți și educați în spirit ortodox, ca apoi cei mai talentați și dornici de știință să-și continue studiile în centrele culturale apropiate: la Arad, Oradea, Cluj, Timișoara.

Mulți dintre ei prin activitatea depusă în slujba neamului românesc de pe aceste plaiuri și-au înscris numele în „cartea nemuririi”. Să amintim doar câteva nume ale unor personalități marcante ca: Moise Nicoară, David Voniga, I. Ioan Ardelean, Ștefan Rusu ș.a.m.d. Marele învățat, Moise Nicoară, originar din Gyula, s-a afirmat ca una dintre cele mai proeminente personalități politice ale românilor din Banat și Crișana. Și-a depus tot efortul pentru emanciparea culturală și religioasă a românilor din

⁵ Karácsony I: *Evlia Cselebi török világotató magyarországi utazása*, Budapest, 1938, I-II, p. 229.

⁶ Kozma Mihály: *Informatorul*, 89 nr. 1, p. 11, și Timpuri 85, p. 25.

Ungaria. Câțiva dintre acești oameni de cultură, după terminarea școlilor primare la Gyula, *au făcut teologie la Arad*, ca ex. *David Voniga*, fondatorul revistei "*Lumina*" din Gyula și autorul operei: *Lexiconul Biblic Bisericesc și Teologic* (rămas în manuscris). Tot la Arad a studiat și gyulanul *Teodor Papp* (intemeietorul unei fundațiuni) precum și chitighăzeanul *Iosif I. Ardelean* scriitorul *Monographiei Chitighazului*. Merită să amintim și numele lui *Ștefan Rusu* care la începutul sec. al XX-lea a înființat Otlaca-Pustă de azi, populând-o cu români ortodocși. Ctitorul bisericii ortodoxe și întemeietorul școlii românești din această localitate, în testamentul său a lăsat ca moștenire păstrarea limbii românești și cinstirea credinței strămoșești.

Precum limba și religia, așa și obiceiurile, tradițiile sunt factorii de bază ai trecutului, precum și elementele-cheie ale supraviețuirii. În oglinda acestora se reflectă imaginea vie a realității din trecut, precum și fizionomia proprie a minorității românești din Ungaria de azi. Toate acestea creionează profilul etniei românești, oglindesc modul de viață și de gândire a individului de cultură tradițională. În trecut comunitățile de tip *endogam* au constituit un mediu conservator de tradiții, obiceiuri și credințe, precum și un spațiu creator-transmițător de creații populare. În aceste focare de cultură strămoșească s-au cultivat fel de fel de manifestări social-culturale, însoțite de-o serie de acte și rituri cu funcții complexe și sens adâncit. În vremurile trecute fiecare individ destăinuia cu ușurință simbolurile ascunse în gesturi, în rituri și cuvinte. Actele ceremoniale, riturile și practicile magice își aveau mesajul strâns legat de destinul uman. Se credea în rolul lor mijlocitor pentru câștigarea protecției puterilor benigne. Membrii colectivității simțeau o obligativitate în respectarea datinilor. Obiceiurile erau transmise de la tată la fiu, întărind vechile rădăcini cu noi sensuri și substanțe. În urma procesului de dezvoltare socio-culturală comunitățile de tip închis s-au deschis treptat. *Exogamia* a supus *endogamia etnică, locală și de religie*. S-au schimbat unele secvențe ale ceremonialurilor, precum și rostul, funcția și structura obiceiurilor. Dintre evenimentele de căpetenie ale insului uman – *nașterea (botezul), cununia (nunta), moartea (înmormântarea)* – cel mai rezistent în timp este ceremonialul funebru.

Dintre cele 3 rituri de trecere spectacolul nunții a fost mai mult supus imperativelor vremii, așa încât această manifestare populară constituie un adecvat exemplu al metamorfozării obiceiurilor, și creionează schimbarea modului de viață, de gândire și făptuire a individului precum și fizionomia etniei românești. De-a lungul vremii unele rituri sacre au trecut printr-un proces de profanizare, pierzându-și înțelesurile ce le-au avut. În ciuda acestui fapt însă din taina cununiei religioase precum și din poezia populară de nuntă cultivată de românimea din Ungaria se conturează un mozaic sacral rezistent în timp. Acest mozaic sacral își are ecoul triumfător asupra secolelor, mesajul dumnezeiesc tălmăcit prin gest și cuvânt, prin fel de fel de însemne demne pentru a fi cunoscute și de noile generații. În cele ce urmează – cu o privire generală – încercăm să urmărim sensul ascuns în taina cununiei, precum și imaginile sacre ale poeziei populare de nuntă cunoscută pe aceste plaiuri. Ceremonialul nupțial e tradițional și modern, conservator și pururea reîntineritor. Mozaicul sacral și materialul etnografico-folcloric ce urmează să fie prezentat – ca întreg spectacolul nunții – își are caracterul său universal-național precum și un profil etnic-local. Nunta este spectacolul popular însoțit de cântec, dans și poezie în cadrul căruia se realizează cununia, actul sfânt al unirii dintre fecior și fecioară. În trecut nunțile se țineau în perioada când nu era post. Creștinii respectau învățăturile bisericești: posteau –

nu mâncau ouă și carne – și în această perioadă sacră, nu se căsătoreau și nu organizau întruniri însoțite de muzică și dans. Postul mic (Postul Crăciunului) coincidea cu cele 40 de zile de dinaintea Crăciunului. Cele mai multe nunți se țineau în Cășlegi, perioada de la Bobotează (8 ianuarie) până la Postul mare (Postul Paștelor) care dura 6 săptămâni înaintea praznicului de memorare a răstignirii și învierii lui Mesia.

Pentru omul credincios cununia bisericească este o slujbă, un serviciu divin cu adânci semnificații. Concepția lui despre rostul căsătoriei își are sursa în Cartea Sfântă. La Geneza (Facerea 1, 28) se poate citi: „*Creșteți, înmulțiți-vă, umpleți pământul, și supuneți-l...*”

Și mentalitatea creștinilor din această zonă își are sursa într-un substrat spiritual religios. Felul cum se gândesc despre rostul căsătoriei ne amintește de mesajul biblic. În mărturisirile informatorilor din satele populate și de români se ascunde vocația de a fi roditori.

Consemnăm aici doar câteva constatări. Florica Bută, Dulău din Micherechi era de părerea că: „*Așe o lăsat Dumnezeu și să sporească lume.*” Chitighăzeanul Mihai Brindaș credea: „*Și să iubească unu pă altu, și să aibă copii și bucurii.*” Un alt informator Ioan Havasi din Pocei ne-a mărturisit: „*Doru dă dragoste și și avem prunci.*”

Pe baza Bibliei atât *Biserica Ortodoxă* precum și *Biserica Romano-Catolică* consideră cununia ca una dintre cele 7 Taine. Despre ritul de sfințire în lucrarea intitulată *Liturghia specială* se consemnează: „*Cununia sau slujba nunții este serviciul divin prin care Biserica binecuvântează și consfințește căsătoria, adică legătura dintre bărbat și femeie, ridicând-o la rangul de taină*”⁷.

Dicționarul de teologie ortodoxă exprimă noțiunea de taină, sacrament (gr. *mysterion*, lat. *mysterium sacramentum* = taină = simbol sacru) în felul următor: „*Noțiunea de taină are în teologie o dublă semnificație, având în ambele cazuri proveniență spirituală, divină: una este cea care se acoperă cu termenul de mister, de lucru ascuns și necunoscut și o alta, care e redată mai exact de termenul sacrament. Primul sens, misterul lui Dumnezeu sau chiar al omului, sau chiar al creației, omul e incapabil de a-l cunoaște. Al doilea e concretizarea realității spirituale, a sfințeniei, într-un gest însoțit de realitate materială și prilejuită de preot*”⁸.

Pentru insul religios slujba cununii este un act sacramental, un rit de sfințire, un jurământ ce se leagă în cer pe pământ. În timp ce în Vechiul Testament actul matrimonial se bazează pe vocația fecundității (Facerea 2, 18–24; 3,16), în Noul Testament taina căsătoriei are ca model cununia de iubire dintre Hristos și Biserică (Efeseni 5, 25–32), însuși Hristos se consideră mire, precum comunitatea ucenicilor e mireasa.

Cununia religioasă în cadrul Bisericii Ortodoxe închide în sine o serie de acte sacramentale, rituri de sfințire, de unire, de purificare și simboluri sacre. Toate acestea sânt purtătoarele spiritualității divine și conțin sensuri complexe. Cununia bisericească de azi se realizează în ziua de sâmbătă după masă, fiind precedată de cununia oficială de la primărie. Ritualul sacru se desfășoară conform datinei strămoșești. Mireasa și mirele, însoțiți de nași intră în biserică fiind urmați de feciori și fecioare. Făclii aprinse luminează și flori frumoase aștern covor mirilor.

⁷ Braniște E.: *Liturghia specială*, București 1980, p. 403.

⁸ Bria Ion: *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 351.

Primul act esențial e cel efectuat de miri prin faptul că merg înaintea icoanelor – a Mântuitorului și a Maicii Domnului. Ei sînt însoțiți de nași, de martorii marelui eveniment. Nașul stă totdeauna la dreapta mirelui, iar nașa la stînga miresei. Amîndoi țin în mâini luminări de ceară, împodobite cu panglici albe.

Luminările sînt aprinse de la flacăra din altar. Aprinderea făcliilor este strîns legată de viața creștinilor ortodocși. Ele însoțesc cele trei evenimente de căpetenie din viața individului. Sunt mijlocitoare la botez, la cununie și la moarte.

După naștere, la șase săptămîni, în cadrul botezului bisericesc, nașa însoțește nou-născutul cu o lumînare aprinsă. Conform datinei, cînd cineva se stinge din viață i se aprinde o lumînare.

Lumînările sunt prezente și la taina cununiei.

„Făcliile aprinse pe care le țin în mâini nașii sînt simbol al curățeniei mirilor, al luminii, al darului de sus și al bucuriei nuntașilor⁹”. E totodată și un simbol al cunoașterii și al spiritului veșnic treaz cu o geneză în mitul prometeic. După credința populară, dacă în timpul slujbei cununiei se stinge vreo lumînare este însemn rău, lansat de spiritele diabolice, prin care se prevestește divorțul nou-căsătoriiților din cauza neînțelegerii sau a unei tragedii, poate și a morții.

În timp ce se aprind lumînările, inelele – simbolurile fidelității reciproce, precum și ale infinitului – sînt așezate pe o farfurioară, apoi duse la altar și puse pe Sf. Evanghelie.

După aceste secvențe urmează *Ectenia mare* care cuprinde diferite cereri cu scopul de a câștiga harul duhurilor dumnezeiești pentru binecuvîntarea și consacrarea logodnei. În succesiunea cererilor, preotul pomenește numele celor doi tineri sărbătoriți și sfințește inelele lor de trei ori.

Se rostește apoi o rugăciune specială pentru sanctificarea „credințării”, care e urmată de pronunțarea formulei de logodnă din nou de trei ori: „Se logodește robul lui Dumnezeu... cu roaba lui Dumnezeu... în numele Tatălui, al Fiului și al Sfîntului Duh.”

La sfârșitul acestora se mai zice: „De-acum și pururea și-n vecii vecilor. Amin.”

Apoi, cu ajutorul nașilor, li se pun inelele pe mîna dreaptă.

Al doilea act important se leagă de momentul cînd mireasa și mirele sînt conduși în centrul bisericii, în fața tetrapodului unde e așezată Evanghelia și Icoana învierii. Se repetă aici *Ectenia mare* care cuprinde cereri și e însoțită de două rugăciuni de binecuvîntare și de consacrare. Cînd se rostește a doua rugăciune, se face *legarea mîinilor cu batistă albă*, gest menit să provoace unitatea conjugală bazată pe iubire, fidelitate și respect reciproc. Preotul împreună mîinile drepte ale mirilor. În legătură cu acest act plin de simboluri I. A. Popescu își amintește de un „străvechi obicei latin, cunoscut sub numele de *dextrarum iunctio*” și menționează că „gestul simbolizează indestructibilitatea căminului și atotputernicia iubirii” și e „drept simbol al veșnicei conviețuiri împreună¹⁰”.

După omul credincios acest gest este un act al consfințirii nevăzute, e plin de mister și de o credință că această legătură e o împărtășire din sacru și e veșnică. În cadrul cununiei religioase asistăm la o serie de acte cu semnificații simbolice.

⁹ Braniște E: o.c., p. 411.

¹⁰ Popescu I. A.: *Studii de folclor și artă populară*, București, 70, p. 251.

Legarea mâinilor e urmată de *ășezarea hainei pe spatele mirilor*, gest cu aceeași nenire de natură magică, de provocare a unității conjugale. Tot în aceste momente sunt *ășezate pe masă cununile*, la fel purtătoare de adânci semnificații.

E. Braniște descifrează aceste însemne în felul următor: "*Actul ritual care simbolizează și pecetluiește săvârșirea tainei este punerea cununiilor pe capetele mirilor. Cununiile sunt făcute în chipul coroanelor cu care se cununau odinioară regii, biruitorii în războaie și în întrecerile din arene și palestre, precum și fecioarele în anumite rituri și procesiuni religioase. Ele erau semnele puterii, ale stăpânirii și ale biruinței (la bărbați), ori ale frumuseții și curăției virginale (la fecioare), întruchipând totodată podoaba, cinstea și slava ce se dădea împăraților de către supușii lor, precum și sentimentele de admirație, recunoștință sau omagiu datorate biruitorilor în lupte. Ele se pun pe capul mirilor ca un elogiu sau ca o răsplată adusă curăției și fecioriei acestora, pe care ei au păstrat-o până la nuntă și pentru care au fost încununați*"¹¹. Tot despre simbolul coroanelor în *Dicționarul de teologie se consemnează*: „*Mirii sunt încoronați cu cununiile, semnul martirilor și sunt întâmpinați cu imnul mucenicilor, ceea ce înseamnă că ei sunt chemați să depășească egoismul și individualismul omenesc, printr-o viață de comunicare și solidaritate*"¹². După împreunarea mâinilor drepte cu batista albă, preotul ia în mână cununa din dreapta mirelui. În momentul când o ridică face cu ea semnul crucii peste Sf. Evanghelie, apoi peste fața mirelui. Acest act e repetat de preot de trei ori. Aceste gesturi sunt însoțite de formula sacră de cununie: "*Cunune-se robul lui Dumnezeu...* (în aceste clipe se atinge cu cununa fruntea mirelui) *cu roaba lui Dumnezeu...* (se atinge cu cununa și fruntea miresei) *în numele Tatălui, al Fiului și al Sf. Duh.*" Când se rostește numele Tatălui din nou este atinsă fruntea mirelui. Când se pronunță numele Fiului este atins pieptul tânărului participant la ritualul de trecere. La evocarea Sf. Duh se atinge cu cununa umărul drept și apoi cel stâng. A treia oară formula sacră se încheie cu cuvintele „*Acum și pururea, și-n veci vecilor. Amin.*" Apoi mirele, actantul tainei și al sacramentului sărută cununa, care este pusă de preot pe capul nubilului. După credința individului folcloric se cere ca aceste cununi să fie bine ășezate pe capetele mirilor, fiindcă dacă sunt puse strâmb sau una din ele cade la pământ, aduce nenorocire. În trecut, precum ne-au mărturisit transmitătorii de valori tradiționale, pe capetele mirilor români de religie greco-catolică se ășezau coroane din pietre scumpe (azi cunune de mirt) și dacă în timpul slujbei cădea la pământ vreo pietricică era un însemn rău prevestea un viitor sumbru, plin de necazuri. Se repetă apoi asupra miresei toate aceste rituri de sfințire și cuvinte de binecuvântare și consacrare.

Și pe capul nubilei este ășezată coroana, simbolul virginității și al purității. Preotul ășează epitrahilul pe mâinile legate ale mirilor și cântă de trei ori: „*Doamne Dumnezeu! nostru cu mărire și cu cinste încununează-i pe dâșii...*" Se rostește apoi Apostolul, se citește din Evanghelie și se face rugăciunea Tatăl nostru.

O parte esențială a ritului de consfințire e și „*Rugăciunea de binecuvântare a vinului și a pâinii.*"

Vinul își are locul aparte în mitologie și în simbolismul creștin. În Biblie, precum și în alte texte sacre, via devine „regatul lui Dumnezeu" și vinul „sângele

¹¹ Braniște E: o.c. p. 405.

¹² Bria Ion: *Dicționar de teologie ortodoxă*, p. 95-97.

Mântuitorului. " Pentru ca să aibă valoare euharistică, vinul trebuie să fie natural (vin de vie). În Vechiul Testament se află că Noe, după potopul cu apă a sădit prima dată vie, îmbătându-se de fructul ei. Rodul viței-de-vie la sfârșitul antichității a devenit simbolul împărăției Izraelului, iar via însemnul poporului ales de Dumnezeu. (Ezechiel 5, 1-7.) În Noul Testament după Evanghelia lui Ioan, Iisus e „vița” (Ioan, 15, 1-11).

„Eu sunt adevărata viță, și Tatăl Meu este vierul. Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cine rămâne în Mine și în cine rămân Eu, aduce multă roadă; căci despărțiți de Mine nu puteți face nimic.”

„Vinul și pâinea” sunt elementele sacre prin care se săvârșește și taina Euharistiei vezi: I. Corinteni 11, 24-25.

La Luca 22, 7-20 este descrisă Prăznuirea Paștelor, (momentele pictate de Leonardo da Vinci în Cina cea de taină):

7. "Ziua praznicului Azimilor, în care trebuiau jertfite paștele a venit.

14. Când a sosit ceasul, Iisus a șezut la masă cu cei doisprezece apostoli.

19. Apoi a luat pâine, și după ce a mulțumit Lui Dumnezeu, a frânt-o, și le-a dat-o, zicând: Acesta este trupul Meu, care se dă pentru voi să faceți lucru acesta pentru pomenirea Mea.

20. Tot astfel, după ce au mâncat, au luat paharul și li l-a dat, zicând: *„Acest pahar este legământul cel nou, făcut în sângele Meu, care se varsă pentru voi.”*

Euharistia în Biserica Ortodoxă se săvârșește prin sacramentul cu „pâine și vin”, însemnele tainei și ale jertfei. Romano-catolicii săvârșesc cuminectura prin „pâine nedospită (hostie)”, la fel cu caracter de taină și jertfă. Tot hostia și vinul constituie și împărtășania evanghelicilor și a reformatilor. Luther consideră pâinea ca trupul lui Hristos, iar după Calvin, prin cina Domnului e prezentat Duhul Sfânt.

„În vechime (în Biserica Ortodoxă) taina cununiei se realiza ca o parte integrantă a Liturghiei, la sfârșitul căreia mirii erau invitați să primească în comun sfânta împărtășanie (simbolizată) în ritualul actual prin paharul mântuirii.” La românii din Pocei și din Cenadul-Unguresc în ziua cununiei își mărturiseau păcatele și luau Cina Domnului. În trecut în cadrul cununiei ortodoxe se oferea mirilor și nașilor pâine și vin, iar azi li se închină colac și vin. *„Se gustă de trei ori în semn de amore perpetuă și unire nedespărțită.”* *„Paharul cu vin închipuie atât bucuria și veselia nunții, cât și soarta comună a viitorilor soți, pe care vor împărtăși-o împreună, având parte de aceleași necazuri și aceleași bucurii”¹³*. Gustarea din vin este o împărtășire din sacru și din simbolul unirii mirilor. După ridicarea de trei ori a paharului cu vin preotul cu mirii și nașii înconjoară de trei ori tetrapodul, dinspre stânga spre dreapta – asemenea înconjurare se face și la botezul nou-născutului sau la stropirea mirilor cu apă sfințită și cu grâu, în cadrul ritului de fecunditate săvârșit după actul matrimonial. Acest act este întâmpinat de cântări și de fumul cădelniței ridicate de preot spre cer și lăsate spre pământ. Și acest gest e o mărturie a mentalității transcendente: poartă în sine și simbolul Sf. Duh prin care se sfințește cununia.

În cădelniță se așează tămâie, amintindu-ne de darurile magilor de la răsărit. După credința populară mirosul tămâiei alungă forțele demonice, îi păzește de orice rău pe actanții ritului de sfințire. Fiecare gest se reazemă pe principiul trinității. Considerăm

¹³ Marian Sim. Fl.: *Nunta la români*, București, 1890, p. 444.

că cerurile ce se creionează prin înconjurare sunt și simbolurile unirii veșnice. Tot de trei ori se fac binecuvântările din fața Icoanei.

După înconjurare se iau coroanele de pe capetele mirilor în ordinea în care au fost așezate. Și acest act este însoțit de o formulă sacră, specifică momentului. Urmează apoi dezlegarea mâinilor, precum și luarea „pelerinilor” de pe spatele mirilor.

Între timp se ajunge la punctul culminant al actului matrimonial, la *depunerea jurământului*. În trecut în cadrul cununiei din Biserica Ortodoxă mirii jurau pe Sf. Cruce că vor fi împreună și la bine și la rău. Mulți indivizi, în ciuda căsătoriei nereușite, purtând frica de jurământ au renunțat la divorț.

Azi jurământul se săvârșește cu punerea mâinilor pe Sfânta Evanghelie și pe Sfânta Cruce. Formula rostită însă e mai tolerantă decât cea din trecut.

De *opusul ritualului cununiei*, a actului plin de simboluri sacre se leagă urările de bine rostite înainte de toate de preot și apoi de participanți. După credința individului religios rugăciunile și urările de bine rostite de părinte consfințesc și influențează puterile divine în favoarea persoanelor cărora le sunt adresate.

La sfârșitul ritualului de consacrare, în cadrul căruia tinerii își dădeau consimțământul la căsătorie toți martorii din lăcașul sacru cântă împreună:

*Mulți ani, mulți ani,
Să trăiască mulți ani,
Mulți fericiți ani.*

Precum am consemnat mai sus, românii din *Leta-Mare, Pocei și Bedeu* sunt de religie greco-catolică. După mărturisirile de teren la Leta, din anul 1924 cununia se săvârșește în limba maghiară. În trecut ritul de sfințire al greco-catolicilor era la fel cu al ortodocșilor. Episcopia din Hajdúdorog a simplificat însă ritualul greco-orientalilor. Coroana e înlocuită cu cunună de mirt. Nu se face înconjurarea tetrapodului de trei ori și nu se închină cu vin. Nici epitrahilul nu e pus de preot pe mâinile legate ale mirilor, și nici jurământul nu e atât de solemn. Ritualul este mai simplu, conține mai puține acte și simboluri sacre. Biserica a constituit o forță puternică de păstrare a identității și a limbii românești, un esențial factor de conservare a culturii strămoșești. Greco-catolicizarea a întărit procesul de asimilare a românilor din județul Hajdú-Bihar.

În comunitățile tradițional-folclorice *endogamia de religie*, de naționalitate se păstra și când cea locală era depășită.

Dacă unul dintre miri a fost din altă localitate, atunci era român sau româncă dintr-un sat vecin. Exogamia de religie, de naționalitate și locală e caracteristică în a doua parte a secolului nostru. În cazul căsătoriilor mixte se pretinde înțelegerea în ceea ce privește moștenirea religiei. După mărturisirile din *Săcal*, dacă părinții sunt de diferite religii, conform obiceiului tradițional-local, fetița primește religia mamei sale, iar băiețașul e botezat la biserica de care aparține tatăl său. La românii din *Peterd* cele materiale dominau în privința religiei copiilor. Dacă familia femeii era mai înstărită, atunci bărbatul scria o declarație, conform căreia copiii vor fi de religia soției. În cazul când soțul era mai bogat, femeia proceda în acest fel.

La *Cenadul-Unguresc* dacă mireasa era de naționalitate sârbă și mirele român, ea trecea la Biserica Ortodoxă Română, și copiii aparțineau apoi acestei comunități creștine. Ea și urmașii ei învățau și românește.

În majoritatea satelor românești moștenirea religiei se făcea pe baza înțelegerii reciproce a celor două familii. Așa e și în zilele de azi, însă un însemn îmbucurător e faptul că tot mai multe fecioare române își păstrează religia ortodoxă, se cunună în cadrul acestei biserici.

În aceste cazuri mirii, deși sunt unguri, trec la religia femeii, însă firul de moștenire a limbii materne în cadrul familial se întrerupe mereu. Și în anii premergători sfârșitului de mileniu biserica și școala rămân stâlpii de păstrare și de transmitere a culturii strămoșești.

Precum am consemnat mai sus și *poezia nunții* cultivată de înaintașii noștri *închide în sine imagini sacre* de o rară frumusețe. Încercăm să spicuim doar numai câteva mozaicuri din tezaurul tradițional-folcloric de pe aceste plaiuri.

Spectacolul nunții în cadrul căruia se desfășoară taina cununiei este însoțit și de o colorată creație folclorică răspândită și în zona populată de românimea din Ungaria.

În formulele tradiționale de chemare la nuntă, în diferitele tipuri de orații precum și în unele strigături se conturează bogate imagini sacre.

Creațiile de acest tip se răspândeau din gură-n gură, din generație în generație și erau interpretate în momente solemne și cu multă cinstire. În majoritatea textelor populare *formulele de invitație se împletesc cu urări de bine și cu binecuvântări* menite să asigure veselie și noroc pentru noul cămin. Ca exemplu în următoarele variante.

– *Deie, Dumnezo, voie bună,
Cu pălăscarii dîmpreună.
Noi suntem mînați la june și mnireasă,
Ca să viniș p-on ceas, pă două,
Batăr pă noauă,
La on păhar dă băutură,
Să ne făcem voie bună
– Mulțămim, Dumnezo le deie noroc!*

(Chitighaz, Mihai Brindaș)

*Bună zuua la Dumnevoastă
Cinstită gazda noastră!
Am vinit că sunteț temaș la uspăț
La fecioru... și la fata...
P-on scauăn dă hodină,
Pă prînz, pă mneazăză, pă cină,
Pă o leac dă băutură,
Dumnezo să-i binecuvânteze!
– Mulțămim, Dumnezo-i trăiască pă tînări!*

(Otlaca-Pustă, Gheorghe Gabor)

Secvența introductivă a ambelor variante conține salutarea gazdelor și destăinuirea scopului sosirii pălăscarilor.

Creatorul popular își continuă mesajul cu imaginea-metaforă a nunții când gazdele sunt invitate de solii mirelui sau ai miresei „*La on păhar dă băutură*”, „*P-on scauăn dă odihnă*” etc. Aceste imagini-metafore precum și urările de bine sunt elemente componente arhicunoscute și frecvent folosite în formulele de chemare la nuntă, răspândite în cele mai diferite zone folclorice ale românilor de pretutindeni.

Ne dăm seama însă că vestimentația, rechizitele chemătorilor, graiul românesc folosit de pălăscarii din această regiune, precum și unele secvențe din formulele prezentate dau o coloratură locală acestui material etnografico-folcloric.

O specie strâns legată de secvențele manifestării tradițional-folclorice este *orația de nuntă*, creația populară de mari dimensiuni care marchează în mod adecvat momentele-cheie ale spectacolului. În folclorul nostru se mai păstrează *orații de iertăciune, de colăcărie și la masa mare*.

Acest tip de creație orală s-a conservat mai mult în localitățile românești din județul Bichiș – mai ales la Chitighaz și la Micherechi – iar în satele din Hajdu-Bihar sunt înlocuite de texte folclorice ungurești.

Părerea specialiștilor despre originea acestor creații se împarte. Unii accentuează originea cărturărească a acestei specii, iar alții ca ex. *Gh. Vrabie* îi caută geneza „*în straturi străvechi*”¹⁴. În literatura de specialitate găsim fel de fel de descrieri ale orațiilor de nuntă. *I. Șeuleanu* evidențiază:

„*Funcția de căpetenie a oricărei orații rămâne cea de urare*”¹⁵.

„*Funcția de urare*” domină și în *orația de iertăciune* care se leagă de cel mai important moment ritual al nunții și înglobează actul etic, gestul iertării precum și simbolul suprem al trecerii. Cererea iertăciunilor este un act practicat de majoritatea popoarelor europene. După credința populară nu există căsătorie reușită fără iertarea și binecuvântarea părinților. După *Sim. Fl. Marian* iertăciunile românești își au geneza în rugăciunile Bisericii Ortodoxe, forma acestor creații s-a schimbat de la proză la poezie¹⁶.

În zilele de azi unele orații de iertăciune își pierd forma de poezie simplificându-se la niște formule tradiționale în proză.

Iertăciunile, rugăciunile și urările de bine își au ecoul în impresionante imagini sacrale care constituie profilul acestor creații folclorice. Consemnăm aici câteva citațiuni din orații de iertăciune cultivate de românimea din jud. Bichiș. În orația de iertăciune prin care mirele din *Micherechi* își ia rămas bun de la iubiți – după destăinuirea scopului plecării – se adresează asistenței cu următoarele cuvinte:

Cum să vă mulțămăsc uare?

Dar voi mulțămi așe:

tată scump, măicuța me

Dumnezău și Vă trăiască,

Și dă rele Vă ferească.

Dar Vă rog și mă iertați

Și voi părinți și voi frați

Și voi frații mei iubiți,

¹⁴ Vrabie Gheorghe: *Retorica folclorului (poezia)*, București, 1978, p. 251.

¹⁵ Șeuleanu Ion: *Poezia populară de nuntă*, București, 1985, p. 139.

¹⁶ Marian Sim. Fl.: *O. c.*, p. 584.

*Care mult mă bănuieți.
 Și voi neamuri mici și mare,
 Vă sărut pă fiecare.
 Și ne rugăm lui Dumnezeu
 Și ne ferească dă rău.
 Și ne începem la drum,
 Doamne, ajută în ceas Bun!*

(Micherechi, Vasile Poiendan)

Această parte a variantei conține: *mulțumirile* împerecheate cu *urări de bine, iertăciuni și îndemn la rugăciune*. Tot aceste segmente-cheie alcătuiesc și textele tradiționale rostite de mireasă la despărțirea ei de casa părintească. Despărțirea fecioarei de iubiții săi se realizează într-o atmosferă plină de solemnitate și tensiune sufletească.

*"Cu momentul iertăciunilor accentul dramatic al spectacolului de nuntă crește simțitor (...). Actul în sine marchează despărțirea mirilor de părinți și trecerea în noua stare de căsătoriți, gestul iertării consemnând un act etic de sensibilitate, un elogiu adus grijii și strădaniei părintești"*¹⁷.

La Micherechi mai trăiesc încă câțiva autori-transmițători de texte folclorice de acest tip. Ei au talentul de a modifica și a actualiza creația populară pentru mireasa din pragul trecerii în noua stare civilă. Parcă aceste producții ar fi niște autobiografii versificate. Aceste texte orale se numesc de micherecheni "*versurile mireseilor*".

Înainte de a pleca la cununie mireasa îmbrăcată în haina albă, întâmpinată de mire, de părinți și alți nuntași cu ochii scăldați în lacrimi rostește orația de iertăciune. Momentul ritual potențează tensiunea lăuntrică a celor prezenți. Mireasa precum și mama ei suportă greu trauma psihică produsă de plecarea pe calea necunoscutului. Plânsul, motivarea acestuia, mulțumirile și urările de bine își au ecoul și în următoarea orație.

*I. Plînje-mă, măicuță dragă,
 C-amu plec d-abună samă,
 Pe-o cărare neumblată,
 Inde n-am fost niciodată.*

*II. M-ați crescut cât sunt dă mare,
 Cu trudă și cu sudoare.
 Brațul vostru părintesc,
 N-am să-l uit io cât trăiesc.
 Cîte flori sunt pă su soare,
 Toate-s asemănătoare,
 Cu viața fetelor,
 Pînă sunt, la mama lor.
 Să udă și să plevesc,
 Pînă iele mare cresc.
 După ce au crescut mare,*

¹⁷ Meșoiu Ion: *Folclorul și educația estetică a maselor*, București, 1968, p. 248.

*Sunt rupte fieștecare.
Așa și eu, mamă dragă,
Azi mă rup ca și o pană.
Și de-al mneu tată iubit,
Dâr mine mult o trudit.*

*III. Dar cum și Vă mulțumăsc?
Cu ce și vă răsplătesc?
Draji părinții mnei iubiți,
Vă mulțumăsc la amîndoi,
Dumnezău fie cu voi.
Înainte de-a mă duce,
Vă sărut tare cu dulce.*

*IV. Rămas bun unti și untioaie,
Și draji mătușele mele.
Rămas bun verișene,
Rămas hun nănași și fini,
Rămas bun iubiți vecini,
Rămas bun chertuți cu flori,
Rămas bun fete, ficiori,
Că ieu nu mai plec cu voi.*

*V. Și ne rugăm lui Dumnezău,
Și ne ferească dă rău.
Și ne începem la drum,
Doamne ajută în ceas bun!*

În imaginea introductivă fiica mergătoare se adresează mamei care suferă trauma despărțirii, ființei care a iubit-o și a ocrotit-o cum nimeni în lume. Motivul „cărării neumblate”, frica de necunoscut și de străini își are expresia și în aceste versuri.

În partea a doua se face elogiu părinților, care au trudit atât de mult până au crescut-o mare. Comparația florală nu lipsește nici din această variantă, ci colorează acest tablou al copilăriei senine.

Cu interogativele trecem în al treilea segment, care e o mulțumire în versuri. Partea a patra este un bun rămas exprimat printr-o formulă poetică șablon.

Imaginea finală îndeamnă la rugăciune, exprimă o dorință de a câștiga protecția ființei sacre. Paralelismul analogic accentuează această aspirație nutrită de insul folcloric.

După rostirea acestei creații folclorice, mireasa e îmbrățișată și sărutată în primul rând de părinți, de frați și de surori, și apoi de cei mai apropiați actanți. Despre acest act de despărțire I. A. Popescu scrie: „îmbrățișările și atmosfera au cu acest prilej parcă ceva din acel *Der Stimmung al vechilor tragedii grecești inspirate deseori din eposul popular*¹⁸”. Și fiindcă „nu există acte fără sens” apelăm la relatarea lui I. Șeuleanu:

¹⁸ Popescu, I. A.: o.c., p. 248.

„...binecuvântarea părinților sau îmbrățișările și sărutările de rămas bun ale mirilor cu rudele și ceilalți nuntași, în ipostaza lor de gesturi ritualizate, au pe lângă funcția de bază a despărțirii și una integratoare. Gestul binecuvântării părintești, prin care se ratifică separarea, și mai departe, formarea cuplului se instituie și ca premisă a noii stări”¹⁹.

Și „*Orația ospățului sau la masa mare*, are o răspândire general-românească (...) este așezată ferm sub semnul riturilor de fertilitate, de propițiere. Urările sunt făcute pentru noua familie, pentru noua casă, pentru „masă”, pentru toți cei care participă la consacrarea noului cuplu”²⁰.

În localitățile din județul Bichiș (Aletea, Chitighaz, și Micherechi) *orațiile la masa mare* și azi sunt cultivate cu o deosebită plăcere. Și aceste creații populare își au menirea lor proprie, sunt nu numai niște discursuri festivizatoare ci și purtătoare de binecuvântări. Ca exemplu consemnăm aici o „*Orație la închinarea paharului către mireasă*” auzită de la Mihai Pătcă din Micherechi:

*Trăiești, jupâneasă, mnireasă,
Ca iarba și-nverzăști,
Cu mirele d-împreună,
Și trăiești cu voie buna.
În lume cu belșugare,
Fără nici o supărare.
Dă la a voastă tânăreață,
Până la a voastă bătrâneală.
Pă loc cu noroc,
La viață cu dulceață,
Ca primăvara ce-nfloritoare,
Cu flori amirositoare.
Și ca toamna ce bogată,
Cu dă toate-ndăstulată.
Și fii isteasă și blândă,
Ca Isus în Țara Sfântă.
Bine-ți închin,
Bine-ți deie Dumnezo!*

Această creație folclorică este o *urare de bine*, exprimată printr-o imagine epico-lirică. Este o *binecuvântare*, o *consacrare* a noului cuplu. Atât gestul de ridicare și închinare a paharului, cât și rostirea acestui text tradițional sunt niște rituri de fertilitate și fecunditate cultivate pentru cei ce au pus jurământul, pentru o viață plină de „voie bună”, „belșugare”, „noroc”, „dulceață” ș.a.m.d. Și comparațiile folosite de creatorul popular subliniază aspirația individului de a influența în mod pozitiv destinul noii familii: ca ex. „ca iarba și-nverzăți”, „ca primăvara ce-nfloritoare”, „ca toamna ce bogată” etc. Miresei i se cere să fie „isteasă și blândă/ ca Isus în Țara Sfântă”.

Imaginea finală se reazămă pe bunătatea Atotfăcătorului „Bine-ți deie Dumnezo!” Urările de bine se ascund și în unele *strigături de nuntă*. Și această specie prin *tematica* și *tonalitatea* variată constituie o specie preferată și de românii din satele

¹⁹ Șeuleanu Ion: o.c., p. 167.

²⁰ Șeuleanu Ion: o.c., p. 115.

sus-consemnate. Pieseile orale cu valoare de rit verbal dispun de un *rol distractiv, de interpretare și comentare a evenimentelor*. Unele însoțesc segmentele-cheie ale petrecerii, iar altele secvențele complementare ale spectacolului tradițional. Își au *tematica, funcționalitatea și atmosfera proprie*.

Strigăturile de nuntă se adaptează întotdeauna momentului și atmosferei dominante. Prin ele se aduce elogiu "*fetei-mirese*" precum și "*mirelui arhetip*" cu însușiri demne ethosului popular. Pe la noi sunt prezentate de femei. Unele chiuituri coincid cu niște comentări reale, interpretări strâns legate de secvențele nuptiale ca de ex.:

*Frunză verde dă hârtie,
Noi merem la cununie.
Clopotele or suna,
Tânării s-or cununa.*

(Chitighaz, Maria Brindaș)

*Frunză verde dă colie,
Noi merem la cununie.
Și colie s-a usca
Și popa ne-a cununa.*

(Micherechi, Rafila Juhász)

Sunetul clopotelor evocat în varianta din Chitighaz își are mesajul complex binecunoscut de insul comunităților tradiționale. Avem și o serie de *strigături* — *urări de bine* cu misiunea de a influența, prin cuvânt, puterile benigne și prin ele destinul noului cămin — se urează o căsătorie durabilă, bazată pe politețe și respect reciproc:

*Frunză verde busuioc
Deie-le, Dumnezeu, noroc!
Că-n lume cât-or trăi,
Și să știe biciuli.
Unu p-altu d-a iubi,*

(Micherechi, Eva Sava n. Juhász)

Nașilor considerați ca „jumătate dă părinți“ fiind martori la actul sfânt care se săvârșește li se adresează creații populare ca următoarele:

*Trăiești, Doamne, cumătru,
Cumătru și cumătra,
Și mai poată cununa,
Și cu finii lăuda*

(Micherechi, Ioan Marc)

sau:

*Dă-i, Doamne, nănașului
Mult bine în casa lui!
Și-i dă, Doamne, nănași
Mult bine în casa îi!*

(Micherechi, Rafila Juhász)

În cele mai multe cazuri aceste piese populare au un ton laudativ și în unele cazuri glumeț. Și varianta colecționată la Săcal este o urare de bine, cu cele mai prețioase comori cum sunt: norocul, sănătatea și bunurile materiale.

*Socăcișă dă la uale,
Deie-ș, Dumnezo, cereale !
Și noroc și sănătate
Și pot ferbe și-naltă parte.*

(Săcal, Irina Monoc)

Frumusețea expresiei, elementele de lexic regional, arhaismul potențează și colorează substanța poetică a creațiilor de tip popular. Avem încrederea că mozaicurile etnografico-folclorice prezentate în paginile acestei lucrări sunt niște bucăți din oglinda fidelă în care se reflectă profilul etniei românești de pe aceste meleaguri ale Ungariei.

Indice de informatori pe localități:

Mihai Brindaș, Chitighaz, 1912.
Florica Bută (n. Dulău), Micherechi, 1907.
Gheorghe Gabor, Otlaca Pustă, 1928.
Rafila Gurzău (n. Juhász), Micherechi, 1925.
Ion Havasi, Pocei, 1909.
Ioan Marc, Micherechi, 1927.
Irina Monoc (n. Borszéki), Săcal, 1945.
Eva Sava (n. Juhász), Micherechi, 1922.

BIBLIA ȘI SACRALIZAREA/SECULARIZAREA LITERATURII ÎN SECOLUL XX

Partea a III-a

§ 2

CONSTANTIN JINGA

"Secularization is a logical stage of a tradition which continually demythologizes itself."

Herbert N. Schneidau

§ 2. V. Voiculescu

Atunci când se referă la creația voiculesciană, N. Manolescu susține că nu putem vorbi, în cazul de față, despre un tradiționalism de substanță, ci despre unul asumat ca stil¹. Observație perfect valabilă, dacă restrângem tradiționalismul la operele de artă inspirate din universul rural și, eventual, menite să ilustreze prevalența acestuia asupra citadinului, să-l ofere ca model și să afirme originalitatea sufletului național². Este o opțiune pe care Victor Neumann o lega, pe bună dreptate, de *Volkgeist*-ul lui Herder, conform căruia progresul națiunilor ar depinde de adoptarea unui model social organic și de valorificarea specificului național, reprezentat cel mai bine prin valorile autohtone create în mediul rural³. Chiar dacă scrie o literatură deloc săracă în asemenea referințe, V. Voiculescu nu are ca punct de reper ideile de progres sau de propășire naționale. În literatura lui se respiră un cu totul alt aer decât la Coșbuc, Goga sau Nichifor Crainic. Pentru el, tradiția depășește cu mult limitele satului românesc, iar principiul și finalitatea ei sunt bine determinate și transcendente. Tradiția nu este importantă, în creația voiculesciană, atât ca tezaur folcloric sau ca rezervor de inspirație, cât în calitatea ei de principiu, criteriu și mediu permanent al Revelației divine. Din acest punct de vedere, V. Voiculescu ar putea fi considerat tocmai un

¹ N. Manolescu, „Poezia între cele două războaie mondiale – vârsta modernă a lirismului“, în vol. *Istoria Literaturii Române – Studii*. Col. coordonat de Zoe Dumitrescu Bușulenga, Ed. Academiei RSR, București, 1979, p. 220.

² „Tradiționaliștii nu mai sunt, ei, țărani adevărați – spune N. Manolescu, în același loc. [...] Viața satului, folclorul [...], obiceiurile, tradițiile, vechea artă populară, credințele religioase și ceremoniile – toate sunt tratate ca izvoare posibile, ca teme, din ele tradiționaliștii făcându-și imaginile, adică universul. Din această cauză și pare atât de modernă, ca atitudine, orientarea tradiționalistă!“. Vezi *op. cit.*, pp. 218–219.

³ Cf. Victor Neumann, *Cultura civică în Transilvania*, în rev. „Orizont“ Revistă a Uniunii Scriitorilor, nr. 11 (1402) / 15 Noiembrie 1998, pp. 20–21.

tradiționalist în sensul teologic al cuvântului. El trăiește și scrie în răspărul lumii moderne, fără însă a fi întru totul străin de modernism. Folosindu-ne de o interesantă formulare de-a lui Mircea Vulcănescu, am spune mai degrabă că V. Voiculescu este martor al secularizării unei lumi care se complăce deja în ispita de a se amesteca în lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu⁴.

În rândurile ce urmează ne-am propus să discutăm câteva fragmente din creația lui V. Voiculescu, elocvente pentru modul cum se raportează autorul în discuție la credință și la sacru în general și deosebit de importante, totodată, pentru tema generală a eseului de față. În demersul nostru ne vom referi la versiunile textelor voiculesciene reunite cu multă grijă în volum de către Roxana Sorescu și publicate recent la editura Anastasia: *Integrala prozei literare*, respectiv *Integrala operei poetice*⁵.

V. Voiculescu - o devoțiune modernă în spațiul ortodox

Pentru V. Voiculescu, medic creștin care își ia ca model spiritual icoana celor doi sfinți doctori fără arginți, Cosma și Damian, credința reprezintă unica modalitate de comunicare cu sacralul și, totodată, o „însușire organică” a omului – după cum mărturisește Gabriela Dufour-Voiculescu⁶. Prin credință, omul își află adevărata măsură a ființei sale.

Trebuie știut că V. Voiculescu nu avea în vedere, neapărat, o grupare confesională sau religioasă anume. În cadrul unei întâlniri din toamna lui 1935 cu studenți ai Facultății de Teologie din București, el își mărturisise incapacitatea de a accepta vreo inițiere sau de a adera la vreo sectă sau societate secretă, pentru că toate acestea presupuneau o însemnată îngrădire a libertății personale⁷. Credința, considera el, nu poate supraviețui nealterată, într-un mediu care încearcă să o supună cu obstinație unor reguli rigide. În plus, nimic nu o poate stăvili mai eficient, nimic nu o poate ostraciza mai bine decât alunecările noastre sau mijloacele tehnice cu ajutorul cărora ne cosmetizăm scăderile și ne manipulăm facil unii pe alții. Aceasta este morala nuvelei „Lacul rău”, bunăoară: miracolul scapă evaluării, în consecință nu poate fi reprodus tehnic. În „Pescarul Amin”, un alt text esențial, se confruntă două lumi diferite: cea a lui Amin, personaj noaic, care crede, citind mișcările celorlalți pești din capcana-arcă, în prezența unui somon sau a unui morun uriaș⁸, și lumea echipei de pescari profesioniști, gata să „rezolve problema” cu ajutorul dinamitei. Pentru Amin, decizia lor reprezintă un dublu sacrilegiu. Mai întâi, într-un spirit pe care convențional îl vom numi franciscan, față de fratele pește, iar apoi față de elemente:

⁴ Cf. Mircea Vulcănescu, *Logos și eros. Creștinul în lumea modernă. Două tipuri de filosofie medievală*, Editura Paideia, București, 1991, p. 79.

⁵ Vezi Vasile Voiculescu, *Integrala prozei literare*, ediție îngrijită, prefată și cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, București, 1999, respectiv V. Voiculescu, *Integrala operei poetice*, ediție îngrijită și prefată de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, București, 1999.

⁶ Apud Roxana Sorescu, „Cronologia vieții și operei lui Vasile Voiculescu”, în vol. Vasile Voiculescu, *Integrala prozei literare*, ediție îngrijită, prefată și cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 14.

⁷ Textul cuvântului, deosebit de important pentru a înțelege situația lui V. Voiculescu față de asumarea unui angajament confesional de orice fel, a fost publicat ulterior în revista „Gândirea” Vezi V. Voiculescu, *Confesiunea unui scriitor și medic*, în rev. „Gândirea”, nr. 8/octombrie 1935, pp. 400–405.

⁸ Cf. Evrei 11, 1sq.

contopirea ucigașă a primordiilor, focul și apa (simboluri baptismale, între altele), plănuită de tehnicieni, nu poate fi decât malefică, infernală, semn al tendinței omului de a se substitui Creatorului⁹. Conform cabalei, în interiorul fiecărei ființe sau oricărui lucru se ascunde o scânteie a dumnezeirii. Ca urmare, o atitudine lipsită de pietate la adresa vreunui element al Creațiunii reprezintă un ultragiu la adresa Creatorului. De asemenea, încoronare a Creațiunii fiind, omul conține virtual toate elementele acesteia. În ultimă instanță, prin orice atitudine licențioasă la adresa naturii, omul se prejudiciază pe sine. Totodată, tradiția mistică iudeo-creștină leagă simbolistica apei de cea a creierului, ca sediu al rațiunii, iar simbolistica focului de inimă, ca sediu al gândirii afective. Dacă Amin se arată foarte priceput în a corela acțiunea celor două facultăți, pescarii tehnocrați aleg calea exploziei, a amestecului haotic. Amin este animat de căldura harului, care îi dăruiește, ca să-l parafrazăm pe Sf. Grigorie Sinaitul, ceea ce are deosebit de propria lui fire omenească¹⁰. Ceilalți pescari sunt văzuți, aici, ca exponenți ai unui alt gen de căldură: explozivă și subjugantă, pusă în legătură cu pasiunea pătimășului, care orbește mintea și tulbură inima¹¹. Credința firească, organică, este unificatoare. Prin intermediul ei, Amin descoperă chitul și se simte solidar cu el în așa măsură încât, în final, îl salvează (și împreună cu el pe toți ceilalți pești), bucurându-se de o moarte apoteotică. Pentru tehnicieni, în schimb, totul se reduce la o problemă de rezolvat cât mai eficient. Deloc întâmplător, ei aleg o metodă care nu îi implică spiritual absolut deloc.

Dar dacă în „Lacul rău” și în „Pescarul Amin” se vorbește despre degradarea credinței prin transferul virtuților acesteia asupra unor mijloace tehnice, artificiale, exterioare ființei, în „Șarpele Aliodor” este analizată situația tragică apărută ca urmare a credinței decăzută la nivel de superstiție, în plan metafizic, și de autosugestie, în plan psihologic. Femeia, mama lui Ionică, se lasă înspăimântată de gura satului, înfruptată de vecina Dobra, care o convinge de faptul că șarpele inofensiv, găsit de copil, i se va strecura în pânțele, prin gură, în timpul somnului. Sentimentul devine atât de puternic încât ea dezvoltă o tumoră canceroasă la stomac, de forma unui șarpe. Aberațiile sufletești, morale, generează aberații fizice. Strădaniile medicului de a o ajuta să se autosugestioneze că a fost eliberată de tumoră nu dau nici un rezultat. Atunci când vorbește cu medicul, femeia devine dintr-o dată sceptică, asemenea oricărui modern. Credința, după Voiculescu, este un proces miraculos de sacralizare și de cunoaștere, în același timp, o virtute de care omul modern nu se poate bucura, decât dacă se lipsește de artificiile civilizației sale.

Judecat strict după reacțiile, comportamentul și dispoziția slujbașilor săi lumești, edificiul ecleziastic, respectiv cel sinagoga, ca forme instituționalizate, sunt, și ele, ispitite să devină un asemenea artificiu. Reprezentanții instituționali ai Bisericii, după cum s-a notat deja, apar în literatura lui Voiculescu mai degrabă ca personaje slugarnice sau averse de putere, măcinate de poftă lumești, atunci când nu fac figuri desprinse

⁹ Cf. Matei 3, 11.

¹⁰ Sf. Grigorie Sinaitul, „Învățătură cu de-ămănuntul despre liniște și rugăciune”, în *Filocalia* vol. VII, trad. pr. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1977, pp. 168–169.

¹¹ Descrieri ale acestor stări în „Capetele Starețului Paisie Velicicovski despre rugăciunea minții”, în *Sbornicul. Rugăciunea lui Iisus, miezul evlaviei ortodoxe*, vol. II, Serdobol 1938, Episcopia Ortodoxă Alba Iulia, 1993, pp. 275 sq.

parcă din proza lui Ion Creangă. În deja amintita nuvelă „Lacul Rău“, de exemplu, preotul, în calitate de reprezentant oficial al sacralului, se comportă ca un funcționar sadea, mereu în urma primarului din sat și la buna dispoziție a acestuia. Slujește formal și absent, la comandă, ca un automat, iar cuvintele sale răsună gol și pustiu. După ce în scenă intră „bătrâna Savila, strămoașa satului“, preotul devine un soi de aghiotant al acesteia. Ea va fi personajul fascinant, care animă totul și reușește să elibereze din captivitatea apelor trupul tânărului înecat. Un personaj omonim apare și într-o piesă dramatică de-a lui Voiculescu, pusă în scenă în 1936: „Umbra“¹². Și aici, baba Savila pare a fi singurul sacerdot cu puteri reale, chiar dacă și ea va fi să cadă victimă, în cele din urmă, destinului. La fel, în nuvela „Sacul cu cartofi“, preotul și rabinul sunt personajele cele mai străine și mai opace la drama ce se derulează sub ochii lor. Interesant că V. Voiculescu nu este, totuși, un anticlerical. Scene precum cele din „Chef la mănăstire“ sau „Ispitele Părintelui Evtichie“ au un umor mai curând bonom, decât mușcător. Depinde de modul cum își asumă fiecare credincios în parte crezul Bisericii – pare a fi morala voiculesciană –, de felul cum reușește să și-l facă al său, ca edificiul ecleziastic să nu se preschimbe într-o instituție seculară la fel ca oricare alta.

Lipsit de repere, omul modern trăiește, în accepțiunea lui V. Voiculescu, pradă unei stranii ambiguități, strecurată în lume o dată cu păcatul originar și ajunsă la paroxism acum, la sfârșitul veacurilor, când confuzia devine condiție a existenței umane. El cunoaște binele și răul, dar este incapabil să discearnă, iar apoi să opteze decisiv. Modernul se zbate într-o stare de continuă incertitudine ce pare a-i interzice, aproape, accesul spre dumnezeire. În „Binele și răul“, publicată în volumul *Poezii* (1916), poetul descrie tocmai această confuzie, unde răul se manifestă adeseori sub masca binelui, iar binele este perceput ca rău. Poemul, scris în marginea ereziei, pare a fi un imn închinat răului, văzut ca un adevărat animator al creațiunii: „Căci răul arde, surpă, izbucnește, / – Pricină de prefaceri mari și-adânci – / Precum aluatul, muced pus, stârnește / Dospirea dulcei azimi ce-o mănânci. Viața este descrisă ca rezultatul înclășării continue și necesare dintre bine și rău: „Și pretutindeni binele sub soare / Cu rău-n veci se-mbină-n chip firesc...“ Totuși, nu am putea vorbi despre maniheism, aici. În realitate, textul este bazat pe îndemnul evanghelic adresat omului de a nu se substitui judecății divine, tocmai datorită absenței unei virtuți esențiale: capacitatea de a deosebi duhurile, de a despărți grâul de neghină, fără a pierde boabele hrănitoare. Până la un punct, binele și răul sunt convenții cu ajutorul cărora putem supraviețui stării de confuzie. Dar, în final, soluția deplin lămuritoare vine din capacitatea fiecăruia de a ierta: „Ca pe-un mănunchi aceeași mână-i ține / Spre-a se pricepe, a se cerceta / Și răul, asfel, suie către bine, / Iar binele deprinde a-l ierta...“ Poezia este de inspirație biblică, sprijinindu-se pe un fragment din Epistola către Romani (12, 14-21) și pe o frumoasă idee din Epistola I a Sf. Ap. Petru (3, 9). Apostolul Pavel îndeamnă la biruirea răului cu ajutorul binelui. Iar Apostolul Petru motivează această atitudine în bună tradiție rabinică, atunci când subliniază care anume este vocația omului în această lume confuză: tot cel ce primește Vestea cea Bună se alătură

¹² V. Voiculescu, *Duhul Pământului. Teatru românesc: Umbra; Fata Ursului*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943.

noului Israel, devine fiu al lui Avraam; iar Avraam, să nu uităm, a fost făcut de către Yahwe „izvor de binecuvântare”¹³; prin urmare, vocația omului nu este aceea de a fi judecător (calitate rezervată dumnezeirii), ci de a binecuvânta. Conform tradiției iudeo-creștine, o binecuvântare rostită sincer are puterea de a surpa răul, de a recupera ceea ce s-a risipit întorcând totul pe un făgaș pozitiv și, prin aceasta, de a conlucra la recuperarea binelui. Dar, simptom al bolii veacului, în lumea căzută în care trăim, până și omul drept este nevoit să recurgă adeseori la tot soiul de vicleșuguri¹⁴. Ideea transpare probabil cel mai evident din superba nuvelă „Capul de zimbru” (1946), unde căpitanul Tomuț, sumă a cavalerismului autentic creștin, iese biruitor și spulberă confuzia doar printr-o adevărată cacealma. Triumful lui Tomuț este pilduitor. De altfel, nuvela ar putea avea ca motto următorul verset evanghelic: „Iată, Eu vă trimit pe voi ca pe niște oi în mijlocul lupilor; fiți dar înțelepți ca șerpii și nevinovați ca porumbeii”¹⁵.

Gravitatea problemei mai rezidă, după Voiculescu, și în faptul că omul modern și-a pierdut capacitatea de a primi Vestea ce Bună și de a-i recunoaște pe mesagerii acesteia. În „Ciorbă de bolovan”, nuvelă încheiată în vara lui 1954, nimeni din cătunul Flămânzii-Vechi nu recunoaște ascuns în „streinul” ce reușește să scoată la suprafață, din sufletele sătenilor, sentimente precum generozitatea, dragostea, bunăvoința și, în felul acesta, să reitereze miracolul înmulțirii pâinii și a peștilor¹⁶ (Marcu 8, 1–8) – chipul Mântuitorului Iisus Hristos. Nimeni, cu excepția Ilinei, personaj feminin alienat în raport cu ordinea comună a satului. De asemenea, „L-am lăsat de-a trecut”, publicată în 1927 în volumul *Poeme cu îngeri*, traduce o stare încă și mai gravă: poetul îl recunoaște pe înger („L-am cunoscut de cum l-am zărit...”), dar nu îl poate identifica. Însă nici trimisul nu mai poartă asupra lui însemnele simbolice consacrate („Nu purta sabie, n-avea-n mână crinul”). Pentru omul modern, sacrul însuși apare oarecum depersonalizat, dezabuzat. Îngerul din poezie își târăște aripile „prin pulbere și tină”, rătăcește pe străzi abătut. Starea în care află grădina poetului (spațiu consacrat al cultivării virtuților înalte), năpădită de cucută și pelin, îl descurajează într-atât încât se simte incapabil de a face, el, primul pas salvator înspre om. Iar omul, paralizat de tristețea îngerului, nu mai află în sine resurse pentru ca să-l cheme în găzduire, așa cum făcuse Avraam, la stejarul Mamvri (Facere 18, 2–5). Conform angelologiei iudaice, fiecare om are doi îngeri, unul bun și altul rău. Aceștia dobândesc putere unul asupra celuilalt în funcție de faptele omului. Dacă faptele omului sunt bune, atunci îngerul bun se întărește și îl ține sub control pe cel rău, dând astfel posibilitate omului să devină un drept. Dacă faptele omului sunt rele, atunci îngerul rău prinde puteri, îl ține la distanță pe cel bun și îl asuprește pe om fără milă. Orice tentativă soteriologică a omului modern, prins în plasa iluziilor, pare a fi predispusă eșecului. Aceeași sugestie și în „Dezlegare” (*Părgă*, 1921) – poezie ce valorifică o temă

¹³ Facerea 12, 2.

¹⁴ Cf. Ecclesiastul 7, 29. Versiunea ebraică a textului este mai sugestivă, aici: „Iată doar ce am aflat [:] Dumnezeu [l-a făcut pe] om drept [iar acesta] a recurs [la] multe vicleșuguri”.

¹⁵ Matei 10, 16.

¹⁶ „... și mai mult decât toate bunătățile aduse de dumneavoastră, are să facă minuni, cum a făcut și azi, dragostea celor ce se strâng ca să se ajute singuri unul pe altul, cu puținul pe care-l are fiecare...” Vasile Voiculescu, *Integrala prozei literare*, ediție îngrijită, prefată și cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 439.

precreștină: sufletul prizonier al trupului. Toate facultățile omenești sunt descrise aici ca piedici în calea devenirii metafizice a sufletului, mult prea vast pentru a se putea împăca în hotarele atât de strâmte ale contingentului. La fel, în „Căzut pe piatră”, poetul se compară pe sine cu sămânța risipită din desaga semănătorului¹⁷. Toate eforturile de a da rod sunt zadarnice: „*Potop de plouă, apa alunecă îndată*” ... „*Un soare viu de patimi mă arde și mă seacă*”, etc. Apa și lumina (aici, asociată căldurii), simboluri ale vieții, devin agenți exterminatori, tot așa cum am putut nota și în nuvela „Pescarul Amin”. Singura soluție întrevăzută pentru a ajunge la ceruri este jertfa de sine: „*O pasăre din ceruri să tabere flămândă, / Avidă să mă-nghită și înapoi să zboare.*”

V. Voiculescu privește lumea cu ochii unui Eccleziast contemporan. Hiperactivitatea modernă nu poate înlocui reperele tradiționale și nici nu este în stare să propună altele; poate, cel mult, spori confuzia, deruta. Izbăvirea pe care o proclamă poetul ține de o *metanoia* interioară însoțită de nădejdea Învierii. „Zac pe-un gunoi lăuntric” (*Călătorie spre locul inimii*) conține tocmai acest mesaj. Iov-ul descris aici este preocupat mai mult de momentul când va trebui să apară „în fața-naltei Pronii”, decât de mizeria clipei prezente și trecătoare. În poezia „Sodoma...” (*Pângă*, 1921), se vorbește despre necesitatea jertfirii unui trecut risipit, luându-se ca pildă fuga lui Lot. „*Cetățile îndrăgostirii mele, / Cu foc bătute ard pe rug*” - sunt valorile idolatrizate sub presiunea veacului, care la Judecata din urmă se vădesc a fi deșarte. Atunci, orice privire aruncată nostalgic înapoi ne poate face părtași cu femeia fugarului. Spune poetul: „*Și simt că de-aș privi o clipă înapoi, / Aș împietri de-a pururea în loc!*” Însă poezia mai poate fi citită și ca o ilustrare a pocăinței, a Tainei mărturisirii, mai precis. Efortul sufletului de a se elibera din Sodoma păcatelor trebuie sprijinit printr-o decizie fermă de a se desprinde de „*trecutul culpeș*”. Strădania, așa cum s-a văzut și mai sus, presupune jertfă de sine, adică nevointă filocalică, pe care V. Voiculescu ne-o îmbie în poezia „Îndemn” (*Idem*, 1921). Cititorul este invitat, aici, să-și sfărâme idolii samavolnici și să se tămăduiască de urmările robiei, revenind la voia lui Dumnezeu, simbolizată prin tablele de aramă (aluzie la șarpele de aramă înălțat de Moise în pustie și, desigur, la rolul tămăduitor al acestuia)¹⁸. Oricât ar fi de anevoioasă, calea prin deșertul pocăinței trebuie asumată ca traseu necesar și purificator, după model mozaic. Analogiile cu perioada celor 40 de ani petrecută de evrei în pustie sunt elocvente: voința omului decis să ajungă în „*pământul sfânt al făgăduinței*” poate să facă să țâșnească lacrimi de pocăință chiar și din cel mai împietrit suflet. Altcum, sufletul ajuns nepocăit la porțile raiului se oprește înspăimântat: „*Aprinsul plop acolo mi-a părut / Că-i sabia de foc neîndurată...*” - spune poetul în „La Poarta Paradisului pierdut” (*Idem*, 1921).

Deosebit de interesant ni se pare modul cum exploatează aici autorul câteva sugestii erotice. Citind prima strofă din această poezie, am putea crede că avem de a face cu descrierea sentimentelor unui îndrăgostit ce revizitează, nostalgic, locurile unei iubiri pierdute: „*Azi am trecut s-o văd, înstrăinată, / Grădina-n care-o vară ne-am iubit...*” Sigur, în absența persoanei iubite, grădina - loc comun al scenelor amoroase - apare „*înstrăinată*” și păărăginită. Din strofa a doua, aflăm că promenada nostalgicului

¹⁷ Vezi Matei 13, 3-9.

¹⁸ Vezi Numeri 21, 9.

nostru personaj se desfășoară într-o seară de toamnă și într-un moment anume care, insinuează subtil autorul, ar corespunde celui de când va fi avut loc despărțirea: „*E ceasul vechi al dragostei, e seară*”. Strofa ultimă poate fi înțeleasă și ea în această cheie, dacă de la început concedem că grădina, părgăinită acum, este sufletul răvășit al îndrăgostitului, iar Paradisul pierdut nu ar fi decât o metaforă pentru starea lui sufletească, în vremea când se afla alături de prețioasa-i iubită. Dar știm că, în teologia iudeo-creștină, relația dintre Dumnezeu și poporul Său este descrisă adeseori în termeni erotici – practică frecvent întâlnită în diverse alte tradiții, mai mult sau mai puțin esoterice. În iudaism, bunăoară, căsătoria este privită ca reiterare a Legământului sinaitic. Pe Sinai, spune Zoharul, Yahwe s-a căsătorit cu întreg poporul Israel, iar acum ei formează împreună un cuplu de îndrăgostiți care nu se vor mai despărți niciodată, fiind legați prin nuntă¹⁹. Iubirea se împletește, așadar, în mod armonios, cu Legea. În plus, aluziile biblice din poezie și, îndeosebi, sugestiile din titlu susțin și ele o lectură în cheie religioasă. Ceasul de seară, de pildă, precum și sabia de foc a Heruvimului fac referință la judecata lui Dumnezeu și la consecințele acesteia, ca urmare a căderii protopărinților în păcat (Facere 3, 8-24). Iar asocierea sugerând starea de confuzie a personajului, dintre plopul aprins de culorile toamnei și sabia Heruvimului, deschide un adevărat filon de gândire teologică, pe care îl putem cel mult schița aici. Din perspectiva tradiției creștine, nimic nu mai împiedică, după Învierea și Înălțarea la ceruri a Mântuitorului Iisus Hristos, accesul sufletelor în Rai. Nimic, în afară de păcatele acestora. Sf. Dimitrie al Rostovului, bunăoară, arată într-o predică superbă rostită chiar la sărbătoarea Înălțării Domnului că, după săvârșirea acestui eveniment, Raiul nici măcar nu mai are porți, intrarea este absolut liberă. Totuși, lui Petru și Apostolilor nu le-au fost încredințate fără rost cheile Împărăției. Ei vor avea de acum misiunea, spune Sf. Dimitrie al Rostovului, de a-l ajuta să intre pe tot cel „care de bunăvoie și-a închis intrarea în cer”²⁰. În termeni de teologie morală, păcatul este definit ca „încălcare cu deplină știință și cu voie liberă, prin gând, cuvânt sau faptă, a voii lui Dumnezeu”²¹. Citită în această cheie, „La Poarta Paradisului pierdut” se vedește a transmite un avertisment pios: suflete nepocăite, nepurificate de păcat, nu pot să revină în Paradis. Aceasta nu neapărat pentru că intrarea le-ar fi dinadins interzisă, ci din simplul motiv că nu și-au recuperat capacitatea de a vedea limpede lucrurile. Nu s-au lămurit îndeajuns și, iată, confundă plopul cu sabia Heruvimului. Pentru omul care nu vrea să-și purifice sufletul de păcate și continuă să se îndreptățească pe sine cosmetic, proximitatea sacralului este terifiantă.

Dincolo de aceste considerații, deosebit de interesant ni se pare un alt aspect. În *Iubirea și Occidentul*, Denis de Rougemont remarcă faptul că, la un moment dat, trubadurii medievali încep să utilizeze metafore specifice discursului mistic, pentru a exprima sentimente erotice. Prin secolele XII–XIII, limbajul mistic era luat deja ca model și unealtă pentru literaturizarea amorului carnal, între altele. Formal, nu apar modificări majore. Ceea ce se schimbă ține de referent și de context, ambele fiind

¹⁹ Cf. TB Kiddușin, 5b, Zohar, III, 4a.

²⁰ „Cuvânt al Celui dintre Sfinți Părintelui nostru Dimitrie, mitropolitul Rostovului, la Înălțarea Domnului Dumnezeuului și Mântuitorul nostru Iisus Hristos”, în *Proloagele*, vol. II, editor Arhim. dr. Benedict Ghiuș, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 800.

²¹ *Învățătura de credință creștină-ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1952, p. 375.

construite după coordonate exterioare sacralui²². Urmând raționamentul lui Denis de Rougemont, putem conchide că utilizarea unui limbaj pseudo-mistic pentru a exprima sentimente profane reprezenta, în epocă, un semn evident de secularizare a literaturii. În poezia „La Poarta Paradisului pierdut” se constată un drum invers: V. Voiculescu utilizează aici sugestii pseudo-erotice, construiește o atmosferă aparen profană, dar mesajul își extrage substanța prin canale intertextuale.

Observația este valabilă, în opinia noastră, și pentru mare parte din *Ultimele sonete închipuite*... Eugen Simion remarca foarte bine impreciziile poetului, „ezitarea între un el și o ea”, nota de mister ce înconjură figura iubitei/iubitului, substratul spiritualist al faptelor, fără însă a acorda suficientă importanță terminologiei biblice și sugestiilor teologice²³. De altfel, o apropiere de *Donna Angelicata*, specifică poezilor dulcelui stil nou, ar fi fost probabil suficientă. Este bine de știut că *Ultimele sonete*... țin de o perioadă când V. Voiculescu nu mai scria poezie de inspirație religioasă, ci deja căuta să-și exprime trăirile profunde pricinuite de o experiență isihastă proprie. Versurile sale nu mai sunt descriptive. Descriptivul singur nu poate surprinde lirismul pietății²⁴. Ipoteza noastră este că, prin procedee pur literare, în secolul XX, poetul încearcă să recupereze aura de sacralitate a literaturii, pe care modernii o leagă îndeosebi de marile pasiuni ale sufletului. Textul discutat mai înainte, dar și *Ultimele sonete*... par a pune, subtil, în balanță, de o parte trăirile unui îndrăgostit și de cealaltă parte trăirile unui suflet care, asuprit de păcate, își refuză intrarea în Paradis. Putem înțelege de aici că, într-un sens, la nivel formal, sacralitatea literaturii ține, în cazul lui Voiculescu, atât de modul de expresie, cât și de subiectul abordat. Dar forma nu este neapărat tributară unui anumit limbaj sau stil, de exemplu ecleziastic. Limbajul textelor voiculesciene, chiar și atunci când sunt evident religioase, este unul specific poetului și nu abundă în arhaisme sau în termeni bisericești. Nu avem de a face cu o religiozitate ostentativă. Tot ce ține de sacru este interiorizat, discret și firesc, dar de neclintit, în același timp.

Opțiunea lui V. Voiculescu pentru isihasm ni se pare coerentă, din acest punct de vedere. Credința autentică lucrează tainic și smerit. În „Același cântec” (*Idem*, 1921), poetul vorbește tocmai despre bucuria acestui fel de smerenie. Inima, organ vital al corpului omenesc, nu este nici piatră nestemată, nici măcar piatră strălucitoare, ci doar „găoacea unde bate, surghiunită, / Veșnicia cu întregul ei tumult”. Nimic nu-l este mai aproape lui Dumnezeu decât inima. Discret și smerit, neluată în seamă de nimeni, ea este sediul sentimentelor, al pasiunii, este motorul întregii ființe omenești, locul consacrat unde materia se împreună cu spiritul, fără însă a se amesteca, și sediul unde sălășluiesc esența existenței și inteligența afectivă²⁵, așa cum se vede bunăoară din „Lobocoagulare prefrontală”.

²² Cf. Denis de Rougemont, *Iubirea și Occidentul*, traducere, note și indici de Ioana Căndea-Marinescu, prefată de Virgil Căndea, Ed. Univers, București, 1987, pp. 170–171.

²³ Vezi Eugen Simion, „V. Voiculescu”, în vol. *Scriitori români de azi*, II, Editura Cartea Românească, 1976, pp. 301–302. Unii critici se mulțumesc să gloseze, aici, în jurul temei androginului. Perspectiva ni se pare corectă, dar restrictivă, totuși.

²⁴ Cf. Valeriu Anania, *Rotonda plopilor aprinși*, ed. a II-a, Ed. Florile Dalbe, București, 1995, pp. 232 sq.

²⁵ Cf. Zohar, III, 221b.

Chiar dacă exploatează unul dintre locurile comune ale fantasticului, prin miza ei, „Lobocoagulare prefrontală“ depășește cu mult limitele acestuia. Aici se propune imaginea unui Babel răsturnat: turnul nu se mai avântă spre zenit, ci se afundă în nadir. Este, fără îndoială, imaginea Infernului dantesc. Visul de perfecțiune al omenirii pare a-și fi aflat împlinirea prin intermediul unui procedeu ingenios de eliminare a tot ceea ce ține de personalitatea omului, de umanitatea acestuia: afectele, sensibilitatea. Ștergerea personalității se obține printr-o operațiune evident mecanică, o intervenție chirurgicală cu ajutorul căreia este scindat, practic, creierul. Omul astfel operat își pierde capacitatea de a spera, de a iubi, de a reflecta, de a dori să se autodepășească sau să intre în concurență cu alți semeni de-ai lui, este lipsit de orice aspirații către necunoscut, etc. Devine „calm și indiferent la emoții pentru toată viața.“ Într-o lume perfectă nu este loc pentru spirit, pare a spune parabola, ci numai pentru mecanică. Spiritul, cu spontaneitatea lui, perturbă mersul bun al lucrurilor. Dar lumea astfel construită nu este decât o replică hidoasă a paradisiului ceresc, un artificiu lipsit de viață, un mecanism care nu se poate conserva decât eliminând profilactic tot ceea ce l-ar putea resuscita. Spiritul supraviețuiește, însă, mecanismului aseptice, prin unirea discretă a minții cu inima și refacerea, astfel, a facultăților afective, mai întâi, și a capacității omului de a iubi și de a discerne, mai apoi: „Minune, în partea de sus, pe globul ei [este vorba despre inimă – n.n.], numaidecât sub ieșirea cârjei aortice, se prăsiseră niște sămburi creți de substanță cenușie, care aduceau aidoma cu niște muguri de creier. Se adevăra astfel că inima se întorsese din nou la vechea funcție de odinioară, ca centru al inteligenței afective, sediu al spiritului stăpânitor peste ideea productivă și utilitară“. Prima virtute pe care o redescoperă oamenii atinși de morbul acestui miracol va fi, deloc întâmplător, iubirea. Aceasta este urmată îndeaproape de credință și, evident, de nădejde. Dacă credința și nădejdea nu aveau alt obiect, până deunăzi, decât Supremul Prezidiu (forma de organizare superioară a babelului respectiv), de aci înainte oamenii își îndreaptă privirile spre cer „fără să știe spre ce [...] așteptând, cerând [...] împlinirea unei nedesluite aspirații, care nu mai ținea de pământ.“ Spiritul biruiește, până la urmă, mecanica sanitară a paradisiului terestru, chiar dacă pentru revenirea la normalitate este constrâns să recurgă la aberații anatomice. Metafora este, evident, vie.

În poezia „Steaua“ (*Din Țara Zimbrului*, 1918), autorul valorifică tema evanghelică a stelei ce i-a călăuzit pe magi până la peștera Nașterii Domnului. Aici, printr-un interesant transfer alegoric, cei trei magi reprezintă cele trei facultăți spirituale: rațiunea, sentimentul și voința, care se pleacă înaintea stelei răsărită discret și surprinzător „din fundul sufletului meu“. Prin dreapta închinăciune, aceste facultăți se eliberează de „*turburul tumult*“ al pasiunilor deșarte, iar poetul poate nădăjdui că inima lui, comparată aici cu o peșteră, se va preschimba într-un Bethleem interior. Asimilarea inimii cu stânca peșterii din Bethleem este des întâlnită în literatura isihastă, căreia poetul îi acordă o importanță deosebită mai cu seamă în anii '50, când frecventează gruparea de la Mănăstirea Antim (București), cunoscută sub numele de „Rugul Aprins“.

Influența doctrinei despre rugăciunea inimii este de regăsit și în „Prizonierul“ (*Călătorie spre locul inimii*), unde V. Voiculescu descrie inclusiv stările fiziologice pe care le acuză rugătorul în anumite stadii ale acestei rugăciuni, corespunzătoare momentelor de grație când descoperă prezența dumnezeirii în propria-i inimă: „O fi

boala, o fi moartea / Nu mă răzvrătesc, asta mi-e partea. [...] Mă doare [...] / Numai inima se face mică, mică...“²⁶. Rănit de frumusețea chipului divin, el încearcă sentimente similare celor trăite de ucenicii Domnului, martori la evenimentul Schimbării la Față²⁶. Ar dori să oprească timpul în loc și să petreacă veșnic în interioritatea divinului. Eventual, chiar să-L rețină pe Dumnezeu numai pentru sine. Dar starea de beatitudine nu este decât arvună a bucuriilor viitoare. La V. Voiculescu, după cum am văzut și în „Lobocoagulare prefrontală“, nu se poate vorbi despre o separație netă între facultățile spirituale și cele trupești. Durerea pe care o resimte fizic în inimă vine tocmai din incapacitatea lui firească, umană, de a cuprinde infinitul metafizic, bucuria întreagă, și de a o reține; inima îl sloboade în ritmul respirației păstrând însă, rănită de dragoste, amintirea stării celeste: „O clipă, inima mi se făcuse Cer“. Este descris, aici, unul dintre stadiile începătoare ale rugăciunii isihaste, când rugătorul primește în dar revelații de acest tip, menite să-l încurajeze în drumul nevoițelor desăvârșirii și, totodată, să-i ofere elemente de recunoaștere a prezenței divine. Durata unei asemenea dezvăluiri este de obicei foarte scurtă, spre binele celui care se roagă. Conform misticii iudeo-creștine, revelațiile sunt limitate la început. „Căci soare și scut e Dumnezeu“ – spune Psalmistul²⁷. Omul nu se poate împărtăși deplin din prezența divinului atâta timp cât îi lipsește capacitatea de a deosebi duhurile, discernământul. De altfel, iluminarea nu este niciodată deplină. Iluminarea totală ar duce la aneantizarea creațiunii, pentru că elementele acesteia (și omul în speță) ar fi lipsite de posibilitatea de a se personaliza. În creștinism, omul este chemat să se dezvolte în prelungirea atributelor Creatorului, nu să devină o replică a acestuia, un *anti*-creator. Revelația, iluminarea, este mereu însoțită de un „scut“ care o „filtrează“ și, în felul acesta, încurajează creaturile să se antreneze în procesul devenirii, le cheamă să existe.

Sugestii similare mai regăsim într-o poezie emblematică, intitulată chiar „Călătorie spre locul inimii“ (*Idem*). Aici, încă din prima strofă se arată că „*Locul inimii noastre sălășluiește-n Cer / Și-n el lumina lină a Celui fără-de-moarte*.“ Drumul spre acest teritoriu sacru străbate „*munții sufletului niși de blesteme*“, unde rugătorul contemplă minunea Rugului Aprins, care purifică și unește totodată timpul și spațiul, deschizând calea spre înălțimile cunoașterii duhovnicești: „*Acolo unde deodată mintea se deșteaptă trează, / În amiaza Eternității Tale*“. Poezia descrie de fapt întreg traseul așternut înaintea celui decis să-și asume dulcea povară a rugăciunii. Regăsim, la început, semnul de recunoaștere al prezenței divine: lumina lină – dublă aluzie la un vechi imn intonat chiar și astăzi în cadrul slujbei de vecernie, dar și la caracterul blând al dumnezeirii, așa cum apare acesta sugerat încă din Vechiul Testament, în

²⁶ Matei 17, 1–9.

²⁷ Psalm 83 (84), 12. Trebuie să menționăm că versiunile românești ale *Psaltirii*, care urmează îndeaproape *Septuaginta* (inclusiv recenta ediție redactată și comentată de către I.P.S. Valeriu Anania, vezi *Cartea Psalmilor*, Arhidiecezana, Cluj, 1998, pp. 25 și 202), omit această primă propoziție din începutul versetului 12. Traducătorii *Septuagintei* au redat incomplet acest loc, lăsând deoparte cuvintele: *Ki șemeș umaghen Yahwe Elohim*). Interesant rămâne faptul că, în ciuda acestei scăpări, locul respectiv apare comentat nu doar în texte rabinice (ceea ce era și firesc), dar și în corpusul de scrieri isihaste. Noi am citat, aici, după ediția sinodală a Bibliei de la 1936, ai cărei traducători s-au orientat și după textul ebraic.

dialogul dintre Yahwe și Sf. Ilie Tesviteanul²⁸. Pasajul este comentat în cheie isihastă de către Sf. Grigorie Sinaitul, care pune adierea mângâietoare a divinului în legătură cu desăvârșirea rugăciunii. În prelungirea acestei lecturi, pr. Stăniloae glosează arătând că blândețea „e semnul odihnei ferme a minții în Dumnezeu. Unde mai e vifor și agitație, sufletul încă nu s-a statornicit pe deplin în Dumnezeu”²⁹. Cu această arvună în inimă și astfel așezat, rugătorul are de străbătut de-acum drumul lung și anevoios al despătimirii. Prăpăstiile care „se sparg” și „munții sufletului ninși de blesteme” sunt metafore pentru patimi. În Vechiul Testament, culmile munților sunt prezentate constant (excepțiile sunt notabile) ca locuri consacrate pentru practicile de cult idolatre. Deloc întâmplător, Iisus Hristos va spune că omul înzestrat cu credință nu mai mult decât un grăunte de muștar este capabil să mute munții din loc³⁰, adică să zdrobească inimile care, împietrite de păcat, se auto-idolatrizează. După despătimire, rugătorul se învrednicește de vederea Rugului Aprins, a cărui flacără arde fără a mistui (păcatele au fost deja curățite) și, astfel, poate transcende spațiul și timpul spre zenitul amiezii – răgaz al iluminării depline a minții. Ajunge, cu alte cuvinte, în inima rugăciunii, în locul unde omul se poate transcende pe sine nu prin extaz – după cum susținea, în anii ‘40, un Nichifor Crainic³¹ –, ci îndumnezeindu-se.

Victimă a confuziei strecurată în lume o dată cu păcatul original, dar și a propriilor sale orgolii pătimase, omul secolului XX este incapabil, în accepțiunea lui V. Voiculescu, să mai recunoască însemnele sacralui. El pare a-și fi uitat atât originile, cât și menirea. Ieșirea din starea de confuzie generalizată, pe care Voiculescu o vede deja drept condiție definitorie a omului modern, nu este posibilă, așadar, prin artificii tehnice, ci tocmai printr-o revenire, oricât de dureroasă, la starea omului firească, prin redescoperirea scânteii divine ce palpită, încă, în inima fiecăruia. Singura *devotio moderna* pe care o întrevede el este, deloc paradoxal, rugăciunea inimii. Simptom subtil de secularizare, dacă este să-i dăm dreptate lui C.B. Caird. „Spiritualizarea închinăciunii, spune el într-un eseu admirabil despre modificările de semnificație specifice secolului XX, reprezintă totodată și o laicizare a acesteia. Nu ai nevoie de un preot, ca să-i oferi lui Dumnezeu jertfa unei inimi înfrânte și smerite”³².

După cum se poate constata din cele spuse până aici, V. Voiculescu își construiește acest mesaj cu ajutorul unor elemente preluate îndeosebi din mistica iudeo-creștină. Desigur, nu acestea sunt singurele referințe. Remarcabil este însă că, în repetate rânduri, textul voiculescian se construiește tocmai pe baza unor fragmente precise din Scripturi, fie după sensul bisericesc al acestora, fie după cel „descoperit” de către autor.

²⁸ III Regi 19, 10–12.

²⁹ Sf. Grigorie Sinaitul, „Despre felul cum trebuie să șadă la rugăciune cel ce se liniștește”, în *o. c.*, p. 200. Pentru glosa Părintelui Stăniloae, vezi *loc. cit.*, nota 258. „După ce te-ai împărtășit de vederea luminii cerești, spune Părintele Melchisedec de la Lupșa, lumina fizică din jurul nostru ți se pare de-o violență cumplită”.

³⁰ Matei 17, 20.

³¹ Vezi studiul lui Nichifor Crainic, *V. Voiculescu poet al spiritului*, în „Gândirea” nr. 7 august–septembrie 1943, pp. 361–370. Producțiile literare mai târzii ale lui V. Voiculescu, în special cele de filiație isihastă, sunt lipsite de echivoc în acest sens. Isihasmul, se știe, nu se propune ca o tehnică de cunoaștere a divinității pe cale extatică și chiar descurajează orice demers de acest fel. „Firea o poți stăpâni – spune un Părinte duhovnicesc –, dar nu poți trece peste ea”.

³² C.B. Caird, *The language and imagery of the Bible*, Duckworth, 1980, p. 72.

Biblia în literatura lui V. Voiculescu

Dacă până acum nu am subliniat în mod deosebit acest aspect, în continuare ne propunem o trecere în revistă a câtorva locuri deosebit de importante, în opinia noastră, pentru a percepe ponderea filonului biblic în creația voiculesciană. Cert este că medicul-scriitor frecventa cu regularitate textele fondatoare ale creștinismului, de unde nu împrumută doar teme, motive, pasaje, personaje, etc. Arareori întâlnim, în opera sa, simple citate, parafraze sau aluzii biblice. Neîndoios, Voiculescu prețuiește fecund o metodă de exegeză specifică mediului iudaic, prin care textul biblic este literaturizat în scopuri edificatoare: midrașul. Dar, mai mult decât atât, în opera lui își află bună aplicare inclusiv modalități de a percepe lumea, tipare de gândire și forme de expresie specifice, până la un punct, universului biblic.

Alegorismul biblic

Discutând alegoria ca pe o categorie formală a metaforei, Tudor Vianu se arată reticent față de tendința de a înțelege figura ca personificare a unei concepții generale. Ideea susținută de el este că „alegoria se produce [...] fie prin personificarea unui concept abstract, fie prin personificarea unei impresii concrete”³³. Deloc întâmplător, autorul din care își extrage Tudor Vianu exemplele este chiar V. Voiculescu — „un poet, spune el, a cărui operă conține o mină inepuizabilă de alegorii”³⁴ utilizată într-o manieră, am adăuga noi, inspirată în mare parte din modalitățile tradiționale (dar nu neapărat creștine) și scripturistice³⁵.

Un bun exemplu este poezia „Poveste” (*Părgă*, 1921), construită pe structura unui basm popular având în centru tema pomului sortit să-și piardă în timpul nopții toate florile date în cursul zilei. Stăpânul pomului din poveste este, aici, chiar poetul. Pomul se supune însă unei puteri în aparență implacabile, asemenea smochinului din Evanghelie³⁶: Destinul. În cheie mistică, sensul este transparent: pomul reprezintă sufletul omului neputincios de a-și afla împlinirea firească prin depășirea unor rânduiri în aparență normale și care se lasă astfel pradă unei existențe mai degrabă letargice, în absența oricărui fel de vise sau de aspirații³⁷. Eliberarea nu este posibilă decât prin cultivarea virtuților — privite aici ele însele ca roade: poetul le prezintă ca fiind feciori ai săi, gata de luptă împotriva sorții ostracizante.

Personificarea (și, prin aceasta, alegorizarea) este realizată pe baza celor afirmate în Psalmii 111 și 126. Conform exegezei alegorice a Psalmilor, bărbatul este rațiunea omului, iar feciorii sunt virtuțile acestuia, capabile atât să pună pe fugă ispitele dușmănoase, cât și să-i suplinească, la o adică, inerentele scăderi. Dacă Psalmul 111

³³ Tudor Vianu, „Problemele metaforei” în vol. *Opere 4. Studii de stilistică I*, Antologie, note și prefață de Sorin Alexandrescu, text stabilit de Cornelia Botez, Ed. Minerva, București, 1975, p. 278.

³⁴ *Idem*, o. c., p. 277.

³⁵ Cf. Tudor Vianu, „Alegorism [V. Voiculescu]”, în vol. *Opere 5. Studii de stilistică 2*, Antologie, note și prefață de Sorin Alexandrescu, text stabilit de Cornelia Botez, Ed. Minerva, București, 1975, p. 551.

³⁶ Matei 21, 18–22.

³⁷ Vezi în acest sens comentariile Părintelui Nicolae Steinhardt la Pilda smochinului neroditor în Nicolae Steinhardt, „Timpul smochinelor”, în vol. *Dăruind vei dobândi. Cuvintele de credință*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, Baia Mare, 1992, pp. 25 sq.

sugerează legătura dintre virtuți și respectarea poruncilor divine, în Psalmul 126, 4, feciorii sunt comparați cu „săgețile din mâna celui viteaz”. „Fericit este omul care-și va umple casa de copii – continuă psalmistul; nu se va rușina când va grăi cu vrăjmașii săi în poartă”³⁸. În textul voiculescian, feciorii se numesc Credința, Voința și Iubirea. Ei pornesc pe rând, la fel ca în basmul popular, să stea de strajă peste noapte sub pom, pentru a împiedica risipirea florilor sau a afla măcar cauza căderii acestora. Desigur, Credința și Voința, singuri, dau greș, iar rolul de Prâslea-cel-Voinic îi revine Iubirii, cu deosebirea că, în acest din urmă caz, poetul nu spune absolut nimic despre deznodământul acțiunii. Se mulțumește numai să sugereze că Iubirea nu va birui de unul singur, ci însoțit discret de cei doi frați ai săi, Credința și Voința; implicit, că victoria ar rezida tocmai în capacitatea Iubirii de a aduna la un loc facultățile spiritului și de a la da coerență. În cele din urmă, poezia se vădește a fi o minuțioasă ilustrare a unei frumoase idei pauline referitoare la preeminența iubirii în raport cu virtuțile teologice: „Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea și dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea”³⁹.

Dar, dacă înțelegem afirmația Sf. Ap. Pavel în contextul Epistolei I Corinteni, realizăm faptul că, în ultimă analiză, „Povestea” lui V. Voiculescu are implicații mult mai profunde. Ipoteza noastră este că „Povestea” voiculesciană poate fi citită ca un text ce descrie concepția poetului despre nivelurile de semnificație ale textului și, în ultimă instanță, despre cunoaștere. Iată în ce loc apare, în Epistolă, citatul de mai sus: „Când eram copil, vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale copilului. Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu. Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea și dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea”⁴⁰.

Fără doar și poate, poezia poate fi citită ca o simplă poveste. Scenariul și imageria sunt clasice. Ar mai putea fi citită, apoi, ca o istorioară moralizatoare în versuri. Cele două lecturi nu necesită absolut nici un fel de inițiere, dar nici nu epuizează sensurile. Pentru a merge mai departe, ni se pare că Voiculescu presupune deja capacitatea cititorului de a coopera la construirea celui de al treilea nivel semantic, prin recunoașterea pasajelor biblice implicate și reconstituirea semnificațiilor poeziei în funcție de sugestiile textului sacru⁴¹. Identificăm aici distincțiile filoniene și origeniste între sensul corporal, moral și pneumatic (mistic) al scriiturii. Astfel, poezia lui Voiculescu poate fi citită ca o poveste a vârstelor cunoașterii, ca o alegorie amplă construită pe un eșafodaj alcătuit din doi psalmi, două texte neotestamentare și un basm popular. Forma de comunicare aleasă este tocmai poezia, pentru că autorul nu intenționează aici să prezinte o argumentație riguroasă, ci să comunice, prin imagini,

³⁸ Psalm 126, 5.

³⁹ I Corinteni 13, 13.

⁴⁰ I Corinteni 13, 11–13. De remarcat că motivul cunoașterii „prin oglindă” este destul de important pentru a înțelege perspectiva lui V. Voiculescu. Turnul Babel imaginat în „Lobocoagulare prefrontală” sau capcana construită de către pescarul Amin – adevărat Noe al peștilor – din nouela cu același titlu, ar fi două dintre multiplele exemple elocvente în acest sens.

⁴¹ Intervine ceea ce Umberto Eco numește „competența ideologică a Cititorului Model”. Vezi Umberto Eco, *Lector in fabula. Cooperarea interpretativă în textele narative*, traducere de Marina Spalas, prefată de Cornel Mihai Ionescu, Ed. Univers, București, 1991, pp. 237–238.

o experiență spirituală deocamdată incompletă, dar care conține, totuși, arvuna cunoașterii depline. El nu se adresează rațiunii pur și simplu, ci rațiunii noastre afective. Expusă la asemenea producții artistice, crede Voiculescu, rațiunea afectivă a omului modern se poate reactiva, asemenea fosforului asupra căruia proiectezi o rază de lumină. Am putea conchide, astfel, că poezia vizează și un obiectiv „terapeutic” până la urmă.

Parabola

O figură frecvent întâlnită la Voiculescu mai este parabola. „Șarpele Aliodor”, născută deja menționată, poate fi citită și ca o parabolă construită cu ajutorul unor elemente biblice subtil camuflete în text. Fragmentul din început, unde se descrie modul cum descoperă Ionică șarpele, este de citit în paralel cu pericopa de la Faptele Apostolilor 28, 1-10. Aici se relatează cum, în drum spre Roma, corabia în care se afla Sf. Ap. Pavel naufragiază în apropierea insulei Malta. Toți cei de pe corabie reușesc să ajungă la țărm și să se salveze. Locuitorii insulei îi vor întâmpina, ospitalieri. În momentul când Pavel vrea să arunce niște lemne pe foc, o viperă, dezmoșită de căldură, se prinde de mâna acestuia. În continuare, autorul inspirat notează reacția martorilor, care „ziceau unii către alții: desigur că ucigaș este omul acesta, pe care dreptatea nu l-a lăsat să trăiască, deși a scăpat din mare. [...] Iar ei așteptau ca să se umfle sau să cadă deodată mort”⁴². Dar Apostolului, dimpotrivă, nu i se întâmplă nimic rău. Atunci, băștinașii cad în extrema cealaltă și îl cred a fi un zeu, pentru că Pavel înfăptuiește pe insulă o seamă de vindecări miraculoase. În „Șarpele Aliodor”, Voiculescu rescrie acest pasaj biblic, preschimbându-l într-o istorie cu tălc didactico-teologic. Procedul nu este deloc străin autorilor biblici. *Cartea Ruth*, de exemplu, ar fi avut toate șansele să rămână o simplă istorioară moralizatoare, dacă nu ar fi fost scrisă ca o replică a istoriei Patriarhului Avraam⁴³. Ambiguitatea ce-l înconjură pe Ionică, după ce găsește șarpele, este similară celei de care are parte Pavel, îndată după scena din jurul focului. Dar, acolo unde Pavel ajunge ulterior să așeze Credința în inimile maltezilor, Ionică împreună cu șarpele său devin piatră de poticnire și nu mai reușesc să stârnească în sufletele sătenilor decât superstiții ancestrale. Dar vom avea prilejul să revenim, curând, asupra acestei nuvele.

Tot o parabolă construită pe un schelet biblic este și „Ciorbă de bolovan”. Aici, autorul descrie vizita unui străin misterios într-un sat aflat sub limita subzistenței. Toponimul, Flămânzii-Vechi, sugerează parcă amprenta unui destin implacabil. Străinul, respins la început, reușește să intre în vorbă cu niște copii, apoi cu o văduvă (Ilina) și, în cele din urmă, le descoperă locuitorilor că, fără un efort prea mare, ar putea să trăiască împreună mult mai bine decât până atunci.

Textul, construit pe baza câtorva fragmente biblice precise, funcționează ca un adevărat scenariu intertextual⁴⁴ cu următoarele corespondențe:

⁴² Faptele Apostolilor 28, 4, 6.

⁴³ Un comentariu deosebit de interesant în acest sens la Robert Alter, *The world of Biblical literature*, SPCK, London, 1992, pp. 129-130.

⁴⁴ Cf. Umberto Eco, *o. c.*, p. 121.

1. vizita Sfântului Ilie Tesviteanul în Sarepta Sidonului (III Regi 17, 8-16) – dialogul dintre străin și văduva Ilina este o replică actualizată a dialogului dintre Sf. Ilie și văduva din Sarepta Sidonului, iar miracolul săvârșit de către Sf. Ilie este similar celui săvârșit, aici, de către străin. De asemenea, fără excepție, personajele care îl întâmpină cu bunăvoință pe străin, iar apoi îi ascultă îndemnurile, poartă nume derivate din cel al lui Ilie: Iliuță, Ilina, etc.;

2. întâlnirea dintre Iisus și femeia samarineancă (Ioan 4, 5-29) – Ilina reacționează, pe parcursul întregii povestiri, asemenea femeii din Samaria: se îndoiește la început, este chiar ironică la un moment dat, face haz de necaz, pentru ca în final să recunoască în străin pe Mesia;

3. câteva dintre cuvintele lui Iisus Hristos referitoare la valoarea actului de milostenie și la puterea lui Dumnezeu de a da viață chiar și pietrelor (Matei 3, 9; 7, 9; Luca 21, 1-4) – multe dintre remarcile străinului sunt variațiuni pe tema banului văduvei;

4. miracolul evanghelic al înmulțirii pâinii și peștilor (Marcu 8, 1-8 și loc. par.) – explicat aici într-un sens moralizator.

Dar, foarte interesant, autorul se ferește să tragă vreo concluzie, așa cum ne-am aștepta. Absolut imprezvizibil, el intră intempestiv în scenă și mărturisește că totul nu a fost decât un vis, că s-a trezit din somn înainte de a-i fi aflat deznodământul. Finalul îl ia prin surprindere pe cititor, chiar dacă tema visului este relativ frecvent întâlnită în textele parabolice. Multe parabole sunt introduse tocmai printr-o mărturisire a autorului sau a unuia dintre personaje, în acest sens. În astfel de cazuri, oniricul conferă istorisirii un statut aparte, relatarea devine emblematică, referențială. Aici, printr-o lovitură de maestru, Voiculescu menționează de-abia în final faptul că subiectul nuvelei a fost un vis, întrerupt cu o clipă înaintea deznodământului, din pricina unui amic pe nume Sava. Nuvela rămâne, practic, neîncheiată. Autorul propune cel puțin patru finaluri posibile, capabile să confirme previziunile a patru Cititori Model diferiți – dar le respinge *in corpore*. Fiecare prezintă câte un cusur esențial, nici unul nu este suficient de cuprinzător și toate la un loc au în ele ceva nefiresc, artificial, chiar dacă artificiozitatea poate fi socotită tocmai procedeul prin intermediul căruia își acordă posibilitatea de a acuza. Astfel, orice alternativă este eliminată. Încheierea dorită de către autor, singura capabilă să-i desăvârșească opul, ar fi fost „cea descoperită, nu cea închipuită” – după cum arată chiar el, Cu toată aparenta deschidere, fabula rămâne de fapt închisă, dar, paradoxal, în așteptarea unui cititor apt să o facă să funcționeze mai departe⁴⁵.

V. Voiculescu și arta midrașului

Creația voiculesciană este bogată în prelucrări ale unor pasaje biblice, deloc străine de tehnica midrașului. Texte precum „Toiagul minunilor”, „Bunavestire”, „Mântuirea smochinului”, „Demoniacul din Gadara”, „Adevărul”, „Copacul lui Iuda” ș.a. sunt literaturizări în stil midrașic ale unor pericope biblice. „Straja” (*Călătorie spre locul inimii*) este o variațiune pe o temă inspirată din Psalmul 50, „Pe cruce” (*Poezii*, 1916) repovestește în versuri pioase, cu sonorități din Coșbuc, chinurile Mântuitorului,

⁴⁵ Cf. *Idem*, *Ibidem*, pp. 166-167.

iar „Stă Maica Domnului“ (*Idem*) poate fi citit ca un midraș la Patimi, cu accent pe atitudinea Fecioarei Maria, la picioarele Calvarului. „Din cătetrele daruri“ (*Părgă*, 1921) este un midraș în jurul darurilor aduse de cei trei magi lui Mesia, unde poetul valorifică inclusiv un motiv folcloric legat de modul cum i-au slujit acestea lui Hristos: aurul a fost dat ca plată pentru vânzarea Lui, cu smirnă I s-a uns trupul după moarte, iar tămâia a folosit-o Maica Domnului pentru a-l tămâia mormântul.

Urmând sugestia lui Michael Wadsworth, care discută importanța și rolul midrașelor și targumelor în consolidarea Canonului⁴⁶, am putea lansa, aici, o ipoteză legată de cristalizarea unui alt canon, și anume al aceuia modern; la Voiculescu, tehnica midrașului se intersectează cu motive folclorice diverse, cu elemente de mistică „păgână“ și cu idei proprii credinței autorului. Sinteza, după cum foarte bine s-a văzut, este de dimensiuni renașcentiste⁴⁷. El nu-și mai propune imperios să edifice virtualul cititor. Cel mult, să-l introducă într-o anumită atmosferă, să-l călăuzească, dar ignațian, prin labirintul propriei imaginații. Multe dintre textele voiculesciene pot fi privite ca suporturi foarte elaborate pentru îndeplinirea unor exerciții spirituale mult mai profunde și, în orice caz, personale.

Alte elemente biblice

Compozițiile voiculesciene sunt impregnate, de-a dreptul, cu referințe biblice. În continuare vom mai puncta doar câteva exemple importante pentru a percepe dimensiunile filonului scripturistic în opera autorului discutat.

Astfel, poezia „Îndemn“ (*Idem*) valorifică, în ultima strofă, o interpretare philoniană a ieșirii evreilor din Egipt, conform căreia locul și timpul robiei este de înțeles ca imperiu al păcatului, al materialității, iar marșul poporului ales prin pustie ca simbol al izbăvirii, al purificării sufletului, semn al desăvârșirii Creației⁴⁸. „Lacul rău“, nuvela deja menționată mai sus, este o replică în oglindă a pericopelor evanghelice referitoare la pescuitul minunat și la învierea lui Lazăr⁴⁹, cu o morală mai degrabă descurajantă pentru ideologia modernistă a progresului: miracolele nu pot fi reproduse mecanic. În „Pescarul Amin“, autorul construiește imaginea prototipului biblic în negativ: dezastrul vizează universul peștilor și are loc, evident, cu deplinul concurs al omului, prin retragerea apelor. Amin, corespondent al lui Noe, construiește o adevărată arcă în care va cuprinde straturi-straturi toate neamurile de pești. Romanul „Zahei Orbul“ se sprijină, de asemenea, pe numeroase elemente biblice esențiale pentru a înțelege sensul operii. Vom enumera, aici, câteva dintre cele mai evidente. În primul rând numele personajului principal, Zahei, este legat de un personaj biblic pe care Sf. Ev. Luca îl prezintă ca fiind mai marele vameșilor din zona Ierihonului și spune despre el că, atunci când Iisus își face intrarea triumfală în Ierihon, Zaheu, scund de statură, se cațără în vârful unui sicomor pentru a-L putea vedea mai

⁴⁶ Vezi Michael Wadsworth, „Making and interpreting Scripture“, în vol. *Ways of reading the Bible*, The Harvester Press, Barnes & Noble Books, Sussex – New Jersey, 1981, pp. 11–15.

⁴⁷ Cf. Cornel Ungureanu, *V. Voiculescu și structurile literare ale Renașterii*, Timișoara, 1984.

⁴⁸ Vezi în acest sens foarte aplicatul studiu al Smarandei Bădiliță, *Semnificația simbolică a Egiptului în opera lui Philon din Alexandria*, în rev. „Altarul Banatului“, an. X, nr. 7–9/1999, p. 29. Vezi și TB Pessahim 116a-b, TB Sanhedrin 86a.

⁴⁹ Vezi Luca 5, 4–10; Ioan 11, 38–44.

bine. Ulterior, îl va invita pe Iisus la cină, în casa lui. Cu acest prilej el se căiește de toate samavolniciile săvârșite și promite să le repare neîntârziat. Fiul lui Dumnezeu îl absolvă, iar Zaheu devine astfel un *exemplum* de pocăință⁵⁰. Textul evanghelic nu sugerează defel că Zaheu ar fi fost orb sau că ar fi orbiț ulterior. Este posibil ca V. Voiculescu să fi sintetizat aici imaginea a două personaje care îl întâmpină pe Iisus Hristos la intrarea în Ierihon: Zaheu vameșul și orbul Bartimeu⁵¹ – ambii simbolizând, deopotrivă, puterea rugăciunii și valoarea pocăinței. Zahei, personajul românesc, nu este defel străin de aceste semnificații. El încearcă în repetate rânduri să-și refacă viața, dar destinul pare a fi mereu mai puternic decât el. Eliberarea survine de-abia în final, când eroul moare apoteotic răscumpărând, astfel, păcatele preotului Fulga. În cel puțin două rânduri, Zahei reiterează imaginea lui Samson, viteazul înrobitor prin înșelăciune de filistenii, și anume atunci când învârtă caruselul lui Panteră sau, mai târziu, când lucrează în moara lui Langradora⁵². La ocnă, Zahei ajunge în împrejurări asemănătoare cu Iosif: drama consumată între eroul românesc și Caliopi este de citit în paralel cu fragmentul din Cartea Facerii unde se relatează tentativele soției lui Putifar de a-l seduce pe chipeșul fiu al lui Israel⁵³. La fel, confruntarea din timpul detenției dintre Zahei și ocnașul demonizat este scrisă după evanghelia referitoare la vindecarea posedatului din ținutul gherghesenilor⁵⁴ – temă dezvoltată midrașic și în nuvela „Demoniacul din Gadara. File dintr-un apocrif”.

Sensul și menirea literaturii după V. Voiculescu

Vedem prin urmare că autorul nu se mulțumește numai să citeze pericope, să sugereze legături, să facă aluzii la anumite pasaje, ci uneori împrumută modele, tipuri de personaje, imaginează narațiuni paralele și chiar aplică metode de organizare textuală specifice în bună măsură Scripturii. Departe de a fi exhaustiv, eseuul nostru nu le-a prezentat decât pe cele mai evidente dintre acestea căutând, totodată, cu siguranță mai discret decât probabil că s-ar fi convenit, să surprindă și legăturile dintre ele și referințele folclorice sau mitologice, de pildă, care se bucură de o pondere totuși însemnată. Autorul reușește să îndeplinească foarte nimerit, de cele mai multe ori, teme păgâne și iudeo-creștine, chiar dacă textul evoluează aproape întotdeauna pe un fundal biblic. Acesta tinde să apară din ce în ce mai estompat în creațiile din ultima perioadă – semn nu de abandon, ci de o minunată asimilare. Dar chiar și acolo unde referințele biblice sunt clar conturate, ele nu ajung să subjuge textul. Pentru opera voiculesciană, Biblia reprezintă deja un metatip cu ajutorul căruia autorul decide să-și structureze mesajul personal, să-și afirme o credință proprie, diferită pe alocuri de doctrina oficială a Bisericii și exprimată cu ajutorul unei terminologii când mitologice, când mistice, când gnostice, când indianiste.

⁵⁰ Luca 19, 2 *sq.*

⁵¹ Marcu 10, 46–52; Matei 20, 29–34; Luca 18, 35–43.

⁵² Cf. Judecători 16, 21.

⁵³ Vezi Facerea 39.

⁵⁴ Luca 8, 26–37.

Din punct de vedere strict canonic, opera astfel rezultată este destul de fragilă⁵⁵. Nu avem de a face cu creația unui ortodoxist, așa cum pare a tinde să o prezinte George Călinescu⁵⁶, sau cu a unui scriitor de literatură religioasă care caută să ilustreze canoane ecleziastice, să rescrie pericope biblice astfel încât să le facă mai accesibile contemporanilor. Chiar dacă era adept al unei concepții despre artă foarte apropiată de cea patristică⁵⁷, el scrie mai degrabă pentru a ilustra subiectiv eforturile omului de a-și asuma o credință în datele ei „oganice“, imposibil de cuantificat. Lui Voiculescu nu-i este străină bucuria estetică a descoperirii de legături tainice, ancestrale, între obiecte, fapte, texte, scrieri sacre, lucru ce se vede bine în producțiile sale. Deosebit de interesant pentru a înțelege poziția autorului în această privință este un fragment dintr-o scrisoare trimisă lui Valeriu Anania, cu sugestii legate de poemul dramatic *Mioriții*, încă nepublicat pe atunci, al actualului ierarh din Cluj. Voiculescu pledează, în acest document inedit, pentru armonizarea elementelor creștine și folclorice din text „...nu pentru un mecanic paralelism [...], nici măcar pentru o cât de mică apropiere a situațiilor, ci pentru îmbogățirea, complexitatea și idealizarea caracterului original și superior al Mioarei, cât și pentru posibilitatea unor eventuale încrengături dramatice...“⁵⁸. Poziția lui Voiculescu este, așadar, fidelă ideii că referințele biblice trebuie să interacționeze fecund cu elementele de mitologie precreștină, contribuind astfel la cristalizarea unui sens global al operei. Ceea ce va conduce, după cum vom căuta să arătăm în continuare, la o deja perceptibilă modificare de statut a textului literar.

Chiar dacă literatura voiculesciană este creația unui spirit cu vocație de taumaturg, ar fi totuși prea mult să credem că autorul ei are conștiința izbăvirii prin artă⁵⁹. Cu siguranță, el crede în puterea revelatorie și, eventual, cathartică a literiei, dar nu mai mult de atât. Izbăvirea ține de un domeniu diferit, spre care literatura poate cel mult să tindă. Chestiunea se vede cel mai bine în nuvela „Șarpele Aliodor“, unde autorul este preocupat, în opinia noastră, nu doar să constate degradarea credinței la stadiul de superstiție sau de autosugestie (fenomen pe care, în subtext, îl pune acuzator pe seama discursului pozitivist), ci și să discute rolul ficțiunii, al fantasticului. În această cheie ar trebui receptate aluziile făcute la binecunoscutul basm popular „Aliodor împărat“. Numele Aliodor indică originea celestă, superioară, a șarpelui și a feciorului de împărat: Aleodor (cu variantele Aliodor, Eliodor, etc.) provine din limba greacă, fiind compus din *Helios* și *doron*: „Dar al Soarelui“. Atunci când descrie momentul descoperirii șarpelui de către Ionică, V. Voiculescu spune că micuțul azvârlea „în foc găteje, ca să le privească cum țiuie și se zvârcolesc, vii ca niște *șerpișori luminoși* (s.n.)“. Șarpele se întrupează, parcă, din lumina și căldura blândă a focului care animă un element amorf. Inițial, copiii îl confundă cu o curelușă fermecată (basmul omonim

⁵⁵ Semnificativ în acest sens este răspunsul pe care îl dă Nicolae Steinhardt la întrebarea lui Zaharia Sângeorzan referitoare la un posibil dialog imaginar cu Voiculescu: „Aș căuta să precizez raporturile sale cu ortodoxia – spune Steinhardt, care nu-s deloc simple și clare“. În vol. *Monahului de la Rohia răspunde la 365 de întrebări incomode adresate de Zaharia Sângeorzan*, Editura Revistei Literaturii, București, 1992, p. 59.

⁵⁶ George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Ed. a II-a, Minerva, București, 1986, pp. 881–882, 884.

⁵⁷ „Arta nu a revelat – afirma Voiculescu, în *Confesiunea unui scriitor și medic*. Arta a slujit totdeauna credința, de-a lungul religiilor“. Vezi loc. cit. *supra*.

⁵⁸ Textul complet al scrisorii la Valeriu Anania, o. c., pp. 223 sq.

⁵⁹ Ne distanțăm critic, aici, de opinia lui Eugen Simion. Vezi Eugen Simion, o. c., p. 295.

rezonează, de asemenea, aici), iar ulterior îl botează Aliodor, „după numele unui viteaz din basme” – notează autorul. În finalul nuvelei, atunci când îi este descoperit leșul într-un vas cu țuică, este numit chiar „Aliodor, puiul împăratului șerpilor”. Desigur, o paralelă riguroasă între nuvelă și basm nu există, dar nici nu ar fi fost neapărat necesară. O „prezență” mai vizibilă a poveștii în text ar fi sufocat mesajul acestuia. Oricum, nuvela relatează chiar un episod dramatic din viața unei comunități aflată sub imperiul basmului. Pe de altă parte, „Șarpele Aliodor” conține multe dintre ingredientele fantasticului. În definitiv, avem de a face cu un tablou al banalului cotidian, la început, tulburat ulterior de apariția neașteptată a unui element insolit care compromite ordinea lucrurilor și descoperă fragilitatea cadrelor lumii reale. Nu lipsește nici atmosfera mereu tensionată, amenințătoare ale cărei urme nu se șterg cu totul nici după anunțarea deznodământului, evident tragic⁶⁰. Ce ni se pare semnificativ este faptul că, în cazul de față, elementul perturbator nu este o fantomă, un fenomen paranormal, un monstru, ori vreun mecanism terifiant, ci un animal simbolic, prezentat ca loc de intersecție al mai multor sfere de semnificații, toate ținând (cu o singură excepție) de mitologia populară. Se spune că, în general, universul basmului este mereu paralel cotidianului. Este o lume a miraculosului, a feeriei, populată cu personaje mirolante și plină de întâmplări care nu afectează cu nimic ordinea realului. Ei bine, în „Șarpele Aliodor”, tocmai lumea basmului invadează realul și funcționează după modelul unui mecanism crud și răzbunător – ca să-l parafrăzăm pe Umberto Eco⁶¹ – într-o lume ce nu doar că nu mai crede în miracol, dar îl și exclude din principiu, atunci când nu se apucă să-i găsească explicații raționale.

Despre o ingerință similară a textului în real ar putea fi vorba și în cazul piesei dramatice „Umbra” (1936), deja menționată mai sus. Critica s-a vădit neputincioasă în a afla vreo explicație, alta în afara Destinului, foarte la îndemână, pentru moartea Savilei. În fapt, baba Savila caută să împiedice prin practici magice încheierea unei căsătorii de două ori impure: mai întâi pentru că era incestuoasă și, în al doilea rând, pentru că virtualul mire (un fiu de-al ei renegat) nu urmărea absolut nimic altceva decât să acapareze domeniile funciare convenite fratelui său. Drama ar putea fi citită ca o rescriere a istoriei lui Iacob și Esau (Facerea 27), unde mama se opune, de astă dată, uzurpatorului. Într-o lectură similară celei utilizate mai sus, Savila nu ar fi victima Destinului, ci a Scripturilor Sacre, pe care ea le încalcă. Dacă fabula dramei se bazează, într-adevăr, pe istoria lui Iacob și Esau, atunci s-ar fi convenit ca Savila, corespondentă Rebecăi, să-și urmeze prototipul până la capăt. Procedând diferit, ea părăsește Textul și are parte de un final tragic.

Nici femeia din nuvela „Șarpele Aliodor” nu mai poate fi salvată. Ea cade victimă propriilor fantasme, alimentate de o întreagă mitologie populară ce concurează textul sacru, prezent prin scenariul de început. Imaginația mamei lui Ionică este suprasaturată, puterea ei de a crede este sleită, astfel încât sugestiile medicului, care încearcă să-i ofere ca punct de sprijin tot o ficțiune, nu mai găsesc nici un ecou. Acum, dacă vedem în acest personaj, în medic, imaginea autorului, descoperim că nuvela ar putea să mai transmită încă un mesaj, pe lângă cel referitor la degradarea credinței. Un

⁶⁰ Cf. Tzvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Seuil, Paris, 1970.

⁶¹ „Un text este un zeu crud și răzbunător, care pedepsește pe cel ce nu-și ține gura și vrea să guste din pomul posibilului și al necesarului” Umberto Eco, *o. c.*, p. 261.

mesaj destul de trist, de altfel, ce ar contrazice ideea lui Eugen Simion, menționată mai sus. Trist, pentru că ficțiunea propusă de către medicul-scriitor nu reușește să anime imaginația pacientei în așa măsură încât să-i dea o putere curativă asupra materiei. Mai mult, femeia îi dezoacă tertipurile dând dovadă de un scepticism cât se poate de pozitivist, ca să spunem așa. Ea gândește logic, rațional, silogistic, refuzând din capul locului să se mai preteze la orice fel de joc al imaginației. Este întruchiparea desăvârșită a unui Cititor Model ajuns incapabil să acceadă la semnificațiile pneumatice – mistice – ale textului. Este nimic alta decât un Sancho Panza modern. Medicului-scriitor nu-i mai rămâne decât să constate, înfrânt, eșecul eforturilor sale. Imaginația omului modern nu mai are suficientă vlagă pentru a se ridica la rang de credință. Fantezia modernilor nu depășește pragul superstiției și al psihologismului.

V. Voiculescu este preocupat de vindecare, de vindecarea integrală a ființei umane, iar textele sale sunt menite să ajute la împlinirea unui model moral cu rădăcini metafizice. Optimist incurabil, el crede în capacitatea omului de a-și regăsi starea firească, în ciuda evidențelor, uneori. Una dintre semnificațiile acestei nuvele ar putea fi aceea că textul literar este capabil să descopere un mister, să propună o perspectivă nouă, să acuze o stare de fapt, să încante estetic, să purifice prin frumos, dar nu să izbăvească. Izbăvirea nu este un act magic, și cu atât mai puțin unul mecanic. Izbăvirea presupune un efort considerabil de credință din partea pacientului, mai întâi. Dacă imaginația nu se poate ridica la credință, atunci ne rămâne lirismul, poezia, care este mereu în stare să transmită o stare de contemplație vecină cu rugăciunea. Într-o compoziție din 1916, Voiculescu numește poezia "*cerească floare [...] cu blând miros de rai*"⁶². Ea crește dintr-o sămânță azvârlită de îngeri în sufletele pure, unde înmugurește sub soarele cugetării, pentru ca mai apoi să umple atmosfera cu mireasma raiului, să-și ofere polenul albinelor, care-l fac miere (simbol al năzuinței spre bine) și o răspândesc astfel în toată lumea. De remarcat că poetul insistă aici asupra prezenței virtuților, ca o condiție *sine qua non* a autenticității versului. În „Ale Tale dintru ale Tale Ție aducem de toate – Pâinile punerii înaintea” (*Călătorie spre locul inimii*), poezia apare ca un prinos al inimii și este comparată cu prescurile oferite la Sf. Liturghie, spre a fi preschimbate în Trupul Domnului.

Poezia, după Voiculescu, este genul literar menit să-i aducă laude lui Dumnezeu și să trezească în cititor sentimentul de sublim, necesar pentru edificarea unei dispoziții sufletești doxologice. Atât. Până aici poate aspira literatura, în forma ei cea mai pură: la pregătirea spirituală pentru o dreaptă închinare. De-aci încolo, totul este rugăciune. Scriitorul nu poate să (se) izbăvească, prin arta lui. Dar poate călăuzi printre limburile Infernului și labirintul Purgatoriului, până la granița inferioară a Paradisului, unde nu-i rămâne decât să predea ștafeta Beatricei.

*
*
*

Spuneam la începutul acestei secțiuni că V. Voiculescu este un tradiționalist care scrie în răspărul lumii modeme, fără însă a fi cu totul străin de modernism. Pentru el, tradiția este importantă ca principiu, criteriu și mediu permanent al Revelației divine. Dar nu este nici pe departe absolută, statică, ci își află forme de expresie specifice veacului și culturilor, camuflându-se uneori într-o morfologie cu totul insolită, pentru

⁶² "Poezia", în vol. *Poezii*, 1916.

un ochi integrist, dar deosebit de interesantă pentru un spirit care caută să-și asume exigențele sacralului în datele organice ale acestuia și, mai cu seamă, într-o lume rătăcită printre faldurile propriului polimorfism. Să nu uităm că, și în istoria poeziei europene, termenul de „tradiție“ nu se referă neapărat la capacitatea unui poet oarecare de a-și imita maestrul, cât la aceea de a propune o nouă modalitate de receptare, un nou orizont⁶³. În fapt, autorul caută să traducă o experiență spirituală probabil imposibil de cuantificat, dar edificatoare, pentru el. Și, eventual, pentru Cititorul Model. Voiculescu crede în puterea edificatoare a literaturii, nu însă și în magia textului, și aceasta chiar dacă, la el, aura de sacralitate a literei este rezultatul unei acțiuni deliberate de „contaminare“. Textul trebuie să funcționeze ca o icoană: să stilizeze, adică, formele semnificative ale veacului, într-un cadru și pe o structură de sorginte biblică, până la stadiul de simbol, și să le propună apoi ca suport, însă nu atât pentru meditație, cât pentru contemplație. Iar formele veacului nu pot fi aduse la stadiul de simbol decât prin contact, decât zugrăvind-le pe o țesătură discret impregnată cu elemente deja consacrate. Am putea spune, în loc de orice altă concluzie, că, la V. Voiculescu, literatura are partea ei de sacralitate cam tot așa cum se vindecă de lepră îndărătnicul general sirian Neeman.

⁶³ Cf. T.S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent", în vol. *The Sacred Wood*, 1920, vezi [<http://www.prufrock.org/poem/tradition.html>]. Un eseu deosebit de interesant și de actual privind rescrierea și reinventarea Bibliei în literatură, la Alison Jack, *Texts reading texts, sacred and secular. Two Postmodern perspectives*, Sheffield Academic Press, 1999.

SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL

CUVÂNTAREA A XXXIX, LA SFINTELE LUMINI¹

1. Iarăși² al meu Iisus și iarăși o taină! [și nu aduc vorba] despre o taină amăgitoare, nici de una lipsită de cuviință și nici de vreuna [ce ar avea] legătură cu rățacirea și cu beția grecilor³ – căci așa numesc cu sărbătorile și ritualurile⁴ acestora [și, ca mine], cred că orice om chibzuit –, ci despre o taină înaltă și dumnezeiască, călăuzitoare către lumina cea de sus și, [întrucâtva], mijlocitoare a ei. [Și este așa] pentru că

¹ Pentru această traducere am folosit textul ediției lui J.-P. Migne (*Patrologia Graeca*, 36, col. 336A–360A), cu regretul că ediția critică a prof. Moreschini (Grégoire de Nazianze, *Discours* 38–41. Introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini. Traduction par Paul Gallyay. Les Éditions du Cerf, Paris, 1990 – „Sources Chrétiennes”, 358) nu mi-a fost accesibilă.

În textul ediției „clasice” a abatelui Migne, această cuvântare are titlul: *Logos IZ'. Eis ta hagia Phōta – Oratio XXXIX. In sancta Lumina*, iar în ce privește datarea ei se impun câteva conjecturi:

a) Mai întâi, este vorba de a determina câteva raporturi externe între Cuvântările 38 (PG, 36, col. 318–333), 39 și 40 (PG, *ib.*, col. 360B–425D). *Oratio XXXVIII (In Theophaniam)*, 16 anunță Cuvântarea a XXXIX-a (col. 329 B), Cuvântarea a XXXIX-a (§13, col. 348D–349B) face referire la Cuvântarea a XXXVIII-a (§11 și §13, col. 321D–324B și col. 325B–D), iar Cuvântarea a XL-a (§1, col. 360 B) este o continuare și o firească întregire a cuvântării precedente, care, deși incompletă (*ei kai chthes hemas ho logos paredrame*), este întreruptă din pricina ceasului târziu (*tes horas katepeigouses*) și din teama de a nu fi „abundentă” și, astfel, fastidioasă (*kai hama tou logou ton koron pheugontos. Koros de logou polemios akoais, hos hyperballousa trophē sōmasi.*) (*Orat. XL, 1 – PG, ib., 360 B*).

b) Așa cum bine se știe, Cuvântarea a XXXVIII-a a fost rostită cu prilejul Crăciunului (altfel spus: la „Arătarea lui Dumnezeu” – *Theophania* sau la sărbătoarea „Nașterii” lui Hristos – *Genethlia*), când se prăznuia și „adorarea” sau „închinarea magilor” (cf. col. 313 C, 332 A).

c) În Apus – la începutul secolului al IV-lea (H. Leclercq, „Nativité”, în: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* (abreviat: DACL), t. XII, Paris, 1935, col. 910–915) –, Nașterea Domnului se prăznuiește, ca și astăzi, în 25 decembrie (Vezi, în acest sens, Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia la Nașterea Domnului* – PG, 49, 351; Fer. Augustin, *De Trinitate*, IV, 5: „Natus (scil.: Christus) autem traditur octavo calendae Ianuarias” (Migne, PL, 42, 894) și idem, *Sermo CCCLXXX, 1* (PL, 39, 1675): „...diem nativitatis Domini octavo calendarum Ianuariarum de consensus tradit Ecclesiae...”), dată pusă în legătură cu recensământul ordonat de cezarul August (Luca 2, 1), pe de o parte, și, pe de alta, cu substituirea sărbătorii păgâne închinată lui *Sol invictus* cu sărbătoarea creștină a Soarelui dreptății (cf. Mal, 3, 20), Hristos. În Răsăritul creștin însă, Nașterea Mântuitorului (*Ta Christougenna, Genethlios hemera* și *He kata sarka Gennesis tou Soterou hemon*) sau „Arătarea Domnului” (*Ta Theophania* sau *Ta Epiphania*; v. de ex., Ioan Cassian, *Collationes Patrum*, X, 2 – PL, 49, 821 A) era prăznuită odată cu „închinarea magilor” și cu Botezul Domnului: în 6 ianuarie, „după vechiul calcul egiptean” (pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1985, p. 196). Această tradiție a prăznuirii cumulative ia sfârșit în a doua jumătate a secolului al IV-lea, când, în Biserica antiohiană, Nașterea Domnului – separată de sărbătoarea Botezului lui Hristos – se prăznuia în 25 decembrie (V. Leclercq, *art. cit.*, *ibidem*, col. 921; J. Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes au IV-e siècle*, Louvain, 1965).

d) Dacă datarea celor trei cuvântări gregoriene nu se bucură de consensul cercetătorilor (Cf. G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen. Versuch einer*

sfânta zi a Luminilor – la care, iată, am ajuns și pe care ne-am învrednicit să o prăznuim astăzi – își are obârșia în chiar Botezul Hristosului meu – „*Lumina cea adevărată, Care, venind în lume, luminează pe tot omul*”⁵; [de asemenea, această zi] săvârșește curățirea mea și vine în ajutorul luminii pe care, chiar dintr-un început, noi am primit-o de la El, de sus, dar [mai apoi] – din pricina păcatului – am acoperit-o și am amestecat-o cu întuneric⁶.

2. Așadar, dați ascultare glasului dumnezeiesc: „Eu sunt Lumina lumii”⁷, [glas] care în mine – cel ce sunt deopotrivă ucenic și învățător al acestor taine⁸ – răsună cu atâta tărie! O, dacă și în voi ar răsună acest glas! De aceea, „*apropiați-vă de El și vă luminați, și fețele voastre să nu se rușineze*”⁹, însemnați cum sunteți cu adevărata Lumină¹⁰. Acum, este vremea nașterii din nou¹¹: – Haidem, dar, să ne naștem de sus!¹² Acum, este vremea facerii din nou: – Haidem să-l reprimim pe Adam cel dintâi!¹³ Să nu rămânem ceea ce suntem, ci să ajungem [iarăși] să fim ceea ce odinioară am fost!

Erneuerung der "Annales Ecclesiastici" des Baronius für die Jahre 378–395, Freiburg-im-Breisgau, 1897; H. Usener, "Das Weihnachtsfest", in: Religionsgeschichtliche Untersuchungen, ed. a II-a, Bonn, 1911, p. 260–269; Th. Sinko, De traditione orationum Gregorii Nazianzeni, Pars Prima – "Meletemata Patristica", 2 –, Cracoviae, 1917, p. 49–52; P. Gally, La vie de saint Grégoire de Nazianze, Lyon-Paris, 1943, p. 153–159; J. Mossay, o.c., p. 34; J. Bernardi, La prédication des Pères Cappadociens, Paris, 1968; F. Trisoglio, Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore, Bologna, 1992, p. 114 sq.), așa propune, urmând prof. Bernardi (*lucr. cit.*, p. 199 sq.), următoarele date: Crăciunul din anul 380 (pentru *Orat. XXXVIII*) și Epifania din anul 381 (pentru *Orat. XXXIX* și *XL*).

Între paranteze drepte [...] am plasat anumite cuvinte și/sau sintagme de negăsit în originalul grec: nu din dorința de a „înfrumuseța” acest text (de altfel, pilduitor în ce privește „stilul asianic” (E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig, 1909, pp. 566–7), ci, conștient de „neajungerea limbii”, am încercat să găsim mijlocul cel mai potrivit de a-l reda după firea limbii noastre și, astfel, să țin seama de exigențele cititorului de astăzi.

² În orig.: Πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἐμὸς καὶ πάλιν μυστήριον – *Palin Iēsous ho emos kai palin mystērion* (col. 336A). Aceste cuvinte stabilesc legătura dintre această cuvântare și precedenta (*Orat. XXXVIII*). Cf. *Orat. XXXVIII*, 16: „Peste puțin, tu-L vei vedea pe Iisus curățindu-Se în Iordan...” (PG, 36, col. 329B).

³ În text, „grecii” sunt, de fapt, necreștinii, iar „rătăcirea” și „beția” acestora este o aluzie la cultele „orgiastice”, ca „Bacanalele”.

⁴ În orig.: τὰ ἐκείνων σεμνὰ – *ta ekeinon semna*. Pentru înțelesurile adjectivului „semnos, -e, -on”, vezi *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell–R. Scott – H. Stuart Jones – R. McKenzie (et alii), Oxford, 1996, p. 1591, col. 1.

⁵ Ioan 1, 9.

⁶ În orig.: ἐκ τῆς ἁμαρτίας ἐξοφώσαμεν τε καὶ συνεχέαμεν – *ek tēs hamartias ezophōsamen te kai synecheamen*.

⁷ Ioan 8, 12.

⁸ În text: τοῖς μύστη καὶ μυσταγωγῶ τοῦ τοιοῦτου – *tōi mystēi kai mystagōgōi tōn toioutōn* (col. 336B).

⁹ Psalmi 33, 6.

¹⁰ Cf. Ioan 1, 9.

¹¹ Plăsmuit de Dumnezeu („Facerea”, 2, 7), omul – după ce a fost „schimonosit” de păcat – este „re-modelat” (în text: *kairos anaplasteos*) prin Răscumpărarea lui Hristos. Cf. *Orat. XXXVIII*, 4 (PG, 36, 316AB).

¹² Cf. Ioan 3, 3.

¹³ Cf. *I Corinteni* 15, 45.

„*Lumina luminează în întuneric*”¹⁴, în această viață și în această cărnită¹⁵, a fost urmărită pas cu pas de întuneric, dar n-a fost cuprinsă sau copleșită de acesta¹⁶. [Spunând „întuneric”, eu vorbesc, de fapt, despre o putere potrivnică: aceea care s-a năpustit cu atâta nerușinare asupra lui Adam cel văzut, dar – izbindu-se de Dumnezeu – a fost înfrântă¹⁷, pentru ca noi, lepădându-ne de întuneric, să pășim spre lumină¹⁸ și noi înșine să devenim desăvârșită lumină¹⁹ și „*fii ai luminii*”²⁰ desăvârșiți. Vedeți voi harul acestei zile și puterea acestei taine? Oare nu de la pământ ați fost ridicați? Oare nu ați fost puși [cu mintea] întru cele de sus, lămurit fiind înălțați prin cuvântul nostru și prin îndrumarea noastră?²¹ Și veți cunoaște și multe altele, pentru că [dumnezeiescul] Cuvânt îmi va înaripa cuvântul.²²

3. Este, oare, vorba de vreo curăție a Legii [vechi], nedeslușită îndeajuns²³, dar care – ca aceea care-i stropsea pe cei întinați cu cenușa junincii²⁴ –, prin repetate stropiri, a fost totuși cu priință? Este, oare, vreo asemănare între [această curăție] și cele pe care grecii le arătau celor ce se inițiau în mistere? Părerea mea este că toate obiceiurile religioase ale [necreștinilor] și misterele lor nu sunt mai mult decât niște fleacuri, o întunecată născocire a demonilor și o închipuire a unor minți cu totul rătăcite – [toate, după anumite împrejurări], fiind sprijinite odată cu trecerea timpului și tănuite cu ajutorul miturilor. Într-adevăr, e vorba de acele lucruri pe care – [socotindu-le] adevărate – ei le adorau, [dar] – ca pe unele ce țin de mituri – le și tănuiesc, când – dacă ele sunt nemincinoase – nu s-ar cădea să fie numite „mituri”, ci să se arate că în ele nu este nimic rușinos²⁵. Dimpotrivă, dacă acestea sunt mincinoase și amăgitoare, [de bună seamă că] nu se cade ca ele să fie privite cu

¹⁴ Ioan 1, 5.

¹⁵ În text: τὸ βίω τοῦτω καὶ τὸ σαρκίω – *tōi biōi toutōi kai tōi sarkīōi*.

¹⁶ Ioan 1, 5.

¹⁷ Este vorba de agon-ul lui Hristos cu diavolul (cf. *infra*, §13, n. 164; *Orat. XXX*, 6 – PG, 36, 112A; *Poem.*, I, 2, 1, 162–166 – PG, 37, 535). Vezi „simbolul șiretlicului divin” la Sf. Grigorie de Nyssa, *Orat. cat. magna*, XXIV, 4: *tōi prokalymmati tēs physeōs hēmōn enekryptē to theion, hina ...tōi deleati tēs synkataspathēi to ankistrōn tes theotētos* (ed. MÉRIDIÉR, Paris, 1908, p. 114, trad. Bodogae: PSB, 30, p. 321); XXVI, 1: *to gar mē gymnēi tēi theotēti, all 'hypo tēs anthrōpinēs physeōs kekalymmenēi... ton Theon entos tou kratountos genesthai apatē tis esti tropon tina kai paralogismos* (MÉRIDIÉR, 118–20; PSB, 30, 322) XXVI, 4: *apatatai gar kai autos tōi tou anthrōpou problēmāti ho proapatēs ton anthrōpon tōi hēdonēs deasmati* (MÉRIDIÉR, 122; PSB, 30, 323).

¹⁸ Cf. *Romani* 13, 12; Ioan 3, 21.

¹⁹ În simbolică creștin, *baptismos* este echivalent al termenului *photismos*; cf. *Orat. XL*, 6 (PG, 36, 364 C–365 B); *Orat. XXX*, 20 (PG, 36, 129 C); *Orat. XXXII*, 15 (PG, 36, 156 D) etc.

²⁰ Efeseni 5, 8.

²¹ În orig.: σαφὺς ὑποτέντες ὑπὸ τῆς ἡμετέρας... ἀναγωγῆς; – *saphos hypsothentes hypo tes hemeteras... anagoges*? Am tradus interpretativ termenul grec: *anagoge*, care trimite spre o interpretare duhovnicească a unui eveniment biblic. Aici, Sf. Grigorie adaugă termenului și înțelesul de: „conducere în sus” și, astfel, îl pune în legătură cu verbul *anagein*.

²² Este de remarcat, aici, corelația dintre *Logos*-ul dumnezeiesc și *logos*-ul omenesc, inspirat de cel dintâi (cf. *Orat. XLI*, 1 – PG, 36, 429 A etc.).

²³ În orig.: καθάρσις νομικῆ καὶ σκωδῆς – *katharsis nomikē kai skiōdēs*. Sf. Grigorie vizează, în acest loc, Legea veche, considerată – și nu doar de el – „umbra bunurilor viitoare” (Evrei 10, 1; Coloseni 2, 17).

²⁴ Cf. Evrei 9, 13.

²⁵ Aici, Sf. Grigorie se referă la cultele de misterii păgâne, ce se bucurau de o largă răspândire în epoca imperială.

admirație și nici să existe – în chip atât de nesocotit – păreri atât de diferite cu privire la același lucru, ca și când asemenea oameni s-ar juca prin piață cu o ceată de copii sau [ar vorbi] cu unii ce nu sunt în toate mințile, dar nu vor să stea de vorbă cu cei cu minte și sunt închinătorii [dumnezeiescului] Cuvânt, măcar că față de farmecul neșteșugit și spurcat al acestor mituri ei își arată disprețul fațăș.

4. Dar, la noi²⁶, nici pomeneală de nașterile lui Zeus – cel socotit și stăpânul reței, deși grecii nu se împacă defel cu acest nume²⁷ – și de răpirile lui²⁸, cum nu-i orba de hărmălaia Cureților²⁹, care – bătând cu putere din palme și jucând înarmați – copereau plânsetul [nevârstnicului] zeu, spre a-l scăpa de părintele cel neiuibitor de opii. Cât de neobișnuit a fost ca cel înghițit ca piatră să plângă ca un copil!³⁰ Nici pomeneală, la noi, de schingiuirile frigienilor și de fluierile lor³¹, de Coribanți³² și de acele fapte nebunești pe care le fac unii în legătură cu Rhea³³: inițiindu-i pe mulți [cultură] cuvenit] maicii zeilor și, la rândul lor, primind inițierea ce i-ar face să fie pe

²⁶ Acum, Sf. Grigorie începe o lungă (uneori, și prea... pătimașă) polemică cu riturile păgâne; de altfel, o astfel de polemică constituia, încă din veacurile anterioare, tema de predilecție a apologeticilor creștine cf. *Orat. XXVIII*, 15 (PG, 36, 45 A–C). În elaborarea notelor, mă voi sluji de următoarele contribuții valoroase:

a) *Mitologie*: A. Balaci, *Mic dicționar mitologic greco-roman*, ed. a II-a, Editura Științifică, București, 1969; P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1969; idem, *La mythologie grecque*, Paris, 1972; H. Hunger, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Wien, 1969; K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, I–II, München, 1968; V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, ed. a II-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989; L. A. Stella, *Mitologia greca*, Brno, 1956; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965;

b) *Religie*: U. Bianchi, *La religione greca*, Torino, 1975; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977; W. K. G. Guthrie, *Les grecs et leur dieux*, trad. fr. ar S. M. Guillemin, Paris, 1956; idem, *Orpheus and Greek Religion: A study of the Orphic Movement*, Oxford, 1952; E. des Places, *La religion grecque*, Paris, 1969; L. Sechan – P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966; U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, I–II, Berlin, 1931–32.

²⁷ Cum, pentru Sf. Grigorie, Zeus nu a fost, inițial, decât un rege din Creta, ulterior divinizat, avem face cu o încercare de interpretare „rațională” a mitului legat de naștere și copilăria lui Zeus. Născut de Gaia și Uranos, Kronos (întruchipare a „timpului”) se căsătorește cu sora sa, titanida Rhea, și devine tatăl mai multor copii (Demeter, Hades, Hera, Hestia, Poseidon), între care și Zeus. Un oracol i-a prezis, până la urmă, el va fi detronat de unul dintre fiii săi (=titanomahia) și, cu această teamă, își devora, înd pe rând, copiii, îndată ce se nășteau. Pe Zeus – înlocuindu-l cu un bolovan învelit în scutece –, Rhea salvează, apoi, în mare taină, el este crescut de capra Amaltheia, în Creta.

²⁸ În orig.: κλοπαί – klopai. Cred că este vorba, aici, de nenumăratele șiretlicuri prin care Zeus, în bărbat, a reușit să seducă o nimfă: pe Europe (prefăcut în taur alb) și mai multe muritoare: luând chipul tatălui ei, Amphitryon, el a sedus-o pe Alkmene și, pătrunzând la ea sub forma unei ploii de aur, pe Danae, fiica regelui Akrisios din Argos.

²⁹ Divinități arhaice ale mitologiei grecești, Cureții – travestiți în dansatori în armură – au înșelat înțelegerea lui Kronos, care îl căuta pe Zeus să-l devoreze, și „au acoperit” cu dansul lor zornăitor scâncetele celui nou-născut.

³⁰ Vezi *supra*, n. 27.

³¹ Aluzie la riturile sacerdoților frigieni, care se mutilau în onoarea zeiței Rhea. Un astfel de cult orgiastic și-a avut obârșia în Asia Mică (în Frigia), de unde, apoi, s-a răspândit în întreaga lume greco-romană.

³² În ipostaza de preoți ai zeiței Rhea, Coribanții dansau un fel de dans ritualic – în acompaniament muzical strident și complicat de flaute, tamburine, țimbale și de strigăte –, încheiat cu căderea în extaz.

³³ Vezi *supra*, notele 31 și 32.

placul maicii atâtor zei. Nici pomeneală, la noi, de vreo tânără răpită³⁴, de răătăcioarea Demeter³⁵ sau de legăturile ei cu unii ca Celeus, Triptolemus³⁶ și dragonii³⁷ și nici de cele pe care le-a făcut sau le-a pățit această. De fapt, eu mă rușinez să și vorbesc despre ritualul de noapte [al inițierii în mistere] și, [de aceea, nu vreau să socot] faptă de rușine drept taină³⁸. Toate acestea sunt bine cunoscute la Eleusis³⁹ și de ce care – inițiați în [aceste mistere]⁴⁰ – nu scot nici o vorbă despre astfel de lucruri, ce nici nu merită povestite. Nici pomeneală, în Tainele noastre [sfinte], de Dionysos sau de [zeiasca] coapsă ce-i gata să aducă pe lume copilul odrăslit înainte vreme⁴¹ – întocmai cum înainte vreme un alt copil venea pe lume ieșind dintr-un cap⁴² –, de zeul ce-i jumătate bărbat și jumătate femeie, de corul lui de cheflii sau de vlăguita-i oștire, de nesocotința tebanilor – care-l cinstesc, [ca zeu], pe acesta⁴³ – și nici de

³⁴ În adolescență, pe când culegea flori dintr-o pajiște, Persephone (cunoscută și cu epitetul de „Kore”) a fost răpită de Hades.

³⁵ *Misterele Eleusine* consemnau evenimentul mitic principal din cultul zeiței htoniene Demeter. Fapt știut, Persephone a fost răpită de Hades, iar mama sa, Demeter – după multe căutări și cu ajutorul lui Triptolemos și a zeului Helios –, își găsește fiica, la Eleusis, unde se afla poarta secretă care ducea spre Hades.

³⁶ Triptolemos a fost fiul regelui eleusin Celeus și al Metaneirei. Căutându-și fiica răpită de Hades, zeița Demeter poposește la palatul regal din Eleusis, ca o biată bătrână. Vrând să răsplătească ospitalitatea gazdei, „rătăcioarea” Demeter vrea să-l investească pe Demophon, unul dintre fiii regelui, cu nemurirea. În urma unui „accident”, copilul însă moare, iar ea – spre consolare a părinților – se autodivulgă și îl ia cu sine pe Triptolemos, îi dăruiește un cal miraculos (într-o altă variantă: un car cu cai înaripați sau dragoni, în care cutreieră pământul ca să-i învețe pe oameni agricultura) și îl inițiază în agricultură. Vergilius („Georgice”, I, 19) îi atribuie și inventarea plugului.

³⁷ *Vezi supra*, n. 36 și Karnbach, o.c., p. 149–150.

³⁸ Se pare că Sf. Grigorie face referire la riturile *misterelor eleusine*, la care nu lipseau și practici obscene.

³⁹ *Vezi*, pentru detalii, G. Meautis, *Les Mystères d'Eleusis*, Neuchâtel, 1934.

⁴⁰ Cum bine se știe, *telete* era treapta cea dintâi a inițierii în *misterele eleusine*, iar cei inițiați – *mystii* –, după ce parcurgeau cele trei momente componente (*dromena*, *deiknymena* și *legomena*), obțineau gradul cel mai înalt de inițiere – *epopteia* – și, ca regulă de bază, aveau de respectat „pravila” discreției. Autorul nostru recomandă, și el, atenție deosebită și discreție în ce privește comunicarea „tainelor” credinței creștine (V. *Oratio XXVII*, 5; ed. P. Gallay – „Sources Chrétiennes”, 250 –, Paris, 1978, p. 82).

⁴¹ Fiul lui Zeus și al zeiței htoniene Semele, Dionysos este purtat de tatăl său în propria-i coapsă, până la vremea sorocită nașterii sale (V. W. [Friedrich Gustav Hermann] Otto, *Dionysos, Mythos und Kultus*, Frankfurt a. Main, 1933; H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951).

⁴² Sf. Grigorie se referă, aici, la „nașterea” zeiței Atena din țeastă lui Zeus (V. Hesiod, *Theogonia*, 924 sq.: „Înșuși din capu-i născut-a Zeus pe Tritogenea/Ochi de cicoare...” trad. de Dumitru T. Burtea; Hesiod, *Opere*, Ed. Univers, București, 1973, p. 52; Pindar, *Olympia VII*, 34 sq.: *entha pote breche theon basileu ho megas chryseais niphadessi polin./hanich' Haphaistou technais chalkelatōi pelekei pateros Athanaia koryphan kat'akran/anorousais/alalaxen hypermakei boāi...* – ed. Snell–Maehler, *BSGRT*, Leipzig, 1984, p. 28; trad. de Ioan Alexandru: Pindar, *Ode*, I, Univers, București, 1974), ceea ce explică înșușirile ce i-au fost acordate: „judecată, povață, înțelepciune” – *metis* (Hesiod, o.c. 896; Eschil, *Eumenides*, 376) și *polymetis* (Homer, *Hymni*, XXVIII); cf. Platon, *Cratylus*, 407 B. Observații interesante în legătură cu Atena la Walter F[riedrich Gustav Hermann] Otto, *Zei Greciei. Imaginea divinității în spiritualitatea greacă*, trad. de Ileana Snagoveanu-Spiegelberg, Humanitas, București, 1995, p. 46–65.

⁴³ Aluzie polemică la Bacchus și la corul (*scil.*: alaiul) său de *menade* și *satiri*. Pentru că în varianta greacă, Bacchus s-a născut la Teba, pe muntele Kithairon, din vecinătatea Tebei, se sărbătoreau (de două ori pe an) *bacchanalia*: învelite cu piei de cerb, bacantele – cu torțe în mâini și agitând *tirslu* – cutreierau muntele din preajma templului și strigau: *euoi*, frenetic.

fulgerarea Semelei⁴⁴, căreia aceștia i se închină. Nici pomeneală, la noi, de misterele desfrânate ale Afroditei, cea care – așa cum, fără ocoliș, o spun și ei – s-a născut în chip rușinos și rușinos își are și cultul^{44bis}, de *fali* și *itifali*⁴⁵ – nerușinați și scârboși și în privința formelor, și în privința manifestărilor lor –, de locuitorii din Taurida – cei care îi măcelăreau pe străini⁴⁶ – sau de sângele vărsat pe altar de tinerii vechii Sparte – ce își sfârtecău [trupurile] cu bice, [socotindu-se], prin această proastă bravură, adevărați bărbați –, cinstitori zeloși ai zeiței-fecioară⁴⁷, căreia i-au cinstit după cuviință gingașia și i-au adorat cutezanța⁴⁸.

5. Dar ce-ți vine să crezi despre tăierea în bucăți a lui Pelops⁴⁹ – cel dat [ca mâncare] zeilor flămânzi – și despre ospetia, amară și neomenoasă⁵⁰, [a tatălui acestuia]? La fel, ce-ți vine să crezi despre înspăimântătoarele și întunecoasele arătări

⁴⁴ Fiica cuplului Cadmos și Harmonia, Semele – din gelozie – a fost sfătuită de Hera să-i ceară lui Zeus (cu care se iubea și de la care îl zămislise pe Dionysos) să i se arate în toată splendoarea lui zeiască. Așa, neputând suporta măreția lui Zeus, Semele a pierit fulgerată, iar din trupul ei „zeul cel mare” a scos copilul nenăscut și, până la vremea sorocită nașterii, l-a purtat în propria-i coapsă.

^{44bis} Probabil autorul nostru se referă nu doar la genealogia ei (V. Hesiod, *ib.*, 188–206), ci, mai ales, și la faptul că „plăcerile dragostei” sunt isprăvile Afroditei (V. Hesiod, *Opera et Dies*, 521; *Odyssea*, XXII, 444; Homer, *Hymni*, IV): *philotes chrysees Aphrodites* (cf. Ilias, XIV, 214). Sugestii interesante și interpretări pertinente la Otto, *o.c.*, p. 97–111.

⁴⁵ Liddell–Scott–Jones–McKenzie, *lucr. cit.*, s.v.: *phallos* – „membrum virile, phallus, or a figure thereof, borne in procession in the cult of Dionysus as an emblem of the generative power in nature” (p. 1914, col. 2); cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968, p. 1175: *phallos* – organ genital bărbătesc, mai cu seamă în erecție („fascinum erectum”); reprezentare materială a organului sexual bărbătesc, în special, pentru sărbătorile lui Dionysos. A *Greek-English Lexicon*, s.v.: *ithyphallos* – „fascinum erectum, the phallos carried in the festivals of Bacchus” (p. 825, col. 1). Chantraine, *ibid.*, s.v.: *inthyphallos*: „compose déterminatif, fascinum erectum des Dionysos; par metonymie «chant et danse en l'honneur du fascinum...»”; *compose possessif*, «qui a un fascinum» pour chanter et danser aux Dionysos; par extension «paillard».

⁴⁶ Pausanias (VII, 19, 4) relatează de multe jertfe omenești practicate în cultul Artemidei. În Taurida (Crimeea), știm că se afla un templu închinat zeiței în care erau sacrificați călătorii străini (Cf. Euripide, *Iphigenia Taurica*, 21). Plutarh (*Themistocles*, 22) ne spune că la Melite (periferia vestică a Atenei), templul zeiței Artemis („Aristobule”) se găsea pe locul unde, odinioară, erau aruncate cadavrele celor executați și frânghiile cu care își curmau viața sinucigașii (V. Otto, *o.c.*, p. 86–97).

⁴⁷ „Zeița-fecioară”, Artemis („Ortheia”) avea în Laconia și Arcadia un altar la care tinerii lacedemonieni (spartani) se flagelau în cinstea zeiței (Vezi Xenophon, *Respublica Lacedaemoniorum*, 2, 9), „prieteni a băieților – *philmeirax*” (Pausanias, VI, 23, 8).

⁴⁸ În text: *μαλακία* – *malakia* (cf. Homer, *Odyssea*, V, 123; XVIII, 202; XX, 71: *agne*), pentru că este „fecioară” (Euripide, *Hippolytus*, 17) și *θρασύτης* – *thrasytes*, ca zeiță-vânător, având felurite atribute: „arcașă” (Ilias, XXI, 483), „săgetătoarea” (*ib.*, V, 53), „zeița ce colindă noaptea” (Antonius Liberalis, 15; cf. Sophocles, *Oedipus Tyrannus*, 206 și idem, *Trachiniae*, 214).

⁴⁹ În orig.: *Pou de theseis ten Pelopos kreourgian, peiontas theous hestiosan...* Construcția greacă este ambiguă: cel care și-a măcelărit fiul și, spre a le încerca perspicacitatea, l-a oferit zeilor la festin a fost Tantal, regele mitic al cetății Sipylos, și nu Pelops, fiul său (Ovidius, *Metamorphoseon libri*, VI, 401). Pindar (*Olympia*, I, v. 54–63) înfățișează, pe scurt, cele patru încercări ale chinului *tantallic* (1. teama de piatră atârnată deasupra capului; 2. foamea pe care nu și-o poatește niciodată, deoarece fructele spre care își întinde mâna dispar de îndată ce le atinge; 3. apa care i se refuză, de asemenea; 4. însăși conștiința veșnicului chin) *hoti klepsais/halikessai sympotais/nekter ambrosian te/doken*. Or, se știe că *Ei δὲ θεὸν ἀνὴρ τις ἐλπεταί/εὐχόμεν ἔρδων, ἀμαρτάνει* – *Ei de theon anēr tis elpetai/i lathemen erdōn, hamartanei* (ed. Snell–Maehler, p. 4; trad. rom. I. Alexandru: Pindar, *Ode*, I, p. 15).

⁵⁰ În orig.: *φιλοξενίαν πικράν καὶ ἀπάνθρωπον* – *philoxenian pikran kai apanthrōpon* (col. 340 A).

ale Hecatei⁵¹, despre prezicerile și răspunsurile glumețe – [date] de sub pământ – ale lui Trofoniu⁵² sau despre aiurerile legate de stejarul de la Dodona⁵³, despre înșelătoriile trepidului de la Delfi⁵⁴ și despre izvorul Castaliei⁵⁵, cel prezicător de destin? Un singur lucru n-au fost în stare să prezică aceste oracole: propria lor tăcere! Nici pomeneală, la noi, despre arta magilor de a aduce jertfe sau despre prezicerile ce le făceau ei după măruntaiele [celor jertfite]⁵⁶, despre astronomia caldeilor sau despre horoscoapele lor – care pun în legătură cele ce ni se vor întâmpla cu mișcarea astrelor și a [altor] corpuri cerești⁵⁷, deși ei nu pot să afle nici ce sunt acum și nici ce, ca mâine, vor fi. Nici pomeneală, la noi, despre ceremoniile mistice ale tracilor – de la care umblă vorba că provine chiar credința religioasă⁵⁸ –, despre misterele lui Orfeu⁵⁹ – cel atât de admirat de greci, încât aceștia pun pe seama lui născocirea lirei, cu ajutorul corzilor căreia el izbutea să încante și să atragă la sine pe oricine –, de pedepsele lui Mitra – pe bună dreptate îndurate de cei doritori să se inițieze în astfel

⁵¹ Zeiță „enigmatică” a mitologiei grecești, Hecate patrona magia, vrăjile și otrăvurile și simboliza lucrările tainice ale nopții și ale lumii subpământene.

⁵² Trofoniu a fost legendarul constructor al celui dintâi templu închinat zeului Apollo, la Delfi (*Hymnus ad Apollinem*, 296); ulterior, el însuși avea, în Lebadeia (Beoția), un oracol, pentru consultarea căruia se cereau o seamă de rituri complicate (V. Pausanias, IX, 39).

⁵³ Dodona (Epir) era locul celui mai vechi oracol al lui Zeus (*Ilias*, XVI, 234; *Odysseas*, XIV, 327–8). Acesta, zice-se, își exprima oracolul prin stejarii de la Dodona (cf. Platon, *Phaedrus*, 275b), numiți de Sophocles (*Trachiniae*, 1168) „stejarii care vorbesc mai multe limbi”. Recent, un cercetător italian, G. Bonfante, propune, privitor la „limba” oracolului de la Dodona, o interesantă ipoteză: „...l’oracolo originariamente parlava la lingua degli uccelli, cioè una lingua barbara (...). L’oracolo doveva parlare una lingua incomprensibile anche per gli Illiri presso cui viveva e profetava; che lingua usava mai l’oracolo? La risposta è semplice... l’oracolo usava il protoillirico (s.n.), una lingua antica, cadută în disuso, e rimasta nell’oracolo come lingua sacra (s.n.)” (*La lingua dell’oracolo di Dodona*, în: „Studi Italiani di Filologia Classica”, XC annata, terza serie, volume XV, fascicolo II, Firenze, 1997, p. 208–209).

⁵⁴ Pythia, preoteasa lui Apollon („Phoibos”), profetea șezând pe trepidul sacru, la Delfi, lângă piatra numită „Omphalos”, unde pământul exala *pneuma*, ce stârnea în pythonissă starea de delir – *enthousiasmos* (V. H. W. Parke, *A History of the Delphic Oracle*, Oxford, 1939).

⁵⁵ Fântâna Castalia se afla pe Muntele Parnas, aproape de templul zeiței Atena („Pronaia”), și era socotită „izvorul” inspirației poetice, patronată de Apollon și de Muze (V. Hesiod, *Theogonia*, 94; cf. Platon, *Leges*, 653 – trad. rom. de E. Bezdechi: Platon, *Legile*, ed. a II-a, Ed. „IRI”, București, 1995, p. 69).

⁵⁶ Cu termenul generic de „Magi – Magoi” se face trimitere la sacerdoții persani sau, în general, orientali, pricepuți în arta prezicerii – bazată pe incizia viscerelor (măruntaielor) victimelor sacrificate (cf. Herodot, VII, 37; *Iz*, 21, 21).

⁵⁷ În orig.: *Chaldaion astronomia kai genethliologia* (col. 340 AB). Caldeii erau, și ei, sacerdoți orientali: specialiști în astrologie (*he methodos Chaldaïke*, apud Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, V, 43), disciplină care se bucura de mare trecere la păgâni, în tot cursul epocii imperiale, dar criticată ca pseudo-știință de creștini (cf. Sf. Grigorie Teologul, *Oratio* XIV, 32 – PG, 35, 901A).

⁵⁸ În orig.: *Thrāikon orgia... par’ hon kai to threskeuein*. Substantivul *he thrēskeia* („religie, cult, credință”) a fost legat, de traci-*Thrāikes*, dar, așa cum s-a demonstrat, aceasta este o etimologie „fantezistă” (P. Chantraine, *lucr. cit.*, II, Paris, 1970, p. 440).

⁵⁹ Fiul muzei Calliope și al regelui trac Oiagros, Orfeu a fost inițiat în tainele muzicii fie de mama sa, fie de cântărețul Linos. Potrivit *Lexicon*-ului lui Suda, Orfeu era originar din Leibethra, oraș din Tracia, la sud de Pieria (*Filosofia greacă până la Platon*, I, 1, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 51). Detalii semnificative în: *Filosofia greacă...*, I, 1, p. 51–59; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, London, 1952; R. Bohme, *Orpheus, der Sänger und seine Zeit*, München, 1970.

de mistere⁶⁰ –, de sfărtecările lui Osiris⁶¹ – o altă nenorocire în cinste la egipteni –, despre nenorocirile [zeiței] Isis⁶² sau despre ȧpii din Mendes – în mai mare cinste decât înșiși locuitorii [acestui oraș]⁶³ –, despre ieslea lui Apis – vițelul ghiftuit din nesocotința celor de la Memfis⁶⁴ – și nici despre toate acele cuvinte de laudă prin care egiptenii nu fac decât să aducă adevărate jigniri Nilului, pe care-l recunosc dăruit de roade bogate și după a cărui revărsare ei își măsurau rodnicia [pământului] și bunăstarea⁶⁵.

6. Nu mai vorbesc [acum] și despre cele săvârșite de unii în cinstea tăratoarelor și a [tot felul de sălbăticiuni] sau de strădania unora de a se întrece în nerușinare, [dar voi spune că] fiecare dintre aceste culte își are misterul său de inițiere și sărbătoarea sa, iar în comun – toate, pe de-a-ntregul, rătăcirea minții. De aceea – dacă ei nu aveau cum să nu ajungă la atăta necredință și, căzând în închinarea la idoli, la lucrări de artă și la plăsmuiri ale mâinilor omenești, să se lepede de mărirea lui Dumnezeu⁶⁶ –, oamenilor cu minte le-ar rămâne de făcut aceasta: să le dorească ca ei să adore fără conținere asemenea lucruri și-n același fel să le cinstească (?!), „ca ei, cum spune Pavel⁶⁷, să primească răsplata cuvenită rătăcirii lor“, chiar prin cele adorate de ei; de fapt, ei nici măcar nu cinstesc cele adorate de ei deopotrivă cu necinstea ce le vine dinspre acestea. Dezgustători din pricina rătăcirii lor și tare nesuferiți din pricina micimii celor cărora li se închină și pe care le și adoră, ei sunt, așadar, mai nesimțitori decât cele pe care le cinstesc și întrec în sminteală lucrurile adorate, în măsura în care și acestea din urmă îi întrec în micime⁶⁸.

7. Dar cu toate aceste lucruri să se joace copiii grecilor⁶⁹ și diavolii, cei de la care vine [această] rătăcire a minții, [fiindcă tot ei sunt] cei care-și atrag asupra lor cinstea cuvenită lui Dumnezeu și – după felurimea nerușinatelor lor părerii și închipuiri [despre

⁶⁰ *Mithra* (zeul-soare) aparține panteonului persan, iar cei ce se inițiau în cultul lui trebuiau să treacă printr-o serie de încercări și experiențe, nu lipsite de dificultate, despre care Sf. Grigorie nu pare să fie prea bine informat. (Pentru amănunte privind cultul mitraic, vezi P. Thième, *Mitra and Aryaman*, New Haven, 1957; U. Bianchi, *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979; Ugo Bianchi – M. J. Vermaseren (ed.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, 1982).

⁶¹ Zeu egiptean, fiul lui Gheb („Pământul“), *Osiris* a fost omorât de fratele său, Seth (Typhon), iar soția sa, Isis, îl adună din bucăți și i-l va naște pe Horus. Informații despre Osiris la Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, I, XIV, 1; XV, 1–8, trad. Radu Hîncu, București, 1981, p. 32–34; H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952; S. Morenz, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, 1962; idem, *Gott und Mensch im alten Ägypten*, Leipzig, 1964.

⁶² Vezi *supra*.

⁶³ Locuitorii cetății Mendes (Egiptul de Jos) venerau un ȧap ca zeu.

⁶⁴ La Memfis, taurul sacru *Apis* avea un templu celebru (V. Kernbach, *ibid.*, p. 38).

⁶⁵ Nilul este „fluviul sacru și sursa vitală a civilizației antice egiptene, revărsările periodice ale căruia asigurau, din vremuri arhaice, recoltele și existența populației locale“ (Kernbach, *ibid.*, p. 419).

⁶⁶ Cf. *Romani* 3, 23.

⁶⁷ *Romani* 1, 27.

⁶⁸ *Eidololatria* – închinare la idoli și, implicit, la demoni (*Apocalipsa* 9, 20) – este fapta celor „înstrăinați de viața lui Dumnezeu“ (*Efesenii* 4, 18; cf. *I Corinteni* 10, 20; *Romani* 1, 23). Eșecul lor existențial – în gr.: *hamartia* – este cu atât mai dramatic (col. 341A: *Bdelyktoi tēs planēs, bdelykoterai tēs euteleias tōn proskynoumenōn kai sebomenōn...*), cu cât „știm că idolul nu este nimic în lume“ (*I Corinteni* 8, 4; cf. *I Corinteni* 12, 2; *Apocalipsa* 9, 20).

⁶⁹ *Sintagma Hellenōn paides* (col. 341B) îi desemnează pe greci (cf. Aeschylus, *Persae*, 402).

El] – îi împart pe oameni^{69bis}, și aceasta de când – atingându-ne de lemnul cunoștinței⁷⁰, dar nu la vremea potrivită, spre a ne fi de priintă⁷¹ – ei ne-au alungat departe de pomul vieții⁷² și, furându-ne mintea – cârmuitoarea [de nădejde a vieții]⁷³ –, ne-au atacat [fără milă] și – așa, din cale-afară de slăbănogiți – au deschis [în noi] ușa patimilor⁷⁴.

Într-adevăr, pentru că, prin firea lor, diavolii sunt pizmăreți și urăcioși de oameni⁷⁵ sau, mai degrabă, [spre a vorbi] după dreptate, au ajuns așa din pricina răutății și a fărâdelegii lor⁷⁶ –, ei nu puteau suporta să vadă că fapăturile pământene au ajuns să se bucure de bunătățile [vieții celei] de sus – când ei înșiși, [având într-o vreme părăsirea vieții] aceleași, s-au prăbușit pe pământ –, după cum nu suportau să vadă că se săvârșeste [pe pământ] o atât de mare schimbare a mării și a firii lor dintâi⁷⁷. Așa se face că [diavolul] este prigonitorul fapturii noastre omenești⁷⁸ și a batjocorit chipul lui Dumnezeu⁷⁹. Nu-i mai puțin adevărat că noi înșine am găsit cu cale să nu mai ținem seama de porunca lui Dumnezeu⁸⁰ și, de aceea, am fost lăsați în seama vrierii noastre

^{69bis} Substantivul *ho diabolos* (vb.: *diaballo* = *dia-* (preverb) + *R. BAA/BAE* (apud A. Bailly, "Table des racines", în: *Dictionnaire grec-français*, ed. a XI-a, Paris, f.a., p. 2202) înseamnă: 1. „calomniator”, „defăimător”, (V. Pindar, fr. 297; Aristotel, *Topica*, 126 a 31); 2. „dușman”, „potrivnic”, „vrăjmaș”; „Satan” (V. pr. prof. Athanase Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, București, 1992, p. 80–85), „diavolul” (Matei 4, 1); textual: „cel ce învrăjbește, cel ce separă, taie orice comuniune și reduce fința la singurătatea ultimă” (P. Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, trad. de pr. prof. Ion Buga, București, 1993, p. 67).

⁷⁰ Cf. *Facerea* 2, 9.

⁷¹ Așa cum pe bună dreptate afirmă H. Althaus (*Die Heilslehre des Heiligen Gregor von Nazianz*, Münster, 1972, p. 60 sq.), Adam „la început”, era doar în curs de maturizare (cf. F. X. Portmann, *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz*, St. Ottilien, 1954, p. 68–78), era *nēpios* – „copil”. Această idee este de găsit deja la Teofil al Antiohiei (*Ad Autol.*, II, 25) și la Sf. Irineu (*Adv. Haer.*, IV, 38, 1–2), dar și în alte elaborate gregoriene, ca: *Orat. XXXVIII*, 12 (PG, 36, 324 C), *Orat. XLV*, 8 (*ibid.*, col. 632C; vezi și traducerea mea: „Altarul Banatului”, 4–6/1996, p. 83–109, cu precizarea că, dintr-o regretabilă eroare „mecanică”, numărul acestei cuvântări este, în textul tipărit: XLVI?!), *PD* (I), I, 8, v. 107 sq (PG, 37, 455).

⁷² Cf. *Facerea* 3, 22; 24. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Despre crearea omului*, II, 7 (V. trad. mea în: „Altarul Banatului”, 1–3/1997, p. 81 sq.) și Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, 19 (PG, 44, 197B; trad. de pr. prof. dr. T. Bodogae, în: Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, II, Editura IBMBOR, București, 1998 – PSB, 30–, p. 57).

⁷³ În orig.: *τὸν ἡγεμόνα nous* – *ton hēgemonon nous*, sintagmă de sorginte stoică, de găsit și în alte elaborate gregoriene, ca: *Orat. XIV*, 2 (PG, 35, 860C, unde *nous* este socotit: *hodegon ton kalliston*), *Orat. XXXVII*, 14; *XXXVIII*, 7; *XL*, 37; *XLI*, 11 și *XLV*, 3 (PG, 36, 300C; 317B; 412B; 444B; 628A).

⁷⁴ Așa zicând după Sf. Maxim Mărturisitorul, avem a face cu „iraționalitatea simțirii” (*Răspunsuri către Talasie*, trad. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, în: „Filocalia”, III, Sibiu, 1948, p. 9).

⁷⁵ În text: *physis ontesphthonera kai misanthropos* (col. 341B). Vezi supra, 69 bis.

⁷⁶ În orig.: *mallon de dia ten heauton kakian genomenoi*; cf. *Orat. XXXVIII*, 9 și *XLV*, 5 (PG, 36, col. 321A și 629B).

⁷⁷ Din mândrie, ca principiu al orăcrui păcat (Sirah 10, 13), „o parte” dintre îngeri au refuzat să fie „receptacolul Luminii” (în gr. *Eosphoros*, în lat.: *Lucifer* – din „lux” + „ferre” și, rupând comuniunea ontologică cu Dumnezeu, au căzut, devenind *diavoli* (i.e.: urători de Dumnezeu și – ca purtători al chipului lui Dumnezeu – de om); cf. *Poem* I, 1, 7, 53–66 (PG, 37, 443–444).

⁷⁸ Vezi supra, notele: 69 bis. și 77. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Dumnezeu nu este autorul relelor*, 8 și 9; idem, *Omilia a XX-a: Despre smerenie*, 1–2 (traducere rom. de pr. D. Fecioru, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, I – PSB, 17 –, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 444, 446; 543–544).

⁷⁹ Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Dumnezeu nu este...*, 9 (PSB, 17, p. 446).

⁸⁰ Vezi și Sf. Grigorie Teologul, *Poemata*, I, 1, 4, v. 53: *Λόβην δ' αὐτοδαικτος ἐγὼ κακίην ἐφύτευσα* – *Lōbēn d' autodaiktos egō kakien ephyteusa* (PG, 37, 420: „Eu însumi, cu mâna-mi, am semănat dureroasa năruire”).

de răstăcire⁸¹ și, răstăcindu-ne [de la calea cea dreaptă], am ajuns să fim batjocoriți chiar de cele pe care le-am ales să le adorăm⁸². Dar groaznic și scandalos nu-i numai faptul că noi – creați spre fapte bune fiind⁸³, spre mărirea și lauda Făcătorului și spre a-L imita pe Dumnezeu după putință⁸⁴ – am devenit o [adevărată] cetate⁸⁵ a patimilor de tot felul – care în chip jalnic ne devorează și, [așa], ruinează omul cel lăuntric⁸⁶ –, dar și că noi i-am înălțat pe zei la rangul de proteguitori ai patimilor⁸⁷. Așa, păcatul – găsimdu-și refugiu pe lângă asemenea apărători: [chiar cele adorate] în locul lui Dumnezeu – nici pe departe nu mai este socotit ca ceva de învinuit, ci ca ceva ceresc (!)⁸⁸.

8. Însă așa cum ni s-a dat puterea de a fugi de răstăcirea eresurilor⁸⁹, de a fi de partea adevărului, de „a-l sluji Dumnezeului celui viu”⁹⁰ și adevărat și lăsând în

⁸¹ Cf. *Romani* 1, 21; 24.

⁸² În orig.: *kai kathos eplanethemen, etimasthemen en hois esebasthemen* (col. 341C). Într-adevăr, dăvoul – ca „semănător al păcatului” –, sfâșiind „veșmântul închipuit de Dumnezeu” omului, îl împinge pe acesta să divinizeze făpturile (cf. *Romani* 1, 21–25) și, considerându-se scop ultim, se auto-idolatrizează – așa zicând după Sf. Andrei Criteanul (*Canonul Mare*, IV, 26).

⁸³ În orig.: *to pepoiemenous ep'agathois ergois*, adică – în comuniune cu Dumnezeu – spre o stare conformă cu propria noastră fire (*kata physin*, în limbajul Părinților Bisericii). Vezi, în acest sens, *Orat. XIV*, 26 (PG, 35, 892C: *Ouden gar houtos, hos to eu poiein, anthropos echei Teou*); cf. L. Sternbach, *De gnomologio Vaticano inedito*, în: „Wiener Studien”, IX (1887), p. 199, n. 53: *Ἀριστοτέλης ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τινος, τί ἀνθρώπος ἴσον ἔχει θεῷ, εἶπε <τὸ εὐεργετεῖν>* – Aristotelēs erōtētheis hypo tinos, ti anthrōpos ison echei theōi, eipe: „to euergetein”.

⁸⁴ Cf. *Orat. XLIII: Theou te ktisma tygchanon, kai Theos einai kekeleusmenos* (PG, 36, 560A) *Orat. XLV*, 7 (*ibid.*, 632AB); Sf. Vasile cel Mare, *Despre crearea omului*, I, 17: *Ti esti Christianismos? Theou homoiosis kata endechomenon anthropou physei* (vezi și traducerea mea, în: „Altarul Banatului”, 7–9/1996); Sf. Grigorie de Nyssa, *De hom. opif.*, 8 (PG, 44, 145B) și *De professione christiana* (PG, 46, 244C) sau în ediția critică a prof. Jaeger: *Gregorii Nysseni Opera*, VIII, Leiden, 1952).

⁸⁵ În text: *hormeterion*; cf. *Romani* 1, 23–24.

⁸⁶ Cf. *Efeseni* 3, 16.

⁸⁷ Cf. Plutarh, *Erotikos*, 757b („ar fi o impietate să-i transformi pe zei în pasiuni și pasiunile în zei” – apud F. Buffier, *Miturile lui Homer și gândirea greacă*, trad. de Gh. Ceaușescu, Ed. Univers, București, 1987, p. 242); Filon Alexandrinul, *De Providentia*, II, 38–41 (apud Buffier, *lucr. cit.*, p. 17); Clement Alexandrinul, *Prot.*, 60, 1–2 (trad. de pr. D. Fecioru, în: Clement Alexandrinul, *Scieri*, I, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 119–120); idem, *Strom.*, VII, 3, 15, 1–4 și VII, 4, 22, 1 (trad. citată supra, p. 484 și 488).

⁸⁸ În orig.: *me monon aneuthynon to hamartanein, alla kai theion nomizetai, eis toiauten katapheugon apologian, ta proskynoumena*; cf. *Orat. XXVIII*, 15 (PG, 36, 45A–C). Interpretare pertinentă în legătură cu acest aspect al vieții anti-naturale (gr.: *para physin*) la Părintele Stăniloae: „...îndumnezeirea lumii, care înseamnă uitarea de Dumnezeu, ușor duce la îndumnezeirea omului. E aici poate și o revanșă pe care și-o ia spiritul. Tras în jos, târât spre lume, el nu poate să nu se simtă superior față de lume... Mândria e o replică pe care spiritul o dă simțualității..., o replică echivocă pentru a se socoti el însuși, ca spirit omenesc, suprema instanță, deci putând abuza și de simțualitate sau putând asculta de ea cum îi place... Mândria aceasta a spiritului e mândria spiritului simțualizat” (*Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc*, în: „Ortodoxia”, 1/1957, p. 11). „Gol de Dumnezeu” (Sf. Andrei Criteanul, *o.c.*, I, 3), omul ajunge „vândut sub păcat” (*Romani* 7, 14) sau, altfel spus, păcatul zămisleşte în om „cugetul cărnii” (Sf. Vasile cel Mare, *In Psalmum XXVIII*, 8 – PG, 29, 305A – și Sf. Grigorie de Nyssa, *De virginitate*, 12 – PG, 46, 376B) și, astfel, ajunge să-i fie un... „alter ego” (cf. *Romani* 7, 17).

⁸⁹ Substantivul *he deisidaimonia* înseamnă: 1) „frică/teamă de zei”, „respect față de zei”, „simțământ religios” și 2) „teamă superstițioasă față de zei”, „superstiție”. Aici, în textul nostru, ne interesează sensul al doilea, peiorativ, al termenului.

⁹⁰ *Evrei* 9, 14.

urmă toate cele supuse timpului și mișcării celei dintâi⁹¹ – de a ne ridica deasupra creației [întregi], tot așa [se cade ca noi] să cunoaștem și să ne ocupăm mintea⁹² cu cele privitoare la Dumnezeu și dumnezeiești. Să începem, așadar, chiar de acum, să ne ocupăm mintea cu cele ce ne sunt mai potrivite, și pentru noi nimic nu-i mai potrivit decât cele ce ni le-a statornicit Solomon, care zice: „*Iată începutul înțelepciunii: – Agonisește înțelepciunea!*”⁹³ Oare ce a înțeles el prin expresia „începutul înțelepciunii”? [Negreșit, el s-a gândit] la frică⁹⁴. De bună seamă, noi nu trebuie să începem de la *contemplație*, spre a nu ajunge, [peste puțin], la *frică* – întrucât contemplația fără frâu și fără măsură ne-ar putea împinge, iute și cu destulă ușurință, în prăpăstii [de tot felul]⁹⁵ –, ci [cu totul altfel]: mai întâi, obișnuindu-ne să facem ucenicia fricii⁹⁶ și curățindu-ne sau, așa zicând, subțindu-ne, ca, [mai apoi], să ne putem ridica la treapta de sus, [a contemplației]⁹⁷.

De fapt, acolo unde este *frica* este și *paza poruncilor*; acolo unde este *paza poruncilor* este și *curățirea* cărnii, care umbrește [lumina] sufletului și nu-i îngăduie să vadă curat strălucirea dumnezeieștii lumini, iar acolo unde este *curățirea* este și *iluminarea* – care este chiar *satisfacerea poftei* celor ce se nevoiesc să ajungă la realitățile mai înalte ale vieții sau la Cel Care, întrecând orice mărime, este *Cel-mai mare* – și, [de aceea], își rânduiesc [viața după toate acestea]⁹⁸.

⁹¹ Aici, firea dumnezeiască este desemnată prin noțiunea, tipic aristotelică (cf. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, ed. a II-a, Graz, 1955, p. 392), de: πρώτη κίνησις – *prōtē kinēsis*. În alt loc (*Orat.* XL, 7 – PG, 36, 365B), Dumnezeu este numit: πρώτη φύσις – *prōtē physis*, sintagmă care are o oarecare legătură cu filosofia aristotelică (R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno platonico*, Breslau, 1906, p. 25), dar sigur de găsit în neoplatonism (C. Moreschini, „Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno”, în: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, III, 4, 4, 1974, p. 1385). Cf. Plotin, *Enn.*, II, 9, 1: *he tou agathou haptē physis kai prote* (ed. min. P. Henry – H.-R. Schwyzer: *Plotini Opera*, Tomus I, Oxford, 1964, p. 203); *idem, ibidem*, V, 3, 5: *he prote ousia* (*Plotini Opera*, Tomus II, ed. Henry-Schwyzer, Oxford, 1977, p. 212, 35) (vezi și *Enn.*, VI, 7, 33: *Plotini Opera*, Tomus III, ed. Henry-Schwyzer, Oxford, 1982, p. 225, 21–22).

⁹² În orig.: *philosophia*, termen prin care Părinții capadocieni desemnau și viața creștină, și cugetarea creștină. Contribuție fundamentală, în acest sens, la prof. A.-M. Malingrey, „*Philosophia*”. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV-e siècle ap. J.-C.*, Paris, 1961, p. 207–261.

⁹³ *Petru* 4, 7.

⁹⁴ Cf. *Sirah* 1, 16.

⁹⁵ Contemplarea (în gr. *theoria*), ca stare de veghe lucidă, râvnește totdeauna să ajungă la esențe, progresiv (V. pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, III, Ed. IBMBOR, București, 1981, p. 164 sq.).

⁹⁶ Vezi pr. prof. dr. D. Stăniloae, *lucr. cit.*, p. 100–104. Cf. *supra*, n. 94.

⁹⁷ Este vizat aici „urcușul” pe care îl presupune *theognosia*.

⁹⁸ În orig.: *Hou... phobos, entolon teresis, hou... entolon teresis, sarkos katharsis...*, *hou de katharsis, ellampsis; ellampsis de pothou plerosis, tois megiston e tou megistou e hyper to mega ephimenois* (col. 344A).

9. Așadar, trebuie ca mai întâi și-ntâi [fiecare dintre noi] să se curățească [de patimi] și numai pe urmă să se apropie de *Cel curat*⁹⁹ sau să aibă vreo legătură strânsă cu El. Altfel, noi vom avea parte de pățania lui Israel – care nu a suportat să vadă strălucirea feței lui Moise și, ca urmare a acestui fapt, a avut nevoie de un văl acoperitor¹⁰⁰ – sau de pățania lui Manoe, care – atunci când i s-a arătat, într-o vedenie, Dumnezeu, a zis: „Suntem pierduți, femeie, că L-am văzut pe Dumnezeu”¹⁰¹ ori, ca și Petru – nefiind vrednici de o asemenea prezență –, Îl vom coborî pe Iisus din corabia noastră¹⁰². Când spun Petru, oare nu vorbesc despre cel care umbla deasupra talazurilor mării?¹⁰³

[Făcând altfel], vom ajunge să ne pierdem vederea, așa cum – atunci când a văzut, fie și numai pentru o clipă, strălucirea *Luminii celei mari* – a pățit Pavel, care – necurățindu-se, mai întâi, de [vina ce o purta pentru] prigoana [dezlănțuită] – a cutezat să intre în vorbă chiar cu Cel pe Care-L prigonea¹⁰⁴ sau vom ajunge, ca și sutașul¹⁰⁵, să căutăm vindecare, și, odată găsită – datorită unei sfiei vrednice de toată lauda¹⁰⁶ –, nu-L vom primi în casa noastră pe Cel Ce ne-a vindecat. [Așadar, cum], înainte de a ne fi curățit [de patimi], fiecare dintre noi este încă un „sutaș” – adică cârmuitorul multora spre multe fărâdelegi – și slujește în oastea Cezarului – stăpânitorul lumii celor ce viețuiesc aici, jos –, fiecare să spună [ca și sutașul]: „[Doamne], nu sunt vrednic să intri sub acoperișul meu”¹⁰⁷. Dar când cineva – deși este [doar într-o stare] de pruncie duhovnicească – va fi văzut de Iisus că, asemenea lui Zaheu¹⁰⁸, [se va strădui] să urce într-un sicomor – *omorând mădulele sale pământeste*¹⁰⁹ și [izbutind] să treacă dincolo de *trupul [său] de smerenie*¹¹⁰ –, atunci [unul ca acesta] va primi [în casa sufletului său] Cuvântul și va putea să audă [zicerea]: „Astăzi i s-a făcut mântuire casei acesteia”¹¹¹, să-și dobândească mântuirea și să rodească cele mai bune

⁹⁹ În scrierile Sfântului Grigorie, Adeseori Dumnezeu este desemnat prin termenul „lumină” (V. C. Moreschini, “Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno”, în: *Augustinianum*, 13, 1973, p. 535–549), iar Dumnezeu-Lumină solicită curățenie – *katharotes* (*Orat.* II, 5 – PG, 35, 413A) – fiindcă El este Cel curat (V. *Orat.* XXX, 20 – PG, 36, 132A; cf. Platon, *Phd.*, 67b). În multe rânduri, Sf. Grigorie releva necesitatea curăției inimii (Cf. *Matei* 5, 8) pentru a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu: *Orat.* II, 39; XI, 4; XIV, 32; XX, 12; XXIII, 11 (PG, 35, 448A; 836C; 901A; 1080B; 1161C); *Orat.* XXVIII, 19; XXIX, 11; XXXII, 15–16; XXXIX, 8–9; XL, 5, 45; XLV, 11 (PG, 36, 13D–16A; 25C; 28B; 88D–89A; 192A; 193A; 344A–C; 364B; 424C; 637BC); *Poem.*, I, 2, 10, 630 și 972–975; I, 2, 16, 36–37; *Poem.*, II, 1, 1, 631; II, 1, 45, 196 (PG, 37, 725 și 750; 781; 1017; 1376). Cf. Platon, *Plt.*, 264a, *Thl.*, 198a; Aristotel, *A Po.*, 14, 79a 25; *Metaph.*, XX, 6, 1063a 14; *Rh.*, 21, 1395b 4; Plotin, *Enn.*, I, 6, 9; V, 3, 8; VI, 9, 11.

¹⁰⁰ Cf. *Isaia* 34, 30–35.

¹⁰¹ *Judecători* 13, 22.

¹⁰² Cf. *Luca* 5, 8.

¹⁰³ Cf. *Matei* 14, 28–29.

¹⁰⁴ Cf. *Faptele Apostolilor*, 1–18.

¹⁰⁵ Cf. *Matei* 8, 5–10.

¹⁰⁶ Cf. *Matei* 5, 10.

¹⁰⁷ *Matei* 8, 8.

¹⁰⁸ Cf. *Luca* 19, 2–10.

¹⁰⁹ *Coloseni* 3, 5.

¹¹⁰ *Filipeni* 3, 21.

¹¹¹ *Luca* 19, 9.

fructe: [ale facerii de bine], dăruind [cu dărnicie] și cheltuind minunat [sau în folosul tuturor] tot ceea ce – ca vameș – a strâns pe nedrept¹¹².

10. Prin firea Sa, Cuvântul este, într-adevăr, înfricoșător pentru cei nevrednici¹¹³, dar – datorită iubirii Sale de oameni – El se face cunoscut celor care s-au pregătit pentru aceasta¹¹⁴, în acest fel: [mai întâi] – izgonind din sufletele lor duhul cel necurat și lumesc –, aceștia *și-au măturat și și-au împodobit sufletele*¹¹⁵ prin cunoaștere [atentă de sine]¹¹⁶, nu le lasă trândave și fără nici o treabă, spre a nu fi luate iarăși în stăpânire – și încă cu mai multă oaste! – de cele șapte duhuri ale răutății¹¹⁷, [iată], tot atâtea câte virtuți se cunosc¹¹⁸: deoarece pe cât lupta împotriva lor este mai grea, pe atât sporește și sânguința într-o astfel de luptă. Mai mult – fugind de răutate –, [acești oameni] se îndeletnicesc cu virtutea și, în [tainița sufletului] lor, *Îl sălășluiesc* – în chip deplin sau cât mai mult cu putință – pe Hristos,^{118bis} pentru ca puterea vrăjmașă să nu poată găsi vreun loc gol sau fără stăpân – pe care ea, [cuibărindu-se], să-l umple iarăși – și pentru a nu îngădui ca „starea de pe urmă să se facă mai rea decât cea dintâi”¹¹⁹, din cauza atacului lor – peste măsură de violent – împotriva unei cetăți foarte trainice și anevoios de cucerit.

Când însă – dând ascultare sfaturilor lui Solomon, ale lui David și ale lui Ieremia – ne vom fi *păzit sufletul cu multă luare-aminte*¹²⁰ și vom fi *pus în inima noastră sușuri*¹²¹, când ne vom fi *arat în noi ogoare noi*¹²² și ne vom fi *semănat pentru dreptate*¹²³, atunci, zic, să ne luminăm cu lumina cunoștinței, să „*grăim înțelepciunea lui Dumnezeu cea întru taină, cea ascunsă*”¹²⁴ și să fim lumină și pentru alții¹²⁵. Dar, până atunci, să ne curățim [de patimi] și să ne pregătim pentru tainica – dar reală – întâlnire cu [dumnezeiescul] Cuvânt, ca să ne facem nouă înșine cel mai mare bine [cu putință], reprimind *asemănarea cu Dumnezeu* și dobândind Cuvântul, Care vine [înăuntrul nostru], ba chiar oprindu-L în noi și arătându-L și altora.

11. Cum – prin cele spuse – am curățit iarăși acest loc și pe cei ce m-au ascultat¹²⁶, haidem acum să stăruim cu mintea, fie și puțin, la [această] sărbătoare și – vorbind

¹¹² *Vârsta spirituală* este o temă ascetică predilectă a creștinismului primar, potrivit căruia maturitatea spirituală a cuiva nu este legată de maturitatea sa biologică. Așa se face că, adesea, s-a vorbit despre *puer senex*: copil (*stricto sensu* fizic) și, totodată, adult (în plan duhovnicesc), ca Moise, Daniel, David ș.a. Sf. Grigorie considera, de exemplu, că Gorgonia, sora sa, avea – deși tânără – *aetas spiritualis* (*Orat. VIII*, 9 sq. – PG, 35, 800B sq.). Contribuție valoroasă la tema „*aetas spiritualis*” este cartea lui Ch. Gnlika, „*Aetas spiritualis*”. *Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal des frühchristlichen Lebens*, Bonn, 1972.

¹¹³ În orig.: *Ho... Logos... phoberos dia tēn physin tois ouk axiois* (344D).

¹¹⁴ În orig.: [*scil.: ho Logos*]... *choretos dia philanthropian tois houtos eutrepismenois*.

¹¹⁵ Cf. *Matei* 12, 44; *Luca* 11, 25; *Romani* 10, 2.

¹¹⁶ În text: *epignosis*, termen aparținând lexicului paulin.

¹¹⁷ Cf. *Matei* 12, 45; *Luca* 11, 26.

¹¹⁸ Cf. *Isaia* 11, 2.

^{118bis} În text: *holon Christon ē hoti malista heautois eisoikisantes* (345A).

¹¹⁹ *Matei* 12, 45; *Luca* 11, 26.

¹²⁰ *Petru* 4, 23.

¹²¹ *Psalmi* 83, 6.

¹²² *Ieremia* 4, 3.

¹²³ *Osea* 10, 12.

¹²⁴ *I Corinteni* 2, 7.

¹²⁵ Cf. *Matei* 5, 16.

¹²⁶ În orig.: *to theatron*.

despre ea – să o prăznuim laolaltă cu toți cei iubitori de praznice și de Dumnezeu! De vreme ce însemnătatea cea mare a sărbătorii este tocmai aducerea-aminte de Dumnezeu¹²⁷, haidem, dar, să ne amintim de Dumnezeu! De fapt, eu socot că marea bucurie a celor ce prăznuiesc în lumea de dincolo – unde „*este locașul tuturor celor ce se veselesc*”¹²⁸ – este aceasta: cântarea de laudă și de preamărire a lui Dumnezeu, [închinată Lui] de cei găsiți vrednici de cereasca cetățenie¹²⁹.

Nimănui însă să nu-i fie prea cu mirare dacă, în cuvântarea mea de acum, se va întâmpla să mă repet, pentru că voi vorbi nu numai cu aceleași cuvinte, ci și despre aceleași fapte sau idei¹³⁰. De asemenea, [țin să vă spun că], ori de câte ori vorbesc despre Dumnezeu¹³¹, eu sunt înfiorat, cu glasul tremurând și cu cugetul [înălțat spre cele de sus]. O, cât mă rog ca și voi să aveți parte de aceste simțăminte, de binecuvântată mulțumire și vrednice de laudă! Atunci când spun: „*despre Dumnezeu*“, lăsați-vă învăluit de strălucirea *Luminii celei una și întreite*, [căci – chiar de-i anevoie sau cu neputință de înțeles – Dumnezeu] este și *Treime*: după *însușiri*¹³², după *ipostasuri*¹³³ sau – de va vrea cineva să folosească această numire – după *persoane*¹³⁴ (și nu vom ajunge la neînțelegeri cu privire la aceste cuvinte sau numiri, câtă vreme ele nu ne vor călăuzi către înțelesuri diferite)^{134bis} și *Unul*, după *ființă* sau *dumnezeire*¹³⁵.

¹²⁷ În orig.: *Epei de kephalaion heortes mneme Theou, Theou mnemoneusomen* (col. 345B). Avem aici una dintre figurile de stil favorite ale autorului nostru: *anastrofa*.

¹²⁸ Psalmi 86, 6.

¹²⁹ Cf. Romani 14, 17.

¹³⁰ Sf. Grigorie se explica, astfel, de ce e pe cale să repete anumite învățături înfățișate în *Oratio XXXIX*, rostită de curând.

¹³¹ În text: *hotan peri Theou phthengōmai*, adică atunci când teologhisește (*theologia*, ca “vorbire despre Dumnezeu”).

¹³² „Însușirile” (ἰδιότητες – *idiotētes*) aparțin lexicului triadologic și sunt caracteristicile fiecărei Persoane treimice: Tatăl este „nenăscut”, Fiul – „născut”, Duhul Sfânt – „purces” (cf. *Orat. XXIX*, 2 – PG, 36, 76B).

¹³³ „Ipostas” este transcrierea cuvântului ὑπόστασις – *hypostasis*, care înseamnă: *persoană*. Vrednic de amintit este amănuntul că, pentru Sf. Grigorie, termenii ἰδιότητες și ὑπόστασις au aceeași semnificație (cf. *Orat. XX*, 6 – PG, 35, 1072B–D; *Orat. XXXIV*, 13 – PG, 36, 253AB etc. Vezi, în acest sens, K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen–Leipzig, 1904, p. 170–172).

¹³⁴ Ca și *hypostasis*, termenul πρόσωπον – *prosōpon* înseamnă: „persoană”, dar – lipsit oarecum de „densitate ontologică” și „inexpresiv” (V. Lossky, *Introducere în Teologia ortodoxă*, p. 51) –, Sf. Grigorie, ca și alți Părinți fideli *credo*-ului nicean (cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel quarto secolo*, Roma, 1975), preferă termenul *hypostasis* în raport cu *prosōpon*, susceptibil unei „evaluări” sabelianiste a triadologiei (C. Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 35–38).

^{134bis} După H. Dörrie („Die Epiphanias-Predigt des Gregor von Nazianz (Hom. 39) und ihre Geistesgeschichtliche Bedeutung”, în: „Kyriakon”. *Festschrift J. Quasten*, I, Münster, 1970, p. 409–423 și în: *Platonica minora*, München, 1976, p. 137–153), polemica privitoare la „nume” este orientată împotriva lui Aetius, dar este posibil să identificăm aici și o situație de ambiguitate lingvistică, care, așa cum se știe, a afectat relațiile dintre Răsărit și Apus în privința învățăturii trinitare: este vorba de sensul dat termenilor *prosōpon* și *hypostasis* (cf. *Orat. XXI*, 35 – ed. J. Mossay – *S Ch.* 270 –, Paris, 1980, p. 185). Într-adevăr, termenul *prosōpon* – în Răsărit – era suspectat de *modalism*, de vreme ce unul dintre sensurile lui obișnuite era acela de: „mască de teatru” sau „rolul jucat de un actor” (cf. lat.: *persona*), iar în Apus *hypostasis* era privit ca echivalent semantic al latinescului *substantia*.

¹³⁵ În orig.: *ousia* și *theotetos* (vezi și *Orat. XXXII*, 5 și 21 – PG, 36, 180A și 197C).

[Într-adevăr, Dumnezeu] Se împarte – ca să zic așa – în chip neîmpărțit și Se unește, într-Una, în chip împărțit, deoarece, în Cei Trei, dumnezeirea este Una și Ei – în Care este dumnezeirea sau, mai bine zis, Care sunt, fiecare, Dumnezeu – sunt Una și Cel-Unul¹³⁶. Spre a nu face din unitate¹³⁷ o contopire sau un amestec și nici din împărțire o despărțire¹³⁸, să lăsăm la o parte și cele de prisos sau exagerate, și cele ce nu sunt îndestulătoare. De fapt, [e vorba] să stăm departe atât de confuzia lui Sabelie¹³⁹, cât și de împărțirea lui Arie¹⁴⁰: două rele cu totul opuse, dar egale în ce privește nelegiuirea lor. De ce trebuie, până la urmă, să-L strămtorăm sau să-L scindăm pe Dumnezeu¹⁴¹ în părți inegale?

12. "Pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate, și un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate, și un singur Duh Sfânt, întru Care sunt toate"¹⁴². Expresiile "din Care", "prin Care" și "întru Care"¹⁴³ nu arată o deosebire de firi – căci, dacă ar fi așa, [aceste] prepoziții sau ordinea cuvintelor nici nu s-ar putea schimba între ele –, ci înfățișează însușirile unei singure și neamestecate firi¹⁴⁴. Faptul acesta se vede lămurit din aceea că [însușirile Fiecărui din Cei Trei] se adună într-o singură fire, așa cum – dacă se citește cu luare-aminte – arată o altă rostire a Apostolului: „Din El și prin El și întru El sunt toate; Lui fie-I mărirea în veci. Amin!”¹⁴⁵. TATĂL este Tată și fără de început, pentru că nu este din cineva; FIUL este Fiu, dar nu fără început – pentru că este din Tatăl; dacă prin „început” înțelegi ceva privitor la timp, și Fiul este fără început, pentru că este Făcătorul veacurilor¹⁴⁶ – și nu supus timpului –, iar DUHUL SFÂNT este Duhul Care cu adevărat purcede din Tatăl: nu în chipul Fiului sau al nașterii, ci – dacă e să născocesc cuvinte noi, de

¹³⁶ Printr-un elegant joc de cuvinte, Sf. Grigorie – retor încercat – se folosește de antiteze și paralelisme pentru a limpezi, cât mai mult cu putință, taina Treimii: unitatea ființială și distincția Persoanelor (cf. *Orat* XL, 41 – PG, 36, 417B).

¹³⁷ În text: *ten henosin*, expresie rareori folosită pentru a desemna Monada dumnezeiască. Cf. *Orat.*: II, 37; XXV, 16; XXXIII, 16 (PG, 35, 444C–445AB; 1221 A–C; PG, 36, 233C–234A).

¹³⁸ În orig.: *synchysin* și *diairesin*, termeni „tehnic” prin care autorul nostru numește sabelianismul și arianismul.

¹³⁹ Vezi Yannaras, *o.c.*, p. 35.

¹⁴⁰ Vezi C. Kannengieser, "Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis", in: *Protocol of the Colloquy of Centre for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture*, 44, Berkeley, 1982, p. 1–40 și idem, *Arius and the Arians*, "Theological Studies", 44 (1983), p. 456–476; R. Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen, 1980; R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, London, 1987. Lămuritoare în ce privește optica Sfântului Grigorie asupra ereziilor este contribuția prof. F. Trisoglio, *La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo*, în: *Augustinianum*, 25 (1985), p. 793–832.

¹⁴¹ În orig.: *synaleiphein* și *katatemein* (col. 348A); cf. *supra*, n. 138–140.

¹⁴² I Corinteni 8, 6. În ediția critică Nestle–Aland (*Novum Testamentum Graece*, ed. a XXVI-a, Stuttgart, 1983), nu există mențiunea despre Duhul Sfânt (V. „Aparatul critic”, p. 453), atestată de puține manuscrise grecești. Urmând fidel doctrina trinitară a Sfântului Vasile (*De Spiritu Sancto*, I, 3 et pass.) Sf. Grigorie „adaptează” acest text paulin printr-un paralelism cu *Romani* 11, 36 (vezi B. Pruche, "Introduction", în: Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit – S Ch. 17bis.* –, Paris, 1968, p. 41–52).

¹⁴³ În orig.: *ex hou*, *di'hou* și *en hōi* – ἐξ οὗ, δι' οὗ și ἐν ᾧ.

¹⁴⁴ Contrar părerii lui Dörrie (*ibid.*, p. 145–146), care susține că nu avem a face cu nici o referire trinitară în textul paulin) *Romani* 11, 36).

¹⁴⁵ *Romani* 11, 36.

¹⁴⁶ Cf. Sf. Ioan Damaschin, *De fide*, 8 (ed. Kotter, p. 30, 274 sq.).

dragul clarității – în chipul purcederii¹⁴⁷. De asemenea, *TATĂL* nu este lipsit de [însușirea] nenașterii pentru că El a născut, *FIUL*, pentru că a fost născut din Cel nenăscut – dar oare cum? – are însușirea nașterii, iar *DUHUL* nu se schimbă în Tatăl sau în Fiul pentru că El purcede sau pentru că este Dumnezeu¹⁴⁸ – chiar dacă celor necredincioși așa li se pare a fi –, întrucât *însușirea* [Fiecăruia] este neschimbabilă. [Altfel], dacă este schimbabilă sau se transmite de la unul la altul, cum ar putea să mai rămână însușire? Cei care socot că *nenașterea* și *nașterea* au înțelesul de firi dumnezeiești omonime¹⁴⁹ ar putea susține că Adam și Set^{149bis} sunt, după fire, deosebiți: cum unul este plăsmuit de Dumnezeu, și nu [născut] din carne, iar celălalt cum este [născut] din Adam și Eva. Prin urmare, există – în Cei Trei – un singur Dumnezeu, și Cei Trei sunt Unul, așa cum am spus deja¹⁵⁰.

13. Pentru că lucrurile sunt așa – sau, mai degrabă, pentru că Acesta este așa –, era de trebuință ca *închinarea* să nu se mărginească numai la cele de sus¹⁵¹, ci să fie și jos unii închinători, ca toate – cum sunt ale lui Dumnezeu – să se umple de mărirea lui Dumnezeu¹⁵². Iată, din acest motiv, este creat omul de mâna lui Dumnezeu¹⁵³ și este cinstit cu chipul Lui¹⁵⁴. Dar, prin invidia diavolului și prin amara gustare a păcatului¹⁵⁵, omul a disprețuit [chipul dumnezeiesc din el] și, în chip jalnic, s-a înstrăinat de Dumnezeu, Cel Ce l-a creat. [Această nefericită ispravă este a omului], nu a lui Dumnezeu¹⁵⁶. Ce se întâmplă pe urmă și care este marea Taină cu privire la noi? Se înnoiesc firile¹⁵⁷: Dumnezeu Se face Om¹⁵⁸, și El – *Cel Ce S-a suit peste*

¹⁴⁷ Înfățișat ca un neologism, Sf. Grigorie folosește adverbul *ekporeutōs*, format de la adjectivul *ekporeutos*, derivat de la verbul *ekporeuomai* (cf. Ioan 15, 26). Este de observat că, aici, Sf. Grigorie expune, pe scurt, învățătura trinitară „tradițională”: Tatăl este *anarchos* (cf. *Orat. XXXII*, 5 – PG, 36, 180A), Fiul este *gegenemenos ek tou Patros* (*ibid.*) – dar și *anarchos*, dacă *archē* este înțeles drept început al timpului (cf. *Orat. XXXVII*, 2 – PG, 36, 284C și *Orat. XXXVIII*, 2; 13 – PG, 36 313B; 325B), iar Duhul Sfânt este *proion*, adică își are, și El, „obârșia” din Tatăl (cf. *Orat. XXXII*, 5: *ek Theou ten hyparxin echon*), dar nu ca Fiul (*ouk hyikos de oude gar gennetos* – col. 348B), ci *ἐκπορευτῶς* – *ekporeutōs* (348B), *hoti ekporeutai* (348C). Vezi, în acest sens, K. Holl, *o.c.*, p. 160–170 și Simonetti, *o.c.*, p. 498–499.

¹⁴⁸ Sunt vizati aici pnevmatomahii (Vezi Trisoglio, *art. cit.*, p. 793 sq.).

¹⁴⁹ Pentru arieni, Fiul, ca și creatură, a primit, în Sfânta Scriptură, numele de Dumnezeu într-un sens impropriu, „echivoc” sau prin „omonimie” (Vezi *Orat. XXIX*, 14 – ed. P. Gallay (*S Ch*, 250), Paris, 1978, p. 204–206).

^{149bis} Cf. *Orat. XXXI*, 11 (PG, 36, 144C–145B).

¹⁵⁰ Vezi *supra*, notele: 135 și 147; *Orat. XXXIII*, 16 (PG, 36, 236A).

¹⁵¹ Cf. *Orat. XXXVIII*, 11 și XLV, 5 (PG, 36, 321C și 629A): lumea îngerilor – *noetos kosmos*.

¹⁵² Pentru conceptul de *bonum* – ca *diffusium sui* –, vezi *Orat. XXXVIII*, 9 – PG, 36, 320C – și *Orat. XLV*, 5 (*ibid.*, col. 629A).

¹⁵³ Cf. *Facerea* 2, 7.

¹⁵⁴ Cf. *Facerea* 1, 26–27.

¹⁵⁵ „Cauza primă” a păcatului este invidia diavolului (*Orat. XXXVI*, 5 – PG, 36, 269CD; *Poem.*, I, 1, 7, 64–66 – PG, 37, 443–444: *xynen gar echein epothese brotoisin / Amplakien skotien te: tōi ekbalen ek paradeisou / Kydeos himeirontas ho baskanos isotheio*; *Poem.*, II, 2, 1, 345–349 – PG, 37, 1476 și *Poem.*, II, 1, 45, 98–103 – *ibid.*, col. 1360). Cât privește „amara gustare – *pikra geusis*”, cf. *Orat. VIII*, 14; *XXXIII*, 14; *XXXVII*, 4; *XXXIX*, 12 și XLV, 8 (PG, 35, 805C; PG, 36, 232B; 285C; 324C; 633A).

¹⁵⁶ Cf. *Orat. XXXIX*, 12 (= *Orat. XLV*, 8) – PG, 36, 324B (= *ibid.*, 632C); *Orat. XIV*, 25 (PG, 35, 892A: *ho plasas ap'arches ton anthronon, eleutheron apeke kai autexousion*) și *Poem.*, I, 2, 1, 158 (PG, 37, 534).

¹⁵⁷ Cf. *Orat. II*, 23 (PG, 35, 432C–433A).

¹⁵⁸ Vezi *Orat. XXIX*, 18 (PG, 36, 97B).

cerul cerului, spre răsărit¹⁵⁹ –, la apusul nimicniciei și al umilinței noastre, este mărit după mărirea și strălucirea Lui¹⁶⁰; Fiul lui Dumnezeu primește să Se facă – și să fie numit – și Fiu al Omului¹⁶¹, neschimbând ceea ce era – cum, de fapt, El este neschimbat –, dar luând asupra Sa ceea ce nu era – cum iubitor de oameni este –, pentru ca El, Cel necuprins, să fie cuprins cu mintea; prin mijlocirea cărnii – întocmai ca printr-un vâl despărțitor – El a petrecut cu noi, deoarece firii supusă nașterii și stricăciunii îi este cu neputință să suporte dumnezeirea Lui, în deplinătatea ei. De aceea, cele neamestecate se amestecă: nu numai Dumnezeu Se amestecă cu nașterea, *mintea*¹⁶² cu carnea, Cel-fără-timp cu timpul, Cel nemărginit cu măsura, ci și nașterea [se amestecă] cu fecioria, rușinea cu Cel Ce este mai presus de orice omenească cinste, patima cu Cel nepătimitor, stricăciunea cu Cel fără de moarte^{162bis}. Deoarece – înșelându-ne cu nădejdea îndumnezeirii¹⁶³ – cel ce este urzitorul răului se credea, desigur, neînvins; cu ajutorul obstacolului cărnii, el este, [în cele din urmă], amăgit, pentru că – năpustindu-se asupra lui Adam – s-a izbit de Dumnezeu¹⁶⁴. În felul acesta, Adam cel Nou l-a apărut și l-a salvat pe cel vechi și – cum moartea a fost omorâtă cu ajutorul cărnii – osânda cărnii¹⁶⁵ a fost ștearsă.

14. Și cu – îndrumătorul și inițiatorul¹⁶⁶ sărbătorii –, și, împreună cu mine, și voi – ca și toate cele din lume și mai presus de ea – am prăznuit, după cuviință – și nu de mult –, Nașterea [Mântuitorului Hristos]. Am călătorit cu steaua¹⁶⁷, ne-am închinat împreună cu Magii¹⁶⁸, am fost împreună cu păstorii și-mprejurul nostru a strălucit

¹⁵⁹ Psalmi 67, 34.

¹⁶⁰ Aluzie la demnitatea împărătească a lui Hristos.

¹⁶¹ Matei 20, 18, 28 et pass.

¹⁶² Întâmpinare polemică a ereziei apolinariste (cf. Orat. XXXVIII, 13 și XLV, 9 – PG, 36, 325A–C și 633C–636A), ca să mântuiască omul întreg, după faimoasa formulă gregoriană: *To gar aproslēpton, atherapeuton; ho de hēnōtai tōi Theōi touto kai sōizetai* (Ep., CI, 32 – PG, 37, 181C–184A).

^{162bis} Avem aici un *oximoron*, prin care Sf. Grigorie exprimă „paradoxul” Întrupării (cf. Orat. XXXVIII, 13).

¹⁶³ Drama umanității a început cu nădejdea, de inspirație demonică, a îndumnezeirii (cf. *Facerea* 3, 5), dar nu prin har și nu în/prin comuniune cu Dumnezeu, ci fără Dumnezeu și chiar împotriva Lui (cf. *Poem.*, I, 1, 7, 62–66 – PG, 37, 444; *ibidem*, 8, 110–118 – col. 455).

¹⁶⁴ Un alt *oximoron*; cf. Orat. II, 24 (PG, 35, 433B, unde Hristos este socotit *nikōn ton nikēsanta*); Orat. XIV, 27 (*ibidem*, 893A); Sf. Grigorie Palama, *Hom. XVI: De dispensatione Incarnationis Domini nostri Iesu Christi* (PG, 151, 192A: *Pros de toutois edei kai hypo tes nikētheisē physeōs nikēthēnai ton nikēsanta, kai katasophisthēnai ton katasophisamenon*).

¹⁶⁵ Cf. *Romani*, 5, 16 și 18. În text, avem o *anastrofa*: *kai lythēi to katakrima tēs sarkos, sarki tou thanatou thanatōthentos* (col. 349B).

¹⁶⁶ În orig.: *ho tēs heortēs exarchos*. După A. Baumstark („Die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel”, în: *Oriens Christianus*, II, 1902, p. 441–446), Sf. Grigorie ar trebui considerat cel care a introdus la Constantinopol sărbătoarea Crăciunului în 25 decembrie. Obișnuit, termenul *exarchos* are sensul de: „leader”, „beginner”, „chief” (*LSJ*, p. 588, col. 1) și, în accepțiunea veche, desemna pe cel care dădea semnalul de începere a unui cântec, a dansului sau a plângerii și jeluirii (cf. *Ilias*, XVIII, 51 și XXIV, 721). Dacă este adevărat că, în Capadocia, Crăciunul se prăznuia în 25 decembrie, începând cu a doua jumătate a secolului al IV-lea (V. *supra*, nr. 1), este posibil ca Sf. Grigorie să fi introdus acest obicei și la Constantinopol, în 380, fără ca termenul *exarchos* să fie hotărâtor în această privință.

¹⁶⁷ Cf. *Matei*, 2, 8 și 10.

¹⁶⁸ Cf. *Matei*, 2, 11.

crească] lumină¹⁶⁹, am preamărit cu îngerii¹⁷⁰, am îmbrăţişat cu Simeon¹⁷¹, cu
 atrâna şi curata Ana¹⁷² am mulţumit [lui Dumnezeu] şi L-am mărturisit tuturor. Să
 im recunoscători Celui Care – venind întru ale Sale¹⁷³, deşi nu-l erau primitoare –
 a preamărit pe cel ce l-a dat găzduire. [Acum însă noi avem o altă] faptă a lui
 Iristos şi o altă Taină! [În faţa acesteia], eu nu-mi pot stăvilii plăcerea duhovnicească
 i bucuria, şi inspiraţia dumnezeiască m-a cuprins; de aceea, nu mult a lipsit ca eu –
 a şi Ioan – să fac cunoscută Vestea cea Bună¹⁷⁴: dacă nu ca înainte-mergător, măcar
 a unul ce a vieţuit în pustie¹⁷⁵. Hristos primeşte lumina [Botezului]: – Haidem să
 rimim, cu El şi noi lumina! Hristos este botezat¹⁷⁶: – Haidem, împreună cu El, să
 oborâm şi noi în apă, ca împreună cu El să ne ridicăm şi noi!

Iisus Se botează! Asta-i tot sau este nevoie şi bine să ții seama şi de toate celelalte?
 Cine este El? Cine şi când L-a botezat? El este Cel curat, a fost botezat de Ioan,
 tunci când El a făcut începutul *semnelor*¹⁷⁷ dumnezeieşti. Ce vrea El să aflăm şi să
 e înveţe? Înainte de toate, să ne curăţim, să ne smerim şi, odată ajunşi la maturitate –
 uhovnicească¹⁷⁸ sau trupească –, să propovăduim [Evanghelia]. Această învăţătură
 i priveşte pe cei care se îndreaptă spre Botez în mare grabă, fără a se pregăti cu
 le-amănuntul şi fără a se încredinţa că – prin deprinderea statornică cu binele, cu
 rumosul sau cu virtutea – vor dobândi siguranţa răscumpărării. Într-adevăr, chiar
 lacă harul – căci de har e vorba aici! – aduce iertarea greşelilor de odinioară, ar
 rebui ca, pe viitor, să fim cu sporită luare-aminte, spre a nu ne întoarce la aceeaşi
 ărsătură¹⁷⁹. Această învăţătură îi priveşte, de asemenea, pe cei care se ridică împotriva
 elor [rânduiri să fie] iconomi ai Tainelor¹⁸⁰, dacă s-ar întâmpla ca ei să fie în fruntea
 altor botezaţi prin vreo vrednicie. În al treilea rând, ea îi priveşte pe cei care se
 ncred în tinereţea lor şi, [de aceea], îşi închipuie că, pentru a învăţa pe alţii sau
 pentru a conduce, nu este nevoie de un moment potrivit. Iisus Se purifică, şi tu
 dispreţuieşti purificarea? El este purificat de Ioan, şi tu te împotrivesc celui ce-ţi
 vesteşte? Iisus are treizeci de ani¹⁸¹, şi tu – deşi încă nu ți-au dat tulle – îi înveţi pe
 bătrâni sau – cu toate că nu ai încă respectul pe care îl dau numărul de ani sau felul
 vieuirii – tu te crezi în stare să-i înveţi pe alţii? Iată că, aici, în împrejurarea de faţă,
 este adus drept mărturie Daniel¹⁸² şi, totodată, un altul sau un altul – [dintre cei care
 au fost] judecatori tineri –, şi aceste exemple umblă din gură în gură, ştiut fiind că

¹⁶⁹ Cf. Luca 2, 9.

¹⁷⁰ Cf. Luca 2, 13–14.

¹⁷¹ Cf. Luca 2, 28.

¹⁷² Ibidem, 38.

¹⁷³ Cf. Ioan, 1, 11.

¹⁷⁴ Cf. Matei 3, 1.

¹⁷⁵ Aluzie la retragerea sa în mănăstirea Sf. Tecla din Seleucia Isauriei, de unde – după circa patru
 ani de vieuire contemplativă – pleacă, la solicitarea unor adepţi ai Ortodoxiei niceene, să restabilească
 adevărata credinţă în Biserica constantinopolitană.

¹⁷⁶ Cf. Matei 3, 16; Marcu 1, 9; Luca 3, 21.

¹⁷⁷ Cf. Ioan 2, 11.

¹⁷⁸ Pentru sensul sintagmei *aetas spiritalis* (în gr.: *pneumatikē hēlikia*), cf. supra: n. 112.

¹⁷⁹ Cf. Petru 26, 11; II Petru 2, 22.

¹⁸⁰ Cf. I Corinteni 4, 1.

¹⁸¹ Cf. Luca 3, 23.

¹⁸² Cf. Daniel 15, 45–50.

și să-l pui pe potrivnic²²⁶ – ca unul numit: „munte înalt”²²⁷, „Leviatan”²²⁸ și împărat al celor din ape – mai presus de măreția lui Iisus, numit: „Miel”²²⁹, „mărgăritar”²³⁰, „picătură”²³¹ și cu alte numiri de felul acesta.

17. Pentru că sărbătoarea [de acum] este a Botezului [lui Hristos] și pentru că, cu acest prilej, întrucâtva ni se cade să pătimim împreună cu Cel Care – pentru noi – a primit chip omenesc, a fost botezat și răstignit, hai să vorbim despre felurile de Botez, ca de aici să plecăm curățiți.

Moise a botezat, și el, dar în apă²³² și – înainte de aceasta – „în nor și în mare”²³³. Așa cum crede și Pavel²³⁴, acest Botez avea caracter alegoric²³⁵: marea²³⁶ este simbol al apei, norul – al Duhului²³⁷, mana²³⁸ ne trimite cu gândul la „Pâinea vieții”²³⁹, băutura²⁴⁰ – simbol al dumnezeieștii băuturi²⁴¹.

Nu după obiceiul iudaic – cum nu boteza numai cu apă –, a botezat și Ioan: *spre pocăință*²⁴². Totuși, cum nu boteza „în Duh”, Botezul lui nu era cu totul duhovnicesc. De asemenea, a botezat Iisus²⁴³ [cu apă], dar și „în Duh”²⁴⁴. Acesta este desăvârșitul Botez! Ca, măcar în treacăt, să aruncăm o privire îndrăzneată, [mă întreb]: Cum e cu putință să nu fie Dumnezeu Cel prin Care și tu ajungi să fii Dumnezeu?²⁴⁵

Eu am cunoștință și de un al patrulea Botez – cu care Hristos însuși a fost botezat –, și anume: cel al martiriului sau al sângelui. Dat fiind că, după acesta, [nu-i chip ca sufletul să mai fie] mânjit de murdăria²⁴⁶, un astfel de Botez este mai vrednic de cinste ca toate. Știu însă și de un al cincilea [Botez]: cel al lacrimilor²⁴⁷. Acesta este

²²⁶ Zaharie 4, 7.

²²⁷ Cf. Daniel 2, 45.

²²⁸ Iov 3, 8.

²²⁹ Ioan 3, 8.

²³⁰ Matei 13, 46.

²³¹ Nu am izbutit să identific textul la care autorul nostru face referire (cf. Psalmi 71, 6).

²³² Cf. Ieșirea 17, 6.

²³³ I Corinteni 10, 1–2.

²³⁴ Ibidem.

²³⁵ În text: *typikōs*.

²³⁶ Marea Roșie (cf. Ieșirea 14).

²³⁷ Pentru că El – ca un nor – Se descoperă și lucrează în lume (cf. Ieșirea 24, 16–18; Luca 1, 35; 9, 34).

²³⁸ Cf. I Corinteni 10, 3.

²³⁹ Ioan 6, 35.

²⁴⁰ I Corinteni 10, 4.

²⁴¹ Cf. Ioan 6, 56.

²⁴² Marcu 1, 4.

²⁴³ Cf. Matei 3, 11; 28, 19; Marcu 1, 8; Luca 3, 16.

²⁴⁴ Ibidem și Ioan 3, 5.

²⁴⁵ În orig.: *pōs ou Theos, hina ti paratheōrēsō mikron, ex hou sy ginēi Theos?* (col. 353D; cf. Orat. XXXI, 10 și 29 – PG, 36, 144A și 165C). Ce să înțelegem din această... „ezitare” a Sfântului Grigorie, dacă nu că, în lipsa unei definiții sinodale explicite (*Symbolum Nicaenum: Kai eis to hagion Pneuma*, apud G. L. Dosseti, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica*, „Testi e Ricerche di Scienze Religiose”, 2, Florența, 1967; vezi și H. J. Vogt („Encyclopedia of Early Christianity” Chicago-London, 1990, p. 648–651) și Ch. Kannengiesser („Encyclopedia of the Early Church”, II, Cambridge, 1992, p. 595), s.v.: „symbolum”), el nu se simțea la adăpost de vreo eroare, urmând *oikonomia* Marelui Vasile (*De Spiritu...*, IX, 23; XVI, 38).

²⁴⁶ Adică de cele săvârșite după Botez.

²⁴⁷ Este vorba de penitență, considerată, în creștinismul timpuriu, ca un alt Botez (cf. Orat. XL, 11 sq. – PG, 36, 372B sq.; J. Plagnieux, *S. Grégoire de Nazianze Theologien*, Paris, 1952, p. 213–215; H. Althaus, o.c., p. 193–197).

mai anevoios și este ca al celui care, nopțile, își spală cu lacrimi patul și așternutul²⁴⁸ sau ca al celui care simte duhoarea rănilor pricinuite de propria-i răutate sau de patimi²⁴⁹; ca al celui care începe să plângă și să se mâhnească²⁵⁰ sau ca al celui care ia ca pildă căința sau întoarcerea lui Manase²⁵¹ și – datorită căreia au primit iertare – smerenia celor din Ninive²⁵²; ca al celui care rostește cuvintele vameșului: cel îndreptat în Templu, când s-a întâlnit cu obraznicul și trufașul fariseu²⁵³, sau al celui care – ca și femeia cananeeană – se prosternă, imploră milă și iubire de oameni și caută – hrana câinelui lihnit de foame – firimituri [de pâine]²⁵⁴.

18. Cât despre mine – și mărturisesc că sunt om sau, cu alte cuvinte: o viețuitoare nestatornică și cu fire vremelnică²⁵⁵ –, eu primesc bucuros acest [Botez]²⁵⁶, mă închin Celui Care mi l-a dăruit, îl împărtășesc și altora și, spre a dobândi ei milostivire, îi înduplec și pe alții la milostivire. Într-adevăr, eu mă știu „cuprins de slăbiciune”²⁵⁷ și mai știu că, la rândul-mi, voi fi măsurat cu măsura cu care îi măsoară pe alții²⁵⁸. Dar tu, ce spui tu? Ce lege statornicești tu, noule fariseu – curat cu numele²⁵⁹, dar nu și prin ceea ce vrei să înfăptuiești –, care te fălești în fața noastră cu învățăturile lui Novat²⁶⁰ și cu aceeași slăbiciune? Nu socoți că pocăința este ceva bun? Nu găsești cu cale să dai loc bocetelor? Nu însoțești lacrimile [celorlalți] cu lacrimile tale? O, de n-ai da peste vreun judecător ca tine! Tu nu respecti iubirea de oameni a lui Iisus și nu te mișcă Cel Care a luat asupra-Și slăbiciunile noastre și ne-a purtat bolile²⁶¹, Care nu a venit pentru cei drepți, ci – chemându-i la pocăință – pentru cei păcătoși²⁶², Cel Care a vrut mai mult milă decât jertfă²⁶³ și a iertat păcatele de șaptezeci de ori câte șapte²⁶⁴? Ce binecuvântată ți-ar fi înălțimea [învățăturii], dacă ar fi curată, și nu – din îngâmfare și dispreț – rânduind legi peste puterile omului și, prin deznădejde, împiedicând sau înlăturând îndreptarea! Deși două, sunt la fel de rele și iertarea nechibzuită, și asprimea

²⁴⁸ Cf. Psalmi 6, 7.

²⁴⁹ Cf. Psalmi 37, 5.

²⁵⁰ Cf. Psalmi 37, 7.

²⁵¹ Trăitor în secolul al VII-lea a. Chr., regele Manase a fost, la început, necredincios (*II Paralipomena* 33, 1–11), apoi – după ce a fost luat în captivitate de regele Asiriei și dus în Babilon –, la întoarcere, „s-a smerit înaintea Dumnezeului părinților săi” și, astfel, a primit iertare.

²⁵² Iona 3, 5–10.

²⁵³ Cf. Luca 18, 13–14.

²⁵⁴ Cf. Matei 15, 22–27; Marcu, 7, 25–28; Luca 15, 17.

²⁵⁵ În text: *Ego... anthrōpos einai homologō, zōion trepton kai rheustēs physeōs* (col. 356B). Această „definiție” a omului se rânduiește, firesc, printre altele, multe, ale Antichității (cf. Aristotel, *Pol.*, I, 2, 1253a 3; *Ph.*, VIII, 2, 252b 27; *EN*, I, 1097b 11).

²⁵⁶ Botezul pocăinței.

²⁵⁷ Evrei 5, 2.

²⁵⁸ Cf. Matei 7, 2 et pass.

²⁵⁹ Novațienii, vizați aici, își spuneau „puri”.

²⁶⁰ Diaconul Novat (sec. III) a avut, la început, o atitudine laxă și susținea că cei care, în timpul persecuției, au apostaziat, pot fi reprimiți în Biserică, fără penitență. Excomunicat în 251, el vine la Roma și, împreună cu preotul Novațian, a devenit adeptul unei doctrine rigoriste, neadmițând iertarea apostatilor și a celor vinovați de anumite păcate grave, ca adulterul și crima.

²⁶¹ Isaia 53, 4.

²⁶² Luca 5, 32.

²⁶³ Osea 6, 6.

²⁶⁴ Matei 18, 22.

necruțătoare: prima lasă frâul de tot slobod, iar a doua sugrumă prin strășnicie. Arată-mi curățenia ta, și eu voi încuviința îndrăzneala ta! Acum însă eu mă tem ca nu cumva tu – plin de răni purulente cum ești – să înveți că vindecarea nu-i cu putință. Tu nu ești de acord nici cu pocăința lui David, știut fiind că pocăința lui a păstrat darul profetic²⁶⁵? Tu nu-l primești nici pe Petru, marele Apostol, care – în timpul mântuitoarei Patimi – a fost încercat de o omenească slăbiciune²⁶⁶? Totuși, Iisus l-a primit și, printr-o întreită întrebare – ca și printr-o întreită mărturisire [a lui Petru] –, l-a vindecat de întreita-i lepădare²⁶⁷. Tu nu-l primești [pe Petru] nici măcar după ce, prin sângele vărsat [ca mucenic], el a fost desăvârșit? Iată, aceasta este [roada] nesocotinței tale! Tu nu-l primești nici pe nelegiuitul din Corint²⁶⁸? Totuși – după ce a văzut îndreptarea acestuia –, Pavel i-a arătat iubire, „pentru ca un astfel de om să nu fie copleșit de prea multă întristare”²⁶⁹ și trudit de o nemăsurată dojană. Tu nu îngădui ca vându-le tinere să se căsătorească din nou, și asta din pricina vârstei lor primejdioase? Totuși, Pavel a îndrăznit să facă aceasta, dar de bună seamă că tu – învățătorul lui Pavel –, ai ajuns până la al patrulea cer și până la un alt rai, ai auzit cuvintele cele mai de nespuse și ai făcut un mare cerc în jurul Evangheliei [tale]?!

19. Dar – spune vreunul – [toate] acestea nu sunt cu putință după Botez! Care îți este dovada? Dă-o la iveală sau, mai bine, nu învinui! Dacă e vorba [de ceva] nesigur, învingă bunătatea față de semenii! Dar Novat – spune el – nu i-a primit pe cei apostatați în timpul persecuției²⁷⁰. Ce este de înțeles de aici? Dacă aceia nu s-au căit îndelung pentru căderea lor, cu drept cuvânt [el nu i-a primit]; de fapt, nici eu nu-i primesc pe cei care nu se încovoie²⁷¹ – sau nu după cuviință – ori nu au nimicit, prin îndreptarea sau îmbunătățirea [vieții lor], răul [săvârșit], și, când îi primesc, le încredințez locul cuvenit [în biserică]²⁷². Dacă însă [Novat] nu-i primește pe cei ce izbucnesc în plâns, eu nu-l voi lua ca exemplu. La urma urmelor, de ce să fie pentru mine lege ura de oameni sau neînduplecarea lui Novat, care nu a pedepsit dorința necumpătată de câștig – această a doua idolatrie²⁷³ –, dar a osândit cu asprime desfrânarea, parcă el ar fi lipsit de carne și de trup? Ce spuneți? Oare vă convingem cu vorbele acestea? Stați împreună cu noi – cei ce suntem oameni – și „să-L mărim pe Domnul laolaltă”²⁷⁴! Nici unul dintre voi – oricât de mult s-ar încrede în sine – să nu îndrăznească să zică: „Nu mă atinge, că sunt curat”²⁷⁵ și: „Cine este ca mine?”! Faceți-ne părtași splendorii voastre! Nu vă lăsați înduplecați? Atunci, vom lăcrima pentru voi! De aceea, pe calea noastră – care este și a lui Hristos^{275bis} – pășească cei care vor, iar cei care nu

²⁶⁵ Cf. II Regi 12, 13.

²⁶⁶ Cf. Matei 26, 70; 72; Marcu 14, 68; 70–71; Luca 22, 57–58; Ioan 18, 17; 25; 27.

²⁶⁷ Cf. Ioan 21, 15–17.

²⁶⁸ Cf. I Corinteni 5, 1.

²⁶⁹ II Corinteni 2, 7–8.

²⁷⁰ Referirea este la persecuția din timpul lui Decius (250–252).

²⁷¹ Cf. Isaia 58, 5.

²⁷² Se dă, aici, mărturie despre existența unor „trepte” de penitență (cf. Sf. Vasile cel Mare, *Ep. CCXVII*).

²⁷³ Cf. Efeseni 5, 5.

²⁷⁴ Avem a face cu o citare „liberă” a Psalmului 33, 3.

²⁷⁵ Isaia 65, 5.

^{275bis} Cf. *Orat XIV, 5* (PG, 35, 864B) și P. G. Mueller, „Χριστός ἀρχηγός”. *Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation*, Bern, 1973, p. 432.

or, să-și vadă de drumul lor! Pe vremuri, ei vor fi fost botezați cu foc²⁷⁶: botezul cel e pe urmă – cel mai anevoios și mai de lungă durată –, care mănâncă cu lăcomie materia, ca și cum ar fi iarbă, și distruge ușurătatea oricărei răutăți.

20. Cât despre noi, să cinstim astăzi Botezul lui Hristos și să sărbătorim cum se uvine [această zi]: nu desfătându-ne pânțelele, ci veselindu-ne duhovnicește. Cum a trebui să ne desfătăm? „Spălați-vă, deveniți curați!”²⁷⁷ Dacă sunteți stacojii²⁷⁸ din ricina păcatului – chiar fără a fi însângerați²⁷⁹ –, deveniți făpturi de nea²⁸⁰, iar dacă sunteți purpurii²⁸¹ și cu totul bărbați vărsători de sânge²⁸², străduiți-vă să ajungeți lbi ca lâna²⁸³. Într-un cuvânt, fiți curățiți și să ne curățim, deoarece lui Dumnezeu imic nu-I este mai pe plac ca îndreptarea și mântuirea omului. [De fapt], pentru om ste orice cuvânt și orice taină: pentru ca voi să ajungeți să fiți „ca niște luminători în tme”²⁸⁴ și o putere însuflețitoare pentru ceilalți și pentru ca voi – ca niște adevărate sclii stând în preajma marii Lumini²⁸⁵ – să fiți inițiați cu cerească iluminare, cu mai ultă curăție și strălucire fiind luminați de [dumnezeiasca] Treime, de la Care ați rimit acum – chiar dacă nu peste măsură²⁸⁶ – o rază luminoasă a Dumnezeuirii, în Dmnul nostru Iisus Hristos, Căruia [fie-I] mărirea și puterea în veci de veci. Amin!

Traducere din limba greacă și note:
diacon prof. SEBASTIAN F. ARDELEAN

²⁷⁶ Tema purificării de păcate prin foc o întâlnim, de pildă, și la Sf. Grigorie de Nyssa, *De an. et res.* PG, 46, 89B; 100A; 105D; 152A) și *De mortuis* (ib., 524B; 525A–C).

²⁷⁷ *Isaia* 1, 15.

²⁷⁸ În text: *phoinikoi* (357D), adjectiv pe care aş propune să se citească: *phoinikikoi*.

²⁷⁹ În orig.: *haimatōdeis*.

²⁸⁰ *Isaia* 1, 18.

²⁸¹ În orig.: *kokkinoi* (*ibidem*).

²⁸² *Psalmi* 5, 7; 54, 24; 58, 3; 138, 19.

²⁸³ *Isaia* 1, 18.

²⁸⁴ *Filipeni* 2, 15.

²⁸⁵ Cf. *Orat. XXXVIII*, 9 (PG 36, 320C) și *Orat. XLV*, 5 (*ibid.*, 629A).

²⁸⁶ În text: *metriōs*, ceea ce înseamnă că doar atât cât îi este omului de trebuință.

MANUEL GARCÍA MORENTE

Convertirea unui filosof

Filosoful Manuel García Morente – marele prieten al lui Ortega y Gasset, cel mai tânăr profesor universitar, la vremea sa, din Spania – s-a născut pe 22 aprilie 1886, în Andalucia, într-o familie „compozită” (tatăl era ateu franțuzit, mama credincioasă și iberică până în măduva oaselor). După trecerea bacalaureatului francez, cu „Marele premiu” a urmat filosofia la Sorbona, avându-i ca profesori pe Boutroux, Bergson și Lévy-Bruhl. După obținerea licenței i s-a oferit un post de asistent universitar, pe care însă tânărul l-a refuzat pur și simplu din patriotism. Asemenea lui Ortega y Gasset și-a desăvârșit pregătirea în universitățile germane, ocolite îndeobște, până la acea vreme de intelectualii spanioli. În 1913 se căsătorește cu doña Carmen García del Cid, care va dăruia două fiice, înainte de a se prăpădi, foarte tânără, la numai zece ani de la căsătorie. Don Manuel își va educa cele două fete ajutat de rudele din partea doânei Carmen, într-un mediu eminamente feminin și foarte religios/pios. El însuși se declară ateu convins (își pierduse credința de pe băncile liceului). În această perioadă traduce din Kant și Husserl, scrie, publică (de la texte filosofice până la cronici literare), dar mai cu seamă își clădește o solidă reputație de profesor. „Distracția” principală rămâne muzica – Beethoven, Mozart, Schubert, Albéniz, Granados, de Falla, îi plăcea să citească partiturile, căci numai așa le putea asculta „în absolut”. Câțiva ani a ocupat funcția de decan al Facultății de Litere și Filosofie din Madrid. O dată cu venirea „roșilor” la putere este demis și amenințat cu moartea. Republicanii îi asasinează ginerele. Peste noapte se vede obligat să-și părăsească familia și să se refugieze la Paris. Aici se va petrece „Faptul extraordinar”, povestit pe larg, într-o scrisoare, viitorului său duhovnic Don García Lahiguera, duhovnicul, va publica scrisoarea postum (García Morente moare pe 7 decembrie 1942, după ce devenise preot). Un fragment din această scrisoare fascinantă și în același timp cutremurătoare a apărut în suplimentul „Aldine”, al cotidianului *România liberă*. Publicăm aici, pentru prima dată în românește, *textul integral*, cu speranța că acest realmente important gânditor, teolog și profesor spaniol nu va rămâne prea mult timp dincolo de fruntariile culturii noastre.

C.B.

FAPTUL EXTRAORDINAR

Scrisoare a lui Manuel García Morente adresată, în septembrie 1940, lui don José María García Lahiguera, doctor în teologie, și publicată postum.

Faptul a avut loc în noaptea de 29 spre 30 aprilie, în jurul orei două. Îngăduiți-mi ca, înaintea povestirii propriu-zise, să adaug câteva amănunte, a căror cunoaștere prealabilă mi se pare, dacă nu absolut necesară, cel puțin potrivită.

Pe 28 august 1936 ginerele meu a fost asasinat în Toledo. Aveam pentru el o mare afecțiune, amestecată cu un sentiment asemănător respectului și admirației. Era un tânăr de douăzeci și nouă de ani, vrednic a fi iubit din toate punctele de vedere. Avusese dintotdeauna o purtare exemplară. Nu cred să mă înșel spunând că ajunsese la căsătorie în deplină curăție. Așisderea, viața lui personală fusese impregnată de o religiozitate neștirbită. Făcea parte din gruparea Adorația Nocturnă. Poate acest lucru să nu fi fost străin de moartea lui blestemată. Deși din cale-afară de serios, avea totuși o fire veselă, jovială, optimistă; părea crud și chiar copil în unele privințe, îi plăceau la nebunie matematica – unde realmente era un as – și sportul. Cât privește însușirile fizice, trecea peste medie. Era ceea ce se cheamă „un băiat fain”. În meseria lui de inginer forestier și apoi de inginer geograf i se oferea un viitor plin de promisiuni. Fără nici o îndoială ar fi ajuns să-și facă o poziție excelentă. Într-un cuvânt, eu, unul, eram pur și simplu încântat de el. Deja îmi dăruise o scumpete de nepoțică și doar cu două luni înainte de moartea lui mi se născuse și un nepoțel. Am primit vestea morții sale în biroul de la Universitate, pe când tocmai predam funcția de decan – din care fusesem destituit de către Guvernul roșu – succesorului meu, domnul Besteiro. De acasă, prin telefon, m-au anunțat că ginerele meu a murit. Pe loc am înțeles că fusese asasinat. Vestea m-a lovit atât de tare, încât am căzut leșinat la pământ. Când mi-am revenit l-am rugat pe domnul Besteiro să recurgă la toată puterea sa de influență pentru a-i aduce cât mai repede și în condiții sigure pe fiica și pe nepoții mei de la Toledo la Madrid. Și într-adevăr, domnul Besteiro, cu multă mărinimie, a reușit să obțină ca o mașină oficială, escortată de doi gardieni, să plece la Toledo, ca să-mi aducă fiica și nepoții. Două zile mai târziu, la unsprezece noaptea, aceștia ajunseseră la Madrid. Noi, în casă, așteptam sosirea lor de la ora opt. Trei ceasuri am trecut prin niște chinuri groaznice, de moarte. În capul meu se perindau deja tot felul de tablouri tragice; o vedeam pe fiica mea asasinată, la rândul ei, îi vedeam pe nepoții mei înghățați de mâini vrăjmașe ori pur și simplu indiferente și duși Dumnezeu știe în ce tabere sau aziluri pentru copii, cu viețile distruse pentru totdeauna. Chinul așteptării mă apăsa teribil și nu doar pe mine, ne copleșise pe toți cei din casă. În sfârșit, pe la unsprezece noaptea, a sosit mașina, iar dintr-însa au coborât fiica mea, nepoții și două servitoare, cu toții neatinși, bine-sănătoși.

Dacă vă înșirui aceste lucruri e pentru că ele mi se par utile; doar așa îmi veți putea cunoaște starea de spirit care mă lua încet-încet în stăpânire. Sensibilitatea mea, oricum fragilă și excitabilă prin ea însăși, ajungea în unele momente de atunci la exacerbare. Tragedia fiicei mele, rămasă văduvă la douăzeci și doi de ani, cu doi copilași și la numai doi ani de la căsătorie, mi-a întors pe dos gândurile toate, simțămintele, întreaga viață. Pe umerii mei cădea iarăși grămada uriașă de griji proprii unui părinte. Și în ce moment! Tocmai când viața, familia, onoarea, lipsite de orice apărare, se aflau la cheremul primului răuvoitor sau răutăcios dornic să le calce în picioare. În casa noastră se instalase acea tăcere tragică făcută din angoasă și teroare. Eu, unul, nu mai ieșeam deloc pe-afară. De fapt, nici unul dintre noi nu se încumeta să iasă, decât pentru necesitățile de strictă urgență, indispensabile traiului.

Într-o zi, milițienii au venit să-l ridice pe fiul cel mare al vecinilor noștri de palier. Sărmanul băiat a fost întemnițat și după aceea asasinat la Paracuellos. Altădată am ars în cuptorul încălzirii centrale toate documentele și corespondența pe care o păstrasem din anul când fusesem subsecretar de stat la Ministerul Instrucției Publice în Guvernul generalului Berenguer. A doua zi – fapt providențial! – au venit să-mi

percheziționeze casa. După aceea toată ziua ne-o petreceam ascunși în spatele storurilor trase și pândind mașinile care se opreau dinaintea porții. Cu inima cât un purice număram câte trepte urcau asasinii și când treceau de etajul nostru respiram ușurați. Moartea se ducea la altă casă! Fiicele mele, cumnata mea, o mătușă, servitoarea pe care o aveam, acum, de douăzeci și șase de ani, se strângeau, toate, într-un colț al casei și stăteau acolo rugându-se ceasuri și ceasuri în șir. Pe atunci eu, unul, nu puteam și, de fapt, habar nu aveam să mă rog. Dar nu știu ce impuls interior mă făcea să încuviințez cu mulțumire credința blândă și supusă a femeilor acelora minunate. Așa stând lucrurile, pe 26 septembrie, la o lună de la asasinarea ginerelui meu, am primit dis-de-dimineată sfatul, în cea mai mare taină, că ar fi bine să părăsesc de urgență casa și, dacă se poate, chiar Spania, căci s-a hotărât – din pricina unor lucruri care au nemulțumit în vremea decanatului meu la Facultatea de Litere și Filosofie – să fiu executat, cum se obișnuia pe atunci. Am fost prudent și am ascultat sfatul. Mi-am făcut rost de un bilet de trecere cu ajutorul unui ministru, prieten de-al meu, și, având pașaport încă valabil de la ieșirea mea din prima jumătate a lui iulie la Poitiers, am plecat la Barcelona iar de aici în Franța. La Barcelona am tras o spaimă grozavă. A fost cât pe ce să mă aresteze, căci m-au confundat cu altcineva. Până la urmă am reușit să ies din Spania și am ajuns la Paris pe 2 octombrie. Aveam în buzunar șaptezeci și cinci de franci.

Repet, deși risc să vă plictisesc cu mărunțișuri, povestirea antecedentelor este necesară, întrucât acestea ar putea contribui să facă plauzibilă o explicație naturală a Faptului, care mie, unuia, mi se pare supranatural. Se cuvine ca dumneavoastră să intrați în posesia tuturor datelor utile pentru cântărirea cazului, iar principala dintre aceste date cred că este starea de spirit în care avea să mă cufunde încetul cu încetul desfășurarea evenimentelor. Mie unuia mi se pare că starea mea sufletească de atunci nu poate explica întru totul anumite aspecte și nuanțe a ceea ce s-a întâmplat, dar trebuie să v-o descriu de-a fir-a păr, în așa fel încât dumneavoastră să puteți judeca în cunoștință de cauză.

Așadar am ajuns la Paris fără bani, cu sufletul răvășit, îndurerat și în plus ros de o mulțime de scrupule morale. Avusesem eu dreptul să-mi părăsesc casa și pe fiicele mele numai ca să-mi scap pielea în chipul cel mai egoist cu putință? Pe de altă parte, dacă acea înștiințare tainică, pe care o primisem, era sigură – și nu aveam nici un motiv să mă îndoiesc de acest lucru, ba dimpotrivă, aveam o mulțime de motive să-i dau crezare, întrucât persoana respectivă era de cea mai mare încredere –, atunci eu aș fi fost asasinat pe loc ori, în cel mai fericit caz, aruncat în temniță și, drept urmare, pus în situația de a nu-mi putea ajuta în nici un fel familia, ba dimpotrivă, de a-i face și mai mult rău, devenind o și mai grea povară în cârca ei decât eram acum, pribeag la Paris. Iată cele două gânduri între care îmi oscila biata mea conștiință, care ba mă acuza drept fugar, egoist și laș, ba mă absolvea declarându-mă înțelept și prevăzător. Chiar și acum, când istoria a demonstrat în modul cel mai limpede cât de inspirat am fost plecând din Madrid, chiar și acum, zic, uneori, retrospectiv, surprind în vreo cută ascunsă a sufletului o urmă de reproș față de atitudinea mea egoistă și lașă de atunci. Dumneavoastră ce părere aveți?

La Paris Dumnezeu a avut destulă grijă de mine, nelăsându-mă să cad în abjecțiunea mizeriei totale, dar totuși nu până acolo încât să-mi șteargă din suflet umilirea pe care o resimțeam neîntrerupt, frământarea și chinul. Un bun prieten, spaniol, care avea – și încă mai are – un mic apartament la Paris, mi-a pus la dispoziție o cameră cu pat și dulap. O doamnă cu suflet mare, franțuzoaică, văduva unui vechi prieten de-al meu din

studenție la Sorbona – mort în chip glorios pentru țara sa în 1914 – mi-a așternut masa zi de zi în locuința ei. Aveam așadar unde să dorm și unde să mănânc. Sigur, nu fără un sentiment de umilință, rușine și durere, dar în primul rând cu unul de gratitudine demnă față de binefăcătorii mei. Prin urmare, în casa prietenului meu, don Ezequiel de Selgas, îmi petreceam nopțile și diminețile, iar în casa doamnei Malovoy mă duceam să mănânc la prânz și seara. Cum domnul Selgas, care o făcea pe curierul secret între Paris și Biarritz (între don José Quiñones de León și contele de los Andes), lipsea zile și nopți întregi din Paris, foarte adesea mi se întâmpla să rămân singur cuc în micul apartament al prietenului meu. Iată un alt mărunțiș, dar, cine știe?, poate important. Fiindcă această singurătate, mai ales noaptea, avea să-mi influențeze, și ea, starea sufletească.

Sufăr adesea de insomnie. În timpurile normale obișnuiesc să mă lupt cu ea prin metode psihologice, pe care experiența mi le-a arătat a fi extrem de eficiente. De pildă: recapitulez diverse teorii filozofice, fizice sau matematice, ori probleme de șah – acest joc îmi plăcea foarte tare în prima tinerețe, ajungând chiar la rezultate care depășeau nivelul mediu –; într-un cuvânt, o serie de idei complicate, dar lipsite de orice interes personal sau afectiv. Aceste mijloace, pe care în general le folosesc cu bune rezultate pentru a-mi împlânzi somnul rebel, dau greș atunci când sufletul îmi cade pradă unei emoții adânci, persistente, sfâșietoare, deoarece e limpede că nu le pot folosi dacă rațiunea și imaginația trec în planul al doilea, după chestiuni afective și sentimentale care mă frământă. De aceea, când realmente sunt stăpânit de astfel de preocupări, insomnia nu-și mai găsește leacul și doar oboseala fizică să fie în stare să mă biruie, la ceasuri foarte înaintate, spre dimineață, și pentru un scurt răstimp. Ei bine, la Paris insomnia a fost starea aproape normală a nopților mele îngrozitor de triste. Pe acestea le petreceam scormonindu-mi creierii dacă am făcut bine sau nu lăsându-mi fiicele de izbeliște și să fug la Paris; cum să mă descurc, ca să câștig un ban și să ies din situația umilitoare în care mă găseam; în ce fel să le scot din Spania pe fiicele mele, întreaga familie și, apoi, dacă reușesc să o fac, cum să-i întrețin pe toți în străinătate (tocmai eu, care trăiam din pomană)!? De asemenea, parcurgeam în minte întreaga desfășurare a vieții mele: vedeam cât de fără teme era satisfacția aceea nătângă față de mine însumi, în mrejele căreia viețuisem până atunci; simțeam într-un mod extrem de dureros neliniștea incurabilă și instabilitatea spirituală care sporeau în sufletul meu zi după zi. Nu rareori mă sculam din pat, incapabil să mai suport fie și numai o singură clipă insomnia stând nemișcat în așternut și mă apucam să umblu în lung și-n lat prin apartament. Treceam febril dintr-o cameră într-alta, luam câte o carte la nimereală, dar îndată îmi cădea din mână. Mă mai întremam nițel doar atunci când deschideam ferestrele rămânând, în ciuda frigului, ceasuri întregi dinaintea lor și contemplam de acolo – locuiam la ultimul etaj, al optulea – masa enormă a Parisului, cu Montmartre undeva, în fund, și lumina turnului Eiffel.

Începusem, la noroc, unele demersuri, ca să le scot pe fiicele mele din Spania prin intermediul Ambasadei Angliei. Dar n-a ieșit nimic. Nu m-am lăsat și am început altele, de data aceasta prin intermediul Crucii Roșii Internaționale. Dar nici până astăzi n-am primit vreun răspuns. Curios e faptul că aceste eșecuri nu m-au întristat la culme, deoarece nesfârșitul dor de a-i revedea pe ai mei se ostoaia în mare măsură din două considerente: primul, fiindcă primeam cu regularitate scrisori de la Madrid – printr-o terță persoană –, care mă linișteau în privința stării de sănătate și financiare a alor mei (le lăsasem o sumă considerabilă de bani); și al doilea, fiindcă, văzând în ce hal de sărăcie trăiam, gândul că va trebui la un moment dat să fac față, fără nici o

lețcaie, necesităților vitale a opt persoane, la Paris, mă îngrozea pur și simplu. Așa stând lucrurile la sfârșitul lui ianuarie 1937 soarta îmi schimbă pe neașteptate situația. Am primit o scrisoare de la Garnier Frères, în care eram rugat să trec pe la sediul editurii. Ros de curiozitate și mirosind o oarecare întorsătură favorabilă a destinului, m-am prezentat la biroul domnului Garnier. Și într-adevăr domnul Garnier mă aștepta cu o propunere: să alcătuiască un dicționar francez-spaniol, care să-l înlocuiască pe acela, învechit și, de altminteri, epuizat, al lui Salvá, editat tot de Garnier cu ani în urmă. Un prieten de-al meu, editor catalan care, asemeni mie și multor alora, se refugiase la Paris, îi vorbise lui Garnier despre mine ca despre omul în stare să ducă la bun sfârșit o astfel de lucrare. Am acceptat propunerea și condițiile cerând să mi se plătească drepturile de autor în porții lunare. Îndată m-am și apucat de treabă cu mult spor. Măcar așa aveam un antidot diurn, ceva să-mi pot umple ceasurile zilei, Pe cele ale nopții, din păcate, nu le puteam smulge tot atât de ușor din ghearele insomniei, ale grijilor, tulburării ori neliniștii morale și sufletești. La sfârșitul lui februarie am simțit marea satisfacție de a încasa o mie de franci, rodul muncii mele. M-am dus imediat la milostiva doamnă care-mi dădea să mănânc, pentru a-i răsplăti grija cât puteam eu mai bine și frumos. Nu făcusem mare lucru, dar oricum era suficient ca să-mi alin un pic sentimentul de umilință cu care trăiam de cinci luni încoace. Peste cincisprezece zile, adică pe la jumătatea lui martie, altă lovitură de teatru! Am primit o cablogramă de la Buenos Aires, semnată de vechiul meu prieten, profesorul Alberini, decanul Facultății de Litere și Filosofie din Buenos Aires. Îmi oferea pur și simplu catedra de filosofie a Universității din Tucumán (Argentina). Răspunsul era plătit. M-am gândit preț de cinci minute și am răspuns pozitiv, condiționând însă plecarea mea în Argentina abia după ieșirea fiicelor și a nepoților mei din Spania. Aceștia urmând, desigur, să mă însoțească. Convins că și de data aceasta voi primi un răspuns favorabil am reînceput să caut cu ardoare – și acum din tot sufletul – altă cale de a-mi scoate familia din Spania. Ce era de făcut? Cum să rezolv o problemă atât de grea? Atunci, în a doua jumătate a lunii martie, am petrecut chiar și trei nopți la rând fără să închid un ochi și fără să am nici un fel de activitate care să-mi alunge insomnia; abia izbuteam să fur o jumătate de oră sau o oră întreagă de somn, târziu, către dimineață. Oricât îmi storceam creierii, nu reușeam să ajung la nici o soluție pentru scoaterea fiicelor mele din Spania. Ce era de făcut? Tocmai acum, când oferta argentinienilor îmi rezolva problema întreținerii familiei în străinătate, tocmai acum eu nu vedeam nici o lumină, nici o breșă pe unde aș fi putut să reîncep demersurile.

Am început să deznădăjduiesc și chiar am trăit un moment când, durerosul scrupul moral de a-i fi părăsit pe ai mei la Madrid exacerbandu-se din nou, mi-a trecut prin cap ideea – foarte stranie, fiindcă nu eram deloc credincios – că acest contrast între actuala posibilitate de a-mi întreține familia în străinătate și imposibilitatea contrarie de a o scoate din Spania și de a o aduce alături de mine era o pedeapsă a lui Dumnezeu pentru egoismul și lășitatea mea. La început, gândul acesta, al „pedepsei de la Dumnezeu“, mi-a pălpăit în minte repede, fără urmări și nici nu l-am prea băgat în seamă. Numai că în toiul nopții el își făcu din nou apariția și acum într-un mod atât de percutant și de stăruiitor, încât m-am văzut obligat să-i acord atenția cuvenită. Am făcut-o însă plin de dispreț, și, așa zicând, doar ca să-l resping mai iute, cu o pornire de silă, de orgoliu intelectual și de trufie omenească. „Nu fi idiot“, mi-am spus în sinea mea. Și îndată mintea mea a răsturnat asupra sărmanului gând, smerit și de treabă, un întreg noian de reprezentări filosofice, științifice etc., care l-au sufocat pe loc, în fașă.

Câteva ceasuri mai târziu s-a întâmplat un lucru cel puțin ciudat. Mergeam destul de des la Auteuil, unde locua don José Ortega y Gasset. Ca să ajung acolo trebuia să iau metroul și să cobor la stația de pe *avenue Mozart*, de unde continuam pe jos, pe *rue de l'Assomption*, până la casa bunului meu prieten. Niciodată n-am stat să mă gândesc vreo clipă la numele străzii, de ce se numește așa? În ziua aceea însă, urcând scara stației de metrou până pe *avenue Mozart*, amintirea scumpei mele soții a năvălit brusc peste mine, tocmai în secunda când, ridicându-mi privirea, mi-am ațintit ochii asupra micii plăci indicatoare cu inscripția: *Rue de l'Assomption*. Atunci în mintea mea a început să se învălmășească o mulțime de gânduri și amintiri. „Această stradă – mi-am spus – se cheamă «strada Asumpțiunii» pentru că aici s-a aflat pe vremuri mănăstirea Asumpțiunii, unde a fost educată soția mea, la Málaga. E limpede, mănăstirea-mamă se găsea la Auteuil. Așadar pe aici, prin preajmă pe undeva trebuie să se afle încă ori trebuie să se fi aflat odinioară mănăstirea de origine a călugărițelor care le-au educat pe scumpa mea soție și pe fiicele mele. Să vedem!“ Și așa, luând-o încetisor, încetisor, mă uitam cu atenție la toate clădirile din jur. Nu peste mult timp am descoperit și mănăstirea. Încă mai exista. O grădină mare cu niște copaci bătrâni-bătrâni e tot ce mai rămăsese din uriașul parc transformat astăzi în clădiri cu locuințe de închiriat. Am rămas multă vreme ținut locului, privind la fațada mănăstirii, actualmente casă de retragere și odihnă pentru femei și mame bolnave. Strada care face colț cu mănăstirea se cheamă *rue Meillerey de Brou*, numele de mireană al lui Marie Eugénie, întemeiatoarea ordinului asumpționistelor. De câte ori nu trecusem pe acolo în toate zilele, în toate lunile acelea fără să fi văzut niciodată însă nici strada, nici mănăstirea, nimic, nimic. Am ajuns frământat și îngândurat la don José Ortega y Gasset. Și iată că tocmai în ziua respectivă mi-a fost dat să întâlnesc în salonul lui don José pe un profesor universitar din Madrid, sosit în vizită, un profesor pe care îl cunoșteam de multă vreme și pentru care aveam cele mai calde și apropiate sentimente. Nu era și nici nu este un „roșu“. Nefericita soartă făcuse însă că cei doi fii ai săi – bărbați în toată puterea – nu se înțelegeau deloc în chestiunea spaniolă. Unul dintre ei era locotenent de geniu (voluntar) în armata lui Franco. Celălalt, în schimb, medic, era secretar particular al doctorului Negrín. În timpul conversației s-a ivit prilejul să readuc pe tapet propunerea ce mi se făcuse, de a primi o catedră în Argentina, răspunsul meu, precum și arzătoarea dorință, încă neîmplinită, de a-mi scoate imediat familia din Spania, pentru a o lua cu mine în Argentina. Atunci profesorul universitar îmi spuse că fiul său, secretarul particular al lui Negrín, urma să sosească a doua zi cu avionul de la Valencia, că el îi va transmite păsul meu, apoi va încerca să-mi favorizeze o întâlnire cu băiatul și poate va ieși ceva până la urmă. Am rămas pur și simplu stupefiat. Tot ce mi se întâmpla era dea dreptul straniu, de neînțeles. În jurul meu sau, mai bine zis, deasupra mea și independent de mine, se țesea, *fără nici cea mai mică intervenție din parte-mi*, toată viața mea. Invitația la Garnier, însărcinarea cu alcătuirea dicționarului, propunerea catedrei argentinienne, această norocoasă întâlnire cu tatăl unui secretar al lui Negrín, nimic din toate acestea n-a fost nici căutat, nici obținut, ba nici măcar bănuit de către mine. Eu, unul, rămâneam complet pasiv și fără a ști nimic din ce *mi se întâmpla*. De parcă o putere necunoscută, stăpână absolută a sorții omenești, punea ordine *fără mine* în tot ceea ce *era al meu*. Mai mult: tot ceea ce eu făceam sau încercam să fac din proprie inițiativă ieșea prost, dădea greș; demersurile pe lângă Ambasada Angliei sau pe lângă Crucea Roșie Internațională, eforturile mele, nenumărate, de a-mi găsi o slujbă la Paris, totul, absolut

totul dăduse greș într-un mod lamentabil. În schimb, îmi cădeau din cer lucruri pe care abia de mi le puteam imagina și în care inițiativa mea personală nu avea nici cel mai mic amestec. Am avut la un moment dat adâncă și convingătoare senzație că sunt un biet pai luat pe sus de un uragan atotputernic.

Pentru a treia oară ideea *Providenței* mi se înfipse în creier; și pentru a treia oară o alungai cu încăpățănare și trufie. De data aceasta însă cu un oarecare sentiment de nesiguranță și confuzie. Era destul de limpede că eu, prin mine însumi, nu eram în stare de nimic și că toate lucrurile bune și rele câte mi se întâmplau își aveau originea, punctul de pornire într-o putere din afara mea, superioară mie. Preferam totuși să mă refugiez în ideea cosmică a determinismului universal și la un moment dat, când mi se strecură, cu timiditate, în minte gândul *să cer*; să cer de la Dumnezeu, adică să mă rog, să mă închin Lui – fără îndoială, atitudinea cea mai logică și mai firească ținând seama de tot ce mi se întâmpla – ei bine, am alungat de îndată gândul cu pricina socotindu-l o copilărie nătângă și stupidă. Ce sminteală!

M-am întâlnit cu fiul profesorului universitar, care sosi la Paris de la Valencia, în avion, a doua zi și i-am spus păsul. I-am mai spus și că Negrin mă cunoștea bine. L-am rugat să obțină plecarea fiicelor și a nepoților mei din Spania. Negrin nu era pe atunci președintele Consiliului, ci ministrul de finanțe în Guvernul lui Largo Caballero. Fiul profesorului îmi făgădui să facă tot ce ține de dânsul pentru a-mi împlini dorința. Am rămas plăcut impresionat, plin de optimism și de speranță. Le-am scris fiicelor mele o scrisoare foarte bine chibzuită. Până atunci le sfătuisem în mai multe rânduri să nu se lase atrase sub nici o formă în afara Madridului, în acele expediții mai mult sau mai puțin forțate care se făceau spre Valencia. Gândul la șoselele bombardate, la evacuările în camioane, între milițieni și milițience, când o nenorocire putea oricând să se întâmple, pur și simplu mă cutremura. Acum însă trebuia să le avertizez că plecarea lor fusese aranjată de mine, cu acordul meu și că ele trebuiau să împlinească punct cu punct tot ce urma să le ceară fiul profesorului. Prin urmare scrisoarea era delicată și obscură. Dar, mulțumesc lui Dumnezeu, ele au înțeles perfect. Și într-adevăr pe 2 aprilie am primit o telegramă de la Valencia prin care îmi anunțau sosirea lor în capitala sudică. Două zile după aceea mi-au trimis și o scrisoare, unde-mi spuneau că ajunseseră cu bine de la Madrid la Valencia, în mașină, și-mi relatau întâlnirea avută cu Negrin. Acesta le promisese extrem de politicos și le făgăduise că le va obține în scurt timp pașaportul necesar pentru a merge la Paris. Eram copleșit de bucurie. Fără nici o îndoială, îmi ziceam, peste câteva zile voi avea fericirea să le îmbrățișez. Pregătisem deja locuința. Un vechi prieten, fost coleg de studii la Sorbona și profesor la Universitatea din Caen, îmi pusese la dispoziție apartamentul lui din Paris, unde nu stătea decât pe timpul vacanțelor.

Așteptam cu nerăbdare telegrama care să-mi comunice sosirea lor în ziua cutare, la ora cutare. Trecuseră trei zile. „O fi – m-am gândit eu – din pricina dificultăților birocratice“. Apoi am primit o scrisoare de la Valencia. Și, într-adevăr, fiicele mele îmi spuneau că dificultățile birocratice puneau bețe în roate afacerii, dar că Ministrul de Interne le făgăduise să le dea pașapoarte chiar a doua zi. O ușoară neliniște, un fel de presentiment întunecat – cuibărit pe furiș în suflet – a fost repede gătit de un calcul rece. Nu, n-aveam de ce să mă tem. De vreme ce au promis că le vor da pașapoarte, înseamnă că sunt dispuși să o facă; chestiune de câteva zile. M-am liniștit și, ca de obicei, mi-am pus toată nădejdea în perfecțiunea fără fisură a angrenajelor naturale și umane. Dar însă trei zile se scurseseră încet-încet, iar telegrama mult așteptată nu mai sosea. Am început din nou să mă îngrijorez. Și iar am primit o

scrisoare de la Valencia. Încă o dată fiicele mele mă asigurau că li s-a promis în mod ferm că vor primi pașapoarte, dar că Ministerul de Interne avea treabă până peste cap, era nevoie de răbdare etc. Citind această scrisoare am simțit cum îndoiala, teama și neliniștea mi se cuibăresc de-a binelea în suflet. Ce se va întâmpla? Își bat joc de ele acolo, la Valencia, amăgindu-le cu vorbe goale?

Și iarăși încrederea mea în determinarea naturală de cauze și efecte se făcu bucațele și o neliniște adâncă puse definitiv stăpânire pe mine. Nu eram în stare să fac nimic. Tot ce voiam să se întâmple se punea la cale acolo, departe, fără ca eu să pot interveni și influența lucrurile în vreun fel. Singur la Paris, la etajul al optulea al unei case de pe *boulevard Sérurier*, mă vedeam obligat să aștept, chinuit, frământat, deznodământul evenimentelor care se făceau și se desfășeau singure, de capul lor, peste mine. Am petrecut câteva nopți cumplite. „Ce fac cu mine – mă gândeam – Dumnezeu, Providența, Natura, Cosmosul sau ce-o fi?” Neputința, ignoranța, o noapte întunecoasă dimprejur și nimic, absolut nimic, doar așteptarea sentinței evenimentelor. Să aștepti, să speri! Dar cum să speri fără să știi nimic? Ce speranță e aceea care nu știe ce speră? O speranță care nu știe ce speră e chiar... disperarea însăși. Încetul cu încetul am fost învăluit de un sentiment aparte, un soi de depresie totală, absolută, a întregii mele ființe, o lehamite nesfârșită, din care zvâcneam din răstimpuri, ca lovit de un bici interior, pentru a mă năpusti imediat într-o stare opusă, de surexcitare febrilă. Așa trecură patru sau cinci zile, fără nici o veste. Angoasa, chinul meu păreau să fi atins paroxismul. Uneori stăteam ca idiotizat, paralizat, nesimțindu-mă capabil să mă gândesc la ceva anume. Alteori ieșeam pe străzi și mergeam fără oprire până când mă răpunea oboseala. Numai că asta era și mai catastrofal, întrucât, deși veneam acasă rupt de oboseală, tot nu puteam să adorm. Cu nici un chip. Cel mult mă toropea câteodată, pentru un ceas sau două, un fel de moleșeală, o ațipeală tulbure care nu-mi ajuta la nimic.

Spre 20 aprilie am primit o altă scrisoare de la Valencia, care îmi dădea să înțeleg, în mod învăluit, că „în ce privește călătoria proiectată existau unele dificultăți”. Vestea, întărindu-mi bănuielele, nu adăugă vreun motiv de îngrijorare la cele care deja îmi sfâșiau sufletul. E limpede însă că-mi atârta și agravă starea depresivă instalată de atâta amar de vreme. Caracteristica principală a stării cu pricina era senzația de „absolută neputință”, de totală pasivitate, de neintervenție în angrenajul propriei mele vieți; iar împotriva acestei senzații se ridica, plină de ură, voința trufașă care nu putea accepta să se vadă astfel nimicită, redusă la „neputință absolută”. Această sfâșiere interioară, această sciziune între voința neputincioasă, dar plină de mofturi și dorințe afective și cursul implacabil, de neștiut, al întâmplărilor; acest abis între un eu care vrea să fie și o realitate care este ceea ce este, complet indiferentă la eul volitiv, mă tortura la culme, într-un mod de nedescris. Așa am mai petrecut o săptămână întreagă, fără nici o veste de la Valencia. Pe 27 aprilie am primit o telegramă cu următoarele cuvinte: „Călătorie imposibilă. Spune dacă ne întoarcem la Madrid sau mergem la Barcelona”. Bănuielele mi se adevăreau. Guvernul nu le dădea voie fiicelor mele să iasă din țară. Deși pusesem la socoteală, din teamă, și această soluție, ea produse asupra mea un efect teribil. Mai întâi am fost cuprins de mânie și indignare împotriva Guvernului roșu. M-am dezlănțuit într-un potop de înjurături în gând. Nu mă îndoiam că roșii îi păstrau pe ai mei ca ostatici pentru a-mi paraliza orice acțiune și a-mi închide gura. Am răspuns la telegramă sfătuiindu-mi fiicele să meargă la Barcelona.

¹ În spaniolă, *esperar* înseamnă și a „aștepta” și a „spera”.

Acolo avem rude foarte dragi și apropiate, în tovărășia cărora mă gândeam că fiicele mele vor face mai ușor față situației, atât din punct de vedere moral, cât și material.

După aceea mă cuprinse o imensă depresie fizică și intelectuală. Timp de câteva ceasuri am rămas ca și tâmp, incapabil să mă gândesc la ce mi se întâmpla exact. Îmi amintesc foarte bine că o bună bucată de vreme, stând întins pe pat, m-am întreținut urmărind cu mare atenție și curiozitate mișcările unei muște (sau ce-o fi fost gângania aceea) pe tavan și pe perețele din față. Apoi, încetul cu încetul situația în care mă aflam căpăta din nou contururi ferme. Toate iluziile mele se spulberaseră. Trebuia să renunț la catedra din America, să renunț, de asemenea, la a-mi salva fiicele și nepoții; eram obligat să continuu la Paris o viață sumbră, alcătuită numai din insomnii și frământări. Desigur, câștigam cu dicționarul destui bani cât să-mi plătesc cheltuielile proprii. Dar, convins să războiul avea să dureze mult și bine, întrezăream un viitor extrem de întunecos. Și fiicele mele? Poate că la Barcelona o vor duce mai bine decât la Madrid, în tovărășia rudelor noastre de acolo, și vor fi în același timp mai protejate. Dar până când? Fiindcă acum, o dată ce Guvernul le-a refuzat plecarea, e absolut inutil, îmi ziceam, să încerc alte mijloace. Se vedea limpede că Guvernul *nu dorea* să le lase să plece din Spania. Ce-o să se întâmple cu ele?

Toată ziua de 27, precum și toată noaptea următoare, n-am făcut altceva decât să răsucesc în minte aceste gânduri despre: situația *mea*, fiicele *mele*, casa *mea* din Madrid, viitorul *meu* apropiat sau îndepărtat sau viitorul *alor mei*. Pe 28 martie prietenul Selgas a plecat la Biarritz și eu am rămas din nou singur cuc în tot apartamentul pentru câteva zile. Mărturisesc că ideea de a rămâne singur mi-a plăcut foarte mult. Mi-am propus să degust picătură cu picătură, ca să zic așa, această singurătate. (Niciodată nu mi-a fost frică de singurătate; dimpotrivă, întotdeauna mi-a plăcut peste măsură; adesea am elogiat-o în scris și ori de câte ori mi se oferă prilejul mă înfrupt din ea ca dintr-un fruct copt, în orice moment; chiar și astăzi, în această clipă, o doresc nespus de tare). Am telefonat la doamna Malovoy și am anunțat-o că nu aveam să mă duc nici la prânz, nici la cină, mai multe zile la rând, apoi, nu fără o ascunsă plăcere, am traversat apartamentul dintr-un capăt într-altul ca să mă conving – ce chestie copilărească! – de faptul că efectiv rămăsesem singur.

La un moment dat mi-a trecut prin cap gândul că era o nebunie să las frâu liber închipuirii să zburde la voia întâmplării, fără nici o socoteală, pe niște căi atât de întortocheate, pe care legile naturale ale asocierii psihice ar trebui să i le deslușească. Trebuia să gândesc ordonat și metodic, iar nu după capriciile de moment, sărind de la una la alta. În felul acesta riscam – cine știe? să mă dereglez pur și simplu mintal. Prin urmare am început să fac o recapitulare generală a tot ceea ce mi se întâmplase de la declanșarea războiului, precum și a celor mai importante lucruri care-mi trecuseră prin minte de atunci încoace. Rezultatul categoric al reflecției a fost următorul: de la începutul războiului eu, unul, nu intervenisem nicidecum în propria mea viață, în contextura reală a întâmplărilor petrecute în propria mea existență. Viața, întâmplările din viața mea se petrecuseră fără mine, fără vreo intervenție efectivă din partea-mi. Într-un anumit sens puteam spune că eu le trăisem, dar fără să le fi produs. Așadar cine sau care sau ce era cauza acestei vieți care, fiind a mea, nu era totuși a mea?! Căci straniu, curios era că toate întâmplările cu pricina erau întâmplări ale vieții mele, adică, ale mele; dar, pe de altă parte, ele nu fuseseră nici cauzate, nici provocate, ce zic?, nici măcar bănuite de către mine. Prin urmare nu erau ale mele. Exista aici o contradicție clară. Pe de o parte, viața mea îmi aparține, întrucât ea reprezintă conținutul real istoric al ființei mele evoluând în timp. Pe de altă parte însă, această

viață nu-mi aparține, adică, strict vorbind, nu este a mea, întrucât conținutul ei este produs, cauzat clipă de clipă de altceva, străin propriei mele voințe.

Acestei antinomii nu-i găseam decât o singură soluție: ceva sau cineva diferit de mine îmi alcătuiește viața și *mi-o dăruiește*, mi-o atribuie, o „repartizează“ ființei mele individuale. Și faptul că ceva sau cineva diferit de mine îmi croiește viața explică în mod suficient de limpede pentru ce viața mea, într-un anume sens, nu este a mea. Iar faptul că această viață, croită de altcineva, îmi este dăruită, atribuită explică pentru ce totuși eu o consider ca fiind a mea. Doar așa puteam lămurii contradicția sau opoziția între această viață străină mie – întrucât ținută de altcineva –, și totuși a mea, căci numai eu, unul, o trăiam. Dar abia ajuns la concluzia de mai sus, au apărut alte două probleme. Prima: cine este acest ceva, diferit de mine, care-mi țese viața și apoi mi-o dăruiește? A doua: și dacă eu nu primesc darul? Dacă eu, unul, nu vreau să primesc, ca aparținându-mi, această viață pe care n-am croit-o eu? <A trăi> e un act al meu, personal, un act liber, sau o necesitate metafizică? Înaintea gravității acestor două chestiuni rămăsei perplex, oarecum buimăcit.

(Îmi pare, don José María, că abuzez de răbdarea și de bunătatea dumneavoastră. Abuzez, într-adevăr? Trag însă nădejdea că răbdarea și bunătatea dumneavoastră vor spori pe măsură ce veți citi rândurile următoare. Dacă nu, opriți-vă și rupeți foile. Mi s-ar părea un lucru drept și firesc. Numai că eu, din parte-mi, nu pot nici să mă opresc, nici să scurtez mai mult decât mi-o îngăduie importanța faptului întâmplat).

Un soi de liniște spirituală îmi năpădi atunci sufletul, întrucât mi-am dat seama, cu o bucurie extraordinară, că frământările de mai înainte ieșiseră dintr-odată din cercul particular și egoist trecând, ca să zic așa, pe un teren general, universal, ba mai mult, metafizic, dacă vreți. În realitate eu cugetam nu la mine, în mod special, ci la viața omenească în general, dar prin intermediul cazului meu particular. Lucrul acesta, repet, m-a bucurat foarte tare, deoarece întotdeauna mi-a fost un pic silă de egoism și de solipsism și, în plus, consider că a privi problemele – inclusiv pe cele mai personale și intime – din punct de vedere strict subiectiv nu e o bună metodă pentru a le rezolva. Adevărul, deși individual, este tot timpul, măcar prin una din laturile sale, adevăr obiectiv și general și dacă pierdem din vedere acest aspect obiectiv și general, există mari șanse de a greși cu totul și în privința determinațiilor individuale și personale. Am hotărât așadar să fac o investigație metodică asupra celor două probleme care mi se ridicau în față dintr-odată. Și am luat-o în ordine, cu prima: cine este acel ceva distinct de mine care-mi croiește viața și mi-o dăruiește? Bineînțeles imediat îmi trecu prin minte ideea de Dumnezeu. Dar tot imediat în colțul gurii îmi apărură acel zâmbet ironic al trufiei intelectuale. „Hai să fim serioși! Dacă Dumnezeu există nu are altă treabă decât să existe. Să lăsăm copilăriile!“ Și într-adevăr, izbutii, printr-o efortare interioară, să resping ceea ce numeam eu „copilării“. Numai că, iată, copilăriile se încapățănau să rămână acolo și nu se lăsau respinse cu una cu două. Atunci s-a întâmplat un lucru stupefiant, de neînțeles pentru mine (de n-o fi fost la mijloc ajutorul harului). S-a întâmplat că, fără să-mi dau prea bine seama, am început să cuget conform unei metode perfect opuse aceleia pe care obișnuiam să o folosesc în legătură cu asemenea subiecte. De regulă atunci când mă găsesc dinaintea unei probleme filosofice sau metafizice împrățiez cu mare simpatie, în forul meu interior, teza care mă satisface, care îmi inspiră cea mai mare încredere, apoi încep să-i opun tot felul de obiecții, pe care încerc să le rezolv, să le dezbat, să le resping având mereu în suflet tainica dorință ca înaintea propriei mele conștiințe raționale să prevaleze teza împrățiată la început. Când uneori obiecțiile și dificultățile cu care atac dialectic

teza preferată se dovedesc puternice, de nezdruccinat, ajungând să o spulbere rațional, ei bine, atunci mă cuprinde o tristețe nemăsurată și mă consum, din punct de vedere afectiv și sentimental, să mă desprind de ceea ce-mi dau exact seama că e greșit și să îmbrățișez ceea ce realizez – cu durere – că este adevărat. Până când, după o vreme îmi strămut inima către teza evident adevărată și atunci iarăși aş suferi enorm dacă a fi să mă lipsesc de aceasta din urmă.

Prin urmare iată ce lucru extraordinar mi s-a întâmplat acum! Anume, pe parcursul întregii dezbateri interioare, încărcătura sentimentală s-a aplecat nu asupra tezei antiprovidențialiste, pe care o luasem drept punct de plecare, ci asupra obiecțiunilor providențialiste pe care a trebuit să le opun în jocul dialectic. Într-un cuvânt, ascultător, dintr-o inerție a trecutului, față de porunca trufiei intelectuale de a respinge „copilăriile”, am purces la o analiză adâncă, formulând ca punct de plecare teza determinismului natural prin cauze și efecte, adică, prin cauze eficiente; dar imediat mi-a dat seama – și asta mi se pare stupefiant, extraordinar – că inima mea nu este de partea tezei, ci de partea obiecțiunilor și că acele „copilării” îmi erau mult mai dragi decât așa-zisele deșteptăciuni ale unui strict determinism causal. Ori de câte ori descopeream sau îmi aduceam aminte de vreun argument împotriva determinismului natural, inima îmi tresălta de bucurie, căci, de bună seamă, ea ținea cu obiecțiunile și era vădit împotriva tezei.

Mai cu seamă una dintre obiecțiuni mă umplu de bucurie: aceea că viața mea, pe care eu n-o fac singur, ci o primesc, se compune din *întâmplări pline de sens*. Ei bine, simplu determinismul natural – fizic, istoric, psihologic – poate, fără îndoială, să producă întâmplări, dar nu *întâmplări pline de sens*, nu acest tip de întâmplări, precum ale vieții, inteligibile și inteligente, orientate cu înțelepciune către anumite scopuri și efecte. Ar fi prea lung – și nu neapărat necesar – să desfășor toate lucrurile acestea după cum s-ar cuveni. Ajunge să spun doar că, la căderea nopții, dispozitivul meu intelectual suferise deja o mică criză. Pe de o parte, ideea Providenței divine, care ne croiește viața, ne-o dăruiește și ne-o atribuie mi se întipărise adânc în minte. Pe de altă parte, nu puteam concepe o asemenea Providență altcumva decât ca absolut inteligentă, activă în cel mai înalt grad, izvor de viață, izvor al propriei mele vieți și al tuturor vieților, adică, al întregului complex ori sistem de *întâmplări pline de sens*.

Ajuns la această concluzie am simțit o mare alinare. O simțeam și nu-mi venea să cred. Cum se poate – îmi spuneam – ca gândul la Providența cea înțeleaptă, puternică, activă și cărmuitoare (care mi-a dat totuși o lovitură atât de cumplită!) să-mi fie acum leac și alinare? Nu pricepeam nimic. Dar faptul grăia de la sine. Faptul era că eu mă simțeam dintr-odată mai liniștit, mai senin și mai calm. (Mult timp după aceea, citindu-l pe Sfântul Augustin, am descoperit adevărata cheie a misterului în fraza: „Neostoită îmi va fi inima până când nu se va odihni în Tine”). În momentul acela n-am fost în stare să gândească decât o explicație vulgară, psihologică: anume, sufletul sfâșiat de chinul ignoranței și al neputinței găsește o alinare în ideea că „există” o rațiune sau o cauză explicativă, deși nu cunoaște concret cauza sau rațiunea respectivă. Pur și simplu gândul că există o Providență înțeleaptă a izbutit să mă liniștească, deși nu vedeam rațiunea ori cauza concretă a cruzimii pe care aceeași Providență o arăta față de mine refuzând întoarcerea fiicelor mele.

Am petrecut noaptea de 28 spre 29 mult mai bine decât mă așteptam. Alinarea sau liniștea aceea pe care mi-o procurase gândul Providenței mi-a servit drept calmant. De asemenea, se poate ca lunga și neîntrerupta meditație a ultimelor ceasuri, când frământările strict personale trecuseră, așa zicând, pe planul doi, să-mi fi domolit cât

le cât chinurile sufletești. Fapt este că m-am odihnit în liniște vreo două ore, iar când n-am deșteptat am avut suficientă putere și bună dispoziție ca să-mi pregătesc masa. Mi amintesc foarte bine că am mărit în mod intenționat doza de cafea, fiind hotărât să-mi urmez, cu calm și după o metodă cât mai riguroasă cu putință, reflecțiile generale. Aveam și tutun din belșug. Da, trebuie să vă spun că în ziua aceea de 29 am fumat cu disperare, aproape încontinuu.

Adun grămadă aceste amănunte, destul de ridicole, întrucât se apropie momentul decisiv și vreau ca dumneavoastră să aveți la îndemână toate detaliile de care dispun pentru a vă face o idee corectă. Am să vă mai spun că pe la amiază am ieșit să iau prânzul la un restaurant muncitoresc aflat chiar în apropierea casei. Am mâncat bine și cu poftă. Imediat după aceea m-am întors acasă și am băut o ceașcă mare cu cafea, tot așa, foarte tare. În schimb, la vremea cinei n-am mai avut nici o putere și nici chef să ies afară. Erau prin casă niște cutii de conserve. Am mâncat câteva felii de pâine unse cu *foie-gras* și am băut încă o ceașcă cu cafea, la fel de tare, dar „îndoită” cu câteva linguri de lapte prins. Și, v-am mai spus, fumam întruna. Din punct de vedere fizic mă simțeam foarte bine. Nu mă durea absolut nimic și nici înainte, nici după Faptul extraordinar echilibrul fizic al corpului nu mi s-a modificat în vreun fel.

Și fiindcă tot am ajuns la subiectul acesta, al părții fizice și trupești, am să vă spun că n-am suferit de tulburări nervoase decât de două ori: o dată, în 1910 (aveam douăzeci și patru de ani), când mă aflu în Germania; m-am simțit slăbit din pricina eforturilor intelectuale și a trebuit să petrec o vară întreagă pe o mică insulă din Marea Nordului, numită Amrun. Acolo, într-o zi, am făcut o criză de nervi, cu pierderea cunoștinței, iar medicul local a proclamat foarte sigur pe sine că sufeream de epilepsie. Diagnosticul s-a dovedit fals. Într-adevăr, speriat din cale-afară, m-am întors la Berlin, unde l-am consultat imediat pe doctorul Lewandowsky, care a respins fără nici un echivoc diagnosticul punând totul pe seama stării de oboseală intelectuală. Vreo câteva săptămâni am avut o ușoară agorafobie, dar și aceasta a dispărut până la urmă. A doua oară a fost în 1914, la puține ore după nașterea fiicei mele Maria Pepa. Tot așa, eram foarte obosit fizic și intelectual. Tensiunea nervoasă datorată nașterii foarte grele a soției mele a fost fără îndoială cauza principală a unui ușor atac atribuit pur și simplu oboselii. Și de atunci, efectiv, n-am mai pățit niciodată nimic.

Toată dimineața zilei de 29 aprilie am stat liniștit, meditănd sau, mai bine zis, cugetând la chestiunea mea atât de incitantă intelectual. Încetul cu încetul m-am agățat de ideea providențialistă și am ajuns chiar să mi-o formulez într-un mod limpede și explicit. Dar gândul și închipuirea îmi umblau tot pe căile abstracte și pure ale metafizicii. Mă gândeam la Dumnezeu, dar la Dumnezeul destinului, la Dumnezeul filosofiei, la acel Dumnezeu intelectual la care *te gândești*, dar la care nu te rogi – Dumnezeu uman, transcendent, inaccesibil, pură ființă îndepărtată, obiect al privirii intelectuale. Mă gândeam la providența lui, da, însă ca la o putere infinită față de care omul nu poate avea altă atitudine decât reverența totală, mută și nemișcată, aceea „dependență absolută” prin care Schleiermacher definește sentimentul religios.

Într-o asemenea stare, relativ calm, am început să mă gândesc că singura atitudine potrivnică în fața acestei Providențe impersonale era simpla resemnare, supunerea totală. Imediat am încercat să verific acest lucru pe cont propriu. Numai că oricât m-am căznit n-am putut obține nimic. Un soi de uscăciune puse dintr-odată stăpânire pe mine, o sfâșială interioară, o răceală și o băgoșenie care, încet-încet se transformă în dușmănie, în enervare, într-un fel de repliere a sufletului în sine însuși, jignit parcă

de atitudine inaccesibilă pe care acest Dumnezeu metafizic o luase față de mine. Dintr-odată am simțit cum sufletul mi se răzvrătește și, Dumnezeu să mă ierte, creșcă am început să hulesc. Cred că am acuzat drept crudă, indiferentă, batjocoritoare și sarcastică această Providență care se distra să-mi smotocească viața, să tragă ba într-o parte, ba într-alta așa cum îi venea cheful ei de neînțeles, să-i atribuie întâmplări și fapte pe care eu, unul, nu mi le doream și pe care nu le recunoșteam. Ce puteam să nădăjduiesc – gândeam în sinea mea – de la un Dumnezeu căruia îi place doar să se joace cu mine, ademenindu-mă cu iminenta perspectivă a fericirii pentru a o face dispărută chiar în clipa când eu o țineam deja în mână. Dacă Dumnezeu croiește întâmplările vieții și le dă, le atribuie, le dăruiește omului, ei bine, eu, în schimb, pot refuza darul. Desigur, viața nu este a mea, ci a Dumnezeului providențial; pe de altă parte însă, ea este a mea, întrucât lucrurile respective mi se întâmplă mie, Dumnezeu mi le dă mie. Așadar eu le pot primi sau refuza și hotărât le refuz, nu le primesc. Nu mă supun destinului pe care Dumnezeu vrea să mi-l atribuie. Nu doresc să am nimic de-a face cu Dumnezeu, cu acest Dumnezeu inflexibil, crud, nemilostiv.

Am simțit un soi de furie, un val de mânie răscolindu-mi sufletul – turbarea neputinței neconformiste, a libertății netrebnice. În clipa aceea mi s-a părut limpede că doar un singur lucru eram liber să-l săvârșesc, pentru a-mi arăta opoziția față de această Providență pe care o socoteam inaccesibilă și ostilă; să-mi iau viața. Oare stoicul nu vedea în sinucidere actul de supremă libertate umană?

Numai că îndată ce am ajuns la concluzia cu pricina m-a înspăimântat de mine însumi. Nu atât pentru ideea sinuciderii – întrucât aceasta dăduse de mai multe ori ocoluri conștiinței mele – ci mai degrabă din cauza absolutei ineficiențe a unui asemenea act, care nu ducea la nimic, nu rezolva nimic și cu atât mai puțin era în stare să ofere o soluție problemei teoretice, metafizice de care eram măcinat. Spaima exprima în primul rând teama de a fi suferit ori de-a suferi vreo dereglare mintală. Foarte serios, am început să mă îngrijoresc ca nu cumva să o iau razna.

În realitate ajunsesem la capătul unei fundături. Mi-am zis în gând: trebuie să mă întorc înapoi și să reiau întreg procesul intelectual care m-a condus la o concluzie atât de grotescă. Făcând un uriaș efort de voință mi-am impus să mă odihnesc puțin, să fac, măcar vreo câteva ceasuri, pauză de gândire. Am deschis radioul, ca să-mi distrag atenția.

Se transmitea muzică franceză: finalul unei simfonii de César Frank; apoi, la pian, *Pavane pour une infante défunte*, de Ravel; pe urmă, cu orchestră, o bucată de Berlioz intitulată *L'enfance de Jésus*. Nu vă puteți închipui ce reprezintă această piesă, dacă n-ați ascultat-o niciodată: e ceva absolut minunat, suav, de o asemenea delicatețe și tandrețe, încât nimeni nu o poate auzi fără să-i dea lacrimile. O interpreta un tenor magnific, cu glas dulce, învăluit, flexibil și delicat, care nuanța fără pereche melodia pură, ingenuă, cu adevărat dumnezeiască.

Când a terminat am închis radioul, ca să nu tulbur starea aceea plăcută de pace în care mă cufundase muzica. Iar prin minte au prins a mi se perinda – fără să mă pot împotrivi în vreun fel – scene din copilăria Domnului Nostru Iisus Hristos, mergând de mână cu Preasfânta Fecioară, ori stând pe un scăunel și privind cu ochii mari, fascinați, la Sfântul Iosif și la Maria. Apoi am continuat imaginându-mi alte etape din viața Domnului: iertarea femeii adultere; Magdalena spălând și uscând cu părul său picioarele Mântuitorului; Iisus legat de stâlpul crucii; Iosif din Cirene ajutându-L să care Cruce; femeile mironosițe la picioarele Crucii. Și așa, încetul cu încetul, în sufletul meu a prins ușor să se închege viziunea lui Hristos, a lui Hristos omul, răstignit pe vârful unui

nunte care domina un peisaj imens, un câmp nesfârșit colcăind de ființe omenești – femei, copii – peste care se întindeau brațele Domnului nostru Crucificat. Iar brațele lui Hristos creșteau, creșteau părănd să cuprindă toată mulțimea aceea îndurerată și să o acopere cu nesfârșita Lui iubire; iar Crucea suia, suia la Cer umplând tot spațiul, și-n urma ei, de asemenea, urca o mulțime, o mulțime imensă de bărbați, de femei și de copii; cu toții urcau, nici unul nu rămânea în urmă; doar eu, pironit la pământ, îi vedeam cum dispar acolo sus, în brațele lui Hristos, eu singur, înconjurat de roiul uriaș al celor care urcau împreună cu El; doar eu mă vedeam pe mine însumi în acel loc, îngenuncheat, cu privirile ridicate, uitându-mă cum dispar și ultimele scilipiri din slava aceea nesfârșită care se îndepărta de mine din ce în ce mai tare.

Mărturisesc că trebuie să înăbuș în mine, don José María, multă rușine și pudoare, ca să vă povestesc lucrurile acestea. Mă întărește însă convingerea fermă că le povestesc cuiva care va putea să le înțeleagă și va pune asupra lor pecetea tainei. Dar cum mai am încă atâtea altele de spus, și mai grozave, îngăduiți-mi să cer Domnului Dumnezeuului Nostru harul ajutorului Său, pentru ca relatarea mea să înfățișeze cât mai bine și mai fidel cu puțință adevărul gol-goluț asupra întâmplărilor din noaptea aceea.

Pentru mine nu încapă nici o îndoială că viziunea respectivă a fost pur și simplu produsul fanteziei excitate de suava și mișcătoarea muzică a lui Berlioz. Dar ea a produs un efect fulminant în sufletul meu. „Iată, acesta este Dumnezeu, adevăratul Dumnezeu, Dumnezeu cel viu; iată, aceasta este Providența cea vie!“ îmi spuneam în gând. Acesta este Dumnezeu Care-i înțelege pe oameni, Care trăiește împreună cu ei, suferă alături de ei, Care-i povățuiește, îi mângâie, le aduce mântuirea. Dacă Dumnezeu n-ar fi venit în lume, dacă Dumnezeu nu s-ar fi făcut trup de om în lume, omul n-ar avea parte de mântuire, căci între Dumnezeu și om ar exista mereu o distanță infinită pe care omul n-ar fi niciodată în stare să o treacă. Eu însumi am făcut experiența acum câteva ceasuri. Aș fi vrut din tot sufletul, închinându-mă, să-l îmbrățișez pe Dumnezeu, să îmbrățișez Providența; aș fi vrut să mă dăruiesc pe de-a-ntregul acestei Providențe care face și desfăce viața oamenilor. Și ce s-a întâmplat? Ei bine, distanța dintre biata mea umanitate și acest Dumnezeu teoretic al filosofiei mi s-a arătat de netrecut. Dumnezeuul acesta e mult prea departe, prea străin, prea abstract, prea geometric și inuman. Hristos însă, Dumnezeu făcut om, Hristos suferind ca și mine, mai mult decât mine, cu mult mai mult decât mine, pe El sigur că îl înțeleg și El sigur că mă înțelege. Lui, da, îi pot jertfi toată voia mea și toată viața mea; Lui, da, îi pot cere, pentru că sunt încredințat că el știe ce înseamnă să ceri și sunt încredințat că dăruiește și va dăruia în veci, de vreme ce ni s-a dăruit nouă, oamenilor, pe de-a-ntregul. Să mă rog! Să mă rog! Și îndată, căzând în genunchi, am început să bâlbâi Tatăl Nostru. Dar, nenorocire! Il uitasem.

Am rămas în genunchi o bună bucată de vreme, încredințându-mă Domnului Nostru Iisus Hristos cu vorbele care-mi veneau pe loc în minte. Mi-am amintit de copilăria mea; mi-am amintit de mama, pe care am pierdut-o când aveam nouă ani; mi-am reprezentat cu claritate chipul ei, poala în care mă cuibăream când stăteam în genunchi și mă rugam împreună cu dânsa. Și ușor-ușor, cu răbdare, am început să-mi amintesc frânturi din Tatăl Nostru. Unele îmi veneau în franceză, dar traducându-le ajungeam să reconstitui cu fidelitate textul spaniol. După o oră de trudă am izbutit să restabilesc în întregime textul sfânt, pe care l-am scris într-un carnet de notițe. Aidoma am putut restabili și Ave Maria. Dar mai departe n-am mai fost în stare. Crezul nu s-a lăsat înduplecat, nici Salve Regina,

nici Domnul Nostru Iisus Hristos. A trebuit să mă mulțumesc cu Tatăl Nostru, pe care-l citeam de pe hârtie (căci nu îndrăzneam să mă încred într-o amintire atât de greu recuperată) și cu Ave Maria, pe care le-am spus de nenumărate ori la rând, până când cele două rugăciuni mi s-au întipărit perfect în memorie.

O imensă pace se instăpâni asupra sufletului meu. E, într-adevăr, extraordinar și din neînțeles cum se poate întâmpla o transformare atât de profundă într-un răstimp atât de scurt! Sau poate transformarea cu pricina se va fi produs deja în subconștient cu multă vreme înainte de a-mi fi dat eu seama!? În acest caz conștientizarea ar fi pur și simplu sfârșitul – unicul conștient – al unei prealabile evoluții subterane și inconștiente.

Oricum se vor fi petrecut lucrurile, cert este că mă vedeam un cu totul și cu totul alt om. Cât de exactă e fraza Sfântului Pavel despre cei doi oameni! Mă simțeam ca un cal nărvaș abia îmblânzit, tremurând din toate încheieturile, zăpăcit, neștiind ce să fac și realmente neputincios să fac ceva. Să mă duc la biserică? Deja se înnoptase și cu siguranță toate bisericile își închiseseră ușile. Să caut un preot? Dar nu cunoșteam nici unul în Paris și, pe urmă, o rușine de nestăpânit, o pudoare irepresibilă m-ar fi împiedicat să vorbesc despre lucrurile acestea cu altcineva în afară de Iisus Hristos în persoană. Am început să cutreier prin încăperile apartamentului pipăindu-mi brațele, obrazii, capul. Umblam așa, fără să caut nimic, fără vreun scop anume. În dormitorul lui Selgas m-am oprit și m-am privit un lung răstimp în oglindă. Am găsit că eram schimbat, foarte schimbat, deși vedeam bine că rămăsesem același. Am început să simt un soi de dedublare a personalității. Cel din oglindă era altul, cel de ieri, cel de acum o mie de ani; acesta, în schimb, pe care-l contempnam în lăuntru meu, cel nou, îmi părea atât de blând, de fragil, încât o simplă zguduitură l-ar fi făcut fărâme. M-am întors în camera mea. Brusc m-am gândit la fiicele mele. „Ce impresionant vor fi când le voi spune!” Imediat însă am luat hotărârea să nu le destăinui absolut nimic în scris. Numai gândul că voi spune cuiva despre ceea ce se petrecea cu mine atunci mă umplea de o rușine fără margini. M-am așezat pe un scaun dinaintea ferestrei, de unde, prin geam, se vedea tot Parisul, iar undeva în fund, masa întunecată a muntelui Montmartre. *Mons Martyrum!* Scene din vremea creștinismului primitiv începură să mi se perinde prin minte. Circul roman, fiarele, creștinii îngenuncheați în arenă, lăsându-se sfâșiați ca niște eroi. Ce oameni! Harul dumnezeiesc se revărsa asupra lor, îi învăluia, îi susținea inflexibil până la capăt. Da, neîndoielnic! Numai că, în plus, ei înșiși primeau și acceptau cu supunere harul acesta și tot ce le trimitea Dumnezeu. Cu supunere și totodată în chip liber! Căci știau prea bine ce făceau și ce voiau atunci când își propuneau să împlinească ceea ce Dumnezeu dorea să împlinească printr-inșiși.

Cu acest gând îmi părea să fi găsit în sfârșit soluția cea mai clară și netă la problema vieții din mine și din afara mea. Viața și întâmplările ei, pe care Dumnezeu cel provident le croiește și le produce, tot Dumnezeu ni le dăruiește, tot El ni le atribuie. Noi însă le acceptăm, le primim *in mod liber*, drept urmare ele sunt și ale noastre precum sunt ale Lui. Sunt *ale Lui*, pentru că El este zămislitorul vieții, creatorul, împărțitorul și păstrătorul. Sunt *ale noastre*, pentru că noi le acceptăm *in mod liber* din mâinile Sale. Aici se află punctul esențial, cheia umanității: acceptarea deopotrivă supusă și liberă. Actul cel mai specific, pur uman îl constituie acceptarea liberă a vocii lui Dumnezeu. Animalul acceptă voia lui Dumnezeu întrucât, nefiind liber, nu poate să n-o accepte. Sau, și mai clar, n-o acceptă, ci o primește, o găsește deasupra

ii fără să se fi gândit, fără să se gândească niciodată la așa ceva. Omul însă a fost creat ber de către Dumnezeu; adică, pentru a-și realiza propria esență, pentru a fi cu adevărat ber, omul – eu, în cazul de față – trebuie să accepte voia lui Dumnezeu cu supunere totală și deopotrivă în modul liber. Să vrea în mod liber ceea ce Dumnezeu vrea! Iată ulmea și esența condiției umane! „Facă-se voia Ta precum în cer așa și pe pământ!”

Căzut în genunchi, cu privirea pierdută spre orizontul îndepărtat alcătuit din casele dunate grămadă ale Parisului, am mai rostit o dată Tatăl Nostru, lăsându-mi voia în mâinile atât de apropiate ale Domnului Nostru Iisus Hristos.

În micul ceas de perete bătut ora douăsprezece. Noaptea era senină și clară. În sufletul meu domnea o pace extraordinară. Cred că am surâs la un moment dat. M-am așezat din nou pe scaun și am început să mă gândesc pe îndelete, în tihnă, la noul meu rost, precum și la noul mod de viață pe care aveam să-l îmbrățișez – ca mul care se gândește plin de voieșie, sigur pe sine, la pregătirea unei călătorii mult orite. „Primul lucru pe care am să-l fac mâine dimineață va fi să-mi cumpăr o carte de rugăciuni și un manual serios despre creștinism. Voi învăța rugăciunile pe de rost; voi asimila cât voi putea mai bine adevărurile dogmatice, străduindu-mă să le primesc cu nevinovăția copilului, adică, fără să le discut, fără să le întorc deocamdată pe o parte și pe alta. Voi avea tot timpul s-o fac, mai târziu, atunci când credința mea se va întări și nu va mai putea fi zdruncinată ușor, pentru a-mi reconstitui castelul filosofic pe noi temelii. De asemenea, îmi voi cumpăra Sfintele Evanghelii și o viață a lui Iisus. Iisus! Iisus! Bunătate! Milostenie! Un chip alb, un surâs, un gest de iubire, de certare, de blândețe față de toată lumea. Iisus!

Aici există o mică lacună în amintirile mele, totuși atât de amănunțite. Trebuie să mă așez. Gândul reia firul întâmplărilor din clipa în care m-am deșteptat cu o tresărire inexplicabilă. Nu pot spune exact ce simțeam: frică, angoasă, apăsare, tulburare, presimțirea unui lucru fabulos, formidabil, de nespus, care urma să se întâmple chiar atunci, pe loc, fără întârziere. M-am ridicat în picioare tremurând din toate încheieturile și am deschis larg, cât mai larg, fereastra. O pală de aer proaspăt îmi biciui obrazul.

M-am întors cu fața spre interiorul camerei și am rămas înmărmurit. Acolo se afla El. Eu nu-L vedeam, nu-L atingeam, dar El se afla acolo. În cameră nu era decât o lumină slabă, de la o veioză electrică – din acelea cât una sau două lumânări – așezată într-un colț. Nu vedeam nimic, nu azeam nimic, nu atingeam nimic. Nu aveam absolut nici o senzație. Dar El se afla acolo. Eu stăteam nemișcat, paralizat de emoție. Și-l percepeam. Îl percepeam prezența cu aceeași claritate cu care percep hârtia pe care scriu acum și literele pe care le desenez negru pe alb. Doar că nu aveam absolut nici o senzație, nici în văz, nici în auz, nici în pipăit, nici în miros, nici în gust. Totuși îl percepeam acolo, prezent, cu cea mai mare claritate. Și nu mă îndoiam nici că negru sub unghie că nu era El, întrucât îl percepeam, chiar dacă fără senzații. Cum e posibil? Nu știu. Știu numai că El se afla acolo, prezent, și că eu, fără să văd, fără să aud, fără să miros, fără să gust și fără să ating nimic îl percepeam cu absolută și îndubitabilă evidență. Dacă mi se demonstrează că nu era El și că deliram, n-aș putea avea nici o replică; numai că, îndată ce mintea mea *actualizează* amintirea Faptului, în mine țâșnește convingerea de nestrămutat că era El, din moment ce L-am perceput.

Nu știu cât timp am rămas așa, nemișcat și ca hipnotizat dinaintea prezenței Sale. Știu doar că nu îndrăzneam să mă mișc și că mi-aș fi dorit ca totul să dureze la nesfârșit, deoarece prezența Lui mă umplea de o asemenea bucurie interioară, încât nimic nu se

poate compara cu fericirea supraomenească resimțită de mine atunci. Era ca o suspendare a tot ce apasă și îngreunează în trup, o asemenea rarefiere, subtilizare a materiei mele carnale, încât s-ar fi spus că nu mai aveam trup, ca și cum m-aș fi transformat într-o respirație, într-o briză ușoară, într-o răsufare. O mângâiere infinit de suavă, impalpabilă nematerială venea dinspre El, ținându-mă suspendat în aer, precum o mamă care-știe pruncul în brațe. Dar fără nici o senzație concretă de atingere.

Cum luă sfârșit prezența Lui acolo? Nici asta nu știu. Pur și simplu luă sfârșit. Într-o clipită dispăru. Cu o miime de secundă mai înainte se afla încă acolo, eu îl percepeam și mă simțeam inundat de acea fericire supraomenească de care am vorbit. O miime de secundă mai târziu El deja nu se mai afla acolo. În încăperea nu mai erau nimeni. Iar eu atârnam cu toată greutatea la pământ, simțindu-mi din nou trupul și toate membrele susținute de puterea naturală a mușchilor. Cât timp durase prezența Lui? V-am spus că nu știu. Încercând să aflui mai târziu, am făcut următorul calcul. Trebuie să fi ațipit puțin după ce sună ora douăsprezece în ceasul de perete. Presupunând că voi fi dormit vreo două ceasuri, atunci deșteptarea mea printr-o tresărire de spaimă înaintea iminenței Faptului trebuie să fi avut loc pe la ora două a dimineții. După ce El a dispărut, eu m-am așezat iarăși pe scaunul din fața ferestrei deschise și îmi amintesc perfect că pe dinaintea casei, pe linia ferată – *boulevard Sérurier* se află în partea extrem-estică a Parisului – a trecut un tren *care venea*. Câteva zile mai târziu m-am dus să mă interesez în secret de orarul trenurilor și am aflat că la trei și câteva minute noaptea, regulat, sosea în gară un marfar. Așadar prezența Lui trebuie să fi durat ceva mai mult de o oră. Lucru confirmat, într-un fel, și de amintirea de a fi auzit ceasul din perete (dar mult mai târziu) bătând de patru ori. Presupun deci că prezența Lui a început spre ora două și a luat sfârșit cu puțin după ora trei dimineța. Aceste calcule pot fi însă greșite. Se poate ca eu să fi dormit mai mult de două ceasuri, iar prezența Lui să fi început cu mult după ora două. Se poate, de asemenea, ca trenul marfar să fi trecut cu întârziere. Drept urmare, se poate ca prezența Lui să nu fi durat decât vreo câteva minute, chiar câteva clipe numai. Asupra acestui lucru n-am nici o convingere fermă.

Acum îngăduiți-mi ca, din nenumăratele reflecții pe care le-am făcut eu însumi, cu obiectivitate și seninătate, asupra celor întâmplate, să vă înfățișez câteva care, poate, v-ar putea ajuta să vă formați o părere.

Descrierea psihologică a Faptului ar putea fi următoarea: *o percepție fără senzații*. Neîndoielnic, în bună știință psihologică, o asemenea percepție fără senzații nu se poate concepe. Senzațiile nu lipsesc niciodată, nici măcar din halucinații. Actul de a percepe o prezență sau prezența unui obiect este un act al întregului complex uman, în care intervin cu necesitate organele corporale senzoriale, iar o halucinație nu-i decât funcționarea subiectivă a întregului aparat psihofizic, deși în afara vreunei realități obiective a lucrului reprezentat ca fiind prezent. Dar Faptul trăit de mine se caracterizează prin totala *absență* a senzațiilor. S-ar zice, o percepție realizată numai de către suflet, fără ajutorul trupului condiționant. Și dacă unei asemenea percepții, realizată numai de către suflet, nu vrem să-i dăm numele de percepție, atunci să i se dea ce nume se poartă; în orice caz, Faptul este o intuiție a prezenței, lipsită de orice condiționare corporală (senzație).

Cum amintirea Faptului trăit de mine îmi stăruie mereu în gând și nu a trecut zi, de când s-a întâmplat, să nu mi-l amintesc și să nu cuget mai mult sau mai puțin la El, nu-i deloc ciudat că de-a lungul lecturilor mele sunt mereu atent să văd dacă nu găsesc descris undeva ceea ce eu însumi am experimentat.

Cu puțin timp în urmă am citit un fragment din Sfânta Tereza, unde se povestește ceva asemănător. Fragmentul se află în capitolul al XXVII-lea al *Vieții* și sună așa: „Aflându-mă eu de ziua slăvitului Sfânt Petru în rugăciune, am văzut lângă mine, ori mai degrabă am simțit ceea ce cu ochii trupești și sufletești n-am văzut niciodată. Mi se părea că alături de mine se afla Hristos. Vedeam că El îmi vorbește, așa mi se părea... Apoi m-am dus la duhovnicul meu, sleită de puteri, ca să-i povestesc. El m-a întrebat sub ce formă îl vedeam. Eu i-am răspuns că nu-l vedeam. Atunci el m-a întrebat iarăși cum îmi dădeam seama că era Hristos? Eu i-am răspuns că nu știam cum, dar că nu puteam să nu pricep că El era alături de mine – vedeam foarte clar, simțeam lucrul acesta...”. Luați seama, terminologia Sfintei Tereza nu are pic de rigoare psihologică; asta explică aparenta contradicție din textul ei, atunci când zice *că nu-l vedea*, iar câteva rânduri mai încolo *că-l vedea foarte clar*. Pentru că atunci când spune că nu-l vedea, ea vrea să spună că nu avea nici o senzație vizuală, iar când spune că îl vedea foarte clar și îl simțea, vrea să spună că îl percepea și intuia fără senzații.

Faptul descris de Sfântă este exact cel trăit de mine: o percepție fără senzații, sau – dacă-mi îngăduiți această formulă îndrăzneată – o percepție pur spirituală. Există, totuși diferențe adânci între experiența Sfintei și experiența mea. Sfintei Domnul Nostru îi vorbește, desigur, tot așa, prin cuvinte percepute fără senzații auditive. Mie, însă, nu. Pe Sfântă prezența Domnului Nostru o însoțește multă vreme, zile de-a rândul, adică, în mod obișnuit... „îmi părea că Iisus Hristos mergea tot timpul alături de mine“ –. Pe mine, însă, nu. M-a însoțit doar un foarte scurt răstimp, poate câteva minute, poate o oră, în noaptea de 29 spre 30 aprilie 1937. Și după aceea lucrul nu s-a mai întâmplat niciodată. În schimb, experiența mea are un element inedit, pe care nu l-am întâlnit descris în cea a Sfintei. Trăirea mea cuprinde și un efect produs în mine, adică în subiect, de prezența Domnului, un efect „antigravitațional“, de subtilizare, de volatilizare. Mi se părea că eram despuiat de trup, nu mai aveam greutate, că mă transformam într-o suflare și că cineva mă ținea ridicat în aer. Acest efect nu apare nicăieri menționat în descrierea Sfintei.

În sfârșit, și Sfânta încearcă să ofere o *interpretare* a stării descrise și găsește pentru aceasta câteva formule care mi se par foarte fericite și exacte. De pildă: „Părerea că ești ca o persoană pe întuneric, care nu vede pe cel de alături, ori ca un orb nu ține. Da, se aseamănă întrucâtva, dar nu prea mult, întrucât persoana cu pricina simte cu celelalte simțuri, îl aude pe cel de alături vorbind sau mișcându-se, îl poate atinge. Aici însă (în starea descrisă de Sfântă! n. GM.) nu e nimic din toate acestea, și nu se vede întuneric, ci acesta se reprezintă printr-o înștiințare a sufletului mai clar decât lumina soarelui...”. Interpretarea Sfintei mi se pare desăvârșită. Efectiv este vorba despre „o înștiințare a sufletului“ sau, cum spuneam adineauri, despre o percepție pur spirituală, *sine corpore interposito*².

Existența unor asemenea stări poate fi negată, cum să nu!?, de psihologii tributari interpretărilor pur naturaliste, umane, ale experiențelor mistice.

Dar, că faptul în sine poate avea loc este un lucru și că eu am experimentat efectiv și în mod real prezența Domnului Nostru este alt lucru. Vă rog să înțelegeți bine ce vreau să spun! E absolut sigur că eu am trăit tot ce-am povestit mai sus. De asemenea,

² „Fără mijlocirea trupului“ (lat.).

pe cât îmi pare mie, e absolut sigur că tot ce-am descris poate fi în sine o trăire a prezenței Domnului Nostru. Acum, această posibilitate intrinsecă este deopotrivă extrinsecă și reală? Cu alte cuvinte, mă întreb: deși ceea ce mi s-a întâmplat mie i se poate întâmpla oricărei persoane în general, totuși perceperea spirituală a prezenței Domnului Nostru se putea realiza în mine? Iată problema!

Nu mă îndoiesc nici o clipă că, dacă vrea, Domnul se arată unui suflet în acest mod, necorporal, fără senzații, fără interpunerea vreunui trup sensibil. Am însă motive foarte puternice să cred că *tocmai* mie Domnul nu avea de ce să-mi facă acest hatâr nemăsurat, fiindcă, ce făcusem eu, la urma urmei, ca să-l merit? Nimic. Dimpotrivă, făcusem destul rău, ca să *nu-l* merit. Adică, nu numai că exista în mine o stare *privativă* de merite (ca să mi se facă un asemenea hatâr), dar exista o stare *negativă*, o stare *pozitiv* rea.

Nimeni nu știe mai bine decât mine – în afară de Domnul Nostru, Cel care le știe pe toate – cât sunt de păcătos și de stricat în adâncul firii mele. Sufletul meu a străbătut toată gama, toată scara celor mai abjecte păcate. Cu circumstanța agravantă a confecționării unei suprastructuri doctrinare și ideologice, menită să le ascundă sub faldurile unei etici naturale, omenești, mai mult sau mai puțin filosofice și raționale, sfârșind în cele din urmă într-o concepție absurdă și profanatoare despre Dumnezeu și Providență. Spuneți, unui asemenea individ i se putea înfățișa Domnul și Dumnezeul Nostru? Peste un asemenea individ își putea revărsa El minunatele haruri? Nu. Nu-mi vine să cred.

Dacă Faptul ar fi fost precedat de o serie lungă și neîntreruptă de ani petrecuți în pocăință și rugăciune, în asceză desăvârșită, întărită de Sfintele Taine, atunci poate că Domnul Nostru s-ar fi putut îndura în cele din urmă să-și facă pomană și să arunce o privire milostivă către robul Său. Dar așa, dintr-odată, mi se pare absolut incredibil. Cum? Numai pentru că un suflet pervertit și îndepărtat de Dumnezeu va fi simțit într-o noapte câteva furnicături spre convertire, numai pentru atât – nici mai mult, nici mai puțin – Dumnezeu să-i fi făcut un asemenea dar? Nu pot admite așa ceva. Eu, unul, înclin să cred cu tărie că, deși ceea ce mi s-a întâmplat a fost cu adevărat o trăire a prezenței Domnului Nostru, totuși trăirea aceasta nu s-a petrecut în mine, în cazul meu particular și concret. Eu am trăit o pură fantezie, o pură închipuire, efectul unei stări patologice anormale a subiectivității. Sau am fost victima unei lucrături diavolești.

Pe de altă parte, în ce privește ultima concluzie, dacă stau și mă gândesc și cu seninătate, întâmpin unele dificultăți grave. Chiar o lucrătură diavolească nu-mi pare să fi fost! Și cum ar putea să fie oare diavolesc un fapt care produce consecințele pe care Faptul trăit de mine le-a produs în străfundul sufletului meu: o hotărâre nestrămutată și nezdruccinată până astăzi – fie ca Dumnezeu s-o hrănească mai departe cu harul Său! – și încercată prin mii de greutăți și obstacole, de a mă consacra, inclusiv preoțindu-mă, slujirii lui Dumnezeu; un har care a rămas lucrător mai mult de un an, fără întrerupere, transformându-se apoi în har sfințitor, când, pe 29 iunie 1938, am primit de la domnul episcop, la Vigo, ceea ce eu numesc „a doua comuniune”; o perseverență care a biruit până acum – fie ca Dumnezeu să mă aibă și mai departe în grijă! – toate împotrivirile. Se poate așadar ca o cauză cu astfel de efecte să fi fost diavolească?

Dacă eliminăm ipoteza diavolească, atunci nu ne rămâne decât să recunoaștem că am fost amăgit de propria mea subiectivitate, tulburată peste măsură, și că Faptul trăit de mine n-a fost altceva decât efectul subiectiv al unei crize mintale. Numai că în nici un moment, nici înaintea, nici în cursul și nici după producerea Faptului nu pot descoperi vreun indiciu, oricât de firav, de anormalitate. Mai mult, niciodată n-am simțit în mine stări patologice de ordin psihic, în afara celor două crize de nervi de care v-am vorbit și care, în mod clar, s-au datorat oboselii intelectuale. Aceste două crize se caracterizează tocmai prin natura lor exclusiv somatică, fără nici un amestec cu vreo tulburare de ordin psihic; au fost niște crize strict fiziologice, nervoase, fără a-mi afecta deloc ideea, facultatea reprezentării sau imaginația. Niciodată n-am avut halucinații, tulburări mintale, surexcitări ieșite din comun și n-am suferit de vreo perturbare a vieții psihice. Nici un psiholog care ar dori să mă examineze n-ar găsi vreun motiv, cât de mic, ca să mă declare bolnav psihic. Nici una dintre persoanele care mă cunosc ori m-au cunoscut încă din copilărie n-ar putea declara că sunt un dereglat mintal.

Am însă o imaginație și o sensibilitate ceva mai aprinse și mai bogate decât ar fi normal, lucru care-mi cauzează adeseori suferințe morale și reacții interioare, de asemenea, mai puțin obișnuite. Și, cu toate că în general îmi stăpânesc și-mi țin bine în frâu excesul acesta de sensibilitate și imaginație – grație unei facultăți de autocritică și autoanaliză pe care studiul filosofiei și dragostea pentru meditațiile solitare au dezvoltat-o în mine –, totuși nu-i deloc imposibil, ba chiar e foarte probabil, ca în unele împrejurări excepționale, precum aceea descrisă anterior, sensibilitatea și imaginația mea, tulburate și zguduite peste măsură, să fi rupt zăgazurile în puhoie informe și să fi produs în mine o halucinație fără senzații concomitente. Nu găsesc alt mod de a explica trăirea mea din acea noapte neuitată pentru mine. Pentru că refuz cu îndărătnicie să cred că mie, un individ atât de decăzut și de netrebnic, Dumnezeu a vrut să-i dăruiască, fie măcar și un minut, prezența Sa.

În ultimă instanță aș putea presupune că Dumnezeu, vrând să-mi garanteze convertirea printr-o bucurie atât de profundă, încât să mi se întipărească în suflet, a îngăduit să se producă în mintea mea acest fenomen subiectiv a cărui amintire de neșters m-a ajutat apoi să înving toate piedicile, dificultățile și inconvenientele ce, fără doar și poate, aveau să se opună vocației mele.

Iată motivul pentru care m-am și adresat dumneavoastră, don José María. Nimănui până acum, nici măcar la spovedanie, n-am povestit lucrurile cuprinse în această scrisoare mult prea lungă. Și nici nu mă gândesc, nici nu-mi trece prin cap să vorbesc vreodată despre asta cu cineva, doar dacă, evident, dumneavoastră mi-o veți cere în mod expres. Mai mult: simt o jenă atât de adâncă și o asemenea sfială față de lucrurile acestea, încât de un an de zile de când mă aflu sub îndrumarea dumneavoastră duhovnicească, n-am îndrăznit, până acum, să vă vorbesc despre ele. Dorința mea cea mai arzătoare este să știu ce părere aveți și ce mă sfătuiți, și apoi nu vreau să mai discut cu nimeni, nici chiar cu dumneavoastră despre întâmplare.

Înainte de a încheia, poate s-ar cuveni să cunoașteți și câteva dintre evenimentele care au avut loc după Faptul extraordinar. Acesta s-a petrecut așadar acum mai bine de trei ani. De atunci n-am mai observat niciodată în sufletul meu ceva care să semene cu vreo „stare extraordinară ori supranaturală”. Viața mea spirituală a urmat un curs firesc și tainic. Am închinat lui Dumnezeu toate suferințele morale aduse cu sine de convertirea mea, suferințe deloc puține. Totdeauna însă amintirea Faptului a constituit

o mângâiere extraordinar de eficientă, slujindu-mi drept scut și ajutându-mă să înving toate dificultățile și împotririle. La început, adică la vreun an și jumătate după cele întâmplare, îmi doream să se repete cu mine o experiență mai mult sau mai puțin asemănătoare și uneori chiar m-am rugat lui Dumnezeu pentru asta. Dar deja înainte de a vă cunoaște pe dumneavoastră am curmat definitiv asemenea dorințe și rugăminți. Supus voii lui Dumnezeu, nu mai poftesc și nu mai cer nimic de felul acesta. Ba încă și mai mult: mă sperie gândul că experiența s-ar putea întâmpla iarăși și-L rog pe Dumnezeu să nu îngăduie să-mi fie tulburată liniștea sufletească pe care am dobândit-o între timp. Singura mea dorință arzătoare și rugămintă neîntreruptă este ca Domnul Nostru să se îndure de mine și să-mi păstreze credința, asupra căreia, de atunci, n-am ezitat nici o clipă, nici chiar atunci când am început studiul – atât de primejdios pentru mine – al teologiei dogmatice. Să-mi păstreze credința întreagă și să-mi dea harul Său, ca să-l pot sluji cu cinste și fidelitate, cu jertfă deplină și totală până la capătul puterilor mele deja slăbite! Să ocrotească în sufletul meu pacea din care mă înfrupt acum și care, cred eu, nu se va tulbura prea ușor dacă grija lui Dumnezeu nu mă va părăsi!

Am să adaug numai câteva date concrete. Chiar a doua zi după întâmplarea Faptului extraordinar am luat hotărârea să mă consacru lui Dumnezeu și să mă preotesc. Dar cum viitorul mi se părea atât de încetșat, de întunecos și de nesigur, iar pe atunci – în zilele acelea de mai 1937 – nu prea aveai cum să treci la acte definitive, și cum, pe deasupra, înțelegeam că trebuia neapărat să-mi scrutez în adâncime și să-mi purific sufletul și, de asemenea, să pun la încercare capacitatea lui de perseverență, am amânat cu prudență orice manifestare exterioară. Pe 3 mai am primit scrisoarea de la ficele mele, cum că deja se mutaseră la Barcelona și se instalaseră în casa scumpelor noastre rude. Atunci, dându-mi seama că războiul avea să se lungească mult și bine, m-am gândit să părăsesc Parisul și să mă cufund în cea mai retrasă și discretă singurătate cu putință. Munca la dicționar, cu care-mi câștigam traiul zilnic, o puteam face oriunde, chiar și într-un loc îndepărtat. Mi-am adus aminte că un prieten de-al meu, preot francez, abatele Pierre Jobit, care trăia pe atunci în Germania – acum locuiește la Madrid! – era foarte apropiat de călugării benedictini de la abația Ligugé, aflată în apropierea Poitiers-ului. Locul, pe care-l știam dintr-o vizită turistică, îmi plăcea nespun de mult, fiind retras, plin de vegetație și liniștit. Am scris așadar abatelui Jobit și, prin mijlocirea lui, am intrat în relație epistolară cu abatele din Ligugé, care a avut bunătața să mă invite ca oaspete în mănăstirea sa. Îmi pregăteam deja bagajele când am primit vestea sosirii iminente a fiicelor mele la Paris.

Ce se întâmplase între timp? În prima jumătate a lunii mai guvernul lui Largo Caballero căzuse și fusese înlocuit de un Guvern condus de doctorul Negrín. Din acest nou Guvern nu făcea parte Galarza, principalul autor al refuzului de ieșire din țară a fiicelor mele. Prietenii din Paris m-au sfătuit ca, de vreme ce Negrín se arătase mai înainte favorabil dorinței mele, eu să-mi reformulez cererea, întrucât acum, fiind președintele Consiliului, i-ar veni mult mai ușor să mi-o aprobe și efectiv țină să mă ajute. Fără prea mare încredere i-am trimis direct lui Negrín o scrisoare, la care însă n-am primit nici un răspuns. Îngropasem deja povestea, considerând cauza pierdută (căci nu aveam absolut nici un motiv să trag nădejde) și făcusem ultimele pregătiri pentru mutarea la mănăstirea Ligugé, când am primit o nouă telegramă de la Barcelona cu vestea că ficele mele plecau spre Franța și că vor telegrafia de la Cèrbère. Și efectiv, a doua zi, am primit altă telegramă, de la Cèrbère, cu ora sosirii la Paris. Pe

9 iunie am avut imensa bucurie de a-mi strânge în brațe fiicele și nepoții. Aveam înaintea mea o familie de șase persoane adulte și doi copii. Nu puteam să mă gândesc la altă soluție decât la aceea din America. Prin urmare am amânat tot restul. În câteva zile am rezolvat cu drumul la Buenos Aires, am făcut rost de bani, am obținut pașapoartele necesare. Pe 20 iunie ne-am imbarcat la Marsilia. Pe 10 iulie am ajuns la Buenos Aires. Pe 17, la Tucumán. Imediat mi-am început cursurile și conferințele. Le-am început, dar pe dinăuntru eram la pământ. Proba la care-mi supuneam credința abia înfiripată, precum și perseverența, destul de problematică, era cumplit de grea. Câștigam mult, mă plăteau bine. Duceam o viață îmbelșugată, ba mai mult decât atât: puneam și bani deoparte. Pe de altă parte însă, trebuia să fac față la două catedre: una de filosofie generală, alta de psihologie. Câte primejdii, câte curse, cât de ușor puteam aluneca din nou în vechia prăpastie din care ieșisem într-un mod atât de dramatic!

Dar nu vreau, don José María, să mai abuzez de răbdarea dumneavoastră. Ajunge numai să spun că, prin ajutorul lui Dumnezeu, am învins toate primejdiile. Am încercat – cred cu succes – să dau cursurilor mele de la Universitatea din Tucumán un caracter perfect anodin în privința problemelor comune filosofiei și sfintei Religii. Taina mi-am păstrat-o cu atâta grijă, încât nici fiicele mele n-au putut-o descoperi.

După unsprezece luni de la sosirea noastră la Tucumán, adică în mai 1938, m-am despărțit de Universitate. Cu economiile făcute, plus un „turneu“ de conferințe, extrem de profitabil, care a cuprins Montevideo, Buenos Aires, Rosario, Panamá, Córdoba și Santa Fe aveam destui bani ca să plătesc drumul până în Spania, ba chiar îmi mai rămânea ceva și pentru a-mi întreține familia timp de un an de zile. Eram convins că războiul nu va mai dura mult.

Am scris o lungă scrisoare domnului episcop – cu care mă aflu în relații personale foarte bune încă din 1930 –, unde-i înfățișam proiectele mele, expunându-i în același timp amănuntele convertirii mele, cu excepția Faptului extraordinar pe care nu vi l-am povestit decât dumneavoastră. Domnul episcop mi-a răspuns printr-o cablogramă, aprobându-mă integral și dându-mi, cu emoție, binecuvântarea sa. Ne-am imbarcat din Buenos Aires pe 3 iunie. Am ajuns la Lisabona pe 24. Apoi, la Vigo, pe 27, noaptea. Deja le anunțasem pe fiicele mele despre noua mea identitate de creștin și chiar de viitor preot. Au plâns împreună cu mine de emoție și bucurie.

În dimineața de 28 l-am îmbrățișat pe domnul episcop abia stăpânindu-mi lacrimile. Tot în ziua aceea, spre seară, m-am spovedit lui, spovadă generală. Deși a fost lungă și amănunțită n-am îndrăznit să amintesc de Faptul extraordinar, care constituie obiectul relatării de față. Nu mi s-a părut necesar, iar o sfială de neînvins nu m-a lăsat să scot o vorbă. Pe 29 dimineața am participat cu toții la slujbă în capela din Atalaya de Castro, unde locuiește domnul episcop. Însuși Preasfinția Sa a slujit și din mâinile sale am primit Sfânta Împărtășanie cu obrazii șiroind de lacrimi. Două luni și jumătate mai târziu, pe 10 septembrie 1938, intram la mănăstirea Părinților Milostivi din Poyos, începându-mi, de fapt, pregătirea pentru sacerdoțiu.

Septembrie 1940. Laus Deo

Traducere și prezentare de CRISTIAN BĂDILÎȚĂ

ECUAȚIA CULT-CULTURĂ SAU DIN NOU
DESPRE INTELECTUALI ȘI BISERICĂ

R. V. GIORGIONI

În ultimii zece ani, religia a devenit un subiect (de multe ori fierbinte dar) de strictă actualitate. Aripa inefabilă a Duhului plutea peste țara sfâșiată de gloanțe și contradicții în inima unui decembrie mirific, când tineri crescuți în spirit ateu se prăbușeau în genunchi în fața catedralelor, rostind în cor „Tatăl nostru“. Din păcate, acest Duh coborât de harismă, care transformă în aur duhovnicesc tot ce atinge cu a sa diafană aripă s-a dovedit a fi numai un zefir trecător, adierea unui foc de paie. De atunci au mai fost doar câteva zvâcniri ale Duhului.

Dacă în rândurile populației se remarcă o sensibilă creștere a interesului față de sufletul propriu, materializată prin frecvența sporită la slujbele religioase, se poate constata, pe de altă parte, o rezervă sceptică față de cele sfinte a omului cultivat. Acesta se păstrează într-o constantă expectativă, dacă nu cumva poziția sa față de problema „misticismului și obscurantismului“ a rămas aceeași. Trecând peste practica religioasă a omului de rând (dar și peste criticile îndreptățite aduse de diverse conștiințe lucide ortodoxiei naționale), am dori să ne oprim puțin aici asupra poziției intelectualului creator vizavi de chestiunea religioasă. Căci între a fi în mod global și luat grosso modo un popor (născut) creștin și fiecare în parte un credincios practicant (mântuirea e personală, nu națională!) e o diferență ca de la cer la pământ.

...Desigur, nu încercăm să contestăm intelectualului dreptul de a avea propria filosofie de viață: umanistă, hedonistă, deistă sau existențialistă, de a fi, la rigoare, agnostic – fenomenul are largă răspândire și în mediile intelectuale occidentale. Ne exprimăm numai nedumerirea, cum de un spirit elevat, creator de valori spirituale majore, nu găsește de bine să practice un crez religios viabil. Ne mirăm pur și simplu..., cum mulți se miră de procente ridicate ale stângii în rândurile intelighenției din țările cu un regim democratic – Franța, bunăoară. Cum de intelectualii europeni se simt mai repede atrași de filosofii religioase orientale: hare krishna, bahaii, meditația transcendentală, decât spre o variantă de creștinism, când pesimismul oriental contrazice atât de sigur activismul european, întreg spiritul civilizației europene. Intelectualul artist: literatul, artistul plastic cu propensiuni filosofice, omul de știință și cultură, manifestă uneori o rezervă rece față de Sfânta Scriptură, considerând-o doar ca pe o capodoperă a literaturii universale, nu ca text sacru, inspirat de Sus.

În ecuația *cult-cultură*, este de bun simț a recunoaște primatul celui dintâi termen – termenul care constituie în fond rădăcina celui alt. Intruziunea culturii în cult are niște limite, pe când penetrarea culturii de sentimentul religios nu are limite, este

inevaluabil benefică. Se remarcă la noi, și chiar surprinde plăcut gradul înalt de inițiere în credința creștină a unor intelectuali laici și, de cealaltă parte, larga deschidere culturală a unor autorități ecleziastice.

Se impune de la sine punerea în balanță (în... ecuație) a următorilor termeni: 1) „excesul de cultură“ pentru omul duhovnicesc și 2) „abuzul de spirit religios“ la individul laic. Anahoretul care trece (poate prea) ușor de la slova Scripturii, de la lectura sacră (părinți și scriitori bisericești) la arta profană, literatura experimentală, filosofia gnostică sau orientală nu este pus în pericol de a pierde pe drum *teleos*-ul său inițial? Pe de altă parte, pentru filosof (bunăoară) teologia este numai „un splendid instrument cultural“ (*Jurnalul de la Păltiniș*), un accesoriu oarecare, sau element de decor cultural. Filosoful de profesie e cel care așează cultura pe-un alt piedestal. Când stă de vorbă cu niște studenți în teologie, C. Noica îi sfătuiește: „Dacă vrei să vă preoțiți, asta e o chestiune duhovnicească, în fața căreia rolul meu – de antrenor cultural, n.n. – încetează“. Avansarea conceptului de „Dumnezeu al culturii“ relevă faptul că filosoful nostru idealist se afla în căutarea unei profesii de credință intelectuală care să devanseze, sau chiar să substituie filosofia religioasă. Însă gânditorul pierde din vedere aici faptul că sfera religiosului este infinit superioară iar cerul de jos al culturii este în efect oglinda de piatră a unui lac înghețat în care se reflectă adevărul, unicul Cer!

Pentru sfera culturii, religia reprezintă un alt contract, o angajare cu toate forțele în altă direcție. Dacă în creștinism mântuirea e concretă, urgentă și personală, în cultură-culturalism, ea e absolut generală, abstractă; trece drept un anacronism, o impuritate a spiritului. Filosofia e o vânăre de-o viață, adulmecare continuă a ideii, pe când religia reprezintă nevoia stringentă, urgentă a sufletului de a se re-lega (religare) de Dumnezeu său.

Există în orice formă de practicare a culturii o doză de dumnezeire dar și una de autoîndumnezeire, de hipertrofie a eului, care contravine credinței. În ultimă analiză, actul cultural „nu mă rezolvă“ (Andrei Pleșu – *Minima moralia*), el nu e mai mult decât un surogat existențial. Dacă homo religiosus, fără a fi o ființă a(nti)culturală, nu trebuie să fie în mod necesar om de cultură, condiția filosofului – considerat de noi aici ca om de cultură prin excelență – se postulează pe principiul exclusivității. El trebuie să fie dedicat „trup și suflet“ vocației sale. (E drept că și religia, prin comandamentul Scripturii, pretinde o angajare totală, ca a soldatului sau a sportivului, care nu trebuie să se încurce cu lucruri pământești: „Cine pune mâna pe plug și se uită înapoi, nu este vrednic de mine!“ Însă asta la modul ideal!).

„Uitarea bună“, uitarea de sine a filosofului, trece astfel drept un drog antireligios, amânare sine die a unei polițe pe care, muritori fiind, toți o avem de plătit. Poliță pe care a trebuit s-o plătească și Maestrul de la Păltiniș, despre care se știe că în ultimele zile era oripilat de ideea morții. Vine o zi când orice maestru (guru) se va simți strivit, nu doar de prestigiul, ci de însăși prezența singurului Mare Maestru!

„Cultura funcționează soteriologic fără soteriologie“ (C. Noica); în altă traducere, este un creștinism fără Hristos. Pentru ea, religia trece drept o formă adiacentă a spiritului, pe când în realitate e Spiritul însuși. Iar ascetismul laic al obsedatului cultural trece, în această ordine de idei drept pur ateism. (Desigur, la fel de valabilă este și reciproca: dacă există un obsedat cultural, trebuie să fie și unul religios).

Omenirii noastre contemporane nu-i lipsesc performerii culturali: profesorii, doctorii, artiștii, literații, ci marii mistici, oameni obsedați de Hristos. În această ordine de idei, cu atât de mai mare folos îi e românismului un gânditor-trăitor de forță și profunzimea lui Petre Țuțea, decât un idealist steril precum Constantin Noica, sau un „geniu negativ“ de talia lui Cioran. (Deși, între noi fie vorba, nici Emil Cioran n-a fost așa sceptic și ateu cum voia să pară; el a cochetat toată viața – de fațadă – cu ideea sinuciderii și a trăit bine-mersi până la adânci bătrâneți). Credința înseamnă încredere, optimismul prin excelență, ea reprezintă chintesența conceptelor luminoase, deci pozitive. Pe când scepticismul, îndoiala, dezabuzarea sunt termeni în care se exprimă împărăția întunecată.

Sub dictatură, creștinii de rând au fost frustrați de valori majore ale culturii, iar intelectualii, de valori fundamentale ale creștinismului. Până mai ieri, scriitorii erau puși, prin acele faimoase „întâlniri cu cititorii“, „șezători literare“, „acțiuni de culturalizare a maselor“ să intermedieze pentru omul de rând hrana culturii. Pe de altă parte, preotul (fără să fie el singurul administrator al harului felurit al lui Dumnezeu, fiindcă nimeni nu poate deține monopolul mântuirii) a avut și are menirea, obligația să tălmăcească pentru popor Sfânta Scriptură, apropiind-o astfel de sufletul obștii. Obște din care face parte și intelectualul, ca simplu mirean într-o parohie. Pe de o parte, odată ce practici un cult creștin, te faci una întru Hristos cu toți membrii acestuia, cu „grosul turmei“; uiți că ești ministru, șef de catedră sau general. Iar pe de altă parte, profesarea deschisă a unui crez religios nu-ți anulează statutul social sau condiția intelectuală. Tu rămâi mai departe cărturarul luminat, dar luminat mai mult ca orice de lumina credinței, de Hristos-Soarele Nădejzii noastre.

Un adevărat intelectual ar trebui să fie și un enoriaș activ în biserica lui, luminat în același timp de lumina culturii și de cea a credinței (prin același Duh al lui Dumnezeu, Tatăl Luminilor); să prezinte și altor confrăți, apropiați, miracolul mântuirii petrecut în viața lui. Nu există credință teoretică, ci numai credință mărturisitoare. Este datoria preotului, desigur, să vorbească tuturor „pe limba lor“, să facă efortul de a se face înțeles. Însă, spre a reuși să penetrezi sensibilitatea, să străpungi scutul sceptic, prejudecățile (anti)religioase ale unui intelectual ai nevoie de mult tact și de o considerabilă inițiere culturală. Nu poți converti (și apoi păstori) un spirit raționalist, burduf de carte, doldora de idei, dacă te limitezi la domeniul strict teologic, neglijându-ți cultura generală, deschiderea artistică sau științifică. Acum, este absurd să pretinzi de la toți clericii vocație culturală și de la toți oamenii de cultură vocație duhovnicească. Dar tot la fel de adevărată este, repet, necesitatea inițierii, pentru ambele categorii aflate în studiu... Dacă ai o Biblie (în a duminică, proprie biblio-theca) și continui să te plângi că întâmpini probleme cu idiomul religios, că ar fi caduc sau arhaizant, singura concluzie care se poate trage de-aici este că nu ai citit-o, sau ai parcurs-o în fugă, ca pe-un roman. Iar glasul lui Dumnezeu, devenit manifest prin limbajul dulce-arhaizant, presărat cu metafore și inversiuni poetice al Scripturii, prin vocea caldă a preotului, va rămâne mereu pentru tine o păsărească ciudată.

În concluzie: intelectualul trebuie să facă efortul de apropiere, citind în duh de smerenie Biblia și Sfinții Părinți (și abia după aceea să tragă concluzia că Biserica nu ar avea un limbaj cultural adecvat, capabil de dialog). Iar preotul trebuie și el, la rândul lui, să vină în întâmpinarea intelectualului. Altfel, se întâmplă extrema cealaltă:

un om de cultură, dacă nu se blochează la primul contact cu discursul teologal, fără o bază teoretică solidă și o practică religioasă pe măsură, poate să prindă aripi false. Înainte nu l-a văzut nimeni la biserică, nu l-a auzit cineva să se fi exprimat vreodată (măcar în particular) în favoarea Împărăției, ca acum să te trezești cu el că e specialist în teologie, exeget al Sfintelor Scripturi și apriig apologet.

...Recunoaștem, ecuația cult-cultură (la care este de meditat în absolut) nu se poate rezolva dintr-o trăsătură de condei. Ci aici intervine iarăși preceptul Mântuitorului: „Pe acestea să le faceți, și pe celelalte să nu le lăsați nefăcute!“...

CHIPURI ȘI MĂȘTI ALE ASEMĂNĂRII

STAN EUGEN MARIAN

Motto: „*Măine mă veși depăși pe mine, chiar aveți datoria să mă depășiți, întrucât sunteți vii...*”

Nae Ionescu – Curs de istorie a metafizice

Atacând problema cauzalității (Teoria cunoștinței metafizice 2 – Cunoașterea mediată 1929–1930), Nae Ionescu o scoate din contextul filosofic în care auditoriu ar fi tentat să o plaseze. Pentru Nae Ionescu, cauzalitatea este modalitatea de trecere din domeniul actualului în cel al virtualului, din domeniul lumii create în cel al increatului. Cauzalitatea autentică – vom vedea că există și o falsă cauzalitate – este o tentativă metafizică de depășire a cosmosului. Ea nu este o metodă explicativă, ci o cale de a ajunge la Dumnezeu.

Întâi, Nae Ionescu distinge mai multe genuri de cauzalitate:

Cauzalitatea științifică, care desemnează raporturi de succesiune între două fenomene fără nici o legătură esențială între ele. În astfel de cazuri, dacă putem deduce efectul din cauză, nu putem urca dinspre efect către cauză, pentru simplul motiv că respectivul efect poate rezulta din cauze variate. Raportul este ireversibil și echivoc.

Pretenția științei de a găsi un raport causal ori de câte ori se observă vreo corelație constantă între două fenomene este respinsă. Ceea ce este firesc în matematică, pentru că această știință lucrează cu realități convenționale statuate de om, nu se poate aplica în natură. Când legătura dintre cauză și efect este echivocă, adică atunci când nu se poate urca dinspre efect spre cauză, posibilitatea noastră de a stabili o legătură între actual și virtual este nulă.

Concluzia lui Nae Ionescu este că diversele constante statistice dintre fenomene nu pot primi numele de „cauzalitate”. Vedem, deci, că primul gen luat în discuție nu este propriu-zis cauzalitate.

În schimb, adevărata cauzalitate primește la Nae Ionescu numele de „cauzalitate metafizică” sau „simbolică”.

Dacă nota principală a primului gen de cauzalitate – cea științifică – este ireversibilitatea, în sensul că nu există pentru noi o posibilitate de aflare a cauzei concrete ce a determinat un fenomen, cauzalitatea simbolică este reversibilă, în sensul că putem urca dinspre efect către cauză concretă: „Ai recunoscut în cutare copil ceva din altă persoană, ai recunoscut în cutare tablou anumite lucruri pe care le-ai mai găsit în altă parte și care fac parte dintr-o altă unitate constituită. Adică sunt anumite

raporturi între fenomene care creează univocitatea; precum există succesiunea echivocă în domeniul actualului, există încă și o altă succesiune, o succesiune univocă" (Nae Ionescu, *Curs de metafizică* – pag. 242, Editura Humanitas 1991).

Deoarece, în cazul cauzalității metafizice, efectul stă pentru cauză, îl simbolizează, Nae Ionescu renunță până și la termenul de „cauzalitate”, care „nu explică niciodată nimic”, înlocuindu-l prin cel de „creație”.

Deci, cauzalitatea simbolică nu se poate aplica, nu iese la iveală, decât după ce am depășit domeniul actualului și ne-am ridicat spre virtual. Or, această ridicare spre virtual se face doar în actul creator al omului. La pagina 244 (o. c.), Nae Ionescu afirmă „...o operă de artă este într-un oarecare fel o creație analoagă cu creația lui Dumnezeu. Un copil nu este o creație, este un proces natural”.

Ce îl împinge pe Nae Ionescu să dea mai întâi copilul ca exemplu de cauzalitate simbolică (pag. 242), pentru ca, mai apoi (pag. 244), să excludă domeniul organicului din sfera acesteia? Sau, altfel spus, când are Nae Ionescu dreptate? Atunci când include omul concret în sfera cauzalității simbolice, sau când îl exclude?

Din punct de vedere teologic, întreaga lume stă sub semnul originii divine. Chipul lui Dumnezeu este prezent și indestructibil în fiecare din noi. Urmând aceeași logică teologică, împlinirea omului nu poate sta decât în *asemănare*. Dacă chipul divin este un *dat*, *asemănarea* este o *cale* ce rămâne a fi parcursă de fiecare.

Fiul își poate simboliza tatăl doar pentru că Fiul își simbolizează Tatăl. Pecetea noastră inconfundabilă nu ne este dată nici de însușirile psiho-somatice, nici de gradul de cultură. De aceea e practic imposibil să definești un om. Desigur, există formulări fericite care ne ajută să ne apropiem de *persoana* respectivă, să exprimăm ceva din inexprimabilul prin care se distinge. Inexprimabilul este chiar a treia *persoană* divină, Sfântul Duh, Cel care ne oferă șansa de a-L recunoaște în ceilalți și de a fi recunoscuți de aceștia prin El (sau prin Ea, căci în limbile semitice, cuvântul ce desemnează pe Mângâietor – *Ruach* – este de genul feminin).

Nu este deloc întâmplătoare dificultatea de a-l situa pe om. El este dincolo de actual, dar îl asumă, îl recapitulează depășindu-l. De aceea ezită Nae Ionescu.

În planul biologicului pur, pecetea Duhului Sfânt se estompează deci și posibilitatea noastră de recunoaștere a indivizilor scade. Putem spune că acolo, în biologicul pur, demonia entropiei acționează încă mai feroce.

Dacă lumea actuală vrea să reducă miracolul omului la un moment dat biologic, este pentru că omul a ajuns să-și nege *chipul divin*, refuzând *calea asemănării*.

Putem spune că Nae Ionescu îl face pe om părtaș la cauzalitatea simbolică în virtutea *chipului* său, și apoi i-o refuză în virtutea refuzului oamenilor de a urma *calea asemănării*.

Până la urmă, Nae Ionescu acordă o ultimă șansă omului. Iar această șansă este creația, adică tocmai gestul prin care creatura încearcă să-și imite Creatorul. Să-i *semene*.

E adevărat. În artă, omul se poate juca de-a Dumnezeu. În ce măsură, însă, această *asemănare* este și cea la care ne cheamă Dumnezeu? Nu cumva *asemănarea* aceasta este ilicită și uzurpatoare, precum cea promisă de diavol în Paradis? Dacă o operă de artă nu transfigurează firea căzută, în ce măsură mai poate fi ea părtașă – cu adevărat – la cauzalitatea simbolică?

Artistul poate fi recunoscut după opera sa (deci, în primă instanță, regula după care știm că avem de a face cu cauzalitatea simbolică este respectată), dar opera însăși nu se dorește o depășire transfiguratoare către energiile increate ale lui Dumnezeu, ci se complăce în neasemănare. Gestul afirmării ilicite se transformă în negare. Într-o asemenea operă de artă, omul fuge de Dumnezeu.

Încă de foarte timpuriu, arta occidentală lasă din ce în ce mai mult loc „naturalului”, expresivității ce ține strict de condițiile spațio-temporale ale firii căzute. În Răsărit, dimpotrivă, iconarii pictează după un canon ce pare a sfida legițile lumii fizice.

În arta occidentală, cauzalitatea „simbolică” este o relație tot mai duală. Artistul-creator se recunoaște tot mai mult în opera sa, iar aceasta tinde să-și restrângă semnificația pentru un număr tot mai mic de oameni. Post-modernismul se opune până și ideii de curent literar-artistic în accepțiunea lui „clasică”.

În Răsărit, relația nu se rezolvă în doi termeni. Aici, ea este treimică. Alegând calea Asemănării prin mijlocirea Sfântului Duh, iconarul intermediază smerit între Dumnezeu și om.

Pentru ca această intermediere să se desăvârșească, iconarul trebuie să-și sublimeze orice veleități inovatoare. Cu toate acestea, icoanele autentice nu oferă spectacolul fastidios al produsului de serie. Vom aminti aici că Sfântul Duh realizează în noi acea unitate în diversitate care ne permite să ghicim pe Unul Dumnezeu în unicitatea fiecărei făpturi.

Desigur, pentru occidentali și occidentalizați, icoanele par „urâte”. Și cum ar putea fi altfel, când pentru lumea modernă, criteriile „frumuseții” sunt în conformitate cu legile firii căzute?

Dar iată că, datorită incompetenței teologice a preoților, tot mai multe biserici ortodoxe au pe pereți nu icoane, ci picturi religioase după moda vestică.

Să fim bine înțeleși: Aici nu este vorba despre anume preferință artistică, ce poate rămâne la latitudinea preotului paroh, ci de respectarea unei exigențe de ordin *teologic* stipulată ca atare de Sinoadele Bisericii Ortodoxe, tocmai în virtutea a ceea ce îndrăznim să numim „cauzalitate simbolică”.

După spusa lui Evdokimov, „icoana este o evocare epifanică”, mijlocind între Cer și Pământ. Ori, ce altceva înseamnă „a mijloci”, dacă nu „a aduce împreună” două realități altfel antinomice? Acesta este sensul verbului grec „symbolein”. Icoana *face prezent* Cerul pe Pământ, dar, în același timp, izvodește relația lor originară de cauzalitate. Departe de a fi o simplă ilustrare a momentelor evanghelice, ea este imagine („eikon”) văzută a „nevăzutului” și punte de acces spre *asemănare*.

Că veacul preferă răsfațul faustic al „creației”, asta e cu totul altă problemă...

MĂNĂSTIRILE ÎN PERIOADA COMUNISTĂ

În prima jumătate a anului 2000 s-au desfășurat la Sighet lucrările celei de a VIII-a ediții a simpozionului referitor la represiunile din perioada dictaturii comuniste, cu care prilej s-au dezbătut diferite aspecte ale perioadei de atunci, inclusiv cel religios. Una din expuneri aparținând lui Cristian Vasile s-a referit la „Autoritățile comuniste și problema mănăstirilor ortodoxe, în anii '50“. Reproducem aici textul respectivei expuneri apărut în suplimentul „Aldine“ al ziarului „România liberă“, an. IV, nr. 224, sâmbătă 22 iulie 2000, pp. II–III.

*

La mijlocul anilor '50, în condițiile în care măsurile represive anticatolice diminuaseră capacitatea de rezistență a cultelor greco-catolic și romano-catolic, autoritățile comuniste și-au îndreptat atenția cu precădere spre mănăstirile ortodoxe, percepute ca principale „focare ale reacțiunii“.

Încă din anul 1948, organele represive își intensificaseră acțiunile de supraveghere a mănăstirilor, indiferent cărui cult îi aparțineau. Aceste acțiuni erau legate și de faptul că, începând din acest an, mai multe organizații anticomuniste, între care și *Mișcarea Națională de Rezistență*, au găsit un sprijin important în bisericile, mănăstirile și schiturile din întreaga țară. De altfel, într-un material informativ al Securității din 10 noiembrie 1948, se arată că în România „*ființează 176 de mănăstiri deservite de 5941 de călugări. Aceste mănăstiri sunt fie situate în orașe, aproape de biserici, școli sau alte locuri publice, ceea ce face supravegherea lor foarte dificilă, fie sunt situate în regiuni izolate care permit adăpostirea unor elemente certate cu legea.*“

Experiența democrațiilor populare vecine ca și experiența serviciilor noastre de Securitate a dovedit că multe mănăstiri au devenit fie locuri de găzduire ale elementelor legionare sau din rezistență, fie depozite clandestine de muniții. Din această cauză ele constituie obiective pentru acțiunea informativă“.

Securitatea aprecia chiar că în zonele unde numărul mănăstirilor este mai ridicat, activitatea antiguvernamentală este mai *acută*. Foarte semnificativ este faptul că mănăstirea greco-catolică de la Bixad (jud. Satu Mare) nu a trecut, după simulacrul de unificare religioasă de la 1948, în folosința cultului ortodox tocmai pentru că era considerată de Securitate drept *centru de rebeliune* și exista temerea că această tradiție a revoltei împotriva autorităților comuniste se va păstra; prin urmare s-a decis desființarea mănăstirii.

În concepția oficialităților, mănăstirile ortodoxe reprezentau un pericol și pentru faptul că aveau o anumită autonomie, fiind înzestrate cu așa-numite „*instalații industriale*“: mori, motoare și dinamuri întrebuințate la producerea energiei electrice, gateri, ateliere de țesătorie și de fierărie etc. Numărul mare de călugări era o altă

preocupare a organelor de partid, după cum rezultă din mai multe note informative și referate ale Securității. Aceste materiale consemnează faptul că măsurile adoptate de guvern, precum naționalizarea și confiscarea unor terenuri ale mănăstirilor, nu au reușit să contribuie la scăderea numărului de monahi, întrucât conducerea Bisericii Ortodoxe a creat o nouă bază materială prin utilizarea cooperativelor meșteșugărești din mănăstiri.

Într-un referat din 6 octombrie 1958, general-colonelul Alexandru Drăghici semnală următoarele: „*anumite elemente aparținând claselor exploatare sau în serviciul acestora, nemaivăzând alte posibilități de viață, conformă cu concepția lor, în noua societate, precum și elemente dezorientate și bigote din rândurile jărănimii, s-au îndreptat spre mănăstiri. Folosind acest fenomen, conducerea actuală a Bisericii Ortodoxe, în loc să-i facă față cu prudență, l-a acceptat, făcând din problema organizării vieții monahale una din preocupările cele mai de seamă*”.

La toate acestea se adaugă și problema seminariilor monahale, adevărate instituții de pregătire și organizare a elitei călugărești și care, potrivit aprecierilor Securității, cultivau intens un spirit mistic contrar regimului de democrație populară. În pofida limitării libertății religioase, în anii '50 numărul călugărilor și călugărițelor care frecventau aceste seminarii a crescut la 143 (53 de călugărițe la mănăstirea Agapia, 70 la Horezu și 20 de călugări la școala de cântăreți bisericești de la Neamț), față de numai 90 în intervalul 1941–1948. Această intensificare a pregătirii în rândul monahilor a dus la o situație paradoxală: înviorearea vieții mănăstirești într-o perioadă de teroare și de suprimare a libertății de exprimare. Această realitate nu putea fi mult timp tolerată, astfel că din inițiativa autorităților *Regulamentul școlilor de cântăreți și al seminariilor* a fost modificat, iar secția monahală de pe lângă seminarul teologic Neamț a fost desființată. Ultimele măsuri au generat o stare de adâncă îngrijorare, după cum rezultă și din memoriul adresat patriarhului Justinian și Sfântului Sinod la 16 septembrie 1956 de un grup de 19 monahi (între aceștia s-au numărat arhimandriții Benedict Ghiuș, Sofian Boghiu și protosinghelul Ioasaf Popa).

“*Din convorbirile noastre cu unii conducători și procatoși ai mănăstirilor de călugări – se spunea în memoriu – am constatat că opinia monahală bărbătească este adânc îngrijorată de desființarea unicei secții monahale pentru cultivarea monahilor.*”

Această îngrijorare este cu atât mai alarmantă cu cât preoții monahi și duhovnicii mănăstirilor se răresc, iar alții nu pot fi hirotonisiți decât cu absolverea seminarului.

Dar nu numai atât, clericii monahi cu pregătire superioară sunt, de asemenea necesari în mănăstirile de maici, în administrația mănăstirească și bisericească, la catedralele eparhiale, în învățământ, precum și în lucrarea misionară atât de actuală”. În finalul memorialului călugării propuneau reînființarea unei secții monahale care să funcționeze pe lângă școala de cântăreți bisericești și seminarul teologic din Curtea de Argeș.

Una dintre explicațiile încercării de suprimare a seminariilor monahale o oferă chiar Alexandru Drăghici în referatul mai sus amintit: „*călugării și călugărițele, de astă dată mai bine pregătiți din punct de vedere dogmatic reușesc cu mai multă ușurință să-și impună concepțiile lor unui număr însemnat de elemente înapoiate, izbutind să le atragă la mănăstiri*”.

Afluxul multor tineri spre așezămintele monahale a reprezentat o altă cauză a iocnirii dintre mănăstiri și autorități. Dacă în școli, licee sau întreprinderi se putea ezlanțui o agresivă propagandă comunistă asupra tinerilor, care să aibă și succes, în înăstiri acest „bombardament” ideologic nu-și atingea ținta deoarece, conform ecurității, tinerii de aici se aflau sub influența unei educații mistice. Cum ropagandiștii PMR nu puteau opera și în mănăstiri pentru „a lămuri” și a dinamiza ersonalul în sensul dorit de regim, exodul tinerilor spre lumea monahală trebuia prit. Însă rezolvarea problemei nu era tocmai ușoară deoarece chiar stareții erau ornici să atragă tinerii „cu putere de muncă, care să poată lucra în ateliere și să ducă beneficii mănăstirii”.

Organele Securității identificau și o circumstanță agravantă: „în timpul cât acești ineri din mediul sătesc stau în mănăstire – sub pretextul că învață meserie – sunt upuși unei puternice propagande mistice și legionare, cu timpul fiind determinați ă rămână definitiv în mănăstiri și să se călugărească”. Astfel de cazuri erau semnalate a mănăstirile Pasărea, Agafton, Tismana etc. În pus, existau și călugări ce colindau atele unde erau mai cunoscuți și îi îndemnau pe credincioși să ia calea mănăstirilor. Printre acești călugări s-a numărat și Stelian Mihalache de la mănăstirea Ciolanu, are în decurs de numai 2 ani a convins 20 de tineri din regiunea Hunedoara să se ndrepte spre viața monahală. Nu numai acești tineri își găseau adăpostul în mănăstiri; ntensificarea măsurilor represive i-a determinat pe mulți dintre cei urmăriți de Securitate să se refugieze în așezămintele monahale. Din același referat semnat de Alexandru Drăghici aflăm că starețul schitului Boureni din raionul Pașcani, Vasile Botorca, i-a găsit între 1950–1951 în chilia sa pe soții Hris, care făceau parte din organizația *Frontul Patriei*, și pe conducătorul acesteia, Constantin Mahu.

Un caz mai grav se înregistra însă la mănăstirea Tudor Vladimirescu (Vladimirești), care reprezenta pentru autoritățile represive „un exemplu caracteristic de îmbinare a mai multor forme și metode de activitate dușmănoasă”, mănăstirea, situată în raionul Liești, regiunea Galați, era considerată „un centru de răspândire a misticismului religios” în jurul căruia se strângeau mii de credincioși stăpâniți de „dușmănie și nesupunere” față de regimul comunist. Iată ce se afirma într-un document al Securității despre mănăstirea Tudor Vladimirescu: „cu ocazia pelerinajelor ce se făceau la mănăstire – care uneori luau proporții de masă – cetățenii erau îndemnați în mod deschis să nu respecte hotărârile Partidului și Guvernului, să nu dea cotele, să nu intre în Gospodăriile Agricole Colective, urmărind prin toate mijloacele să sădească în rândurile acestora neîncrederea în regimul nostru”.

De asemenea, conducerea mănăstirii a acordat un însemnat sprijin moral și material mai multor persoane urmărite de Securitate. Spre exemplu, în cursul anului 1953, stareța Veronica Gurău i-a procurat 3 buletine de identitate lui Dumitru Teodosiade, care era căutat de Securitate încă din 1948. Duhovnicul mănăstirii, Silviu Ioan Iovan, era acuzat că l-a ajutat pe Ion Lupeș, „element legionar”, să-și ascundă identitatea, deși cunoștea activitatea „teroristă” a acestuia (Ion Lupeș era urmărit pentru incendierea unui post de miliție și uciderea a 4 milițieni). Mai mult, conform Securității, în toamna anului 1954, Silviu Iovan l-a dezlegat pe Ion Lupeș de păcate și l-a încurajat, „arătându-i că ceea ce a făcut nu este păcat că a făcut-o împotriva comunismului”.

Din documentele Securității rezultă că și călugărul Teodosie Filimon, membru al grupului de rezistență *Paragină*, s-a bucurat de ajutorul ieromonahului Iovan. Sprijinul constant acordat *„rezistenței”*, precum și spiritul anticomunist ce era întreținut de conducerea mănăstirii au determinat autoritățile să recurgă, în data de 30 martie 1955, la arestarea stareței Veronica Gurău, a duhovnicului Silviu Iovan și a călugăriței Mihaela Iordache. Deși Securitatea spera ca prin această măsură să înlăture *„activitatea dușmănoasă”* din mănăstire, precum și pe principalii *„instigatori”* împotriva regimului, lucrurile nu au decurs în acest fel. Trecând peste noua conducere a mănăstirii, călugărițele Ioanida Păcățeanu, Macrina Popa, Tomaida Melinte și altele au constituit un comitet interimar, nerecunoscut de forurile superioare, și *„au început să agite călugărițele sub diferite forme”*.

Probabil după intense presiuni, Sf. Sinod al BOR din 10–12 septembrie 1955 a decis ca maicile și surorile care erau originare din regiunea Galați să fie transferate în regiunile de baștină. De asemenea, un număr de 61 de surori urmau să fie trimise pentru școlarizare la mănăstirea Bistrița din regiunea Pitești. Se dorea, de fapt, suprimarea rezistenței din mănăstire. După cum constata și Securitatea, hotărârea Sf. Sinod *„a întâmpinat o puternică rezistență din partea călugărițelor care s-au manifestat deschis că nu vor părăsi mănăstirea”*. Mai mult, călugărițele au compus cântece anticomuniste dedicate stareței și celorlalți doi arestați. Deși Consistoriul monahal al eparhiei Buzăului a decis la 25 noiembrie 1955 să excludă din cadrul mănăstirii pe călugărițele protestatatoare, măicuțele vizate au refuzat să se supună și au continuat *„să instige împotriva regimului”*. În luna decembrie a anului 1955 a urmat o altă sfidare: soborul mănăstirii a trimis Sf. Sinod o scrisoare prin care se solidarizează cu vechea conducere a mănăstirii și proclamă ruperea tuturor relațiilor cu Biserica Ortodoxă, părăsind în bloc acest cult. Această decizie a soborului din mănăstire nu era doar un act de nesupunere față de o autoritate bisericească, ci reflecta și o atitudine politică îndreptată împotriva unui regim care încălca în mod flagrant libertatea religioasă, garantată numai formal în textul Constituției din 1952 la art. 84.

Deși în cadrul Patriarhiei au existat persoane care au susținut cauza mănăstirii, Sf. Sinod nu a dorit să-și asume declanșarea unui conflict deschis cu autoritățile comuniste și a hotărât la 12 ianuarie 1956 desființarea mănăstirii disidente, urmând ca măicuțele să fie trimise la locul lor de domiciliu. În urma acestei măsuri – se consemna într-un referat al Securității din 6 februarie 1956 – starea de spirit din această mănăstire a devenit și mai agitată, călugărițele afirmând că nu vor pleca sub nici o formă, ci numai în cazul în care vor fi ridicate de Miliție sau Securitate.

În continuare, referatul ne dezvăluie faptul că *„toate încercările făcute de autoritățile bisericești de a le determina (pe măicuțe) să părăsească mănăstirea au rămas fără rezultate, delegații trimiși fiind insultați și izgoniți de călugărițe, care cu această ocazie aduc insulte regimului, căutând să agite și credincioșii care vin în pelerinaj (și) al căror număr se ridică în zilele de sărbătoare la câteva sute”*.

Alarmați de soarta acestora, rude ale lor sau țărani veniți din satele vecine s-au adunat la mănăstire pentru a o apăra de o posibilă intervenție în forță a autorităților. Confruntate cu această situație, organele Securității au elaborat la începutul lunii februarie 1956 un plan minuțios de evacuare a mănăstirii și de arestare a călugărițelor catalogate drept *„instigatoare”*: Ioana Păcățeanu, Macrina Popa, Tomaida Melinte, Agaftonia Bacău, Marionela Radu, Mitrodora Dinu și Antonia Stan. După cum rezultă

din acest plan, la operațiunile de evacuare desfășurate în noaptea de 9 februarie au participat 220 de ofițeri din trupele MAI, înarmați cu pistoale automate. Comanda întregii operațiuni a fost deținută de Al. Nicolschi și de col. P. Aranici, iar cele două eșaloane ale trupelor de intervenție au fost conduse de căpitanul Tiberiu Eibenschutz și de lt. colonelul H. Zambeti.

Călugărițele și cei ce asigurau paza mănăstirii au fost reținuți și imbarcați în 30 de camioane, urmând a fi „*triați*” ulterior. Călugărițele din comitetul de conducere au fost arestate și duse la sediul Regiunii MAI Galați, fiind condamnate în cele mai multe cazuri pentru port ilegal de uniformă.

Nu numai mănăstirea Tudor Vladimirescu s-a aflat sub lupa Securității. Diferența a constatat în faptul că în cazul celorlalte așezăminte monahale s-a optat – cel puțin până în anul 1959 – pentru o acțiune mai „*blândă*”: percheziții sau doar supraveghere informativă. Se pare că organele Securității au întocmit tabele cuprinzându-i pe absolut toți viețuitorii din mănăstirile ortodoxe și atitudinea lor față de regimul de „*democrație populară*”. În arhivele fostei Securități am reușit să identificăm un astfel de tabel ce se referă la personalul monahal din cadrul mănăstirii Cheia, obiectiv de mare interes pentru organele represive, întrucât aici se afla în domiciliu obligatoriu episcopul Nicolae Popovici, scos din funcție în anul 1950 din cauza poziției sale „*naționaliste și dușmănoase*”. Din tabel rezultă că fostul episcop nu și-a schimbat prea mult atitudinea, fiind semnalat că „*întreține relații cu elemente dușmănoase*”. Printre aceste elemente se numără și călugărul Teoctist Zamfir pe care Securitatea l-a surprins la 11 și 12 martie 1955 vizitând ambasada americană.

Un alt caz demn de a fi evocat este cel al „*Rugului Aprins*”, mișcare spirituală care a gravitat în jurul personalității ieroschimonahului Daniil, cunoscut mai mult sub numele de Sandu Tudor (...) Discuțiile purtate în cadrul grupului revitalizat și la care participau arhimandritul Benedict Ghiuș, Valeriu Anania, profesorii Alexandru Mironescu și Dumitru Stăniloae vor atrage atenția organelor Securității, care apreciau că aceștia „*sub masca activității religioase de «manifestare a cultului», au organizat o serie de întâlniri secrete la schitul Rarău (regiunea Suceava), mitropolia din Iași, mănăstirile Plumbuita și Antim și în case particulare, atrăgând în asociația clandestină mistico-legionară Rugul Aprins al Maicii Domnului un număr de tineri de la institutele de învățământ superior din București și Iași, cărora le-au făcut educație legionară, îndemnându-i să se călugărească și, din mănăstiri, să continue activitatea legionară (...)*”

Cazul *Rugului Aprins* scoate la iveală încă o dată temerea Securității că un contact strâns între monahi și intelectuali sau tineri poate submina propaganda regimului.

Întrucât mănăstirile erau considerate puncte de concentrare a multor „*elemente dușmănoase*”, încă din toamna anului 1955 organele Ministerului de Interne nu excludeau posibilitatea desființării lor prin preluarea și trecerea în proprietatea statului a terenurilor, clădirilor și utilajelor ce aparțineau așezămintelor monahale. În cele din urmă, s-a recurs la o altă soluție pentru anihilarea mănăstirilor: intensificarea măsurilor menite să scoată „*masele de credincioși*” de sub influența mănăstirilor și limitarea posibilităților acestora de a recruta noi călugări. Pentru îndeplinirea acestui obiectiv autoritățile au folosit metode variate: de la arestări la campanii de combatere a misticismului, limitarea producției realizate de atelierele mănăstirești sau introducerea de restricții la intrarea în monahism.

Campania împotriva mănăstirilor a fost reluată în anul 1958 când Alexandru Drăghici propunea într-un raport adoptarea următoarelor măsuri: călugării bănuïți de legionarism sau care au îndeplinit funcții în aparatul de stat de dinainte de 1945 să fie scoși din monahism și să li se interzică portul hainelor călugărești; desființarea seminariilor monahale și interzicerea frecventării de către călugări și călugărițe a Institutului Teologic; intrarea în monahism să se facă numai cu avizul împuterniciților regionali pentru culte; interzicerea cu desăvârșire a înființării de mănăstiri și schituri și închiderea celor care au fost înființate după 23 august 1944, urmând ca acestora să li se dea destinația anterioară, adică de biserici deservite de un preot de mir; numărul de mănăstiri să fie redus la jumătate; terenul, inventarul agricol și utilajele mănăstirilor desființate să fie predate GAC-urilor din jur; interzicerea intrării elementelor tinere în mănăstiri, fixându-se limita de vârstă de la 50 de ani în sus.

Unele din propunerile lui Alexandru Drăghici se vor regăsi, de altfel, în textul decretului nr. 410/28 octombrie 1959, care prevedea desființarea unor mănăstiri și scoaterea din monahism a mai multor călugări. Din statisticile autorităților aflăm că la 31 martie 1960 mai existau 132 de mănăstiri ortodoxe, 62 fiind desființate ca urmare a decretului 410/1959. Încă înainte de apariția decretului, în perioada 1 ianuarie – 28 octombrie 1959, alte 30 de mănăstiri fuseseră interzise. Desființarea acestor mănăstiri s-a realizat cu implicarea directă a organelor MAI și în special a Securității, care nu a făcut altceva decât să repete scenariul exersat în cazul desființării mănăstirii Tudor Vladimirescu: evacuarea călugărilor/călugărițelor, îmbarcarea lor în camioane și chiar arestarea. Unele mănăstiri desființate au devenit biserici de parohie, altele au primit alte destinații: gospodării anexe, cămine de bătrâni etc. sau au fost dăruite (cazul mănăstirii „Eroii Neamului”).

Deși și-a datorat ascensiunea colaborării cu Partidul Comunist și a preluat între anii 1948–1950 discursul anticatolic al regimului, având o contribuție nefastă și la suprimarea cultului greco-catolic, patriarhul Justinian a încercat – după cum o indică mai multe documente ale fostei Securități – să saboteze multe dintre măsurile luate de autorități împotriva mănăstirilor.

Noua prigoană declanșată contra mănăstirilor între 1958–1960 corespunde cu „*cel de-al doilea îngheț*” intervenit imediat după retragerea Armatei Sovietice. Valul de arestări căruia i-au căzut victime intelectuali, studenți, clerici urmărea să dovedească Moscovei că liderii comuniști români nu au părăsit „*vigilența revoluționară*”. Un alt obiectiv al politicii de represiune era acela de a intimida populația, mai ales pe intelectuali, pentru a se evita orice surpriză după retragerea trupelor sovietice.

În final trebuie spus faptul că mănăstirile ortodoxe au reprezentat pe tot parcursul deceniului șase un adversar statornic al autorităților comuniste. Considerate de către regimul ateu „*puncte de rezistență ideologică a religiei*”, mănăstirile s-au aflat permanent sub o atentă supraveghere a Securității, mulți călugări fiind condamnați la ani grei de închisoare pentru împotrivirea lor față de amestecul brutal al autorităților în viața monahală.

CRISTIAN VASILE

CONSTITUIREA REGIONALEI „ASTRA BĂNĂȚEANĂ” ȘI ACTIVITATEA EI ÎN PERIOADA 1937–1944

Prof. DUMITRU TOMONI

Hotărârea convocării adunării de constituire a Regionalei „Astra Bănățeană” a declanșat un puternic entuziasm în Banat, entuziasm întreținut de presa bănățeană care cerea tuturor factorilor responsabili de viitorul Banatului să-și aducă contribuția la reușita acestei adunări. Nu fără efort au fost convinși reprezentanții tuturor partidelor politice să lase de o parte „hainele și papucii de partid” și să intre „în sanctuar cu sufletul curat”¹.

Erau prezenți la această adunare convocată la 28 februarie 1937 în capitala Banatului reprezentanții conducerii „Astrei” și ai despărțămintelor bănățene, ai Ministerului Educației Naționale, ai societăților culturale din Banat, personalități remarcabile ale vremii: Gh. Preda, C-tin Kirițescu, Sever Bocu, Sabin Drăgoi, A. Cozma, I. Miloia, Sabin Evuțian etc.².

Deschizând adunarea, Gh. Preda, vicepreședintele „Astrei”, își exprimă deplina satisfacție de a fi prezent în acest „colț pitoresc al țării românești, cu priveliști încântătoare, cu bogății naturale, cu un farmec specific etnic, manifestat prin atât de frumoase cântece, dansuri și costume”, ce a dat atâția patrioți și oameni de cultură. Evidențiind activitatea despărțămintelor bănățene în păstrarea și vitalizarea conștiinței naționale, în conservarea specificului etnic românesc, vorbitorul arată că „pentru o mai bună utilizare a energiilor intelectuale din această regiune și la dorința exprimată de despărțăminte, de instituțiile culturale din Banat și de atâția valoroși intelectuali bănățeni”, comitetul central al „Astrei” a hotărât înființarea Regionalei „Astra Bănățeană”, cu sediul la Timișoara³.

Din partea comitetului de organizare a acestei consfătuiri a luat cuvântul Al. Marta, președintele acestuia, care, evocând momentele de glorie dar și de durere ale poporului român, trăgea concluzia justă, validată de evoluția istorică, că „legea, limba și moșia nu se pot apăra numai cu arme”, că pentru cucerirea dreptății neamului un rol important îl are luminarea poporului, care sporește „spiritul de jertfă și energie”. Aceasta a fost principala rațiune a întemeierii „Astrei”, iar rolul jucat de ea, în realizarea marelui ideal al unității celor de-o limbă și de-un neam a justificat pe

¹ „Astra Bănățeană”, în *Vestul*, an. VIII, nr. 1860 din 10 februarie 1937, p. 1.

² Dumitru Tomoni, „Constituirea regionalei «Astra Bănățeană» în *Orizont*, an. XXXVIII, nr. 44 din 30 octombrie 1987, p. 2.

³ „Constituirea Regionalei «Astra Bănățeană» în *Transilvania*, an. 68, nr. 2, martie/aprilie 1937, p. 75.

deplin această rațiune. Pentru ca „Astra” să poată juca același rol în Banat, Al. Marta a propus adunării înființarea Regionalei „Astra Bănățeană”⁴.

După supunerea la vot și aprobarea în unanimitate a constituirii Regionalei „Astra Bănățeană”, au urmat discursurile reprezentanților societăților culturale și ai autorităților locale, care au reliefat necesitatea constituirii acestei Regionale pentru o mai bună organizare a vieții culturale bănățene și o integrare a ei în patrimoniul cultural-național. Subliniind că „Astra” n-a fost doar „o simplă asociație formată din români cei mai de seamă dornici de a răspândi în masele largi cultura națională” ci și o cetate de conservare, de întărire și de expansiune a tuturor forțelor naționale acumulate de veacuri în poporul nostru”, Vasile Mihoc, în numele corpului profesorilor secundari, asigură conducerea regionalei de sprijinul, puterea de muncă, priceperea și entuziasmul slujitorilor școlii bănățene⁵. Salutând inițiativa creării acestei regionale, Aurelia Ciobanu, președinta Reuniunii Femeilor Române din Timișoara, și-a exprimat speranța că „drapelul culturii naționale desfășurat” cu această ocazie va fi „salutat cu multă dragoste pe toată întinderea iubitului nostru Banat de către toți și toate care își iubesc țara și neamul”⁶. După alte luări de cuvânt s-a aprobat Regulamentul intern al Regionalei „Astra Bănățeană” și s-au ales organele de conducere.

Potrivit Regulamentului „Astra Bănățeană” se întindea în județul Caraș, Severin și Timiș-Torontal (art. 1), avea o conducere proprie însă sub supravegherea și îndrumarea comitetului central al „Astrei” (art. 9) și își desfășura activitatea în 10 secțiuni științifice și literare (art. 26). Pentru a forma o imagine reală asupra multiplelor preocupări ale conducerii regionale, s-ar impune o precizare succintă a obiectivelor principalelor secțiuni: Secția juridică (președinte Al. Marta) urmărea popularizarea legilor și studierea obiceiurilor juridice locale; secția literară (președinte N. Jucu) se va ocupa cu studii lingvistice și literare și editarea de publicații pentru săteni și intelectuali; secția istorică, etnografică și muzeală (președinte I. Miloia) își propunea adunarea de mărturii istorice referitoare la Banat, investigarea arhivelor județene și locale, adunarea de date referitoare la Unire și la mișcarea culturală bănățeană, depistarea vestigiilor arheologice, inventarierea și fotografierea monumentelor istorice; Secția social-economică (președinte Cornel Groșoreanu) va studia influența factorilor sociali și economici asupra evoluției biologice a populației din Banat și va înființa școli țărănești și o universitate țărănească etc.

Președinte de onoare al regionalei bănățene a fost ales cunoscutul fruntaș bănățean Anton Mocsonyi, iar președinte activ Sabin Evuțianu, Inspector general al Serviciului de învățământ din Banat, care, potrivit Regulamentului intern, deținea și funcții de vicepreședinte al „Astrei”. În discursul rostit cu ocazia alegerii, Sabin Evuțianu a subliniat unitatea economică, etnică și culturală a Banatului, dar și permanentele lui legături cu celelalte provincii românești. În același timp el a specificat că „Astra Bănățeană”, deși va avea individualitate și autonomie, nu va rămâne o organizație culturală regională, ci va colabora cu organele centrale de la Sibiu și cu toate societățile culturale românești interesate în propășirea neamului. Regionala „Astra Bănățeană”, solidarizând în jurul problemelor specific bănățene toate energiile active, urmărea

⁴ „Astra Bănățeană” în *Luceafărul*, an. III, nr. 3-4 martie/aprilie 1937, p. 109.

⁵ *Idem*, o.c., p. 112.

⁶ *Idem*, o.c., p. 114.

„integrarea patrimoniului bănăţean în patrimoniul naţional, păstrarea şi potenţarea sufletului bănăţean ca o mândră şi puternică contribuţie la unitatea sufletească a neamului românesc”⁷.

Adunarea de constituire a regionalei a avut un ecou deosebit, bucurându-se de o atenţie deosebită din partea presei bănăţene. Cel mai mare cotidian bănăţean „Vestul”, considera adunarea drept „un adevărat parlament cultural al provinciei noastre, un parlament în care toată lumea era pătrunsă de sensul profund al acestei manifestări solidare...”⁸. „Astra trebuie azi mai mult ca oricând să topească, la focu-i sacru al culturii creştine toate pasiunile de partid sau confesiune, destinătoare de neam... să stea zid de neînvins, în faţa puhoiului murdar al literaturii pornografice şi antiromâneşti”⁹, consemna gazeta lugojeană „Acţiunea”. Bănăţenii sperau cu justificată încredere că „Astra Bănăţeană” va fi prin excelenţă un izvor de apă vie, de împrăştiare sufletească şi de intensificare a vieţii pentru toată suflarea românească”¹⁰. Revista de cultură „Luceafărul”, devenită organ de presă al regionalei, considera constituirea acesteia drept unul din cele mai importante evenimente culturale din istoria Banatului, punându-şi paginile la dispoziţia celor care doreau să contribuie la „regenerarea patrimoniului românesc al Banatului”¹¹.

Imediat după confirmarea sa de către comitetul central de la Sibiu, comitetul Regionalei „Astra Bănăţeană” a trecut la organizarea secţiilor, organizarea sau reorganizarea despărţămintelor de plasă şi a cercurilor culturale săteneşti, stabilirea unui plan de colaborare cu celelalte asociaţii culturale din Banat crearea unui organ de publicitate al „Astrei Bănăţene”, a unei edituri proprii şi adunarea mijloacelor materiale necesare pentru susţinerea acestui generos program.

Pentru a-i crea o structură organizatorică care să facă posibilă realizarea obiectivelor propuse, comitetul regionalei a hotărât să înfiinţeze în fiecare plasă administrativă câte un despărţământ. Comitetele acestor despărţăminte au fost îndrumate spre organizarea cercurilor culturale în statele din plasa respectivă. Dacă în august 1937 Regionala „Astra Bănăţeană” cuprindea 21 despărţăminte¹², 7 judeţul Timiş-Torontal¹³, 8 în judeţul Severin¹⁴, şi 6 în judeţul Caraş¹⁵, numărul despărţămintelor va creşte an de an ajungându-se la 27 în 1943¹⁶. Activitatea acestor despărţăminte a fost coordonată de către conducerea regionalei, obiectivele fiind aproape identice, existând însă diferenţa în ceea ce priveşte zelul dovedit de conducerile acestor despărţăminte.

⁷ *Idem*, o.c., p. 116.

⁸ „S-au constituit «Astra Bănăţeană»” în *Vestul*, an. VIII, nr. 1877 din 2 martie 1937, p. 1.

⁹ Corneliu Zasloti, «Ziua Astrei» în *Acţiunea*, an. IV, nr. 25 din 20 iunie 1937, p. 1.

¹⁰ „Astra Bănăţeană” în *Răsunetul*, an. XVI, nr. 10 din 7.03.1937, p. 1.

¹¹ Sabin Evuţianu, *Ne cheamă Banatul* în „Luceafărul”, an. III, seria II, nr. 1–2, iulie/august 1937, p. 1.

¹² *Raportul general* în „Luceafărul”, an. III, seria II, nr. 1–2, iulie/august 1937, p. 54.

¹³ Timişoara (preşedinte P. Turca), Sânnicolaul-Mare (I. Deac), Periam (A. Deac), Lipova (Sever Bocu), Jimbolia (Şt. Pascu), Buziaş (I. Gheţea), Ciacova (Augustin Ghilezan).

¹⁴ Lugoj (A. Peteanu), Caransebeş (C. Corneanu), Făget (Sebastian Olariu) Birchiş (Tr. Cibian), Bălinţ (I. Trifu), Sacul (V. Socieneanţul), Teregovă (Gh. Ionescu), Orşova (Traian Tăranu).

¹⁵ Oraviţa (I. Rusmir), Bozovici (Al. Bondescu) Bocşa Montană (Cornel Dănuţ) Moldova Nouă (I. Orăviţan), Reşiţa (C. Roşu), Sasca Montană (Gh. Târbu).

¹⁶ *Raportul general* în „Revista Banatului”, an. IX, nr. 4–6, 1943, p. 49–74.

În același timp conducerea regionalei a stabilit o colaborare armonioasă cu toate societățile culturale bănățene, remarcându-se totuși colaborarea cu Institutul Social Banat-Crișana, Casele naționale, Asociația corurilor și fanfarelor, Șoimii României și Reuniunea femeilor române din Timișoara. Benefică a fost colaborarea dintre „Astra Bănățeană” și Fundația Culturală Regală sub egida Serviciului Social. Fundațiile regale și-au propus crearea unei elite intelectuale prin propagarea cunoștințelor în rândul maselor populare, organizând în sate cămine culturale. Aceste cămine s-au înmulțit odată cu aplicarea Legii Serviciului Social (1939) ajungându-se uneori ca în aceeași comună să se găsească pe lângă cercul cultural al „Astrei” și un cămin al Fundației. Pentru a nu se pulveriza energiile satelor și a se crea rivalități artificiale, s-a ajuns la o înțelegere între „Astra” și Fundația Culturală Regală. Potrivit acestei înțelegeri Fundația lăsa pe seama „Astrei” toate căminele culturale înființate după 1939. În același timp, căminele înființate înainte de 1939, dar care nu mai desfășurau activitățile, puteau fi reactivate de către „Astra”. Inițiativa acțiunilor culturale în Ardeal și Banat trec de partea „Astrei”, Fundația renunțând să mai înființeze cămine culturale¹⁴, chiar dacă în Banat această înțelegere nu s-a respectat totdeauna, ea a dus la creșterea prestigiului cursurilor culturale a căror număr era într-o continuă creștere.

Pentru că „Astra Bănățeană” n-a fost o simplă asociație culturală regională, ci o adevărată mișcare culturală, încă din momentul constituirii ea a acordat o deosebită importanță mijloacelor de propagandă. De aceea cea mai prestigioasă publicație culturală bănățeană, revista „Luceafărul”, condusă de Aurel Cosma, a trecut în proprietatea regionalei bănățene. Conducerea acesteia a hotărât ca „Luceafărul” să fie o revistă de cultură generală, cultivând cu predilecție problemele culturale și de creație ale Banatului. A apărut fără întrerupere până în 1943, când s-a transformat dintr-o revistă literară într-o revistă cu preocupări mai variate sub titlul de „Revista Banatului”, condusă de prof. Traian Topliceanu. În dorința de a pătrunde cât mai adânc în viața satelor, „Astra Bănățeană”, credincioasă tradiției sale de a satisface nevoile sufletești ale țăranimii din Banat, a tipărit începând cu 1 ianuarie 1939 gazeta săptămânală „Luminătorul” ce apărea ca „Foaie poporală” a „Astrei Banatului”. Gazeta s-a bucurat de o largă audiență în lumea satelor, având în 1940 peste 10.000 de abonați¹⁵. În același an apărea la Timișoara, tot sub egida regionalei bănățene, cotidianul „Dacia”, în 7000 de exemplare zilnic, care va fi sprijinit în timpul războiului de către Ministerul Propagandei Naționale, în dorința de a-și păstra la Timișoara un ziar ferit de patimi politice¹⁶.

Una dintre realizările remarcabile ale regionalei bănățene a fost Editura „Astra Bănățeană”. În ședința din 2 octombrie 1939 comitetul regionalei a lansat un apel către toți scriitorii și intelectualii bănățeni pentru a-și da concursul în vederea înființării unei edituri. În urma consfățuirii scriitorilor și artiștilor bănățeni din 24–28 ianuarie 1940 s-a constituit un comitet de redacție care avea misiunea de a selecta lucrările ce urmau să fie tipărite¹⁷. Editura își propunea să tipărească lucrări literare, istorice, religioase, monografii bănățene, biografii ale bărbaților de seamă ai Banatului și să

¹⁴ Gh. Preda, *Activitatea „Astrei” în 25 de ani de la Unire 1918–1943*, Sibiu, editura Astrei, p. 39.

¹⁵ Eugen Hulea, *Astra – istoric, organizare, activitate, statute și regulamente*, Sibiu, Editura Astrei, 1944.

¹⁶ Activitatea Regionalei Bănățene a „Astrei” pe anul 1941–1942 în „Luceafărul”, an VIII, 1942, p. 145.

¹⁷ Aurel Cosma, *Pe drumul culturii în Banat* în „Luceafărul”, an VI, seria II, nr. 1–3 martie 1940, p. 4.

reediteze operele clasicii bănăţeni. În primul an de existenţă editura a publicat două lucrări valoroase. „Oameni şi locuri din Caraş” de Virgil Birou şi „Literatura bănăţeană de la început până la Unire” (1582–1918) de Ioan D. Suci¹⁸. Activitatea editorială a continuat şi în anii războiului, fiind scoase de sub tipar 15 lucrări purtând semnătura unor personalităţi culturale bănăţene: Mia Cerna, N. Ursu, Pavel P. Belu, I. Gropşianu etc.

Pentru că satul constituia în viziunea preşedintelui regionalei temelia neamului şi obiectivul esenţial al „Astrei Bănăţene”, aceasta a acordat o deosebită importanţă organizării de şcoli ţărăneşti, continuând şi îmbogăţind experienţa câştigată de către despărţămintele bănăţene în acest domeniu. Propunându-şi o educaţie permanentă a ţăranilor pentru a crea „o nouă civilizaţie sătească”, încă din primul an de activitate „Astra Bănăţeană” a elaborat un temeinic „Plan de organizare a şcolilor ţărăneşti”¹⁹. Considerând şcolile ţărăneşti drept cel mai temeinic mijloc de educaţie a ţăranimii, planul propunea înfiinţarea de şcoli ţărăneşti atât pentru bărbaţi cât şi pentru femei. Cursanţii în număr de 25–30 trebuia să aibă o gospodărie proprie, o situaţie materială cel puţin de mijloc, vârsta între 23–40 de ani şi să se bucure de o reputaţie morală necontestată în comuna lor. Cursurile durau o lună, fiind organizate doar iarna şi la începutul primăverii şi aveau atât un caracter teoretic, cât şi practic. În urma activităţilor demonstrative şi a lecţiilor teoretice, ţăranii trebuia să aplice în propriile gospodării cunoştinţele dobândite. Programul cursurilor era deosebit de diversificat, cuprinzând lecţii de: cultură naţională (limba română, istorie, geografie), cultură civică (constituţia, drepturile şi îndatoririle cetăţeneşti), cultură agricolă (agricultură, zootehnie, pomicultură, legumicultură, floricultură), educaţie cooperatistă, educaţie morală şi artistică şi igienă (igiena individuală, a familiei şi a satului, medicina populară, primul ajutor în timp de pace şi în timp de război, lupta contra războiului chimic). Pentru femei se organizase în plus cursuri de gospodărie casnică (alimentaţia, îngrijirea casei în interior şi exterior) şi de ţesut şi brodat²⁰. Pentru transmiterea şi fixarea unor cunoştinţe se folosesc uneori şi conferinţe de sinteză şi proiecţii de diapozitive. Pentru că atât susţinerea cursurilor, cât şi întreţinerea cursanţilor se făcea gratuit, comitetul regionalei făcea apel către despărţăminte să sprijine aceste şcoli ţărăneşti²¹. Dacă în 1938 regionala şi-a propus să înfiinţeze 7 şcoli ţărăneşti, în 1939 numărul lor a crescut la 10, iar în 1940 la 17, ceea ce reprezenta aproape jumătate din numărul total al şcolilor ţărăneşti susţinute de „Astra”²². S-au remarcat prin atenţia deosebită acordată şcolilor ţărăneşti despărţămintele: Ciacova, Sănnicolaul Mare, Oraviţa, Lugoj şi Caransebeş. În 1939 despărţământul Ciacova, condus de profesorul I. Călţun, a organizat 6 cursuri ţărăneşti şi de economie casnică, la care au participat 172 cursanţi, bucurându-se de sprijinul Şcolii de agricultură din localitate, a

¹⁸ Raportul general... 1940/1941 în „Luceafărul”, an VII, 1941, p. 145.

¹⁹ Planul de organizare a şcolilor ţărăneşti în „Luceafărul”, an III, serie II, noiembrie/decembrie 1937, p. 59–64.

²⁰ Ibidem.

²¹ Numai în anul 1938 pentru susţinerea şcolilor ţărăneşti a fost nevoie de 420.000 lei, cheltuielile fiind în medie de 1.000 lei pentru un cursant.

²² Gh. Preda, *Activitatea „Astrei” în 25 de ani de la Unire 1918–1943*. Sibiu, Editura Astrei, 1944, p. 39.

Gimnaziului „Al. Mocsonyi” și a autorităților locale, și această acțiune a continuat și în anii următori²².

Deruta ideologică, concesiile făcute orientărilor fasciste și mai ales intrarea României în război au afectat activitatea „Astrei” și bineînțeles și cea a regionalei bănățene.

Pentru că majoritatea bărbaților au fost mobilizați, printre aceștia numărându-se și mulți conducători ai despărțămintelor bănățene, acestea s-au confruntat cu mari greutăți, inclusiv în domeniul organizării școlilor țărănești. Căutând să facă față acestor împrejurări nefavorabile, conducerea regionalei bănățene a încercat printr-un chestionar să cunoască situația reală din fiecare despărțământ, și cerc cultural, dar din cele 325 de chestionare trimise cercurilor culturale s-au primit doar 30 de răspunsuri²³. În această situație li s-a încredințat sarcina reorganizării tuturor despărțămintelor bănățene profesorilor Iancu Călțun în jud. Timiș – Torontal, Ilie Rusmir în jud. Caraș și Aurel Peteanu în jud. Severin. Printr-o circulară trimisă de către conducerea regionalei președinților de despărțăminte se cerea să treacă de urgență la reorganizarea cercurilor culturale, sprijinindu-se în acest scop pe membrii corpului didactic și ecleziastic și pe reprezentanții administrației locale. Toate serbările trebuiau organizate în colaborare cu școala și biserica „accentuându-se vremelnicia nesocotirii drepturilor noastre etnice și naționale, pentru îndreptarea căroră neamul românesc aduce atâtea sacrificii materiale și de sânge”²⁴. Se făcea în același timp un patetic apel pentru sprijinirea frontului, prin colectarea de cărți, alimente, efecte și bani pentru soldați. În urma acestor măsuri au fost reorganizate 24 din cele 25 de despărțăminte – excepție făcând despărțământul Balint – și în totalitate cercurile din jud. Caraș și paralele cele din jud. Timiș – Torontal și Severin²⁵.

Circulara consideră că principala preocupare a „Astrei” Bănățene” trebuie să fie continuarea școlilor țărănești pentru bărbați și în special a școlilor de igienă și gospodărire pentru femei. În acest sens se cerea organizarea de școli de igienă și gospodărire casnică pentru femei, pe o durată de 8–12 săptămâni, în care să se abordeze probleme legate de: igienă, ocrotirea familiei, mamei și copilului, combaterea bolilor sociale și epidemice, depopularea Banatului, industrie casnică, bucătărie practică, medicină populară, horticultură, sericicultură, educație moral-religioasă, cultură națională etc. Acțiunea de organizare a acestor școli s-a desfășurat în strânsă colaborare cu Institutul de igienă și sănătate publică din Sibiu, care a pus la dispoziția regionalei bănățene suma de 800.000 lei și a sprijinit înființarea la Timișoara a unui Oficiu de studii și documentare al „Astrei”, sub conducerea lui Iosif Nemoianu, inspector general sanitar²⁶. Acest oficiu și-a propus susținerea unui ciclu de conferințe cu tema „Ocrotirea familiei” și realizarea unor cercetări pe teren, dar la sfârșitul anului 1944 a fost nevoit să-și înceteze activitatea. În urma acestor eforturi, în anul 1943 s-au

²² Raport general... în „Luceafărul”, an V, seria II, nr. 5–6 mai/iunie 1939, p. 30.

²³ Activitatea Regionalei Bănățene a Astrei pe anul 1941–1942 în „Luceafărul”, an VIII, seria II 1942, p. 144.

²⁴ Circulară. Tuturor despărțămintelor în „Luceafărul” an VIII, seria II, 1942, p. 178.

²⁵ Activitatea Regionalei Bănățene a „Astrei” pe anul 1941–1942 în „Luceafărul”, an VIII, seria II 1942, p. 144.

²⁶ Raport general.... pe anul 1943/1944 în „Transilvania”, an 75, număr administrativ, 1944, p. 5.

ţinut rezultate remarcabile fiind organizate în cuprinsul Regionalei „Astra Bănăţeană” 43 de şcoli ţărăneşti^{*}, cu un total de 2418 cursanţi, dintre care 38 au fost coli de igienă şi gospodărire, iar 5 şcoli ţărăneşti pentru bărbaţi²⁷. Prin organizarea acestui număr mare de şcoli ţărăneşti pentru bărbaţi, dar în special pentru femei, pe întreg teritoriul regionalei, spiritul lămuritor al „Astrei” a putut pătrunde până în cele mai răzleţe aşezări bănăţene, chiar şi într-o perioadă dificilă prin care trecea ţara românească, în încercarea-i temerară de a reface România Mare. „Astra Bănăţeană” a constituit şi prin modul în care a organizat această activitate un model pentru celelalte despărţăminte ale „Astrei”, trimiţându-le odată cu experienţe cumulate, îndrumări şi programe analitice ale cursurilor şi lucrărilor practice.

Chiar dacă activitatea culturală a „Astrei” avea în vedere în primul rând ţărănimea, trebuie recunoscute interesul şi sprijinul ei faţă de formarea şi ajutorarea materială a liceenilor, meseriaşilor, muncitorilor şi funcţionarilor. Astfel „Astra Bănăţeană” a creat o şcoală pentru muncitori la Reşiţa (1938), un curs pentru meseriaşi la Caransebeş, cursuri pentru muncitori la Bocşa Montană, un curs de limbă română pentru funcţionarii publici la Caransebeş²⁸. Sub egida regionalei bănăţene şi cu sprijinul şcolii tehnice industriale de băieţi din Timişoara s-a înfiinţat la 25 martie 1944 o Universitate liberă muncitorească. Scopul acesteia era de a da o asistenţă spirituală muncitorilor şi meseriaşilor din regiune, prin aplicaţii practice în atelier-coală, reuşind să dea în primul an de activitate 65 de absolvenţi. Pentru modernizarea procesului de învăţământ „Astra Bănăţeană” a pus la dispoziţie Universităţii muncitoreşti un aparat de proiecţie cinematografică pentru proiectarea filmelor cu caracter cultural, tehnic şi ştiinţific²⁹.

Preocuparea predilectă pentru lumea satelor s-a văzut şi din numărul impresionant de mare de conferinţe ţinute de către toate cercurile culturale cu subiecte dintre cele mai variate: istorie naţională, educaţie moral-religioasă, igienă, agrotehnică, creşterea animalelor, combaterea alcoolismului etc. Dacă celelalte societăţi culturale cu care regionala colabora – Institutul Social Banat-Crişana, Asociaţia Corpului didactic, Extensiunea Universitară organizează în primul rând conferinţe pentru intelectuali, abordând subiecte mai pretenţioase şi apelând în primul rând la profesori universitari sau specialiştii în diferite domenii, „Astra Bănăţeană” şi-a propus luminarea culturală a satelor, apelând în acest sens la cadrele didactice, preoţi şi funcţionarii publici. De aceea subiectele conferinţelor aveau în vedere atât pregătirea conferenţiarilor cât şi nevoia de informaţie şi posibilitatea de receptare a auditoriului: «Importanţa „Astrei” în luminarea poporului», «Biblioteca ţăranilor şi „Astra”», «Lumina „Astrei” în timpul dominaţiei ungare», «Creşterea şi îngrijirea copilului», «Flagelul tuberculozei», «Folosele vaccinării la animale» etc.³⁰ Unele conferinţe susţinute într-un cadru sărbătoresc şi-au propus să comemoreze amintirea unor mari personalităţi ale istoriei

* 13 în jud. Caraş (Oraviţa 4, Bocşa-Montană 4, Moldova-Nouă 3 şi Bozovici 2).

16 în jud. Timiş-Torontal (Ciacova 7, Deta 3, Buziaş 2, Receaş, Comloş, Timişoara, Gătaia).

14 în jud. Severin (Cliciova, Coştei, Gruni, Măguri, Părul, Satul Mic, Târgovişte, Sălha, Bata, Birchiş, Căpâlnaş, Glimboca, Borlova, Obreja).

²⁷ *Adunarea generală a „Astrei” în „Transilvania”, an. 74, nr. 9/10, 1943, p. 755.*

²⁸ *Raport general... pe anul 1939-1940 în „Luceafărul”, an. VI, seria I, 1940, nr. 7, p. 53.*

²⁹ Arhivele Statului Sibiu. Fond „Astra”. Doc. 1944/1947.

³⁰ *Raport general... 1938/1939 în „Luceafărul”, an. V, seria II, nr. 5–6, mai/iunie 1939, p. 9.*

naționale sau evenimente cu o semnificație deosebită pentru evoluția poporului român: 1 Decembrie, 24 Ianuarie, 10 Mai etc. Comitetul de conducere al despărțământului Lugoj a participat la toate serbările naționale, organizate în colaborare cu școlile, societățile culturale și muzicale din Lugoj, în amintire unor mari personalități ale Banatului: C. Brediceanu, Ion Popovici Bănățeanu, V. Braniște, Miron Cristea, Vidu etc.³¹. Președintele despărțământului prof. Aurel Peteanu, personalitate indiscutabilă a Lugoșului, consideră că: „Nimic nu ridică moralul unui popor ca serbările în care se trăiește și se înflăcărează amintirea evenimentelor mari și ale bărbatilor providențiali, jertfiți pe altarul sfânt al neamului și al Patriei”³². Evocarea acestor personalități nu era doar un act de mândrie cu adevărat patriotică, ci și o obligație morală pentru memoria acelor care cu mari sacrificii au tras brazde adânci în cultura românească. Preocupări similare au avut aproape toate despărțăminte locale bănățene, remarcându-se despărțământul Lipova³³, prin comemorarea cunoscutului folclorist Atanasie N. Marinescu, născut în acest oraș și despărțământul Caransebeș³⁴, prin sărbătorirea marelui compozitor Ciprian Porumbescu. Numărul conferințelor a crescut în fiecare an de activitate, de la câteva sute în 1939 la 1.000 în 1940³⁵ și 3.403 în 1942³⁶, paralel cu diversificarea problemelor abordate.

Punerea la dispoziția țăranilor a cunoștințelor absolut necesare pentru a răspândi flacăra culturii în mijlocul satelor românești nu se putea face fără a acorda o atenție deosebită bibliotecilor satești, organizate de către cercurile culturale ale „Aștei Bănățene” pretutindeni unde se simțea această nevoie. Extinderea rețelei bibliotecilor „Aștei” și creșterea permanentă a fondului de carte se făcea atât prin alocarea unor fonduri speciale de către conducerea regională bănățeană, cât și prin donațiile făcute de cei cu dragoste pentru luminarea poporului. Numărul bibliotecilor, a cărților și broșurilor a crescut continuu, remarcându-se despărțăminte: Oravița, Ciacova, Timișoara, Lugoj. Este demn de remarcat faptul că despărțământul Ciacova posedă în 1943 o bibliotecă cu 4.069 de volume, iar despărțământul Oravița avea bibliotecă proprie în toate cele 21 cercuri culturale. Pe deplin convinsă de importanța gestului făcut, primăria din Oravița a trecut în patrimoniul despărțământului local întreaga bibliotecă a orașului³⁷. Odată cu intrarea României în război, regionala bănățeană, dorind să aline durerile răniților din spitalele militare din Timișoara, Lugoj, Caransebeș, Orșova, Arad, și Turnu-Severin, a donat în 1941 bibliotecilor din aceste spitale 1568 de cărți și broșuri³⁸. În 1942 aceleași spitale militare au primit din partea

³¹ Ibidem, p. 12.

³² Comemorarea marilor luptători naționaliști bănățeni Dr. Valeriu Branice și Dr. Gheorghe Popovici la Lugoj în „Răsunetul” an VII, nr. 7 din 13 februarie 1938, p. 1.

³³ Raport general... 1938/1939 în „Luceafărul”, an VI, seria II, nr. 7, 1940, p. 27.

³⁴ Raport general despre activitatea „Asociațiunii” pe anul 1943-1944 în „Transilvania” an 75, nr. administrativ 1944, p. 25.

³⁵ Raport general... 1939-1949 în „Luceafărul”, an VI, seria II, nr. 7, 1940, p. 26.

³⁶ Activitatea Regionalei Bănățene a „Aștei” pe anul 1941-1942, în „Luceafărul” an VIII, seria II, 1942, p. 147.

³⁷ Senatorul Victor Feneșiu din Făget a donat 25.000 lei pentru dotarea bibliotecilor din cercurile culturale ale despărțământului Făget.

³⁸ Raport general... 1938/1939 în „Luceafărul”, an V, seria II, nr. 5/6 mai/iunie 1939, p. 18.

³⁹ Raport general... 1940/1941 în „Luceafărul”, an VII, 1941, p. 144.

despărţământului Ciacova şi a lui Al. Marta 2.322 de cărţi şi broşuri şi această activitate a continuat şi în anii următori³⁹. Dintre cele aproape 8.000 de broşuri de propagandă distribuite în 1942 spitalelor militare şi cercurilor culturale din Banat, cele mai cunoscute titluri au fost: „Războiul sfânt”, „Ziua biruinţei”, „Închinare eroilor dezrobitori”, „Basarabia se răzbună”, „Calendarul dezrobirii”, „România în Europa de mâine” etc. În 1943 despărţământul Moldova Nouă, ce s-a evidenţiat în mod deosebit în anii războiului, a întemeiat o originală „Cooperativă librărie”, prin care a desfăcut în toate satele despărţământului peste 8.000 de volume, un număr mare de planşe şi publicaţii periodice. Din veniturile realizate despărţământul a putut împărţi gratuit, la serbări, şezători şi comemorări, peste 1.500 broşuri şi 5.000 numere de ziare şi reviste⁴⁰. Erau comune unde datorită stăruinţelor conducerii despărţământului aproape nu era casă de gospodărie în care să nu intre zilnic o gazetă românească. Unităţilor militare din zonă li s-a distribuit 300 de publicaţii, iar bibliotecile populare au fost înzestrate cu 843 volume din librăria despărţământului.

Despărţămintele bănăţene au continuat şi în această perioadă acţiunea de zidire a caselor naţionale, aşezăminte culturale ce trebuia să găzduiască toate manifestările culturale săteşti. S-au constituit asemenea aşezări la Sănnicolaul Mare şi Bocşa Montană şi s-au adunat fonduri şi materiale de construcţii pentru începerea lucrărilor şi în alte localităţi bănăţene, dar din cauza războiului proiectele au fost amânate. Şi la această activitate s-a remarcat despărţământul Ciacova, care avea în 1943 10 case naţionale construite în cea mai mare parte cu mijloace proprii⁴¹.

Considerând teatrul un strălucit factor de cultură şi educaţie, conducerea regionalei bănăţene a acordat o atenţie deosebită organizării în majoritatea oraşelor bănăţene a unor spectacole de teatru şi operă cu concursul Teatrului Naţional din Cluj, Operei din Cluj, Teatrului Naţional din Bucureşti etc. La sfârşitul anului 1938, „Astra Bănăţeană” a făcut un apel către românii din Banat pentru a participa la spectacolele ce se vor organiza în două stagii, considerând că participarea la aceste spectacole reprezenta semnul solidarităţii şi unităţii în promovarea culturii româneşti. Preţurile fixate pentru aceste reprezentaţii erau modeste, pentru ca toţi românii din toate păturile sociale să poată beneficia de farmecele limbii româneşti şi să se bucure de comoara bogată a sufletului şi geniului naţional. Inaugurarea solemnă a primei stagiuni a avut loc în ziua de 10 noiembrie 1938 cu piesa „Meşterul Manole” de Octavian Goga. S-au organizat în cele două stagii 85 de spectacole teatrale, dintre care 45 în Timişoara şi 40 în ţinutul Timiş⁴², fiind prezentate cele mai reprezentative piese din dramaturgia românească şi străină⁴³. Aceeaşi activitate remarcabilă a desfăşurat secţia teatrală a regionalei şi în anul de activitate 1939/1940, când s-au organizat 71 spectacole teatrale în Timişoara şi în alte localităţi din ţinutul Timiş, organizate în colaborare cu Teatrul Naţional din Cluj şi 13 reprezentaţii ale Operei române din

³⁹ *Activitatea Regionalei Bănăţene a „Astrei” pe anul 1941–1942*, în „Luceafărul”, an VIII, seria II, 1942, p. 147.

⁴⁰ *Raport general despre activitatea „Asociaţiunii” pe anul 1943/1944*, în „Transilvania” an. 75, nr. administrativ, p. 25.

⁴¹ *Raport general... 1942/1943* în „Revista Banatului”, an IX, 1943, nr. 4–6, p. 56.

⁴² Înfiinţat prin reforma administraţiei de la 13 august 1938, ţinutul Timiş condus de rezidentul regal Al. Marta cuprinde judeţele: Timiş-Torontal, Severin şi Caraş.

⁴³ *Raport general... 1938/1939* în „Luceafărul”, an V, seria II, nr. 5–6 mai/iunie 1939, p. 45.

Cluj⁴³. O activitate deosebită a desfășurat și trupa țărănească a cercului cultural din Șoșdea, a dat mai multe reprezentații teatrale în diferite sate bănățene. Apreciind această activitate, conducerea regionalei i-a repartizat 16.000 lei pentru a-și realiza o fanfară proprie.

Secția antialcoolică, cu abstenență totală și pentru combaterea moravurilor ușoare a depus o adevărată muncă de apostolat pentru difuzarea în mase cât mai largi a principiilor călăuzitoare a secției, muncă apreciată și de către conducerea „Astreii Bănățene” care a avut numai cuvinte de laudă pentru activitatea secției și președintelui ei, Petre Ciucur. Numai în anul de activitate 1938/39 s-au înființat și activizat 238 filiale comunale. Secția a obținut concursul Eparhiilor Aradului, Caransebeșului și Lugojului, pentru ca preoții să conferențieze în biserici despre urmările dezastruoase ale alcoolului. Cu ajutorul Revizoratului școlar din Timișoara au fost coopțați în secție cinci învățători, iar 178 învățători au conferențiat despre „Răutățile flagelului devenit național, care este alcoolul”⁴⁴. Secția a luat legătura și cu Asociația industriașilor comercianților și muncitorilor români din Timișoara, pentru organizarea cercurilor de propagandă și în rândul muncitorilor de la oraș înființând 4 cercuri de propagandă antialcoolică în Timișoara. Pentru ca această activitate să fie cât mai eficientă, secția a făcut un pact de colaborare cu filiala județeană a Ligii „Temperanța” din jud. Timiș-Torontal. Această activitate a continuat și în perioada războiului, secția continuând munca de combatere a alcoolismului și căutând să pătrundă cât mai mult în rândul muncitorilor de la orașe și a tineretului de la sate. Secția a avut o largă audiență în Timișoara, numărul membrilor ridicându-se în 1943 la 23.497 bărbați și femei⁴⁵.

„Astra Bănățeană” a întreținut până în 1944 strânse legături culturale cu românii din Iugoslavia, trimițându-le cărți, reviste și ziare. Au fost pregătite echipe speciale de propagandă culturală, ce urmau să se deplaseze în satele românești din Timoc și Banatul sârbesc, iar pentru susținerea acestei propagande culturale, prin tipărirea și cumpărarea de cărți și broșuri, conducerea regionalei a alocat suma de 100.000 lei⁴⁶.

Deși convulsiile ideologice și politice din anii dinaintea celui de-al doilea război mondial și consecințele nefaste ale războiului au fost resimțite în activitatea „Astreii” în general și bineînțeles și în cea a regionalei bănățene, această activitate s-a desfășurat neîntrerupt și în anii războiului, adaptându-se noilor realități și posibilități de manifestare.

Cunoscând activitatea profund patriotică desfășurată de către „Astra” și forța ei de penetrație, Ministerul Propagandei Naționale a solicitat conducerea „Astreii” pentru a colabora în opera de propagandă națională, atât de necesară în vremuri de război. Potrivit înțelegerii realizate, acțiunea de propagandă revenea „Astreii” în Ardeal și Banat, iar în celelalte provincii Fundațiilor Culturale Regale. S-au constituit echipe de propagandă pentru „Împrumutul Reîntregirii”, ce-și propunea ca prin subscripții să sprijine războiul pentru refacerea României Mari. Numai în anul 1942 s-au adunat pentru acest fond suma de peste 45 milioane lei remarcându-se în special, despărțământul județean Caraș⁴⁷. „Astra Bănățeană” a ajutat cu bani și alimente pe

⁴³ Gh. Preda, o. c., p. 135.

⁴⁴ *Raport general... 1938-1939* în „Luceafărul”, an V, seria II, nr. 5/6 mai - iunie, 1939, p. 41.

⁴⁵ *Raport general... 1942/1943* în „Revista Banatului”, an IX, 1943, nr. 4-6, p. 56.

⁴⁶ Arhivele Statului Sibiu. Fond „Astra”. Doc. 1944/1947.

⁴⁷ *Activitatea Despărțământelor* în „Luceafărul” an VIII, seria II 1942 p. 149. Despărțământele: Caraș: 35.000.000 lei; Lugoj: 3.659.600 lei; Ciacova: 2.824.400 lei; etc.

cei care s-au refugiat în Banat” datorită războiului, pentru a crea acea atmosferă de „frăţietate care te face să uiţi încercările la care ai fost supus şi să priveşti cu încredere viitorul”⁴⁸. În primăvara anului 1944 profesorii Filarmonicii şi Academiei de Belle-Arte din Iaşi s-au refugiat la Făget cu o mare parte din averea instituţiilor respective: mobilier, pian, instrumente, pupitre, arhivă şi bibliotecă. La sediul local al „Astrei Bănăţene” ei organizau în fiecare duminică o conferinţă urmată de un scurt program artistic, iar o dată la două săptămâni un concert. Tot cu sprijinul despărţământului făgeţean s-au organizat şezători culturale şi programe artistice cu poezii şi conferinţe ţinute de Al. Zirra, C-tin Georgescu, Costică Constantinescu, Roman Simionescu în Făget şi în majoritatea comunelor din zona Făgetului: Băteşti, Brăneşti, Bichigi, Fârdea, Mănăştur etc.⁴⁹.

Despărţămintele bănăţene au contribuit şi la acţiunile „Palatul Invalizilor” şi „Darul ostaşului” cu importante sume de bani, alimente şi îmbrăcăminte. Numai în anul de activitate 1941/1942, regionala bănăţeană a donat pentru „Darul ostaşului” 113.000 lei, 871 efecte de lână şi 4.145 kg. alimente⁵⁰, iar în anul următor 37.000 lei pentru „Darul ostaşilor” şi 166.136 lei pentru Palatul Invalizilor⁵¹. Cu siguranţă contribuţia a fost mult mai mare, dar rapoartele în această privinţă au fost doar parţiale, multe cercuri culturale nevenind să raporteze activitatea desfăşurată. În acelaşi timp despărţămintele au donat spitalelor militare din Banat alimente şi îmbrăcăminte, în special cu ocazia sărbătorilor de Paşti şi Crăciun.

Adunările generale anuale organizate de conducerea regionalei în cele mai cunoscute localităţi bănăţene au constituit momente de rodnic bilanţ, dar şi de mare sărbătoare pentru organizatori şi participanţi. Iată cum descrie revista „Luceafărul” atmosfera de la adunarea generală de la Oraviţa (26 iunie 1938): „Ne-am trezit în cântecele corurilor şi fanfarelor care veneau cu autobuzele, cu trăsurile sau pe jos, la adunarea „Astrei Bănăţene”... Deschiderea conductului (cortegiu etnografic şi alegoric – n.n.) s-au făcut printr-un grup de feciori toţi călare pe cai frumoşi. Au urmat apoi: grupul copiilor încadrat de învăţători... După copii trece un cor cântând „Imnul Astrei” şi alte cântece populare din ţinutul Caransebeşului. Apoi femei cu leagănele-n spate, cu furcă-n brâu şi traista pe umăr, bărbaţi cu coasele pe umăr – toţi din Valea Almăjului. Simbolizând munca rând pe rând trec prin faţa miilor de spectatori carele alegorice înfăţişând în aspecte alegorice obiceiurile şi tradiţiile vieţii româneşti din acest colţ de ţară”⁵².

Prin susţinerea unor conferinţe, prin răspândirea în popor a unui număr mare de cărţi şi reviste, prin contribuţia adusă la alinarea durerilor răniţilor şi refugiaţilor, prin organizarea unui număr fără precedent de şcoli ţărăneşti, putem considera că „Astra Bănăţeană”, chiar şi în acele împrejurări grele, şi-a făcut datoria, rămânând cea mai puternică societate culturală din Banat, far dătător de lumină şi speranţă.

⁴⁸ Raport general despre activitatea „Asociaţiunii” pe anul 1943/1944 în „Transilvania” an. 75, nr. administrativ 1944, p. 20.

⁴⁹ Radu I. Constantinescu, *Temă cu variaţiuni*, Iaşi, Editura Junimea, 1986, p. 165.

⁵⁰ *Astra Bănăţeană* în „Luceafărul” an VIII, seria II, 1942, p. 129.

⁵¹ Raport general... 1942–1943 în „Revista Banatului”, an II, Timişoara 1943, nr. 4–6, p. 56.

⁵² *Aspecte de la Adunarea Generală a Regionalei Bănăţene a „Astrei”* în „Luceafărul” an. IV, seria II, nr. 7/8, iulie/august 1938, p. 38.

Întrunire catolică-ortodoxă la Baltimore (SUA)

În perioada 9-19 iulie, în orașul Baltimore (statul Maryland - SUA) se desfășoară întrunirea Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Bisericele Ortodoxe și Biserica Catolică. Data acestei întruniri a fost stabilită de Comitetul de coordonare din Aricia, Roma, în 1998. Comitetul îi are în frunte pe președinții celor două părți, Î.P.S. Arhiepiscop Stylianos (Australia, ținând de Patriarhia Ecumenică), respectiv Cardinalul Edward Idris Cassidy.

Comisia va examina implicațiile eclesiologice și canonice ale uniatismlui (nume care desemnează unirea cu Biserica Romei, la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, a unei părți din Biserica Ortodoxă din diferite țări, n. red.). La lucrările comisiei participă din partea Bisericii Ortodoxe Române P.S. Timotei Sevcicu, Episcopul Aradului, și Pr. Ioan Ică Jr., din partea Bisericii Romano-Catolice Î.P.S. Ioan Robu, Arhiepiscop Mitropolit de București, și din partea Bisericii Greco-Catolice P.S. Alexandru Mesian, Episcop de Lugoj.

Întrunirea de la Baltimore este cea mai importantă după cea de la Balamand (Liban, iulie 1993).

La 9 iulie, în cadrul rugăciunii "Angelus" ținută înaintea de a merge în vacanță, Papa Ioan Paul al II-lea a amintit de întâlnirea Comisiei Internaționale pentru Dialogul Teologic dintre Biserica Catolică și Bisericele Ortodoxe, de la Baltimore, în care se vor discuta subiecte importante pentru cele două confesiuni creștine.

Această întâlnire se încadrează într-un șir de întâlniri care se desfășoară periodic în diferite țări ale lumii. Întâlnirea de la Baltimore ar fi trebuit să aibă loc cu mult timp în urmă, dar din cauza atacurilor NATO asupra Serbiei, Bisericele Ortodoxe au cerut amânarea ei.

„Vă invit să ne rugăm Domnului să umple inimile cu darurile Spiritului Sfânt, astfel încât întâlnirea să ducă la o mai bună înțelegere între catolici și ortodocși și să contribuie astfel la înaintarea pe drumul idealului urmărit, acela al comuniunii eclesiale depline“, a spus Suveranul Pontif.

Comisia internațională a teologilor catolici și ortodocși a fost înființată în 1979 de către Papa Ioan Paul al II-lea și Patriarhul Dimitrios I de Constantinopol. Ea a mai avut până acum șapte întâlniri: pe insula Patmos, Grecia, în 1980; la München, Germania, în 1982; la Gova, în insula Creta, Grecia, în 1984; la Bari, Italia, în 1986; la Uusi, Finlanda, la 1988; în Freising, Germania, în 1990; și la Balamand, Liban, în 1993. După întâlnirea de la Balamand, dialogul catolic-ortodox s-a întrerupt din cauza

ezacordurilor privind statutul Bisericilor Catolice Răsăritene și, mai târziu, din cauza izbvoaielor de pe teritoriul fostei R.S.F. Iugoslavia.

* * *

Sesiunile de la Baltimore vor fi conduse de Arhiepiscopul grec ortodox Stylianos de Australia (ținând de Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol) și de Cardinalul Edward Idris Cassidy, Președintele Consiliului Pontifical pentru Unitatea Creștină. Înainte de plecarea sa în Statele Unite, Cardinalul Cassidy a declarat agenției de știri **Media** că întâlnirea va aborda probleme „foarte delicate”. Cea mai delicată problemă din agendă, a spus el, este cea a Bisericilor Catolice Răsăritene, și în particular a Bisericii Catolice Ucrainiene, a cărei existență este un subiect sensibil pentru Biserica Ortodoxă Rusă, cea mai mare dintre Bisericile Ortodoxe.

Este sigur că întâlnirea de la Baltimore va analiza din nou declarația dată după întâlnirea de la Balamand. Aici, participanții au căzut de acord că atașarea una după alta a Bisericilor locale Răsăritene la Roma nu este cel mai bun mod de a se ajunge la unitatea creștină. În același timp, Declarația de la Balamand afirma că Bisericile Catolice Răsăritene existente au dreptul să își păstreze propria lor identitate religioasă.

Comuniunea deplină – scopul ultim al dialogului teologic internațional – este puțin probabil să fie atinsă aici, au declarat organizatorii. Unii consideră o victorie chiar și simpla reuniune a delegațiilor celor două Biserici despărțite deja de 946 de ani. În timp, Bisericile vor rezolva problema vechii dispute asupra jurisdicției Papei, a declarat Rev. Robert Stephanopoulos, Decanul Catedralei Ortodoxe Grecești din New York, un veteran al întâlnirilor ecumenice. „(Comuniunea deplină) s-ar putea să fie atinsă în curând, dar trebuie să ținem totuși cont de fundalul celor aproape o mie de ani de istorie divergentă”, a mai declarat el.

Organizatorii speră ca discuțiile – care se desfășoară în engleză, greacă și rusă – să ducă la depășirea impasului care a deviat discuția de la problemele teologice la problema prozelitismului și a argumentelor emoționale privind propriile drepturi. „Sunt sigur că fiecare vine la această întâlnire cu anumite sentimente puternice, și de aceea este nevoie de multă rugăciune”, a declarat Cardinalul William H. Keeler, Arhiepiscopul catolic de Baltimore. Cardinalul Keeler, un respectat lider internațional în problema dialogului inter-religios, are programate în aceste zece zile discuții cu 46 de delegați, printre care și Cardinalul Edward I. Cassidy, din partea Vaticanului, și Arhiepiscopul Stylianos de Australia, din partea Patriarhiei Ortodoxe Ecumenice. La 19 iulie va avea loc o conferință de presă în care vor fi prezentate progresele înregistrate în cursul întâlnirii de la Baltimore.

Dialogul se înscrie în rândul eforturilor pe care Vaticanul le face pentru a strânge legăturile cu celelalte religii, visul de aur al pontificatului Papei Ioan Paul al II-lea. Un exemplu în acest sens este și pelerinajul istoric făcut în luna mai la Ierusalim. Întâlnirea de la Emmitsburg este a opta din seria dialogurilor teologice începute în 1979 în speranța reunirii Bisericilor reprezentând un miliard de catolici și 228 de milioane de ortodocși. Cele două Biserici au avut aceeași credință în primele secole, dar s-au despărțit în 1054 în urma unor diferențe privind infailibilitatea Papei și interpretarea Crezului.

Cele două Biserici au evoluat separat, având totuși o doctrină preponderent comună – privind Euharistia, Sfânta Treime, Botezul și Spovedania – dar și diferențe. Slujba

ortodoxă este preponderent cântată, în timp ce cea latină este preponderent recitată. Ortodocșii oferă împărțășania cu lingurița, în timp ce catolicii o dau cu mâna. Ortodocșii fac crucea de la dreapta la stânga, în timp ce latinii o fac de la stânga la dreapta.

Dialogul s-a soldat până acum cu trei declarații privind credințele comune, care în 1990 fixau suportul de discuție pentru problemele mai profunde. Dar întâlnirea din acel an de la Freising, Germania, s-a axat în schimb pe problemele apărute în urma colapsului suferit de Uniunea Sovietică.

Comunitățile catolice îndelung asuprite din Ucraina și România au cerut înapoierea bisericilor date ortodocșilor de către guvernele comuniste. Unii lideri ortodocși se tem că Bisericele Catolice Răsăritene, odată refăcute, vor trece la convertirea credincioșilor ortodocși la catolicism, un rol jucat de unii misiomari catolici de-a lungul secolelor trecute. „Majoritatea ortodocșilor îi consideră pe catolicii răsăriteni ca înșelători prin însăși natura lor“, a declarat Rev. Ronald Roberson, specialist în relații catolico-ortodoxe din partea Conferinței Episcopale Naționale Catolice SUA. Documentul rezultat din întâlnirea de la Balamand, Liban, din 1993, a tratat tocmai aceste probleme, dar nu a fost pe placul tuturor. A fost respins categoric de Biserica Ortodoxă Greacă și de Biserica Greco-Catolică din România.

Războiul din Balcani a produs două amănări ale sesiunii de la Emmitsburg, care inițial era programată pentru 1996. Organizatorii spun că delegații par acum deschiși să revadă și probabil să treacă peste aceste vechi probleme. „Trebuie depășit acest impas“, a declarat Rev. Roberson. „Dacă nu va fi rezolvat și dacă se va insista pentru rezolvare înainte de a se trece la problemele teologice, atunci viitorul dialogului este cam greu de întrezărit“.

Informațiile au fost furnizate de agențiile de știri **Zenit** și **The Frederick News-Post** și ne-au fost transmise de dl Radu Capan, Webmaster al Episcopiei greco-catolice de Cluj-Gherla.

Dialogul Roma-Moscova: progrese și probleme

Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă Rusă constituie o problemă foarte delicată, care a devenit actuală prin recenta vizită la Vatican a președintelui rus Vladimir Putin și declarațiile succesive ale Patriarhului Alexei al II-lea, care a amânat decizia privind o posibilă vizită a Papei Ioan Paul al II-lea la Moscova. Întrebarea privind stadiul curent al contactelor ecumenice dintre liderii Bisericilor creștine nu are un răspuns simplu, a spus la Radio Vatican, la 27 iunie ultim, Arhiepiscopul Bernardo Antonini, Vicar al Administrației Apostolice a Rusiei centrale, citat de agenția de știri **Zenit**. „Am observat că în ultimii ani s-au făcut câțiva pași, dar drumul va fi lung, deoarece, așa cum obișnuiau să spună profesorii mei de la Universitatea din Moscova, Biserica Catolică a fost întotdeauna prezentată foarte negativ în Rusia, ca atașată de bani și instigatoare la război. Această mentalitate adânc înrădăcinată este dificil de eradicat în timp scurt, dar atât poporul cât și politicienii realizează că noi nu suntem instigatorii despre care se vorbește atâta. Încetul cu încetul, situația se îmbunătățește: eu am mulți prieteni ortodocși și, anul trecut, Mitropolitul Kiril, care este responsabil cu relațiile externe ale ortodoxiei ruse, mi-a cerut patru profesori catolici care să predea la Seminarul din Smolensk.“

Această cerere a fost făcută de către Kiril, nu de vreun preot ortodox rătăcit în Siberia! Toate acestea sunt mici semne pozitive. Evident, problema nu este rezolvată, dar suntem pe drumul dialogului", a mai spus Arhiepiscopul Antonini.

Una dintre cele mai controversate probleme care se ivește în dialogul cu ortodocșii este acuzația de prozelitism catolic. „Este același refren vechi și supărător, care persistă de mulți ani", a spus Arhiepiscopul Antonini. „Prozelitismul este cea acuzație veche, potrivit căreia noi suntem „tâlhari de suflete", cum se obișnuiește să se spună. Admit că există poate cazuri izolate de zel exagerat, dar în prezent nimeni nu se mai comportă în acest fel. Acuzația de prozelitism este o expresie pe care nu o accept: dacă prin „prozelitism" se înțelege proclamarea lui Iisus Hristos, atunci vreau să fiu vinovat de a face prozelitism!" Cealaltă problemă în relațiile dintre rușii ortodocși și catolici este așa-numita problemă a „uniaților". Arhiepiscopul Antonini a explicat că „în 1946 Stalin a dat ortodocșilor tot ceea ce aparținea catolicilor deoarece, ca și Hitler, el dorea să pună capăt Bisericii Catolice. Acum ne cerem drepturile noastre. Poate că în unele cazuri a existat o anumită vehemență – unele comunități au încercat să își recâștige cu forța bisericile confiscate. Acest lucru nu este corect, Papa a cerut să nu se recurgă la violență. Totuși, avem anumite drepturi. Este o problemă foarte spinoasă. Nu ar fi corect să renunțe la tot, dar ei nu vor să înapoieze nimic... Mă rog să se găsească o soluție practică. Această problemă creează mai multe dificultăți decât acuzația de prozelitism. Sperăm ca diplomația Vaticanului să ajungă la o soluție cu rușii. Cu puțin timp în urmă, Putin a spus o frază care mi-a plăcut: „Îl voi invita pe Papa la un minut după ce se va ajunge la un acord între cele două Biserici". Cred că aceasta este declarația unui om inteligent". Traducerea informației aparține site-ului www.greek-catholic.ro.

Patriarhul Teoctist I-a vizitat pe cardinalul Alexandru Todea

La 23 iunie ultim, P.F. Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, l-a vizitat la Reghin (jud. Mureș) pe Cardinalul greco-catolic Alexandru Todea, cu ocazia împlinirii de către acesta din urmă a vârstei de 88 de ani (la 5 iunie, vezi buletinul „Viața Cultelor" nr. 365 din 6 iunie 2000). Patriarhul a fost însoțit în această vizită de Î.P.S. Andrei Andreicuț, Arhiepiscop de Alba Iulia, și de un grup de preoți și protopopi ortodocși. Din partea Bisericii Române Unite cu Roma au fost prezenți la întâlnire Î.P.S. George Guțiu, Arhiepiscop *ad personam* de Cluj-Gherla, P.S. Ioan Șișeștean, Episcop de Baia Mare, P.S. Virgil Bercea, Episcop de Oradea, și P.S. Florentin Crihălmeanu, Episcop auxiliar de Cluj-Gherla.

P. F. Părinte Teoctist a vorbit despre vizită ca despre una „frățescă", „în spiritul Rusaliilor" (la 18 iunie, anul acesta, în calendarul ortodox și în cel greco-catolic, n.red.), o vizită de suflet, rod direct al vizitei Papei Ioan Paul al II-lea la București (7-9 mai 1999). Vizita a avut semnificația unei recunoașteri a personalității Cardinalului Todea, a martiriului suferit de el însuși și de Biserica sa, Biserica Greco-Catolică, în anii regimului comunist. Cardinalul român unit i-a mulțumit Patriarhului ortodox, „vădit emoționat pentru această vizită, prima de acest fel", după cum scrie revista „Vestitorul" (nr. 1 (85)/2000), editată de Episcopia greco-catolică de Oradea.

Cei doi ierarhi și-au oferit reciproc daruri pentru a marca „acest important moment creștinesc”, de la care se așteaptă „o nouă dimensiune” dată „celor două Biserici surori” și deschiderea unei noi perspective „în rezolvarea problemelor încă neclarificate dintre ele”, potrivit revistei citate.

Dosarul Mitropoliei Basarabiei va fi examinat imediat după vacanța judecătorească

„Curtea Europeană pentru Drepturile Omului (CEDO), cu sediul la Strasbourg, ar putea emite, în toamnă, o decizie pozitivă în legătură cu situația Mitropoliei Basarabiei din Republica Moldova, care încă nu este recunoscută de guvernul de la Chișinău, la aproape 8 ani de la reactivarea ei sub jurisdicția Patriarhiei Române. Dosarul va fi examinat imediat după vacanța judecătorească, care se va încheia la 15 septembrie curent, a declarat pentru agenția de știri **Orthopress** de la Chișinău deputatul Vlad Cubreacov (Partidul Popular Creștin Democrat). În timpul sesiunii Adunării Parlamentare a Consiliului Europei, desfășurată în zilele de 26–29 iunie la Strasbourg, Vlad Cubreacov a efectuat o vizită de informare la CEDO, unde i s-a comunicat că situația dosarului Mitropoliei Basarabiei a evoluat în raport cu situația de acum câteva luni, acesta fiind cel mai avansat dintre toate dosarele înregistrate din parte Republicii Moldova. Guvernul de la Chișinău a fost informat asupra a două cauze îndreptate împotriva Republicii Moldova – cea a Companiei de asigurări „Asito” și cea a Mitropoliei Basarabiei. Dosarul grupului Ilașcu este încheiat, urmând ca în zilele următoare CEDO să ia o decizie pozitivă în cazul Mitropoliei Basarabiei și să înștiințeze despre aceasta guvernul Federației Ruse, respectiv guvernul Republicii Moldova.

Convorbiri preliminare pentru viitorii teologi din Basarabia

La 4 iulie curent, la reședința din Chișinău (Republica Moldova) a Mitropoliei Basarabiei (care se află sub jurisdicția Patriarhiei Române, n.red.) au avut loc convorbirile preliminare pentru aspiranții la înmatricularea în seminarele teologice ortodoxe din România. Potrivit consilierului Vlad Cubreacov al Mitropoliei Basarabiei (care este totodată deputat în Parlamentul de la Chișinău, din partea Partidului Popular Creștin Democrat, n.red.), au participat la convorbiri 92 de candidați pentru 10 burse oferite de guvernul Mugur Isărescu. O zi mai târziu s-au desfășurat convorbirile preliminare pentru candidații la înmatricularea în Facultățile de Teologie Ortodoxă din România. Cei admiși vor susține probe de muzică și retorică, de limba și literatura română și de cunoștințe teologice (Noul și Vechiul Testament, Liturgica generală, Dogmatică, Istoria Bisericii Universale și Istoria Bisericii Ortodoxe Române).

Din 1990 încoace guvernul de la București a oferit în fiecare an, prin intermediul Patriarhiei Române, un număr de burse la școlile de cântăreți, la seminarele și la Facultățile de Teologie Ortodoxă din România pentru elevii și tinerii din Republica Moldova, informează **Orthopress**.

Participare românească la Jubileul Mondial al Tinerilor (Roma, august 2000)

În eparhiile catolice de ambele rituri (latin și bizantin) din România se fac, în această perioadă, ultimele pregătiri pentru participarea, în perioada 15-20 august proxima, la Roma, la Jubileul Mondial al Tinerilor (JMT). Pregătirile vor culmina cu sărbătorirea jubileului la nivel diecezan, ca o anticipare a sărbătorii din capitala Italiei. Astfel, aproape toate acțiunile din programul Jubileului de la Roma se vor regăsi în aceste sărbători pe plan local. Este vorba de cateheză, contactul cu cultura și civilizația locurilor vizitate, posibilitatea de a trece printr-o poartă sfântă, festivaluri și veghea din seara ultimă a Jubileului.

În Mitropolia Greco-Catolică de la Blaj (de care aparține și Arhidieceza de Alba Iulia și Făgăraș), bunăoară, jubileul la nivel diecezan a început în seara de 13 iulie. În Arhidieceza Romano-Catolică de București jubileul pe plan local se va desfășura în zilele de 20-23 iulie și se va încheia cu o procesiune care va porni din comuna Voluntari și se va încheia în Catedrala „Sfântul Iosif” din București. Participanții vor avea de parcurs un traseu de 10 kilometri și organizatorii sunt convinși că li se vor alătura și tineri veniți din alte dieceze, nu numai catolice.

La Roma vor pleca circa 2000 de tineri din România, catolici de ambele rituri, dar și ortodocși (circa o zecime din numărul total). Grupurilor organizate ale celor trei Biserici li se vor alătura, probabil, și tineri aparținând Bisericilor Protestante din România. Plecarea va avea loc în zilele de 8 și 9 august, în funcție de orașul din care are loc aceasta. În fiecare autocar se va afla și câte un preot. Spre Cetatea Eternă vor pleca în acele zile și cinci Episcopi catolici, și de asemenea un Episcop ortodox. Odată ajunși pe teritoriul Italiei, tinerii din toate țările, deci și cei din România, vor participa, în diferite dieceze, la programe specifice Jubileului.

În ziua de 14 august, potrivit programului, toate grupurile de tineri se vor îndrepta spre Roma, unde în ziua următoare vor începe manifestările Jubileului propriu-zis. JMT se va încheia în noaptea de 19 spre 20 august, cu o veghe la care va participa și Suveranul Pontif.

Informațiile ne-au fost furnizate de Pr. Daniel Bulai (Arhidieceza Romano-Catolică de București), care se ocupă de pregătirea tinerilor romano-catolici din țară pentru JMT. Mitropolia Blajului a delegat-o pe Sora Liana pentru pregătirea tinerilor greco-catolici.

A treia parte a secretului de la Fatima

Vaticanul a dat publicității, la 26 iunie curent, textul integral al celei de a treia părți a secretului de la Fatima (Portugalia), tradus în limba franceză. „În traducere, a fost respectat textul original, chiar cu impreciziile de punctuație, care nu împiedică de altfel înțelegerea a ceea ce a vrut să spună vizionara”, precizează Vaticanul. Secretul a fost încredințat la 13 iulie 1917 de Sfânta Fecioară copiilor Lucia de Jesus dos Santos, pe atunci în vârstă de 10 ani, astăzi Sora Lucia în Carmelul de la Coimbra, Francisco (9 ani) și Jacinta (7 ani), ultimii doi beatificați la 13 mai 2000 de Papa Ioan Paul al II-lea, la aproape 79 de ani, respectiv aproape 80 de ani de la mutarea lor la ceruri. Francisco decât o vedea pe Sfânta Fecioară, fără să o audă. Jacinta o vedea și o auzea, Lucia o vedea, o auzea și vorbea cu Ea. (Pentru întreaga istorie a secretului

de la Fatima, vă recomandăm cartea lui Antonio A. Borelli, „Fatima, Mesaj de tragedie sau de speranță?”, apărută în traducere românească în editura bucureșteană „Tradiție”, dar care circulă și în ediții în alte 17 limbi, între care franceză, italiană, engleză, într-un tiraj total de peste 3,5 milioane de exemplare, n.red.).

Reproducem în continuare, în traducere proprie, textul Vaticanului.

„Trei păstori în vârstă de zece, nouă și șapte ani au avut o apariție a Fecioarei la 13 mai 1917, la Fatima, un sătuc din Portugalia. Fecioara le-a încredințat trei secrete, dintre care numai două – sfârșitul războiului mondial și prăbușirea comunismului în Est (estul Europei, n.red.) erau cunoscute. Ultimul, și anume atentatul împotriva lui Ioan Paul al II-lea din 1981, a fost dezvăluit în urmă cu circa o lună de Vatican (la 13 mai 2000, la Fatima, n.red.). Iată textul integral: «Scriu supunându-mă Ție, Dumnezeuul meu, care mi-o ceri prin intermediul Excelenței sale Rev. Mons. Episcopul de Leiria, și Preasfintei Tale Mame, care este și a mea.

După cele două părți pe care le-am expus deja, am văzut, în partea stângă a Stăpânei Noastre, puțin mai sus, un Înger cu o sabie de foc în mâna stângă, care scânteia și emitea flăcări care, se părea, aveau să incendieze lumea; dar ele se stingeau în contact cu splendoarea care emana din mână dreaptă a Stăpânei Noastre în direcția lui; Îngerul, arătând pământul cu mâna sa dreaptă, spuse cu o voce puternică: Pocăință! Pocăință! Pocăință! Și văzurăm într-o lumină imensă care este Dumnezeu: «Ceva asemănător felului în care se văd persoanele în oglindă când trec prin fața ei» un Episcop îmbrăcat în Alb, «am avut presentimentul că este Sfântul Părinte». Diverși alți episcopi, preoți, călugări și călugărițe a *urca* (sic!) pe un munte abrupt, în vârful căruia era o Cruce mare din trunchiuri neprelucrate, de parcă ar fi fost din stejari de plută cu scoarță cu tot; înainte de a ajunge aici, Sfântul Părinte traversa un oraș mare pe jumătate în ruină, și aproape tremurând, cu pas șovăitor, copleșit de suferință și de durere, el se ruga pentru sufletele cadavrelor întâlnite în cale; ajuns în vârful muntelui, prosternat în genunchi la piciorul mării Crucii, el fu ucis de un grup de soldați care au tras de mai multe ori cu o armă de foc și cu săgeți; și în același fel muriră unii după alții ceilalți episcopi, preoți, călugări și călugărițe și diverși laici, bărbați și femei de clase și categorii sociale diferite. Pe cele două brațe ale Crucii se aflau doi Îngeri, fiecare cu o stropitoare de cristal în mână, în care culegeau sângele Martirilor și cu care stropeau sufletele Martirilor care se apropiu de Dumnezeu.”

(Știrile din cadrul rubricii „Cronică bisericească” au fost preluate din buletinul *Viața cultelor*, nr. 368, 369–370 și 371–372 pe anul 2000)

Episcop vicar Gherasim Putneanul, Cuvinte și tălcuiri arhieresti, Suceava, 1999.

Un adevăr istoric de majoră importanță atât pentru trecutul cât și pentru viitorul neamului nostru este acela că mănăstirile, prin cuvioșii și vrednicii lor slujitori, au fost și sunt încă apă vie de stimulare și de permanentă înviore a credinței noastre strămoșești, temei al vieții spirituale sub toate aspectele sale. Sub acoperământul mănăstirilor s-au realizat primele manuscrise românești, apoi primele tipărituri, urmate de celebre opere religioase, pentru ca în zilele noastre să adăpostească și să promoveze mici și mari clerici, de la modești diaconi până la iluștri patriarhi cu acțiuni de majoră importanță pentru poporul nostru românesc.

Din rândul celor mai activi și mai productivi slujitori ai adevărilor de credință și ai promovării adevăratelor valori morale ale Bisericii noastre ortodoxe române, se dovedește pe deplin P.S. Gherasim Putneanul, episcop vicar al Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților.

Din capitolul prim "Povățuiri duhovnicești" ce s-ar cuveni a fi acceptate drept îndrumări duhovnicești, atât pentru clerici cât și pentru laici, de valoare deosebită sunt cele intitulate „Însemnătatea Postului Nașterii Domnului”, „Săptămâna Sfințelor Patimi”, „Rugăciunea lui Moise”, „Schimbă hotărârea lui Dumnezeu”, „Puterea de a lega și dezlega păcatele”, „Trăirea religioasă în mănăstire”, „Motivul de trăire religioasă” și „Cuvânt către tinerii ce doresc să ajungă monahi”.

Din cuprinsul acestor îndrumări, memorabile și de actualitate sunt următoarele binecuvântate cuvinte: „Dragi tineri, voi sunteți bucuria părinților și nu numai a lor, ci a noastră a tuturor. Ne silim să vă punem la îndemână tot ce putem pentru creșterea voastră fizică, spirituală și morală, ca să deveniți oameni cu alese deprinderi în societate și să duceți mai departe bunele obiceiuri creștinești și românești. Temelia formării noastre trebuie să fie credința în Dumnezeu: Suntem un popor ales al lui Dumnezeu” (p. 48).

Capitolul al doilea se intitulează „Slujitor al Bisericii, slujitor al poporului”. Pe lângă o serie de cuvântări ocazionale stau înălțătoare cuvintele arhieresti sub titlurile: „Să fim sinceri, cu noi și cu semenii noștri”, „Ortodoxia capătă amploare”,

„Reunificarea creștinătății sub semnul crucii”, „Doar credința ne mai poate salva” și „Suntem urmașii vrednicului de amintire Ștefan cel Mare al Moldovei” din care desprindem minunatele cuvinte de învățătură: „Biblia este sfântă, veșnică, este cartea cărților, știința științelor. Mântuitorul ne cheamă pe fiecare dintre noi în mântuire. Cel ce va crede și se va boteza, se va mântui, iar cel ce nu va crede va osândi (Matei 16, 16)... Biserica fiind de origine divină nu suferă schimbări în materie de credință ca însuși universul: vara-i vară, iarna-i iarnă etc. Nouă ne rămâne de păstrat cu sfințenie acest sfânt tezaur al dreptei credințe și să-l predăm neștirbit urmașilor noștri” (p. 112).

Capitolul al treilea este de o excepțională valoare istorică, întrucât sunt evocate personalități majore ale trecutului nostru istoric, fără cunoașterea căruia nu putem fi edificatori și nu cunoaștem pe deplin anumite evenimente de majoră importanță. Eroii sunt menționați în titlurile evocărilor după cum urmează: preotul I. Porumbescu, Ioan Pușcaru – secretar patriarhal, Vasile Niculesc – pilotul Unirii din 1918, „Cât de mare teolog este părintele Stăniloae”, „În Memoriam marilor ierarhi ai Moldovei, Nicodim Munteanu și Irineu Mihălcescu”.

Spre cinstirea celui de-al doilea patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Nicodim, se consemnează: „Este recunoscut ca cel mai fecund traducător de opere teologice din limba rusă. Autor al unor lucrări originale dar și de prelucrări. Traduce cele 6 cuvântări despre natură după Inocențiu, arhiepiscopul Odesei, predici la praznicile împărătești, cuvântări apologetice după Sergiu, arhiepiscopul din Vladimiri, alte 26 predici și tălcuirea Crezului” (pp. 125–126).

De mare importanță este a reține opera culminantă realizată de celebrul mitropolit Irineu Mihălcescu, prezentată după cum urmează: ca profesor a scris foarte mult studii ca spre pildă: „Studii asupra raportului dintre religie și moralitate”, „Curs de teologie fundamentală sau apologetică”, „Curs de istorie a religiunilor și teologie fundamentală”, „Dogmatica”, „Teologia dogmatică specială”, „Compendiu de teologie simbolică”, „Sinodul al II-lea ecumenic ținut în Efes”, „Viața Mântuitorului”, „Catehismul creștinului ortodox” și „Istoria sfântă a Vechiului și Noului Testament” și multe manuale de istorie universală, morală, apologetică, dogmatică (p. 127).

Volumul se încheie cu "Postfață" semnată de preot Veniamin Pribeagu, elogiind pe bună dreptate autorul cărții.

Preot dr. IOAN OCTAVIAN RUDEANU

Nicolae Gheorghită, **Pagini din viața muzicianului Sebastian Barbu-Bucur**, București, 2000.

În cadrul Editurii „Pic-Art Press-design” a apărut, în frumoase condiții grafice, volumul „Pagini din viața muzicianului Sebastian Barbu-Bucur” de Nicolae Gheorghită. Bunul meu coleg din Brașov, marele român, conferențiar universitar doctor Constantin Catrina, în inspirata prefață, reliefează următoarele:

„Apreciindu-i în mod cu totul special propria-i activitate, muzicologul și dirijorul Gheorghe C. Ionescu a consemnat în anul 1994: «Muzician de înaltă profesionalitate, cercetător minuțios, cadru didactic valoros, dirijor-interpret al muzicii psaltice, deosebit de activ în plan științific-editorial, cu preocupări multiple în studiul muzicii tradiționale de sorginte bizantină (creație, muzicologie, tipar, reeditări de ediții, cursuri universitare etc.), bizantinologul Sebastian Barbu-Bucur aduce prin activitatea sa laborioasă o excepțională contribuție dezvoltării muzicii noastre tradiționale, prestigiului culturii autohtone în spațiul muzical internațional»” (Lexicon..., București, Editura Diogene, 1992, pp. 54-59).

Rod al unei activități intense și îndelungate, tipăritura de față ni se dăruiește de către autorul ei, arhid. prof. univ. dr. Sebastian Barbu-Bucur, chiar la hotarul împlinirii vârstei de 70 de ani.

Pentru acest gest și semn al sufletului său deschis tuturor celor care i-au remarcat și susținut activitatea-i laborioasă, îi mulțumim și în cântăm: „La mulți ani!”

Postfața definește, cu limpezimea cristalului, locul lui Sebastian Barbu-Bucur în istoria muzicii românești:

„Prin contribuțiile personale îndelungate și productive, dr. Sebastian Barbu-Bucur face parte din cercul muzicienilor cu frecvente apariții editoriale. Fie că avem în vedere titlurile de carte apărute la Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România, fie pe cele de la Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române sau studiile și articolele din revistele și volumele: Studii și Cercetări de Istoria Artei, Studii de Muzicologie, Biserica Ortodoxă Română, Muzica, Studii Teologice, Glasul Bisericii, Mitropolia Moldovei și Sucevei, Tribuna României, Mitropolia Ardealului, Teologie și Viață, Mitropolia

Olteniei, Byzantion Romanicon etc., toate, desigur, fiind direcționate spre același domeniu de închinare a cercetătorului și anume: muzica românească de tradiție bizantină”.

Ca bizantinolog mi-am făcut „fișe de muzicologie”, – în sensul celor învățate de la marele I. D. Petrescu, de la biserica Visarion – din partea I – „Omul, profesor și maestru” – și din partea a II-a – „Opera”, cu multiple rezonanțe în veșnicie. Rețin, cu precădere, și fragmentul de la p. 45: „Nu numai cronicarii muzicali sau ziaristii au simțit nevoia de a transmite cititorilor, prin scrisul lor, unele opinii cu referire la pulsațiile artistice ale Psalmodiei, ci și teologii, profesorii, studenții etc. După ce am lecturat și comparat, desigur, informațiile publicate în diverse locuri, găsesc deosebit de veridice și de adâncă înțelegere următoarele aprecieri arhieresti: «Dăm Slavă lui Dumnezeu – remarcă P.S.S. Episcopul Vicar al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, Teodosie Snagoveanul – că Biserica noastră strămoșească are slujitori asemenea părintelui arhid. prof. dr. Sebastian Barbu-Bucur de la Universitatea de Muzică și pentru această ofrandă artistică pusă în slujba închinătorilor și slujbelor sfințelor noastre altare... Cântând și ascultând această Sfântă Liturghie, de departe simți rigoarea științifică a descoperitorilor de izvoare, sensibilitatea artistică și discernământul adevăratelor comori, precum și viziunea atotcuprinzătoare a părintelui arhid. prof. dr. Sebastian Barbu-Bucur asupra universului nemărginit al muzicii bisericești, care ne introduce, cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste, în tainele alcătuirilor psaltice»” (din textul casetei: Muzică bizantină – VIII).

În ceea ce mă privește, pe acest mișcător artist și savant, care a slujit și slujește cu smerenie ortodoxia noastră milenară, l-am apreciat și-l apreciez pentru înaltul său profesionalism, pentru studiile sale, profunde, apoi, pentru concertele lui corale și, nu în ultimul rând, pentru munca excepțională depusă ca profesor de artă sonoră bazată pe adâncirea superbiciei hieratice a milenarului nostru cântec de strănă. Îl socotesc un „om între oameni”, care ne arată adevăratul drum în viața neamului nostru de cântăreți, evidențiind, pe de o parte, bucuria de a cinsti marea cultură izvorâtă din folclor și din arta religioasă, pe de altă parte, datoria de a fi un cetățean al țării, onest și cu vocația muncii nobile, ce răsplăta în ea și găsește. În ambianța activității sale uit de vremurile de bejenie în care trăim și spun, cu sufletul însemnat, pregătit pentru hristica rugăciune: „Post nubila Phoebus...” („După nouri, soarele...”). În încheiere, nu pot a nu-l felicita pe autorul cărții – domnul Nicolae Gheorghită și să-i spun: „Laus tibi!”

DORU POPOVICI

Altarul Banatului

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

XI (L), 7-9

iulie-septembrie 2000

C U P R I N S

EDITORIAL

Pledoarie pentru un umanism creștin 3

STUDII

Pr. conf. dr. STELIAN TOFANĂ, Semnificația pascală a arătării lui Iisus
Mariei Magdalena (Ioan 20, 11-18) 6

Pr. lect. dr. NICOLAE CHIFĂR, Sinodul al VII-lea ecumenic. Moment marcant
al încheierii disputelor hristologice 12

Pr. lect. dr. DUMITRU MOCA, Sărbătoarea Pogorării Duhului Sfânt, a Cincizecimii
sau a Rusaliilor. Studiu istoric și liturgic 23

Pr. lect. CONSTANTIN RUS, Canoanele Bisericii și funcția lor ecclesiologică 37

Preot. prof. dr. SORIN COSMA, Aspecte specifice ale rugăciunii creștine 47

Prof. univ. MARIA GURZĂU-CZEGLÉDI, Mozaicuri istorice și etnografico-
folclorice din viața românilor din Ungaria 76

PRO-LOGOS

CONSTANTIN JINGA: Biblia și sacralizarea/secularizarea literaturii în
secolul XX (II, §2) 91

TEXTE PATRISTICE

Sf. GRIGORIE TEOLOGUL, Cuvântarea a XXXIX, la Sfintele Lumini (trad.
și note de diacon prof. Sebastian F. Ardelean) 112

MĂRTURII ȘI MĂRTURISITORI

MANUEL GARCÍA MORENTE, Faptul extraordinar (trad. de Cristian Bădiliță) . 136

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

R. V. GIORGIONI, Ecuația cult-cultură sau din nou despre intelectuali și Biserică 158
 STAN EUGEN MARIAN, Chipuri și măști ale asemănării 162

RESTITUIRI

CRISTIAN VASILE, Mănăstirile în perioada comunistă 165
 Prof. DUMITRU TOMONI, Constituirea regionalei „Astra Bănățeană” și activitatea
 ei în perioada 1937–1944 171

CRONICĂ BISERICESCĂ

Întrunire catolică-ortodoxă la Baltimore (SUA); Dialogul Roma-Moscova:
 progrese și probleme; Patriarhul Teoctist I-a vizitat pe cardinalul Alexandru Todea;
 Dosarul Mitropoliei Basarabiei va fi examinat imediat după vacanța
 judecătorească; Convorbiri preliminare pentru viitorii teologi din Basarabia;
 Participare românească la Jubileul Mondial al Tinerilor (Roma, august 2000);
 A treia parte a secretului de la Fatima 182

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Episcop vicar Gherasim Putneanu, **Cuvinte și tâlcuiri arhieresti**, Suceava, 1999
 (Preot dr. Ioan Octavian Rudeanu); Nicolae Gheorghită, **Pagini din viața
 muzicianului Sebastian Barbu-Bucur**, București, 2000 (Doru Popovici) 189

Noi apariții

JOACHIM JEREMIAS



Parabolele
lui
IISUS

ANASTASIA

CARTEA RELIGIOASA



Valeriu Anania

AMINTIRILE PEREGRINULUI APTER

Editura PATRIARHIA 45

Ieromonahul Sofronie
(Radu - Ștefan Drincec)

CUVINTE DESPRE RUGĂCIUNE ALE PĂRINTELUI SOFRONIE (SAHAROV)



Vasile V. Muntean

BIZANTINOLOGIE II



ADMISTRATORIA TIMBOARA
2016

