

ALTARUL BANATULUI

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

Anul XII (LI), serie nouă, nr. 1-3, ianuarie-martie 2001

Editorial: *Exigențele credinței creștine* ● **Studii:** *Nebunul și profetul. O interpretare pascală a „morții lui Dumnezeu”, de Mihail Neamțu; Dimensiunea eshatologică a teologiei, de Adrian Lemeni; Philosophari in Maria, de Bogdan Tătaru-Cazaban; Antihristologia radicală a Sfântului Chiril al Ierusalimului, de Cristian Bădiliță; Muzica religioasă și laică în perioada Vechiului Testament. Instrumentele muzicale, de preot prof. Ionel Popescu; Rugăciunea la Sf. Ioan Gură de Aur, de Sima Gheorghe* ● **Pro-logos:** *Biblia și sacralizarea/secularizarea literaturii în secolul XX (III), de Constantin Jinga* ● **Mărturii:** *Biserica Ortodoxă Română în luptă cu „diavolul roșu”, de Constantin Aioanei și Frusinica Moșaru* ● **Texte patristice:** *Nemesiu al Emesei, De natura hominis sau definiția omului. Introducere ad studia nemesiana (I), de diacon Sebastian Ardelean* ● **Mari teologi ai secolului XX:** *Boris Bobrinskoi, Situația lui Hristos și a Sfântului Duh, unul în raport cu altul în Liturghie* ● **Note, discuții, comentarii** ● **Restituiri** ● **Cronică bisericească** ● **Prezentări bibliografice**

Altarul Banatului

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

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 30 000 lei, iar al abonamentului pe an este de 120 000 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

1-3



Anul XII (LI), serie nouă, nr. 1-3
ianuarie-martie 2001

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

COMITETUL DE REDACȚIE

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

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

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

**Redactor
responsabil:** Robert Lazu

Corectori: Preot Ioan D. Țirnea
Constantin Gurău

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

EXIGENȚELE CREDINȚEI CREȘTINE

Parcugând cu atenție scrierile patristice, nu o dată suntem frapați de caracterul elitist al anumitor aserțiuni ale autorilor lor. Astfel, câțiva dintre cei mai luminați Părinți ai Bisericii – cum ar fi Grigore al Nisei, Ioan Gură de Aur sau Grigore din Nazianz, prezintă mai mult sau mai puțin explicit o ierarhizare a credincioșilor de-a dreptul șocantă pentru mentalitatea „democratică” de azi, ierarhie fundamentată pe distincția fermă dintre creștinii, puțini, ajunși la acea maturitate spirituală deplină desemnată de apostolul Pavel prin sintagma „bărbat desăvârșit” sau, sute de ani mai târziu, de Sfântul Maxim Mărturisitorul prin aceea de „bărbat apostolic”, și masele largi ale celor care n-au ajuns să acceadă la plinătatea Adevărului revelat. Fără a accepta în nici un fel speculațiile cu caracter „predestinaționist”, ne vom limita aici doar la constatarea acestei realități. Vom menționa, spre exemplificare, două atitudini relevante. Astfel, Sf. Grigore din Nazianz în *Cele cinci cuvântări teologice ale sale* „măsoară” eminența superlativă a teologului care, asemenea lui Moise ce urcă pe muntele Sinai spre a primi tablele Legii, se diferențiază radical de „cei mulți și nevrednici de o astfel de înălțime și contemplație (vedere)”. La rândul său, în contextul celebrului *Tratat despre preoție*, Sf. Ioan Hrisostom este încă și mai „elitist” atunci când se referă la diferența dintre sacerdot și credinciosul simplu; în sensul că cel dintâi ar trebui să fie – în comparație cu ultimul – asemenea ființei omenești înzestrată cu rațiune pe lângă... animalul necuvântător.

Atunci când nu le va respinge categoric, în fața unor asemenea ierarhizări cititorul de azi se va întreba, cu siguranță, dacă nu cumva mesajul hristic, destinat „celor mai de jos ale lumii” – adică celor umili și mulți, nu a fost cumva grav alterat de acest „elitism” patristic. Un punct de vedere care a fost din păcate (și mai este încă) susținut de credincioșii unor anumite comunități. Anticipând, ne grăbim să răspundem negativ. Creștinismul nu este – cum credea Nietzsche – „platonism pentru popor”. E suficient să citim cu atenție *Noul Testament* pentru a constata că Mântuitorul nostru Iisus Hristos face deseori aprecieri care implică o anumită ierarhie în rândul preopinenților săi, fie ei credincioși sau nu. În fond, însăși alegerea celor 12 apostoli ne arată acest lucru.

Mult mai bine vom putea înțelege premisele „elitismului“ patristic, dacă îl vom aborda în corelație cu unul dintre cele mai spectaculoase și controversate subiecte ce aparține domeniului istoriei Bisericii primare: *disciplina arcani* (așa-zisul esoterism creștin). A existat în comunitatea credincioșilor din primele veacuri ale erei creștine o inițiere mistagogică în viața eclezială? Specialiști și autori de mare erudiție cum ar fi Jean Daniélou, înclină spre un răspuns pozitiv. Cert este că de la Sf. Dionisie Areopagitul până la Sf. Maxim Mărturisitorul, în repetate rânduri este postulat caracterul secret, tainic, al anumitor elemente specifice credinței creștine. Iată ce afirmă Sf. Chiril al Alexandriei în *Catehezele mistagogice* (traducere de pr. D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1943, p. 49): „Păstrează taina pentru cel care o răsplătește! Să nu-ți zică cineva vreodată: «Ce vătămare aduce dacă aud și eu?» Și bolnavii cer vin. Dar dacă se dă vin într-un chip nepotrivit boala se înrăutățește și se nasc două rele: bolnavul este pierdut, iar medicul hulit. Tot astfel și catehumenul dacă va auzi de la cel credincios: și catehumenul se vatămă, căci nu înțelege ceea ce a auzit, critică cele ce se fac aici și-și bate joc de cele spuse; și credinciosul este osândit ca un trădător. Tu stai acum la graniță! *Bagă de seamă ca nu cumva să spui ceva* (subl. noastră)!“. La acest fragment substanțial extras din opera Sf. Chiril al Ierusalimului, am putea adăuga ușor multe altele asemenea aparținând unor autori patristici de primă mărime, cum ar fi cei deja menționați: Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul. În esență, avem de a face cu aceeași interdicție: nedivulgarea Simbolului de credință celor care nu au fost botezați (catehumeni sau necredincioși). În urma acestei constatări, s-au găsit nenumărați apologeți ai influențelor exercitate asupra creștinismului de către religiile de misterii păgâne, pe de o parte, dar și de către sectele gnostice, pe de altă parte. Însă, cum foarte bine subliniază părintele prof. Ioan Coman: „Asemănarea e numai formală, pentru că motivul discreției sau al tăcerii cu privire la conținutul instrucțiunii și al misterului era deosebit în religiile de misterii și în creștinism“ (pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. III, București, 1988, p. 546). Bun cunoscător și al religiilor antice, autorul citat arată că în cazul religiilor de misterii doctrina și cultul aveau un caracter magic, acesta fiind temeiul care implica interdicția accesului neinițiaților în cadrul ritualului. „Ezoterismul“ creștin e implicat însă de cu totul alte rațiuni, de natură antropologică. Să ne explicăm.

Dezideratul întregii culturi patristice, – care ni se înfățișează ca o veritabilă transpoziție în plan spiritual, ascetic-duhovnicesc, a eroismului antic –, este desăvârșirea întru mântuire. Teoretizată în scrierile *Noului Testament* (în special în epistolele Apostolului Pavel), ea este urmărită cu tenacitate de

către Părinții Bisericii, conștienți că realitatea din spatele acestui deziderat este, în profunzimea sa, de natură antropologică. „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se poată îndumnezei“. Această propoziție cardinală, conține cheia atât a „elitismului“ patristic cât și a misterioasei *disciplina arcani*. Îndumnezeirea (gr. *theosis*), transfigurarea umanului, înălțarea lui la un alt nivel ontologic (= Împărăția cerurilor, Ierusalimul ceresc), presupune cu necesitate o îndelungată pregătire și operă de maturizare sufletească. În termenii folosiți de Platon în dialogul *Phaidros*, este vorba de „psychagogie“, de o inițiere spirituală a neofitului ce este condus, treaptă cu treaptă, către statutul de „bărbat desăvârșit în Hristos“. Însă fără a conștientiza „elitismul“ implicat de condiția creștină, catehumenul nu poate crește, la fel cum copilul care nu știe că este inferior adultului nu poate tinde către maturizare. Întrupat de sfinți, elitismul nu implică în nici un fel orgoliul, mândria de a fi „ales“. Adevăratul creștin, conștient de perpetua sa desăvârșire, îi va aprecia întotdeauna pe cei din comunitatea eclezială ca fiind sfinți, fără a-și aroga sieși acest prețios calificativ. Pavel îi mulțumește în repetate rânduri pe credincioșii cărora li se adresează „sfinții lui Dumnezeu“, însă niciodată nu se numește astfel pe sine.

O asemenea conștiință nu poate fi dobândită în lipsa unei inițieri adecvate. Cum arată părintele Schmemmann în lucrarea sa *Din apă și din Duh* (traducere de pr. prof. Ioan Buga, București, Editura Symbol, 1992), Bisericile Ortodoxe moderne trăiesc până în ziua de azi consecințele tragice ale lipsei pregătirii credincioșilor în vederea primirii sfintelor taine în cadrul vieții liturgice. Această situație e similară celei din Bisericile apusene: „Morfologic vorbind – spune H.-I. Marrou în *Istoria educației în antichitate* (traducere de Stella Petecel, București, Editura Meridiane, 1997, pp. 131–132), creștinismul este o religie mistică: trăsătură mult atenuată azi, din cauza a tot ce subzistă, în lumea noastră secularizată, de la creștinătatea medievală (în bisericile noastre, cu porțile deschise, oricine poate intra, chiar și un nebotezat poate asista la taina euharistică), dar care era foarte pronunțată în antichitatea creștină“.

Într-adevăr, trăim într-o lume în care misterul credinței creștine a fost de mult transferat asupra idolilor (post)moderni. Totuși, dacă ne amintim și ne însușim – atât cât mai putem – exigențele creștine așa cum au fost ele prezentate de Sfinții Părinți, sfințenia poate să izbucnească din nou în mijlocul existențelor noastre golite de sens. Fideli acestei convingeri, știm însă că niciodată noi, credincioșii, nu vom mai putea contribui – asemeni Părinților Bisericii – la sfințirea Lumii, dacă nu ne vom aminti că pe lângă cea de preoți și profeți avem și demnitatea „elitistă“ de regi.

NEBUNUL ȘI PROFETUL O INTERPRETARE PASCALĂ A „MORTII LUI DUMNEZEU“

MIHAIL NEAMȚU
Universitatea „Ludwig Maximilian“
(München – Germania)

*„Parler de Dieu est donc aussi
dangereux que nécessaire“*

HENRI DE LUBAC

Rezumat

Eseul de față își propune să redescopere, într-o altă criteriologie decât cea a adevărului-corespondență, rădăcinile invizibile ale ultimei mari profeții rostite în filosofia europeană: „Dumnezeu a murit“. Cuplând afirmațiile lui Nietzsche la hermeneutica heideggeriană a istoriei Occidentului, descoperind prin Dostoievski alte câteva vestigii ale unei profeții identice cu cea a nebunului din „La Gaya Scienza“, vom încerca să deschidem orizontul unei cu totul alte înțelegeri a „morții lui Dumnezeu“. Ea se datorează mai ales contribuțiilor lui Jean-Luc Marion la interpretarea modernității ca un fenomen profund revelator din perspectiva unei teologii creștine a istoriei. Din unghiul astfel deschis, lectorul va putea transpune misterul solstițial al retragerii divine în lumina echinoxială a unei fâgăduinței pascal.

I. Asfințit

„Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden, spre răsărit, și a pus acolo pe omul pe care-l zidise“ (Facerea 2, 8). Mai târziu, când păcatul neascultării a dat primul rod (Facerea 4, 1), Cain – lucrător al pământului, gelos pe binecuvântarea lui Abel primită de la Domnul – face vărsare de sânge și, zbuciumat, fuge de urmele crimei. „Și s-a dus Cain de la fața lui Dumnezeu și a locuit în ținutul Nod, la răsărit de Eden“ (Facerea 4, 16). Pășind dincolo de răsărit, căutând parcă mai binele, Cain „a zidit o cetate“ (Facerea 4, 17). Un ucigaș într-o cetate la apus. Pentru Cain și urmașii săi, Occidentul devine spațiul *natural* al căderii și timpul firesc al înserării. Două rădăcini nominale, grecească și latinească, conferă aceleași lumi o singură destinație. Vestul trimite etimologic spre grecescul *hesperos* (lat. *vesperus*) după cum occidentul desemna la romani locul de apus al soarelui (*occidens* < *occidere*). Vestul sau astrul răpus, vecernia dincolo de amiază. Occidentul, aceeași ocazie, o singură cauză.

Urmărind istoria, am putea crede că gestul lui Cain rămâne, pentru occidentali, unul fondator, amplificat doar în proporții și rezonanță. A trecut exact un secol de la moartea autorului ultimei profeții din mileniul de care ne despărțim. Intre timp, proclamația nietzscheeană a „morții lui Dumnezeu“ a dobândit deja o aură mitică și un parfum de anticariat deși Nietzsche însuși credea că „evenimentul este mult prea mare, prea îndepărtat, prea dincolo de puterea de înțelegere a multora, pentru ca până și numai vestea sa să poată fi considerată drept *sosită*“¹. „Amurgul idolilor“: acest genitiv subiectiv-obiectiv, în care relația de apartenență a termenilor este biunivocă. Idoli în amurg, la apus așadar, destinați unei „eternе reîntoarceri“. *Este însă amurgul idolilor și un asfințit?* Nihilismul² a reverberat în posteritate cu o acustică plină de echivocuri, fabricând mai cu seamă certitudini burgheze sau euforii mondene. Unii au văzut în sentința „*Gott ist tot*“ epitomul hulei, alții au identificat-o ca urmă a unei religiozități inversate. La extreme, „dinamita“ germană a suferit un paradoxal destin: între o damnable ireversibilă (implorată de justițiarul dreptului divin) și o instrumentalizare encomiastică (perfectată de „liberii cugetători“ ai veacului), Nietzsche a fost răstălmăcit, poate cu o stăruință amplificată de logica propriului său postulat hermeneutic: „nu există decât interpretare“³. Eroarea exegetică pe care au comis-o, fatal, majoritatea interpreților acestei declarații fulminante apărută la sfârșitul modernității europene ține de o fixație în jurul imaginii subiective a autorului acesteia, iar nu asupra regimului semantic de posibilități în care se inserează, propriu-zis, sentințele sale. Ne gândim mereu prea puțin la faptul că Nietzsche însuși scria în secolul XIX „pentru un gen de oameni care – spunea el atunci – nu există încă“⁴. Acela care, citindu-l pe gânditorul german, caută mai întâi să se îndreptățească fără a fi destabilizat de violența interogațiilor și a sfidărilor, risipește tocmai provocarea și sensul acestora din urmă: aceea de a naște criza. Iar criza înseamnă mai ales apoteoza judecății, puterea de a te lăsa cuprins și surprins de o întrebare mai adâncă decât tine însuși.

Nietzsche, autor de-un „echivoc stupefiant“⁵ narează în paragraful § 125 din *La Gaya Scienza* (1881–1882) povestea descinderii unui nebun – comparat de Marion cu Pavel în Areopag⁶ – care acuză mulțimea în mod neașteptat: „voi l-ați omorât!“. Neașteptat și pentru toți cei care au repetat „*Gott ist tot*“ cu o secretă jubilație interioară, alterând fundamental miza discuției începută de Nietzsche însuși, care spunea: „lupta împotriva Bisericii este, cu siguranță, între altele – căci ea înseamnă multe altele – și lupta firilor mai vulgare, mai voioase, mai familiare, mai superficiale împotriva dominației oamenilor mai grei, mai profunzi, mai retrași“⁷. Consemnând deicidul, ei s-au resemnat prematur dar abil în postura de legatari ai victoriei reputate de modernitate în fața unei „idei“ obosite. Întâlnirea cu Nietzsche nu este compatibilă,

¹ Nietzsche, *Știința voioasă*, § 343, Humanitas, București, 1994, p. 212.

² O prezentare succintă și utilă a nihilismului se poate găsi în J. Ritter & K. Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6, Schwabe & Co. Verlag, Stuttgart, 1984, p. 846-854.

³ F. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Universitas, București, 1998, trad. F. Granberg, p. 153. Aici Nietzsche comite o apreciere vis-à-vis de interpretarea morală a lumii.

⁴ F. Nietzsche, *Voința de putere*, § 958, p. 609.

⁵ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1991, p. 93.

⁶ *Ibidem.*, p. 41.

⁷ F. Nietzsche, *Știința voioasă*, § 350, trad. rom. p. 224.

însă, cu aderențe epidermice și angajamente cameleonice. Pe cel care a spus despre sine „sunt o nuanță” nu poți să-l interpretezi cu violența privirii grăbite în clasificări și verdicte. Mulți teologi de școală s-au lăsat confiscați de rezonanța malefică a adjectivului „ateist”, pe care Nietzsche însuși acceptă să-l primească într-un context specific. Intrigând fie tagma clericală, vechii sau noii inchișitori ori masele domesticate prin influxul masiv al predicilor moraliste, afirmațiile lui Nietzsche pot reprezenta și altceva: nu atât șocantul discurs blasfemiator al deriziunii (deși, adesea, e și așa ceva), cât forma drastică de cenzurare a derivei ideologice pe care, în decursul veacurilor, creștinismul a suferit-o, mai ales în formele sale „urbanizate”⁸. Deși pentru majoritatea teologilor, cel puțin în aparență, verbul lui Nietzsche este caustic la adresa creștinismului doar pentru că întreține o acustică remarcabilă, greutatea sentințelor sale trebuie mereu reconsiderată. Acestor încercări de reconsiderare li s-a răspuns, de sub faldurile unei ideologii umaniste⁹, printr-un disperat act de identificare cu „imoralitatea” ateismului, ca și când „impietatea” întrebărilor lui Nietzsche nu este prea gravă pentru a fi confundată cu alergia anticlericală a candidului Voltaire, a salonardului baron d'Holbach sau a revoluționarului Thomas Paine¹⁰. Audiența de care s-a bucurat Nietzsche nu a exclus distorsiunea mizei pe care, asumat ori nu, textura operei sale o susține. Dar între pripite anatematisme ecleziastice și rizibile hagiografii laice, există o a treia cale: interesul pentru destinul eshatologic al persoanei lui Friedrich Nietzsche și psihanaliza „blasfemiilor” să lase loc unei curajoase cercetări a paletelor de semnificații a „morții lui Dumnezeu” într-o lume crepusculară, plină de

⁸ Edificatoare pentru stabilirea relației dintre Nietzsche și creștinismul protestant sunt scrisorile din tinerețe către sora sa Elisabeth sau către prietenul Carl von Gersdorff, scrise cu o deconcertantă și mai ales semnificativă sinceritate. Cităm dintr-un fragment către Carl, datat 7 aprilie 1866: „În cazul în care «creștinismul înseamnă credința într-un anumit eveniment istoric sau într-o persoană istorică» nu am nimic de-a face cu acest creștinism. Dar dacă înseamnă strict nevoia de mântuire, atunci sunt dispus să-l prețuiesc în cel mai înalt grad” (*Aforisme. Scrisori*, Humanitas, București, 1992, trad. A. Pavel, p. 130. Ediția românească urmează ediția germană pregătită de Karl Schlechte, *Werke in Drei Bänden*, C. Hanser Verlag, München, 1966). Când Nietzsche vorbește despre iudaismul creștinilor, trebuie avut în vedere mai ales disprețul său profund față de protestantism (acest epitom al mediocrității spiritului sintetizat într-o formă „impură și plicticoasă de *décadence*”, *op. cit.*, p. 71, și cunoscut ca atare din interior), nu trebuie decât să reamintim cititorului vituperatiile cu care s-a dezlănțuit asupra unor mari personalități ale lumii germane precum Luther sau Kant, rezultate ale aceleiași Reforme – „perechea plebeiană și necultivată a Renașterii italiene” (*op. cit.*, p. 99). De aceea Ernst Bertram se înșela profund când spunea că filosoful „a dovedit nu o dată o sensibilitate creștină, înăscută, moștenită de la moșii și strămoșii lui” (cf. *Nietzsche. Încercare de mitologie*, Humanitas, București, 1998, trad. Ion Nastasia și Maria Nastasia, p. 111). Este sigur însă faptul că istorismul protestant a colonizat spiritul lui Nietzsche, predându-l de foarte tânăr unei devastatoare pasiuni pentru exercițiul în câmpul culturii umanistice de toate tipurile: filologie, literatură, istorie, filozofie, artă. Lectura a fost pentru Nietzsche asceza la care nu a renunțat până la sfârșitul vieții: înainte de a fi un filosof, Nietzsche a rămas întotdeauna un savant filolog.

⁹ Ar fi destul să amintim aici, disparat, autori contemporani precum J.-P. Sartre, M. Foucault, G. Bataille, J. Lyotard, J. L. Nancy, solidari în același mediu de refuz al interpretării magnitudinii exigențelor spirituale ale lui Friedrich Nietzsche.

¹⁰ Problema relației dintre ateism și modernitate a beneficiat de o largă tratare. Bibliografia obligatorie a acestui dosar include: F. Berriot, *Athéismes et athéistes au XVIII^e siècle en France*, Cerf, 2 vol., 1984. Henri DeLubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris, 1945 (reeditat: du Cerf, 1983). J. Maritain, *La Signification de l'athéisme contemporain* (1949) în *Oeuvres*, 2 vol., Desclée de Brouwer, Paris, 1963, 1979. F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte in Abendlande* [1920-1923], 4 vol. Hildesheim, 1963; E. Gilson, *L'athéisme difficile*, 1979; J. M. Robertson, *A Short History of Freethought*, ed. II, 2 vol., 1987.

înfățișări, totuși, revelatorii. Aceasta va beneficia, mai ales, de rezultatele analizelor făcute de Jean-Luc Marion operei nietzscheene cu intenția explicită de-a o recepta pozitiv în interiorul unui *alt* univers teologic decât cel la care s-a referit Nietzsche. Marion este unul dintre puținii gânditori care a acceptat să treacă – pascal – prin „infernul“ lecturii scrisorilor deschise adresate creștinismului și instituțiilor sale istorice. Vom opera inserția acestei interpretări într-o ecuație care va menționa, discret, importante contribuții teologice ale Răsăritului (F. M. Dostoievski, Nikolai Berdiaev, Iustin Popovici, S. Rose sau Christos Yannaras), evidențiind astfel un regim superior de concordanțe, obnubilat atât de frecvent în surdina unor facile polemici identitare. Sintaxa hermeneuticii noastre, deși personală, nu pretinde nici exhaustivul, nici definitivul. Interesul ei se va mărgini la o execuție interpretativă bine încartiruită de ocurențele „decidului“ în textele lui Nietzsche, încercând deslușirea înțelesurilor mai puțin obișnuite pe care acesta le-ar putea purta.

II. Cercul polar al metafizicii

Cum am putea înțelege, însă, ceea ce s-a petrecut în spatele afirmației lui Nietzsche fără a sonda mai adânc memoria modernității? Cine ar putea afla *subiectul* morții până ce n-a lămurit *împrejurarea* și *felul* morții, precum și *identitatea* făptașului? La aceste întrebări, răspunsurile sugerate de Martin Heidegger în exercițiul interpretării destinului lumii moderne devin cu totul lămuritoare. *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957) este textul crucial care indică, precum un revelator fotografic, imaginea în negativ a Dumnezeuului ucis de personajul lui Nietzsche¹¹. Cu geniul său iscoditor, Heidegger expune mecanismul generării sistematice a *imaginii* divinului în cultura occidentală decisiv mobilizată de istoria filozofiei. Persistența acestei *imagini a divinului* se înrădăcează în structura circulară a raționamentului propriu metafizicii grecești¹² care, acum două milenii, a inundat cu întrebarea privitoare la ființă întreaga cultură iudeo-creștină – pentru care *prezența* lui Dumnezeu în istorie nu poate avea decât un caracter eminentemente *personal*. În esență, Heidegger sesizează sprijinul ontologic reciproc dintre conceptul „ființei supreme“ (ființa ca ființă) și cel al „ființei comune“ (ființa ființării). Între cei doi poli ai gândirii metafizice se produce o supremă conciliere ontologică, în virtutea căreia ideea de Dumnezeu („ființa supremă“) e referită imediat la conceptul mundan al ființei, și invers. Faptul că ființa ca ființă se include imediat în definiția ființei supreme, gândită la rândul ei în paradigma ființării comune, explică structura de rezistență a acestei circularități. Nucleul problemei se ascunde în faptul că această relație de autofundare¹³ (pe care o reglează ființarea prin excelență care este, în metafizica specială, Dumnezeu) ajunge să fie gândită doar după modelul cauzalității. Dacă ființările sunt fondate de către ființa comună, ființarea privilegiată („Dumnezeu“) trebuie la rândul ei să fondeze

¹¹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen, 1957, tr. fr. *Questions I*, Gallimard, Paris, 1969, p. 275–308.

¹² O discuție cu totul specială ar impune-o, în judecata de ansamblu asupra metafizicii grecești, tradiția neoplatonică. Determinarea supraontologică – într-o tradiție platonică (*Republica* 509 b) nu trebuie omologată imediat, însă, cu apofatismul teologic al Părinților.

¹³ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 60–61.

ființa comună. Această continuă remitere a ființei către ființarea supremă și a ființării supreme către ființă – posibilă doar prin admiterea existenței ca predicat univoc – a fost numită de Heidegger „constituția onto-teologică a metafizicii”. Termenul vine însă de la I. Kant care, în *Critica rațiunii pure*¹⁴, demonstrează deja inutilitatea credinței religioase în cazul teologiei metafizice, mai precis al onto-teologiei¹⁵. Heidegger considera însă că întreg „caracterul teologic al ontologiei nu rezidă deci în faptul că metafizica greacă a fost mai târziu preluată și transformată de teologia eclezială a creștinismului”¹⁶. Acest prealabil trimite, deci, nu către exegeza rădăcinilor așa numitei „metafizici a exodului”¹⁷ – ale cărei origini se găsesc, foarte probabil, în gândirea elenistă a lui Philon Alexandrinul¹⁸ – ci spre *Metafizica* lui Aristotel¹⁹, unde relația de autofundare ființă-Dumnezeu este pentru prima oară deschis afirmată. Dumnezeu apare în cadrul onto-teologic al metafizicii drept *causa* chiar și acolo unde numele grecesc al cauzei (*aitia*) lipsește, înțelesul său fiind tacit presupus.²⁰ Din punct de vedere istoric, doar această imagine sau reprezentare a divinului putea să moară.

Biografia genezei și morții acestui Dumnezeu căruia nu i se pot aduce „rugăciuni sau jertfe” a fost schițată, cu riscul asumat al simplificării nuanțelor, de Jean-Luc Marion, urmând însă sintaxa deschisă de același Martin Heidegger. În opinia sa, structurile onto-teologice traversează întreaga istorie a metafizicii prezenței, de la Aristotel până la Hegel. Modul de concepere a divinității în schema onto-teologică este predeterminat de sensul filosofiei grecești: acela de a gândi întrebarea privitoare la „ființa ca ființă” (*to on he on*). Pe scurt, diferența ontologică dintre ființă (*to on*) și ființări (*ta onta*) intră în evanescență odată cu taxonomia aristotelică a categoriilor, între care substanța (*ousia*) deține rolul prim de predicat. Din această împrejurare este derivat primatul prezentului (*parousia*) asupra celorlalte două ek-staze temporale (trecut și viitor)²¹, fapt care condiționează viziunea despre ființare ca loc de aducere în prezență (adevăr) a (gândirii) ființei. Pe cale de consecință va fi postulată o ființare supremă – „Dumnezeu” – care exprimă ființa într-o deplinătate analogă raportului dintre substanță și celelalte categorii. Jean-Luc Marion comentează: „Ființarea supremă fondează fiecare ființare în ființa sa, pentru că în Ființarea supremă ființa se joacă pe deplin. [...] Dacă ființa nu se enunță în prezență, Ființarea supremă nu ar fi

¹⁴ I. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, IRI, București, 1994, p. 475.

¹⁵ De unde concluzia lui P. Florensky, *Stălpul și temelia adevărului*, Polirom, Iași, 1999, p. 47: „există multe soiuri de ateism, însă cel mai rău dintre ele este așa numita credință <(rațională)>, mai exact cea raționalistă”.

¹⁶ M. Heidegger, „Introducere la «Ce este metafizica?»” *Repere pe drumul gândirii*, trad. G. Liiceanu și Th. Kleininger, Editura Politică, 1988, București, p. 361.

¹⁷ D. N. Bell (ed.), *Dieu et l'être. Exégèses de l'Exod 3, 14 et Coran 20, 11-24*, Etudes Augustiniennes, 1978.

¹⁸ Philon Alexandrinul, *Quod deterius potiori insidiari soleat* 160, a. O. I; *De vita Mosis* I, 75, a. O. 4.

¹⁹ Aristotel, *Metafizica*, E, 1, 1026 a; L, 7, 1072 b 14.

²⁰ O discuție particulară o necesită limbajul metafizic al Părinților Bisericii. Cazul cel mai frapant este oferit de textele lui Dionisie Areopagitul (*Ierarhia Cerească*, VII, 7) sau Maxim Mărturisitorul (*Răspunsuri către Talasie*, §59) care nu exclud din atributele lui Dumnezeu calitatea de „cauză” (*aitia*). J.-L. Marion traduce inspirat prin *le Requisit* (Cel cerut/Cel dorit) dionisianul *aitia* pentru a salva acest nume de la orice posibilă interpretare metafizică (onto-teologică), în sensul aristotelic al celor patru cauze. Marion apropie *aitia* de grecescul *aiteis* (rugăciune, cerere), într-un fel congenial cu intuiția părintelui D. Stăniloae care a tradus terminologia lui Maxim Mărturisitorul în același spectru semantic (cf. *Filocalia* III, Harisma, București, 1994, p. 321).

²¹ M. Heidegger, *Timp și ființă*, trad. D. Tilinca și M. Arman, Jurnalul Literar, 1995, p. 27.

exersat nici o decizie fondatoare asupra celorlalte ființări²². Dumnezeu apare ca substrat (*hypokeymenon*) ontic de care orice ființare este condiționată în actul său de prezență încât tinde să fie confundată cu ființa însăși. Diferența ontologică dintre ființă și ființare se ascunde în fața unui alt binom polar: Ființare supremă (*maxime ens*) și ființările secunde, deși aceasta se face ocultând cel mai adesea diferența calitativă (teologică, în sens propriu) dintre *ens creatum* (ființa și ființările) respectiv *ens increatum* (Dumnezeu). Dar, și aici, cea mai problematică rămâne reducerea lui Dumnezeu la statutul de *ens* despre care se vor putea predica calități într-un raport de analogie sau univocitate cu ființa generică. În secolul XIII, Toma d'Aquino²³ împărțea metafizica în două ramuri (*metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*), în funcție de obiectul lor determinant: ființarea comună și, respectiv, ființa primă (*de ente communi* et *de ente primo quod est a materia separatum*). Impoziția univocității prin revoluția nominalistă a lui Duns Scotus va permite apoi lui Suarez să întărească această metodologie și să separe formal ontologia (sive *metaphysica generalis*) de *metaphysica specialis*, care are drept obiect de studiu *summum ens*²⁴. Școala metafizică (*Schulmetaphysik*) din secolele XVII–XVIII – Goclenius, Comenius, Wolff – va diviza acest ultim departament al ontologiei în trei discipline (*theologia rationalis*, *psychologia rationalis*, *cosmologia rationalis*), menținând sarcina demonstrării existenței lui Dumnezeu în condițiile în care predicatele divinității sunt concepute (literalmente) prin derivație de la cazul ființărilor comune. Dumnezeu este condamnat iremediabil la statutul de subiect subzistent (*subjectum*) într-o formulă la care au aderat mai târziu aproape toți modernii: Descartes (*Responsiones LIV*) vorbind despre *causa sui*²⁵ ca „substanța infinită, independentă, în mod suprem inteligentă și puternică”, Spinoza postulând „substanța cu infinite atribute”, Malebranche tematizând „Ființa infinit perfectă”, Leibniz statuând „rațiunea suficientă”²⁶, Kant recunoscând „fondatorul moral al lumii” sau Hegel consacrand „conceptul însuși”, fără a disocia între ființă și Dumnezeuul său, respectiv, între natura umană și natura divină (*Fenomenologia spiritului*, § 529). Pleiada de idoli conceptuali²⁷ ai metafizicii sunt, așadar, expresia unei decizii inaugurale: aceea de-a conferi lui Dumnezeu drept prim atribut capacitatea de fondare și auto-fondare (*causa sui*).

III. Esența nihilismului

Kant, acest „fanatic al moralei à la Rousseau, cu un creștinism subiacent al valorilor, dogmatic în întregime, dar cu o lehamite acrită față de această tendință până la dorința de a o reprima”²⁸ transferă de fapt atributele platoniciene din registrul

²² J.-L. Marion, *L'idôle et la distance*, Grasset, 1977, p. 29.

²³ Toma D'Aquino, *Degeneratione et corruptione*, I, *Proemium*, O. o. éd. Berton, Paris, 1856–1878, t. 25, p. 2.

²⁴ J.-L. Marion, „Théologiques”, în Jacob, A. (Ed.), *L'Univers Philosophique*, PUF, Paris, 1990, p. 17–25.

²⁵ Pentru o analiză detaliată, vezi: J.-L. Marion, *Questions cartésiennes*, II, § V, „La causa sui”, p. 143–182.

²⁶ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace*, § 8.

²⁷ Cf. Grigorie De Nyssa, *Viața lui Moise*, 11, 165, PG 44, 337 b: „Orice concept format pentru a încerca să atingă sau să circumscrie natura divină nu reușește decât să înfățișeze un idol al lui Dumnezeu, fără a-L face deloc cunoscut pe El”; Vasile cel Mare, *Comentariu la Profetul Isaia*, 96, PG. 30, 276 c: „Cei care săvârșesc fapta de idolatrie intelectuală făuresc în mintea lor idoli ai lui Dumnezeu”.

²⁸ F. Nietzsche, *Voința de putere*, § 101, p. 72.

ontologic în cel etic. Or, pentru Nietzsche și Heidegger, acest lucru va însemna un alt pas pe loc în istoria metafizicii. Kant enunță și deplasează o problemă, Nietzsche vrea să o rezolve. Kant caută deasupra sa cerul înstelat prin legea morală din sine în timp ce Nietzsche caută un zeu cu care să danseze la amiază. Mai ales tratatul despre *Religia în limitele rațiunii* exprimă pentru Nietzsche resentimentul secular al filosofului față de sensul autotelic, expiator și dionisiac al vieții. Pe bună dreptate, Nietzsche vede în opera filosofului din Königsberg promoția de aur a umanismului modern, cel care a ascuns vestigiile creștinismului autentic în „noaptea fără de lună” (Iustin Popovici) a pietismului emfatic, a estetismului moralizant și corporatist. În sfârșit, „prin reducerea creștinismului la umanism – creștinismul fără îndoială s-a simplificat. Dar în același timp el a fost distrus”²⁹.

Dar Nietzsche nu este un simplu cronicar al istoriei culturii europene într-un *fin de siècle* palpitant. Fără îndoială, ca un autentic profet, Nietzsche nu ignoră prezentul atunci când vorbește despre viitor. Totuși, sfârșitul unei lungi tradiții (umaniste, onto-teologice, metafizice sau morale) nu are loc o dată cu Nietzsche datorită unei simple idiosincrazii lăuntrice. *Nietzsche descoperă o criză fundamentală, mai precis: criza fundamentului însuși*. Nihilismul activ și radical denunță, înainte de toate, prezumția de adevăr a gândirii metafizice articulată într-un sistem de reprezentări. Definit în acest cadru, Dumnezeu a devenit inevitabil *obiectul* gândirii metafizice al cărui fundament revenea, prin derivație egologică, la conceptul ființei supreme. Desigur, Nietzsche a interpretat tradiția apuseană a creștinismului prin grila *acestui* discurs metafizic deversat ulterior în morală, a cărui incidență în sfera de imanență a *vieții* era minimă³⁰. Nihilismul dinamic contrazice „depresia modernă” a nihilismului gregar, reprezentat pentru Nietzsche de elita europeană a culturii de tip raționalist (în științele naturii, politică, economie, istorie, filosofie, artă)³¹. Pentru Nietzsche nu există o discontinuitate majoră între Renaștere și Reformă, așa cum nici între Reformă și modernitate nu se observă vreo cezură. Într-un cuvânt, tratamentul aplicat nihilismului este omogen atunci când el privește *direcția* de mers a culturii europene postsocratice. Dar sfârșitul de secol XIX a descoperit nu doar posibilitatea unei fondări a sistemelor metafizice și morale fără vreun apel tacit sau prealabil la autoritatea revelată a unei religii. Acest faliment al întemeierii – vizibil, firește, mai ales în diagrama vieții sociale – a născut o întrebare-răspuns care, fără să intervină dialectic între polul tradițional platonice al filosofiei și polul relativist al acesteia, desființează premisele înseși ale disputei. Căutarea *temeiului* ființării specifice și al ființei generice era până atunci posibilă într-un perimetru de reflexie care creditează tacit solidaritatea între arheologie (discurs protologic) și teleologie (discurs eshatologic). Dacă metafizica – greacă și modernă – erau motivate de premisa pertinentei întrebării „*de ce* mai degrabă ceva decât nimic?” (Leibniz), nihilismul activ provoacă disoluția întrebării printr-un fals răspuns (care e o implicată afirmație): „*de ce nu?*”. Întrebarea surprinde abrupt ca un puternic fascicul de lumină proiectat peste goliciunea inavubilă a unor gânduri ascunse. Dezordinea imanentă vieții simțurilor și „credința în categoriile

²⁹ Iustin Popovici, *Dumnezeu-Om și Omul-Dumnezeu*, trad. Ioan I. Ică și Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1997, p. 136.

³⁰ Recuperarea dimensiunii „vitale” a creștinismului aparține lui M. Henry, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filosofie a creștinismului*, traducere și prezentare: Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2000. Indicii suplimentare pot fi găsite, eventual, în recenzia noastră, cf. M. Neamțu, „Viața ca *Philosophia Prima* sau despre patosul lui Michel Henry”, *Observator cultural*, 1 (2000), 18, p. 15.

³¹ F. Nietzsche, *Voința de putere*, p. 52–53.

rațiunii³² au fundat căutarea fundamentului prin întrebarea „de ce?”³³. Mirarea filosofică se transformă, deci, în epoca nihilismului postmodern, într-o stupoare a devenirii care nu poate recunoaște nici o autoritate simplei întrebări: „de ce?”. S-ar putea spune că onto-teologia (sau metafizica specială) își are înscrisă în codul ei genetic propria tranzitivitate. Refutarea metafizicii nu invocă un argument, ci evocă refuzul criteriului normativ de raționalitate obișnuit până atunci. Demoliția cauzalității e susținută prin „logica modală” a interogației negative, prin refuzul principiului rațiunii suficiente drept criteriu al consistenței interne a realității. Atunci „nici cea mai mică *causa sui* nu este posibilă”³⁴. Jean-Luc Marion comentează acest eveniment al răsturnării de perspectivă produsă de Nietzsche astfel: „dacă fundamentul se impune în mod metafizic prin universală sa capacitate de a răspunde la întrebarea «De ce mai degrabă o ființare [ceva] decât nimic?»”, el se expune respingerii nihiliste a întrebării care întreabă «De ce mai degrabă o rațiune decât nimic?». Fundamentul asigură legitimitatea metafizicii, dar nu pe a sa proprie. Or, evidența întrebării: «De ce?» poate și, fără îndoială, trebuie întotdeauna să fie zdruncinată în fața violenței întrebării care întreabă înapoi «De ce, deci, ‘de ce?’»³⁵.

IV. Virtuțile geniului retoric

Forța lui Nietzsche se ascunde în geniul retoricii sale – care trebuie aici înțeleasă într-o mai profundă dimensiune decât simpla tehnică a seducției dialogice. Citit în „cartea naturii” ca ultimă cauză a lucrurilor, Dumnezeu este propriu-zis doar un idol iar construcția conceptuală care a permis în tradiția metafizicii o asemenea ireductibilă determinare a esenței divinului nu apare decât ca un uriașă propedeutică a deciziei modern. Întrebând „de ce nu?”, Nietzsche descoperă ceea ce deja, cu mult timp în urmă, începuse a funcționa în cultura occidentală. Vom urmări această decizie prin trei exemple a căror rezoluție poate fi captată și din prisma altor repere culturale (artă, drept etc.). (a) *Criza raportului de transcendență în metafizica modernă avea să rămână, după critica lui Kant, definitivă*. Dacă în „Analitica transcendențială” gânditorul german refuză dreptul la existență a unei ontologii, în „Dialectica transcendențială” el amendează uzul fraudulos al rațiunii în sfera teologiei speculative, reprobând orice pretenție de cunoaștere – prin *conceptus entis* – a „ființei originare”³⁶.

³² *Ibidem.*, p. 14.

³³ *Ibidem.*, p. 18.

³⁴ J.-L. Marion, *Métaphysique et phénoménologie*, Bulletin de Littérature ecclésiastique, XCIV, 1993, p. 193.

³⁵ *Idem.*

³⁶ I. Kant, *Critica rațiunii pure*, „Dialectica transcendențială” (11. 3, § 7), p. 477. Aici Kant fixează o dihotomie de natură tipic luterană (dar deloc patristică) între rațiune și credință, fapt care se va resimți profund și în poziția față de teologie a (primului) Heidegger: „Dacă prin teologie înțeleg cunoașterea ființei originare, ea este sau o teologie din simplă rațiune (*theologia rationalis*), sau una din revelație (*revelata*)”. Asupra acestui punct va trebui revenit într-un studiu sistematic care să expună pe larg sensurile multiple ale logosului teologiei, relația dintre rațiune și har în optica patristică, dar și falsificarea conceptului de cunoaștere în teologia scolastică târzie, pe care Kant avea dreptate să-l penalizeze. În orice caz, sensul biblic și patristic al „credinței” exclude interpretarea psihologizantă pe care Nietzsche a preferat s-o folosească în demascarea nihilismului creștin drept „Bedürfnis nach Glaube” (cf. *Die fröhliche Wissenschaft*, a. O. [3], ap. 347, trad. rom. p. 219). *Epistola către Evrei* definește credința ca „ipostas al celor nădăjduite” (11, 1) adică, în interpretarea lui Maxim Mărturisitorul („Capete gnostice”, § 9 în *Filocalia* 2, Harisma, București, 1993, trad. D. Stăniloae, p. 152); „o cunoștință adevărată întemeiată pe principii ce nu pot fi demonstrate, ca una ce este temelia lucrurilor mai presus de minte și de rațiune”.

Teologia rațională – divizată între o teologie naturală sau *cosmoteologie* (adică un teism rezultat din prelucrarea experienței lumii într-o doctrină a analogiei) și o teologie transcendentă sau *ontoteologie* (deism configurat prin exclusivă întrebuintare a „conceptelor pur transcendente ale rațiunii”: *ens originarium, realissimum, entium*, prin care credința religioasă devine superfluă) – este contrastată de o teologie *revelată* în domeniul căreia rațiunii nu îi rămâne nici un domeniu de competență³⁷. Această ramură a metafizicii speciale, denumită astfel abia în modernitate, ascunde un tip de raționament existent dintotdeauna în istoria metafizicii. Proiectul scolastic a fost denunțat de Kant cu prețul unei reinvestiri a capitalului metafizic al onto-teologiei în sfera practică a cunoașterii morale, acolo unde „legile nu numai că presupun existența unei ființe supreme ci, fiind absolut necesare din alt punct de vedere, o și postulează”³⁸. (b) *Etica însă funcționa, deja la sfârșitul veacului XIX, fără raportul de transcendență impus odinioară de Kant*. În opinia lui Gilles Lipovetsky „triumful modern al datoriei a tradus atât angoasa «morții lui Dumnezeu» cât și voința optimistă de a urmări perfecționarea morală a umanității, ambiția de a regenera omul și societatea prin luminile adevăratei morale. Credința în datoria infinită și în progresul științei și tehnicii fac parte din același moment istoric; împreună ele caracterizează epoca glorioasă a modernității, «constructivismul» său optimist aplicat atât naturii cât și vieții morale și sociale”³⁹. (c) În sfârșit, argumentele fizicii se dispensau deja de „ipoteza Dumnezeu” la sfârșitul secolului XVIII. Că „moartea lui Dumnezeu” este un proces istoric destinal cu rădăcini adânci într-un anumit exercițiu de reflecție în metafizică și *filosofia naturii* a fost confirmat recent de istoricul științei, H.-R. Patapievici: „mare inovație a secolului al XVII-lea nu este, cum am fi putut crede din agenda de studiu a specialiștilor, nici mecanicismul, nici libertinajul teologic, nici subiectul epistemologic ca centru al ontologiei, nici măcar știința matematică a naturii ori noua filozofie de tip Hobbes. Marea inovație a secolului al XVII-lea, cea din care s-a născut *frigul metafizic* în care trăim de atunci – și de care ne protejăm prin multiplicarea indefinită a *confortului material* –, este ideea că lumea *fizică* poate fi gândită și logic și ontologic și teologic ca fiind perfect *autonomă*. În ideea *tehnică* că lumea (lumea care până atunci fusese „lumea creată” a lui Dumnezeu) poate fi cu succes gândită ca un sistem fizic izolat și închis stă veritabila inovație a secolului al XVII-lea. Această idee l-a ucis pe Dumnezeu și nu toate celelalte, enunțate mai sus, care sunt fie cazuri particulare ale principiului autonomiei, fie principii independente de acesta, la rigoare compatibile cu existența unui Dumnezeu recent”⁴⁰. În rezumat, *metafizica, etica sau filozofia naturală* se dispensau treptat de argumentul ființei supreme ca de un *construct* ideologic.⁴¹ Transferat din planul metafizicii în cel al filosofiei naturale și, apoi, în cel al eticii, teismul ideologic (sinonim, în formă radicală,

³⁷ În esență, Kant evidențiază fraudă majoră a teologiei raționale în utilizarea conceptului de cauzalitate dincolo de limitele experienței universal posibile. Unitatea întregii *metafizici* (ontologie și teologie rațională) va fi discutată în termeni ultimativi, din perspectiva crizei fundamentului său.

³⁸ I. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 479.

³⁹ G. Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, traducere și prefată: Victor-Dinu Vlădulescu, Ed. Babel, București, 1996, p. 45 sq.

⁴⁰ H.-R. Patapievici, „Note despre «omul recent»” *Orizont*, 3 (2000), p. 17.

⁴¹ Cf. J.-L. Marion, „Esquisse d'une histoire des définitions de Dieu à l'époque cartésienne”, *Questions cartésiennes* II, PUF, 1996, p. 221–283.

cu deismul⁴²) a putut germina discret premisele „ateismului spiritual” (J.-L. Marion) al epocii noastre. Fiind substituit prin numeroase înfățișări ale voinței de putere, Dumnezeu se retrage și, în vacarmul sordid al „comediei umane”, moare „de la depărtare”. Înlocuit cu proiecțiile idolatre ale unei subiectivități căzute, Dumnezeul revelației este falsificat, mistificat, pe scurt: ucis.

V. Ateism conceptual / ateism spiritual

Vocea nebunului Nietzsche din *La Gaya scienza* demască, în primul rând, confortul manipulării unei definiții ireductibile a lui Dumnezeu, totalitara cecitate idologică a simplei afirmații. Întrebat pe limba metafizicienilor – juriști ai dreptului divin – Dumnezeu tace ca în fața lui Pilat. „Ce este adevărul?” (*Ioan* 18, 38) – o întrebare atât de profund îndatorată substanțialismului metafizic – deschide golul unei absențe și ascunde deja, poate, indecența condamnării ulterioare.⁴³ „Dumnezeu a murit!” – strigăt rănit al unei minți care surprindea, înainte de toate, desolidarizarea unei lumi întregi față de agonia christică despre care vorbea, cândva, Pascal⁴⁴. O crimă al cărei semnatar nu era, cel puțin nu în primul rând, Friedrich Nietzsche. Acestei întregi aventuri Marion îi oferă, pe scurt, numele: idolatrie. Întâlnim așadar aici prima accepție a „morții lui Dumnezeu” și un răspuns la întrebarea lansată în finalul primului capitol al acestei lucrări. Construită pe infrastructura unei anumite tradiții teologice⁴⁵, „prima modernitate” este responsabilă de „moartea” lui Dumnezeu: o moarte falsă a unui Dumnezeu adevărat. Proiectul teodical atât de frecvent reluat în modernitate amenajează prin eflorescența argumentațiilor conceptuale „reducția antropologică” (H. U. von Balthasar) a Revelației și, în termenii lui J. -L. Marion, premisele

⁴² Cf. P. Wust, „La crise occidentale”, *Le Roseau d'or*, Chronique, 1929, p. 330: „Un déiste est un homme qui n'a pas encore eu le temps de devenir athée”.

⁴³ J. L. Marion, „De la „mort de Dieu” aux Noms Divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique”, în *L'être et Dieu* (D. Bourg, ed.), Paris, Du Cerf, 1986, p. 111–112. „Pour-quoi importerait-il à Dieu d'exister, ou non? Si Dieu est ou existe, qu'importe, puisque que tout et n'importe quoi existe, même cette pierre, ce rocher. Ou bien si Dieu doit recevoir le concept d'existence comme nom, y fera-t-il plus éclater sa gloire qu'en recevant le nom de pierre ou de rocher, qui, selon la Bible et aux dires de Denys (*Ps.* 117, 22; *Mt.* 21, 42; *TM.* III, 1033 d), lui revient aussi bien? Pourquoi donc «être/exister» conviendrait-il moins métaphoriquement, inadéquatement, conditionnellement au Dieu au-delà de tous noms que «rocher»? Réponse: sans doute parce que la métaphysique impose son présupposé inconditionné aussi loin qu'elle le peut, donc jusqu'en Dieu. Sans doute aussi parce que la théologie n'exerce pas toujours assez lucidement sa fonction critique à l'encontre de la philosophie et à son propre encontre. Mais la théologie doit ne pas remettre les prolégomènes de la question de Dieu à la philosophie, ni à son principe que Dieu aurait, d'abord, à être – ne pas livrer Dieu à la philosophie pour qu'elle lui inflige le blasphème de devoir ou bien être, ou bien n'être pas par preuve. Le théologien de doit pas livrer Dieu à la philosophie, comme Judas a livré le Christ à Ponce Pilate, ou comme Ponce Pilate, le sachant innocent, l'a livré à ses exécuteurs”.

⁴⁴ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. M. Ivănescu, Dacia, 1999, p. 28 : „Pe Pascal nu îl citeșc, ci îl iubesc”.

⁴⁵ Cf. A. Funkenstein, *Teologie și imaginația științifică*, Humanitas, București, 1998, trad. W. Foteșcu. Deși nu este imbricat pe o lectură heideggeriană a modernității, textul cercetătorului englez poate servi pentru argumentarea tezelor filosofului german în privința legăturii dintre *onto-teologie* și *rațiunea calculatoare* reificată în *Gestell*.

„ateismului spiritual“ contemporan. Jean-Luc Marion este cel care a lansat distincția între „ateismul conceptual“ – care atacă definițiile idolatre ale divinului în tradiția metafizică (greacă, scolastică, modernă) – și „ateismul spiritual“ – care nu este necondiționat legat de ateismul conceptual și implică suspendarea oricărei căutări a lui Dumnezeu⁴⁶. Ateismul spiritual se articulează nu prin antiteză, ci prin indiferență (E. Gilson), fapt care nu contrazice, uneori, nici suplețea limbajului teologic, nici ardența unor discursuri apologetice⁴⁷. „Desacralizarea nu exclude religiozitatea“⁴⁸ când aceasta poate fabrica idoli de substituție ori liber schimb. Indiferența ateismului spiritual nu este verbală, ci ontologică – manifestă în rezistența conștiinței la surpriza și noutatea pe care, *eo ipso*, Dumnezeu o poate aduce. Indiferența nu înseamnă absența intenției pioase, ci anularea atenției (*nepsis*) de fond în care o *cu totul altă* apariție să poată fi recunoscută. „Ateismul conceptual“ nu împărtășește obligatoriu *dispoziția* ateismului spiritual iar criteriile sale au fost formulate în ceea ce poate fi numit „a doua modernitate“. Din puncte de vedere diferite și incompatibile, un Kierkegaard sau Nietzsche, Husserl ori Heidegger au căutat în *primul rând* să dezamorseze definiția idolatră a divinului, inițiind o lungă istorie dezmințirilor metafizicii⁴⁹. Abia în al doilea rând ei au formulat, la rândul lor, exigențe care s-au putut dovedi, ulterior, idolatre.

Cu alte cuvinte, „iconoclasmul“ lui Nietzsche vizează în mod real niște idoli, iar nu „icoana Dumnezeului nevăzut“ (Coloseni 1, 15). Conceptele care au concurat numele divinului, caricatura de schimb a acestora, îmbătrâniseră deja – ca orice produs al dorinței „omenești, mult prea omenești“ – și trebuiau să moară. Răfuindu-se cu idolii plebei ai metafizicienilor, Nietzsche putea să apară unui Heidegger drept

⁴⁶ J. L. Marion, «De la „mort de Dieu“ aux Noms Divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique», în *L'Être et Dieu* (D. Bourg, ed.), Paris, Du Cerf, 1986, p. 103–130.

⁴⁷ Cf. L. Bouyer, *Religieux et clercs contre Dieu*, Paris, Aubier, 1975.

⁴⁸ M. Heidegger, *Timpul imaginii lumii*, Paideia, București, 1998, trad. A. Timotin, p. 33. Că așa stau lucrurile pentru orice epocă istorică (inclusiv cele dominate de ateism, religiozitatea fiind o constantă antropologică) devine cu totul neîndoielnic în lumina observațiilor făcute, din alt unghi, de Mircea Eliade în *Sacral și profanul*, Humanitas, București, 1995, trad. B. Prelipceanu. Într-un anumit sens, cele două concepte de bază ale hermeneuticii lui Eliade („sacral“ și „profanul“) și cele ale fenomenologiei lui Marion („icoana“ și „idolul“) s-ar putea omologa, deși acest lucru rămâne să fie demonstrat aparte într-un viitor studiu (asupra căruia ne propunem să revenim).

⁴⁹ Din perspectiva modernității târzii, momentul inaugural al fenomenologiei exclude identificarea heideggeriană a filosofiei cu metafizica. Mai mult, dacă metafizica și-a epuizat istoric posibilitățile de abordare a divinului, rezervele fenomenologiei sunt de explorat. Modelul gândit de Marion („Métaphysique et phénoménologie: Une relève pour la théologie“, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, XCIV, 1993, p. 189–203), se centrează pe conceptul donației a cărui accepție permite o triplă substituție a termenilor de bază ai metafizicii prezenței: (1) actualității îi revine posibilitatea; (2) carității îi revine donația; (3) ființei îi revine „datul ființei care definește în întregime orice ființare ca ființare-dată (*étant-donné*)“. În rezumat, figura sub care Dumnezeu poate fi gândit într-o fenomenologie a donației capătă trei înfățișări: (a) orbitoare, prin ek-staza lipsită de rezerve a donației de sine; (b) invizibilă, următoare excesului de vizibilitate cu care se dăruiește până la saturație; (c) indisponibilă, prin abandonul radical pe care și-l asumă. O astfel de fenomenologie nu pretinde, pe de altă parte, înlocuirea teologiei revelate întrucât ea nu atestă decât posibilitatea faptului, iar nu istoricitatea sa, indicând doar o apariție, fără să o identifice *pe numele ei adevărat* (din perspectiva Revelației). Ființarea dată desemnează ființarea pentru care ființa sa nu echivalează cu zestrea (*fonds*) sa proprie (*ousia*), ci cu faptul de a se primi în ființă, a primi ființă, sau mai curând, a primi să fie (*recevoir d'être*)“.

„ultimul filozof german care l-a căutat, cu pasiune și ardoare, pe Dumnezeu”⁵⁰. Mai este vorba aici despre moartea unui Dumnezeu adevărat? Un „Dumnezeu” care – fără să fi luat trup – poate doar și să îmbătrânească, fiind înlocuit cu un altul, își merită, definitiv și irevocabil, decesul. Ateismul lui Nietzsche are aici o valoare purgativă, denunțând de fapt „moartea însăși a «morții lui Dumnezeu»”⁵¹. Acesta este al doilea sens al „morții lui Dumnezeu” pe care îl putem înțelege în imediată legătură cu rolul jucat de „ateismul conceptual”. Dacă e, desigur, greu de fixat raportul dintre „ateismul conceptual” și „ateismul spiritual”, rămâne cert faptul că ateismul spiritual poate funcționa, în valențele sale strict curative, ca o propedeutică la teologia revelată – care, implică simultan, dimensiunea apofatică și catafatică a limbajului. Diferența între „ateismul conceptual” și „ateismul spiritual” la J.-L. Marion ar putea concorda cu disjunctia între „nihilismul activ” și „nihilismul pasiv” la F. Nietzsche. Mai întâi, Nietzsche definește prin nihilism atitudinea tipică pentru conștiința europeană, irigată de metafizica platonice în refuzul sistematic al vieții. *Nihilism* pasiv sau, pe scurt: *Willen zum Nichts*⁵². Nietzsche a interpretat „fabula” bimilenară a platonismului („vulgarizat” în diverse manifestări ale creștinismului istoric) drept manifest al voinței de putere care umilește sub aparenta „inocență” a unor pretenții morale toată demnitatea naturii „naturate”⁵³. *Nihilismului umanist* Nietzsche îi opune *nihilismul dionisiac*, total și definitiv, refuzând sistemul de opoziții consacrate în „fictiunea” metafizică a platonismului: transcendență-imanență, etern-pieritor, adevărat-fals etc. În esență, nihilismul *activ* al lui Nietzsche își rezumă operația de răsturnare a tuturor atributele tari ale ființei prin sentința „Dumnezeu a murit”. Aceasta confirmă „refuzul radical al valorii, al sensului”⁵⁴. Totuși, Nietzsche arată cum, în clipa pronunțării acestui verdict capital, se poate instaura o atitudine de resemnare în fața decadenței⁵⁵. Această ultimă proiecție fadă asupra nihilismului – asumată de postmodernității contemporani – confirmă intuiția lui Nietzsche care simțea în ce

⁵⁰ M. Heidegger, *L'auto-affirmation de l'université allemande*, Mauvezin, 1987, p. 20. Înainte de Heidegger, un alt interpret al operei lui Nietzsche, germanul Ernst Bertram argumenta într-o carte surprinzătoare prin tacita sa emergență teologică faptul că „Nietzsche a suferit ca nimeni altul de complexul celui abandonat de Dumnezeu” (*Încercare de mitologie*, Humanitas, trad. Ion și Maria Nastasia, 1999, București, p. 298). Deși uneori exagerată în particularitățile tezelor sale, cartea merită urmărită cu atenție întrucât ținește legăturile implicite ale gândirii nietzscheene cu cele mai profunde teme ale teologiei creștine (suferință, martiriu și singurătate). Sub alt aspect, E. Bertram relevă posibile filiații temperamentale între creștini ca Pascal, Angelus Silesius sau Dostoievski și persoana lui Nietzsche. Pentru investigarea unei opinii teologice ortodoxe construite în același sens. S. Rose, *Nihilismul și revelația lui Dumnezeu în inima omului*, trad. Irina Dogaru, Anastasia, București, 1996. În fapt, scrierea aparține lui Eugen Rose, viitorul părinte Serafim.

⁵¹ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1991, p. 18.

⁵² F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* [1887], 2 Abst. Aph § 21, trad. rom. A. Șahighian. Humanitas, 1994, p. 371, 372. În răspăr, Pavel Florensky, *Iconostasul*, trad. B. Buzilă, Anastasia, 1994, p. 213: „Bisericii îi este străină în cel mai înalt grad morala, iar atunci când se vorbește în limbajul bisericesc despre conduită, termenul este luat exclusiv în sens ontologic”.

⁵³ „Istoria nihilismului european” reprezintă *Cartea întâi* din F. Nietzsche, *Voința de putere*, trad. rom.: C. Băciu, Aion, București, 1999, p. 5–93. Comentariul lui M. Heidegger pune în lumină o sinonimie fundamentală între nihilism și metafizică, fapt care face din nihilism o „Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes” (*Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, p. 201).

⁵⁴ F. Nietzsche, *Voința de putere*, § 1, trad. rom.: C. Băciu, Aion, 1999, București, p. 5.

⁵⁵ Prima interpretare a budismului ca nihilism pasiv a fost făcută de Max Müller în cărțile sale: *Die Bedeutung von Nirvāna* (1857) și *Über den Buddhist Nihilismus* (1869).

măsură „filosoful se poate relaxa în nihilism”⁵⁶. Există, aşadar, un *nihilism vulgar* şi un *nihilism elitist*. „Moartea lui Dumnezeu” apare întregii posterităţi ca un document ambiguu: „indiciu al unei puteri sporite a spiritului” (nihilismul activ) sau „declin şi regres al forţei spirituale” (nihilismul pasiv)⁵⁷. Numai în funcţie de această indicaţie trebuie căutat subiectul fataliei morţi. Vom putea vorbi, în cazul nihilismului pasiv („ateismul spiritual”) responsabil de „moartea” falsă a unui Dumnezeu adevărat.

Formulare contradictorie care necesită o explicaţie întrucât un Dumnezeu adevărat nu poate muri *in sine*, ci doar dispărea din orizontul nostru de percepţie. Din punct de vedere teologic, o astfel de moarte falsă este sinonimă cu „retragerea” lui Dumnezeu din imanenţa vizibilă a istoriei sub chipul unui secret abandon. În al doilea caz, corespunzător *nihilismului activ* este vorba despre un „ateism conceptual” care forţează moartea adevărată a unui „Dumnezeu” fals. Decesul este adevărat, dar nu şi definitiv, tentaţia idolatriei fiind pentru intelect necontrolată şi ubicuă.

Încă o dată: ateismul conceptual deconstruieşte imagini false ale unui Dumnezeu adevărat. În stadiul final al „deconstrucţiei”, ne putem regăsi în faţa „Dumnezeului necunoscut” din Areopagul Atenei (Fapte 17, 23). Or, ateismul spiritual sfârşeşte în refuz al *oricărei* căutări a urmelor Dumnezeului Cel Viu, în timp ce ateismul conceptual rămâne oricând plauzibil de o convertire: „l’athée est-il souvent, a son insu et malgré lui, le meilleur auxiliaire du croyant”⁵⁸.

VI. Sensul pascal al „morţii lui Dumnezeu”

Deşi ochii nebunului din *La Gaya Scienza* căutau să-l vadă pe Dumnezeu, urechile sale auzeau în templu *Requiem aeternum deo*. Explicat în cadrele de reflecţie ale teologiei creştine, acest inexplicabil fapt paradox evocă imagini ale unui alt timp. „Moartea lui Dumnezeu” reiterează *symbolic* actul de răstignire al Fiului lui Dumnezeu – admis, *in illo tempore*, cu mai multă uşurinţă de către bigoţii membri ai Sinedriului iudaic (în figura paradigmatică a lui Caiafa), decât de scepticii legiuitori ai Imperiului roman (în figura paradigmatică a lui Pilat). Teza noastră nu poate contrazice gândul lui Nietzsche după care „Dumnezeu ar trebui, fie şi numai din motive de decenţă, să se arate în lume doar sub înfăţişarea de om”⁵⁹. Pe de altă parte, tradiţia patristică a văzut în evenimentul Întrupării arhetipul suprem al actului de revelaţie a lui Dumnezeu, repetat în istorie în cadrul Liturghiei care actualizează analogic teofania hristică. Lectura istoriei ca documentar al Providenţei nu este o uzanţă doar printre hegelenii de bună credinţă, ci o veche preocupare teologică a Părinţilor aflaţi în exerciţiul reflecţiei profetice. Grundul acestei performanţe este, fireşte, unul hristologic, în sensul în care există o solidaritate structurală între descripţia protologică, scenariul incarnaţional şi destinaţia eshatologică a întregului cosmos. Liturgia nu face abstracţie de toate acestea şi, ca memorial hristologic, racordează *teologia* trinitară la *iconomia* veacului, recapitulând ca o hologramă pasajele discrete ale istoriei universale. Acesta

⁵⁶ F. Nietzsche, *Aforisme*, trad. rom.: Amelia Pavel, Humanitas, 1992, p. 84.

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 64.

⁵⁸ H. De Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Aubier, Montagne, 1966, p. 225.

⁵⁹ F. Nietzsche, *Voinţa de putere*, p. 27.

este înțelesul Liturghiei pe care îl putem desprinde din lectura *Mistagogiei* sfântului Maxim Mărturisitorul: „din compătimire Dumnezeu ia asupra Sa suferințele fiecăruia și pentru bunătaea Sa suferă tainic până la sfârșitul veacurilor după măsura suferinței fiecăruia dintre noi”⁶⁰. Dionisie Areopagitul afirmă la rândul său, în *Epistola către Demofil*, că Iisus Hristos este mereu „gata să pătimească iarăși pentru oameni ca să-i mântuiască”⁶¹. Această stare de veghe a Fiului a fost resimțită de B. Pascal într-o lumină unică: Cel care „a gustat pentru fiecare om moarte” (Evrei 2, 9) „va fi în agonie până la sfârșitul veacurilor”⁶². E o posibilitate transcendentă ce revine la o disponibilitate ontologică a Fiului lui Dumnezeu de a se întrupa prin deșertarea de sine (Filipeni 2, 7). Or, dacă „moartea lui Dumnezeu” indică un proces istoric destinal corelat evoluției „proiectului de lume” (L. Wittgenstein) al Occidentului, întrebarea se pune asupra sincronității unor decizii istorice cu biografia supremă a Mântuitorului.

Pentru Jean-Luc Marion, istoria sfârșitului modernității repetă structura dinamică a jocului dintre abandon și dăruire pe care Iisus le-a pățit între ziua rugăciunii cu lacrimi de sânge și ziua Învierii în lumina necreată a slavei. Pentru a răspunde întrebării nebunului din *La Gaya Scienza* – „unde a plecat Dumnezeu?” – Marion preia intuiția lui Hans Urs von Balthasar care a indicat cum *părăsirea* (l’abandon) aduce, prin *darul* (le don) iubirii, *iertarea* (le pardon).⁶³ În Ghetsimani, abandonul patern e resimțit de Hristos care, în aceeași zi, instituie la Cină un alt mod de prezență: euharistică. Frângerea pâinii este doar preîntâmpinarea frângerii trupului Celui neprihănit în ziua părăsirii și a morții: Vinerea Mare. Or, retragerea lui Dumnezeu din istoria noastră poate consună cu aparenta singurătate a lui Hristos de pe Cruce, locul unde „abandonul coincide în mod exact cu persoana/nimicul [personne]”. Profilul persoanei și „înfățișarea comuniunii” se disting acolo unde nimeni [personne] nu mai străjuiește și nici nu dă semn. Căutarea trupului mort al lui Dumnezeu cu ajutorul felinarului datorită grelei „întunecări”⁶⁴ a zilei poate fi citită ca un chip al morții din Vinerea Mare, al sfârșitului care lăsează „întuneric peste tot pământul” (Luca 23, 44). Marion identifică în acest ultim caz două retrageri: cea a Tatălui („Dumnezeul meu, Dumnezeu, de ce M-ai părăsit”) și cea a Fiului („Și-a dat duhul”): „apariția disparândă a lui Hristos se înghețe în cea a Tatălui”⁶⁵. Absența resimțită de apostoli în clipele următoare morții lui Hristos pe Cruce are același rol propedeutic. Căci dispariția din lumea vizibilă inaugurează un tip de prezență liminală: pogorârea la iad în Sâmbăta Mare. Iertarea dăruită aici pregătește darul pascal al Învierii în aurora Duminicii. Dar jocul dialectic între prezență și absență, între ascundere și neascundere, nu se oprește aici. Marion⁶⁶ a aplicat aceeași hermeneutică perioadei următoare Înălțării Domnului – care anunță venirea *Paracletului* – și pecetluiește definitiv prezența mistică prin absența fizică și metafizică. În cele din urmă, abandonul este

⁶⁰ Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, § 24, trad. rom.: D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000.

⁶¹ Dionisie Areopagitul, *Epistola VIII*, § 6, „Către Demofil” în *Opere complete*, trad. rom.: D. Stăniloae, Paideia, București, 1996¹, p. 265.

⁶² B. P.

⁶³ Cf. J.-L. Marion, *Etant donné*, PUF, Paris, 1997. Marion descrie aici condițiile depierii fenomenologice a darului în limita dintre părăsire (l’abandon) și iertare (pardon).

⁶⁴ F. Nietzsche, *Știința voioasă*, § 343, p. 213.

⁶⁵ F. Nietzsche, *o.c.*, p. 150.

⁶⁶ J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, Différence, Paris, 1986, p. 149–178.

cel care descoperă *distanța* în calitate de condiție a *participării*, garant al *relației*, postulat al *intimității* și premisă a *alterității*. „Ceea ce noi, ignoranți, numim fuga zeilor sau «moartea lui Dumnezeu» nu ar putea fi ocazia precisă și prețioasă de-a resimți în noi filiația, deci dubla retragere pe care a prezentat-o Hristos?”⁶⁷

Istoria instituirii conceptelor idolatre în locul numelor iconice ale lui Dumnezeu desfășoară într-un mod paradigmatic povestea îndrăznelii nefirești a omului de-a aproxima, cu nepermise familiarități, esența lui Dumnezeu. *Conceptul* îți cere să gândești ceea ce este, de fapt, imposibil în timp ce *numele* îți cere să lauzi ceea ce este, de fapt, obligatoriu. Iar marele păcat ascuns în gândul oamenilor este dorința de a da lui Dumnezeu o măsură, deși Adam primise doar puterea de-a numi lucrurile (Geneza 2, 19). Și aceasta este deja o nemăsură. Datorită ei, omul se trezește abandonat în propria impacientare. Nemăsura nu trebuie să aparțină decât lui Dumnezeu (Ioan 3, 34). Violenței metafizice a conceptului a urmat retragerea în anonim: Dumnezeu, în discreția Sa fenomenală și fenomenologică, cenzurează puerila dorință de posesie cu care hesperienii vor să-I aproprieze misterul. Această ascundere ne apare însă ca o ispitire (*peirasmos*) plină de tâlc: o experiență (*empeiria*) a propriei limite (*peras*), la granița imposibilului. În prăbușirea solstițială a unor idoli se pregătește, pascal, o Înviere. În epocă, însă, de acest lucru a fost conștient, doar acela care, în expresia lui Berdiaev, cunoștea tot atâtea cât Nietzsche și încă ceva pe deasupra.

Excurs: Nietzsche și Dostoievski

Mult mai mult decât un plat slogan iluminist sau un penibil capriciu romantic, apologul nebunului care vestește în „Știința voioasă” (1882) „moartea lui Dumnezeu” apare în epocă, alături de manifestul lansat prin literatura lui Dostoievski, drept diagnosticul cel mai radical aplicat unei lumi în care religia creștină – indiferent de confesiune – începea să capete funcții decorative. Comparația între Nietzsche și Dostoievski rămâne capitală din perspectiva analizei deicidului umanist al modernității și merită o atenție sporită pentru a putea desprinde mai limpede semnificația pascală a apologului nietzschean.

De la S. Bulgakov, E. Bertram, L. Șestov și N. Berdiaev până la comentatori mai recenti, legătura dintre Nietzsche și Dostoievski a fost intens discutată și, mai ales, disputată. Nucleul analogiei între opera lui Dostoievski (cunoscută în parte filozofului german) și vizionarismul fulgurant al lui Nietzsche este conținut în deconstrucția sistematică a premiselor umanismului iluminist. Trebuie menționat, în acest sens și în primul rând, faptul că într-o scrisoare către Peter Gast⁶⁸, redactată în 7 martie 1887, Nietzsche își mărturisește entuziasmul față de cele câteva romane traduse în limbile europene din opera lui Dostoievski (†1881), fără a pomeni însă nici un cuvânt despre *Frații Karamazov* (încheiată în original în anul 1880). Lectura a trei cărți („Amintiri din casa morților”, „Subterana”, „Umiliți și obidiți”) a fost suficientă pentru descoperirea „forței intuiției sale psihologice”, dar fără a lua cunoștință de întreg patosul vizionar din marile romane prin care, de altfel, Dostoievski s-a și consacrat: *Demonii*, *Crimă și pedeapsă*, *Frații Karamazov*. „Moartea lui Dumnezeu”

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ *Aforisme. Scrisori*, p. 234–235.

este proclamată în opera celor doi de către un profet nebun dar, mai ales, lucid. Este interesant de observat că deși scrierile lui arată un real patos apologetic, slavofil și pravoslavnic, F. M. Dostoievski are curajul să pună în discuție o problemă delicată – teodiceea – într-un mod neconvențional, viril și provocator. Încercarea sa nu seamănă deloc, exceptând câteva intenții generale, cu tezele promovate în celebrele „Discursuri de teodicee“, ale lui Leibniz, de pildă. Acest contrast ascunde, de fapt, ruptura dintre viziunea creștină tipic răsăriteană asupra lumii și înțelegerea metafizică pe care gândirea occidentală a livrat-o necondiționat lumii. Celebra *Seinsfrage* – „de ce mai degrabă ceva decât nimic?“ – a mobilizat inteligența întregii tradiții metafizice spre căutarea unui fundament – în carteziana *causa sui* ori leibniziana, „rațiune suficientă“ (*principium reddendae rationis*) – făcând din Dumnezeu o instanță supremă (*ens supremum*). Toate acestea alimentau confortul psihologic și nevoia de securitate fizică a indivizilor. *A contrario*, Dostoievski operează cu imponderabile: evoluând între „de ce“-ul care frizează blasfemia și „fiecare este vinovat pentru toți“⁶⁹, el ne sugerează că interogația „unde malum?“ trebuie suspendată radical. Pentru că a întreba, și aici, face răspunsul imposibil: suferința nu se explică, ci se asumă. Spre deosebire de umanismul modernității apusene (N. Berdiaev), creștinismul dostoievskian plasează teodiceea în orizontul descris de propria noastră finitudine și o Revelație abia deslușită. Un sofianism cosmic (L. Blaga), care integrează holistic angoasele și decepțiile solitare ale umanității, îl conduce pe Dostoievski spre avansarea unui apofatism existențial care derivă din difuza vecinătate cu taina lui Hristos.

O paralelă între parabola *Marelui Inchizitor* și apologul nebunului din *La gaya scienza* ne-ar putea instrui cu folos în tentativa de adecvare a diagnosticelor prescrise de cei doi autori. Mai întâi, ne vom reaminti un fragment din dialogul severului cardinal din Sevilla cu Mântuitorul său recunoscut, Iisus Hristos: „Am căutat să îndreptăm ceea ce ai făcut Tu, punând la temelia faptei Tale eroice miracolul, taina și autoritatea. Și oamenii s-au bucurat că sunt din nou mănăși ca o turmă și că, în sfârșit, inima lor a fost ușurată de povara unui dar funest care le adusese numai necazuri. Am avut ori nu dreptate să procedăm așa, propovăduind învățătura aceasta oamenilor, spune! Crezi oare că noi n-am iubit omenirea, de vreme ce am înțeles cu atâta umilință slăbiciunile ei și am căutat din toată inima să-i ușurăm povara, îngăduind firii sale nevolnice chiar și păcatul, cu condiția ca să fie săvârșit cu știrea noastră? De ce atunci vii acum să ne tulburi?“⁷⁰ Cu toate acestea, crima simbolică a Inchizitorului a

⁶⁹ Reversul acestei apoftegme preluată de părintele Zosima de la fratele său nu poate fi decât ingraturul: „nu dătoez nimănui nimic“ (analiza fenomenologică a acestei condiții la J.-L. Marion, *Étant donné*, § 9, p. 130–131). Viziunea teologică dostoievskiană aplică riguros logica donației situației definitorii a umanului. Fiecare persoană apare nu doar față de Dumnezeu, ci în relație cu toate celelalte ca un debitor insolubil. Este, poate, aici locul să ne amintim că traducerea românească din Tatăl nostru ocultează esențialul: „*kai aphes emin ta ophelēmata emon*“ trebuia echivalat mai curând prin „și ne iartă nouă datoriile noastre“. Faptul este decisiv nu doar pentru că structurează donologic relația de filialitate, ci și fiindcă elimină centralitatea păcatului (*hamartia*) din experiența lui Dumnezeu. Grav, așadar, rezultă a fi nu doar înfăptuirea răului, ci evitarea împlinirii binelui. Greșeala din omitere este mai gravă decât cea prin comitere, după cum au spus și scolastici.

⁷⁰ F. D. Dostoievski, *Frații Karamazov*, I, trad. O. Constantinescu și I. Dumbravă, Rao Clasic, București, 1997, p. 400. Trebuie amintit aici finalul apoteotic al întâlnirii în care Marele Inchizitor declamă: „Măine, deci, am să te ard pe rug“ (p. 405). Consecința ultimă a unei logici umaniste nu poate fi decât *deicidul*, fapt repetat cu stăruință și în scrierile părintelui Iustin Popovici, *Dumnezeul-Om și Omul-Dumnezeu*, Deisis, Sibiu, 1997, trad. Ioan I. Ică jr, p. 166: „Despărțit de Dumnezeu-om, orice umanism se transformă treptat în nihilism“.

fost demascată înaintea nebulului care vedea deja în biserici „cavourile lui Dumnezeu“. Între comentatori, cel care a văzut pentru prima oară o legătură între mesajul operei lui Nietzsche și cea a lui Dostoievski a fost teologul ortodox Serghei Bulgakov, într-o conferință susținută la Kiev despre „Ivan Karamazov ca tip filosofic“⁷¹. Totuși, comparația făcută între ateismul lui Ivan Karamazov și cel al lui Nietzsche pare insuficient argumentată și puțin explorată în semnificații. O altă apropiere între Nietzsche și Dostoievski a mai fost făcută de către Nikolai Berdiaev într-un eseu publicat la Praga în 1923 despre *Filosofia lui Dostoievski*, unde constată: „Creația lui Dostoievski nu semnifică numai criza, dar și dezagregarea interioară a umanismului. În acest punct, numele lui Dostoievski trebuie așezat alături de cel al lui Nietzsche. După Dostoievski și Nietzsche nu mai este posibilă întoarcerea la vechiul umanism raționalist care este depășit. Afirmarea de sine și autosuficiența umanistă și-au găsit sfârșitul la Dostoievski și Nietzsche“⁷². Deși sesizează, pe urmele lui S. Bulgakov, cât de „uimitor e faptul că legenda, care reprezintă un extraordinar encomion închinat lui Hristos, e pusă în gura ateistului Ivan Karamazov“⁷³, totuși nici Berdiaev nu remarcă nucleul central al narațiunii dostoievskiene care constă în exprimarea „morții lui Dumnezeu“ drept consecință apodictică a convingerilor umaniste împărtășite de Cardinal în fața lui „Dumnezeului-Om“. Bulgakov a înțeles simplist și superficial deopotrivă „ateismul“ bivalent al lui Nietzsche și, respectiv, apologul din *Frații Karamazov*, interpretând „moartea lui Dumnezeu“ ca pe o operă a lui Ivan Karamazov. Or, fundamental în textul dostoievskian este accentul profetic asupra eticii economice a funcționarilor „divinului“ în ansamblul ingineriei sociale pe care creștinismul „reformat“ a început să-l promoveze. Așa cum Nietzsche se folosește de „un nebun“ pentru a vesti lumii deicidul comis în chiar templul „credincioșilor“, Dostoievski alege „un ateu imoral“ pentru a dezvălui adevărul despre „arderea pe rug“ a lui Iisus de către avocații „căldicei“ ai filantropiei umaniste. Textele lui Nietzsche și ale lui Dostoievski consună prin severitatea examenului la care creștinismul istoric este supus, dar diferă în terapia oferită acestui organism bolnav⁷⁴. Dar dacă Dostoievski și Nietzsche fac una prin diagnosticul dat modernității – proclamația deicidului vizând numai idolul conceptual prefabricat de metafizica onto-teologică și morala utilitaristă – cei doi autori se despart acolo unde soluția se întrezărește. Clamând deopotrivă „amurgul idolilor“, Dostoievski și Nietzsche diferă în prescrierea terapiei, între soluția revelată a „Dumnezeului-om“ și cea dionisiacă a „supraomului“ căscându-se o imensă prăpastie. Frenezia dionisiacă a lui Nietzsche se la află la antipozii spiritualității filocalice pe care o respiră figurile tragice ale literaturii dostoievskiene.⁷⁵ Aici, teodiceea nu e deloc solidară cu exaltarea individualității, disprețul față de lume fiind repudiat cu o sensibilitate redemptivă.

⁷¹ Ținută la Kiev în 21 noiembrie 1901 și publicată în traducere românească de către Leonte Ivanov în volumul colectiv „Marele Inchizitor, Dostoievski – lecturi teologice“, Polirom, 1998, Iași, p. 174–197, aici p. 181. Abia în 1903 va urma Lev Șestov cu a sa prelegere despre „Dostoievski și Nietzsche: Filozofia tragediei“, reluată în volumul *Nietzsche, Tolstoi, Dostoievski* (trad. en. Londra, 1969, 141–332). În limba română o corectă tratare a problemei aparține lui Ion Ianoși, *Dostoievski – „tragedia subteranei“*, București, 1968 (reluat în *Dostoievski*, Universitas, București, 1999, prima parte).

⁷² N. Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*, trad. rom.: R. Păpăruță, Institutul European, Iași, 1992, p. 39.

⁷³ *Ibidem.*, p. 124.

⁷⁴ Cf. Ch. Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, Anastasia, București, 1996, trad. N. Tanașoca, p. 46.

⁷⁵ Cf. O. Clement, „Le Dionysos et le Ressuscité“, *Evangile et Révolution*, Paris, Centurion, 1968.

Esențial de reținut este faptul că „cearta” lui Dostoievski și Nietzsche nu se înregistrează, banal, la întâlnirea cu reprezentanții naivi ai „ateismului conceptual”, ci se produce prin coliziune cu tirania indifferenței dinăuntru „ateismului spiritual”.

VII. Contrapunct

Așa cum am putut deja observa, J.-L. Marion înclină să crediteze deopotrivă etiologia și diagnosticul pus de „inactualul” Nietzsche modernității. Întreaga operă a lui Marion oferă, deloc programatic, răspunsuri interogațiilor abrupte – dar necesare – ale lui Nietzsche. În esență, doctrina lui Nietzsche are trei capete de acuzare la adresa creștinismului social, reprezentate de figura „Înțeleptului”, a „Rațiunii” și a „Moralei”. Același filozof francez a indicat sistematic distorsiunile pe care interpretarea nietzscheeană ar putea s-o imprime înțelegerii contemporane a creștinismului.

(a) *Criticii înțelepciunii*, detestată mai cu seamă datorită figurii nevinovate a lui Socrate – în ochii lui Nietzsche, epitomul reactivității silogistice – Marion îi contrapune în fenomenologia donației, discret dar coerent, o subtilă apologie a ludicului⁷⁶, perceput acum drept posibil model al economiei divine. Aici, discursul filosofului francez flatează nu doar slăbiciunea lui Nietzsche pentru imaginea unui „Dumnezeu care știe să danseze”⁷⁷ sau pentru modelul cosmologic heraclitean al indeterminării, ci rezzonează intim cu intuițiile unor Părinți ai Bisericii (tot greci!) pentru care jocul reprezenta „înțelepciunea artistică a lui Dumnezeu”⁷⁸ cea „de multe feluri” (Efeseni 3, 10). Dar despre aceasta mărturisește în primul rând vechea Scriptură în care stă scris: „Eu [Înțelepciunea lui Dumnezeu] eram meșterul Lui, la lucru lângă El, și în toate zilele eram desfătarea Lui, jucând neîncetat înaintea Lui, jucând pe rotocolul pământului Său și găsindu-mi plăcerea în fiii oamenilor” (Proverbe 8, 30-31). Căutând să dezlege enigma acestor afirmații care sfidau întreaga *forma mentis* a epocii respective (aflată sub puternica influență a modelelor determinist-astrale ale vechilor cosmologii grecești), Sf. Grigorie de Nazianz va îndrăzni să afirme: „Se joacă Cuvântul înalt [al lui Dumnezeu] în tot felul de chipuri, judecând lumea Sa, ici și colo, cum îi place”⁷⁹, la care același Maxim Mărturisitorul va aduce patru scolii în *Ambigua* (§179–§182). Precum „zvонul căderilor de apă” (metaforă a erosului divin ek-static), *jocul* simbolizează „modurile și rațiunile providenței dumnezeiești referitoare la cele ce sunt”⁸⁰ numită astfel „din cauza covârșitoarei judecăți cumpănite în ea”. Iconomia divină nu poate fi decât paradoxală, trasându-și limitele între o aparentă nebunie (pentru ochiul omenesc) dar ascunsă

⁷⁶ După știința noastră această sugestie apare pentru prima oară înscrisă în tiparele unei fenomenologii a donației. Cf. J.-L. Marion, „Théologique” în *L'Univers Philosophique*, A. Jacob (ed.), PUF, Paris, 1990, p. 17–25) acolo unde afirmă că una din modalitățile de a sesiza incidența lui Dumnezeu asupra ființei (*op. cit.*, p. 23) este gândirea donației în care Dumnezeu nu intervine în calitate de cauză exterioară (în sens metafizic), nici în calitate de ființare supremă (în sens onto-teologic), ci „ca jocul care dispensează tripla dimensiune a donației (*don/abandon/s'adonner*)” (*op. cit.*, p. 25).

⁷⁷ F. Nietzsche, *Voința de putere*, §1038, trad. rom. C. Baci, p. 644.

⁷⁸ Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, § 26, *Filocalia* 2, Ed. Harisma, București, 1993², trad. D. Stăniloae, p. 146.

⁷⁹ Grigorie De Nazianz, *Sfaturi către fecioare*, vers. 499; P.G. 37, 624.

⁸⁰ Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 82, Editura IBMBOR, București, 1982, traducere D. Stăniloae, p. 346 sq.

înțelepciune (pentru ochiul divin sau pentru „mișcarea fulgerătoare a credinței“). Învăluind destinul lumii prin gesturi alternative de nesfârșită ascundere și arătare, Dumnezeu își vedește deopotrivă ludicitatea și luciditatea cu care guvernează ființa „după regulile jocului“ (II Timotei 2, 5).

(b) *Criticii rațiunii*, care se prelungește într-o deconstrucție a limbajului, Marion îi aliază teologia apofatică a tradiției mistice (care sfârșește într-o apoteoză a tăcerii), sugerând totodată consistența perspectivei euharistice descrisă și, mai ales, deschisă de universul liturgic: comuniunea sacramentală divulgă entuziasmul dionisiac al lui Nietzsche drept nostalgie după *sobra ebrietate*. Socotind că noi „persistăm în a crede în Dumnezeu pentru că încă avem încredere în gramatică“, Nietzsche avertiza împotriva postulatelor teiste care ignoră realitatea antropologică a structurării lumii prin acte de limbaj care polarizează mai întâi ființa între un subiect și un obiect, invocă apoi lanțul regresiv al cauzalității inducând, în cele din urmă, ideea metafizică despre caracterul apodictic al unui *primum movens* sau a unei *causa finalis*; într-un cuvânt, Nietzsche acuza dominația logocentristă din universul metafizicii și al teologiei deopotrivă⁸¹. Dimpotrivă, pentru Marion, realitatea Euharistiei coîncidentă cu doxologia (singurul limbaj care nu obiectivează) și evenimentul transubstanțierii (care transcende misterios binomul conceptual formă vs. materie) desfiide fixațiile, voluntare sau nu, ale oricărui logocentrism, fie el biblic (obsedat mai mult de *kerygmă* decât de *kenoză*) sau metafizic (obsedat de *legități* iar nu de *viață*), întrucât tradiția patristică a conceput și mai ales a perceput comuniunea (împărtășania) drept Taina din fața ultimei tăceri: „Verbul nu se rostește în nici o limbă, pentru că el depășește limbajul însuși, de vreme ce, Cuvânt în carne și oase, el se dă în mod indisolubil ca locuitor, semn și referent“⁸². Euharistia a rămas în tradiția patristică și modelul hermeneuticii scripturale, Cuvântul fiind asimilat hranei mistice care atunci când este teaurizată, paradoxal, se alterează (precum mana iudeilor aflați în pustie⁸³). Aceleași critici nietzscheene a rațiunii Marion îi răspunde⁸⁴ surprinzător, dar indirect, cu o apologie a nebuniei stavropege, exaltate de apostolul Pavel în prima sa epistolă către

⁸¹ Inutil să spunem că rădăcinile discursului lui Jacques Derrida se trag din această critica nietzscheeană adusă limbajului și gramaticii. Deși replicile teologice ale lui Marion din secțiunea „hors-texte“ a cărții *Dieu sans l'être* îl vizează direct pe Derrida, este evident faptul că ele sunt deopotrivă niște antiteze la denunțul idiomatic semnat de Nietzsche.

⁸² J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Communio/Fayard, Paris, 1982, p. 199. O întâmpinare pertinentă și elegantă a criticii aduse filozofiei lui Platon de către Jacques Derrida (care vine pe urmele aceluiași Nietzsche dar ajustat cu jargonul școlii structuraliste franceze) a fost adusă de Catherine Pickstock în recenta sa lucrare *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford, Blackwells, 1998. Alături de John Milbank și Graham Ward, C. Pickstock face parte din grupul de gânditori britanici „Radical Orthodoxy“ (Routledge&Kegan Paul, London, 1999), preocupați de înnoirea teologiei creștine pe de o parte prin reconsiderarea eșecului dramatic suferit de limbajul metafizicii în lumina ultimelor contribuții ale filozofiei continentale (mai ales de extracție fenomenologică) și, respectiv, prin redescoperirea izvoarelor medievale ale teologiei creștine racordată la complexitatea exigențelor omului religios de astăzi. În acest sens, ei dezvoltă o critică violentă a filozofiei seculare apărută în modernitate, fără însă a demoniza în vreun fel istoria Occidentului sau actorii ei. Deși nu are (deocamdată) implicații direct ecleziologice, „ortodoxia radicală“ a filosofilor de la Cambridge pare o direcție complementară celei constituite de Michel Henry, J.-L. Marion, Rémi Brague, J.-Y. Lacoste sau J.-L. Chrétien în spațiul galic, actualizând o pledoarie justă pentru realismul teologiei creștine, singura menită să evite colapsul postmodern al culturii și prestația generalizată a societății globale.

⁸³ Cf. *Ieșirea* 16, p. 1–36.

⁸⁴ J.-L. Marion, *L'idôle et la distance*, 1991², p. 33–34.

Corinteni: „Căci cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu” (1, 18). Cu alte cuvinte și Crucea are o logică, iar pentru „greci” (sc. filosofi) ea este „nebunie” (sc. paradox⁸⁵), în timp ce pentru credincioși (sc. creștini) ea devine „puterea lui Dumnezeu”. Nebunia crucii nu invită la mutilarea discursivității, ci la pătimirea celor dumnezeiești într-un traseu pe care fiecare liturghie îl reface cu sfințenie: „ou mathon alla pathon ta theia” putea spune Dionisie Areopagitul despre Ierotei, strălucitul lui povățuitor⁸⁶. În sfârșit, critica rațiunii reprezintă pentru Nietzsche pretextul unei și mai cuprinzătoare contestații a oricărei forme de reprezentare, a tuturor imaginilor (iar gândirea discursivă – o știm de la Aristotel⁸⁷ – nu este posibilă în afara exercitării facultății fantasmice). Iconoclasmului unilateral al lui Nietzsche, Marion îi va opune – așa cum vom vedea mai târziu – tipul paradoxal de imagine constituit în icoană, relevantă în acordul ei simfonic cu liturghia⁸⁸, acolo unde gestică ritualică a credincioșilor, simbolistica anagorică a formelor artistice precum și pulsațiile eufonice ale melosului doxologic pregătesc celebrarea și pătimirea jertfei fără de sânge: „Liturghia propune în mod evident un spectacol vizibil, care convoacă și eventual copleșește vederea, dar și auzul, mirosul, pipăitul și chiar gustul. Ea desăvârșește orice estetică posibilă și poate deci semăna spectacolului total”⁸⁹.

(c) *Criticii moralei religioase* bazate pe interdicție și refuz, Marion nu face decât să-i adauge învățătura ioanină despre Viață ca ultimă exigență a libertății, prin care „porunca dată dintâi se desființează, pentru neputința și nefolosul ei; căci Legea nu a desăvârșit nimic” (Evrei 7, 18–19). Reducerea experienței sacralului la un cod etic (tentație recurentă în protestantism), la un exercițiu contractual (tentație frecventă în romano-catolicism) ori la o atitudine ritualistă (tentație ubicuă în ortodoxie) e menită să revolte orice sensibilitate care nu caută în Revelație altceva decât freamătul pulsativ, incandescent și patetic al vieții. Nietzsche mărturisea în *Ecce Homo* că schema platonizantă a teologiei morale, ostatică unui dualism inavuabil, l-a făcut să perceapă între „Dumnezeu” și „viață” o profundă contradicție.⁹⁰ De aceea și admite într-unul din fragmentele sale postume că, în fond, „doar Dumnezeu moral este depășit”⁹¹. Marion va aduce acestei critici o completare obligatorie din perspectiva a ceea ce „era de la început, ce am auzit și am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții” (I Ioan 1, 1). Aceasta evocă orizontul de plenitudine (*pomul vieții*) înăuntrul căruia concupiscenta distincțiilor de tip moral sunt depășite (*pomul cunoașterii*) prin pătrunderea în miezul fierbinte al Revelației,

⁸⁵ Abilitatea paradoxului ca model plenar al fenomenului saturat se face în *Etant donné*, §23, §24, p. 309–342, fiind desemnat sub numele de revelație („paradox al paradoxului”) în figura lui Hristos. Este vorba, probabil, de cea mai contestată poziție a filozofului francez care articulează în aceste pagini un argument drastic pentru luarea în considerație de către fenomenologie a oricărei mărturii atestabile în registru empiric, inclusiv (sau poate în primul rând) din partea tradițiilor religioase.

⁸⁶ Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine* 11, § 9, trad. rom.: D. Stăniloae, Paideia, București, 1996¹, p. 142: „nu numai a învățat, ci și a pățimit cele dumnezeiești”.

⁸⁷ Aristotel, *De anima* 427b–429a.

⁸⁸ J.-L. Marion, *La croisée du visible*, Paris, PUF, 1996¹, p. 114–115.

⁸⁹ *Ibidem.*, p. 114.

⁹⁰ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. M. Ivănescu, Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 100.

⁹¹ F. Nietzsche, *Fragments postume. Automne 1885–1887*, Paris, Gallimard, 1979, p. 213. În românește, acest fragment apare în *Voința de putere*, § 55, p. 42.

situată – în opinia lui Dionisie Areopagitul – „dincolo de bine și de rău”⁹². Dacă Dionisie a conferit lui Dumnezeu numele de excelență al „iubirii” sau al „binelui”⁹³, aceasta trebuie interpretat într-un registru ontologic iar nu într-un regim moral.

Nu ar putea însemna un abuz hermeneutic, din acest punct de vedere, conjugarea unor afirmații nietzscheene cu postulatele biblice pentru a surprinde nostalgia profundă a filosofului german pentru un versant apofatic al teologiei și, în al doilea rând, pentru întâlnirea cu singurului adevăr supus „eternei reînnoțări”: iubirea. Nietzsche aștepta, fără îndoială, un „Dumnezeu ca un Dincolo, ca un Deasupra în raport cu jalnica morală de ungher a lui «Bine și Rău»”⁹⁴, fiind convins pe de altă parte că „cele făptuite întru iubire se petrec întotdeauna dincolo de bine și de rău”⁹⁵. Din silogismul pe care aceste două afirmații îl alcătuiesc cu necesitate, putem desprinde afirmația celebră a sfântului Ioan Teologul: „Dumnezeu este iubire” (I Ioan 4, 16). Iisus Hristos este Persoana în care sunt abolite, succesiv, resentimentul, rivalitatea mimetică și orice fel de porunci precum: „nu lua, nu gusta, nu te atinge” (Coloseni 3, 21). Aici trebuie reamintit cum nebunul din *Știința voioasă* a proclamat deicidul căutând să-L vadă pe Dumnezeu într-o lume care uitase că prețul acestei experiențe este moartea „împreună cu Hristos” (Coloseni 3, 20). În locul moralistului becisnic, Marion aduce imaginea celui care „știe despre ce anume vorbește”⁹⁶. Întrucât „omul nu se îndreptăază din faptele Legii” (Galateni 2, 16), mărturisitorii lui Hristos⁹⁷

⁹² Arhimandritul Sofronie Saharov (cf. *Viața și învățăturile Starețului Siluan Athonitul*, Deisis, Sibiu, 1999, trad. Ioan I. Ică, p. 93) se teme de o astfel de calificare a experienței lui Dumnezeu, din pricina posibilităților deturării interpretative într-o riscantă viziune amorală, puternic conotată gnostic. Părintele Sofronie Saharov repeta, pe baza propriei sale experiențe monastice, esența agapică a lui Dumnezeu. A vorbi despre depășirea categoriilor morale în experiența plenară a Vieții implică desigur un risc major, atunci când receptorii discursului nu sunt inițiați în lucrarea ascetică a despătimirii. Evagrie Ponticul îi îndemna pe monahii neofiți să „vorbească despre etică, dar nu despre dogme” (*Gnosticul* § 35, Polirom, Iași, 1997, trad. Cristian Bădiliță, p. 145). Revenind însă la chestiunea inițială, vom spune că arhimandritul Sofronie continuă să exprime realitățile divine într-un limbaj tomist, deși infuzat organic de un duh isihast: „Actul Ființei divine e Lumină pură” (*op. cit.*, p. 164) iar aceasta „își atinge desăvârșirea abia în plinătatea iubirii” (*op. cit.*, p. 158). Încercuit strict nominal, discuția este, inevitabil, dizolvată prin stabilirea unui lanț de sinonimii predicative: har-lumină-iubire. Arhimandritul Sofronie nu propune altceva decât făcea acum un mileniu și jumătate Dionisie Areopagitul în tratatul său despre *Numele divine* (IV, § 1 – § 35, trad. rom. D. Stăniloae, p. 145–158), unde sunt oficiate aceleași omologări între „bine” - „iubire” - „lumină” - „frumusețe”. Dacă Dionisie Areopagitul atribuie „binele” ca prim nume al lui Dumnezeu, aceasta se întâmplă pentru că numele descriu o relație și o ek-stază, referindu-se întotdeauna la o activitate, deci la energiile divine. În plus, funcția limbajului nu este categorială (idolatră), ci doxologică (iconică), într-un context detașat de orice proiecție antropomorfă. Binele posedă, în acest context, o funcție ontologică iar răul nu există (deci nu poate fi predicat). Totuși, natura divină rămâne prin definiție incalificabilă iar noțiunile de „bine” și de „rău” cu totul improprie ca orice alte predicate posibile dintr-o propoziție categorică privitoare la (supra)ființa lui Dumnezeu: „peste toate cele ce sunt e binele. El dă chip fără chip și numai în el este neființa, ca ceea ce întrece ființa și neviața care întrece viața și înțelepciunea” (ND, IV, § 3, p. 146).

⁹³ Dionisie Areopagitul, ND, IV, § 7.

⁹⁴ F. Nietzsche, *Voința de putere*, § 1035, trad. rom. C. Băciu, p. 642.

⁹⁵ F. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, § 153, trad. rom. F. Grünberg, p. 91. În original: „Was aus Liebe gethan wird, geschieht immer jenseits von Gut und Böse”.

⁹⁶ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 218.

⁹⁷ Fr. Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 19: „Am avut întotdeauna sentimente bune față de creștinii cei mai serioși. Eu însumi, un adversar de *rigueur* al creștinismului, sunt departe de a le reproșa celor izolați ceea ce constituie blestemul care dănuie de milenii” (*s.n.*).

asumă iubirea nu ca pe o poruncă, ci, dumnezeiește, ca pe un destin⁹⁸. De aceea și ucenicul Cuvântului, teologul, „nu se justifică decât dacă servește iubirii. Dacă nu – adaugă Marion – el trebuie să moară“⁹⁹. Fiindcă, în lumina acestei exigențe ultime a iubirii nimeni nu-i cere teologului „să acceadă la un statut științific“, el „nu poate decât să devină *sfânt*“. În acest fel, râvna pentru „bucuria olimpiană“ e contrastată de emoțiile unei desfătări taborice, unde „piciorul ușor“ al lui Dumnezeu dezgroapă lumina solară a propriei Revelații.

VIII. Nietzsche inactual

Aceste câteva răspunsuri, dar și multe altele, erau necesare în confruntarea cu Nietzsche, mai ales pentru că „nu ajunge să proclami «moartea lui Dumnezeu» pentru a depăși nihilismul“¹⁰⁰. Tocmai pentru că interpretarea lui Marion nu cade nici în păcatul hagiografiei filozofice, nici în cel al unei anatimizări postume, Nietzsche este situat în mediul clarobscur al propriilor sale gânduri. Deși a numit iubirea adevăratul topos „dincolo de bine și de rău“, socotind-o „cuvântul sfânt“ pe care nu l-a „profanat niciodată“¹⁰¹, Nietzsche a ratat dialogul personal cu Figura hristică a iubirii. Pe de o parte, Nietzsche a înțeles că „Iisus respinge toate formele triviale din raportul cu Dumnezeu“¹⁰² și cum, totodată, „viața exemplară constă în iubire și umilință“¹⁰³. Pe de altă parte, datorită unei interpretări adopțianiste¹⁰⁴ și mai ales docketiste¹⁰⁵ a Evangheliei, Nietzsche a văzut în proclamația Vieții mai curând „desacralizarea omului în locul îndumnezeirii sale“¹⁰⁶, deși tradiția patristică conglăsuiește exact pe dos. Nietzsche a preferat să rămas acolo unde „adie golul în față“, unde „s-a făcut mai frig“ venind „mereu noaptea și încă mai multă noapte“¹⁰⁷.

⁹⁸ Teza lui Marion este de-o perfectă conveniență cu înțelesul dat sfințeniei și desăvârșirii în Răsăritul creștin. Arhimandritul Sofronie Saharov – care, înainte de a fi un hagiograf, este unul dintre foarte puținii teologi vii ai secolului XX – exprimă frust aceeași idee: „Noțiunea sfințeniei nu este etică, ci ontologică. Sfânt nu este cel ce a atins o treaptă înaltă în morala umană sau într-o viață de asceză și chiar de rugăciune (și fariseii posteau și spuneau «lungi» rugăciuni), ci acela ce poartă în el pe Duhul Sfânt“ (cf. *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, Deisis, Sibiu, 1999, trad. Ioan I. Ică, p. 165).

⁹⁹ J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 216. În același sens se exprimă și teologul contemporan Vasilios Gondikakis (Iviritul) care crede că puterea sfântului se ascunde în „autoritatea iubirii“ (cf. *Intrarea în Împărăție*, Deisis, Sibiu, 1996, trad. Ioan I. Ică, p. 30). Dar și mai precis, această intuiție asupra corespondenței intime dintre iubire și sfințenie apare la Siluan Athonitul (†1938) care afirmă net: „Cu cât e mai mare iubirea, cu atât mai mari sunt și suferințele sufletului; cu cât mai desăvârșită e iubirea, cu atât mai desăvârșită e cunoștința; cu atât mai fierbinte e iubirea, cu atât mai arzătoare rugăciunea; cu atât mai desăvârșită e iubirea, cu atât mai sfântă e viața“ (*Între iadul deznădejdi și iadul smereniei*, Deisis, Sibiu, 1998², trad. Ioan I. Ică jr., p. 124).

¹⁰⁰ J.-L. Marion, *L'idôle et la distance*, 1991, p. 57.

¹⁰¹ „Ich habe den heiligen Namen der Liebe nie entweiht“ în Fr. Nietzsche, fragment postum din 1885-87, I [816], *Werke*, hrg. Colli-Montinari, Bd. VIII/1, 54.

¹⁰² F. Nietzsche, *Voința de putere*, § 160, p. 109.

¹⁰³ F. Nietzsche, *Voința de putere*, § 169, p. 113.

¹⁰⁴ J.-L. Marion, *L'idôle et la distance*, p. 86.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 93.

¹⁰⁶ F. Nietzsche, *Voința de putere*, § 196, p. 130.

¹⁰⁷ F. Nietzsche, *Știința voioasă*, Humanitas, București, 1994, trad. Liana Micescu și Al. Șahighian, p. 130.

În locul ditirambilor lui Dionysos, Nietzsche nu a putut înțelege doxologia lui Dionisie care urcă spre „întunericul cel luminos“, traversând sfera afirmațiilor și a negațiilor în parcursul a tăcerii mistice¹⁰⁸ inspirată de însăși „tăcerea lui Iisus“¹⁰⁹. Demolând idolii, Nietzsche nu a mai reușit (sau nu a apucat?) să distingă în vacuitatea deja creată forma smerită a unei supreme și revelatorii insistențe. Nietzsche se întunecă când răstoarnă paharul ascultării și, astfel, pierde puterea de a se întoarce din Sheolul în care vârase odinioară toți idolii divinului. Deși a identificat în evenimentul Crucii depășirea resentimentului și a oricărui raport idolatru cu divinul, campionul nihilismului ratează întâlnirea cu Crucificatul printr-o răstălmăcire a sensului iubirii care, deși absolut necondiționată, rămâne percepută ca expresie a voinței de putere. Pentru că țintește autodivinizarea omului prin refuzul distanței filiale, Nietzsche decade el însuși în idolatrie. Golul adus de înfruntarea idolilor nu permite decât două atitudini, pentru că „revine o putere celui care a luat în posesie un teritoriu“¹¹⁰: (a) fie expunerea la o identificare cu însăși divinul printr-o investire forțată; (b) fie recunoașterea distanței ca interregnum al unui Paște nevăzut dar prăznuit pentru prima dată în pustie. Viața lui sfârșește printr-o enigmatică întunecare, cu mintea prăbușită sub sarcina prea grea pe care și-a ales-o¹¹¹: aceea de-a devasta idolii sfidând prețul libertății primite¹¹². Inactual, la sfârșitul tragediei, „supraomul poetic nu are altceva decât cuvinte.“¹¹³

¹⁰⁸ Dionisie Areopagitul, *Numele divine*, I, 5; IV, 22 et passim. Tăcerea devine astfel hrană a laudei. Cf. J.-L. Marion, *L'idôle et la distance*, p. 189.

¹⁰⁹ Ignatie Teoforul, *Epistola către Efesenii*, XV, 2 în *Scrierile Părinților Apostolici*, Editura IBMBOR, București, 1995, trad. D. Fecioru, p. 194.

¹¹⁰ J.-L. Marion, *L'idôle et la distance*, p. 61.

¹¹¹ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 36: „Pentru sarcina unei transmutări a tuturor valorilor erau poate necesare mai multe puteri decât s-au aflat vreodată laolaltă într-o singură ființă.“

¹¹² Merită citite în paralel sentințele lui Nietzsche – „Maladiile, mai ales bolile de nervi și cele mintale sunt șemne că lipsește forța defensivă a naturii puternice“ (*Voința de putere*, § 31, trad. rom.: C. Băciu, p. 31) – și, respectiv: Evagrie Ponticul: „[hula inspiră] mânia, întristarea și cel din urmă dintre rele: ieșirea din minți, nebunia“ (*Praktikos*, §14, în versiune românească: Polirom, Iași, 1996, trad. C. Bădiliță). O mai detaliată expunere a semnificațiilor spirituale ale nebuniei în tradiția patristică poate fi găsită la Claude Larchet, *Terapia bolilor mintale*, Harisma, București, 1996.

¹¹³ V. Soloviev, *Fundamentele spirituale ale vieții*, traducere și studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr., 1994, Alba-Iulia, p. 183.

DIMENSIUNEA ESHATOLOGICĂ A TEOLOGIEI

ADRIAN LEMENI
Universitatea din București

Actualitatea eshatologiei

Modernitatea a deturnat într-un mod deplorabil sensul autentic al eshatologiei. Lumea contemporană, însetată de senzational a transformat mesajul Apocalipsei într-o sursă documentară, generatoare de fabulații dintre cele mai fanteziste. Aceste subiecte sunt intens mediatizate, pentru a se impune în mentalitatea contemporană. Mă voi opri doar la un segment al mass-mediei, dar suficient de reprezentativ: cinema-ul. Filmele se adresează unui public larg și au un puternic impact în conștiința oamenilor. V. Poudovkine spunea: „Cinema-ul este cel mai mare învățător, pentru că el nu învață doar adresându-se creierului, ci întregii ființe umane”¹.

Sunt numeroase filme care, preluând motive eshatologice, exprimă o ideologie contrară creștinismului. Este vorba de paradigma new-age. Amintesc titlurile unor astfel de filme, la mare vogă în societatea contemporană: *Odissea spațiului* (1968), *Războiul stelelor* (1977), *Terminator* (1982), *Terminator II: Judecata viitoare* (1991). Aceste filme nu face decât să incite o curiozitate bolnăvicioasă, să potențeze o imaginație negativistă și să-l îndepărteze pe om de la trăirea unui sentiment autentic religios.

Ne punem întrebarea în ce măsură apocalipsa mai prezintă actualitate pentru creștini în lumea postmodernă de astăzi. Mai are nevoie omul tehnologiilor ultrasofisticate de azi de mesajul apocalipsei sau acesta era valabil doar pentru a consola credințele zadarnice a celor din vechime? Este apocalipsa o cale de salvare din fața realităților dure cu care ne confruntăm? Apocalipsa prezintă răul în diferitele lui ipostaze? O anumită interpretare identifică fiara din apocalipsă cu Imperiul roman. Dar, așa cum arăta C. H. Giblin în *The book of Revelation: The Open Book of Prophecy*, condamnarea răului nu se reduce la Imperiul roman ci la orice sistem al răului din orice timp. În acest sens este interesant să semnalez o afirmație făcută de Teresa Okure, profesoară de Noul Testament la o Universitate catolică din Africa occidentală: „Astăzi, creștinii, mai mult ca niciodată, trebuie să reactualizeze importanța credinței apocaliptice. Pentru a nu lua decât un exemplu, economia, dumnezeul modern, se poate compara cu diavolul și fiarele sale... Acești agenți ai răului ar putea fi G 7, FMI, Banca Mondială și companiile multinaționale. Imperiul diavolului modern ar putea fi mondializarea, o entitate cu două fețe”².

¹ Michael Williams, *Apocalypse now*, apud *Concilium*, Revue internationale de theologie, nr. 277, Paris, 1998, p. 15.

² Teresa Okure, *De la genèse à l'apocalypse*, apud *Concilium*, ed. cit., p. 44.

Are lumea un sfârșit? Este o întrebare tipic apocaliptică. Unii vorbesc de sfârșitul tuturor lucrurilor, alții de sfârșitul lumii, iar alții de sfârșitul istoriei. Dar de ce ne punem problema unui sfârșit? Ne-a devenit insuportabil stadiul actual al lumii? Gândirea sfârșitului are o ambivalență: fie ne fascinează, fie o facem din teamă. Dar nădejdea sfârșitului nu are nimic în comun cu variantele catastrofice referitoare la distrugerea acestei lumi. Însă trecerea chipului acestui veac și așteptarea lumii care va să fie nu presupune o anihilare violentă a lumii noastre pentru apariția unei noi creații.

Jurgen Moltmann se apropie de concepția ortodoxă, atunci când afirmă: „Existența creată este transfigurată sau, cum spune teologia ortodoxă, este îndumnezeită... Pentru că dreptatea lui Dumnezeu stă la baza lumii veșnice în armonie cu El, trebuie ca El să judece lumea înainte ca aceasta să treacă. Dar dreptatea lui Dumnezeu nu este recompensatorie sau punitivă, ci este o dreptate care creează și justifică dreptul pentru actorii istoriei umane. Dumnezeu nu vine pentru a executa (*hinrichten*), ci pentru a restaura (*aufrichten*) și a pune în ordine (*zurechtbringen*)”³.

Eshatologia creștină este dinamică întrucât definește istoria prin prisma eshatonului, depășind astfel orice concepție închisă și statică asupra istoriei. Eshatologia subliniază actualitatea mesajului creștin. Această actualizare rezultă din faptul că Biserica este angajată ca partener eshatologic în interiorul lumii și al experienței omului contemporan. Dacă lumea se finalizează prin Împărăție, acest lucru se întâmplă pentru că deja Împărăția se află printre oameni.

Am putea spune că există și o tendință de laicizare a eshatologiei. Multe sisteme filosofice, sociale și politice proclamau finalitatea istoriei prin ea însăși. Aceste tendințe au apărut și datorită slăbiciunilor manifestate în teologia scolastică. Această teologie, redusă la știință dădea sentimentul că viața omului este circumscrisă de limitele imanentului, fără să se mai răspundă aspirațiilor spre transcendent. Nu s-a înțeles pe deplin dogma de la Calcedon, conform căreia Hristos își asumă firea umană, El fiind Dumnezeu-Omul. Dacă Hristos este Dumnezeu-Omul, înseamnă că Biserica nu trebuie să evadeze din lume, sau în opoziție, să promoveze doar un corpus ideatic, exclusiv pentru lumea aceasta. Biserica trebuie să fie un ferment care dinlăuntrul lumii să afirme destinul eshatologic al acesteia, să contribuie la transfigurarea și înaintarea ei către Împărăția lui Dumnezeu.

Adesea cultura seculară, manifestată în diverse forme, ne face să încremenim în forme care țin exclusiv de lumea aceasta, dându-ne iluzia că lumea de aici e singura existentă. Mai mult, sistemul mentalității seculare și pragmatice de astăzi ne face să credem că nu există alternativă la modul de viață impus de duhul acestei lumi. Ni se impune un mod de viață închis în durata timpului istoric, fără nici o afinitate cu eshatologia. Or, noi trebuie să fim conștienți că chipul acestei lumi trece. Este un avertisment care ne ferește de iluzia oricăror paradisuri terestre (autonome de Dumnezeu), de mulțimea utopiilor cu care ne confruntăm.

Dimensiunea eshatologică a teologiei prezintă în cultul creștin

Conținutul Evangheliei este străbătut de duhul mesajului Împărăției propovăduit de Hristos: „Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru”. Este un mesaj care

³ Jurgen Moltmann, *A la fin: Dieu*, apud *Concilium*, ed. cit., p. 152.

estompează granițele dintre lumi, lumea de dincolo fiind posibilă acum și aici. Suntem chemați acum să gustăm din bucuriile duhovnicești ale Împărăției lui Dumnezeu. Sentimentul de moștenitori ai Împărăției cerești, de fii ai lui Dumnezeu ne face să trăim bucurii care sunt cu totul altceva decât ne poate oferi teluricul. Simțirea întrepătrunderii celor două lumi poate fi experimentată de orice credincios la Sfânta Liturghie. La Liturghia darurilor mai înainte sfințite la heruvic cântăm: „Acum Puterile cerești împreună cu noi nevăzut slujesc, că iată intră Împăratul slavei, iată Jertfa tainică săvârșită, de dănsule este înconjurată...”⁴.

Este o taină înfricoșătoare care ne face să ne cercetăm cu cutremur adâncul din noi. Pentru că în fața lui Dumnezeu nu putem sta oricum, nu-I putem sluji, fiind înlănțuiți de patimile duhului lumesc. O mărturisește preotul în rugăciunea din timpul cântării heruvimice: „Nimeni din cei legați cu poște și cu desfătări trupești nu este vrednic să vină, să se apropie, sau să slujească ție, Împărate al slavei; căci a sluji ție este lucru mare chiar pentru puterile cerești”⁵.

Cultul ortodox este eshatologic prin faptul că desființează granița dintre cer și pământ. Într-un tropar din Utrenia de luni a primei săptămâni din Postul Mare rostim: „În Biserica slavei Tale stând, în cer ni se pare a sta”. Tot legat de cult, este interesant că Pavel Florenski dă o dimensiune eshatologică sfintelor moaște. Ele reprezintă o anticipare a Împărăției cerești încă din această lume. Sfinții mediază venirea Celui ce vine, ei sunt mărturii eshatologice prezente în istorie. Pavel Florenski mărturisește: „Pe măsură ce sfârșitul istoriei se apropie, raze noi, până acum nevăzute, razele trandafirii ale Zilei care se ivește și care este neînserată vin să mângâie cupolele Sfintei Biserici... Prin sfinții zilelor noastre Îl vedem pe Cel ce vine”⁶.

În general manualele școlare teologice prezentau eshatologia ca fiind ultimul capitol al teologiei dogmatice. Cu toate că aceasta se poate justifica prin motive pedagogice, această reprezentare didacticistă a permis receptarea eshatologiei ca un capitol separat de celelalte capitole ale teologiei dogmatice. Aparențele lăsau să se înțeleagă că eshatologia nu are nimic cu Dumnezeu, cu omul, cu creația, cu viața Bisericii. S-a impus o viziune futuristă a eshatologiei. Aceasta înțelegea eshatologia ca un capitol care privește exclusiv viitorul ultim al omului și al lumii. Perspectiva era liniară și, fie că era individuală (legată de moartea omului, de judecata particulară), fie că era cosmică (înviearea morților, judecata universală), avea accent de irealitate, prin faptul că evenimentele erau proiectate într-un viitor îndepărtat care nu are nimic concret cu viața comunității eclesiale.

Alexander Schmemmann a evidențiat dimensiunea eshatologică a cultului creștin și în special a Euharistiei, iar Ioan Zizioulas a subliniat caracterul eshatologic al adunării euharistice în Biserica lui Hristos. Boris Bobrinskoy afirmă: „Rezumând în câteva cuvinte sensul eshatonului neotestamentar și eclesial, pentru a-l aplica realității liturgice, l-aș traduce în același timp prin termenul de ultim dar și de final (telos) și de plenar (pleroma). Conjugarea sau convergența acestor diferite sensuri ne îngăduie

⁴ *Liturghier*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 270.

⁵ *Ibidem*, p. 138.

⁶ Pavel Florenski, *Stâlpul și temelie adevărului*, apud Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999, p. 501.

să redăm eshatonului biblic conținutul său calitativ, pe lângă cel liniar. Acest sens de plenitudine și de sfârșit, caracterizează venirea Domnului, întreaga Sa operă mântuitoare și prezența Sa dătătoare de viață în Biserică⁷.

După Cincizecime este propriu Sfântului Duh să-L prezinte pe Hristos într-un mod eclesial. Prin excelență, Sfânta Liturghie ne arată legătura organică între Hristos și Duhul Sfânt și afirmarea lor reciprocă. Prin Sfânta Liturghie prezența reală a lui Hristos depășește frontierele spațiului și ale timpului. Această prezență reală determină funcția sacramentală a memorialului liturgic. „Liturghia euharistică realizează, deci, această prezență eshatologică a lui Hristos în Biserică, comemorând în memorialul său, în anamneza euharistică, mai întâi timpul istoric al mântuirii (crucea, mormântul, învierea), apoi slava cerească (înălțarea la cer, șederea de-a dreapta) și în sfârșit parusia. Aclamațiile liturgice ale Apocalipsei exprimau deja, încă de la începuturile cultului creștin, lauda unică a Celui ce este, Celui ce era, Celui ce vine⁸.

În referatul susținut la Friedewald, episcopul Ioan Zizioulas a vorbit despre redescoperirea perspectivei eshatologice prin lucrările lui Johannes Weiss și Albert Schweitzer. Această perspectivă eshatologică este prezentă într-un mod profund în Sfânta Liturghie. Teologia scolastică, manualele școlare au eludat aceste aspecte eshatologice ale Sfintei Liturghii mai ales de când au considerat Euharistia ca o taină în cele șapte Taine ale Bisericii și nu ca o Taină a Adunării. Spune Zizioulas: „Însemnătatea eshatologiei pentru înțelegerea ortodoxă a Euharistiei a devenit însă limpede de îndată ce Euharistia a început să fie privită ca o Liturghie, iar nu ca o Taină. Liturghia ortodoxă este atât de pătrunsă de eshatologie că ne întrebăm cum anume a fost cu puțință ca teologi care trăiesc în Biserica Ortodoxă să poată scrie cărți de dogmatică fără să menționeze valoarea și locul eshatologiei. Liturghia ortodoxă începe și se sfârșește cu anunțarea Împărăției, și în structura ei de ansamblu nu este nimic altceva decât o icoană a eshatonului⁹.

Așa cum am mai afirmat, anamneza din anafora Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur are un profund caracter eshatologic. Pentru Zizioulas nu atât pomenirea viitorului în anamneză are relevanță, ci faptul că anamneza trecutului capătă noi valențe prin anamneza viitorului. „Anamneza trecutului e o anamneză numai în și prin viitor. Amintirea viitorului dinamitează problematica scolastică clasică privitoare la semnificația de memorial a Euharistiei. Ea nu este comemorarea euharistică a unui eveniment din trecut. Euharistia ca anamneză nu se înrădăcinează în trecut, ci în viitor, în Înviere și în Împărăția ce va veni. În această înțelegere a Euharistiei, hotărâtoare este Liturghia; faptul că pentru ortodocși Liturghia este atât de pătrunsă de bucurie și de experiența Împărăției e atât de evident încât întrebarea dacă acumă are loc o repetare a unui eveniment trecut sau nu primește un cu totul alt sens. În Euharistie Biserica instituie spațiul eshatologic în care faptele mântuitoare ale lui Dumnezeu, mai cu seamă Jertfa lui Hristos, sunt amintite de Dumnezeu¹⁰.

Experiența eclesială fundamentează o dogmatică în care eshatologia nu este un capitol final, în care se tratează despre lucrurile ultime ale acestei lumi. Dogmatica

⁷ Boris Bobrinskoy, *o.c.*, p. 489.

⁸ *Ibidem*, p. 490.

⁹ Ioan Zizioulas, *Die Eucharistie*, apud Christian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale*, Sibiu, Editura Deisis, 1999, p. 258.

¹⁰ *Ibidem*, p. 259.

experienței eclesiale accentuează perspectiva eshatologică a întregii vieți creștine, a întregii învățături de credință. O asemenea teologie insistă asupra sensului eshatologic al întregii creații, care afirmă vocația transfigurării întregului cosmos.

Relația dintre timp și veșnicie din perspectivă eshatologică

Pentru a evidenția sensul eshatologic al creației, prezența eshatologiei în istorie, vom prezenta în continuare relația dintre timp și veșnicie din perspectivă eshatologică.

Se poate vorbi la omul religios de o nostalgie a paradisului, în sensul de o nostalgie după timpul originar și de o tendință de a recupera acest timp primordial. Omul trăiește cu nostalgia aceluia *illo tempore*. Pentru el fiecare clipă este o șansă de a recupera acest timp. Din acest punct de vedere putem afirma reversibilitatea timpului pentru omul arhaic. În concepția tradițională timpul este de natură sacră. „Timpul sacru este, prin însăși natura lui, reversibil în sensul că, la drept vorbind, este un Timp mitic primordial devenit prezent. Orice sărbătoare religioasă, orice Timp liturgic constă în reactualizarea unui eveniment sacru ce a avut loc într-un timp mitic... A participa religios la o sărbătoare înseamnă să ieși din durata temporală obișnuită pentru a te integra în Timpul mitic reactualizat de sărbătoarea însăși”¹¹.

Nostalgia după timpul originar este transfigurată în momentul sărbătorii. Trăirea momentelor de sărbătoare nu înseamnă o repetiție monotonă a unor acte cultice. Omul religios înțelege fiecare clipă ca o șansă unică în care are posibilitatea să transfigureze prezentul efemer în veșnicie. Timpul sărbătorii este prin excelență *kairos*, un timp al lui Dumnezeu în care se înlătură chinul datorat rupturii dintre transcendent și imanent. „Sărbătoarea este sentimentul luminos al împărtășirii tuturor din același sens, care ajunge să umple toată realitatea concepută ca o nesfârșită ordine providențială. Sărbătoarea este existența unificată și transfigurată. Durerea de a împărți existența în două – căci o asemenea durere există – în lumea de aici și lumea invizibilă, care s-a precizat în dualitatea fenomen-noumen din filosofia kantiană, dispare în sfârșit în mare parte în sărbătoare și, în orice caz nu mai este un chin”¹².

Timpul nu mai e văzut ca un dușman care trebuie anihilat, ci mai degrabă ca un cadru care ne revelează posibilitatea unor intermitențe cu veșnicia. „Atunci încetează concurențele, limitările, problematizările, cerul devine marea frescă a vieții, omul capătă zelul de a înfăptui acordul complet cu Creatorul, cu existența generală, cu el însuși”¹³.

În contrast, omul pragmatic al zilelor noastre subordonează timpul intereselor sale. El nu mai trăiește în timp, ci sub domnia timpului. De multe ori el devine o victimă a propriei agende, sub presiunea unei vieți bulversate de agitație și stres. Inclusiv timpul sărbătorii și-a pierdut semnificația sacră. În eseu „Declinul sărbătorii”, Vasile Băncilă scria: „Azi nivelăm totul. Nu mai știm că existența are atâtea valoare cât sărbătoare realizează, cât suflu de sărbătoare pune în lucruri și gesturi. Nu știm mai de aceea ducem o luptă surdă contra sărbătorilor în ceea ce ele reprezintă autentic...”

¹¹ Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 64.

¹² Vasile Băncilă, *Duhul sărbătorii*, Editura Anastasia, 1998, p. 56.

¹³ *Ibidem*, p. 58.

La moderni, sărbătoarea decăzând, timpul reapare ca zădărnici, ceea ce e cu atât mai dramatic cu cât omul de azi, fiind atât de frecvent imperialist, nu se resemnează ușor să i se anuleze absolutul dorințelor¹⁴. Totuși în anumite momente, chiar și omul dezrădăcinat din Tradiție poate avea o altă percepție a timpului. De exemplu atunci când petrece clipe cu persoana iubită sau își reamintește de cei dragi, viața omului pare să fie racordată la o altă dimensiune a timpului. Acum pentru el timpul nu mai este dominat exclusiv de pragmatism, nu mai înseamnă doar bani. Acele clipe sunt încărcate de o bucurie care forțează barierele efemerului. Acum timpul înseamnă viață!

Menirea noastră este aceea de a regăsi (nu de a inventa!) sensul timpului dat de Dumnezeu. În veșnicia lui Dumnezeu este presupusă posibilitatea existenței timpului dar a unui timp în care să se concretizeze un răspuns liber din partea omului la chemarea de iubire din veșnicie a lui Dumnezeu.

Credem că în această perspectivă trebuie înțelese cuvintele rostite de Ecclesiastul „... Vreme este să te naști și vreme să mori; ... vreme este să rănești și vreme să tămăduiești; ... vreme este să plângi și vreme să râzi; ... vreme este să iubești și vreme să urăști...” (Ecclesiastul 2, 1-8). Aceste cuvinte nu ar trebui înțelese în sensul că omul ar dispune de timp și că are vreme să facă de toate: să se nască, să plângă, să râdă, să iubească etc. Omul nu dispune de timp, el trăiește în timp și are menirea să regăsească sensul încorporat în timp. Expresia „vreme este” nu înseamnă că omul „are” vreme. Este diferența fundamentală între „a fi” și „a avea”. Omul nu are timp el este în timp, și dacă el este în timp va fi capabil să actualizeze la momente diferite sensurile puse de Dumnezeu în timp. În acest fel el se află într-o mișcare care converge spre Dumnezeu. Astfel omul trăiește timpul ca o înaintare spre veșnicie.

E necesar să facem o distincție între *kairos*, un timp al lui Dumnezeu care ne permite să trăim într-un mod autentic clipa și *cronos*, un timp al oamenilor, monotonic și liniar. Clipa kairotică recapitulează trecutul, dar într-o perspectivă eshatologică (și astfel trecutul, prezentul și viitorul se unifică), pe când clipa intratemporală este separată de trecut și viitor, ea refăcând într-un mod monotonic un prezent liniar. De fapt o problematică autentică a timpului nu poate fi abordată decât în cheie eshatologică. Virgil Cimosș în lucrarea „Timp și eternitate” afirmă că: „... problema timpului nu poate surveni decât pentru acela care iese oarecum din timp, atingându-l într-un fel limita acestuia. Or, limita învăluitoare a oricărui timp este eternitatea. A pune problema timpului coincide cu un fel anume de a-l învălui. Survenirea acestor chestionări nu se poate consuma decât la frontiera timpului, adică la capătul lui. Întrebarea privitoare la timp relevă, prin urmare, din propria sa eshatologie, încât *a fi în Timp* revine în cele din urmă la *a fi la capătul timpului*. Or, eshatonul învăluitoare al timpului reprezintă epifania eonului însuși, interfața acestuia cu timpul... Putem acum conchide că întrebarea privitoare la timp este o epifanie a eternității însăși¹⁵.”

Din perspectivă creștină timpul este indisolubil legat de veșnicie. După cum afirmă Sf. Maxim Mărturisitorul în *Ambigua*, „... rațiunile timpului sunt în Dumnezeu¹⁶”

¹⁴ Ibidem, p. 82.

¹⁵ Virgil Cimosș, *Timp și eternitate*, București, Editura Paideea, 1998, p. 149.

¹⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, apud pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 125.

Dar nu eternitatea este văzută prin prisma timpului, ci perspectiva este inversă: timpul se raportează la eternitate. „Timpul nu e ceva contrar eternității, o cădere din eternitate, dar nici o eternitate în desfășurare. Eternitatea dumnezeiască, ca viață în plenitudine, ca dialog al iubirii eterne și desăvârșite între subiecte care sunt perfect interioare unul altuia, poartă în ea posibilitatea timpului, iar timpul posibilitatea împărtășirii de eternitate, fapt care se poate actualiza în comuniunea cu Dumnezeu prin har”¹⁷.

Comentând afirmațiile Sfântului Maxim Mărturisitorul din *Ambigua* referitoare la timp, Părintele Dumitru Stăniloae evidențiază rolul pozitiv al mișcării creației către Dumnezeu. Această mișcare se realizează în timp și astfel creația își câștigă veșnicia prin transfigurarea ei. Sf. Maxim Mărturisitorul scrie în *Ambigua* că: „...timpul, când se oprește din mișcare, este eon, și eonul, când se măsoară, este timp purtat de mișcare. Astfel eonul este, ca să spun pe scurt, timpul lipsit de mișcare, iar timpul eonul măsurat prin mișcare”¹⁸. Astfel putem considera eonul ca rațiune a timpului existentă în veșnicia lui Dumnezeu. Eonul devine timp odată cu crearea lumii de către Dumnezeu, iar timpul este actualizat în eon, când timpul este transformat în veșnicie.

Timpul a apărut odată cu lumea creată, dar el este legat de veșnicia de dinainte și de după timp. Există o strânsă legătură între timp, veșnicie și creație. Timpul nu rămâne exterior creației, ci devine condiția înaintării ei înspre Dumnezeu. În acest fel timpul devine cadrul unei interrelaționări între Dumnezeu și creația Lui. În momentul unirii desăvârșite dintre Dumnezeu și lume, timpul redevine eon în eternitate. Dinamica convergenței creației din timp într-o lume transformată pentru toată veșnicia subliniază cât de mult creatura este făcută pentru Dumnezeu, cât de mult este legată de eternitatea lui Dumnezeu.

Timpul istoriei noastre creștine are un caracter eminent eshatologic. În rugăciunea „Tatăl nostru” rostim: „Vie Împărăția Ta”. E important ca timpul după Hristos în care noi trăim să nu fie animat de o simplă tensiune către un viitor așteptat. Versetul biblic *Marana tha* (Domnul vine) e foarte adevărat, dar e greșit să credem că atitudinea noastră trebuie să fie una de pasivitate, în așteptarea unui eveniment viitor. În prima epistolă a lui Ioan citim: „Acum suntem fiii ai lui Dumnezeu, dar ce vom fi nu s-a arătat încă” (Ioan, 3, 2). Timpul lui Dumnezeu este mereu un *acum*. Nu este *acum*-ul clipei cronologice, sterile, echidistante și neutre. Evangheliștii prezintă Împărăția lui Dumnezeu fie ca pe un eveniment așteptat coborând din viitor, fie ca pe un mister deja prezent înăuntrul nostru. „E vorba deci, dacă putem spune așa ceva, de o eshatologie încă de sperat și de dorit, care să conserve foarte viu sentimentul acelei înălțări misterioase dintre viitor și deja aici, deja și nu încă...”¹⁹.

Perspectiva eshatologică asupra timpului ne ferește de păcatul triumfalismului, în care, din nefericire, cădem de atâtea ori. Adesea uităm de statutul nostru de pelerini în această lume („Nu avem aici cetate stătătoare”, Evrei 13, 14), iar această tendință foarte periculoasă, generatoare de complacere și autosuficiență ne face să ne degrevăm de la responsabilitățile noastre reale. Eludăm în acest fel exigențele cele mai înalte și mai imediate ale vocației noastre de creștini.

¹⁷ Pr. Dumitru Stăniloae, *o.c.*, p. 125.

¹⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, apud pr. Dumitru Stăniloae, *o.c.*, p. 127.

¹⁹ Henri Marrou, *Teologia istoriei*, Iași, Editura Institutului European, 1995, p. 84.

Tocmai de aceea timpul Bisericii este un timp al pocăinței, al convertirii (metanoia presupune o prefacere adâncă a mentalității, a modului de a fi). Trăim astfel un timp al „... chemării la convertire, dar aceasta rămâne mereu în infidelitate față de vocația noastră atât de înaltă, o știm bine. E timpul păcatului încă dominând în noi, triumfând adesea chiar în pofida a ceea ce noi am vrea sau pretindem că vrem”²⁰. Pentru depășirea autosuficienței, a tendinței triumfaliste trebuie să observăm că împotriva acestui timp de căldicie, Mântuitorul Iisus Hristos ne oferă un timp al încercărilor. Hristos nu ne-a promis un timp pașnic, ci, dimpotrivă, un timp de încercări, când toți cei care ne vor da morții vor crede că oferă astfel o jertfă plăcută lui Dumnezeu (Ioan 16, 2).

Dar pentru a nu rămâne la niște simple vorbe, cum ar putea un creștin să fie conștient de implicarea lui în această istorie a mântuirii? Cum am putea fi sensibilizați de faptul că trăim un timp al pregustării Împărăției lui Dumnezeu, în care simțim adierea veșniciei? Pentru aceasta ar trebui să conștientizăm necesitatea noastră de a ne face părtași la o mântuire care deja a fost dobândită în Hristos. Dumnezeu așteaptă de la noi o împărtășire de roadele unei biruințe realizate deja în Hristos. În acest sens putem vorbi de un timp al răbdării lui Dumnezeu (II Petru 3, 9). Versetul de la Apocalipsa 3, 20, „Iată, Eu stau la ușă și bat“, ne dă reprezentarea timpului ca timp al așteptării. Ni se deschide perspectiva definirii timpului, nu atât spațial, prin caracteristici geometrice, ci într-un mod personalist. Se depășește astfel o concepție geometrizată, care permitea măsurarea timpului prin distanța dintre clipe. Timpul așteptării lui Dumnezeu ne oferă o nouă paradigmă de înțelegere a acestuia. El reprezintă intervalul dintre chemarea lui Dumnezeu și răspunsul liber din partea omului. Această definiție este prin excelență o interpretare personalistă a timpului, care surprinde taina interrelaționalității dintre Dumnezeu și om. Înțelegerea timpului în acest fel ne permite să observăm demnitatea extraordinară a fapturii umane, coroană a întregii creații. Omul are posibilitatea ca prin răspunsul lui liber să înainteze în comuniunea cu Dumnezeu, până într-acolo încât limitele timpului pot fi depășite prin transfigurarea lui în veșnicie.

Conștientizând astfel dimensiunea timpului și ostenindu-ne pentru a trăi conform exigențelor redutabile ale creștinismului, vom ajunge să sesizăm tot mai clar că sfințenia este menirea ultimă și cea mai înaltă a istoriei. În fața sfințeniei înțelegem cel mai profund caracterul eshatologic al prezentului trăit „Când medităm asupra vieții sfinților noștri, a marilor contemplativi, a misticilor, nu simțim că au cunoscut în clipele lor privilegiate ceva ca o anticipare a stării nădăjduite? Viața la care au tins ei nu era de o natură diferită de aceea pe care ne-o va aduce eshatologia; la limită, am putea zice că pentru ei nu mai exista diferența esențială între a trăi în istorie și ceea ce va fi viața preafericită de dincolo de această istorie”²¹.

Sfântul este simbol al veșniciei prezente în timp. Această realitate este reprezentată de imaginea lui Melchisedec, pe care Sf. Scriptură îl prezintă ca fiind „fără tată și fără mamă” și ca pe unul ce „nu are nici început zilelor, nici sfârșit vieții” (Evrei 7, 3). Aceste expresii vor să evidențieze faptul că Melchisedec se ridică la asemănarea cu Dumnezeu, prin sfințenia lui depășindu-și propria condiție. Sfântul, ajungând la măsura îndumnezeirii prin har, transfigurează timpul în veșnicie. Sf. Grigorie Palama

²⁰ *Ibidem*, p. 85.

²¹ *Ibidem*, p. 91.

spune că cel îndumnezeit devine „fără început și fără sfârșit”²². El citează și pe Sf. Vasile cel Mare care spune că „cel ce se împărtășește de harul lui Hristos, se împărtășește de slava Lui veșnică”²³, și pe Sf. Grigorie de Nyssa, care afirmă că omul care se împărtășește de har „iese” din firea sa și „devine din muritor – nemuritor, din pătat – curat, din efemer – veșnic și din om devine cu totul Dumnezeu”²⁴.

Perspectiva eshatologică asupra timpului exprimă posibilitatea comuniunii infinite a lui Dumnezeu cu întreaga creație, posibilitatea existenței unui răspuns liber din partea creației care să fie actualizat prin comuniunea veșnică cu Dumnezeu. „Dumnezeu se dăruiește întreg creaturii temporale pentru că ea e făcută pentru veșnicie. Prin această dăruire Dumnezeu primește în sine pentru veșnicie conținutul ce se câștigă în timp, și creatura deschizându-se în momentul temporal prin răspunsul ei sau prin dăruirea ei lui Dumnezeu, se umple de eternitatea Lui sau își vede conținutul ei temporal umplut de eternitate”²⁵.

²² Sf. Grigorie Palama, *A treia cuvântare către Achindin*, apud pr. Dumitru Stăniloae, o.c., p. 125.

²³ Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, apud pr. Dumitru Stăniloae, o.c., p. 125.

²⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvântul șapte la fericiri*, apud pr. Dumitru Stăniloae, o.c., p. 125.

²⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime și creația lumii din nimic în timp*, Revista Mitropoliei Olteniei, numărul 2, 1987, p. 23.

PHILOSOPHARI IN MARIA

BOGDAN TĂTARU-CAZABAN

Enciclica *Fides et ratio* consacră paragraful final (108) unei meditații mariale. Potrivit unei venerabile tradiții, orice încheiere pune în joc întregul corp al discursului, dându-i un contur și, în același timp, invitând la recitare, oferind o cheie sau indicând o pistă hermeneutică privilegiată. Încheierea nu este, așadar, un ultim gând dintr-o serie, ci unul care dă sensul grație căruia seria poate fi continuată în maniera unei „fidelități creatoare”. Urmând exigențele retoricii care slujește un sens, meditația marială a Sfântului Părinte este departe de a constitui un tic ecleziastic capabil să dizolve disponibilitatea necredincioșilor, pe care enciclica s-a străduit totuși să o creeze. Ea oferă concentrat semnificația traseului anterior din perspectiva unei „profunde consonanțe între vocația Fericitei Fecioare și aceea a filosofiei autentice”¹. Viața Mariei devine o parabolă a destinului pe care filosofia este chemată să-l îplinească slujind adevărul revelat, dar păstrându-și totodată autonomia, fiind astfel în egală măsură, potrivit teologului Karl Rahner, „ancilla theologiae” și „domina”². Tradiția invocată de Sfântul Părinte este aceea a monahismului primar, în care Maria este numită „masa intelectuală a credinței”³ și văzută ca „imagine coerentă a filosofiei adevărate”. Se știe însă că semnificația „filosofiei adevărate” în creștinismul timpuriu era departe de a trimite la sfera autonomă a reflecției raționale. Dimpotrivă, după cum reiese și din scurta istorie a întâlnirii dintre credință și rațiune, trasată în această enciclică, „filosofia adevărată” denumea conținutul Evangheliei (la Clement Alexandrinul, de pildă), față de care filosofia profană era doar o propedeutică și avea un rol predominant apologetic⁴. Filosofia în care se manifesta înainte de revelația cristică dinamismul constitutiv al aspirației spre înțelepciune, dobândește, în viziunea primilor gânditori creștini, deplinătatea adevărului prin Întruparea însăși a Înțelepciunii. Dar această „filosofie adevărată”, „unica filosofie sigură și utilă”⁵, nu este împlinirea unei căutări naturale a adevărului, ci un dar care copleşte prin integralitatea sa căutarea naturală inevitabil finită, îi oferă privilegiul de a ști ce trebuie căutat, fără ca prin aceasta să-i anuleze demnitatea. Cu alte cuvinte, dacă

¹ *Fides et ratio*. Scrisoare enciclică a Suveranului Pontif Ioan Paul al II-lea către episcopii Bisericii Catolice cu privire la raporturile dintre credință și rațiune, trad. rom. de pr. Wilhelm Dancă, Iași, Editura Presa Bună, 1999, p. 78. În cuprinsul textului ne vom referi la această traducere.

² Karl Rahner, „Philosophie et théologie”, în *Écrits théologiques* 7, trad. fr., Desclée de Brouwer, pp. 44-45.

³ Pseudo-Epifanie, *Omilie spre lauda sfintei Maria Maica lui Dumnezeu*, PG 43, 493.

⁴ Clement Alexandrinul, *Stromate* 1, 16, 80, 5 (SC 30, 108); 1, 18, 90, 1 (SC 30, 115); 1, 20, 100, 1 (SC 30, 124).

⁵ Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu Trifon*, 8, 1 (PG 6, 492).

Revelația este adevărul unic și total, ea nu neagă sau depreciază adevărul omului, ci îi întinde o punte subtilă spre realizarea lui, îi deschide un orizont la care nu ar fi avut singur acces, și îi face vizibilă distanța ce urmează a fi parcursă între comprehensibilitatea adevărului și comprehensiunea sa, o distanță care nu va putea fi niciodată asimilată în comprehensiune (în ordinea naturii) și al cărei rest ce ține de ordinea harului va fi promisiunea unei vizibilități depline.

„Filosofia adevărată” rămâne filosofie pentru că Adevărul oferit este o comunicare ce presupune un mediu de receptare; el este comprehensibilitatea însăși, a cărei condiție de posibilitate în plan uman este comprehensiunea care nu reprezintă doar o capacitate receptivă, ci și un rezultat al exercitării acestei capacități asupra naturii umane. Pentru Karl Rahner, „cunoașterea revelată este (...) în funcție de filosofie atunci când aceasta este înțeleasă ca expresia fundamentală a auto-comprehensiunii omului”⁶. Acest raport nu reprezintă de altfel decât un caz particular al problemei teologice a relației dintre natură și har: așa cum natura constituie un element intrinsec al realității concrete a harului, și filosofia este un element intrinsec al teologiei (implicit al revelației)⁷. Analogia are ca punct de referință rolul de substrat, de subiect concret, al naturii umane sau al persoanei naturale pentru acțiunea divină harică ce desăvârșește creatul.

Mesajul revelației este o astfel de acțiune care presupune existența în unitatea concretă a persoanei a unor orizonturi prealabile de înțelegere. Ele delimitează un spațiu de receptare autonom, fără de care gestul donator divin nu ar mai fi o comunicare liberă și personală ce pretinde un răspuns asemănător. Dar revelația nu înseamnă doar instituirea unei relații între doi termeni a căror autonomie reprezintă libertatea personală, ci înfăptuiește deschiderea totală a adevărului, căci nu exprimă doar inteligibilitatea celui care se adresează prin gestul donator, ci și pe cea mai adâncă a naturii receptoare. De aceea, revelația nu este exteriorizare sau dezvăluire decât în măsura în care constă într-o redobândire interioară a proximității întemeietoare. Ea manifestă astfel intenția restaurării omului interior (plăsmuit, potrivit tradiției patristice, „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”) care conține obnubilată o vocație supranaturală. Hugo din Saint-Victor (secolul XII) vedea această realitate lăuntrică la confluența a două haruri, căci faptul de a fi este efectul unei donații nemeritate (*gratia creatrix*), iar faptul de a nu-și pierde ființa în urma existenței pecabile este consecința unui gest reparator a cărui generozitate depășește orice merit (*gratia salvatrix*)⁸. Dar fluxul acestor haruri are drept nod crucial evenimentul hristic al asumării naturii umane prin întrupare și al glorificării ei ipostatice prin înviere, iar la acest eveniment Maria „a cooperat într-un mod cu totul deosebit (...) prin ascultare, credință, speranță și iubire aprinsă, pentru a reda sufletelor viața supranaturală”⁹.

Maria se bucură în planul salvator de rolul eminent al unei duble maternități: maternitatea divină în raport cu Dumnezeu—Omul și maternitatea spirituală în raport cu „toți cei care trăiesc după Evanghelie”¹⁰. Origen formulase această idee interpretând

⁶ Rahner, o. c., p. 43.

⁷ *Ibid.*, p. 41 sq.

⁸ Hugo din Saint-Victor, *De Sacramentis*, I, 6, 17, PL 176, 273 C-D.

⁹ *Constituția dogmatică despre Biserica (Lumen gentium)*, cap. VIII, III, 61, în *Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, ed. rom. revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 2000, pp. 112–113.

¹⁰ Nil din Ancyra, *Epist.* I, 266, PG 79, 179 D.

pasajul iohanic unde Iisus o încredințează pe Maria ucenicului iubit, în sensul că nimeni nu poate să înțeleagă această evanghelie dacă nu și-a odihnit capul pe pieptul lui Iisus și dacă nu a primit-o de la Iisus pe Maria drept mamă¹¹. De altfel, există o continuitate între cele două maternități care converg în aspectul eclezialogic al mariologiei: încă de la primele exegeze ale lui Iustin și Irineu¹², Maria apare ca ce prin care se desface nodul fatal al Evei; ea devine apoi, prin nașterea virginală a Cuvântului, mama Dumnezeuului - Om, care a deschis posibilitatea universală a filialității adoptive. Maternitatea divină a Mariei prin medierea filialității în ordinea harului este dublată de generozitatea unei maternități spirituale, ea însăși în ordinea harului. Altfel spus, prefigurând Biserica, Maria devine mama tuturor celor care renasc spiritual prin credința în Iisus.

Poate fi văzută de-a lungul traseului marial ce exprimă o vocație unică însoțită de plenitudinea harului o parabolă a filosofiei? Două sunt reperele pe care ni le oferă paragraful final al enciclicei și care descriu palierele principale ale unei posibile analogii între destinul Mariei și autenticul destin al filosofiei. De observat cu atenție este insistența cu care Sfântul Părinte marchează sensul referirii sale la filosofie. Căci nu este vorba despre o unică filosofie ca doctrină adevărată din perspectiva exigențelor magisteriului, ci de veritabila vocație a exercitării filosofiei în scenariul soteriologic creștin. Prin filosofie autentică s-ar înțelege, credem, sensul transcendent, dimensiunea prin care reflecția filosofică își transgresează autonomia ca parțialitate și finitudine, reconfirmându-și însă demnitatea naturală tocmai prin punerea în lumină a capacității propriilor structuri de inteligibilitate de a se deschide către o inteligibilitate neasimilabilă, care rezistă problematizării și ni se înfățișează ca mister. În acest context, unul dintre palierele deja invocate ale analogiei cuprinse în expresia *philosophari in Maria* se referă la locul esențial al umanității în revelația hristică, definind astfel analogia condițiilor de posibilitate, iar celălalt palier privește decizia liberă de a primi revelația și de a coopera în sensul unei realizări mai înalte a acestei libertăți definind astfel analogia dinamică.

Așa cum Dumnezeu i-a adresat Fecioarei chemarea de a fi sălaș matern al Cuvântului, la fel și filosofia „este chemată să împrumute lucrarea ei rațională și critică pentru ca teologia ca înțelegere a credinței să fie fecundă și eficientă”. Rațiunii îi corespunde în această analogie a condițiilor de posibilitate umanitatea feciorelnică și fecundă a Mariei, grație căreia Dumnezeu a devenit vizibil oamenilor asumându-și propria lor natură. Mai mult, așa cum umanitatea Mariei și-a păstrat libertatea în răspunsul dat vestirii divine, la fel și filosofia își va menține autonomia deschizându-se revelației și primind să confere Cuvântului divin un trup uman inteligibil.

Sub primul aspect, filosofia este condiția de posibilitate a receptării adevărului revelat care rodește în orizonturile înțelegerii umane și se răspândește prin intermediul comunicării raționale universale. Coborârea logosului divin în logosul uman pentru a se revela oamenilor și pentru a-i face fii adoptivi ai Tatălui cerească comportă o

¹¹ Origen, *In Ioannis evangelium*, praef., n. 6, PG 14, 34 AB.

¹² Iustin, *Dialogue avec Tryphon*, 100, 4-6, éd. G. Archambault, t. 2, Paris, 1909, pp. 122-124, PG 6, 709 C - 712 A. Irineu, *Adversus haereses III*, c. 22, éd. Massuet, PG, 7, 958-960. Pentru o perspectivă generală asupra dezvoltării mariologiei, vezi G. Jouassard, *Marie à travers la Patristique. Maternité divine, virginité, sainteté*, în *Maria*, t. I, 1949; R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, P. Lethielleux, 1959; M.-J. Nicolas O. P., *Marie Mère du Sauveur*, Desclée de Brouwer, 1967.

similitudine cu mișcarea descendentă a divinității (*dignatio*) în sânul celei ce va dobândi o demnitate (*dignitas*) supremă printre creaturi prin nașterea Fiului divin. Părinții Bisericii au cântărit îndelung nuanțele acestei relații: cu umilitatea divinității nici o umilitate umană nu este comparabilă, însă „Maria nu era mai puțin demnă decât s-ar fi cuvenit mamei lui Hristos”¹³.

Sub al doilea aspect, consimțământul Mariei este arhetipul răspunsului liber al naturii umane și al *fiat*-ului rațiunii în fața inteligibilității transcendente. Acesta se realizează prin participarea la virtuțile modelului marial:

1. Prin *umilitate*, virtutea prin excelență a Mariei, potrivit Sfântului Bernard din Clairvaux, singura pe care și-o recunoaște răspunzând îngerului care o numește „plină de har”: „Respexit Deus humilitatem ancillae suae” (Luca 1, 28 [38]). În pofida celebrei sale rigori spirituale și a neîncrederii în filosofie, pentru Sfântul Bernard însuși umilitatea se naște din întâlnirea Cuvântului divin cu rațiunea umană pe care o eliberează din captivitatea păcatului, din orbirea ignoranței și din curiozitatea zadarnică, tratând-o cu îngăduință, redresând-o cu putere și învățând-o cu prudență. Toată această restaurare lăuntrică are drept efect spectaculos transformarea rațiunii prin cunoașterea propriei mizerii într-un adevărat tribunal unde, fiind și acuzator, și martor, și judecător, ea exercită împotriva ei înseși funcția Adevărului¹⁴. Or tocmai această umilitate a rațiunii față de Adevărul integral este o virtute intelectuală care se manifestă atunci când este receptată revelația care deschide orizonturi radical noi, când se afirmă cu onestitate insuficiența sau inadecvarea demersului rațional, când se adoptă, am spune, o perfectă transparență față de sine. Astfel va apărea în toată splendoarea vocația transcendentă a rațiunii, amprentă a originii sale divine. Poate că nimeni mai bine decât Sfântul Augustin nu a sugerat descriind, de fapt, păcatul orgoliului intelectual, exigența umilității în fața Adevărului care oferindu-se nouă face gestul unei perfecte umilități¹⁵.

2. Prin *virginitate*, prin care Părinții descriu cel mai adesea sfințenia eminentă a Mariei. Ea definește condiția fundamentală a oricărui act marial, care pornește astfel de la o completă consacrare (în trup și suflet) lui Dumnezeu. Din imensa literatură creștină despre virtutea virginității al cărei arhetip este Maria, trebuie să reținem aici distincția dintre virginitatea spirituală și virginitatea trupească. Dacă ultima constituie o exigență pe care doar cei puțini care trăiesc pe pământ o viață angelică o pot împlini, cea dintâi trebuie să fie comună tuturor creștinilor. Virginitatea spirituală este condiția credinței prin care orice suflet concepe Cuvântul și devine astfel mamă a lui Hristos¹⁶. Întreaga tradiție patristică raportează această naștere spirituală a Cuvântului în sufletele care se bucură de virginitatea credinței la nașterea virginală din Fecioara Maria, care a unit actul spiritual al concepției cu actul propriu-zis al zămislirii, astfel încât „maternitatea fizică a Mariei apare ca strălucirea credinței sale în trup”¹⁷.

¹³ Ambrozie, Epist. LXIII *ad eccles. Vercell.*, n. 110; PL 16, 1218.

¹⁴ Cf. Ét. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, Vrin, 1934, pp. 85, 123–124. Textele de teologie marială ale lui Bernard din Clairvaux sunt adunate în P. Bernard, *Saint Bernard et Notre-Dame*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953. Trimitem de asemenea la studiul fundamental al lui H. Barré, *Saint Bernard, docteur marial*, în *Analecta sacri ord. cis.*, 9 (1953), 92–113.

¹⁵ Augustin, *Confesiuni*, X, XXIII (trad. rom. de Gh. I. Șerban, Humanitas, 1998, p. 326).

¹⁶ Ambrozie, *In Luc.*, 11, 26; PL 15, 1561.

¹⁷ René Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, o. c., p. 98.

Meister Eckhart aplică unicei bunevestiri o interpretare generalizatoare, continuând astfel mistica marială ilustrată exemplar de comentariile și predicile Sfântului Bernard din Clairvaux. Maria devine arhetipul mistic al sufletului iluminat interior de lumina divină care îl face egal cu Dumnezeu, „de culoarea lui Dumnezeu“ („gotvar“, Pr. 31). Tema fecioarei fecunde este reluată de Meister Eckhart într-un peisaj noetic: „Cuvântul etern este pronunțat în inima sufletului, în intimitatea supremă, în capul sufletului, în intelect: aici se petrece nașterea“ (Pr. 38). Pentru a-l naște pe Dumnezeu, pentru a opera cu Tatăl în acest act unic, plin de prospețime și etern, care cuprinde pe Sfântul Duh și toată creația, sufletul (partea cea mai înaltă a sa, denumită uneori intelect) care s-a bucurat de tripla iluminare, trebuie să atingă deopotrivă virginitatea și fecunditatea: virginitatea – pentru a-l primi pe Dumnezeu, pentru a se lăsa dăruit; fecunditatea – pentru a-l naște în sânul patern, pentru a face darul să rodească (Pr. 2). Virginitatea și fecunditatea sunt operații de esență intelectuală. Pentru a face loc harului, condiția este desprinderea de orice imagine străină, sarcină ce incumbă intelectului ca putere separativă, abstractivă. Purificarea neoplatoniciană – „aphairesis“ – este identificată cu „abstractio“, „expoliatio“, „denudatio“ – toți termeni care descriu activitatea intelectului. Meister Eckhart gândește această activitate (*intelligere*) ca pe o detașare de imagini, ca pe o desprindere din sfera ființei, așadar, ca pe o neantizare, ceea ce nu reprezintă decât o aristotelizare a extazului dionisian¹⁸. Iar dacă ne gândim la teza purcederii intelective a Fiului pe care Eckhart o susținea prin afirmarea preeminenței formale a lui *intelligere* față de *esse* în Dumnezeu, avem transpunerea în plan noetic a fecundității mistice a sufletului.

În enciclica „Fides et ratio“, condiția virginală a fecundității intelectuale se regăsește în tematizarea rațiunii sincere, *recta ratio*, nepervortite, care acționează doar în vederea cunoașterii adevărului. Tocmai în această vocație analogică a maternității virginală rezidă autonomia, demnitatea, statutul de „domina“ al filosofiei ca spațiu prin excelență al raționalității. „În fond, spune Sfântul Părinte, rădăcina autonomiei de care se bucură filosofia se individualizează în faptul că rațiunea este prin natura ei orientată spre adevăr și, în plus, este în sine înzestrată cu mijloacele necesare pentru a ajunge la el. O filosofie conștientă de «statutul ei constitutiv» nu poate să nu respecte și exigența și evidențele proprii adevărului revelat“ (p. 39). Sinceritatea rațiunii este o fidelitate față de propria origine și o promisiune a unității cunoașterii: „Dar chiar dacă credința este deasupra rațiunii, aici nu poate să existe niciodată o adevărată divergență între credință și rațiune: deoarece același Dumnezeu, care revelează tainele și comunică credința, a pus în spiritul uman lumina rațiunii;

¹⁸ Pentru tema fecioarei fecunde la Meister Eckhart, vezi M. de Gandillac, „Deux figures eckhartiennes de Marthe“, în *Métaphysique, Histoire de la Philosophie. Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel, 1981, pp. 119–134 (mai ales pp. 129–130). Pentru teoria intelectului, trimitem la Alain de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, 1994 și la W. Wackernagel, *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Vrin, 1991, pp. 79–93. Predicile germane se află în *Die deutschen und lateinischen Werke* (ed. J. Quint), Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart (vol. I–III). Traducerea noastră s-a ghidat după două traduceri franceze: Alain de Libera, *Maître Eckhart. Traités et sermons*, Flammarion, 1995 și G. Jarczyk et J.-P. Labarrière, *Maître Eckhart. L'étincelle de l'âme (Sermons I-XXX)*, Albin Michel, 1998; *Dieu au-delà de Dieu (Sermons XXXI-LX)*, Albin Michel, 1999.

acest Dumnezeu nu ar putea să se nege pe sine, nici adevărul să contrazică adevărul"¹⁹. Astfel, virginitatea rațiunii este buna ei credință.

3. Prin *virtutea mediatoare*. Doctrina intercesiunii mariale comportă două aspecte principale: cel dintâi privește medierea realizată prin maternitatea divină între „sublimitatea lui Dumnezeu și abjecția cărnii”²⁰, iar cel de-al doilea – maternitatea spirituală care se manifestă ca o intervenție continuă în favoarea fiilor săi în ordinea harului²¹. Ambele aspecte pot fi regăsite în funcția specifică a filosofiei: medierea în vederea înțelegerii Revelației (p. 63). Intercesiunea filosofică este la rândul ei dublă: ontologică, în sensul unei raționalități analogice a limbajului uman (pp. 63, 73), și istorică, în sensul unei reflecții critice și orientate spre universal, care deschide cu „prudență oportună” (p. 75) spațiul comunicării între cei care cred și cei care „nu percep încă adevărul întreg pe care Revelația divină îl arată” (p. 75), sau între cei care împărtășesc o cultură comună și cei din culturi diferite. Exercițiul filosofiei întemeiat pe raționalitatea universală este, în viziunea Sfântului Părinte, intermediarul perfect adecvat nu numai pentru a face culturile să dialogheze, ci mai ales pentru a trezi în spațiul pluralității tensiunea spre împlinire, constitutivă fiecărei culturi și care reprezintă posibilitatea receptării revelației divine ca adevăr integral și unificator (p. 53).

Prin această triplă participare a raționalității filosofice la misterul marial, Atena și Ierusalimul, Academia și Biserica din întrebarea răscolitoare a lui Tertulian²² își dizolvă antagonismul în circularitatea soteriologică: între Ierusalimul pământesc și cel ceresc, între Biserica terestră și cea celestă, Atena și Academia au oferit Revelației întruparea inteligibilă corespunzătoare universalității naturii umane. „A refuza o asemenea moștenire ar fi să mergi împotriva planului providențial al lui Dumnezeu, care conduce Biserica să de-a lungul drumurilor timpului și ale istoriei” (p. 54).

¹⁹ Conciliul Ecumenic Vatican I, *Constituția dogmatică despre credința catolică Dei Filius*, IV: DS 3017, citat în *Fides et ratio*, p. 42.

²⁰ Andrei din Creta, PG 97, 808 C.

²¹ Cf. Laurentin, o. c., p. 55, n. 77.

²² *De praescriptorum haereticorum*, VII, 9 (SC 46, 98): „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?”.

ANTIHRISTOLOGIA RADICALĂ A SFÂNTULUI CHIRIL AL IERUSALIMULUI

CRISTIAN BĂDILITĂ

Cateheza a cincisprezecea a sfântului Chiril al Ierusalimului constituie o piesă deosebit de interesantă la dosarul „metamorfozelor Antihristului“. Pentru prima dată, din anumite rațiuni pe care le voi analiza în amănunțime, adversarul eschatologic este identificat cu diavolul însuși, manifestat în lume.

Schiță de portret

Sfântul Chiril (313/315–387) a rămas în istoria literaturii creștine ca unul dintre cei mai importanți cateheți. Principalele etape ale biografiei sale pot fi reconstituite plecând de la informațiile furnizate de Hieronim, Socrates, Sozomen și Teodoret al Cyrului. S-a născut la Ierusalim într-o familie de condiție mijlocie, pe cât se pare. A fost ordonat preot (există indicii cum că ar fi fost călugăr) de către episcopul Maxim, către 343–345. Catehezele datează din anul 348, așadar din perioada preoției, cu toate că o asemenea însărcinare ar fi revenit episcopului. Doi ani mai târziu a fost ales episcop al Ierusalimului în locul lui Maxim. Episcopia Ierusalimului depindea juridic de mitropolia Cezareii. Conform mărturiei lui Teodoret alegerea s-a desfășurat în condiții pașnice și legale. Socrates, Sozomen și Teodoret¹ amintesc însă de anumite manevre mai puțin „ortodoxe“ întreprinse de mitropolitul Cezareii, Acaciu, împotriva sau a fostului episcop al Ierusalimului, sau a adevăratului său succesor, Heraclius (ultima versiune transmisă de Hieronim). Foarte repede însă va izbucni cearta între protejat și protector. Chiril va emite anumite pretenții de autonomie administrativă față de Cezareea, fapt neacceptat de mitropolit. Acesta va lansa împotriva lui acuzația de a fi vândut, pentru hrănirea săracilor, obiectele sacre dăruite bisericii de către împăratul Constantin. Chiril refuză să se supună superiorul său, dar până la urmă, constrâns, cedează și ia calea exilului. Mai întâi se oprește la Antiohia, dar după moartea episcopului de aici, Leontios, pleacă spre Tars, unde va fi găzduit de către episcopul Sylvan. Aici intră în contact cu partida homeousiană: Vasile al Ancyrei, Gheorghe al Laodiceii, Eustathios al Sebastei. În septembrie 359 participă la Sinodul de la Seleucia, unde își va lua revanșa asupra lui Acaciu, depus ca anomean. Anul următor însă el însuși va fi condamnat pentru convingeri homeousiene. Va rămâne în

¹ Teodoret, *Hist. Eccl.* II, 22; Socrates, *Hist. Eccl.* II, 38; Sozomen, *Hist. Eccl.*, IV, 20; Hieronim, *Chronicon*, P.L. 27, col. 683–684.

exil până la urcarea pe tron a împăratului Iulian. Conflictul cu Acaciu va lua sfârșit o dată cu moartea acestuia din urmă, survenită în 365. Chiril reușește să-l „plaseze” ca succesor al adversarului defunct pe nepotul său Ghelasie, autorul unei *Istории eclesiastice* care o continuă pe cea a lui Eusebiu. Între Valens și Grațian personajul nostru va avea parte de un al treilea exil, cel mai lung și cel mai dureros (367–378). Va participa la celebrul Sinod de la Constantinopol (381), ca șef al partidei ortodoxe, murind cinci ani mai târziu.

Ca teolog, a migrat între arianism și antiarianism, trecând și prin faza intermediară, a homeousianismului². Niciodată însă predicatorul nu folosește termenul *homoousios* în catehezele sale, lăsând în mod deliberat deoparte controversile teologice atunci când se adresează unui public nefamiliarizat cu astfel de subtilități.

Sfântul Chiril și tradiția catehetică

După Jean Daniélou „Cateheza este transmiterea vie a depozitului credinței”³. Locul ei, ca gen aparte al literaturii creștine, se află înre kerygmă și omilie. Fiind locală și specializată kerygma are un grad înalt de caducitate. „Ca cel dintâi anunț al Vestii Bune”, după expresia aceluiași Jean Daniélou, ea se adresează necreștinilor. Omilia, dimpotrivă, se adresează celor deja botezați, având drept scop principal aprofundarea misterului credinței. Cateheza moștenește trăsături de la ambele genuri extreme. Ea are un caracter în același timp elementar și complet. Simbolul de credință formează coloana vertebrală a unei cateheze. De altminteri acestea au o origine catehetică evidentă. În al doilea rând, cateheza este legată de contextul baptismal și, prin aceasta, de ideea, fundamentală, a inițierii creștine. Este vorba despre o inițiere integrală, la nivel doctrinar, ritualic și mistagogic (predarea simbolului de credință).

Nu este aici locul să facem și nici măcar să schițăm un istoric al tradiției catehetice. Ajunge doar să spun că cele douăzeci și patru de cateheze ale Sfântului Chiril marchează un moment de vârf al genului, alături de scrierile din aceeași familie cvasicontemporane, ale lui Ambrozio, Augustin, Teodor al Mopsuestiei, Ioan Hrisostomul etc.⁴ Instituția catehetică a fluctuat în primele secole creștine. În perioada apostolică, practic, cateheza echivala cu kerygma. Convertirea lui Pavel ne oferă cel mai bun exemplu. Asta înseamnă că proaspătul creștin trecea fără nici un fel de instrucție prealabilă de la o religie la alta? Nicidecum. Limitându-ne la cazul sfântului

² A se vedea studiul lui J. Lebon, „La position de S. Cyrille dans les luttes provoquées par l'arianisme”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 20, 1924, pp. 181–210 și 357–386. Lebon salvează onoarea episcopului ierusalimitan făcând distincție între doctrină și partid. E drept, spune istoricul modern, că episcopul nostru a trecut dintr-o parte într-alta, după influențele suferite. Aceste schimbări de partid însă n-au antrenat și schimbări de opinie. El ar fi rămas de la început și până la sfârșit un antiarian convins. Pentru o viziune totală și comprehensibilă asupra arianismului, M. Simonetti, *Studi sull'arianismo*.

³ Jean Daniélou/Régine du Charlat, *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris, 1968, p. 13. Pentru paginile următoare cursul cardinalului Daniélou a fost principală mea sursă de informație. Alte surse, Antoine Paulin, *Saint Cyrille de Jérusalem catéchète*, Paris, 1959; introducerea și dosarul întocmit de A.-G. Hamman, în *Cyrille de Jérusalem. Les catéchèses baptismales et mystagogiques*, Paris, 1993; pentru aprofundarea temei inițierii creștine, fundamental rămâne studiul lui H. M. Riley, *Christian Initiation*, Washington, 1974.

⁴ Dosarul integral la Daniélou, o.c., p. 27–35.

Pavel, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că el avea o excelentă instrucție fariseică, iluminarea de pe drumul Damascului revelându-i-l pe Hristosul despre venirea căruia aflase deja din studiul Bibliei.

Tradiția apostolică, scriere atribuită lui Hippolit, datată la începutul secolului al III-lea, impune trei ani pregătirii catehumenale (cap. 17). Perioada putea fi scurtată în cazul catehumenilor zeloși și bine instruiți. Rațiunea pentru care Biserica a stabilit un interval atât de lung catehezei trebuie căutată în numeroasele defecțiuni ale creștinilor supuși persecuțiilor. Un creștin încercat o perioadă mai lungă de timp și instruit mai serios n-ar fi acceptat să apostazieze foarte ușor. În secolul al IV-lea situația se schimbă radical. Primejdia persecuțiilor dispare, mai mult, creștinismul devine, întâi, religie tolerată, în cele din urmă, religie de stat. Schimbarea realității sociale atrage după sine și modificarea mentalității. Majoritatea părinților își înscriu, de mici, copiii la catehumenat, dar refuză să-i boteze până la maturitate. Ajunge să amintim aici cazurile părinților capadocieni, pentru lumea orientală, și pe cele ale lui Ambrozio și Augustin, pentru lumea occidentală. Întrucât acordau botezului o importanță extraordinară, catehumenii își amânau botezul până în pragul morții (botezul „clinic“). În felul acesta catehumenatul se confunda cu însăși viața activă a indivizilor.

Catehumenii beneficiau de o instrucție sistematică și puteau participa la liturgia cuvântului. Persoanele adulte provenind din rândul păgânilor (*rudes* sau *accedentes*) trebuiau să treacă un examen, în fața unui „doctor“ al comunității locale. Acesta îi pune diferite întrebări privitoare la 1) mobilul dorinței de a deveni creștin; 2) condiția socială (dacă e sclav sau om liber); 3) meseria pe care o practică. Întrebările respective aveau un sens precis, anume, acela de a orienta din capul locului candidatul în direcția optimă. Candidații care exercitau anumite meserii incompatibile cu morala creștină (actori, sculptori de statui de zei păgâni, proxeneți sau profesori) erau obligați fie să renunțe la meserie, fie să renunțe la inițierea în creștinism. În unele regiuni (de pildă, Africa) examenul de admitere în rândul catehumenilor se încheia printr-un rit cuprinzând *signatio* (pe frunte), impunerea mâinilor și însemnarea cu sare. Din acel moment candidații deveneau *audientes*.

Cei care la un moment dat luau hotărârea de a se boteza intrau într-o fază specială, de „instrucție imediată“, livrată în timpul patruzecimii. Se pare că instituția catehumenală s-ar afla nu numai la originea Crezului, ci și la originea postului îndelungat de patruzeci de zile. O instrucție serioasă necesită un anumit timp, drept pentru care perioada prepascală a suferit o extensiune importantă. În prima duminică a Postului Mare se desfășura un al doilea examen, înaintea episcopului însuși, în cursul căruia candidatul trebuia să dea seama – stând desculț pe o țesătură de pânză – de comportamentul său din perioada catehumenală. Nașul era adus ca martor principal la acest pios interogatoriu. După examinare episcopul trecea numele candidaților admiși într-un Registru, gest cu o semnificație profundă, întrucât începând din momentul respectiv ei se puteau considera deja „cetățeni ai Ierusalimului ceresc“⁵. Tot începând din momentul respectiv deveneau *photizomenoi*, „cei ce vor fi iluminați“, sau *electi* („aleși“), în latină. Ceremonia se încheia cu o procateheză de punere în temă, cu accente mistice și stimulative.

⁵ Daniélou, o.c., pp. 52–56.

În Orient perioada cuadregesimală dura opt săptămâni, în Occident, șase. Candidații se reuniau în fiecare zi a săptămânii, cu excepția zilelor de sâmbătă și duminică, beneficiind de o instrucție de aproximativ trei ore consecutive. Pe lângă aspectul doctrinal (explicarea Scripturii și comentarea Crezului), cateheza cuprindea un aspect ritual (punerea mâinilor și exorcisme), precum și unul spiritual (practicarea rugăciunii și a postului). Toate la un loc alcătuiesc scenariul integral al inițierii creștine.

La nivel doctrinal cateheza așează temeliile credinței. Explicarea Scripturii acoperea primele cinci săptămâni, după care avea loc *traditio symboli*, adică, prezentarea de către episcop a principalelor articulații ale credinței creștine. Comentarea Crezului acoperea două săptămâni întregi și culmina cu ritualul cunoscut sub numele de *redditio symboli* în duminica floriilor, Crezul era „redat” Bisericii (reprezentată concret de persoana episcopului), adică recitat de către fiecare *electus* în parte. Ultimul act major dinaintea botezului îl constituie renunțarea solemnă la Satan (*apotaxis*) și „legarea” de Iisus (*syntaxis*). Ceremonia se desfășura de obicei în noaptea de Sâmbăta Mare.

Pe tot parcursul săptămânii luminate botezații asistau, înveșmântați în alb, la o altă serie de cateheze, mistagogice, consacrate, acestea, explicării „marilor taine”: botezul și euharistia. Cinci asemenea omilii mistagogice s-au păstrat și sub numele lui Chiril, deși critica modernă le atribuie mai degrabă discipolului și urmașului său, Ioan. Pentru subiectul nostru însă catehezele mistagogice nu prezintă un interes direct.

Întregul grupaj poate fi descompus în următoarele subsecțiuni:

I. Procateheza: întâmpinarea aleșilor și stimularea fervorii lor.

II. Cateheze preliminare (1–5); cateheza a 4-a reprezintă o sinteză a Crezului.

III. *Explanatio symboli* (6–18); fiecare articol din Crez este explicat pe larg în raport cu câte o lectură din Scriptură. Această secțiune formează nucleul catehezelor sfântului Chiril.

IV. Catehezele mistagogice (19–23), rostite după botez, în săptămâna luminată.

În 348, anul când au fost rostite catehezele respective, Chiril încă nu era episcop. Maxim, grav bolnav, și-a delegat „adjunctul” pentru această misiune importantă, bizuindu-se pe calitățile sale teologice și pastorale. Predicile au fost rostite în primul edificiu al marelui complex ridicat de împăratul Constantin pe Golgota.

A cincisprezecea cateheză baptismală

A cincisprezecea cateheză baptismală, „improvizată (*schediastheisa*) la Ierusalim”, are drept temă de reflecție articolul din Crez referitor la a doua venire a lui Hristos: „Care va veni în slavă să judece vii și morții, și a cărui împărăție nu va avea sfârșit”. Pe parcurs articolul respectiv devine mai mult un pretext (ce-i drept, niciodată pierdut din vedere) pentru dezvoltarea unor teme adiacente, precum aceea a domniei Antihristului ori, în ultima parte a omiliei, aceea a veșniciei Împărăției lui Hristos, veșnicie contestată de unele voci ale creștinismului contemporan. Ca impresie generală, trebuie să spunem de la bun început că ne aflăm în fața unui text ingenios orchestrat, construit după un plan prestabilit, ale cărui etape sunt riguros respectate. Momentele de tensiune dramatică au în contrapunct momente de destindere, de jubilație și încurajare. Rolul catehezei este triplu: să educe; să responsabilizeze; să

întărească. Chiril se arată un maestru desăvârșit nu numai în arta persuasiunii, dar și în aceea a „întăririi suflutești“ (*asphaleia*). Așa cum am procedat și până acum, pentru o mai mare claritate a expunerii și analizei voi începe cu prezentarea unei scheme generale a textului. *Grosso modo* se pot distinge următoarele secțiuni:

Introducere/punerea în temă: „cele două venituri ale lui Hristos“ (cap. 1–2): sfârșitul lumii vechi și începutul lumii noi (cap. 3).

1) Semne ale celei de-a doua Veniri (cap. 4–8)

a) exhortație la vigilență (cap. 4)

b) diferite semne premergătoare (5–8)

2) Semnul principal; miezul omiliei: venirea Antihristului (cap. 9–18) (mărturii din Matei 24; II Tesaloniceni; Daniel 7)

3) A doua Venire a lui Hristos (19–26)

a) învierea dreptilor și urcarea la cer a celor drepti de pe pământ (cap. 19)

b) dosar de *testimonia* despre a doua Venire (Ecclesiast 11, 9; 12, 1–6; Matei 24, 30; 25, 6–7; Zaharia 12, 12; I Tesaloniceni 4, 16; Psalmi 49, 3; Daniel 7, 9; Isaia 1, 8) cap. 20–21)

c) semnul crucii (Matei 27) cap. 22)

d) dublu avertisment: pentru cei credincioși și pentru cei necredincioși (cap. 23)

e) mulțimea de îngeri care-l va însoți pe Hristos la a doua Venire

f) judecata (cap. 25–26)

4) Despre erezia care neagă veșnicia împărăției lui Hristos (cap. 27–32)

a) prezentarea ereziei (cap. 27)

b) confruntarea cu mărturiile Scripturii (Daniel 2, 44; Psalmi 101, 26–28) (cap. 28)

c) falsa exegeză a ereticilor (cap. 29–30)

d) respingerea ereziei (cap. 31–32)

Epilog. Binecuvântarea și exhortația finală; alegerea lui Hristos și respingerea Antihristului (cap. 33)

Analiza mea se va concentra asupra părților 1) și 2). Scenariul celei de-a doua Veniri a lui Hristos, descris sintetic în secțiunea a 3-a, precum și refutarea ereziei lui Marcel al Ancyrei vor fi lăsate în mod deliberat deoparte. Voi acorda atenția cuvenită acelor idei din Introducere care au o legătură directă cu instaurarea domniei Antihristului pe pământ.

Două teme importante sunt atinse în Introducere: cele două Veniri ale lui Hristos și sfârșitul acestei lumi. Pentru a demonstra existența unei a doua Veniri a Mântuitorului Chiril folosește simultan argumente teologice și scripturistice. Primele se pot subordona afirmației de principiu: „Tout ce qui se passe chez notre Seigneur Jésus Christ est double“ (*panta dipla par atoi Kyrioi hemon Iesou Christou*). Este vorba despre 1) cele două nașteri (*diple genesis*), una „de la Dumnezeu, înaintea secolelor“ și cealaltă din Fecioara Maria, „la plinirea secolelor“; 2) cele două pogorări (*diplai kathodoi*), una foarte discretă, deloc evidentă (*asymphanes*), petrecută deja, și cealaltă strălucitoare, evidentă, osentativă chiar (*epiphanes*), care va avea loc.

Prima pogorâre a sfârșit cu episodul rușinos al crucificării; a doua va sfârși în slavă (*doxazomenos*). Prima s-a făcut într-o iese ordinară; a doua va avea ca decor cerul însuși, populat de îngeri. Personaj eminamente antinomic Iisus nu poate fi „definit” decât paradoxal: *coincidentia oppositorum*. „Minusul” din prima lui parusie nu are vreo valoare intrinsecă, ci presemnifică plusul maxim al celei de-a doua parusii. Întâia dată El a venit ca să fie judecat, a doua oară va veni „ca să judece pe cei care l-au judecat”.

Acestor argumente speculativ-teologice li se adaugă o serie de citate selecționate din diferite cărți ale Scripturii. Ne aflăm probabil în fața unei scurte culegeri de *testimonia*, instrument indispensabil din recuzita oricărui predicator, cu atât mai mult a unui catehet. Pasajele invocate sunt: Malachia 3, 1, referitor la prima parusie; Malachia 2, 3 și 5; I Corinteni 3, 12–13, referitoare la cea de-a doua și, în chip de concluzie sintetică, un pasaj din Epistola lui Pavel către Titus (2, 11–13), despre ambele parusii. Toate aceste citate, cu excepția ultimului, fac aluzie la tema judecății, lucru explicabil prin aceea că articolul din Crez despre a doua Venire se află într-un raport de strânsă interdependență cu articolele referitoare la: urcarea la cer; șederea la dreapta Tatălui; întoarcerea pe pământ pentru Judecată și instaurarea unei domnii veșnice.

A doua temă importantă a introducerii o constituie, cum spuneam, sfârșitul lumii prezente. Venirea lui Hristos se justifică, o dată în plus, prin necesitatea înfăptuirii unei „revoluții cosmice”. Chiril se înscrie, și aici, în tradiția iudeo-creștină. În ochii săi, lumea aceasta „îmbătrânită în rele” trebuie să dispară cât mai repede și să lase locul uneia noi, „mai bune” (*ho kallion*). De fapt, predicatorul lasă să se înțeleagă destul de limpede că lumea în sine (*ho kosmos*), creată de Dumnezeu, nu va dispărea (orice creație a lui Dumnezeu fiind bună în esență), ci se va reînnoi radical (*ho kosmos palin anakainopoieitai*). Reînnoirea se impune tocmai „pentru a salva sălașul” ajuns într-o stare deplorabilă, de nesuportat, datorită „corupției” (*phthora*), „hoției” (*klope*), „desfrânării” (*moicheia*) și altor păcate cumplite. Ca și pentru cele două Veniri, partea teologică beneficiază de un complet scripturistic, compus din Isaia 34, 4 și Isaia 57, 1; Matei 24, 29 și 35; fragmente din Psalmul 101. Palingenezia cosmosului dublează învierea omului. Chiril își „consolează” auditorul, speriat de perspectiva unei morți sigure, invocând caracterul *universal* al dezastrului eschatologic. Să nu ne amărăm ca și cum doar noi ar trebui să murim: „stelele vor pieri și ele” (3). Conform imaginii, extrem de sugestive, preluate din Isaia (34), cerurile vor fi „înfășurate”, asemenea unui *biblion*. Ele nu vor fi distruse, ci doar „întoarse pe partea cealaltă”, rămasă „nescrisă”, adică, nemurdărită. Va exista o „înviere a cerurilor” analoagă învierii oamenilor. Tocmai în perspectiva unei astfel de reînnoiri cosmice Venirea lui Iisus este văzută ca un fapt obligatoriu. Postularea unui sfârșit sigur al acestei lumi implică și credința în cea de-a doua parusie. Înnoirea se va face prin Iisus și nu altcumva.

Primele capitole pregătesc așadar scenografia, folosind deopotrivă elemente teologice și scripturistice, în care urmează să evolueze, unul după altul, cele două personaje principale: Hristosul mincinos și Hristosul adevărat. Înainte de a trece efectiv la descrierea naturii și activității Antihristului Chiril ordonează, foarte didactic, „semnele” *eschaton*-ului, insistând asupra incertitudinii datei acestuia. Pe de o parte, catehumenii trebuie să fie siguri de a doua Venire; pe de altă parte, ei nu trebuie să speculeze asupra sorocului acesteia. Iisus va veni la „sfârșit”, iar acest „sfârșit” va fi

anunțat de anumite semne, dintre care o parte au fost deja realizate, altă parte, nu. Extrem de precaut catehetul își refuză calitatea de profet, declarându-se un simplu transmițător al cuvintelor Scripturii. De ce trebuie să cunoască viitorii creștini aceste semne? Tocmai pentru a nu fi înșelați de către diavolul capabil să se preschimbe oricând într-un „înger de lumină”, asemenea adevăratului Hristos. Chiril acționează asemenea unui ofițer de contrainformații. Diavolul, susține el pe urmele lui Iustin, a sabotat planul lui Dumnezeu simulând false partenogeneze înaintea singurei partenogeneze adevărate, aceea a lui Iisus. Cateheții vor folosi aproximativ aceeași tehnică, dar în sens invers. Ei vor desconfira toate trucurile diavolești, pentru a le neutraliza efectul, invitându-i pe creștini la vigilență maximă. Iată o tehnică ingenioasă, dar nu cu totul lipsită de anumite riscuri, așa cum vom vedea mai încolo.

Deocamdată să trecem în revistă semnele. Acestea sunt preluate integral din „mica apocalipsă” conținută în cap. 24 al Evangheliei după Matei, și pot fi grupate în trei mari categorii:

- 1) fenomene cosmice ieșite din comun
- 2) tragedii istorice
- 3) disensiuni comunitare/ecleziale

Din prima categorie fac parte: foamete, ciumă, cutremure de pământ (acestea deja realizate), precum și furtuni, ori alte fenomene meteorologice ciudate, pe cale de a izbucni. Din a doua, războaiele și „zvonurile despre războaie”. Chiril citează ca exemplu convingător războiul dintre romani și perși, pe atunci în plină desfășurare. Atenția catehetului se fixează însă asupra celei de-a treia categorii de fenomene excepționale, și anume, disensiunile care capătă o tot mai mare amploare în cadrul Bisericii. La început el amintise despre seria impostorilor, reprezentată de „erezia rari” (*ines ton atheon airesiarchon*), care s-au autoproclamat Hristoși. Acum insistă și precizează. Pe lângă impostori trebuie citați trădătorii. Iar aceștia se recrutează, din păcate, din toate categoriile de creștini: episcopi, preoți, simpli credincioși. De aceea, singurul criteriu stabil și sigur de asimilare și testare a dreptei credințe rămâne Scriptura, pe care credinciosul se vede obligat, într-un fel, să o înțeleagă de unul singur⁶. totuși, nimeni nu trebuie să se mire prea tare de apostazia episcopilor (de fapt, *misadelpia*), dat fiind că trădarea (*prodosia*) se află deja printre apostolii înșiși, altfel spus, chiar printre „modelele absolute” ale creștinilor. Laicii, de partea lor, nu au căderea să-i judece pe preoții și episcopii căzuți în erezie, întrucât nici ei nu stau prea bine sufletește.

Penultimul semn, înaintea apariției Antihristului, este evanghelizarea întregii *oikoumene*, despre care vorbește Matei 24, 14. Chiril îl „trece la inventar” fără să se oprească deloc asupra lui. O anumită jenă trebuie să-l fi reținut de la o hermeneutică mai aprofundată a chestiunii. Venirea Antihristului este pregătită, insistă predicatorul, chiar de această atmosferă de discordie generalizată care domnește în cadrul Bisericii: „Diavolul își începe lucrarea prin divizarea poporului, pentru ca astfel să fie bine primit” (9). Odiioară, cel puțin, ereticii se puteau distinge cu ușurință de masa

⁶ Vorbind despre semnele *eschaton*-ului Chiril își refuză orice competență hermeneutică deosebită („profetică”). El se adresează astfel ascultătorilor: „Quant à nous nous ne prophétisons pas, car nous n'en sommes pas dignes, mais nous apportons seulement au milieu de vous les Ecritures et nous énonçons les signes. A toi de voir lequel s'est déjà produit, lequel reste encore (à venir) et de te prémunir toi-même” (ch. 4).

creștinilor. Ei își declarau pe față mincinoasa învățătură. Acum însă a devenit extrem de greu să-i reperezi. Biserica este plină de „criptoeretici“ (*nyn de peplerotai he Ecclesia kekrymmenon hairetikon*), care fac jocul adversarului eschatologic. Acești agenți infiltrați în comunitățile creștine, „înaintemergătorii“ (*prodromoi*), au misiunea de a pregăti instaurarea domniei răului pe pământ. Segmentul discursului se încheie cu o exhortație la vigilență. Tocmai pentru că nimeni nu poate cunoaște data exactă a venirii Antihristului creștinii sunt obligați să trăiască într-o perpetuă stare de alertă.

Antihristul: Diavolul fără mască

Anunțat ca ultim semn eschatologic în capitolul 9 Antihristul devine subiectul principal al catehezei, și într-un fel, centrul ei de forță, o dată cu capitolul 10. Mai întâi însă Chiril enumeră trei elemente sigure pentru identificarea adevăratului Hristos (*ho Christos ho alethes*).

– Acesta nu va veni de pe pământ (*apo tes ges*), ci din cer. Hristos s-a născut o dată pentru totdeauna, din Fecioara Maria, la prima lui Venire. După ce a înviat s-a arcat la ceruri și din ceruri va reveni pe pământ, ca să judece viii și morții. A crede că Mântuitorul va veni de pe pământ, ca un muritor, înseamnă a postula o a doua întrupare, adică, implicit, a anulat încărcătura soteriologică a celei dintâi.

– Dacă la prima Venire Iisus venise pe lume singur și neștiut aproape de nimeni, a a doua Venire el va fi însoțit de „miriade de îngeri“.

– Dacă prima Venire s-a petrecut „pe ascuns“ (*kekrymmenos*) și tăcut, precum ploaia căzând pe o pătură de lână“ (*hos hyetos epi pokon*), a doua va fi plină de strălucire, ostentativă.

Printr-o simetrie voită Chiril începe a doua mare secțiune a catehezei sale cu aceeași temă, a comparării celor două parusii, acum însă, cu scopul precis de a aduce în scenă personajul Antihristului. Teoria iustiniană referitoare la tehnica sabotajului folosită de către diavol cu prilejul primei Veniri este fructificată și de catehetul nostru, care-i adaugă însă un complement eschatologic.

„Magician“, „Mincinos“, „Impostor“ sunt termeni clasici pentru caracterizarea adversarului eschatologic. Nu aici se află însă originalitatea antihristologiei lui Chiril. În drept, până la un punct ea reproduce scenariul tradițional, dar elementele preluate în acest scenariu se inserează într-o viziune teologică inedită. Prin puterea sa magică Antihristul va uzurpa tronul împăratului roman, fiind recunoscut în același timp de către evrei ca Unsul lor (*Eleimmenos*). De observat, deocamdată, folosirea termenului *leimmenos* (participiu aorist al verbului *aleipho*) pentru desemnarea Mesiei evreilor. În felul acesta predicatorul tranșează între cele două comunități și, implicit, între obiectele „așteptării fiecăreia dintre ele. Evreii așteaptă un *Eleimmenos*, uns din eamul omenesc; creștinii își așteaptă un Hristos (de la *chrio*), uns Dumnezeu, Fiul uns de către Tatăl, Dumnezeu uns de către Dumnezeu. Antihrist (confundat cu Unsul evreilor) diferă de Hristos prin natură.

Ajuns stăpânitor peste întreaga *oikoumene* Antihristul se va purta la început cu moderației și „judecată“, trecând încetul cu încetul, în a doua parte a domniei sale, la crime fâțișe. Cu ajutorul câtorva citate, clasice, din Daniel 7, Chiril completează portretul „magului“ impostor subliniindu-i și latura tiranică, sangvinară. De asemenea,



nu uită să-i demaște ilegitimitatea puterii („domnia n-o va primi de la strămoșii săi, ci o va cuceri prin magie“ (13)). Până aici discursul catehetului a urmat fără abatere o tehnică a argumentației în doi timpi. Mai întâi el a propus teza, pe urmă a „împănat“ teza respectivă cu o serie de citate extrase, probabil, din diverse *testimonia*. În acest punct însă cadența se rupe și pasajul invocat, din II Tesaloniceni, cade oarecum în gol. Altfel spus, speculația teologică nu consună decât parțial cu sensul citatului paulinic.

Capitolul 14 conține teza, foarte rară în tradiția creștină, conform căreia Antihristul ar fi întruparea diavolului însuși. Teza nu mai apare decât la câțiva alți autori, precum pseudo-Hippolit, Hieronim și papa Grigore cel Mare, în secolul al VI-lea. În general cercetătorii care s-au ocupat de această concepție se mulțumesc să o prezinte ca pe o curiozitate, să o claseze ca atare, fără însă a îndrăzni să ofere ori măcar să propună vreo explicație. În cazul lui Chiril cred că o asemenea explicație poate fi avansată.

Să citim mai întâi fragmentul cu pricina și să vedem care sunt resorturile teologice care-l susțin! Textul se referă la două chestiuni principale: 1) identitatea (*tis estin*) și 2) originile personajului (*ek poias energeias*). Pentru aceasta catehetul citează un mic fragment din II Tesaloniceni (2, 9), neuitând să invoce autoritatea Apsotolului (*hermeneuson, o Paule*): „Venirea lui se va produce prin puterea lui Satan și va fi însoțită de tot felul de fenomene teribile, semne și miracole mincinoase“. Pavel, de data aceasta în interpretarea lui Chiril, „sugerează“ (*ainittomenos*) că Satan îl va folosi pe acesta (Antihristul) ca pe una din părțile trupului său („*Satan organon kechretai ekeinoi*“), adică, „va acționa, fățiș, fără mască“ (*autoprosopos di' autou energon*). Și urmează explicația, preluată din *Adversus haereses*. „Într-adevăr, știind că nu va beneficia de nici o îndurare la Judecata de Apoi, diavolul nu va mai lupta cum îi stătea în obicei, prin intermediul slujitorilor săi, ci de acum înainte, în chip vizibil, pe față (*phaneroteron*), prin el însuși, (*di' heautou loipon polemei*)“. Spre deosebire de majoritatea traducerilor consultate am preferat să traduc termenul „*organon*“ nu prin „instrument“, ci prin „parte a corpului“. Cel puțin două elemente vin în sprijinul opțiunii mele. În primul rând, trebuie avută în vedere distincția netă în ochii predicatorului, între tipul acțiunii diavolului într-o primă etapă (camuflat, ascuns, „prin servitori“, altfel spus, „prin instrumente“) și tipul acțiunii sale în etapa eschatologică (fără mască, deschis, „prin sine însuși“, fără intermediari). Iată de ce traducerea termenului *organon* prin „instrument“ vine pur și simplu în contradicție flagrantă cu sensul întregului fragment. În al doilea rând, datorită respingerii *Apocalipsei* ca text canonic și, implicit, a respingerii unui fragment esențial din sagine antihristologică tradițională, Chiril se vede obligat să pună semnul cvasiidentității între diavol și Antihrist. Antihristul însă nu coincide *integral* cu diavolul, ci este doar un „organ“ al acestuia, așa cum mâna sau piciorul cuiva, deși nu coincid cu organismul propriu-zis din care fac parte, sunt totuși identice cu el într-o anumită măsură.

Problema noastră se poate rezuma astfel: din ce rațiuni Chiril se vede obligat să propună această învățătură, foarte primejdioasă din punct de vedere dogmatic, identității sau cvasiidentității diavolului cu Antihristul? Învățătură primejdioasă întrucât diavolul devine astfel eroul unei a doua întrupări, concurându-l pe Iisus Hristos. Întruparea diavolului într-un personaj istoric nu numai că relativizează, da

devalorizează Întruparea lui Dumnezeu, făcând din adversarul său un principiu divin autonom (frizează dualismul metafizic). Am văzut că dintr-o lectură atentă a fragmentului din cap. 14 al catehezei nu rezultă o asemenea concepție radicală. Antihristul este doar „o parte“ din „corpul diavolului“, un „organ“ al său, fără să se identifice perfect cu acesta. Totuși chiar și așa o astfel de învățătură rămâne inedită în cadrul tradiției creștine. Irineu, de la care Chiril preia mai multe idei teologice, distinge net între cele două personaje malefice, insistând asupra biografiei *terestre* a Antihristului. Acesta se va naște din tribul lui Dan, va avea o descendență pământească bine stabilită, va purta un nume, ca orice muritor, și va avea o anumită carieră, ale cărei etape pot fi schițate dinainte. Aceeași grijă de a furniza o biografie cât mai completă a Antihristului o întâlnim și la Hippolit. Chiril însă evită în mod sistematic și deliberat subiectul. În cateheza sa adversarul eschatologic nu are nici origine pământească, nici *curriculum*. El apare „din senin“, precum adevăratul Hristos, și dispare brusc, ucis de „răsuflarea“ Acestuia.

Pentru a înțelege „misterul“ acestui Antihrist-cvasidiavol trebuie să pornim de la un fapt esențial, și anume, de la neacceptarea, de către Chiril, a canonicității Apocalipsei lui Ioan. Iată fragmentul, din cateheza a patra (cap. 36), unde se dă lista exactă a cărților canonice: „Noul Testament are numai patru Evanghelii. Celelalte întinează acest nume și sunt dăunătoare (...). Primește apoi Faptele celor doisprezece apostoli, plus cele șapte Epistole catolice ale lui Iacob, Petru, Ioan și Iuda. Pecetea finală a întregului și ultimă scriere a discipolilor sunt cele paisprezece Epistole ale lui Pavel. Și ce nu se citește în biserici nu citi nici de unul singur, acasă!“ *Apocalipsa lui Ioan* nu apare deci printre canonice și, drept urmare, Chiril nu o va cita absolut niciodată pe parcursul catehezelor. A vorbi însă despre Antihrist fără a cita *Apocalipsa* este însă tot atât de bizar ca și cum ai vorbi despre romanul polițist fără s-o citezi pe Agatha Christie. Scenariul, deja standardizat, al dușmanului eschatologic s-a creat și s-a rodat plecând de la câteva capitole din viziunea ioaneică. Ajunge să aruncăm o scurtă privire retrospectivă asupra numărului de citate din *Apocalipsă* din monografiile lui Irineu și Hippolit, pentru a ne da seama de impasul în care se află Chiril atunci când încearcă să le vorbească ascultătorilor săi despre Antihrist, fără să aibă voie să recurgă la sursa principală de inspirație.

Din start așadar culegerea de *testimonia* pe care catehetul o are în față este redusă cu aproape 50%. Materialul furnizat de „mica apocalipsă“ din Matei 24, precum și de *Cartea lui Daniel*, amplu cenzurată (*canonicitate obligă*), acoperă doar o destul de mică parte din „istoria“ Antihristului. Motive esențiale, precum: apariția celor doi martori ai lui Hristos (Ilie și Enoch); cele două fiare, simbolizându-i pe Antihrist și pe „scutierul“ său; cifra 666 și numele Antihristului; tribul lui Dan, exclus din lista celor douăsprezece triburi; judecata Marii prostituate; domnia de o mie de ani a sfinților; și, mai cu seamă, confruntarea decisivă dintre Hristos și diavol, soldată cu zdrobirea acestuia din urmă dispar dintr-un condei. Bibliografia monstrului eschatologic devine, la Chiril, extrem de firavă, aproape schematică. Imensa lacună creată în „dosarul de lucru“ al catehetului prin evitarea citatelor din *Apocalipsă* se află, în opinia mea, la originea doctrinei conform căreia Antihristul ar reprezenta încarnarea diavolului însuși.

Tradiția, inaugurată de Irineu și continuată strălucit de Hippolit, vede în confruntarea finală dintre Hristos și Antihrist unul din momentele războiului, de

lungă durată, dintre diavol și Hristos. Așadar, Antihristul devine o figură importantă în măsura în care apariția lui constituie ultima manifestare *terestră* a lui Satana. Despre activitatea cuplului Satana-Antihrist însă nu există ale mărturii scripturistice explicite decât acelea furnizate de *Apocalipsă*. Fragmentul din II Tesaloniceni, citat de către Chiril, se referă la caracterul diabolic al acțiunii Antihristului, fără a preciza însă raportul între soarta acestuia și cea a patronului său celest. Catehetul se găsește în situația ingrată de a construi (de fapt, reconstrui) o figură tradițională cu numai jumătate din mărturiile tradiționale. În final el reușește să „salveze” figura respectivă (adică, să-i legitimizeze existența), dar numai asumându-și riscul creării unui nou sens teologic. Antihristul este „salvat” cu prețul unei teologii suspecte.

Cum se produce această glisare semantică? Am spus deja că marea lacună a materialului de care dispune Chiril se află la nivelul biografiei terestre a personajului. Dintr-o dată predicatorul se vede silit să abstractizeze, ori mai degrabă, să mitologizeze figura dușmanului eschatologic, apropiindu-l până la identificare, de figura diavolului-înger rebel al lui Dumnezeu. Al doilea impuls în procesul de „satanizare” cvasitotală a Antihristului vine dintr-o altă lacună importantă. Este vorba despre lipsa din „dosar” a confruntării decisive între Hristos și Satana. Parusia nu poate să aibă loc atâta vreme cât diavolul nu este biruit și aruncat în „balta de foc”, conform expresiei din *Apocalipsă*. Venirea Mântuitorului implică dispariția diavolului. Scenariu imposibil pentru Chiril, dat fiind că el se găsește în ultimele capitole ale cărții necanonice. Totuși diavolul trebuie făcut să dispară. Prin urmare, predicatorul se vede nevoit, o dată mai mult, să-l identifice cvasiintegral cu „organul” său, Antihristul.

Atât Antihristul cât și diavolul sunt, în concepția lui Chiril, făpturi nepământene. „extraterestre”, asemenea lui Hristos însuși, care, insistă el în numeroase rânduri, la a doua parusie, va veni din cer, nu de pe pământ. Riscul unei asemenea „analogii” nu-i scapă nici catehetului. În cap. 17 el îi admonestează pe eventualii cărcotași, fără însă a aduce vreun contraargument: „Și să nu apară cumva în mintea vreunuia dintre cei de-atunci (următorea obiecție): Ce-a făcut în plus Hristos (față de acesta)? De la cine are puterea de a înfăptui minuni?” Într-adevăr, după ce criteriul se mai poate distinge exact acțiunea acestui diavol-Antihrist de cea a veritabilului Hristos? Amândoi vor coborî din cer, amândoi vor săvârși minuni, amândoi vor fi strălucitori ca lumina soarelui. Chiril sugerează că Antihristul va desfășura și o activitate politică (va conduce Imperiul, va reconstrui Templul de la Ierusalim), spre deosebire de Hristos, care practic nici nu se va atinge de fața pământului la a doua Venire. Asta nu înseamnă că Antihristul-om politic nu rămâne mai puțin un personaj „extraterestru”. Cum se poate ușor vedea, respingerea *Apocalipsei*, nu numai că îl obligă pe catehet la anumite derapaje dogmatice extrem de periculoase, dar îl duce spre o serie de aporii greu de evitat. Antihristul va fi „o fiară teribilă (*deinon to therion*), un dragon pe care oamenii, singuri, nu-l vor putea birui” (*drakon megas anthropois akatagonistos*)” (14). Un asemenea monstru mitologic, care nu are nimic uman, cere un adversar unic, pe Dumnezeu însuși, în ipostaza Fiului. Nici o ființă umană nu i se poate opune. Ne aflăm în fața unei concepții mitologice, a confruntării dintre două entități primordiale, concepție refulată în subconștientul populațiilor din Orientul Mijlociu sau Apropiat, dar niciodată complet uitată. Chiril nu face decât să o reactualizeze conectând-o la subiectul catehezei.

Ultimii martiri, martiri speciali

„Va fi o vreme de mare fierbere, o fierbere cum n-a mai fost de când există popoare pe pământ” (Daniel 12, 1). Seria „derapajelor” lui Chiril se încheie cu învățătura despre martiriul superior al creștinilor contemporani cu Antihristul. Cele două capitole consacrate persecuțiilor din ultima perioadă a istoriei, 16 și 17, se oglindesc unul în celălalt. Primul face distincția între grupul credincioșilor „lași”, „inferiori” (*hoi deiloi*), îndemnați de către Iisus însuși să se ascundă din calea Antihristului, pentru a nu apostazia, și grupul credincioșilor de neclintit. Chiril legitimează fuga, admitând că este mai util să eviți dușmanul, ca să-ți salvezi sufletul, decât să-ți pierzi rămânând în fața lui. Cine-și presimte netrebnicia, să-și piardă urma; cine, dimpotrivă, presimte că dispune de suficiente resurse pentru a ține piept Răului însuși (Satan întrupat), să rămână și să reziste. Domnia Antihristului nu va dura mult timp (trei ani și jumătate, după profetul Daniel 7, 25), dar va fi marcată de o violență nemaiîntâlnită. Iată de ce „martirii din acele vremuri îi vor întrece pe toți martirii (dinainte)” (*hyper gar pantas martyras ego phemi einai tous tote martyras*). Concepția preeminenței martirilor eschatologici față de confrății lor din perioadele precedente derivă direct din credința într-un Antihrist-Satan: „cei dinainte se luptau doar cu oamenii, cei din vremea Antihristului se vor lupta cu Satana în persoană (*autoi Satanaî autoprostopos polemousi*)” (17). Împărații persecutori se „mulțumeau” să ucidă, fără a săvârși minuni și fără a-i momi pe credincioși cu trucuri magice. Satana va fi în primul rând un mag, care nu va ucide trupuri, ci suflete, care nu va persecuta omul exterior, ci omul interior, conștiința însăși. Pentru a justifica teologic persecuția finală Chiril face din nou apel la Irineu. Dumnezeu va îngădui ultima persecuție teribilă, nu pentru că nu ar fi în stare să i se opună, ci pentru a-i selecta, „pe cale naturală”, pe sfinți de apostazi.

Învățătura privind superioritatea ultimilor martiri față de toți cei anteriori a putut să apară și datorită noii atmosfere din comunitățile creștine, instaurată o dată cu domnia lui Constantin. Ne aflăm deja la a treia generație după ultimele persecuții sângeroase, când amintirea lor începe să se estompeze. Creștinii nu mai au măsura exactă a coșmarului în care trăiseră predecesorii lor. De aici, poate, tendința de a fixa în viitor catastrofa exemplară. O anumită „diferență calitativă” între martiriul prezent și cel eschatologic apare, așa cum am văzut, și la Irineu, și la Hippolit, dar, în cazul lor, cu scopul precis de a-i încuraja pe eventualii candidați la dobândirea coroanei hristice. „Nu vă fie teamă, își consolează ei confrății, mairăul încă n-a venit și nu va veni cât vom fi noi în viață. Mai rău se află la sfârșitul veacurilor, când însă noi nu vom mai fi vii”. Nici Irineu și nici Hippolit nu-și permit să clasifice „meritele martirilor”. Pentru ei absolut toți vor intra direct în împărăția cerurilor, fără Judecată. Absolut toți se vor bucura de „prietenia lui Hristos” în aceeași măsură, fără discriminare. Pentru Chiril însă torționarul-Antihrist îi depășește cu mult pe foștii torționari, împărații Imperiului roman. Cu cât un torționar este mai crud, după el, cu atât cresc meritele victimelor. Victimele Satanei se vor bucura de un regim aparte față de, să zicem, victimele lui Dioclețian.

Post scriptum

Ultimul act al scenariului eschatologic este consacrat *in integrum* celei de-a doua Veniri a lui Iisus pe pământ. Morții botezați vor învia, dreptii de pe pământ vor fi

urcați la cer. Înconjurat de cete de îngeri Iisus va săvârși Marea Judecată. Semnul identificării adevăratului Mântuitor va fi crucea luminoasă. Nimeni nu va fi uitat: dreptii, oricât de insignifianți, vor câștiga bună răsplată; păcătoșii, oricât vor încerca să se ascundă, vor avea parte de pedepsele cuvenite. Iisus își va inaugura în felul acesta domnia veșnică.

Capitolele 27–32 prezintă și combat erezia lui Marcel al Ancyrei, conform căreia domnia Fiului se va sfârși o dată cu reabsorbirea sa în Tatăl. „Unii au îndrăznit să afirme că la sfârșitul lumii Hristos va înceta să domnească, că Logosul ieșit din Tatăl se va întoarce atunci la Tatăl și nu va mai exista” (cap. 27). Această concepție eschatologică reprezintă tradiția teologică monarhianistă, opusă așa-numitei teologii a Logosului. Ea își propune să salveze cu orice preț unitatea divină, afirmând inferioritatea Fiului față de Tatăl. Dacă teologilor Logosului (tip Origen, Eusebiu etc.) li s-a adus în repetate rânduri acuzația de a fi „păgânizat” dogma creștină, monarhianistii dimpotrivă, s-au văzut acuzați de „anacronism iudaizant”. Accentuarea divinității Fiului-Logos se află la originea grupului de erezii subordinaționist-diteiste; accentuarea unității divinității creează premisele ereziilor monarhianiste, în două direcții principale: adopționism și patripasianism sau modalism (sabelianism).

Tocmai pentru a salva unitatea divinității, antiarianul Marcel al Ancyrei, unul dintre protagoniștii Sinodului de la Niceea, ajunge să respingă ideea existenței veșnice a lui Hristos. Totuși, așa cum demonstrează studiile recente, adopționismul lui Marcel trebuie nuanțat. Teologia sa trinitară, reanalizată în contextul polemic al epocii, se dovedește coerentă și pasabilă din punct de vedere dogmatic. Unul dintre comentatorii de astăzi vorbește, în cazul său, despre un „monarhianism dinamic” foarte apropiat de trinitarismul liniei ortodoxe.

Cât privește concepția sa eschatologică, aceasta se desprinde, ca o consecință logică, din viziunea trinitară. Totul trebuie să se resoarbă, la sfârșitul lumii, în Tatăl Creator, inclusiv Fiul. Argumentul principal îl constituie următorul fragment din Epistola 1 către Corinteni: „După aceea va veni sfârșitul, când Domnul va preda Împărăția lui Dumnezeu Tatăl, după ce va desființa orice domnie, orice stăpânire și orice putere. Căci el trebuie să stăpânească până ce-i va pune pe toți dușmanii săi sub picioarele sale. Ultimul dușman care va fi nimicit este moartea” (...). Și când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși se va supune Celui ce i-a supus lui toate, pentru ca Dumnezeu să fie totul în toți” (15, 24–28). Chiril răspunde interpretării literaliste a lui Marcel aducând două tipuri de contraargumente: 1) scripturistice (Citate din Scriptură care contrazic fragmentul paulinic: Ioan 8, 35; Luca 1, 33; Daniel 7, 13–14; 2, 44; Psalmi 101, 26–28, etc.); 2) hermeneutice. După catehetul ierusalimitan banala expresie *achri hou*, „până ce” sau „până când”, n-ar avea aici un sens strict temporal, trebuind înțeleasă mai degrabă, conform expresiei noiciene, ca o „limitație care nu limitează”. Concluzia respectivă ar rezulta și din examinarea altor două pasaje paulinice, Romani 5, 14 și II Corinteni 10, 14–15.

Rezumat și concluzie

Catehezele rostite de Chiril al Ierusalimului în 348 sunt impregnate de atmosfera de reculegere și penitență prebaptismală. Ele se adresează unui grup de *electi*, foști

catehumeni, care vreme de opt săptămâni se vor fi supus unei serii de probe specifice inițierii creștine. În cadrul scenariul inițiativ respectiv un moment deosebit de important îl reprezintă asimilarea corectă a doctrinei, sintetizată în Simbolul credinței. Cateheza 15, prebaptismală, comentează pe larg articolul din Crez referitor la a doua Venire a lui Iisus, la semnele premergătoare acesteia (în primul rând apariția Antihristului), precum și la Marea Judecată.

Chiril identifică adversarul eschatologic cu diavolul însuși, manifestat vizibil în lume. Concepția respectivă se explică prin lipsa din canonul scripturistic ierusalimitan, la jumătatea secolului IV, a Apocalipsei lui Ioan. Drept urmare, numeroase secvențe din mitul tradițional al Antihristului (așa cum apare el la Irineu și Hippolit) au trebuit să fie abandonate, iar „mitul” ca atare „recosmetizat”. Chiril se vede obligat să reactualizeze anumite miteme precreștine. Să mai spunem că accentuarea figurii diavolului intră în rezonanță perfectă cu contextul agonal prebaptismal, în care exorcismele jucau un rol deosebit de important.

Antihristul, în viziunea lui Chiril, este o entitate descărnată, cvasiabstractă, fără biografie pământească, fără nume și fără origine. El este dublul mimetic al adevăratului Hristos, un înger rău „al luminii”, un duh malefic întrupat pentru un anumit răstimp. Diferența dintre adevăratul și falsul Hristos, în contextul eschatologic, rezidă în faptul însuși al întrupării. Pentru Hristosul adevărat întruparea a devenit caducă după Înviere. Un Hristos întrupat a doua oară nu poate fi decât un impostor, un pseudo-Hristos. Și tocmai așa va arăta Antihrist: ca un jalnic „hristos” care a ratat prima Înviere.

MUZICA RELIGIOASĂ ȘI LAICĂ ÎN PERIOADA VECHIULUI TESTAMENT

Instrumentele muzicale

Preot prof. IONEL POPESCU
Seminarul Teologic „Ioan Popasu” – Caransebeș

Muzica este, fără îndoială, cea mai răspândită artă din lume. Popoarele antichității, în frunte cu grecii, aveau credința că muzica este de esență divină; fapt pentru care ea se bucura de multă cinstire și era prezentă nu numai la ceremoniile religioase, ci și la toate momentele importante din viața comunităților. Prin intermediul muzicii oamenii își manifestau sentimentul religios, credința și recunoștința lor față de divinitate. Ritmul și armonia muzicii i-au ajutat întotdeauna pe oameni, indiferent de locul și timpul în care au trăit, la crearea sentimentului de comuniune – muzica fiind și un mod de a sărbători împreună cu comunitatea – și la transmiterea unor trăiri religioase deosebite prin intermediul cântării vocale sau instrumentale. Muzica și cântecul au făcut ca rugăciunea să fie expresivă și mai intensivă pentru că, așa cum spune un vechi proverb, „cine cântă se roagă de două ori”. De asemenea, muzica a fost privită și ca unul din mijloacele cele mai eficace de realizare a virtuții, de purificare de patimi și de înnobilare spirituală¹.

La vechii evrei, arta care se bucura de cea mai mare prețuire și popularitate era tot muzica, nelipsită de la cele mai felurite ocazii² și mai ales de la cultul divin³. În epoca biblică, muzica îndeplinea funcțiuni rituale și supranaturale⁴, sensul ei fiind de adorare, de admirație și de recunoștință față de Dumnezeu ca și creator și proniator al istoriei⁵.

Cartea Facerea atribuie descoperirea muzicii lui Iubal, unul din fiii lui Lameh, pe care-l numește „tatăl tuturor celor ce cântă din fluieră și din țiteră” (4, 21)⁶. Din acest

¹ Mitropolit Nicolae Corneanu, *Patristica Mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1987, p. 61.

² Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 195.

³ Pr. prof. Dumitru Abrudan, diac. prof. Emilian Cornișescu, *Arheologia biblică*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 134.

⁴ Larousse, *Dicționar de civilizație iudaică*, Bordas, Editura Univers Enciclopedic, 1997, p. 240.

⁵ *Lexicon für Theologie und Kirche*, siebter Band, Herder, Freiburg, Basel, Rom, Wien, 1998, p. 546.

⁶ Iubal a avut doi frați: Iabal, păstor și Tubalcain, făurar de unelte din aramă și fier (Facerea 4, 20–22). Așadar, încă de la început, muzica se situează pe locul al doilea în preocupările oamenilor, imediat după activitățile absolut necesare vieții. A se vedea: *Calwer Bibellexikon*, Sechste Auflage, p. 930, Calwer Verlag Stuttgart, 1989.

moment, muzica a înfrumusețat permanent viața oamenilor, iar după potop a ocupat un loc important în viața patriarhilor biblici, așa după cum se poate observa din aceeași primă carte a Pentateuhului. Răsfoind paginile Sfintei Scripturi a Vechiului Testament, putem constata că acestea conțin numeroase date și informații cu privire la muzica religioasă și laică.

1. Muzica religioasă

În perioada de început a istoriei poporului biblic, dansurile și cântecele erau executate mai ales de femei. De pildă, în Exod se relatează că, după ce poporul ales, condus de Moise, a trecut în chip minunat prin Marea Roșie, „Mariam proorocița, sora lui Aaron, a luat timpanul în mâna sa și toate femeile au ieșit după ea cu timpane și dăntuind. Și Mariam făcea începutul⁷, zicând: «Să-I cântăm Domnului căci cu slavă s-a preamărit; cal și călăreț, în mare i-a aruncat» (15, 21).

Pe timpul peregrinării prin pustiul Sinai, Moise a introdus muzica în cultul divin. Cea de-a treia carte a Pentateuhului (Numerii 10) menționează că marele profet și legiuitor a primit poruncă de la Dumnezeu să confecționeze două trâmbițe din argint pentru a aduna poporul și a semna plecarea taberei, dar și pentru a cânta din ele „în zilele voastre de bucurie, în sărbătorile voastre, la începuturile voastre de lună, la arderile voastre de tot și la jertfele voastre de mulțumire și prin aceasta veți fi pomeniți în fața Dumnezeului vostru” (v. 10).

În vremea judecătorilor, femeile au păstrat obiceiul statornicit anterior și l-au preamărit pe Dumnezeu prin cântare. Astfel, când judecătorul *Barac* și proorocița *Deboră* au reușit să elibereze țara de sub stăpânirea canaaniților, au închinat o cântare de laudă lui Dumnezeu (Judecători 5, 1–31), iar judecătorul *Iftae Galaaditul*, întors victorios de la lupta cu amoniții, a fost întâmpinat de fiica sa „cu timpane și jocuri” (Judecători 11, 34). *Ana*, soția lui *Elcana*, originară din localitatea Rama, s-a rugat stăruitor lui Dumnezeu să-i dăruiască un fiu și, împlinindu-i-se rugăciunea, l-a mulțumit tot prin cântare (I Regi 2, 1–10).

În perioada regalității israelite și mai ales pe timpul lui *David* (1004–965 î.d.Hr.), muzica a început să fie executată doar de bărbați. Chiar regele amintit a rostit o cântare de mulțumire și a închinat-o lui Dumnezeu, Care l-a izbăvit de vrăjmași (II Regi 22), iar când a adus Cortul Sfânt de la Chiriat-Iearim la Ierusalimul cucerit de la iebusei, „David și toți israeliții jucau înaintea lui Dumnezeu cât puteau cu cântări din gură, din chitară, din psaltirion, din timpane și țimbale și din trâmbiță” (I Cronici 13, 8)⁸. Referindu-se la acest moment important din viața religioasă a poporului evreu,

⁷ Î.P.S. Bartolomeu Valeriu Anania, în traducerea făcută la *Pentateuh sau cele cinci cărți ale lui Moise*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 144, face precizarea că „acesta este nucleul cântării lui Moise. E posibil ca aceste două versuri să fi alcătuit un refren prin care femeile celebrău și ele, biruința”.

⁸ Spre sfârșitul domniei lui Saul, femeile obișnuiau să-i întâmpine pe cei întorși victorioși de la luptă cu „cântări și jocuri, cu timpane de sărbătoare și cu chimvale” (I Regi 18, 6–7). Despre regele Saul se spune că a fost cuprins de o boală (melancolie?) și pentru a scăpa „de duhul cel rău care era asupra lui”, David îi cânta din harpă „și regelui îi era mai ușor și mai bine și duhul cel rău se depărta de la el” (I Regi 16, 15–23).

cunoscutul istoric Josephus Flavius scrie: „Regele și poporul închinau imnuri Domnului, intonând tot felul de cântece și versuri din întreaga țară și în zumzetul instrumentelor și lirelor, în dansuri și coruri, în sunetul trâmbițelor și cimbalelor, au adus Chivotul până la Hierosolyma“. Pe drum s-a întâmplat însă moartea lui Uza și Chivotul a rămas o vreme în casa unui oarecare Obed. „De acolo a fost luat de preoți și șapte coruri alese de David păseau înainte, în vreme ce el însuși cânta din liră ori bătea din palme. Soția sa, Micol, l-a muștrat pentru că a dănuț necuviincios în fața robilor și a slujnicilor. David a răspuns că nu se rușinează de ceea ce este pe placul Domnului (...) și că va juca și va dănuț adesea“⁹.

Tot regele David, talentat muzician și renumit versificator¹⁰, s-a ocupat de organizarea cultului divin la Cortul Sfânt de la Ierusalim și, cu acest prilej, a introdus cântarea vocală și instrumentală la serviciile religioase. Sfânta Scriptură arată că el a așezat „cețele cântăreților“, în număr de două sute optzeci și opt (I Cronici 25, 1–31), care cântau după „povața regelui, spre slava și lauda Domnului“¹¹ și a efectuat un recensământ al leviților, constatând că sunt în număr de 38.000 (I Cronici 25, 3). Unii dintre aceștia au fost rânduiți să slujească la Cortul Sfânt, alții au fost așezați scriitori, judecători și portari, iar patru mii au primit misiunea „să laude pe Domnul cu instrumentele muzicale pe care el le făcuse pentru aceasta“ (I Cronici 23, 5). Acești leviți au fost împărțiți apoi în 24 de cete, „ca să fie pe lângă fiii lui Aaron, pentru a sluji la casa Domnului (...) și pentru a sta dimineața și seara a lăuda și a se mărturisi Domnului...“ (v. 28–32). Leviții care executau cântările sfinte erau pregătiți de „dascăli de cântări“, cum au fost *Chenania* și *Asaf* (I Cronici 15, 22 și 16, 5).

Regele David a compus un număr important de psalmi care se cântau și se citeau la serviciile religioase, fiind acompaniați de instrumente muzicale cu coarde. După revenirea din robia babilonică, Psaltirea a fost pusă în întregime în serviciul cultului. Unii psalmi (8, 81, 84) erau cântați cu prilejul culesului viilor, ca mulțumire adusă lui Dumnezeu, iar alții în alte împrejurări, de pildă la sărbătoarea resfințirii templului, după profanarea lui de către regele sirian Antioh Epifaniu IV (Psalmul 30).

Psalmii 106, 107, 111–119, 135 și 148–150 au ca titlu *haleluiah* – lăudați pe Iahve (Domnul). Persoana care citea un astfel de psalm era întreruptă după un verset sau jumătate de verset de cor, care răspundea: Aleluia.

Pe lângă David, autori de psalmi au fost și maeștrii de cântare din vremea sa: *Asaf*, *Heman Ezahreul* și *Etan Ezahreul*¹².

Odată cu construcția *Templului Sfânt*, la Ierusalim s-a întemeiat o adevărată școală de muzică, după rânduiala stabilită de regele David (II Cronici 5, 12–13; 29, 30; 31, 15),

⁹ Josephus Flavius, *Antichități iudaice*, cărțile I–X, cuvânt asupra cărții, traducere și note de Ion Acsan, București, Editura Hasefer, 2000, pp. 373–374.

¹⁰ J. Flavius scrie că regele David a închinat Domnului „ode și imnuri (prin acestea din urmă înțelegem psalmii, nota trad.), pe care le-a compus în versuri diferite: pe unele în trimetru (numit și senar, căci era alcătuit din șase picioare, cel mai uzitat vers în antichitate), pe celelalte în pentametru, al doilea element de bază al distihului elegiac (utilizat în elegii și epigrame)“, *idem, o.c.*, p. 409.

¹¹ Din rândul cântăreților au făcut parte: *Asaf*, fiul lui Berechia, autor a 11 psalmi, *Eman* a compus psalmul 87 și *Etan*, și el autor al psalmilor 88 și 89 (A se vedea: pr. prof. dr. Nicolae Ciudin, *Studiul Vechiului Testament*, Manual pentru Seminariile Teologice, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 266; *Lexicon für Theologie und Kirche*, p. 546).

¹² *Studiul Vechiului Testament pentru Institutele Teologice*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985, pp. 334, 337–338 și 340.

chiar Solomon (965–928 î.d.Hr.) fiind cunoscut ca autor a 1.005 cântări (III Regi 4, 32) și mai ales al Cântării Cântărilor. În această perioadă existau mari ansambluri vocal-instrumentale atât pe lângă templu, cât și la curte¹³. La sfințirea templului, ceremoniile au fost grandioase. În prim-plan s-au aflat „leviții care erau cântăreți, preoții care trâmbițau din trâmbițe, cei care cântau, uniți într-un singur glas ca să slăvească și să laude pe Domnul...” (II Cronici 5, 12–13).

Cartea a doua a Cronicilor oferă o descriere amănunțită a activității muzicale desfășurată de leviți cu prilejul ceremoniilor religioase de purificare a templului, ce au avut loc pe timpul domniei regelui Iezechia (729–686 î.d.Hr.): „Apoi a așezat în casa Domnului leviți cu chimvale, cu harpe și cu chitare, după rânduiala lui David și a lui Gad, văzătorul regelui și a lui Nathan proorocul, fiindcă de către Domnul se așezase această rânduială prin proorocii Lui. Și stăteau leviții cu instrumentele de cântare ale lui David și preoții cu trâmbițele (...). Și au zis Iezechia regele și căpeteniile către leviți să slăvească pe Domnul cu cuvintele lui David și ale lui Asaf văzătorul și ei l-au slăvit cu mare bucurie și s-au plecat până la pământ și s-au închinat” (29, 25–26 și 30).

De purificarea templului și de restabilirea cultului divin potrivit rânduielilor pământești s-a ocupat și regele Iosia (638–608 î.d.Hr.). El a poruncit leviților să respecte rânduiala stabilită de David și să așeze „în locașul sfânt cetele în care sunt împărțiți, după neamurile lor”, aceeași poruncă fiind valabilă și pentru cântăreți (II Cronici 35, 4–5 și 15; IV Regi 23).

În vremurile grele ale exilului babilonic (608–538 î.d.Hr.), evreii au găsit alinare tot în muzică. Mărturii de-a dreptul zguduitoare în acest sens prezintă Psalmul 136, „La râul Babilonului...” și cartea profetului Iezechiel, 40, 44.

Psalmistul descrie suferința neamului său silit să părăsească țara și Sionul, unde răsunau cântările sfinte acompaniate de sunetul harpei. Tragedia dezrădăcinării era atât de cumplită, încât slăvirea lui Dumnezeu prin cântare părea imposibilă: „În sălcii, în mijlocul lor am atârnat harpele noastre. Că acolo cei ce ne-au robit pe noi ne-au cerut nouă cântare, zicând: «Cântați-ne nouă din cântările Sionului!». Cum să cântăm cântarea Domnului în pământ străin?” (Psalm 136, 1–4).

Profetul Iezechiel, aflat între robi la râul Chebar (1, 1), are cuvinte de mângâiere și de îmbărbătare pentru conaționali săi. În vedenia legată de rezidirea templului el arată că în noul lăcaș de închinare vor fi și „două camere pentru cântăreți: una pe latura clădirii porții dinspre miazănoapte, cu fața spre miazăzi, iar cealaltă pe latura clădirii porții celei de miazăzi, cu fața spre miazănoapte”. Astfel de camere vor fi, de asemenea, și pentru preoții care vor sluji la templu (v. 45–46). Prin urmare, evreii și-au păstrat convingerea că va veni odată când vor auzi din nou cântările sfinte în templul de la Ierusalim.

Pe timpul robiei babilonice evreii s-au confruntat cu o serie de greutăți și în viața lor religioasă au survenit unele schimbări, muzica însăși intrând într-o nouă fază de decădere¹⁴. Cu toate acestea, această nobilă artă a continuat să fie slujită de foarte mulți cântăreți. Acest lucru se observă din aceea că, la întoarcerea în Țara Sfântă, în

¹³ O. Drimba, o.c., p. 195.

¹⁴ D. Abrudan, E. Cornițescu, o.c., p. 140.

rândul celor 42.360 de oameni ajunși la Ierusalim se găseau și două sute de cântăreți și cântărețe (Ezdra 2, 64–65)¹⁵.

Perioada de după întoarcerea din robie a fost foarte complicată și muzica a cunoscut o stare de decădere¹⁶. În fața lui Zorobabel, a arhiereului Iosua, a preotului Ezdra și a întregului popor stăteau câteva probleme importante și nu tocmai ușor de rezolvat. Este vorba, în primul rând, de reclădirea templului și a zidurilor de apărare ale cetății Sfinte și mai ales de refacerea vieții religios-morale atât de năpăstuită în anii robiei.

Cu ajutorul și sub îndrumarea atentă a bărbaților mai sus pomeniți, viața începe să-și reia, treptat, cursul său normal și repatriații încep să se bucure de rezultatul muncii și al sacrificiilor lor materiale. Cartea *Neemia* arată că la sfințirea zidurilor de apărare ale Ierusalimului au fost leviții din toate locurile, „poruncindu-li-se să vină la Ierusalim pentru săvârșirea sfințirii și pentru sărbătoarea veselă cu doxologii și cântări, în sunetul chimvalelor, lilelor și harpelor”. De remarcat este faptul că, alături de leviți, au participat și cântăreții, care „s-au adunat din jurul Ierusalimului și din cetățile netofatiene” (Neemia 12, 27–29). Neemia face și importanta precizare că pentru cântarea de laudă au fost puse două coruri mari, unul în partea dreaptă a zidului, spre poarta gunoiului, iar celălalt în cealaltă parte, după care ambele s-au îndreptat spre casa lui Dumnezeu (Neemia 12, 31, 38, 40).

În timpul exilului babilonic și după acesta, muzica a fost transferată din templu către *sinagogi*, fiind folosită în special pentru citirea cântată a Legii și mai puțin în cadrul cultului¹⁷. Așadar, la slujbele divine, desfășurate în noile lăcașuri de închinare, partea muzicală era încredințată exclusiv vocii umane¹⁸.

Din perioada iudaismului târziu se păstrează unele informații despre locul și rolul muzicii religioase în cărțile *Macabeilor*. De exemplu, în acele vremuri, evreii marcau plecarea la război prin sunet de trâmbițe și prin rugăciuni (I Macabei 5, 33), iar resfințirea templului pângărit de sirieni s-a făcut „cu cântări și cu alăute și cu harpe și cu chimvale” (I Macabei 4, 54).

Celebrele *manuscrise de la Marea Moartă (Qumran)* și mai ales cel care cuprinde *Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întinericului*, fac referiri la sunetul de corn și de trompetă în timpul acestei lupte¹⁹. De altfel, cântecele de război ale evreilor erau tot de factură religioasă, deoarece războiul purtat împotriva dușmanilor era considerat sfânt, Dumnezeu însuși aflându-se în fruntea oștilor în Chivotul Legii. De aici invocația: „Scoală Doamne, și să se risipească vrăjmașii Tăi și să fugă de la fața Ta toți cei ce Te urăsc pe Tine!” (Numerii 10, 35)²⁰.

2. Muzica laică

Muzica laică, ca și cea religioasă, era acompaniată tot de instrumente muzicale. Între acestea se numără în primul rând flautul, apoi oboiul, lira și toba sau tamburul.

¹⁵ În cartea Neemia 7, 67 apare un număr de două sute patruzeci și cinci de cântăreți și cântărețe.

¹⁶ *Lexicon für Theologie und Kirche*, p. 546.

¹⁷ Pr. lector Alexandru Isvoranu, „Muzica vechilor evrei”, în rev. *Mitropolia Olteniei*, nr. 5–6/1999, p. 82.

¹⁸ O. Drimba, o.c., p. 195.

¹⁹ Calwer, o.c., p. 78.

²⁰ Al. Isvoranu, o.c., p. 78.

Ultimul era folosit îndeosebi la cântecele executate în timpul muncii și la unele momente festive.

Pe timpul regilor, în muzica laică au pătruns unele *influențe egiptene*, care au înlocuit obiceiurile simple, moștenite de la înaintași, cu muzica rafinată de curte și cu muzica orășenească de dans. Acum, locul flautului și al lirei a fost luat de instrumente mai puternice de suflat și de alte instrumente cu coarde²¹.

La curtea regală de la Ierusalim existau *muzicanți de profesie* încă de pe timpul lui David. Aceștia sunt menționați pentru prima dată în cartea II Regi 19, 35, unde *Barzilai din Galaad*, un om înstărit de pe timpul lui David, regretă că, din cauza vârstei, nu poate auzi „glasul cântăreților și cântărețelor de la curtea regală“.

În secolul VIII î.d.Hr., regele asirian *Sanherib* a atacat Ierusalimul și a pretins ca în cadrul tributului să primească muzicanți, bărbați și femei, ceea ce înseamnă că muzicienii evrei se bucurau de mare faimă și în afara granițelor țării.

În Vechiul Testament se arată că au fost și momente în care muzica era prezentă la petrecerile luxoase de la curtea regală sau de la casele bogătașilor și ale mai marilor vremii. Astfel de ospete, cu „băuturi îmbătătoare“, însoțite de „chitară, harpă, tobă, flaut și vin și de cântece de liră“, sunt aspru condamnate de profeți. *Isaia* și *Amos* prevestesc chiar „robia celor ce dis-de-dimineață aleargă după băuturi îmbătătoare și până seara târziu se înfierbântă la vin“, în timp ce țara se află într-o situație dezastruoasă (*Isaia* 5, 11–15; *Amos* 6, 4–7). Cu totul alta este situația atunci când, prin cântare, este preamărit Părintele ceresc. În astfel de cazuri, psalmistul recomandă „să laude numele Lui în horă, în glas de trâmbiță, în psaltire și în alăută, în timpane și în horă“ (*Psalmii* 149, 3; 150, 3–5).

De o cu totul altă factură era *muzica populară* a poporului israelit cântată mai ales la petrecerile de nuntă, la culesul viilor și la stoarcerea strugurilor, la culegerea altor fructe, la seceriș etc. (*Isaia* 5, 12; 9, 2; 16, 9–10; *Amos* 6, 5).

Căsătoria era sărbătorită de evrei cu mare fast. Când mireasa părăsea casa părintească, primea binecuvântarea părinților, apoi era condusă de mire la casa sa cu cântece, jocuri și muzică. La ceremonia de nuntă, cantorul și adesea chiar un mic cor cântau psalmi, cei mai întâlniți fiind psalmii 100, 127 și 150²². Ospățul de nuntă dura șapte zile (*Facerea* 29, 27)²³, obicei păstrat până în vremea Macabeilor (*I Macabei* 9, 37–39).

Cartea didactico-poetică *Cântarea Cântărilor* cuprinde mai multe versuri cântate în diferite momente ale vieții omului. De pildă, cap. 2, 8–13 constituie o serenadă închinată primăverii („flori pe câmp s-au arătat și a sosit vremea cântării“), cap. 5, 12–16 conține versuri care, acompaniate de instrumente, se cântau la nuntă, iar versurile din cap. 7, 12–13 se cântau la cules.

Importanța unor astfel de cântece rezultă și din reproșul făcut de Laban lui Iacob la plecarea inopinantă a acestuia din Aram: „Pentru ce ai fugit pe ascuns și m-ai înșelat, în loc să mă înștiințezi pe mine, care ți-aș fi dat drumul cu veselie și cu cântări din timpane și din harpă“ (*Facerea* 31, 27).

Muzica creează bună dispoziție, înveselește, dar și mângâie, alină, vindecă. Când David cânta pentru Saul, muzica sa avea efect terapeutic, pentru că regelui „îi era

²¹ G. Cornfeld und G. J. Botterweck, *Die Bibel und ihre Welt, eine Enzyklopädie zur Heiligen Schrift in zwei Bänden*, Gustav Lübbe Verlag GmbH Bergisch Gladbach, 1988, p. 1025.

²² S. Ph. De Vries Mzn., *Jüdische Riten und Symbole*, Wiesbaden, Fourier Verlag GmbH, 1981, p. 223.

²³ D. Abrudan, E. Cornișescu, o.c., p. 128.

mai bine și duhul cel rău se depărta de la el" (I Regi 16, 23). Influența extraordinară a muzicii asupra psihicului și a stării emoționale a oamenilor constituie o temă importantă a literaturii antice și chiar a autorilor arabi din Evul Mediu²⁴.

3. Cântecul de jale

La genurile muzicale arătate mai sus se mai adaugă unul și anume *cântecul de jale*. Asemenea cântări erau executate la ceremoniile de doliu și cu prilejul nenorocirilor ce se abăteau asupra poporului evreu. Astfel, atunci când babilonienii au cucerit țara și au dărâmat Ierusalimul și templul sfânt, profetul Ieremia a plâns suferințele poporului și ducerea lui în captivitatea babilonică în cinci poezii elagiace care nu sunt altceva decât cântece de jale. Stilul „Plângerilor” este poetic și de o frumusețe rară; prezintă toate calitățile ce se cer unui astfel de gen literar: plin de viață, plin de imagini, expresiv, grav, într-un cuvânt, în armonie cu ideile ce le exprimă și nenorocirile ce le zugrăvește²⁵.

În rândul cântecelor de jale se înscrie și cel compus de David la moartea regelui Saul și a bunului său prieten Ionatan (II Regi 1, 17–27), pe care trebuiau să-l învețe toți fiii lui Iuda. Și profetul Ieremia l-a jelit pe piosul rege Iosia tot printr-o cântare de jale: „De Iosia au vorbit și toți cântăreții și toate cântărețele în cântările lor de jelire, care s-au păstrat până azi și se întrebuințează în Israel. Ele se găsesc în cartea cântărilor de jale” (II Cronici 35, 24–25).

Evreii își manifestau *doliul* prin bocet, plânset (II Regi 3, 32), renunțarea la podoabe și neglijarea ținutei (Ieșire 33, 4; II Regi 14, 2; 19, 24). De asemenea, ei își despicau tunica la nivelul gâtului, își sfășiau roba sau mantaua (Levitic 10, 6; II Regi 13, 31; Ioel 2, 13), își rădeau capul sau își smulgeau părul (Ezdra 9, 3; Ieremia 7, 29), se îmbrăcau în sac (Iosua 7, 6; Ioel 1, 8) și în haine murdare (II Regi 19, 25), își presărau pe cap țărână sau cenușă (II Regi 15, 32), posteau (I Regi 31, 13; Psalmul 34, 12), se aruncau cu fața la pământ (II Regi 12, 16) și umblau fără încălțăminte (II Regi 15, 30). Întrucât unele dintre aceste obiceiuri proveneau din mediul păgân și aveau ca scop alungarea fantomelor, a stafiilor, duhurilor morții, au fost interzise israeliților (Levitic 19, 28; Deuteronom 14, 1) și mai ales preoților (Levitic 21, 5)²⁶.

Când într-o familie se întâmpla un deces, prietenii veneau la casa de jale pentru a-și manifesta compasiunea (Ieremia 16, 5). Acolo se adunau cântăreții cu flaute și bocitoarele, făcând multă zarvă (Ieremia 9, 17). Celor prezenți li se oferea mâncare și băutură (Ieremia 16, 7) și după înmormântare bocitoarele veneau la mormânt timp de șapte zile. Durata doliului era variabilă. Pentru rude apropiate doliul ținea șapte zile, iar pentru conducători câte treizeci de zile (Numerii 20, 29; Deuteronom 34, 8). Regele Saul a fost plâns șapte zile (I Regi 31, 13), pe patriarhul Iacob „l-au plâns egiptenii șaptezeci de zile” (Facerea 50, 3), la care s-au mai adăugat 7 zile „la aria lui Ataf de lângă Iordan”, alături de israeliți aflându-se „toți slujitorii lui Faraon, bătrânii

²⁴ G. Cornfeld, G. J. Botterweck, o.c., p. 1025.

²⁵ N. Ciudin, o.c., p. 288; *Studiul Vechiului Testament*, o.c., pp. 381–383.

²⁶ *Dicționar biblic*, vol. I, A–H, trad. din lb. franceză de Constantin Moisa, București, Editura Stephanus, 1995, pp. 376–377; Calwer, o.c., p. 1355.

casei lui și toți bătrânii din casa Egiptului" (Facerea 50, 7–10). Preoții purtau doliu numai după decesul rudelor mai apropiate, iar arhiereul în caz de blasfemie, când își rupea veșmântul²⁷.

4. Dansul

Sfânta Scriptură a Vechiului Testament menționează că, la sărbători, la diferite festivități și la petreceri, evreii practicau și *dansul*. Spre deosebire de cultul canaanitilor, în cadrul căruia dansul avea puternice componente erotice²⁸, în Vechiul Testament, el avea funcțiune religioasă. Astfel, la cultul religios israelit bărbații și femeile dansau separat, lucru care nu se întâmpla la sărbătorile păgâne (Ieșire 32, 6). Dansurile respective constau în special din mișcări circulare, gesturi și pași ritmați, cu ajutorul unor triangluri și timpane din care cântau femeile (Judecători 11, 34) sau prin acompaniamentul altor instrumente (Psalmii 67, 26; 150, 4)²⁹.

Cartea Judecătorilor arată că la sărbătoarea corturilor fecioarele israelite dansau în vii, ferite de privirile bărbaților (21, 19–23). Sub conducerea unei profetese, Mariam, femeile evreice au sărbătorit prin dans ieșirea din Egipt (Ieșirea 15, 20). Regele David a dansat la aducerea Cortului Sfânt în Ierusalim (II Regi 6, 14), iar femeile îi întâmpinau cu dansuri pe cei întorși victorioși de la război (Judecători 11, 34; I Regi 18, 6). Desigur, în Vechiul Testament, dansul este expresia bucuriei și distracția preferată a femeilor și fetelor (Ieremia 31, 4), fiind prezent la ceremoniile de nuntă (Ieșirea 29, 27).

5. Instrumentele muzicale

Cântecele executate de poporul ales la cultul religios, în momentele de bucurie și de tristețe, erau acompaniate de instrumente muzicale cu coarde, de suflat și de lovit (percuție). De la Iubal, considerat inventatorul muzicii instrumentale (Facerea 4, 1), instrumentele muzicale s-au răspândit și s-au diversificat fiind menționate în numeroase locuri din Vechiul Testament. Astfel, *Laban* l-a muștrat pe *Iacob* că a blecat pe ascuns de la el și nu l-a condus „cu veselie, cu cântări din timpane și din harpă” (Facerea 31, 27). Timpanele sunt menționate apoi și în cărțile Ieșirea 11, 20 și Judecători 11, 34.

Cartea I Regi relatează că după ce Samuel a uns rege pe Saul, i-a spus că în drumul său spre Ghilgal va întâlni „o ceată de prooroci pogorându-se de pe înălțime, iar înaintea lor cântă din psaltire și din timpan, din fluier și din harpă” (10, 5). În aceeași carte se relatează că, la întoarcerea de la războiul împotriva filistenilor, Saul și David au fost întâmpinați „cu cântări și jocuri, cu timpane de sărbătoare și cu chimvale” (18, 6).

Prezența anumitor instrumente în viața poporului evreu poate fi constatată și cu ocazia aducerii Chivotului Legii la Ierusalim (II Regi 6, 5; I Cronici 15, 16, 19–28). Istoricul J. Flavius ne informează că regele David a pus să se construiască diferite

²⁷ D. Abrudan, E. Cornișescu, o.c., p. 143.

²⁸ Calwer, o.c., p. 1314.

²⁹ *Dicționar biblic...*, p. 351.

instrumente muzicale și i-a învățat pe leviți să cânte la ele, înălțând laude lui Dumnezeu, nu numai cu prilejul sabatului, ci și în celelalte zile de sărbătoare. Aceste instrumente sunt de categorii diferite. Cinyra avea zece corzi, care erau mânuite cu plectrul; nablă număra douăsprezece corzi care erau atinse cu degetul. Cimbalele făcute din aramă erau mari și plate³⁰. Foarte semnificativă este relatarea despre sfințirea templului lui Solomon, „când toți leviții (...) cu chimvale, chitare și harpe au stat în partea de răsărit a jertfelnicului și împreună cu ei au stat o sută douăzeci de preoți care trâmbițau din trâmbițe (...) și toți aceștia au slăvit pe Domnul“, spune autorul (II Cronici 5, 12–13).

Folosirea instrumentelor muzicale în toate momentele importante ale vieții este semnalată și de cărțile *profeților mari și mici*. O enumerare a celor mai importante instrumente o întâlnim în cartea profetului Isaia, unde apar: chitara, harpa, toba și flautul (10, 5). Profetul amintește timpanul și fluierul (31, 4 și 48, 36), profetul Amos alăuta (5, 23) și lira, precizând că evreii vremii sale „întocmai ca David se întrec în instrumente muzicale“ (6, 5). Desigur, muzica instrumentală a jucat un rol important și la ceremoniile de încoronare a regilor israeliți. Un astfel de moment este prezentat în cartea IV Regi, cu prilejul ungerii regelui Ioas: „Iată regele stătea la locul de sus, iar lângă rege stăteau cântăreții și trâmbițașii și tot poporul țării se veselea și suna din trâmbițe“ (11, 14).

Există apoi anumiți psalmi care au fost compuși pentru a-l preamări pe rege, aceștia fiind cântați cu acompaniament de instrumente muzicale: „Smirna și aloea care îmbălsămează veșmintele tale, din palate de fildeș cântări de alăută te veselesc; fiice de împărați întru cinstea ta“ (Psalmul 44, 100).

Obiceiul folosirii diferitelor instrumente muzicale s-a păstrat și în perioada Macabeilor, mai ales în vremuri de război (I Macabei 5, 33), dar și la serviciile religioase (I Macabei 4, 54).

A. Instrumente cu coarde. În această categorie Vechiul Testament așază *harpa* (Nebel), *lira* sau *chitara* (Kinnor) și *psaltirionul*.

a. *Harpa*, cunoscută de egipteni și sumerieni, era de forma unui triunghi, pe care se întindeau zece coarde, fiind folosită la sărbători (Iov 21, 12) și la serviciile religioase de la templul sfânt (I Cronici 21, 1, 3)³¹. Fericitul Ieronim, în exegeza pe care o face la Psalmul 32, 2: „Lăudați pe Domnul în alăută, în psaltire cu zece strune cântați-i Lui“, spune că deosebirea dintre harpă și liră constă în faptul că lira are cutia de rezonanță dedesubt și nu deasupra cum este cazul harpei. Deosebirea cea mai importantă constă însă din faptul că sunetul harpei era mai puternic decât al lirei³². Din Psalmul 136, 2 observăm că harpa era un instrument foarte iubit de iudei, fapt pentru care i-a însoțit și în exilul babilonic. Sunetul ei producea o stare de bucurie, de mulțumire și de preamărire a lui Dumnezeu (II Regi 6, 5).

b. *Lira* este, alături de șofar, unul din cele mai întâlnite instrumente ale perioadei vechitamentare. Potrivit lui Iosif Flaviu, lira avea zece coarde pe care se cântau cu un bețișor sau cu mâna.

³⁰ J. Flavius, *o.c.*, p. 409.

³¹ D. Abrudan, E. Cornițescu, *o.c.*, p. 140; *Dicționar biblic*, p. 79.

³² Calwer, *o.c.*, p. 935.

c. *Psaltirionul*³³ era un instrument muzical de formă triunghiulară, asemănător tambalului, folosit la acompanierea unor cântece și mai ales a psalmilor³⁴. Cartea profetului Daniel menționează că acest instrument era folosit și în Babilon (3, 5, 7, 10, 15).

B. Instrumentele de suflat

a. *Șofarul* (Keren, Hajjobel), cornul de berbec sau de țap, a fost folosit de evrei pe toată perioada istoriei lor. Sunetul acestui instrument chema poporul la adunările festive, vestea sărbătorile și adunările publice, încoronările, pregătirea pentru război și alarma³⁵. Totodată, șofarul era întrebuințat și la cultul divin, atât înainte, cât și după exil. După distrugerea templului, șofarul a fost folosit pe lângă sinagogă, ca să vestească sabatul, iar literatura profetică lega sunetul șofarului de descrierea zilelor Domnului³⁶.

b. *Trâmbița* sau *trompeta* (hazozera) era confecționată din metal și a fost adusă în Israel din Egipt. Acest instrument a fost întrebuințat de evrei înaintea exilului babilonic pentru a atrage atenția asupra pericolului de război (Osea 5, 8). Potrivit cărții Numerii, trompetele au fost folosite și ca instrumente de cult: „Din trâmbițe vor suna preoții, fiii lui Aaron (...). În ziua voastră de bucurie, la sărbătorile voastre și la lunile noi ale voastre, să trâmbițați din trâmbițe la arderile de tot ale voastre și la jertfele voastre de împăcare și prin aceasta veți fi pomeniți înaintea Dumnezeului vostru“ (10, 1–10). Cu aceste instrumente se cânta în templu, fie la unison, fie antifonic³⁷.

c. *Flautul*, *fluierul* (halil) sau *oboiul*, amintit mai sus, era confecționat din trestie, apoi din os, lemn, și avea patru orificii. El apare de mai multe ori în Sfânta Scriptură, mai ales la petrecerile laice (Iov 21, 12), dar și la ceremoniile funebre. Ca și psaltirionul, flautul era utilizat și în mediul aramaic (Daniel 3, 5, 7, 10, 15). De altfel, echii evrei cântau cu aceleași instrumente ca și vecinii lor³⁸.

d. *Cimpoiul* (ʿugab), amintit tot în cartea profetului Daniel (cap. 3), era cunoscut nu numai în Israel, ci și în Egipt și Arabia. Acest instrument era alcătuit dintr-un urduf din piele de capră în care erau introduse două tuburi, unul pentru a umfla urduful, iar celălalt pentru a scoate sunetele muzicale prin mișcarea degetelor³⁹.

C. **Instrumentele de percuție** serveau la păstrarea ritmului în muzică și dansuri. Acestea sunt: *tamburina* (toph), *discurile* (selselim), *triangulul* (șalișim) și *sistrul* (nenaanim).

a. *Tamburina*, *timpanul* sau *toba* era confecționat, probabil, dintr-o piele de animal care se prindea într-o ramă de lemn. Folosirea ei cădea în sarcina femeilor. Vechiul Testament ne informează că acest instrument era folosit la petrecerile laice (Facerea 1, 27; Judecători 11, 34; Isaia 5, 7 și 30, 32; Iov 21, 12), dar și la diferite momente

³³ J. Flavius atribuie descoperirea acestui instrument lui Iubal, *Antichități iudaice*, p. 14.

³⁴ Cornfeld, Botterweck, o.c., p. 1027.

³⁵ *Idem*, o.c., p. 1025; D. Abrudan, E. Cornișescu, o.c., p. 140.

³⁶ Calwer, o.c., p. 936.

³⁷ *Idem*, o.c., Cornfeld, Botterweck, o.c., p. 1025.

³⁸ Larousse, o.c., pp. 240–241.

³⁹ *Ibid.*; Cornfeld, Botterweck, o.c., p. 1025.

din viața religioasă a poporului evreu, cum a fost acela al aducerii Cortului Sfânt la Ierusalim (II Regi 6, 5; II Cronici 13, 8).

b. *Discurile* sunt instrumente laice pe care unii le identifică cu chimvalele amintite atât de mult în cartea Psalmilor (150, 5), dar și în alte cărți ale Vechiului Testament (II Regi 6, 5). Cu timpul au început să fie folosite și la serviciile religioase, suferind o schimbare a denumirii.

c. *Triangulul* este un instrument despre care avem foarte puține informații. Unii cercetători susțin că acesta ar fi fost o mică harpă, iar alții spun că era un fel de vioară (laută) cu trei coarde.

d. *Sistrul*, întrebuințat la actele de cult închinat zeitei egiptene Isis, de unde a pătruns și la evrei, era un fel de castanietă modernă care producea anumite sunete prin scuturare⁴⁰.

Folosirea unor instrumente la diferite ocazii este semnalată și la evreii contemporani Mântuitorului. Astfel, flautul este folosit la ceremonia de doliu din casa lui Iair (Matei 9, 23), iar întoarcerea fiului risipitor a fost însoțită de cântece și jocuri (Luca 15, 25). Celelalte cărți ale Noului Testament conțin mai puține informații cu privire la folosirea muzicii instrumentale la cultul divin.

Concluzii

Din cele prezentate mai sus se poate constata că *muzica s-a bucurat la evrei de multă prețuire*, încă din perioada de început a istoriei lor. *Muzica vocală*, mai apoi și cea *instrumentală*, a fost introdusă în cultul religios și a cunoscut o dezvoltare nemaiîntâlnită vreodată, mai ales în perioada regalității israelite.

Profeții Vechiului Testament au apreciat această nobilă și frumoasă artă, dar au combătut cu asprime muzica ce se cânta la curtea regală sau la petrecerile mai marilor vremii care stârnea poftele trupești și atenta la bunele moravuri.

Muzica laică era cântată de muzicanți de profesie, de cântăreți și cântărețe, renumiți și în afara țării, fiind însoțită adeseori de dans.

Instrumentele muzicale au fost folosite încă pe timpul lui Moise, atât la sărbătorile religioase, cât și la petreceri, la nunți, la seceriș, la culesul viilor și la alte ocazii. Mai târziu cântările sfinte de la templul din Ierusalim au început să fie acompaniate cu instrumentele muzicale de percuție, de suflat și cu coarde, fapt ce contribuia la crearea unei atmosfere înălțătoare.

Așadar, din Sfânta Scriptură a Vechiului Testament se poate observa că muzica religioasă și cea de factură populară a fost prezentă în viața poporului ales de la formarea sa și până în epoca Mântuitorului.

⁴⁰ Calwer, o.c., pp. 935-936.

RUGĂCIUNEA LA SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

SIMA GHEORGHE

Sf. Ioan nu a scris un *Tratat despre rugăciune* de felul celui al lui Origen sau al lui Grigorie de Nyssa, dar în partea finală a Omiliilor sale face referire la rugăciune¹ și sunt unele predici care se ocupă numai de rugăciune.

Sf. Ioan Gură de Aur predica tuturor rugăciunea, iar prin omilii ne predică și nouă și va predica tuturor celor de după noi, acelor care îi vor citi cuvintele. Însă nu a predicat o metodă propriu-zisă, cu toate că sfaturile lui erau foarte practice și de folosință imediată. Nu a dat o metodă cu reguli precise (tehnice) deoarece, zicem noi, că o atare inițiere se cerea făcută într-un cadru personal individualizat și diferențiat de la credincios la credincios, avându-se în vedere aprobarea și dorința fiecăruia spre aceasta, mai ales că Sf. Ioan pune mare accent pe voința omului². „Predania“ nu ține de nici un fel de esoterism. Sf. Apostol Pavel în II Tesaloniceni, 2, 15, învață și prin scris și prin cuvânt față către față, neputând comunica totul prin scris; însă și din scrisul său vedem că se adapta nevoilor și problematicei specifice fiecărei comunități, iară unora le scria și repetat. Sau, altfel spus, orice proces de învățare e legat de personalitatea celui ce transmite și a celui ce primește, contact ce trebuie să fie nemijlocit. Pentru aceea, însuși Sf. Ioan când comenta Epistolele pauline avea în față icoana Sf. Apostol Pavel și se ruga acestuia să-i tălmăcească chiar el ceea ce scrisese în Epistole. Pentru ce altceva făcea aceasta, dacă nu considera textul scris insuficient transmiterii mesajului evanghelic și adăuga la tălmăcirea literei și rugăciunea pentru dobândirea duhului ei?! Pentru că există un cod al Duhului, o cheie spirituală față de care litera rămâne mută, inviolabilă, ca și pentru acel famen botezat de Filip. Cu rugăciunile Sf. Ioan, rugăm și noi pe Domnul Slavei, Iisus Hristos, să ne trimită prin iubitul Său Sfânt, Ioan Gură de Aur, înțelesul „predaniei“ lui.

Sf. Ioan, atâta timp cât a învățat poporul rugăciunea – și toate învățăturile lui – a arătat o smerenie deplină. Hrisostom nu și-a acordat sieși nici o întâietate în argumentarea învățăturilor ce le transmitea. Mărturiile sale erau aduse mai ales din scrierile Sf. Ap. Pavel, căruia îi aducea în acest fel un perpetuu omagiu. Atunci când vorbește de rugăciune consideră că nu este nimeni care să nu știe și să nu cunoască rugăciunea, dar dorește și el să vorbească după putere despre ea și mai ales despre rugăciunea curată; despre puterea ei și folosul celor ce se roagă în acest fel, ca și cum, deodată, ar și cere îngăduința pentru cuvânt și ar și învăța, căci zice:

¹ Jean Chrysostome, *Sur l'incrompréhensibilité de Dieu*, trd. în franceză de J. Daniélou și F. Cavallera, Paris, 1951, Omilia V, p. 321.

² Cf. DS (*Dictionnaire de Spiritualité*) Ascétique et mystique, tome 8, Prière, col. 337–339, (A. Wenger); A. Monlard, *S.J. Chr. Sa vie, son oeuvre*, Paris, 1941, p. 213–217.

„Vreau și eu cât mi-ar fi cu putință să arăt câtă putere are rugăciunea și câtă folosință dă acelor ce se roagă cu inima curată, pentru ca să facă cuvântul meu pe cei ce sunt învățați a vieții cu rugăciune și cu închinăciunea lui Dumnezeu, să fie și mai cu grijă și cu nevointă la rugăciune și să le fie mintea la ea³.

Și mulțumește tuturor pentru îngăduința de a le vorbi despre rugăciune:

„Vă mulțumesc mult că ați primit cu plăcere cuvintele mele despre rugăciune și să alergați cu atât mai mare râvnă să-mi ascultați cuvântul. Asta îmi dă aripi și mie și mă face ca masa aceasta duhovnicească, ce v-o întind acum, să fie și mai îmbelșugată⁴.

Sf. Ioan afirmă cu toată tăria, peste tot în scrierile sale, că rugăciunea este esențială în urcușul creștinului către mântuire, către dobândirea vieții veșnice, a dreptății și a bunătații – început al tuturor virtuților mântuitoare.

Primul pas în ce privește rugăciunea îl face Dumnezeu, dar El voiește să ne mântuiască fără să facă silă cuiva, ne respectă libertatea fiecăruia. Numai în acest fel a lăsat ușoară calea respectării voinței Lui, adică a poruncilor Sale, dacă noi răspundem prin pocăință proprie, chiar dacă am fi încărcăți cu mii de păcate. El ne va curăți și ne invită să ne rugăm Lui, ne invită la dialog. Rugăciunea este vorbirea cu Dumnezeu. „Celor ce se nevoiesc cu rugăciunea, nu le place să facă altceva în afară de cele ce se roagă, căci fiindu-le rușine de Dumnezeu cu care de-a pururea vorbesc, alungă și leapădă de la dânșii toate meșteșugurile și smintelile vicleanului. Căci socotesc cu mintea lor cât rău este, până acum să vorbească cu Dumnezeu și să i se roage să le dea înțelepciune și curăție și apoi îndată să-și întoarcă mintea către diavol, să primească în sufletul lor pofte rele și să dea cale diavolului să intre în mintea lor, pe care minte până acum o acoperea Dumnezeu cu darurile Duhului Sfânt, din iubire de oameni⁵. Aici insistă asupra caracterului personal dialogic al lui Dumnezeu și implicit al omului – chip după El fiind, și că omul trebuie să dialogheze numai cu Dumnezeu și nu cu diavolul. Căci Dumnezeu este izvorul tuturor bunătaților și numai la El este împărăția cerurilor spre care omul trebuie să nădăjduiască.

„Căutați împărăția cerurilor și toate acestea [celelalte] se vor adăuga vouă“ (Matei 6, 33). Aceasta, pentru a arăta că măreția celor viitoare spre care ne invită El este superioară pe lângă bunățile pământești, de care nu vrea să ne lipsească acum, însă noi să nu le căutăm în exclusivitate.

Dumnezeu este primul care dorește să fie rugat de noi, cu o singură condiție, zice Sf. Ioan: „Arată-i că vrei să I te rogi și să te reîntorci la El și așa vei primi totul și vei stinge îndată și mânia și osânda⁶. „[...] Ninivitenii erau împovărați cu mulțime mare de păcate, dar pentru că au arătat adâncă și mare căință, n-au avut nevoie de mai mult de trei zile ca să atragă bunătatea lui Dumnezeu și să facă fără de putere hotărârea pronunțată asupra lor. Tâlharul cel de pe cruce n-a avut nevoie nici de o zi, dar pentru ce spun o zi, n-a avut nevoie nici de un ceas. Atât de mult ne iubește Dumnezeu! Nu întârzie, nu zăbovește când vede tăria voinței noastre, când vede că ne apropiem de

³ Diac. Gheorghe Băbuț, *Mărgăritarele Sf. Ioan Gură de Aur*, Oradea, 1994, p. 87.

⁴ P.S.B. 21, p. 294.

⁵ Diac. Gh. Băbuț, *o.c.*, p. 87-88.

⁶ P.S.B. 23, p. 289.

El cu dor clocotitor. Ne întinde largi brațele Sale darnice și spune: Încă grăind tu îți voi spune: «Iată sunt lângă tine»⁷.

Sfântul Ioan este încredințat până în străfundurile inimii lui de necesitatea rugăciunii și de puterea ei de viață dătătoare. Într-una din omiliile *Contra Anomeilor* îi face și un elogiu și apreciază că puterea ei este mai mare decât puterea suverană a oricărei împărății lumești: „[Rugăciunea] ...este o armă puternică, o bogăție necesară, un port pe timp de furtună, un rezervor de calm. Rugăciunea este rădăcina, sursa și marea miilor de bunătăți și ea are mai multă forță decât regalitatea însăși”⁸. Căci cel căruia ne adresăm este Atotputernicul, Mântuitorul, Cel care poate să aducă nemurire sufletului nostru, în inima noastră. Rugăciunea este, după Sf. Ioan, zidul care se înalță pe temelia Hristos și ne face Biserică a Lui și ne dă viață și putere spre mai multă înălțare. Rugăciunea este respirație ce hrănește sufletul omului și întreține toată Creația. Așa cum trupul nu poate trăi fără suflet, nici sufletul fără rugăciune, altfel el moare. Și dă exemplu pe Daniil proorocul, care dorea mai bine să fie ucis decât să nu se roage o zi, atunci când i s-a impus să nu se mai roage lui Dumnezeu. Sf. Ioan arată din belșug puterea rugăciunii. Convins de binele ce-l aduce rugăciunea și de importanța ei vitală pentru fiecare dintre noi, Sf. Ioan este întristat că nu toți oamenii iubesc cu adevărat rugăciunea și spune: „Când văd pe cineva că nu iubește rugăciunea, nici nu are multă dragoste spre ea, nici nu-i arde inima lui ziua și noaptea pentru ea, îndată îl cunosc că nu are nici o vitejie, nici o bunătate în sufletul lui, iar când văd pe cineva că este fără de sațiu în închinăciunile lui către Dumnezeu și când se va întâmpla de nu se va ruga adesea și îi pare rău că are astfel de pagubă, că nu se poate ruga mereu, pe acela cu adevărat îl socotesc că este cu toată adevărînța făcător al tuturor faptelor bune și este biserică a lui Dumnezeu; căci fără rugăciune nici un lucru bun și mântuitor nu se poate face la noi”⁹.

Se pune întrebarea: dacă tot vorbim cu Dumnezeu, ce să vorbim și care să fie obiectul dialogului? După cum am văzut, El se apleacă spre dialog, nu pentru că ar avea nevoie de ceva, ci să ne prilejuiască nouă să-i cerem ceva ce ne-ar fi de folos. Sf. Ioan explică necesitatea cererii și a intuiției câștigului în urma dialogului prin analogie cu convorbirile cu oamenii înțelepți care ne îmbogățesc ascultându-i; așa și din dialogul în rugăciune cu Dumnezeu ieșim câștigați. Dar care este cererea care ne poate aduce maxim de folos? Sf. Ioan spune că „Dumnezeu ne poruncește să nu cerem de la El nimic din cele vremelnice și pământești, ci mai mult pe celelalte, pe cele veșnice”¹⁰. Dumnezeu vrea ca noi să neglijăm cele vremelnice de azi și de aici și să dorim cu toată ardoarea doar pe cele de dincolo viitoare și statornice? Nu, ci după cum ne spune Sf. Ioan tâlcuind cele de la Matei 6, 33, 34 și cele de la 6, 11 ale aceluiasi ne spune: „Prin această poruncă ne-a dat în același timp și libertatea și ne-a alipit și sufletul de cele mai de neapărată trebuință, nu pentru că Dumnezeu are nevoie să I le amintim, ci ca să cunoaștem că orice faptă bună ce o săvârșim, o săvârșim cu ajutorul Lui și ca să ne obișnuim să I le cerem necontenit, căci Cel ce dă cele mari, cu atât mai mult va da și cele mai mici”¹¹.

⁷ P.S.B. 21, p. 343.

⁸ S.C., p. 309.

⁹ Diac. Gh. Băbuș, p. 93.

¹⁰ P.S.B. 22, p. 212.

¹¹ P.S.B. 23, p. 285.

Așadar eare este în noi partea ce se leagă de cele de sus? Ea este sufletul, care este slăbit și se întărește prin rugăciune și de aceea trebuie cerute cele duhovnicești înaintea celor trupești. Prioritatea aceasta este dată de însăși firea noastră căzută în păcat, iar trupul nevalorând nimic fără suflet. Sf. Ioan atrage atenția că dacă avem în vedere că, în primul rând sufletul este bolnav din cauza păcatelor, acesta trebuie vindecat primul iar trupul îl va urma în însănătoșire; această însănătoșire nu se poate face decât prin iertare, iertare obținută în urma mărturisirii păcatelor de către noi. „De aceea nu scăpăm nici de bolile trupești, pentru că pentru noi sunt fără importanță, necesare. Lăsăm izvorul păcatelor și curățim râurile. Că pricina bolilor trupești este păcatul cuibărit în suflet; dovezi despre adevărul acesta găsești câte vrei și unde vrei. Să secăm dar izvorul păcatelor și vom opri toate pâraiele bolilor trupești”¹².

Dumnezeu ne prilejuiește prin rugăciune, ca odinioară lui Adam, să ne mărturisim păcatele și să ne rugăm de iertarea lor, atunci când ne întâlnim cu El, căci „de am ruga pe Judecătorul, înainte de ziua cea mare a Judecății, să ne ierte păcatele, n-ar mai fi nevoie să venim la Judecată; dar dacă nu o facem, vom spune păcatele în auzul întregii lumi și nu vom mai avea nici o nădejde de iertare. Nimeni din cei ce nu și-au șters aici pe pământ păcatele, nu poate scăpa dincolo de pedeapsă”¹³.

Sf. Ioan demonstrează că, odată intrat în convorbire cu Dumnezeu, trebuie ca, în primul rând, să-i cerem să ne ierte păcatele. El insistă pe conștientizarea stării păcătoase și pe urgența curățirii sufletului la apelurile conștiinței activată de prezența lui Hristos în rugăciune. Să ne mobilizăm spre o adevărată simțire a păcatelor, subțierea auzului spre glasul conștiinței, în adâncul căreia sălășluiește Dumnezeu. Așa i-a spus Dumnezeu în vedenie episcopului Adelfie, că Sf. Ioan este „dascălul pocăinței”¹⁴. Textul pe care-l găsim cel mai lămuritor în ce privește „simțirea” păcatelor socotim că este acesta: „Dacă nu simțim păcatele, dacă nu-I vorbim de ele, cum vom ruga pe Dumnezeu, cum Îi vom cere iertare de păcate? Când tu, cel ce păcătuiești, nici asta nu vrei să știi, că ai păcătuț, pentru care păcate Îl rogi pe Dumnezeu? Pentru cele pe care nu le știi? Iar dacă nu știi ce păcate îți iartă, cum poți să știi măreția facerii Lui de bine? Spune-ți dar păcatele unul câte unul, ca să știi pentru care păcate iei iertare de la Dumnezeu și ca astfel să-i fii recunoscător Binefăcătorului tău. Dacă ți-ar face mereu bine, fără să știi, deși Îl insulti, L-ai disprețui mai mult, dar ca să nu faci asta, Își întoarce fața către tine când te pocăiești și ai încredere în iubirea Sa de oameni și își întoarce fața când Îl disprețuiești ca să cauți neconținut după El și să vezi toată purtarea Lui de grijă față de tine, înainte de a sosi ziua în care pocăința nu îți mai este de nici un folos; așa încât totul stă în puterea noastră”¹⁵. De aceea trebuie să facem rugăciuni de cerere, în primul rând pentru mila lui Dumnezeu spre iertarea păcatelor. Asupra acestui aspect al pocăinței și cererii de miluire vom reveni.

Sf. Ioan învață cu puterea Duhului, iar duhul îl avea întreg atunci când predica. Predica lui avea caracter integral, se adresa întregii ființe omenești și tuturor oamenilor; aparent vorbea de fiecare temă în parte, dar niciodată nu le uita pe celelalte, așa încât nouă ne revine o sarcină grea în încercarea de „demonstrare” a sistemului său. Sistemul

¹² P.S.B. 23, p. 169–170.

¹³ *Idem*, o.c., p. 171.

¹⁴ P.S.B. 21, p. 7.

¹⁵ P.S.B. 23, p. 170–171.

operei lui Hrisostom se sustrage unei valorizări strict raționale, așa cum ar putea apare în lumina studierii „pure” a literei dezgolate de trăire. Această operă nu poate fi înțeleasă fără o profundă interiorizare a subiectului abordat de Sfântul Părinte. Și astfel atingem un alt fel de rugăciune predicată de Sf. Ioan: cea de mulțumire. Așa cum vitală este rugăciunea de cerere de iertare a păcatelor, așa este și rugăciunea de mulțumire, pentru că nemulțumirea este moartea sufletului (Înțeleptul Solomon 6, 29). Se cuvine să-I mulțumim lui Dumnezeu totdeauna, pentru binefacerile date nouă și semenilor noștri. După Sf. Ioan, orice daruri primite de la Dumnezeu sunt mari prin proveniența lor, iar noi le constatăm ca fiind mici și de multe din acestea nici nu avem habar. Și ca să nu ne mirăm, Sf. Ioan vine cu argumentul cel mai consistent al edificiului predicii lui și amintește cu această ocazie că darul cel mai mare pe care ni l-a dat Dumnezeu a fost piatră de poticnire pentru iudei și începutul nenorocirilor lor, pentru că nu au mulțumit pentru acel mai mare dar – Întruparea Fiului. Spune Sf. Ioan:

„Ce poate fi egal cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu? Dumnezeu ne-a dat nouă, dușmanilor Săi, ceea ce avea El mai de preț din toate, pe Unul-Născut Fiul Său. Și nu numai că L-a dat, dar, după ce ni L-a dat, ni L-a oferit spre mâncare. A făcut totul pentru noi: ne-a dat și darul, dar ne-a făcut să-I și mulțumim pentru toate acestea. Dar pentru că de obicei omul nu mulțumește pentru binefacerile primite, de aceea Însuși Dumnezeu Se îngrijește de noi și ne dă prilejul să-I mulțumim”¹⁶.

Este așa de concentrat în ceea ce spune încât citindu-l, a anticipat un alt fel de rugăciune, cea euharistică, iar prilejul de care amintește este actualizarea darului Jertfei Euharistice cu fiecare nouă Sfântă Liturghie.

Revenind la rugăciunea de mulțumire, spunem că Sf. Ioan înțelege prin mulțumire, una deplină, după plinătatea darului, mărturisind în același duh cu Sf. Apostol Pavel: „Orice facem cu cuvântul și cu fapta să o facem în numele Domnului nostru Iisus Hristos, mulțumind lui Dumnezeu și Tatălui prin El” (Coloseni 3, 17). Și să mulțumim pentru cele pământești, iar pentru cele duhovnicești, și să cerem, și să mulțumim¹⁷.

Asemenea cu rugăciunea cererii și cu rugăciunea mulțumirii trebuie să fie și rugăciunea de laudă. Acest din urmă fel de rugăciune ne apropie de puterile cele fără de trup, de îngerii cei ce pururea laudă pe Domnul, într-o eternă doxologie. Această formă de slăvire au preluat-o și Apostolii, pe care Sf. Ioan îi consideră chiar „îngeri” și ne spune de legea apostolică [a laudei lui Dumnezeu]; Apostolii încep cu doxologie și sfârșesc cu doxologie (Galateni 1, 4–5 și Romani 1, 25)¹⁸.

Un alt fel de rugăciune la care ține foarte mult Sf. Ioan este cea pentru răposați. Amintește de cei morți întotdeauna în contextul Judecății și al Învierii de obște și diferențiază pe cei morți între ei, care s-au rugat pentru iertarea păcatelor pe de o parte și pe cei morți nepocăiți, de pe alta. Rugăciunile pentru cei morți nemărturișiți, legați cu păcatele lor, trebuie să fie în atenția specială a celor încă în trup și pentru aceasta zice Sf. Ioan: „de poți să-i ajuti, ajută-i cum se cade, dar să nu-i plângi, ci să te rogi lui Dumnezeu cu rugăciuni și cu milostenii, să dai preoților să-i facă Liturghii, că așa a poruncit Apostolul să se facă pomeniri pentru cei morți, chiar drepti de sunt,

¹⁶ *Idem*, o.c., p. 325.

¹⁷ *Idem*, o.c., 643.

¹⁸ *Idem*, o.c., p. 642.

sau păcătoși, de vreme ce ca pe copiii lui Iov, jertfa tatălui lor îi curăța, dar tu că ești necredincios și nu crezi că Liturghiile sunt mare mângâiere celor ce se muncesc în iad, să nu plângem fără socoteală pe toți morții, ci numai pe aceia să-i plângem care au murit în avuție și n-au făcut nici o milostenie la săraci; să dai pentru sufletul lor din avuția ce au avut. Pe aceștia să-i plângem deosebi și împreună cu toți frații noștri, nu numai o zi sau două, ci toată viața să le ajutăm cu cât ne este puterea și încă și pe alții să-i rugăm să facă pentru ei rugăciuni pururea, căci multe rugăciuni le trebuie aceluia, multe lacrimi, multe bunătăți, ca să călătorească împreună cu sufletul lui, așa cum trebuiesc însoțitori când voim să mergem pe cale în alt loc, cu cât mai vârtos ne trebuie acolo în calea aceea înfricoșată să avem conducători care să ne păzească de furii cei răi, dracii, care nu caută avuție, ci sufletele noastre să le ducă în iad. Atunci în acea vreme este însoțitoare bună milostenia și dragostea din rugăciuni, care pot să izbăvească sufletul¹⁹.

Această rugăciune pentru cei adormiți o putem categorisi drept rugăciune de mijlocire, de intervenție la Dumnezeu pentru aceia care nu se mai pot ruga ei înșiși.

Rugăciune de mijlocire se poate face și pentru cei vii. Această rugăciune o pot face, deodată, și cei de pe pământ, și îngerii și sfinții și Maica Domnului. Singura condiție pentru eficacitatea acesteia este, după Sf. Ioan, ca și aceia pentru care se fac rugăciuni, să se roage la rândul lor pentru ei înșiși, altfel rugăciunea nimănui nu are putere și căutare la Dumnezeu. Cu toate acestea, suntem datori să ne rugăm pentru toți și pentru toate: și pentru vii, și pentru morți, și pentru cei ce ne jertfesc, și pentru cei ce ne fac rău, și pentru cele neînsuflețite²⁰.

Rugăciunea care se află pe primul loc în demnitate, chiar dacă am enumerat-o la sfârșit este rugăciunea Domnească sau Tatăl nostru. Este rugăciunea cerută și dăruită de Iisus Hristos Apostolilor, care din însăși titlul ei numește Tată pe Dumnezeu și printr-un singur cuvânt ne umple de toate bunătățile. „Cine numește Tată pe Dumnezeu, prin această singură numire, a mărturisit: iertarea păcatelor, ridicarea pedepsei, dreptatea, sfințenia, răscumpărarea, înfierea, moștenirea, însușirea de frate cu Unul-Născut, dăruirea Duhului“²¹.

Dacă până acum rugăciunile arătate se puteau rosti și individual pentru că însuși structura lor permite, Rugăciunea Domnească are după Sf. Ioan un caracter mai mult comunitar prin folosirea pluralului la rostirea cererilor: „Tatăl nostru“, nu „Tatăl meu“, prin aceasta stabilind legătura iubirii între oameni²².

Această împărțire expusă până acum am făcut-o ca să deducem din interferența tipurilor rugăciunii că actul rugăciunii are un Organizator Unic, el vine din Treime și se întoarce în Treime; Treime care este iubire, comuniune, umple oamenii de iubire și urcă la Tatăl, ca iarăși să se întoarcă oamenilor. „Pendularea“ aceasta este extinderea comuniunii iubirii dumnezeiești și de aceea și Sf. Ioan conchide și statornicește totodată: „toată rugăciunea este de obște“²³. Și această rugăciune de obște este creuzetul în care se topesc toate felurile de rugăciuni într-o cerere, mulțumire și

¹⁹ Diacon. Gh. Băbuț, *o.c.*, p. 116–119.

²⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Predici la Duminici și Sărbători*, Bacău; P.S.B. 23, p. 597; 712–713.

²¹ P.S.B. 23, p. 250.

²² *Ibidem*.

²³ *** *Puful și împărțirea de grâu*, p. 89.

laudă continuă, până la Parusie. Aceasta este Sf. Liturghie, marea taină a prezenței treimice, Cerul pe pământ. Din ea se hrănesc toate celelalte feluri de rugăciuni.

Sf. Ioan prețuia puterea rugăciunii de obște și aducea argumentele cele mai diverse. Suficient de ilustrativ este doar dacă amintim că el îl aducea în față pe „Apostolul neamurilor” ca mărturie că el îndemna la rugăciune de obște și chiar pentru el însuși cerea să se facă asemenea rugăciuni; și chiar Sf. Apostol Petru a beneficiat de rugăciunile altora, fiind ei laolaltă în rugăciune. Și tot așa exemplele pot continua, toate revelând un singur lucru: cea mai puternică rugăciune este cea făcută în comun – Sf. Liturghie.

Tot efortul Sf. Ioan de tâlcuire a celor scrise în Sf. Scripturi a fost însoțit constant de explicarea împlinirii practice a rugăciunii și imediat de îndemnul spre împlinire. Schema sa sistematică nu putea fi decât: tâlcuire, argumentare, îndemn. Această matrice o găsim pretutindeni în scrierile sale, grija lui ultimă fiind ca nimeni să nu plece neîntărit de la masa duhovnicească pe care le-o oferea. Fondul învățaturii era constant; formele ce le lua învățătura în predici, zicem noi că erau adaptate la subiectele tratate și la nevoile auditoriului. Este greu de inventariat toate trimerile bibliografice și acestea ar îngreuna mult textul dacă ar fi introduse aici. Sf. Ioan tâlcuiește, argumentează și îndeamnă ca rugăciunea să se facă în felul următor: cu smerenie, stăruință, trezvie, credință, lacrimi, încredere, pocăință, curăție, împăcare, milostenie, post, jertfelnicie, iertare, răbdare, iubire; fără: mânie, șovăire, ținerea mințe a răului, lene, necredință, ignoranță, împătimire, îngăduință a răului, împrăștiere, zgârcenie.

Și când pomeneste toate aceste condiții, Sf. Ioan se gândește deodată și la suflet și la trup, insistând mai mult asupra atenției deosebite care trebuie să i se acorde sufletului, pe care îl așează în relația firească de stăpânire spirituală asupra trupului, iar pe trup în slujire firească față de suflet, mântuirea ținând de această sinergie în colaborare cu harul divin, Întăietatea sufletului o arată de cele mai multe ori în comparație cu activitatea curentă trupestă, dorința fiindu-i îndreptată Sfântului spre o metanoia, schimbare a stării anormale într-una normală, caracterizată prin relația mai sus amintită. Iată un exemplu de îndemn: „Această vreme este a pocăinței, iar aceea a judecății, aceasta este a luptei, iar aceea a încununărilor, aceasta este a osteneții, iar aceea a odihnei, aceasta a trudelor, iar aceea a plății. Deșteptați-vă rogu-vă, deșteptați-vă și acestea ce le zic, cu drag le ascultați: viețuit-am trupest, să viețuim și sufletește. Petrecut-am cu desfătare, să petrecem și cu milostenie, trăit-am în lene, să trăim și în smerenie. Acestea gândim noi fraților, să ne aducem aminte de ziua cea de apoi, să ne întoarcem din calea noastră cea rătăcită până avem vreme, de vreme ce suntem cumpărați cu cinstul Sânge. O, mare minune! Judecătorul vine la judecată, viața gustă moarte, ziditorul se lovește cu palma de zidire, cel nevăzut de serafimi se scuipă de slugă, oțet și fier gustă, cu sulița se împunge și în groapă se pune, iar tu, omule, te lenevești și dormi și n-ai nici o grijă, nu cunoști că de ți-ai vărsa și sângele tău pentru Dânsul, nici atunci nu plătești datoria deplin, de vreme ce altul este Sângele Stăpânului și altul cel al slugii, îndreaptă-te cu pocăință mai înainte de ieșirea sufletului, că pe pământ numai pocăința poate să te ajute, ca nu cumva să vie moartea și tămăduirea să nu mai ajute, să căutăm pe Domnul cât mai avem vreme”²⁴.

²⁴ Diacon. Gh. Băbuț, *o.c.*, p. 106–107.

Axa optimizării vieții pământești și dobândirea bunurilor viitoare trece după Sf. Ioan prin: mărturisirea păcatelor, pocăință, post, milostenie, priveghere, răbdarea necazurilor.

Mare accent pune Sfântul pe trezvia minții și ca măsură propune privegherea, în special cea de noapte și zice: „Nu pentru aceasta s-a făcut noaptea, ca s-o dormim toată și să petrecem nelucrători. [...] Somnul este icoană a morții, icoană a sfârșitului lumii. [...] Pleacă genunchii, suspină, roagă pe Stăpânul tău ca să se facă milostiv. Mai mult în rugăciunile cele de noapte, vremea odihnei tu să o faci vreme de plângeri. [...] Atunci nu supără slava deșartă. Căci cum ar putea când toți dorm și nu văd? [...] După astfel de priveghi și somnurile sunt mai dulci și descoperiri minunate [se fac]... Rugăciunea cea de noapte curățește rugina păcatelor [pentru că] aprinde focul Duhului. [...] Chiar de nu vei face multe rugăciuni, una fă *cu trezvie* și este de ajuns. Nimic mai mult nu cer! De nu în miezul nopții, măcar când se ivesc zorile. Arată că noapte nu este numai a trupului, ci și a sufletului. Nu suferi să treacă ea fără lucrare, ci răsplătește Stăpânului [cu rugăciune]... Nu poftești tu așa de mult să ți se ierte păcatele tale, precum poftește El să le ierte”²⁵.

Scopul în rugăciune este să ajungă curată asemenea celei a îngerilor, iar privegherea este ea însuși o asemănare a felului în care îngerii se roagă, adică mereu, timpul se transcende astfel, devine un „astăzi”. „Pentru priveghetor este cu puțință și noaptea rugându-se să doarmă și ziua nerugându-se să privegheze. Când sufletul va fi întins către Dumnezeu, când va socoti cu cine vorbește, când va lua în minte că îngerii stau de față cu cutremur și cu frică”²⁶.

Toate acele mijloace, arme, menite să ascuță și să curățească rugăciunea, Sf. Ioan propune să fie folosite cu măsură dumnezeiască, cu discernământ, folosindu-le când pe unele, când pe altele potrivit împrejurărilor²⁷. Dacă Sf. Ioan propune cumpătarea în toate, în ce privește rugăciunea, nu face aceasta, ci zice:

„Să fim cu luare aminte la rugăciune. Dacă nu vi se împlinesc rugăciunile, să stăruim să ni se îplinească; dacă ni s-au împlinit, să stăruim tocmai pentru că ni s-au împlinit. Nici Dumnezeu nu vrea să amâne datul, dar prin întârzierea datului meșteșugește stăruința în rugăciune. De aceea și amână împlinirea cererilor, iar adesea chiar îngăduie încercări, ca să alergăm mereu la El. [...] Dumnezeu trimite asupra noastră amenințări, nu ca să aducă amenințarea, ci ca să ne atragă la El. Iar când ne întoarcem la El, Dumnezeu ne stinge de îndată amenințarea. Că de ne-am purta la fel ca în încercări și în zile de liniște, n-am mai avea nevoie de încercări. [...] Dreptii și Sfinții datorită necazurilor și încercărilor au fost încununati și lăudați”²⁸.

Cel mai bun fel de rugăciune, după Sf. Ioan este cea făcută după îndemnul lui Hristos de la Matei 6, 5-6: „Intră în camera ta”. Rugăciune care ne ferește de slava deșartă. Dar sensul de aici este mai adânc, Sf. Ioan subliniază aspectul mistic, tainic, transcendent al rugăciunii, conștientizare maximă a prezenței Celui la care nu trebuie să strigi ca la un oarecare aflat în afară, ci El se află în noi, în adânc, ne este constitutiv, esențial, dincolo și de solilocviu, cu toate că putem cu El și prin ceilalți și Îi auzim

²⁵ *** *Puțul și împărțirea de grâu*, p. 70-73.

²⁶ *Idem*, p. 74.

²⁷ P.S.B. 21, p. 128-133.

²⁸ P.S.B. 23, p. 129; v. și p. 289.

glasul și din cele ce ne înconjoară, dar jertfa rugăciunii tot pe altarul inimii se aduce, căci aceasta este camera în care trebuie să liturghisească mintea. Și am ajuns la un subiect anunțat mai înainte – rugăciunea lui Iisus sau rugăciunea inimii. Ceea ce am urmărit în analizele întreprinse nu a fost atât surprinderea unui cod livresc, așa-zis științific, al literei, mort adică, ci unul viu, evident, căci aceasta este taina Domnului și nu poate sta ascunsă, cu toate că este sesizată în moduri diferite, adică după vrednicie. Reflectând în această lumină, am remarcat înainte de toate că Sf. Ioan Gură de Aur, nu numai că avea rugăciunea lui Iisus, ci el avea starea rugăciunii; el era plin de harul Duhului și din aceasta împărțasea pe cei ce puteau primi, prin el curgea izvorul binecuvântării pentru că se făcuse transparent harului și mărturisea cu Sf. Apostol Pavel: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine”. A ajuns să fie numit „buzele lui Pavel”, după cum Apostolul a fost numit „buzele lui Hristos”²⁹.

Părintele D. Stăniloae a expus „metoda” sau „metodele” rugăciunii inimii și atribuie, ca și Calist sau Ignatie, începutul metodei lui Ioan Gură de Aur³⁰ și redă textul manuscrisului presupus a-i aparține Sfântului din care cităm: „Vă îndemn deci să nu părăsiți niciodată canonul acestei rugăciuni, ci, fie că mâncați, fie că beți, fie că sunteți la drum, fie că faceți altceva, neîncetat strigați: Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-ne pe noi”³¹.

Pr. prof. dr. D. Stăniloae face însă o referire interesantă, dar în același timp susceptibilă de multe interpretări referitor la felul cum Sf. Ioan privește rugăciunea inimii: „metoda Sf. Ioan Gură de Aur, care datează probabil dinainte de cea cunoscută sub numele Sfântului Simeon Noul Teolog, nu o mai redăm, deoarece ea nu are nici un element de procedură tehnic-fiziologică, ci pledează mai larg pentru recomandările analizate: întoarcerea minții în inimă și rostirea rugăciunii adresate lui Iisus”³². Problema derivă din aceea că pr. Stăniloae nu ni se pare a exprima clar dacă s-a referit aici la absența într-adevăr la modul general a unei metode de acest fel în întreaga operă a Sf. Ioan, sau dacă se referă doar la lipsa din opera amintitului Sfânt Părinte a unei desfășurări „tehnice” a respectivei rugăciuni. În primul caz, dificultatea nu apare decât în cazul neînțelegerii spiritului în care marele nostru dogmatist și-a conceput ideea. În caz contrar însă, apare o mare problemă: oare cel care a fost acuzat de spirit practic, cel care urmărește acțiunea finală, concretizată, întrupată, a putut omite un lucru atât de important?! De aceea, pentru a înlătura, prin umila noastră părere, confuziile ce pot apare din uzitarea textului prezentat, vom accepta, pur metodologic, cea de-a doua variantă – aceea că pr. prof. dr. Stăniloae neagă existența explicării metodei „fizice” de aducere la îndeplinire a celei mai celebre rugăciuni a creștinătății și vom spune:

Dacă se ia în vedere ca unică sursă acel manuscris, suntem de acord cu ipoteza pr. Stăniloae, dar afirmația sfinției sale se extinde asupra întregii metode de rugăciune a Sf. Părinte. Reafirmăm aici că Sf. Ioan Gură de Aur are un fel de exprimare integrator,

²⁹ Sf. Marcu al Efesului despre Sf. Ioan Gură de Aur, apud Serafim Rose, *Sufletul după moarte*, București, 1994.

³⁰ Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Viața și activitatea Sf. Grigorie Palama*, București, 1993, p. 33.

³¹ Cod. Vatican 658. f. 101v–102v., care urmează după metoda lui Simion Noul Teolog, text grec, ibid., nota 80, p. 34.

³² Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *o.c.*, nota 416, p. 218.

ce străbate toate palierele existenței într-o actualizare maximă și nu a pierdut niciodată din vedere nici sufletul, nici trupul. Este adevărat că acele elemente tehnic-fiziologice trebuie căutate în altă parte decât în acel manuscris. Datorită necesității păstrării unei proporții a lucrării de față, nu remarcăm decât elementul, care poate părea prozaic: cel al îngenunchierii la care Sf. Ioan face apel deseori. Îngenunchierea este un element la fel de fiziologic-tehnic, pe cât este și o stare psihic-pneumatică. Și dovada că Sf. Ioan avea o metodă din care nu lipseau elementele amintite, pentru că prioritatea nu era la el aceasta, este următoarea: „Pentru aceia să nu afli motiv să zicem, că este cu greu fiind cineva cu griji domnești, sau este departe de biserică și pentru aceia nu se poate ruga; pentru că locul nu împiedică și nici vremea nu oprește, ci oriunde vei fi, poți să pui jertfelnic, măcar de n-ai îngenunchea și să te bați în piept, nici spre cer să-ți ridici mâinile, acestea toate măcar de nu le-ai face decât cu mintea ta, dacă ai râvnă, plinești toată rugăciunea, poți să te unești cu Hristos, cu gândul numai rugându-te, [pentru că] Dumnezeu una cere de la noi: gând fierbinte, întreg și suflet curat, pentru că și Pavel, nu în biserică, nici în casă, ci fiind închis în temniță, cu mâinile și picioarele legate și cu fața în sus zăcând făcea rugăciune și cutremura temnița din temelie...”³³. Și continuă cu bogate ilustrări enumerând pe Iezechia, pe Ieremia, pe Iona, pe Daniil și ca argumentul cel mai puternic îl aduce exemplu pe Moise care „făcea rugăciune în taină, iar Dumnezeu zicea către Moise: „Ce strigi către Mine?” Toată această atitudine o are Sf. Ioan, pentru că era profund încredințat că omul este biserica lui Dumnezeu³⁴. Și ultimul argument pe care îl aducem aici – tot citându-l pe Sf. Ioan este: „Dar ce arată când întindem mâinile noastre spre cer și să ne rugăm? Că multe lucruri rele fac mâinile, [...] cu mâinile astea vrei să aduci lui Dumnezeu jertfa cea sufletească? Atunci nu mai rușina prin fapte urâte, ci le curățește cu milostenie, cu slujba fraților bolnavi și atunci le ridică la rugăciune”³⁵.

Toate aceste texte demonstrează că Sf. Ioan stăpânea o anumită metodă a rugăciunii, aceasta dovedind-o viața și spusele sale, însă, ținând cont de contextul în care a vorbit de rugăciune – adică condiționarea de tâlcuirea unui anumit text scripturistic și adaptarea acesteia la cei ce-l ascultau – putem reconstitui, dacă vrem, și o metodă, ca rezultat al unei munci de cercetare care nu a fost făcută în această direcție până astăzi. Sf. Ioan dorea să coboare în orașe experiența pustiei, dintr-un elan reformator, de restaurare a duhului rugăciunii, care s-a conservat la monahi. Pentru că, la începuturile creștinismului, credincioșii nu părăseau orașele și aveau și rugăciunea, dar slăbind evlavia, acum era nevoie de o revigorare³⁶. Aducem în sprijinul nostru și mărturia Î.P.S. Antonie Plămădeală care vine cu o concluzie „evidentă” cum însuși o intitulează și o afirmă: „Rugăciunea curată este o taină la care abia a ajuns unul din neam în neam prin harul lui Dumnezeu. Nu se ajunge la rugăciune prin metodă, iar când rugăciunea devine pură, metoda nu-i adaugă nimic. Metoda este chiar ambarasantă, o încurcă. Acest lucru îl știe încă Sf. Casian în sec. IV, când spunea că aceasta, contemplația, este deasupra tuturor celor patru forme de

³³ Diac. Gh. Băbuș, *o.c.*, p. 154.

³⁴ *Idem, o.c.*, p. 155.

³⁵ *Idem, o.c.*, p. 156.

³⁶ P.S.B. 23, p. 644.

rugăciune³⁷. Și, adăugăm noi, dacă știa Sf. Casian, de ce n-ar fi știut și Sf. Ioan Gură de Aur?

Sf. Ioan, păstrând același filon scripturistic și paulin, ne învață că datorită faptului că rugăciunea este duhovnicească, și roadele sale sunt duhovnicești, iar roada duhului este dragostea, bucuria și pacea (Galateni 5, 22) care unple inimile noastre în rugăciune și ne prisoșește³⁸. Altfel spus, se depășește neputința firii; nu numai a aceleia căzute în păcat, ci și a zestrei naturale date la început. Darul lui Dumnezeu depășește și covârșește firea cu preaplinul Duhului³⁹.

În ce privește obstacolele în calea rugăciunii, Sf. Ioan le arată a veni din trei părți: de la firea irațională prin patimi, de la oameni prin diferite necazuri și supărări și de la diavol prin ispitiri de tot felul. Împotriva patimilor firii căzute se luptă cu postul, milostenia și în general prin virtuți contrare păcatelor; împotriva relelor de la oameni recomandă răbdarea necazurilor, iar împotriva diavolului atrage cea mai mare atenție și recomandă folosirea din plin a puterii rugăciunii, ca în numele lui Iisus Hristos, aceia să fie alungați, de El, Cel ce a surpat puterea celui rău. Sfântul își concentrează atenția și ne sfătuiește „să nu scoatem niciodată din suflet aducerea aminte de Dumnezeu, ci să ne fie strâns lipită de cugetul nostru, [...] totdeauna gata de luptă și să nu lăsăm nicidecum armele din mână, ci, cunoscând furia celui care dezlanțuie război împotriva noastră, să fim trezi, să priveghem, să-i închidem intrările și să nu uităm niciodată hrana cea duhovnicească; citirea duhovniceștilor cărți, ascultarea predicilor și convorbirile duhovnicești și așa vom fi de nebiruit, iar uneltirile diavolului fără nici o putere le vom face și vom dobândi și iubirea de oameni a Domnului nostru Iisus Hristos, văzând că luptăm în numele Lui”⁴⁰.

Lupta este grea pentru că diavolul luptă cu noi pe cele trei căi amintite: atâta patimile noastre, întărâtă ura semenilor și numai în ultimă instanță ne atacă direct, atât cât îi îngăduie Dumnezeu. De aceea Sf. Ioan recomandă chemarea în ajutor a lui Iisus Hristos și chiar abandonul în brațele Lui ocrotitoare, numai așa El va prelua toate grijile noastre cele de strictă necesitate, iar dacă noi le căutăm cu deadinsul, ne va respecta întotdeauna libertatea voinței.

Concluzii

Rugăciunea, după Sf. Ioan Gură de Aur, este vorbire cu Dumnezeu, este prin excelență dialogică. În acest dialog, inițiativa îi aparține lui Dumnezeu și legătura aceasta se stabilește atunci când, conform libertății fiecăruia, creștinul respectă voința divină prin afirmarea voinței proprii în sensul acceptării de a fi ridicat din adâncul păcatelor. Printr-o atare pocăință, credinciosul dobândește o sfială, o rușine față de Dumnezeu, pe măsură ce este curățat de El de zgura păcatelor și nu dorește să vorbească decât cu Dumnezeu.

Astfel, prin dialog, se produce o metanoia, restabilirea chipului lui Dumnezeu din om și se întărește nădejdea în împărăția cerurilor.

³⁷ I.P.S. Antonie Plămădeală, *o.c.*, p. 259.

³⁸ P.S.B. 23, p. 642.

³⁹ P.S.B. 22, p. 171.

⁴⁰ P.S.B. 23, p. 127.

Caracterul dialogic al rugăciunii izvorăște din sânul Sfintei Treimi, esențial dialogică.

Calitatea rugăciunii este legată de calitatea întoarcerii către Dumnezeu, dintr-o tărie a voinței. Numai în acest caz ajutorul lui Dumnezeu poate fi instantaneu.

Măreția dialogului (rugăciunii) este dată de măreția interlocutorului – Dumnezeu. În acest fel, dialogul este vital, dătător de viață, înnoire, armă, bogăție perpetuă, rezervor de calm etc. și își are rădăcinile în atotputernicia lui Dumnezeu. Sf. Ioan vede în principal rugăciunea ca temelie, iar temelia este Hristos și pe această temelie se poate construi omul, ca Biserică a lui Dumnezeu.

Rugăciunea este dialogul ce întreține toată creația, iar în lipsa ei apare moartea. Sf. Ioan argumentează scripturistic aspectul indispensabil al rugăciunii, dând exemplu faptele mărețe din istoria biblică, ce s-au împlinit numai prin mijlocirea rugăciunii, numai în dialog cu Dumnezeu.

Așadar, pentru om este esențial dialogul cu Dumnezeu.

Conținutul dialogului trebuie să fie în primul rând cererea bunătăților veșnice; toate celelalte, pământești, se dobândesc în măsura în care Dumnezeu vede că le dorim mai cu ardoare pe cele cerești. De aici rezultă prioritatea sufletului, avându-se în vedere mai ales slăbiciunea lui inițială (starea de păcat). Însănătoșirea sufletului produce și sănătatea trupului.

Pentru Sf. Ioan Hrisostom, sănătatea sufletului se obține prin dobândirea iertării păcatelor, de la Dumnezeu. Iar iertare de păcate înseamnă tămăduire, vindecare, sănătate. În starea de rugăciune se activează conștiința păcătoșeniei și de aici necesitatea mărturisirii păcătoșeniei în fața lui Dumnezeu. Într-un cuvânt, Dumnezeu este izvorul sănătății, iar păcatul este izvorul morții.

Centrul rugăciunii trebuie să fie invocarea milei lui Dumnezeu, însă tot central se situează și rugăciunea de mulțumire. Sf. Ioan înțelege prin mulțumire mulțumire deplină, datorită plinătății darului – Întruparea Fiului lui Dumnezeu. De aici se așează în centrul rugăciunii și lauda lui Dumnezeu.

La Sf. Ioan, un loc aparte îl are și rugăciunea pentru cei răposați. El insistă pe rugăciunea de mijlocire, în special pentru cei care nu au dat milostenie înainte să moară. Condiția eficacității mijlocirii pentru cei vii este ca și cei pentru care se fac rugăciuni, să se roage ei înșiși.

Rugăciunea personală cea mai puternică este cea mistică, după îndemnul lui Hristos (Matei 6, 5-6), în care se conștientizează maxim prezența lui Dumnezeu, prin invocarea numelui lui Iisus Hristos. Sf. Ioan stăpânește o metodă a rugăciunii dobândită în experiența pustiei și dorea o restaurare a duhului rugăciunii tuturor credincioșilor prin împărtășirea din trăirea duhovnicească a monahilor.

Rugăciunea întâmpină obstacole din trei părți: de la firea irațională a patimilor, de la oameni prin necazuri și de la diavol prin ispitiri. Sf. Ioan recomandă rostirea numelui lui Iisus Hristos, ca prin puterea numelui Lui să fie alungată puterea celui rău.

Scopul final al rugăciunii personale este dobândirea rugăciunii curate. Mijloacele de obținere a acestei rugăciuni sunt: mărturisirea păcatelor, pocăința, postul, milostenia, privegherea, răbdarea necazurilor, stăruința în rugăciune, smerenia.

„Cei ce vor să-i asculte Dumnezeu când se roagă, trebuie întâi să fie vrednici darului aceluia pe care îl cer. A doua, să se roage după legile lui Dumnezeu. A treia,

să se roage pururea și adesea și în toată vremea. A patra, să nu ceară vreun lucru putred și pământesc. A cincea, când cere, să nu fie numai spre folosul lui, ci pentru frații ortodocși creștini. Dacă se roagă așa, cu aceste cinci cereri, i se ascultă rugăciunea, iar de cere în alt fel, nu i se ascultă, măcar de-ar fi și drept cel ce cere⁴¹.

Prin toate acestea făcute cu discernământ, se câștigă starea „cumpătării în toate” și abandonul în brațele lui Dumnezeu.

Rugăciunea curată, duhovnicească, are după Sf. Ioan, ca roade, tot cele duhovnicești: dragostea, bucuria și pacea (Galateni 5, 22). Se depășește starea de păcat și natura edenică a omului prin preaplinul Duhului.

Rugăciunea care integrează toate dimensiunile dialogului cu Dumnezeu este Rugăciunea Domnească, dăruită nouă de Iisus Hristos. După Sf. Ioan, însăși rostirea în rugăciune a cuvântului „Tată” este izvor de viață; de viață cu Dumnezeu și cu semenii, Dumnezeu fiind Tatăl nostru. De aceea, pentru Sf. Ioan, cea mai puternică rugăciune nu este cea individuală, ci cea comună în cadrul Sfintei Liturghii.

⁴¹ Diac. Gh. Băbuț, *o.c.*, p. 152.

BIBLIA ȘI SACRALIZAREA/SECULARIZAREA LITERATURII ÎN SECOLUL XX

Partea a III-a

CONSTANTIN JINGA

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

Herbert N. Schneidau

Considerațiuni finale și tranzitorii

Pornind de la o preocupare legată de rolul pe care l-au jucat și l-ar mai putea juca încă textele fondatoare ale iudeo-creștinismului în procesul de formare a paradigmei culturale europene, în eseu de față am căutat să verificăm o ipoteză oarecum inedită în mediile academice românești, anume aceea că modificările suferite de către statutul Bibliei, în special în cea de a doua jumătate a secolului XX, au influențat în mod direct atât statutul textului literar, cât și pe acela al autorului și au condus, implicit, la construirea unei noi paradigme de receptare a Scripturii și a literaturii.

Demersul nostru era bazat pe faptul că, asimilată inițial literaturii sacre, Biblia a servit multă vreme drept reper pentru literatura seculară fiindu-i, cu siguranță până și în zilele noastre, unul dintre izvoarele principale de inspirație. Treptat, ea a contribuit la cristalizarea unui spirit critic și, într-un sens, putem spune că prin multitudinea de teme, motive, genuri, arhetipuri, figuri puse la dispoziția artiștilor chiar a generat literatură și elemente de conștiință literară. Fiind privită vreme de două milenii ca reper fundamental în mediile ecleziastice, dar și în republica luterelor, era firesc ca orice modificare suferită de Carte să se răsfrângă neîntârziat asupra proximităților ei.

Pentru a putea analiza aceste ipoteze, ne-am organizat investigațiile în două etape. În cea dintâi, remarcând quasi-absența în mediile de specialitate românești a studiilor pe această temă, am socotit necesar să oferim o prezentare generală a discuțiilor purtate despre raportul dintre Biblie și literatură în universitățile europene, în special din anii '80 încoace. În demersul nostru ne-a interesat mai cu seamă un survol bibliografic, pentru o prezentare cât mai cuprinzătoare a problematicii. Dar dincolo de aceasta, am căutat să surprindem și dinamica procesului de sacralizare/secularizare a celor doi poli aflați în discuție, Biblia și literatura. Ne propuneam, cu alte cuvinte, să prezentăm un model teoretic a ceea ce am socotit a fi procesul de asimilare a Bibliei de către literatura seculară și am ajuns la concluzia că urmările acestuia se pot

observa în tendințele post-moderne de secularizare a Bibliei, respectiv de sacralizare a literaturii printr-o apropiere și printr-un transfer oarecum abuzive¹. Chestiune pe care ulterior am abordat-o – și probabil că aceasta va fi fiind contribuția noastră majoră la dezbateră raportului în cauză – ținând seama de specificul spațiului est-european, de mediul spiritual și cultural creat aici de către Bisericele Ortodoxe. Pentru a realiza un tablou cât mai amplu și vizând să atragem atenția asupra importanței de care ar putea-o avea continuarea acestei discuții în literatura română, în partea a doua a eseului am propus spre investigare, din această perspectivă, operele a patru autori interesați, credem noi, pentru a înțelege particularitățile și însemnătatea procesului semnalat în spațiul răsăritean în general și pe teren românesc în special. Este vorba despre Nichifor Crainic, V. Voiculescu, Pr. Mihail Avramescu și Ieroschimonașul Daniil Sandu Tudor.

Astfel, creația lui Nichifor Crainic, figură proeminentă a dreptei românești interbelice, ni s-a părut relevantă pentru considerarea aspirației literaturii la sacralitate, în sensul deja menționat, prin consacrare ideologică. L-am descris pe Nichifor Crainic ca fiind un tradiționalist mistic angajat politic, un autor creștin care mărturisește unerez politic bine definit, cu un fundament deliberat teologic. El scrie o literatură de inspirație creștină, pusă în slujba idealurilor pentru care militează public. Între cele două războaie mondiale, opera sa eseistică și poetică, construită pe un schelet teologic bogată în elemente biblice, a stat la baza cristalizării principalelor formațiuni politice de dreapta, fiind inclusă, fără prea multe rezerve, în corpusul de texte de referință ale dreptei românești interbelice. Astfel, textele lui Nichifor Crainic au marcat primii pași înspre realizarea a ceea ce Dan Pavel avea să numească, pe bună dreptate, o teodicee seculară². Să ne amintim că, pentru Crainic, „Patria” bunăoară reprezintăământul părinților, al strămoșilor, într-un sens deja impregnat de terminologia așoptistă și, chiar dacă el încearcă să construiască o mistică creștină în jurul acestui concept, o face valorificând motive biblice de sorginte veterotestamentară și elemente de mitologie autohtonă precreștină, filtrate prin grila unui naționalism deja modern. V. Voiculescu aduce și el în discuție canoanele menționate mai sus. El poate fi citit, așa cum am arătat, ca un tradiționalist care scrie în răspărul lumii moderne, fără însă să fi cu totul străin de modernism. Pentru el tradiția este, alături de Scriptură, mediul permanent de comunicare a revelației divine. V. Voiculescu nu crede atât în puterea cuvântului, cât în capacitatea literaturii de a mijloci potențarea acestuia, prin plasarea lui într-un context adecvat, într-o bună vecinătate. Maestru al medicinei populare, el scrie pentru a vindeca, pentru a îndrepta năravuri, pentru a indica orizonturi. Arta lui este pusă mereu în slujba credinței, iar poetul se vede în postura lui Vergiliu călăuzindu-și neobosit novicele până în brațele Beatricei. Literatura sa, puneam la un moment dat, se bucură de sacralitate printr-o „contaminare” deliberată, după principii hermetice al simpatiei universale. El ia ca model Cartea care, obiect simbolic, deschide spre o realitate metafizică și „contaminează”, astfel, realitatea

¹ Procesul poate fi urmărit și în evoluția modelelor politice, vezi bunăoară cartea lui Marcel Gauchet, *Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. Gauchet stăine aici, printre altele, că creștinismul poate fi considerat ca „religia ieșirii din religie” (vezi p. II sq.).

² Dan Pavel, „Legionarismul”, în vol. Alina Mungiu-Pippidi, coordonator, *Doctrină Politică. Concepte universale și realități românești*, Iași, Editura Polirom și Societatea Academică Română, colecția „Collegium”, 1998, p. 223 sq.

fizică. Pr. Mihail Avramescu, în schimb, merge mai departe. Pentru el, limbajul este mai mult decât un simplu instrument de comunicare. Părintele Mihail este încredințat de puterea literei și a cuvântului de a resemnifica lumea, de a reda valențele simbolice unei lumi pe care modernismul a golit-o de sens. Literatura lui devine importantă în sine și aspiră deja, dacă nu la statutul de Scriptură, cel puțin la funcționalitatea mistică tradițională a acesteia. Iar despre Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor am putea spune că, într-un sens, este probabil autorul cel mai interesant în ceea ce ne privește. Spirit profund modern, el adoptă modalități de expresie tipic tradiționale; literatura lui dă seama de o experiență liturgică a Scripturii și valorifică procedee de hermeneutică tradițională. Mai mult decât atât, unele dintre creațiile sale au fost acceptate de către Biserica Ortodoxă Română în corpusul ei liturgic, bucurându-se astfel de statutul de sacralitate specific textelor de cult. Producțiile călugărului poartă în ele, în mod evident, dorința de a dobândi notorietate în cadrul Bisericii, dar prin aceasta ele ies din sfera literaturii înțeleasă ca *belles lettres*.

Din analiza acestor autori se desprinde faptul că o discuție despre raportul dintre Biblie, sacru și literatură, într-un mediu tradițional asemenea celui răsăritean, trebuie să pornească de la ideea că, aici, Biblia este receptată nu doar ca mesaj, ci și ca obiect cu valențe iconice. Cu alte cuvinte, că mesajul ei este transmis și perpetuat prin tot ceea ce ține de sfera liturgicului și prin intermediul unui corpus de texte depozitare ale corecteii interpretări. Totodată, Cartea ca atare este venerată ca obiect liturgic. Ne aflăm într-un spațiu unde triunghiul semiotic funcționează fără greș. A rezultat, de aici, faptul că într-un astfel de context modelul literar cel mai răspândit, până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, rămâne cel oferit de către textele cultice și pioase, care vehiculează mesajul biblic implicit. Această tendință avea să se cristalizeze în ceea ce, ulterior, a fost numit literatură „autohtonistă“, „tradiționalistă“, etc. Producțiile de această factură aspiră la sacralitate fie prin consacrare ideologică (atunci când sunt exploatare politice), fie prin recunoaștere ca atare chiar de către Biserică (atunci când în cauză sunt texte de cult). Este vorba, desigur, despre o sacralitate înțeleasă nu în sens tradițional, ci pur modern. Literatura seculară va tinde să substituie Cartea foarte târziu, de-abia o dată cu pătrunderea ideilor luministe și a tendințelor de sincronizare cu Apusul, constituind „modernismul“ românesc. Prin forța lucrurilor nu am putut evita referințele constante la aceste elemente legate de canonul literar și la cel cultural românesc, așa cum au fost ele analizate și prezentate de către E. Lovinescu, G. Călinescu și N. Manolescu. Deloc întâmplător deoarece, așa după cum am putut vedea, prin influența ei, Biblia a avut de jucat un rol deosebit de important inclusiv în instituirea acestor canoane.

Oricum am privi lucrurile, secolul XX trăiește sub imperiul modernismului. Chiar și în est, modernismul nu mai reprezintă atât un program literar sau ideologic (vorbind deja despre modernisme, la plural), cât o stare de spirit capabilă să se manifeste în cele mai diverse forme, dar care structural respectă invariantele deja consacrate: autonomizarea, raționalizarea, afirmarea subiectivității, desprinderea de vechi, tendința de adecvare la spiritul vremii și diverse fațete ale secularizării. Subscriem la observațiile lui Nicolae Manolescu referitoare la acest aspect. Într-un studiu remarcabil³, criticul susținea cu privire la poezia română din perioada interbelică

faptul că încadrarea unui autor sau a altuia în sfera modernismului sau a tradiționalismului este foarte dificilă, deoarece noțiunile respective nu au un conținut precis și, în orice caz, nu trebuie opuse. După Nicolae Manolescu, care se situează aici în prelungirea lui G. Călinescu și E. Lovinescu, tradiționalismul românesc de după primul război mondial este, de fapt, o formă de modernism. Este, cum spune el, „mai degrabă un program decât o sensibilitate reală” și întărește: „dacă tradiționalismul e un program și o manieră, o grupare, o orientare, adesea o revistă („Gândirea”), modernismul (impropriu numit astfel) reprezintă o stare de spirit generală și e cu mult mai divers.”⁴ Analiza autorilor selectați de noi a avut ca punct de reper și această afirmație, pe care ne-am asumat-o, până la un punct.

Este notabil că toți acești autori manifestă, fără excepție, o atitudine deosebit de critică la adresa modernismului și a tendințelor moderniste din cultura română. Pentru ei, modernismul nu este credibil din nici un punct de vedere, este un drum fără nici o țință. Totuși, oricât ar putea să pară de paradoxal, cu toții rămân autori moderni, în ciuda faptului că unii dintre ei aleg modalități de exprimare tributare paradigmei tradiționale. Foarte interesant, critica pe care ei o aplică modernismului vine dintr-o zonă profund tradițională. În schimb, despre fiecare am putea spune, parafrazându-l pe Habermas, că este o personalitate autonomă ce se construiește pe sine într-o libertate deplină. Acești autori sunt moderni, dar ei transcend, totodată, modernitatea. Ei sunt tradiționaliști, dar transcend, de asemenea, tradiționalismul. Și poate că nu ar fi astfel, dacă și-ar fi asumat elementele tradiționale doar pentru valoarea lor stilistică. Sigur că, așa cum ar spune Nicolae Manolescu, i-am putea considera tradiționaliști prin opțiune. Dar aceasta nu implică nici pe departe că ei își asumă tradiționalismul doar din considerente estetice. Atunci când unul subordonează totul crezului său politic, altul trăiește ca un „doctor fără arginți”, un al treilea devine preot, iar ultimul călugăr, este evident că lucrurile stau cu totul altfel.

După cum s-a observat deja, în cadrul modernismului perioadele de negare a tradiției sunt strâns secundate de perioade de afirmare febrilă a acesteia. Iar în literatura română, deloc paradoxal, autori de secol XX percepuți îndeobște ca reprezentanți tipici ai curentelor tradiționaliste, poate cu excepția lui Mihail Avramescu, în cazul nostru, asimilat mai degrabă avangardei, au jucat un rol important în procesul de cristalizare a canoanelor modernității. Sau, mai precis, ale unei alte fețe a modernității, prea puțin discutată până acum tocmai pentru că este pusă, de regulă, pe seama unor curente de idei pe care ne-am obișnuit să le plasăm undeva în afara spațiului modern.

Dar iată că postmodernismul oferă, la ora actuală, o perspectivă imposibil de imaginat în urmă cu doar câteva decenii. Acolo unde modernismul poate fi privit ca secularizant și rigid reducăționist, postmodernitatea pare a îngădui tocmai redescoperirea unor valori tradiționale oculte cu grijă de către moderni, dar fără de care modernitatea în sine nu ar fi putut exista. O lectură a câtorva dintre lucrările importante ale lui Derrida, de exemplu, așa cum a efectuat-o recent John D. Caputo, poate fi deosebit de elocventă în acest sens și fructuoasă pentru reluarea dialogului

³ N. Manolescu, „Poezia între cele două războaie mondiale – vârsta modernă a lirismului”, în vol. *Istoria Literaturii Române – Studii*, Vol. coordonat de Zoe Dumitrescu Bușulenga, București, Editura Academiei, 1979.

⁴ N. Manolescu, o.c., pp. 218–220.

între moștenirea noastră premodernă și prezentul nostru postmodern⁵. Acest fapt nu face decât să ne stimuleze pledoaria în favoarea unei analize a literaturii române, în special a celei din cea de a doua jumătate a secolului XX, dintr-o perspectivă biblică sau, prin extensie, tradițională. Într-o epocă în care failibilitatea canonului literar românesc a fost deja atestată⁶, evaluarea literaturii române dintr-o asemenea direcție ar putea fi deosebit de interesantă și, probabil, utilă în vederea depășirii paradoxului român.

Să nu uităm că, în definitiv, literaturile noastre nu mai urmăresc demult să ne ofere chipuri și priveliști ale posibilului. Ci, devenite în timp ferment al cotidianului, ele propun prin sine imposibilul și se dăruiesc pe sine, difuzându-se euharistic, ca semne ale credinței în potențialitatea acestuia. „Credința – spune Andrei Codrescu – e dovada lucrurilor pe care le-am risipit, / dovada lucrurilor nevăzute...”⁷.

Bibliografie selectivă

Având în vedere faptul că tematica raportului dintre Biblie și literatură nu a fost abordată încă temeinic la noi, considerăm strict necesară publicarea unei bibliografii minimale a subiectului, pentru cei doritori să aprofundeze acest demers.

Lucrări referitoare la raportul dintre Biblie, teologie și literatură

Alonso-Schökel, L., *The inspired Word: Scripture and Tradition in the light of language and literature*, New York, 1965.

Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, George Allen & Unwin, London, Sydney, 1981.

Alter, Robert, *The World of Biblical Literature*, SPCK, London, 1992.

Alter, R., Kernode, F. (ed), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Anderson, Pamela Sue, *Canonicity and critique: a feminist defence of a post-kantian critique*, în rev. „Literature and theology”, vol. 13, nr. 3/ September 1999, pp. 201 sq.

ApRoberts, R., *The Biblical Web*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.

Auerbach, Erich, *Mimesis. Reprezentarea realității în literatura occidentală*, traducere de I. Negoîtescu, Polirom, 2000.

Barr, James, *The Semantics of biblical language*, Oxford University Press, Oxford, 1961.

Barr, James, *Reading the Bible as literature*, in „Bulletin of John Rylands University Library”, 56/1973, 10-33.

⁵ Vezi John D. Caputo, *Philosophy and prophetic postmodernism: Towards a Catholic postmodernity*; comunicare prezentată în cadrul Conferinței Internaționale „Raison philosophique et christianisme à l'aube du troisième millénaire”, Paris, 24–26 martie 2000.

⁶ Sorin Alexandrescu, „Romanul românesc interbelic: problema canonului” și „Pentru un grabnic sfârșit al canonului estetic” în vol. *Privind înapoi, modernitatea*, București, Editura Univers, 1999.

⁷ Andrei Codrescu, „Reînvățarea credinței” în *Candoare străină. Poezii alese 1970–1996*, selecție și traducere de Ioana Ieronim, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 53.

- Bloom, Harold, *The Anxiety of Influence. A theory of poetry*, Oxford University Press, 1975.
- Borella, Jean, *Criza simbolismului religios*, trad. de Diana Morărașu, Institutul European, Iași, 1995.
- Buckley, Vincent, *Poetry and the sacred*, Chatto & Windus, London, 1968.
- Caird, G. B., *The language and imagery of the Bible*, Gerald Duckworth, London, 1980.
- Comte, Fernand, *Marile figuri ale Bibliei*, trad. de Mihael Voicu, Humanitas, București, 1995.
- Cunningham, Valentine, *Canons*, în vol. *The discerning reader. Christian perspectives on literature and theory*, Edited by David Barratt, Roger Pooley, Leland Ryken, APOLLOS & Baker Books, 1995.
- Cunningham, Valentine, *The best stories in the best order? Canons, apocryphas and (post)modern reading*, in rev. „Literature and theology“, vol: 14, nr. 1 / March 2000.
- Cupitt, Don, *The new religion of life in every day speech*, SC: Press Ltd., 1999.
- Densusianu, Ovid., *Literatura Română Modernă. Poesia în spirit vechi și cea de tranziție*, [f.ed, f.a.]
- Eco, Umberto, *Arta și frumosul în estetica medievală*, traducere de Cezar Radu, Editura Meridiane, București, 1999.
- Elliott, T. S., *The Sacred Wood*, 1920, vezi [<http://www.prufrock.org/poem/tradition.html>].
- Elliott, T. S., *Religie și literatură*, trad. de Magda Wächter și Ioan Milea, în rev. „Vatra“, nr. 2/1999, p. 93.
- Fabiny, Tibor, *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*, Macmillan, 1992.
- Frye, Northrop, *The Great Code. The Bible and Literature*, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Guénon, René, *Symboles de la Science sacrée*, Gallimard N.R.F., Paris, Gallimard, © 1962 [1994].
- Henn, T. R., *The Bible as Literature*, Lutterworth Press, London, 1970.
- Jack, Alison, *Texts reading texts, sacred and secular. Two Postmodern perspectives*, Sheffield Academic Press, 1999.
- Jasper, David (editor), *Images of belief in literature*, Macmillan, 1984.
- Jeffrey D., L., *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Eerdmans, Grand Rapids, 1992.
- Johansen, Jorgen Dines, *Literatura ca model al existenței umane*, trad. de Constantin Jinga, în rev. „Orizont“, nr.8/aprilie 1993, p. 16.
- Magee, Bryan, *Men of ideas*, Oxford University Press, 1982.
- Martin, Joan, *La littérature sacrée des femmes. Récits d'esclaves et éthique womaniste*, în „Concilium“. Revue Internationale de Théologie, Publié avec le concours du Centre National du Livre – Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276/1998.
- Montefiore, C.G., *Rabbinic literature and Gospel teachings*, Macmillan, London, 1930.
- Panier, Louis, *From Biblical Text to Literary Enunciation and Its Subject*, [<http://shemesh.scholar.emory.edu/scripts/Semeial/E-Semeia/vol001/Panier.html>].

Pavel, Toma, *Arta îndepărtării. Eseu despre imaginația clasică*, traducere de Mihaela Mancaș, Editura Nemira, 1999.

Pânzaru, Ioan, *Practici ale interpretării de text*, Polirom, 1999.

Prickett, Stephen, *Words and the Word. Language, poetics and biblical interpretation*, Cambridge University Press, 1986.

Prickett, Stephen, *Origins of narrative. The Romantic appropriation of the Bible*, Cambridge University Press, 1996.

Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and the human sciences. Essays on language, action and interpretation*, trad. John B. Thompson, Cambridge University Press & Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1981.

Rougemont, Denis de, *Iubirea și Occidentul*, traducere, note și indici de Ioana Căndea-Marinescu, prefată de Virgil Căndea, Ed. Univers, București, 1987.

Schneidau, Herbert, N., *Sacred discontent. The Bible and Western Tradition*, University of California Press, Berkely, 1977.

Vermes, Geza, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic studies*, E.J. Brill, Leiden, 1973.

Wadsworth, Michael, *Ways of reading the Bible*, The Harvester Press, Sussex, 1981.

Watson, J., R., *Wordsworth and the Credo*, în vol. *Images of belief in literature*, ed. de David Jasper, Macmillan, 1984, p. 158.

Wesley, John, prefata volumului *A Collection of hymns for use of the people called Methodists*, 1780.

Wilder, A., *The New Voice: Religion, literature, hermeneutics*, New York, 1969.

Wilmer, Clive, *Poets talking. The „Poet of the month“ interviews from BBC Radio 3*, Carcanet, Manchester, 1994.

Wordsworth, M., *Essays on Epitaphs*, in „The Friend“, 1810.

Wright, Terry R., *Lawrence and Bataille: Recovering the sacred, re-membering Jesus*, in rev. „Literature and Theology“. An International Journal of Religion, Theory and Culture, Vol. 13, No. 1, March 1999, pp. 46 sq.

BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ ÎN LUPĂ CU „DIAVOLUL ROȘU“

CONSTANTIN AIOANEI și FRUSINICA MORARU

Spre sfârșitul anului 1958 și sub influența evenimentelor din Ungaria din 1956, Biserica Ortodoxă Română era considerată unul dintre „dușmanii interni“ ai regimului comunist. Devenite „focare de activitate contrarevoluționară“, aproape toate lăcașele de cult din țară intră în preocupările Securității, care, în scurt timp, descoperă că „în mănăstirile ortodoxe sunt adunate un mare număr de elemente legionare“ sau provenite din „aparatură de represiune burghezo-moșieresc, ce desfășoară o intensă activitate subversivă – sub forme diferite – împotriva regimului democrat-popular al R.P.R.“. Această „concluzie“, extrasă dintr-un referat datat 6.10.1958 și semnată de Alexandru Drăghici¹, era susținută cu zeci de exemple ale unor „acțiuni contrarevoluționare“, constând în „atrăgerea elementelor dezorientate și bigote din rândul țăranimii“, prin intermediul „armatei negre a călugărilor și călugărițelor“, în „creșterea puterii economice a mănăstirilor“ și celorlalte instituții de cult și „adăpostirea elementelor dușmănoase, ca legionari, țăraniști, foști exploatare, militari deblocați, foști polițiști, refugiați (din Basarabia) de regimul sovietic“.

Din analiza exemplurilor inserate în referatul citat, rezultă că starea de alarmă în care se afla Alexandru Drăghici izvoara – printre altele – dintr-o situație reală: începând cu anul 1948, Mișcarea Națională de Rezistență și-a găsit tot mai multe puncte de sprijin în bisericele, mănăstirile și schiturile ortodoxe din întreaga țară. Așa de pildă, colonelul Gheorghe Arsenescu a primit binecuvântarea și a depus jurământul în mănăstirea Cetățuia din zona Câmpulung Muscel, iar mai târziu, Pimen Bărbieru, starețul acesteia, i-a oferit sprijin moral și material.

Între anii 1947–1948, călugărițele Severina Judita și Dumitru Anteria din mănăstirea Rătești (Buzău) i-au ascuns pe Rascovici Romeo și Chirulescu Ion, urmăriți pentru activitate contrarevoluționară, și pe studentul Popescu Puiu, membru al „organizației subversive «Pajura Neagră»“.

În aceeași perioadă, călugării Ioasaf Popa, Bonifatie Podoreanu și Teofil Mocănița de la mănăstirea Ciolanu (Buzău) l-au ascuns pe Burducea Constantin, fost ministru al cultelor, în timp ce călugărițele Antonina Alexe, Partenia Pascu și Emilia Stroe au oferit adăpost în mănăstirea Barbu (Buzău), unui căpitan german.

Organizația de rezistență armată a generalului Carlaonț a fost sprijinită, mai bine de doi ani (1948–1949), de starețul mănăstirii Tismana, iar în altă parte a țării, starețul Vasile Botorca de la schitul Boureni (Pașcani) participa activ la „acțiunile

¹ Arhiva Serviciului Român de Informații, Fond „D“, dosar nr. 7729, f. 4 și urm.

contrarevoluționare ale organizației subversive «Frontul Patriei» alături de soții Hris și fugarul Mahu Constantin“ (1950–1951).

În sudul țării „organizația subversivă «Gărzile Decebal» și fugarul Străchescu“ își aveau principalul punct de sprijin în persoana călugărului Martinian Conuț de la mănăstirea Slatina, arestat în 1951, „cazuri asemănătoare înregistrându-se și la mănăstirile Arnota și Horezu, schiturile Durău, Rarău, Mușuroaiele“.

Pe alt plan, preoții Bartolomeu Valeriu Anania și Benedict Vasile Ghiuș de la Patriarhie, precum și profesorii Dumitru Stăniloae de la Institutul Teologic din București și Alexandru Mironescu erau urmăriți pas cu pas pentru că „sub masca activităților religioase au creat asociația clandestină «Rugul Aprins al Maicii Domnului», în rândul căreia au atras un număr de tineri de la institutele de învățământ superior din București și Iași“. În acest context sunt de amintit și „acțiunile contrarevoluționare de la mănăstirea Vladimirești (Galați), Polovraci (Craiova), Viforâta (Târgoviște), Biserica Antim din București și multe altele.

Împotriva unor membri ai Bisericii Ortodoxe se luaseră deja măsuri de reținere și judecare, pentru imaginare crime de uneltire sau de război. Astfel, printre alți clerici, în anii 1944–1949, au fost arestați preoții Dumitru Argint și Nica Tuță, de la Catedrala Patriarhală, Vasile Țepordei și Sergiu Roșca, foști redactori la gazetele Mitropoliei Basarabiei, „Raza“ și „Basarabia“. Dacă preotul Roșca a fost condamnat la ani grei de temniță în țară, împotriva lui Vasile Țepordei s-a adoptat o strategie diabolică: a fost eliberat din arestul de pe Calea Rahovei, fiind ridicat după câțiva metri de o patrulă sovietică și transportat la Constanța, unde a fost judecat de un așa-zis tribunal sovietic și condamnat la 25 de ani muncă silnică în lagărele de muncă din U.R.S.S.²

În continuarea referatului său, Alexandru Drăghici atrăgea atenția conducerii politice a țării, căreia îi era destinat documentul citat, că „tolerarea pe mai departe a numărului mare de elemente legionare și reacționare în mănăstiri, cât și menținerea numărului mare de mănăstiri unde numărul de călugări se înmulțește încontinuu cu elemente îndoctinate cu idei contrarevoluționare, prezintă un pericol social“, și, în consecință, propunea:

- elementele legionare și elementele care au avut funcțiuni în aparatul de stat burghez-moșieresc, care sunt călugări în mănăstiri, episcopii, mitropolii și patriarhie, să fie scoși din monahism, să li se interzică portul hainelor călugărești și să nu li se mai permită întoarcerea la mănăstiri;

- desființarea seminariilor monahale și interzicerea frecventării de către călugări și călugărițe a Institutului Teologic;

- pe viitor, intrarea în monahism să se facă numai cu avizul împuterniciților regionali pentru culte;

- interzicerea cu desăvârșire ca, pe viitor, să se mai înființeze mănăstiri și schituri și închiderea mănăstirilor și schiturilor ce 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;

² Vasile Țepordei, *Aminire din Gulag*, Casa editorială pentru turism și cultură Abeona, București, 1992, p. 53 și urm.

– numărul de mănăstiri fiind prea mare, să fie redus la jumătate, urmând să fie desființate 50% din ele, cuprinzând în numărul acestora în special pe cele care sunt comune și cele care s-au înființat după 23 august 1944, urmând ca locașurile bisericilor să fie deservite de câte un preot de mir pentru slujbă. Clădirile acestora să fie destinate pentru case de naștere, spitale, cluburi, case de odihnă și școli;

– terenurile, inventarul agricol și utilajele acestora să fie predate G.A.C.-urilor din jurul acestor mănăstiri;

– interzicerea intrării elementelor tinere în mănăstiri, fixându-se limita de vârstă de la 50 de ani în sus“.

Informarea lui Alexandru Drăghici a ajuns în cele din urmă „pe masa de lucru a tov. Dogaru Dumitru, secretarul general al Departamentului Cultelor“, care, la ședința Sinodului Bisericii Ortodoxe Române din 15 decembrie 1958 constata, printre altele, că „încălcarea unor dispozițiuni ale Regulamentului de organizare și funcționare a mănăstirilor“ a dus la „existența unei stări de lucruri [...] ce prezintă pericol pentru ordinea publică și securitatea statului nostru“³. Pentru „stăvilirea și lichidarea acestei situații“, Dogaru Dumitru „a recomandat“ Sinodului următoarele măsuri:

– modificarea regulamentului de organizare și funcționare a mănăstirilor, „care să asigure un personal monahal de bună calitate morală și cetățenească“;

– excluderea din monahism a celor care „au suferit condamnări, arestări sau care prin trecutul lor nu pot face cinste Bisericii“, „au contravenit valorilor monahale, nu aveau 7 clase“, sau a căror „prezență în mănăstire era contrară regulamentului“;

– fixarea pentru fiecare mănăstire „a unei limite maxime de călugări, în funcție de capacitatea de cazare existentă“, închiderea mănăstirilor și schiturilor „găsite necorespunzătoare pentru monahism“, ori „schimbarea destinației acestora“.

La 19 decembrie 1958, M.A.I. întocmește un nou referat, din cuprinsul căruia rezultă „solicitarea Departamentului Cultelor de a fi sprijinit“ în realizarea măsurilor enumerate, ceea ce dezvăluie neîncrederea acestei instituții în membrii Sinodului Bisericii Ortodoxe Române, care – așa după cum se va vedea – nu erau deloc dispuși să aplice măsurile „sugerate“ de Dogaru Dumitru și nici să facă compromisuri cu autoritățile politice ale vremii.

„Receptive“ peste măsură la asemenea gen de solicitări, unele cadre din conducerea M.A.I. considerau că Securitatea putea să sprijine Departamentul Cultelor, oferindu-i date despre „situația exactă a mănăstirilor și schiturilor din țară“, poziția „topografică și valoarea lor istorică sau arhitectonică, capacitatea de cazare, despre trecutul și activitatea dușmănoasă a unor călugări, călugărițe și altor elemente din rândul personalului deservent“. La rândul ei, Miliția putea sprijini acțiunea cu „datele existente în evidența populației și altele“.

„În scopul mai sus arătat – conchidea referatul – și pentru asigurarea caracterului secret al măsurilor“ ce se preconizau, „a prevenirii stărilor de agitație în cadrul mănăstirilor și în afara lor“, se propunea o colaborare strânsă între Departamentul Cultelor și M.A.I., finalizată prin apariția Decretului nr. 410 din 28 octombrie 1959, o nouă și grea lovitură dată Bisericii Ortodoxe Române. În urma acestei conspirații s-a ajuns la situația din graficele ce urmează:

³ A.S.R.I., Fond „D“, dosar nr. 7729, f. 482–484.

Situția mănăstirilor ortodoxe⁴:

Nr. crt.	Eparhii	Existente la 1.1.59	Existente la apariția Decr. 410/59	Desființate de la 1.1.59 până la 31 martie 1960	Existente 31.3.1960
1	București	35	33	12	23
2	Iași	57	45	37	20
3	Craiova	16	16	5	11
4	Sibiu	10	7	3	7
5	Timișoara	13	13	5	8
6	Arad	6			
7	Oradea	4	4	3	1
8	Cluj	10	6	5	5
9	Galați	6	6	—	6
10	Buzău	21	19	13	8
11	Rm. Vâlcea	29	29	1	12
Total:		224	194	92	102

Situția călugărilor din mănăstirile ortodoxe⁵:

Nr. crt.	Eparhii	Existenți la 1.01.59	Scoși de la 1.01.59 până în prezent	Existenți la 1.03.59	Conform Decr. 410/59	
					Vor fi scoși	Rămân în mănăstiri
1	București	1301	254	1047	538	509
2	Iași	2040	1006	1034	633	401
3	Craiova	192	86	106	21	85
4	Sibiu	71	20	51	17	34
5	Timișoara	53	32	21	12	9
6	Arad	75	55	20	5	15
7	Oradea	10	8	2	—	2
8	Cluj	85	45	40	5	35
9	Galați	437	251	186	33	153
10	Buzău	853	548	305	255	50
11	Rm. Vâlcea	654	341	313	203	110
12	Roman	443	329	114	61	53
Total:		6014	2975	3237	1783	1456

Notă:

— din cei 2.975 scoși, 1.775 au plecat „de bună voie“;

— din totalul de 1.783 ce se încadrează în decret pentru a rămâne, 376 sunt pensionari, care nu s-au hotărât încă dacă renunță la pensie sau la călugărie, iar 380 s-au declarat bolnavi și invalizi (inapți de muncă), situația lor urmând a fi clarificată.

Pe baza acestor grafice și a celorlalte situații realizate, tot în secret, de instituțiile menționate, Departamentul Cultelor elaborează proiectul noului regulament al mănăstirilor, care interzicea prezența în viața monahală a „minorilor, persoanelor ce nu absolviseră 7 clase elementare“ sau care săvârșiseră „abateri de la regulile monahale“ ori suferiseră „condamnări de drept comun“. De asemenea, nu puteau

⁴ *Ibidem*, f. 445.

⁵ *Ibidem*, f. 444.

accede sau rămâne în viața monahală elemente contrarevoluționare”, precum și cei ce erau cunoscuți „cu manifestări dușmănoase la adresa regimului”. Așadar, noile reglementări deschideau larg porțile abuzului și încurajau represiunea declanșată împotriva Bisericii Ortodoxe Române și a slujitorilor ei.

În unele situații, abuzurile Securității au mers până acolo încât au fost scoși din viața monahală zeci de călugări, frați, călugărițe și surori doar pe bază de „tabele cu elemente nesigure”, având ca suport informații neverificate ori pur și simplu inventate. Semnificativ în acest sens este cazul celor 425 de surori de la Mănăstirea Agapia, dintre care amintim pe Adam Maria (sora Irina), Cureau Domnica (sora Magdalena), Ianțuc Sofia (sora Maria), Năstase Paraschiva (sora Agripina) – ca să cităm doar câteva nume – din cele peste 60 de călugărițe „convinse” să plece de „bună voie” din mănăstire. Constatând ulterior că situațiile prezentate mai sus „erau incomplete”, Securitatea a considerat că este de datoria ei „să refacă” și „să completeze” aceste tabele, după care „să le aducă la cunoștința episcopilor și mitropoliților prin intermediul inspectorilor Departamentului Cultelor”, astfel ca la data de 4 aprilie 1959 – când urma să intre în vigoare noul regulament al mănăstirilor, aceștia să fie în măsură „să înceapă operațiunea scoaterii din mănăstiri a elementelor menționate”.

Situația generală întocmită de Securitate și care, bineînțeles că nu mai putea fi modificată nici măcar de Departamentul Cultelor, arăta în felul următor:

Strict Secret (3)
341/27 martie 1959

Situație centralizatoare a mănăstirilor și monahilor din R.P.R.⁶

Nr. crt.	Denumirea mitropoliei (episcopiei)	Regiunile administrative pe care le cuprinde	Situația călugărilor			
			Exist.	Urmează a fi scoși	Rămân	Obs.
1	Arhiep. Bucureștilor	București și Capitală	701+	716	52	30
2	Episcopia Buzău	Ploiești	849	225	624	16
3	Episcopia Galați	Galați și Constanța	649	471	527	3
4	Mitropolia Craiovei	Craiova	193	123	70	7
5	Episcopia Râmnicului și Argeșului	Pitești	934	392	542	46
6	Mitropolia Iașului și Sucevei	Iași și Suceava	309 719	460	568	23
7	Episcopia Romanului și Hușului	Bacău	1940	508	982	5
8	Mitropolia Ardealului cu Episcopia Oradea+ Cluj	Stalin, Baia Mare, Cluj, Oradea și Autonomă Maghiară	(22) 127(24) (53) (4) (24)	50	77	3
9	Mitropolia Timișoarei cu Episcopia Aradului	Timișoara	86 57	88	54	4
Total:		6529	3033	3946		

ss cpt. Cristea Ioan

⁶ *Ibidem*, f. 411.

Prin urmare, au fost scoși din mănăstiri și schituri peste 3.000 de călugări și călugărițe, iar lăcașurile de rugăciune rămase fără slujitori au fost desființate „sau utilizate în alte scopuri”. Conform promisiunilor anterioare, întreaga „operațiune de scoatere din mănăstiri a călugărilor și călugărițelor, precum și desființarea mănăstirilor și schiturilor prevăzute” s-a efectuat cu implicarea directă a Securității, care la 27 martie 1959 a propus și i s-a aprobat „să acționeze în numele organelor de miliție”⁷. Entuziasmul cu care principala forță represivă a statului s-a angajat în această acțiune s-a lovit – cum era de așteptat – de opoziția unor clerici din conducerea Bisericii Ortodoxe, care „întreprindeau diferite manevre pentru împiedicarea și sabotarea măsurilor luate de către stat, pe de o parte, iar pe de altă parte, manifestau rezistență și trăgănare în aplicarea totală și la timp a programului preconizat”.

În fruntea opozițiilor se afla patriarhul Justinian Marina, despre care, la 28 mai 1959, Securitatea consemna⁸:

„În ultima vreme patriarhul Justinian Marina se manifestă tot mai alarmant în legătură cu unele evenimente ce au loc în cadrul Bisericii Ortodoxe. Toate acestea, el le explică printr-o campanie de persecuție a Bisericii Ortodoxe dusă de autoritățile de stat sub influența unor legionari care ar fi pătruns în conducerea de partid și de stat. De pe această poziție patriarhul Justinian Marina acționează împotriva unor măsuri luate de conducerea de stat, încercând să contracareze aceste măsuri. Concludentă este și poziția sa față de excluderea din mănăstiri a mai multor categorii de călugări. Într-o discuție cu mai mulți clerici, patriarhul a afirmat deschis că el nu va aplica dispozițiunile Departamentului Cultelor cu privire la această problemă, pentru că acestea nu ar fi în conformitate cu hotărârea Sinodului.

El susține că în Sinod s-a hotărât să fie scoși numai acei călugări care nu corespund din punct de vedere al disciplinei interioare a fiecărei mănăstiri, iar scoaterea acestora să fie hotărâtă de stareții și exarhii respectivi.

Justinian Marina a convocat pe toți stareții din eparhia Bucureștiului cu care a întocmit lista de călugări ce trebuie scoși din mănăstiri, analizând situația lor conform aceluiași criteriu, neluând în considerație listele date de Departamentul Cultelor.

Din toate informațiile obținute de organele noastre, rezultă în momentul de față cu claritate că intenția patriarhului este aceea de a arunca toată răspunderea măsurilor luate în privința mănăstirilor asupra autorităților de stat, în timp ce acreditează în mod sistematic în rândul clerului zvonul că el este împotriva acestor măsuri și că luptă pentru înlăturarea lor.

În continuare a arătat că scoaterea călugărilor din viața monahală este o măsură ilegală luată de organele Securității, că pentru ilegalități similare, în trecut, funcționari ai Securității au intrat în pușcărie și nu vrea ca, în viitor, când se va pune capăt acestei ilegalități, împreună cu funcționarii de la Securitate să intre în pușcărie și episcopii sau mitropoliții care ar contribui la luarea acestei măsuri ilegale.

Justinian Marina consideră că și fuga lui Galaction Cordon la Slătioara este legată de pretinsul plan al conducerii de stat îndreptat împotriva Bisericii Ortodoxe. El consideră că prin aceasta se intenționează întărirea stilismului care să fie folosit pentru zguduirea creștinismului. În legătură cu aceasta el a mai afirmat următoarele: sunt

⁷ *Ibidem*, f. 480.

⁸ *Ibidem*, f. 433 și urm.

încredințat că de răpirea lui Galaction Cordun au știut și anumite persoane din Departamentul Cultelor. Îmi întemeiez această convingere pe faptul că am fost informat că s-ar fi pus la cale de anumite persoane o întărire a mișcării stiliste cu speranța că aceasta va putea zgudui Biserica Ortodoxă. Alungarea călugărilor din mănăstiri, cu câteva luni înainte de fuga lui Galaction Cordun de la Căldărușani a fost minuțios calculată ca aceștia să se îndrepte spre stiliști și să caute să se adăpostească în mănăstirile și schiturile stiliste. Reintrarea în activitate a lui Galaction Cordun și a stiliștilor, într-un moment în care există sute de călugări și călugărițe alungați din mănăstiri – deci o masă disponibilă pentru stiliști – și mai ales într-un moment în care se desfășoară o adevărată prigoană împotriva Bisericii Ortodoxe, poate duce la intensificarea mișcării stiliste, la câștigarea a numeroși aderenți dintre țărani și chiar la producerea de tulburări.

Pe seama aceleiași prigoane a Bisericii Ortodoxe, Justinian Marina dă și o serie de arestări efectuate de organele noastre în rândul elementelor dușmănoase ale clerului ortodox, mulți dintre cei arestați fiind oameni de încredere ai patriarhului.

Atitudinea de subapreciere a organelor de stat din partea lui Justinian Marina s-a remarcat și recent, când, fără a se consulta cu Departamentul Cultelor, a aprobat unui grup de diplomați ai legațiilor Angliei și Austriei să viziteze câteva mănăstiri ortodoxe din Moldova.

Nici după ce a avut această discuție cu diplomații sus-amintiți, nu a găsit de cuviință să înștiințeze Departamentul Cultelor, lucru care a împiedicat luarea unor măsuri adecvate. Atitudinea dușmănoasă a patriarhului apare evidentă și dacă ținem seama de faptul că era în perfectă cunoștință de cauză că, la unele din mănăstirile pe care diplomații voiau să le viziteze, erau frământări generate de măsurile luate pe linia eliminării elementelor necorespunzătoare și era ușor de presupus că elementele din aceste mănăstiri vor profita de prezența diplomaților pentru a face cunoscute acestora frământările lor. Organele noastre urmăresc în continuare atitudinea patriarhului Justinian Marina și iau măsuri pentru contracararea consecințelor negative ale acestei atitudini⁹.

În același sens, alături de patriarhul Justinian Marina, în „programul de lucru” al Securității mai figurau episcopii vicari Antim Nica și Teoctist Arăpașu, preoții Bartolomeu Valeriu Anania, bibliotecarul palatului patriarhal și Andrei Scrima, ajutorul acestuia, Gheorghe Soare și Preda Athanasie, consilieri patriarhali, Alexandru Petcu, Stan Dimancea și Alexandru Zamfirescu de la Arhiepiscopia Bucureștilor.

Odată cu exacerbarea măsurilor represive, se constată și intensificarea rezistenței anticomuniste în rândurile clerului ortodox, care cunoaște o extindere din ce în ce mai largă. Astfel, într-o informare⁹ adresată lui Emil Bodnăraș la 3 iunie 1960, generalul-colonel Alexandru Drăghici, ministrul afacerilor interne, scria: „Ca urmare a apariției Decretului 410/1959, care reglementează regimul mănăstirilor aparținând cultelor religioase din Republica Populară Română, în rândul călugărilor și călugărițelor din mănăstirile ortodoxe s-au manifestat două curente distincte: unii care vor să părăsească mănăstirile de bună voie, înțelegând just prevederile decretului, iar o altă categorie care se opune ieșirii lor din mănăstiri, aceștia fiind și cei care lansează zvonuri dușmănoase împotriva prevederilor decretului. Astfel, mulți călugări și călugărițe din mănăstirile de pe raza regiunilor Iași, București, Suceava, Bacău și

⁹ *Ibidem*, f. 417–428.

Craiova, regiuni cu cele mai multe mănăstiri, au părăsit mănăstirile imediat după apariția decretului, stabilindu-se la părinții sau rudele lor. Plecarea acestor călugări și călugărițe din mănăstiri, de bună voie, a influențat și pe alții, care în prezent părăsesc mănăstirile, căutând fiecare să se încadreze în viața civilă.

Există însă și o serie de călugări și îndeosebi călugărițe, care nu înțeleg să se supună legii, refuzând să plece din mănăstiri. Aceștia au o serie de manifestări dușmănoase, lansează unele zvonuri tendențioase, urmărind să creeze o stare de spirit defavorabilă aplicării decretului. Printre aceștia au fost semnalați o serie de stareți și starețe de mănăstiri. Spre exemplu, starețul mănăstirii Căldărușani, anume Gherasim Cristea, de la apariția decretului a adunat de mai multe ori călugări din mănăstire rupând cererile unora dintre ei care arătau că vor să plece în viața civilă și îndemnându-i să nu renunțe la mănăstire, ci să mai aștepte „alte dispoziții”. Veronica Constantinescu, stareța mănăstirii Agapia, de pe raza regiunii Bacău, referindu-se la categoriile de călugări care sunt pensionari ai statului sau care urmează să fie pensionați, a afirmat că nu există nici o speranță, pe viitor nu se vor mai da pensii aceluia care au fost în monahism, așa cum li s-a întâmplat și altora cărora li s-au ridicat pensiile.

Călugărița Serafima Scurtu, de la mănăstirea Văratec, a afirmat că patriarhul susține menținerea lor în mănăstiri și că acesta a dat în judecată guvernul român în problema mănăstirilor și speră să câștige. Ea a precizat că acest lucru îl știe de la călugărița Euprascia Diaconu, iar aceasta la rândul ei de la stareța mănăstirii Agapia – Veronica Constantinescu – care a fost la patriarhie în București.

Călugărițele Elena Nichitoaic și Mihaela Iosefina, de la mănăstirea Văratec, Tg. Neamț, opun rezistență de a părăsi mănăstirea, făcând în același timp agitație în rândul altor călugărițe ca să nu plece din mănăstire, influențând în acest sens și pe alte călugărițe.

Călugărița Harisia Săvescu, de la mănăstirea Rătești – Buzău, a refuzat să plece afirmând că ea nu va părăsi mănăstirea, indiferent ce i se va întâmpla. Ea a făcut agitație în cadrul mănăstirii, influențând și pe alte două călugărițe să refuze a pleca din mănăstire.

Starețul mănăstirii Sihăstria, Constantin Apetri, a afirmat „că nu va pleca din mănăstire cu riscul de a face pușcărie, că actualii conducători ai bisericii sunt ateii și comuniști și au dat biserica pe mâna comuniștilor, înhâmându-se la carul comunist și dând mâna cu «anticristul»”.

Afirmații asemănătoare a făcut și călugărul Gheorghe Ștefan de la mănăstirea Secu, afirmând în plus că „el știe că atunci când comuniștii se ating de biserică, nici Dumnezeu nu-i mai rabdă”.

Starețul mănăstirii Neamț, Dionisie Velea, a afirmat „că patriarhul a scăpat frâna din mână lăsând ca mănăstirile să fie pustiite, măsurile luate cu călugării și mănăstirile fiind o urmare a ameliorării situației internaționale, iar dacă aceasta s-ar încorda, astfel de măsuri nu ar mai fi luate”.

Călugărul Visarion Ștefan Benca, de la schitul Sihăstria, raionul Adjud, a organizat mai multe adunări clandestine cu unele călugărițe de la fosta mănăstire Adormirea Maicii Domnului, comuna Tudor Vladimirescu, și unii călugări de la acel schit, spunându-le că prin aplicarea acestui decret se urmărește distrugerea credinței. El a afirmat în continuare față de acești călugări și călugărițe „că nu va mai fi mult și va veni salvarea acestei țări”, făcând aluzie la schimbarea regimului nostru.

Printre călugării care au participat la această adunare, organizată de Visarion Ștefan Benca, au fost: Dimofte Nicolae, zis Nichifor, Constantin Nanu, zis Cleopa și Grigoraș

Dumitru. Aceștia, împreună, au luat hotărârea să organizeze în continuare adunări clandestine cu cei scoși din mănăstiri, în cadrul cărora să li se insuflă neîncrederea în răinicia regimului.

Călugărița Eufrosina Vasiliu de la mănăstirea Agapia, pensionară de stat, a afirmat că ea nu va renunța la viața de mănăstire pentru pensie, pentru că ea știe că situația se va schimba. În curând – a afirmat ea în continuare – „se va produce o catastrofă în Rusia din cauza experiențelor nucleare și, cu toată tehnica înaintată a Rusiei, nu va reuși să ne facă să ne pierdem credința în Dumnezeu”.

O altă călugăriță, de la aceeași mănăstire, anume Veronica Gorcea, a afirmat: „astăzi țara noastră a ajuns de răș, comuniștii sunt puși să distrugă bisericile complet, așa cum s-a procedat în Rusia, iar dacă în Rusia au mai rămas câteva biserici, aceasta nu făcut-o de ochii lumii ca să zică că au și ei biserici și preoți”.

Călugărul Gherasie Constantin Rădulescu, din mănăstirea Cernica, a lansat zvonul că Decretul 410 nu se mai aplică, călugării și călugărițele să fie liniștiți, că problema cu mănăstirile a ajuns până la O.N.U. și că străinătatea a început să se ocupe de acest lucru. Potrivit afirmațiilor sale, călugării trebuie să se roage pentru sănătatea patriarhului care se luptă din rășputeri ca monahii și monahiile să nu plece din mănăstiri, iar cei plecați să se reîntoarcă.

Pe raza regiunii Bacău a apărut în ultimul timp o poezie cu conținut dușmănos, intitulată „Suspınul unei mănăstiri”, în care autorul, neidentificat până în prezent, îndeamnă pe călugări să nu respecte prevederile Decretului 410, pentru ca el să nu poată fi aplicat. Totodată, autorul îndeamnă pe călugării scoși din mănăstiri la „rezistență” față de așa zisele persecuții. Această poezie a fost răspândită și în rândul călugărilor și călugărițelor de pe raza regiunii Suceava. Atitudinea de rezistență a unor călugări și călugărițe de a nu părăsi mănăstirile, precum și manifestările lor dușmănoase, au fost influențate de însăși poziția de ostilitate față de decret a unor conducători ai Bisericii Ortodoxe.

Astfel, Chesarie Păunescu – episcopul Galațiului – a afirmat următoarele, în legătură cu aplicarea Decretului 410: „trăim timpuri grele și va veni vremea când se vor lua măsuri și împotriva preoților și a Bisericii în general, de către acest guvern”.

Teofil Pandele, cu funcție administrativă în cadrul acestei episcopii, a spus că, în urma însărcinării date de către episcopul Chesarie Păunescu, pentru pregătirea aplicării decretului pe raza acestei episcopii, el a îndrumat pe călugării și călugărițele, care au completat declarațiile cerute de Departamentul Cultelor, să se opună ieșirii lor din mănăstiri. El a repetat afirmația episcopului Chesarie Păunescu în sensul că regimul nostru duce o politică de distrugere a religiei și că, după măsurile ce se iau în legătură cu mănăstirile, va urma și scoaterea a 2.000 preoți din funcțiune, iar apoi și a altora. Semnificativ este faptul că astfel de afirmații sunt foarte frecvente în comentariile multora dintre călugărițele care urmează să părăsească mănăstirile. Printre acestea, menționăm pe călugărița Eupraxia Manoliu din comuna Aref – Curtea de Argeș, care arată că „acum trăiesc zile de tulburare și mare neliniște, zile de grea cumpănă”.

Călugărița Iacinta Luca de la mănăstirea Văleni – Curtea de Argeș, într-o discuție cu familia Vasile Florea Luca din Miclești – Vaslui – Iași, arată că sunt primite în mănăstire prin protecția patriarhului și consideră că aceasta va dura atât timp cât Justinian Marina „va putea ține piept furtunii care din ce în ce vine tot mai mare supra monahismului”.

În continuarea convorbirii, Iacinta Luca lansează zvonul că „în București a început să închidă unele biserici și să se oprească credincioșii de a merge la rugăciune, în

felul acestor mulți plâng lângă zidul bisericii, dar n-au voie să intre înăuntru". Această călugăriță afirmă: „după ce au terminat de hotărât cu mănăstirile, au început să adune și note despre preoți, cu scopul de a le micșora numărul”.

Comentarii și afirmații asemănătoare au făcut și alte călugărițe, fapt ce ne întărește convingerea că ele sunt continuare a colportării atitudinii și manifestărilor dușmănoase pe care le au unii conducători ai Bisericii Ortodoxe din R.P.R.

Principala opoziție cu privire la aplicarea Decretului 410 o manifestă în permanent patriarhul, care prin diferite manevre și acțiuni încearcă să mențină încă un număr cît mai mare de elemente în mănăstiri. În acest scop, patriarhul dă o serie de interpretări decretului, pentru a denatura și împiedica aplicarea prevederilor lui:

a) Susține că pe lângă cei care au la bază seminariile și institutele teologice, să fie considerați cu școli de pregătire a clerului și să rămână în mănăstiri și absolvenții seminariilor monahale de grad elementar, indiferent de vîrstă. În acest sens, la 26 și 27 aprilie 1960, patriarhul a înmănat stareților și starețelor mănăstirilor din cuprinsul Arhiepiscopiei Bucureștilor instrucțiuni care prevăd rămânerea pe mai departe în viața călugărească și a acestor categorii. Conform regulilor bisericești însă, sînt considerați școli de pregătire a clerului numai seminariile și institutele teologice, iar după interpretarea dată de patriarh, ar însemna rămânerea în mănăstiri a unui număr destul de mare de călugări și îndeosebi călugărițe, sub vîrsta de 30 de ani, deoarece în ultimii ani au funcționat școli monahale (de 2 clase) în majoritatea mănăstirilor și au fost absolvite de cea mai mare parte a călugărilor.

b) Să rămână în mănăstiri călugărițele și călugării tineri care au rude în cadrul acestora, bătrîni, cu infirmități grave sau inapți de muncă, pentru a-i îngriji pe aceștia. Admiterea acestei cerințe a patriarhului, ar însemna o derogare de la prevederile decretului, care ar da posibilitatea rămănerii în mănăstiri a încă unui număr de elemente tinere. Problema îngrijirii acestor categorii de călugări și călugărițe poate fi asigurată de personalul existent în mănăstirile unde aceștia vor fi repartizați.

c) Sub pretextul că desființînd unele mănăstiri, care în anii din urmă au fost vizitate de diferite persoane din străinătate, s-ar crea în exterior o situație nefavorabilă regimului din țara noastră, patriarhul susține rămânerea acestora pe mai departe. Numărul mănăstirilor care au fost vizitate de unii reprezentanți ai bisericilor din alte țări, sau de diverse alte persoane străine, este relativ mare și ar însemna admiterea încă unei posibilități de a menține cît mai multe dintre ele, deși nu toate dintre acestea constituie monumente.

d) Folosindu-se de faptul că unele călugărițe care urmează să părăsească mănăstirile, sînt proprietare a unora din casele situate în incinta acestora, patriarhul le-a indicat să rămână mai departe în locuințele lor. Ca urmare a acestui fapt, multe călugărițe refuză să părăsească mănăstirile, dacă nu sînt despăgubite sau lăsate să demoleze locuințele ce le aparțin și să-și ia materialele cu ele. Unii dintre cei care s-au opus evacuării mănăstirilor și schiturilor au plătit cu propria libertate împotrivirea într-o astfel de situație a fost călugărul Mina, cel care i-a dat lui Nicolae Steinhardt primele lecții de catehizare, la închisoarea Jilava¹⁰.

¹⁰ Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1991, p. 78 și urm.

Referindu-se la aplicarea în general a Decretului 410, patriarhul este de părere că aceasta trebuie făcută în timp, pentru a nu se crea, chipurile, tulburări, mai ales că el consideră această lege ca fiind fără o bază legală canonică.

Afirmă că „înțelege că trebuie să se facă o cernere serioasă a elementelor compromise din mănăstiri, pentru binele Bisericii, dar socotește că ar fi prudent să se lucreze după anumite criterii și anumite condiții puse ca astfel să poată avea o justificare față de patriarhii țărilor străine care au același rol bisericesc și politic ca și papa și care ar putea țipa sus și tare despre aceste măsuri luate de Biserica Ortodoxă Română. Faptul că patriarhul se prevalează de o serie de argumente privind aplicarea Decretului 410, explică tendința și intențiile sale de a menține pe mai departe o serie de mănăstiri și un număr mare de călugări și călugărițe. O asemenea atitudine refractară privind aplicarea decretului, patriarhul o dovedește și față de unii călugări care vin să i se plângă de situația lor și pe care îi determină să nu plece din mănăstiri.

Decretul 410 vine să reglementeze și situația cultului ortodox stil vechi, al cărui statut de funcționare nu este recunoscut și admis de legile noastre. În legătură cu aplicarea decretului, se constată din partea unor conducători ai acestuia unele manifestări dușmănoase și o acțiune de rezistență în ceea ce privește desființarea mănăstirilor.

Astfel, cu ocazia efectuării recensământului de către organele Departamentului Cultelor, episcopul clandestin Glicherie Tănase, care se intitulează conducător al credincioșilor stiliști, s-a dat la unele manifestări dușmănoase afirmând: „comuniștii sunt niște păgâni și distrug credința. Vor să ne desființeze, însă n-or să reușească niciodată. Se spune că comuniștii fac dreptate, că dau libertate cultului, însă aceasta este demagogie comunistă, în realitate vor să ne distrugă, dar nu ne vom lăsa nici morți”. A afirmat de asemenea, că statul nu se poate amesteca în treburile lor, deoarece mănăstirile stiliste nu sunt construite cu ajutorul statului, ci de către credincioși. Mănăstirile lor sunt particulare, iar decretul nu privește și pe stiliști, ci numai pe acele culte care au primit și primesc ajutoare de la stat.

A mai afirmat că nu se va supune niciodată acestui decret, cu riscul de a fi împușcat sau dus la pușcărie.

Afirmații asemănătoare au mai făcut și alți călugări din mănăstirea Slătioara, unde, de fapt, este centrul conducător al stiliștilor din care fac parte Ionel Mihai, Constantin Brânză, Simion Dumitru, Lostun Constantin și alții, ce sunt sub influența lui Glicherie Tănase. Totodată, călugării sus-menționați au refuzat în mod categoric să semneze fișele de recensământ, determinând prin atitudinea lor pe majoritatea călugărilor din mănăstirea Slătioara să nu semneze și să nu dea date pentru completarea lor. De menționat că printre cei care au refuzat să dea date comisiei pentru completarea fișelor de recensământ și să le semneze, sunt și mulți tineri între 25 și 30 de ani care, influențați de către conducătorii stiliști din mănăstirea Slătioara, au avut față de comisie o atitudine obraznică, de sfidare și ignorare a legilor noastre.

Acești călugări, și îndeosebi cei ce se intitulează conducători, au făcut agitație în rândul credincioșilor stiliști din jurul mănăstirii Slătioara, în urma cărui fapt un grup de credincioși a acostat comisia, cerându-i socoteală asupra misiunii avute și, totodată, lăse în pace pe acești călugări, afirmând că „aceștia sunt ai lor, că nu au nimic cu tatul, ei fiind particulari”.

Unii dintre călugării de la mănăstirea Slătioara aflând că la mănăstirea de călugărițe tiliste Brădățel, din raionul Fălticeni, au semnat fișele de recensământ, s-au deplasat la această mănăstire certându-le și amenințându-le că vor fi răspunzătoare de o eventuală plecare a lor din mănăstire.

NEMESIU AL EMESEI

DE NATURA HOMINIS SAU DEFINIȚIA OMULUI.

Introducere ad studia Nemesiana

(I)

Diacon SEBASTIAN ARDELEAN

1. În legătură cu scriitorii epocii patristice există prejudecata și, izvorând sau nu de aici, aprecierea malițioasă că – râvnind elaborarea unei *Philosophia christiana*, înțeleasă ca o *Weltanschauung* specifică – ei nu sunt nimic altceva decât simpli (?) teologi, lipsiți de orice originalitate în spațiul filosofării din „evul mediu lung” sau, așa zicând cu un cercetător, „nur als Zeugen einer unproduktiven Periode der Philosophie”². Oricâtă exagerare ar conține această apreciere³, este adevărat că literatura patristică – caracterizabilă, schematic, ca „ruptură” și, deopotrivă, „stromateică”⁴, „integrare” în raport cu „moștenirea greacă” – face trimitere, și nu arareori, la vechea cugetare greacă, pe care scriitorii creștini – și faptul poate părea, cel puțin la prima vedere, curios⁵ – s-au străduit să o asimileze într-o „epistemologie” proprie: „noua filosofie”, de perceput și de interpretat „din alte situații” și „prin alte «lecturi»”⁶. Fără să abordăm, *hic et nunc*, această pasionantă problemă, devine necesară observația că scriitorii patristici – „venind dinspre cultura veche și înaintând integraționist” – pot fi considerați, fără teama de a greși, „marii înnoitori chiar a destinului gândirii clasice”⁷. De aceea, învățații care (prin prisma filologiei clasice mai ales) le-au făcut autorilor creștini evaluări „parcimonioase” – nevrând să vadă în elaboratele patristice nimic mai mult decât simple „paralele verbale” și/sau de gândire la *corpus*-ul gânditorilor Eladei – ar putea fi priviți, cred că fără umbră de exagerare drept paseiști.

Mi s-ar putea, probabil, obiecta că, până acum, nu am făcut decât să reiau lucruri curențe în lumea specialiștilor. Aș răspunde că el constituie, totuși, o bază necesară

¹ Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine*, București, Editura Enciclopedică, 1995, p. 10.

² Anastasios Kallis, *Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesius von Emesa*, Diss. theol. („Münsterische Beiträge zur Theologie”, Heft 43), Münster, 1978, p. 1.

³ De la care – e bine să ne amintim – sunt exceptați numai Origen, în Răsărit, și Augustin, în Apus (V. Kallis, *ibid.*).

⁴ Vlăduțescu, *ibid.*, p. 40.

⁵ Cf. Coloseni 2, 8, unde Sf. Pavel avertiza asupra pericolului, real, ca omul să devină „o pradă prin filosofie și prin deșarta înșelăciune din predania omenească”.

⁶ Vlăduțescu, *ibid.*, p. 12.

⁷ Idem, *ibid.*

pentru ideile pe care aş dori să le expun în continuare, mai cu seamă că – deşi este autorul unui veritabil „compendiu antropologic al filosofiei creştine”⁸ – episcopul Nemesiu al Emesei a avut parte – după ştiinţa mea, cu doar câteva excepţii notabile⁹ – de un regretabil şi, cred, nemeritat obiectivism¹⁰.

2. Puţine, dacă nu nimic cu adevărat semnificativ biografic, ştim despre autorul scrierii Περὶ φύσεως ἀνθρώπου – *De natura hominis*¹¹, şi, dacă ar fi să dăm crezare unor surse¹², chiar autorul acesteia este altul: Sfântul Grigorie de Nyssa¹³. Cu toate

⁸ Vezi, în acest sens, caracterizările unor învăţaţi, ca O. Bardenhewer (*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg i. Br., 1924, p. 275: „das erste Lehrbuch der Anthropologie, von welchem wir Kunde haben”), D. Amédée (*Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain, 1945, p. 557: „peut-être même le premier traité d'anthropologie tout court composé dans une forme systématique, dégagée de la tyrannie du commentaire”), E. Dobler (*Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin*, Diss., Werthenstein (Luzern), 1950, p. 12). W. Telfer („General Introduction”, în: *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, ed. William Telfer, London, 1955 („The Library of Christian Classics” (LCC, IV, p. 212 et passim), A. Siclari (*L'antropologia di Nemesio di Emesa*, Padova, 1974 („Filosofia e Religione”, 9), p. 7: „Il Περὶ φύσεως ἀνθρώπου è il primo trattato di antropologia scritto da un cristiano e probabilmente la prima antropologia in senso assoluto, organicamente concepita e redatta, di cui si abbia conoscenza”), A. Kallis (o.c., p. 4; 7 şi 9) şi M. Morani (*Premessa*, în: „Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*”, traduzione a cura di Moreno Morani, Salerno, 1982, p. 7: „Il trattato nemesiano è la prima opera dell'antichità che tratti sistematicamente i problemi antropologici da tutti i punti di vista, investigando la realtà umana sia nei suoi aspetti filosofici e metafisici, sia nei suoi aspetti fisici, sia (come conseguenza) nei suoi aspetti ed etici.”). Cf. E. Aman (Némésios d'Emèse”, în: *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DThC), XI, 1, Paris, 1931, col. 62 sq.), Willy Vanhamel („Némésios d'Emèse”, în: *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* (DS), XI, Paris, 1982, col. 94) şi Frances M. Young, care afirmă textual: „Das Werk kann als philosophisches Handbuch über die menschliche Natur aufgefaßt werden” („Nemesius von Emesa”, în: *Theologische Realenzyklopädie* (ThRE), Band XXIV, Berlin-New York, 1994, p. 257–258).

⁹ Am în vedere anume lucrările, citate *supra*, ale lui Telfer, Siclari şi Kallis, cărora li se pot adăuga valoroasele contribuţii ale cercetătorilor E. A. Wyller, H. Dörrie şi G. Verbeke (pentru care vezi *infra*: notele 43, 51 şi 52).

¹⁰ Vezi *infra*: notele 45–47. Prof. Jaeger, de pildă, a găsit cu cale să vorbească despre Nemesiu ca despre un „beschränkter Mann” *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seine Anfängen bei Poseidonios*, Berlin, 1914, p. 68–137) şi despre o „Weltanschauung des Poseidonios bei Nemesios”. Apreciat drept „der Vater des Neuplatonismus” (Vezi Kallis, o.c., p. 3, n. 6), Poseidonios din Apamea (sec. II p.Hr.) a avut o considerabilă, deşi neclară, influenţă asupra filosofiei de mai târziu, ceea ce nu justifică însă „avatars du panposeidonisme, si typique de l'érudition allemande” (Robert Joly, *Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles, 1973, p. 24).

¹¹ Pentru originalul grec al scrierii am apelat la ediţia critică a lui Morani: Nemesii Emeseni *De natura hominis*, edidit Moreno Morani („Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana”), Leipzig, 1987, XIX + 183 p. Am consultat, de asemenea, ediţia critică a profesorului Verbeke: Némésios d'Emèse, *De natura hominis* (DNH). Traduction de Burgundio de Pise. Édition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésios par G. Verbeke et J. R. Moncho („Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum”, Suppl. I), Leiden, 1975, 258 p. În ediţia lui Morani (p. 1, 1–2), scrierea sus-menţionată are titlul: Νεμεσίου ἐπισκόπου Ἐμῆσης Περὶ φύσεως ἀνθρώπου.

¹² Am în vedere câteva manuscrise greceşti ale textului (Vezi Morani, *La tradition manuscrite del „De natura hominis”*, Milano, 1981; *Praefatio* (1987), p. VI–VIII şi *Promessa* (1982), p. 8, traducerea armeană (Constantinopol, 716) (Vezi Siclari, o.c., p. 26, n. 34), cea arabă a lui Ishaq ibn Hunain (1910 sau 911) (Vezi S. Van Riet, „Stoicorum Veterum Fragmenta Arabica”, în: *Mélanges d'Islamologie*. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel, sous la rédaction de P. Salmon, Leiden, 1974, p. 254–263) şi două versiuni latineşti: 1) cea a juristului Richardus Burgundius „Pisanus” (editată de C. J. Burkhard, în: *Programm des Karls-Ludwig Gymnasiums*, între anii 1891–1902, şi de prof. Verbeke, în 1975, la Leiden (ed. cit. *supra*) şi 2) cea a umanistului Iohannes Cono (Konow) „Norimbergensis” (Strasbourg, 1512).

¹³ După J. Dräseke („Ein Testimonium Ignatianum”, în: *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie* (ZWTh), 46 (1903), p. 505–512), această eronată atribuire va fi avut loc în sec. IX, când cap. I al scrierii DNH a ajuns să fie considerat un *volumen* aparte şi când cap. II–III au fost „identificate” cu o scriere a Sfântului Grigorie de Nyssa, intitulată: *De anima* (*De anima et resurrectione?*). Mai mult, prof. Telfer (o.c., p. 216–217) avansa ipoteza că această atribuire se va fi făcut în vremea Sfântului Ioan Damaschinul (†749).

că în zilele noastre – sub pretextul așa-zisei *lectio difficilior*¹⁴ – critica modernă a respins, ca lipsită de temei, această atribuire, este un paradox faptul că, în legătură cu *DNH* – a cărei paternitate nemesiană este învederată de o bună parte a manuscriselor grecești ale textului¹⁵ și de mențiunile, chiar dacă nu totdeauna și explicite, ale unor importanți autori patristici și postpatristici –, s-a putut afirma, invocându-se „argumentul” *ex silentio*¹⁶, că nu ar aparține lui Nemesiu.

Astăzi însă, datorită cercetătorului M. Morani¹⁷, teza paternității nemesiene a scrierii *DNH* a căpătat aspectul unei riguroase demonstrații acceptate de majoritatea cercetătorilor¹⁸ –, fapt pentru care supoziția lipsei de autenticitate – bazându-se fie pe supralicitarea unor „imperfecțiuni” legate de transmiterea textului¹⁹, fie pe încrederea prea mare acordată unora dintre primii „lectori” și „utilizatori” ai scrierii *DNH*²⁰, fie, în sfârșit, pe lacunara informație a celor dintâi tălmăcitori ai ei²¹ – a ajuns să fie privită cu destulă circumspecție. Alte limite ale studiilor nemesiene sunt mai puțin importante pentru economia acestui elaborat²². Totuși, merită să fie amintit

¹⁴ Vezi Telfer (1955), p. 203, n. 3) și *DS*, XI, col. 92.

¹⁵ Cum ar fi: B (*Codex Bibliothecae Bodleianae Auct. E. 5. 4. – sec. XI*), P (*Parisinus Gr. 1268 Bibliothecae Nationalis – sec. XII*), Π (*Patamiacus S. Johannis 202 – sec. X*), H (*Codex Harleianus 5685 Londinii in Bibliotheca Britannica – sec. XII*), F (*Codex LXXXVI.6 Bibliothecae Mediceae Laurentianae – sec. XII*) și A (*Codex Gr. 562 Bibliothecae Monacensis Bavaricae – sec. XI–XII*) (Morani, 1987, p. VI–VIII).

¹⁶ Chiar dacă nu exclusiv, „argumentul” *ex silentio* (întotdeauna „fragil”!) se referă, mai ales, la Sf. Ioan Damaschinul, care, în lucrarea sa *Expositio de fide orthodoxa (FO)*, cap. 39 (Vezi *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, editura P. Bonifatius Kotter („Patristische Texte und Studien”, 12), Berlin-New York, 1973), citează, pe larg, din cap. 38 al scrierii *DNH*, fără însă a pomeni numele lui Nemesiu (Vezi *infra*: n. 182).

¹⁷ Vezi lucrările deja citate, ca și alte lucrări, indicate de Young, în *TRE* (Bd. XXIV, p. 259).

¹⁸ Pentru o amplă listă bibliografică, vezi *DS*, XI, col. 92 și *TRE*, XXIV, ib.

¹⁹ Vezi *supra*: nota 12.

²⁰ Este vorba de Sf. Maxim Mărturisitorul (*Opuscula theologica et polemica – Migne, PG, 91, 277*), Anastasie Sinaiul (*Quaestiones*, XVIII; XXIV; Migne, PG, 89, 505; 545), Sf. Ioan Damaschinul (*FO*, 39; ed. Kotter) și Moise bar Kephas (*De paradiso*, I, 20; Migne, PG, 111, 508).

²¹ Vezi *supra*: nota 12.

²² Ca cele ale lui Jaeger, Skard și Lammert (V. *infra*: notele 43–45). Oricum, este vrednic de semnalat faptul că scrierea nemesiană a fost apreciată favorabil de marii Scolastici: Albert cel Mare, Petru Lombardul și Toma d'Aquino (Vezi A. Schneider, „Die Psychologie Alberts des Grossen. Nach den Quellen dargestellt” în: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. VI, Heft 5 (1903) și Heft 6 (1906), p. 282–282; I. Brady, „Remigius-Nemesius”, în: *Franciscan Studies*, VIII (1948), p. 275–284; E. Dobler, o.c., p. 136–137; F. M. März, *Anthropologische Grundlagen der christlichen Ethik bei Nemesius von Emesa*, Diss., München, 1959; V. M. Pouliot, „Identification du *per se potestativum* de Tomas d'Aquin avec le *to autexousion* de Némésios d'Émèse”, în: *Studies in Medieval Thought*, Tokyo, 1959, p. 139–156; É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1962, p. 72) și a exercitat o considerabilă influență și asupra gânditorilor sirieni, familiarizați cu scrierea *DNH*, datorită, în principal, versiunii arabe sus-menționate (Vezi Dräseke, *ZWTh*, 46 (1909), p. 505 sq.; G. Klinge, „Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an der Islam”, în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte (ZKG)*, 58 (1939), p. 346–386, *apud* Sielari, o.c., p. 26, n. 37).

Prof. Telfer (o.c., p. 206) avansa ideea că *DNH* ar fi fost scrisă în ultimul deceniu al secolului al IV-lea, în timp ce alți cercetători (E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III, 2. Leipzig, 1923⁵, p. 509, n. 1; E. Aman, *DThC*, XI, 1, col. 64–65; M. Morani (1982), p. 8 și (1987), p. XII: „estiam de re orthografica pauca dicenda: quomodo scribenda sit Graeca lingua V vel VI saec. p. Ch. n. generali consensu a viris doctis decretum est”) opinează că avem a face cu o scriere din a doua jumătate a secolului al V-lea (cf. Jaeger (o.c., p. 6, n. 2), care susținea că argumentele cercetătorilor care vor să situeze scrierea *DNH* în prima jumătate a sec. al V-lea nu sunt convingătoare).

faptul că, în epoca patristică, preocupările pentru creionarea biografiei lui Nemesiu sunt, din nefericire, cvasiinexistente. Așa fiind, este bine de știut că, în chiar paginile lucrării *DNH*, am putea descoperi – cu destulă înlesnire, cred – elemente care, și când sunt laconice, pot aduce bune oficii întocmirii unei minimale, dar necesare, schițe biografice.

2.1. S-a afirmat, nu o dată, că noi, cei de astăzi, nu știm prea bine vremea în care a trăit Nemesiu. Fapt e că cercetătorii, a căror singură bază certă de datare este analiza internă a conținutului scrierii *DNH*, au oscilat în situarea ei cronologică pe o distanță de câteva decenii: între anii 380 și 460²³. Dacă luăm în considerare și posibilitatea unei astfel de determinări cronologice – desigur că, și ea, aproximativă –, o analiză internă a conținutului evidențiază că, în *DNH*, Nemesiu face dese referiri la scrierile lui Eunomie și ale lui Apolinarie de Laodiceea (sec. IV)²⁴ și că, în secolul al VII-lea, Sf. Maxim Mărturisitorul citează, cel dintâi, din scrierea nemesiană în discuție²⁵. De aceea, putem spune – cu o rezonabilă certitudine – că autorul nostru a scris *după* Eunomie și Apolinarie de Laodiceea (*terminus post quem*), și *înainte* de Sf. Maxim Mărturisitorul (*terminus ante quem*)²⁶.

2.2. Pe linia unor observații similare, ar merita, poate, atenție un fapt *sincron*: chiar dacă din *DNH* nu se poate desluși faptul că *marele Alexandrin* ar fi făcut obiectul vreunei condamnări eclesiastice formale, Nemesiu știa, de bună seamă, că numele lui Origen nu se bucura de o prea bună reputație teologică în epocă²⁷.

2.3. După cât se pare, autorul nostru l-a cunoscut pe Teodor Antiohianul, care, ulterior, în 392, ajungea episcop al Mopsuestiei²⁸.

2.4. Cât privește instrucția lui Nemesiu, iată caracterizarea unui cercetător avizat: „he is a man of liberal Greek education, widely read in philosophy, and having an independent and considered attitude towards the Neo-Platonic revival of philosophy“. De asemenea, el avea temeinice cunoștințe de medicină („But the most striking fact about his learning is the extent of his medical knowledge. No less than fifteen treatises of Galen, the «father of Greek medicine», have left their mark upon his page, and he shows a power of going beyond Galen and even of correcting him“), dar se pare că nu a fost, totuși, un medic practician, ci doar „a gentleman amateur“²⁹.

2.5. Admițând că a fost botezat în jurul anului 390, Nemesiu – datorită legislației permissive din vremea basileului Teodosie cel Mare (379–395)³⁰ –, deși de puțin neofit, a fost primit în cler (probabil că nu peste multă vreme), ajungând, după unii, chiar episcop al cetății Emesa³¹.

²³ Morani (1982), p. 8.

²⁴ Pe care îl combate, dar fără urmă de *odium theologicum*, și vorbește despre ei ca despre niște contemporani (Vezi Telfer, *ib.*, p. 210 și Siclari, *o.c.*, p. 10–12).

²⁵ Vezi *supra*: n. 20.

²⁶ Morani (1982), p. 8.

²⁷ Vezi Telfer (*LCC*, p. 206, n. 13 și p. 434, n. 2; cf. și Henri Crouzel, *Origen. Personajul – exegetul – omul duhovnicesc – teologul*, trad. Cristian Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 238–249). Totuși, Nemesius pare să nu fie la curent cu condamnarea lui Origen (Alexandria, 399; Roma, 400).

²⁸ Telfer, *ib.* (p. 206; 299–300 și 303, n. 6–7) și Siclari, *ib.*, p. 11, n. 10.

²⁹ Telfer, *ib.*, p. 206–208; 370.

³⁰ Mă refer la *Codex Theodosianus*, XII, 1, 121, din 17 iunie 390 (Telfer, *ib.*, p. 209).

³¹ După M. Le Quiens (*Oriens Christianus*, II, Paris, 1740, p. 839–840), Nemesiu ar fi fost cel de-al cincilea episcop al Emesei. Valoarea (pur) conjecturală a acestei afirmații a fost evidențiată de Boleslau Domanski (*Die Psychologie des Nemesius* („Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, III, 1), Münster, 1900, p. XI) și de Telfer (*ib.*, p. 204, n. 4). Totuși, fapt este că o seamă de manuscrise menționează calitatea de episcop a lui Nemesiu (Morani, 1987, p. 1).

2.6. În secolul al XVII-lea, L. S. Le Nain de Tillemont³² – ținând seama de întinderea cunoștințelor medicale ale autorului *DNH* și, pe de altă parte, prevalându-se de faptul că Sf. Grigorie din Nazianz („Teologul”) vorbește de un anume Nemesiu, guvernator al Capadociei (între 383–389)³³ – avansa ideea că avem a face cu una și aceeași persoană: Nemesiu, guvernator al Capadociei și autor al scrierii *DNH*. Începând cu J. A. Fabricius – și continuând cu Canon Venables (*Dictionary of Christian Biography*), „we may safely reject the suggestion favoured by Tillemont”³⁴, Dietrich Bender³⁵, Boleslau Domansky³⁶, W. Telfer³⁷ și Alberto Siclari³⁸ –, indentificarea propusă de Tillemont a devenit contestabilă și poate primi „verdictul”: *non liquet*³⁹.

3.1. Prin conținut și ca scop, lucrarea *DNH* – cum cu deplină îndreptățire s-a spus – reprezintă „nașterea antropologiei creștine”⁴⁰: „non qu’auparavant on n’ait pas essayé d’élaborer une vision chrétienne de l’homme, mais parce que Némésius veut montrer qu’il est possible d’intégrer la philosophie grecque dans une synthèse d’anthropologie chrétienne”⁴¹. Ca să ne mărginim, deocamdată, la faptul că Nemesiu recurge, și nu o dată, la filosofia greacă, vom remarca că, având la îndemână mai multe, el are în atenție, dintre toate câte îl întâmpină și îl îmbie, una singură: **omul și locul lui în lume**, temă care – va fi nădăjduit el – întruchipează mai exact, mai nuanțat și în tot timpul fondul unei cardinale problematice filosofice și, totodată, religioase. De bună seamă, o astfel de întreprindere este – cum îndeobște se crede – aporetică, dar, începând cu Sf. Justin Martirul și Filosoful (*Apologia Secunda*, XIII), filosofia greacă a ajuns să fie socotită o *praeparatio evangelica* sau, altfel spus, „ca fond de a percepție menit parcă unei acceptări și receptări ontologic-umane”⁴². Așa, tratatul nemesian ar putea fi considerat „une rencontre intéressante de la philosophie et du christianisme... ou plus précisément un essai visant à repenser, réexprimer et éventuellement compléter la doctrine chrétienne avec l’aide

Situată în Siria, pe valea râului Orontes, cetatea Emesa (astăzi: Homs) era prosperă și se bucura de o faimă deosebită chiar din „antichitatea precreștină” (Vezi Iosif Flaviu, *Antiquitates Judaicae*, XVIII, 4; XIX, 8; XX, 7–8; *Bellum Judaicum*, VII, 7). Faima polis-ului sporește la finele sec. II p.Hr., când împăratul Caracala (emesean, după mama sa, Julia Domna) ridică Emesa la rangul de colonie romană. În 218, prințul emesean Elagabalus ajunge pe tronul Romei, la care îi succede vărul său, Alexandru Sever (223–235), sub domnia căruia Emesa a primit *jus italicum* și titlul de metropolă. Ulterior, sub basileul Arcadiu (395–408), Emesa a ajuns chiar capitala unei noi provincii imperiale: *Libana Phoenicia*. Pentru interesante amănunte privind locul Emesei în „peisajul” creștin, vezi Telfer, *ib.*, p. 205–206.

³² *Mémoires pour servir à l’histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, IX, Paris, 1693–1712, p. 540–541; 601.

³³ Sf. Grigorie Teologul, *Epistulae* (79, 183, 184, 185) și *Poem.*, I, 2, 2, 61 (Migne, *PG*, 37, 1551–1577).

³⁴ Telfer, *o.c.*, p. 209.

³⁵ *O.c.*, p. 3, sq.

³⁶ *Ibidem*, p. XI.

³⁷ *LCC*, IV, p. 209–210.

³⁸ *Lucr. cit.*, p. 13 sq.

³⁹ Telfer, *ib.*, p. 210.

⁴⁰ Idem, „The Birth of Christian Anthropology”, în: *Journal of Theological Studies*, 13 (1932), p. 347–354 și *LCC*, IV, p. 212; cf. *DS*, XI, col. 94. Cf. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, 1954, p. 26.

⁴¹ *DS*, XI, 94.

⁴² Vlăduțescu, *o.c.*, p. 25.

des catégories empruntées à la culture grecque⁴³. Să mai adaug, dacă nu e de prisos, că, pentru necreștinii instruiți ai vremii, filosofia greacă – folosită cu iscusință – putea spori considerabil gradul de evaluare a creștinismului ca inteligibil și, implicit, ca acceptabil. Pe de altă parte – cum Evanghelia poate fi considerată „l'achèvement d'une vérité inchoative” –, creștinismul însuși „se presente... come le plérôme ou l'achèvement de la pensée grecque⁴⁴”.

3.2. Cât privește valoarea acestui compendiu antropologic (λόγος κεφαλαϊώδης, cum este subintitulat în unele manuscrise grecești), părerile cercetătorilor sunt împărțite. Astfel, unii – între care prof. Werner Wilhelm Jaeger⁴⁵, Eiliv Skard⁴⁶ și Friedrich Lammert⁴⁷ –, vorbind depreciativ, l-au considerat pe Nemesiu fie un „compiler⁴⁸”, fie „nur als einen Vermittler poseidonianischer Gedanken, die er als solche oft durch eine *reductio ad absurdum* zu begründen versucht⁴⁹”, pe când alții – ca W. Telfer⁵⁰, Egil A. Wyller⁵¹, Heinrich Dörrie⁵², A. Siclari⁵³, A. Kallis⁵⁴ și Gerhard Verbeke⁵⁵ – îi elogiază meritele și propun o lectură atentă și nevicată de prejudecăți a textului nemesian. Sunt semnificative, în această privință, textele unora dintre cei care au apreciat favorabil *DNH*:

3.2.1. „The man of wisdom and learning looked to serve his day and generation by giving topical rearrangement to the accepted wisdom of antiquity”. „In any case, the work has qualities which may commend it to many modern readers who would find other patristic authors less congenial. It is liberal in spirit, and ready to follow scientific enquiry to its proper goal, to a degree that renders it surprisingly modern. It contains the fruits of vast deal of human thinking in a very small space. In fine, to borrow the words with which Dr. Orth [Emil Orth, „Nemesios von Emesa,

⁴³ G. Verbeke, „Foi et culture chez Némésios d'Émèse. Physionomie d'une synthèse”, în: *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati* a cura di R. Cantalamessa e L. F. Pizzolato („Studia Patristica Mediolanensia”, 10), Milano, 1979, p. 510–511.

⁴⁴ Idem, *ibid.*, p. 512.

⁴⁵ *Ibid.* (1914) și *lucr. cit.* (*supra*, n. 40).

⁴⁶ *Nemesiosstudien*, I („Nemesios und die Genesisexegese des Origenes”) în: *Symbolae Osloenses (SO)*, XV–XVI, 1936, p. 23; 30; II („Nemesios und Galenos”), *SO*, XVII, 1937, p. 15. Vezi, de asemenea, Skard, „Nemesios”, în: *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (RE)*, herausgegeben von G. Wissowa (*quem seq.* W. Kroll – K. Mittelhaus – K. Ziegler) Suppl. VII (1940), p. 562–566.

⁴⁷ „Über die Neuauflage der Schrift Περὶ φύσεως ἀνθρώπου des Nemesios von Emesa”, în: *Pepragmena tu Θ' Diethnus Byzantinologiku Synedriu Thessalonikis*, Thessalonik, 1957, p. 177.

⁴⁸ Skard, lucrările citate *supra*: n. 46.

⁴⁹ *Nemesios...* (1914), p. 68 sq. (*apud* Kallis, *o.c.*, p. 2).

⁵⁰ *Lucr. cit.* și remarcabilul său studiu din colecția LCC, IV.

⁵¹ „Die Anthropologie des Nemesios von Emesa und die *Alkibiades I* – Tradition”, în: *SO*, 44 (1969), p. 126–145 (p. 127, n. 2: „Heute scheint Nemesios vor einer Rehabilitation als Denker und als Schriftsteller zu stehen”).

⁵² *Porphyrrios' Symmikta Zetemata. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* („Zetemata”, 20), München, 1959, p. 127: „Die große Kunst des Nemesios besteht darin, daß er als «Eklektiker» mancherlei längst geprägtes Gut zusammenträgt, die Bausteine aber so geschickt zusammengügt, daß ohne Fugen und Brüche seine Meinung volle Bestätigung erfährt”.

⁵³ *O.c. supra*.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *O.c. supra*.

Anthropologie“, Maria Martental, 1925] concludes his preface, «both the work itself, and the teaching of Nemesius contained in it, repay continued study»⁵⁶.

3.2.2. „Nemesio non è certamente un novatore... Di conseguenza, né i diversi temi potevano venire particolarmente approfonditi né, in ogni caso, poteva essere sviluppato un discorso nuovo ed insolito. Questi motivi ispiratori possono essere affatto transcurati, e si può guardare Περὶ φύσεως ἀνθρώπου come ad una pura e semplice dossografia delle conoscenze filosofiche e scientifiche dell'epoca. Poiché il trattato è letteralmente costruito... con materiale preesistente, verrà allora naturale considerarlo privo in se stesso di qualsiasi valore [...], ma riordando lo scopo del libro, il quale, si è detto, vuol essere una difesa culturalmente fondata della concezione cristiana dell'uomo e del mondo, che intende risultare efficace appunto perché utilizza dottrine, pensieri e terminologia desunti fedelmente dalla sapienza ellenica, il giudizio sul suo valore non può non mutare. Senza far epoca, il Περὶ φύσεως ἀνθρώπου risulta una costruzione dottrinale composita ma coerente ed organicamente sviluppata secondo un disegno personale, con chiarezza di intenti e vastità di erudizione»⁵⁷.

3.2.3. „[...] l'auteur ne fait point preuve d'une originalité spéciale ni d'une pénétration exceptionnelle, et cependant le traité est très important parce qu'il représente un effort, après quatre siècles de christianisme, visant à présenter une vue authentiquement chrétienne de la réalité humaine, en y introduisant de nombreux éléments empruntés à la pensée grecque. L'auteur possède une riche information concernant la philosophie ancienne; dans l'exposé qu'il en développe, il ne procède pas comme une simple doxographe, mais il adopte une attitude critique vis-à-vis des opinions mentionnées»⁵⁸.

3.3. După aceste considerații – numai în aparență digresive – este, cred, momentul să mă refer, chiar dacă pe scurt, și la metoda utilizată de Nemesiu la elaborarea tratatului său, câtă se întrevește, certă, dincolo de orice interes conjectural, prin mijlocirea textului însuși. La prima vedere, pentru un scriitor care a trăit la interferența veacurilor IV–V, nu pare dificilă realizarea unei „armonioase sinteze“ între filosofia greacă și *corpus*-ul doctrinar creștin. Se uită însă destul de des că, și dacă Nemesiu avea la îndemână o venerabilă tradiție de elaborări filosofice (de circa zece veacuri!), nu exista – faptul este bine cunoscut – o antropologie filosofică greacă, ci numai „doctrină antropologică foarte diferite, mergând de la dualismul spiritualist exagerat până la materialismul desăvârșit al atomiștilor”⁵⁹. În urmărire, cred că se impune constatarea – valabilă pentru ceea ce, împreună cu prof. Verbeke, aș numi „fizionomia sintezei”⁶⁰ – că autorul nostru a fost nevoit să opteze pentru anumite curente și doctrine filosofice⁶¹, care – după socotința sa – ar putea să fie, oarecum, de ajutor elucidării mesajului revelațional⁶². De asemenea – chiar dacă din treacăt –, trebuie formulată

⁵⁶ Telfer, *LCC*, IV, p. 214; 223.

⁵⁷ Siclari, *o.c.*, p. 20–21.

⁵⁸ Verbeke (1979), p. 510–511.

⁵⁹ Verbeke (1979), p. 513.

⁶⁰ Idem, *ibid.*

⁶¹ Nemesiu nu va fi cunoscut direct lucrările pe care le citează în *DNH*, ci prin intermediul acelor *Placita philosophorum*, „la modă” în acea vreme (cf. *DS*, XI, col. 97), sau datorită porfirienelor *Symmikta Zetemata* (Dörrie, *o.c.*, p. 118 sq.; cf. H.-R. Schwyzer, *Ammonius Sakkas, der Lehrer Plotins*, Opladen, 1983, p. 64 sq.).

⁶² Verbeke (1979), p. 513.

observația că, în literatura patristică, până la Nemesiu⁶³, preocupările pentru ceea ce îndeobște se numește *antropologie* au fost, din păcate, puține, inconsecvente și „firave“. Dacă ne gândim bine, situația este lesne de înțeles, dată fiind atât inexistența unei „închegate“ antropologii filosofice grecești, cât, mai ales, și realitatea, de netăgăduit, că – în privința problemelor capitale legate de „lumea“ Omului și de locul său în *kosmos* – Biblia însăși manifestă, adesea, o anume „reticență“⁶⁴ și, în subsidiar, că scriitorii creștini (o spun fără nici o nuanță depreciativă!) nu au dovedit o abordare metodică⁶⁵. Generalizând, cred că s-ar putea afirma că antropologia creștină – ca parte importantă a „sistemei“ dogmatice – s-a dezvoltat lent și sinuos în timp, câștigând însă, cu fiecare etapă, o tot mai pregnantă coerență. Abia dacă mai trebuie spus că, de aceea, încercarea lui Nemesiu – în ciuda faptului că *DNH* are și destule scăderi⁶⁶ – merită un loc de seamă în conștiința cititorilor și că înseși scăderile ei, câte există, sunt mult mai mici decât puteau să fie.

4. Chiar de la începutul tratatului său, Nemesiu – într-un „poem în proză“ – își exprimă, fără rezervă, admirația față de Om⁶⁷, creat de Dumnezeu ca o unitate complexă a întregii realități: „*inteligibile*“ sau imateriale și, totodată, „*sensibile*“ sau materiale, spre a fi „une image vivante de l'univers“⁶⁸ sau, altfel spus, *o lume mică*

⁶³ Cf. Jaeger (1954), care afirma că Nemesiu „was following in the footsteps Gregory of Nyssa, who became the true founder to Christian philosophical anthropology when he wrote his great work *De opificio hominis*“ (p. 26).

⁶⁴ „...non seulement sur des questions détails, mais sur des sujets de première importance“ (Verbeke, 1979, p. 514), cum ar fi natura (materială sau imaterială?) a sufletului. Așa se explică de ce – pornind de la o sintagmă paulină (I Timotei 6, 16), adesea citată – autori creștini ca: Tertulian (*De anima*, V, 3; IX, 1; XXIV, 1–2), Arnobiu (*Confectus cum Serapione*, II, 5; *Adversus nationes*, II, 17; 26, 30), Casian (*Conlationes*, VII, 13), Sf. Ilarie Pictavianul (*apud* Claudiu Mamertus, *De statu animae*, II, 9), Ghenadie al Marsiliei (*Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum*, XI), Sf. Maxim Mărturisitorul (*Ep.*, VI; Migne, PG, 91, 428), Faustus de Riez (*Ep.*, III, p. 180, 23); V (p. 188, 20): „*unus Deus incorporeus*“) au susținut că sufletul omului este *corporal* și muritor.

⁶⁵ Totuși, este de remarcat efortul Sfântului Vasile cel Mare (*Sur l'origine de l'homme*, ed. A. Smets – M. van Esbroeck („Sources Chrétiennes“ (SCH), 160), Paris, 1970 și editura H. Hörner, în: *Gregorii Nysseni Opera* (GNO), X (Supplementum), Leiden, 1972; vezi și trad. mea: *Altarul Banatului*, 7–9/1996, p. 77–99 și nr. 1–3/1997, p. 75–92) și cel al Sfântului Grigorie de Nyssa (*De hominis opificio*, Migne, PG, 44, 124 D–256 C și *De anima et resurrectione*, Migne, PG, 46, 12 A–160 C).

⁶⁶ De pildă, Telfer (LCC, IV) amintește câteva: „he writes in the impersonal style“ (p. 206); „his mind is in some ways very «uneclesiastical»“ (p. 210); „his book... is unfinished, and bears the sign of lack of revision, so that we may conjecture that death overtook him“ (p. 211).

⁶⁷ *DNH*, I (ed. Morani, 1987, p. 1, 3–5; 15; 20–22: ἵνα μὴ δόξωμέν τισιν ἀπειροκάλως ἀνθρώπου γράφειν ἐγκώμιον καὶ μὴ μόνον τὴν φύσιν ἐκτίθεσθαι καθὰ προεβέβηκα.

⁶⁸ Verbeke (1975), p. XXXVI (cf. *DS*, XI, col. 94). După prof. Jaeger (1914, p. 96 sq.), concepția lui Nemesiu despre unitatea lumii ar fi de pus în legătură cu ceea ce, mai întâi, Poseidonios a gândit (p. 119–120: „Diesen kühnen Gedanken der Einheit von Natur und Geist, der stufenweisen Enthüllung der Vernunft und des Geistes als der Lebendigen aus dem Nichtvernünftigen und Anderen hat Poseidonios zuerst gedacht“), așa cum rezultă din opera lui Cicero (*De natura deorum*, II, 115; 119). Acestui punct de vedere i s-a opus prof. Verbeke (*Filosofie en Christendom in het mensbeeld van Nemesius van Emesa*, în: „Meded. van de Kon. Vlaamse Academie, Klasse der Letteren“, Jg. XXXIII, 1971, nr. 1, Bruxelles, 1971, *apud* Verbeke (1975), p. XXXVI, n. 5), care a demonstrat că, de fapt, această concepție este nu stoică, ci neoplatonică (de bună seamă că, în *DNH*, modificată și „îndreptată“ de autor după propria-i *forma mentis*, creștină).

(*mikrokosmos*) în lumea mare (*makrokosmos*)⁶⁹. Prin trup – și, mai ales, prin rațiune –, fiind, ca un adevărat *dominus*⁷⁰, pe treapta cea mai înaltă a lumii materiale, și, prin suflet, având „deschidere” către lumea spirituală sau „*inteligibilă*”⁷¹, omul, la granița dintre *sensibil* și *inteligibil*⁷² – două lumi care, în el, se întretaie și se unesc –, este

⁶⁹ Vezi *DNH*, I: τοῦ φέροντος ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν φύσει τῆς πάσης κτίσεως τὴν εἰκόνα, διὸ καὶ μικρὸς κόσμος εἰρηται, τοῦ τοσαύτης ἡξιωμένου παρὰ τοῦ θεοῦ προνοίας (Morani, p. 15, 5–7, *FO*, 26, 84–85, editura Kotter, p. 76).

Teoria despre OM ca *mikrokosmos* (μικρὸς διάκοσμος sau, în lat.: *parvus mundus*) a fost afirmată, întâi, de Leucip din Milet (fr. 67 B 1 a 29, *apud* H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (FV), II, 80, 11) și de Democrit din Abdera (fr. 68 B 34, în: FV, II, 153, 8); ulterior, ea este de regăsit, între alții, la Platon (*Phlb.*, 29 a–c; *Lg.*, X, 898 d, f; *Ti.*, 81 a, 88 d; cf. A. Oberud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala, 1951, p. 1–35), la Aristotel (*Ph.*, VIII, 2, 252 b 26: εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίγνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ), la Soici (*SVF*, I, 125; II, 758) și la Galen (*De usu partium*, III, 10; ed. Helmreich, vol. I, p. 177, 10).

De asemenea, trebuie remarcat că omul, ca *mikrokosmos*, este un *loc comun* în tematica antropologică a multor autori: Filon, *De posteritate Caini*, 16, 58; *Quis rerum divinarum heres sit*, 31, 155; *De Abrahamo*, 15, 71; *De vita Mosis*, II, 135 etc. (ed. R. Arnaldez; M. Harl; J. Gorez; R. Arnaldez – C. Mondesert – J. Pouilloux – P. Savinel, în: *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* (OphA), Paris: vol. 6 (1972), 15 (1966), 20 (1966), 22 (1967); Origen, *In Gen. hom.*, I, 11 (ed. Bachrens, *Die griechischen christlichen Schriftsteller* (GCS), VI, p. 13); Sf. Vasile cel Mare, *Despre crearea omului*, I, 2; II, 14 (ed. A. Smets – M. van Esbroeck, Paris, 1970, p. 168 și 266) etc.; Sf. Grigorie Teologul, *Oratio XXVIII*, 22 (Migne, PG, 36, 57 A), *Oratio XXXVIII*, 11 (Migne, PG, 36, 324 A) = *Oratio XLV*, 7 (Migne, PG, 36, 632 A; vezi și trad. mea, în: *Altarul Banatului*, 4–6/1996, p. 88); Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, XVI (Migne, PG, 44, 177 D, 180 A); *In Inscriptiones Psalmorum*, I, 3 (Migne, PG, 44, 440 C, 441 D; ed. J. McDonough, GNO, V, Leiden, 1962, p. 30, 24–26; 32, 17–33, 1) și *De anima et resurrectione* (Migne, PG, 46, 28 BC); Leonțiu al Bizanțului, *Adversus Nestorianos et Eutychianos*, I (Migne, PG, 86, 1284 C); Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, 7 (Migne, PG, 91, 684 D–685 A); Sf. Ioan Damaschin, *De duabus in Christo voluntatibus*, 15 (Migne, PG, 95, 144 B) etc.

⁷⁰ Vrednic de semnalat este faptul că Nemesiu vede superioritatea (εὐγένεια sau τελειότης) acestui „viețuitor” (în text: τὰ... τοῦ ζώου πλεονεκτήματα (*DNH*, I; Morani, 15, 11–12)) nu numai în legătură cu „constituția”: sa fizică (*DNH*, I; IV: XXVI. Cf. Aristotel, *PA*, IV, 10, 687 a 7; Galen, *De usu partium*, I, 3; XIV, 6 (ed. Kühn, III, 5; IV, 161)) sau numai prin raportare la celelalte creaturi (Cf. Cicero, *De natura deorum*, II, 133; 158; 159 etc. și *De finibus bonorum et malorum*, III, 20, 67; Filon, *De opificio mundi*, 69; 70–71; 77–88; 136–138; 145–147 (ed. R. Arnaldez, Paris, 1961 (OAP), p. 186–240); Origen, *Contra Celsum*, IV, 74–78 (M. Borret, *SCh*, 136), Paris, 1968, p. 366–380), *Selecta in Psalmos*, I (Migne, PG, 12, 1089 C) și *Hom. in Genesin*, I, 12; VIII, 29 (Migne, PG, 12, 155 A; 203 C–210 B); Sf. Vasile cel Mare, *Homiliae in Hexaemeron*, IX, 2 (Migne, PG, 29, 189 B–192 B; Stanslas Giet (*SCh*, 26 bis.), Paris, 1968, p. 482–488); IX, 5–6 (Migne, PG, 29, 200 A–208 C) și *Homilia in illud: Attende tibi ipsi* (Migne, PG, 29, 197 C–217 B); Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, II; VIII (Migne, PG, 44, 132 D–133 B; 144 A–149 A); Teodoret al Cirului, *De providentia*, V (Migne, PG, 83, 624 A–644 A), ci și în legătură cu însușirea lui de a fi în lume „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονός) – fiind astfel „casa și templul lui Dumnezeu” (οἶκος καὶ ναὸς γίγνεται τοῦ) – și cu faptul deosebit al înomenirii Logosului divin (ὅτι ὁ καὶ θεὸς ἀνθρώπος γέγονε) (*DNH*, I; Morani, p. 15).

⁷¹ Cf. Plotin (*Enn.*, III, 4, 3), pentru care sufletul, fiind o natură indeterminată (sau, ca în *Enn.*, IV, 8, 5: θεὸς οὐσὰ ὁ ὕστατος) și la hotarul dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă, poate călători spiritual, apropiindu-se fie de realitatea superioară – dobândind, astfel, asemănarea cu Dumnezeu (*Enn.*, I, 2, 1, 3–4; I, 4, 16, 10–13; cf. Platon, *Th.*, 176 b) sau aparținerea la partea cea mai bună (*Enn.*, IV, 8, 1, 3) – fie „alipirea” de faptele lumii materiale, care îl subjugă (V. observațiile interesante ale lui Dominic [J. O'Meara, *Plotin. Une introduction aux Ennéades* („Vestigia”, 10), Fribourg, 1992, p. 137–141). Pentru *Enneadele* plotinice, facem, în continuare, trimitere la ediția critică (*editio minor*) Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzler: *Plotini Opera*, Oxford, I, 1964 (*Enn.* I–III); II, 1977 (*Enn.* IV–V); III, 1982 (*Enn.* VI).

⁷² Într-adevăr, omul este de privit drept „un être englobant”, synthétisant dans sa nature la richesse infiniment variée de l'univers” (Verbeke, 1975, p. XXXVII). Vezi, în acest sens, *DNH*, I: ὥσπερ ἐν μεθόριος ἐστὶ νοητῆς καὶ αἰσθητῆς οὐσίας συναπτόμενοι κατὰ μὲν τὸ σῶμα καὶ τὰς σωματικὰς δυνάμεις τοῖς ἀλογοῖς χρόις τε καὶ κατὰ δὲ τὸ λογικὸν ταῖς ἀσωμάτοις οὐσίαις (Morani, p. 2, 24–3, 2). Cf. Filon, *De opificio mundi*, 51: κυρίως ἂν τις εἰποι τὸν ἄνθρωπον θνητῆς καὶ ἀθηνάτου εἶναι φύσεως εἶναι μεθόριον, ἐκατέρως ὅσον ἀναγκαῖόν ἐστι μετέχοντα.

„un être-limite“, dar și τέλος al întregii zidiri⁷³. Astfel, „la présence de l'homme dans l'univers n'est pas accidentelle et accessoire“, ci „indispensabilă pentru asigurarea continuității și unității creației“⁷⁴. Cu acest punct de vedere, Nemesiu cercetează temele din *DNH* în mod sistematic și – fapt vrednic de semnalat – cu permanentă referire la trei „centre de interes“:

- 1) spiritualitatea sufletului omenesc și împreunarea lui cu trupul (cap. II–III);
- 2) structura complexă a corpului omenesc și, sub raportul diferitelor activități umane, funcționarea acestuia (cap. IV–XXVII);
- 3) libertatea omului (cap. XXVIII–XXXIII; XXXVIII–XL) și relația ei cu destinul (cap. XXXIV–XXXVII) și cu providența divină (cap. XLI–XLII)⁷⁵.

4.1.1. Cum bine se știe, problema privind **natura sufletului** constituie *magna quaestio* a psihologiei antice. De aceea – într-un *excursus* istorico-sistematic –, Nemesiu expune, analizează și combate, rând pe rând, teoriile psihologice ale unor gânditori greci, și anume:

- a) **teoria corporalității**, susținută, în general, de Stoici, dar și de Democrit, Epicur, Critias, Hippon și Heraclit⁷⁶;
- b) **teoria non-substanțialității**, având următorii adepți: Aristotel⁷⁷, pitagoreicul Simmias, peripateticul Dicaearchus (sau: Deinarchus) și medicul Galen⁷⁸;

⁷³ Logos și conștiință, ca μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου (Sf. Grigorie de Nyssa, *De hom. opificio*, V; Migne, PG, 44, 137 C), deopotrivă omul este și τέλος al creației. Cf. Cicero, *De natura deorum*, II, 133; II, 133; II, 158; Origen, *Selecta in Psalmos*, I (Migne, PG, 12, 1089 C); Sf. Grigorie de Nyssa, o.c., II–IV (Migne, PG, 44, 132 D–136 D).

⁷⁴ Verbeke (1975), p. XXV, n. 1.

⁷⁵ În ediția Morani, cap. final al lucrării *DNH* are 43 de capitole, deoarece – spre deosebire de edițiile „clasice“ – numerotarea capitolelor este diferită, începând cu cap. IV (Περὶ σώματος – *De corpore*), împărțit în două: cap. IV: Περὶ σώματος (Morani, p. 44, 22–47, 2), și cap. V: Περὶ στοιχείων (Morani, p. 47, 3–55, 7).

⁷⁶ *DNH*, II; Verbeke, p. 24, 41–30, 70. Pentru psihologia materialistă a Stoicilor, după care sufletul este τινική κίνησις și κράσις δῶδλων (I. ab Arnim, *Stoicorum Vetera Fragmenta* (SVF), II, 463–481), vezi *DNH*, II (Morani, p. 23, 13–21 și Verbeke, p. 23, 13–23; *DNH*, II; Verbeke, p. 24, 41–30, 70).

Democrit, la atomismul căruia trebuie să-l asociem și pe Epicur (Diogenes Laertius, *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatis* (DL), X, 63 (ed. R. D. Hicks, Londra, 1925), învăța că tot ce există, inclusiv sufletul, este o alcătuire de atomi (Aetius, *Placita Philosophorum* (Placit.), IV, 3, 5, în: H. Diels (ed.), *Doxographi Graeci* (DG), Berlin, 1879, p. 388 (vezi și ed. Guy Lachenaud: Plutarque, *Oeuvres morales*, XII, 2, Paris, 1993); Stobaios, *Ecl.*, I, 49, 1 (ed. Wachsmuth – Hense, p. 319), mai exact: foc sau „atomi de foc și de aer, existând în formă sferică“ (*DNH*, 2; Morani, 16, 17–18).

Privitor la Heraclit, vezi *DNH*, 2 (Morani, p. 16, 19); cf. Aetius, *ibid.*, IV, 3, 12, în: DG, p. 389 și DL, VII, 157. Pentru concepția lui Critias (sufletul echivalat cu sângele), vezi: Aristotel, *De An.*, I, 2, 405 b 5, iar pentru cea a lui Hippon, după care sufletul este apă (*DNH*, 2; Morani, 16, 17), vezi: Aetius, o.c., IV, 3, 6, în: DG, p. 388.

⁷⁷ Nemesiu (*DNH*, II; Verbeke, p. 35, 75–39, 62) vizează – și, eronat, interpretează în sens materialist – teoria psihologică („entelehistă“) a lui Aristotel (*De An.*, II, 1, 412 a 20–21; 412 b 15–17 și Verbeke (1975), p. XLIV, n. 47), care dă sufletului următoarea definiție: ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος (*De An.*, II, 1, 412 a 28).

⁷⁸ *DNH*, II; Verbeke, p. 30, 71–35, 74. Atât Simmias, cât și Dicaearchus învățau că sufletul este doar armonia celor patru elemente (*DNH*, II; Verbeke, p. 30, 73–31, 76; F. Wehrli (ed.), *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, I: *Dikaiarchos*, Basel, 1944, fr. 11–12. Pentru Galen (*De temperamentis*, I, 8–9; II, 1 (ed. Helmreich, 31, 28–32, 1; 41, 24–26) și *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, IV, 9 (ed. Kühn, XI, 675–679), vezi *DNH*, 2 (Morani, 32, 7–11; 34, 48–35, 58).

c) **teoria numărului „autokinetik”**, legată de numele lui Pitagora și de cel al lui Xenocrate⁷⁹;

d) **teoria gânditorilor creștini** (i.e.: Eunomie și Apolinarie de Laodiceea)⁸⁰ și cea a **maniheilor**, care susțineau că sufletul individual este doar o parte a sufletului universal⁸¹ și îmbrățișau doctrina transmigrării sufletelor⁸².

Amănunt vrednic de atenție: în economia tratatului nemesian, teoriei lui Platon despre sufletul lumii i se acordă o simplă mențiune – fiind văzută în conexiune cu maniheii⁸³ –, iar la sfârșitul capitolului (DNH, II; Verbeke, p. 49, 92) Nemesiu se referă, în treacăt, la argumentele platonice în favoarea nemuririi sufletului.

4.1.2. Oricine cunoaște, cât de superficial, Biblia, știe de „axioma” potrivit căreia omul – având, prin „suflare de viață”, un „principiu” imaterial: sufletul, și, plăsmuit de „mâna” lui Dumnezeu (Facera 2, 5), un „principiu” material: trupul – este constituit ca o **natură duală (=structură dihotomică)**⁸⁴ și, de aceea, ființează ca o indestructibilă unitate psihosomatică. Aceste date revelatoare sunt însă dificil, dacă nu imposibil, de conciliat cu *ontologia greacă*⁸⁵, fapt pentru care – cum Nemesiu însuși

⁷⁹ DNH, II; Verbeke, p. 39, 63–40, 86; cf. Aristotel (*De An.*, I, 4, 408 b 32 sq.), după care teoria că sufletul ar fi număr e absurdă. Pentru teoria psihologică a lui Pitagora, vezi: Macrobius (*In somnium Scipionis*, I, 1)4, 19), Cicero (*Tusculanae disputationes*, I, 10) și Teodoret al Cyrului (*Graecarum affectionum curatio*, V; Migne, PG, 83, 929 B), iar pentru cea a lui Xenocrate, vezi: Proclus (*In Platonis Timaeum commentaria*, 190: sufletul este o esență καθ'αυτὸν) și Iamblichos (*De anima*, în: Stobaios, *Eclogae*, I, 49, 32), care afirmă că, pentru Xenocrate, sufletul este o entitate „autokinetikă” (DNH, 2, Morani, p. 30, 11: ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητος ἐστίν).

⁸⁰ Eunomie a susținut, ca și Plotin (*Enn.*, III, 2, 13), **creaționismul** (= *creatio continua*) (DNH, II; Verbeke, p. 40, 87–89, iar Apolinarie – **traducianismul** (DNH, II; Verbeke, p. 42, 28–34). Pentru detalii, vezi Siclari (*o.c.*, p. 100–103) și Verbeke (1975), p. XLV–XLVI.

⁸¹ DNH, II; Verbeke, p. 45, 46–49, 80.

⁸² DNH, 2; Morani, p. 34, 18–23. Metempsihoza – doctrină obișnuită la pitagoreici – a avut numeroși adepți: Empedocle (Ipolit, *Philosophumena*, III, 2–3), Platon, neopitagoreici, Plutarh și Plotin (Vezi Verbeke (1975), p. LIII, n. 104). Între susținători, Nemesiu menționează și numele altora: Cronius (*RE*, XI, 2 (1922), col. 1978–1980), Teodor de Asina (W. Deuse, *Theodoros von Asine*, Wiesbaden, 1973, p. 157 sq.), Porfir (*De regressu animae*, fr. 10–11, apud J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien, avec les fragments des traités ΠΕΡΙ ΑΓΓΛΜΑΤΩΝ* et *De regressu animae*, Gent, 1913). Pentru analize pertinente, vezi H. Dörrie, „Kontroversen um die Seelenwandlungen im kaiserzeitlichen Platonismus”, în: *Platonica Minora*, München, 1976, p. 420–440; U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam, 1977, p. 80–89; W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz, 1983, p. 129–167; A. Smith, „Did Porphyry Reject the Transmigration of Human Soul into Animals?”, în: *Rheinisches Museum für Philologie*, 127 (1984), p. 276–284), Iamblichos (*De anima*, apud Stobaios, *Ecl.*, I, 375, 24–28; vezi și Enea de Gaza, *Teofrasto* (editura M. E. Colonna), Napoli, 1958, p. 12, 17–20; H. Dörrie, *art. cit.*, în: *Platonica Minora*, p. 441–453) și Hierocle (N. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin. Hiérocès d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néoplatonicien du V^e siècle* („Philosophia antiqua”, 45), Leiden, 1986).

⁸³ DNH, II; Verbeke, p. 44, 68–45, 91.

⁸⁴ Prof. Kallis (*o.c.*, p. 125, n. 3) – cu ajutorul multor trimeri bibliografice – a demonstrat că dualismul antropologic constituie unul dintre *communes loci* ale patristicii (cf. DNH, I; Morani, p. 1, 3–5: τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος ἁρίστα κατασκευασμένον <εἶναι>... πολλοῖς καὶ ἀγαθοῖς ἀνδράσιν ἔδοξεν). Surprinzător, această realitate a fost, în chip nedrept, ignorată de Philotheus Böhrer – Étienne Gilson, în: *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn, 1954¹, p. 121.

⁸⁵ În text: Πάντα γὰρ τὰ συνιόντα εἰς μίαν οὐσίαν ὑπόστασιν πάντως ἐνοῦται, πάντα δὲ τὰ ἐνοῦμενα ἀλλοιοῦται καὶ οὐ μένει ἂ πρότερον ἦν, οἷς ἐπὶ τῶν στοιχείων δευχθήσεται ἐνωθέντα γὰρ ἄλλο τι γέγονε... (DNH, 3; Morani, p. 38, 14–17), dată fiind deosebirea existentă între cele două „principii” constitutive. Cf. Priscianus Lydus, *Solutiones ad Chosroem*: „Videmus enim omnem essentiam acceptam in uniuscuiusque substantiam, animalis fortassis aut corporis, si prius ab alia transmutata corrupta, sic committitur in unius substantiam” (ed. I. Bywater: „Commentaria in Aristotelem Graeca. Supplementum Aristotelicum”, I, 2, Berlin, 1886, p. 50, 28–51, 2).

mărturisește⁸⁶ –, abordarea unei asemenea probleme este *aporetică*. Totuși – depășind *dualismul platonice*⁸⁷ și, totodată, *entelehimul aristotelic*⁸⁸ –, Nemesiu a căutat o soluție „intermediară” la Ammonios Sakkas⁸⁹, potrivit căruia ființele inteligibile pot să se unească cu orice altă realitate capabilă să le primească, rămânând, *după* și *în* unire, neschimbate⁹⁰, datorită unei prezențe „de ordin psihic”, și nu „spațiale”⁹¹. Pentru a-și nuanța punctul de vedere, Nemesiu face trimitere la o teză a lui Porfir: ἀσύγχυτος ἔνωσις, *a fortiori* aplicabilă, în ochii autorului nostru, „paradoxalei”⁹² *uniri ipostatice* (ἔνωσις ὑποστατική) a Logosului divin cu firea omenească⁹³.

4.2. În *DNH*, Nemesiu nu s-a interesat însă numai de dimensiunea spirituală a omului, ci a oferit și o seamă de date anatomice și fiziologice ale corpului omenească, considerând că **structura corporală a omului** este desăvârșită⁹⁴. Desigur, expozeul anatomo-fiziologist nemesian reflectă cunoștințele medicale ale vremii sale – așadar,

⁸⁶ Ζητητέον δέ, πῶς ψυχῆς καὶ σώματος ἀνύχου γίνεται ἔνωσις, ἄπορον γὰρ τὸ πρᾶγμα (*DNH*, 3; Morani, p. 38, 12–13). După H. Dörrie (*o.c.*, 36–103), cap. III din *DNH* este în bună măsură (64, 79–70, 62) o parafrază la *Symmetria Zetemata* ale lui Porfir (cf. Priscianus Lydus, *o.c.*, p. 50, 25–51, 33).

⁸⁷ Vezi Platon, *Phd.*, 62 b, 79 c; *Phdr.*, 246 b; *R.*, 620 c; *Ti.*, 30 b; *Ax.*, 365 e.

⁸⁸ Aristotel, *De An.*, I, 3, 407 b 22–23 et *passim*.

⁸⁹ De fapt, această concepție – atribuită de Nemesiu lui Ammonius – a fost elaborată sistematic și complet de Porfir (*Ad Gaurum*, X, 5 (ed. K. Kalbfleisch, Berlin, 1895, p. 47, 20–27); *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, 33 (ed. Lamberz, Leipzig, 1975, p. 37, 23–38, 5); *In Platonis Parmenidem*, XI, 10–30 (apud P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, Paris, 1968, p. 100–101) și Proclu, *In Platonis Rem publicam Commentarii*, I (ed. W. Kroll, Amsterdam, 1965, p. 234, 15–17). Concepția *henotică* porfiriană a fost discutată nuanțat de P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre”, în: *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité classique*, XII, Vandoeuvres – Genève, 1966, p. 125 sq.

⁹⁰ *DNH*, III, Verbeke, p. 52, 36–39; 54–53; 55; cf. Priscianus, *Solutiones*..., p. 51, 18: „manet ergo inconfuse unita...”

⁹¹ *DNH*, III; Verbeke, p. 54, 82–87; cf. Porfir, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, 3, p. 2, 1 sq.: Τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα, οὐ τοπικῶς παρόντα τοῖς σώμασι, πάρεστιν αὐτοῖς ὅταν βούληται, πρὸς αὐτὰ ῥέψαντα ἢ πέφυκε ῥέπειν· καὶ τοπικῶς αὐτοῖς οὐ παρόντα, τῇ σχέσει πάρεστιν αὐτοῖς; Priscianus, *Solutiones*..., p. 51, 9; Proclu, *In Platonis Timaeum Commentaria*, III (ed. E. Diehl, Amsterdam, 1965).

⁹² *DNH*, 3; Morani, p. 43, 2–8. Cf. Porfir, *Ad Gaurum*, X, 5; J. Pepin, „Une nouvelle source de saint Augustin: Le *Zemeta* de Porphyre «Sur l'union de l'âme et du corps»”, în: *Revue des études anciennes*, 66 (1964), p. 92–94; P. Hadot, *o.c.*, I, p. 485–488; E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Milano, 1993, p. 206–221.

⁹³ Dată fiind diferența ontologică, stăruie două probleme: (1) dacă cei doi constituenți (*i.e.*: sufletul și trupul) ai naturii umane pot să se unească și, așa, să alcătuiască o singură persoană și (2) dacă cei doi constituenți, unindu-se, își păstrează, fiecare, „firea” proprie sau se transformă într-o substanță intermediară.

Este bine de știut că, pentru Stoici, există patru forme posibile de unire: *παράθεσις* (*appositio*), *μῆξις* (*mixtio*), *κρᾶσις* (*concretio*) și *σύγχυσις* (*confusio*). Nemesiu respinge trei dintre acestea: *παράθεσις*, *κρᾶσις* și, mai cu seamă, *σύγχυσις* (H. Dörrie, *o.c.*, p. 24–26). Pentru riguroase demonstrații privind complexa problemă a unirii sufletului cu trupul și raportul „hristologiei” nemesiene cu diverse teorii hristologice „contemporane”: cea de inspirație aristotelică (cf. Aristotel, *De Generatione et Corruptione* (GC), II, 1, 328 b 24–25: ἡ δὲ μῆξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἔνωσις) și stoică a lui Apolinarie de Laodicea (E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen, 1969, p. 108–149; E. Bellini, *Su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo...*, Milano, 1978, p. 27–189), cea a lui Eunomie (Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, II (Migne, PG, 45, 544 D; 545 A; 649 B; ed. W. Jaeger, în *GNO*, I, 1, Leiden, 1960) și, de bună seamă, cea susținută de Sf. Grigorie de Nyssa, vezi și Siclari, *o.c.*, p. 115–133; Kallis, *o.c.*, p. 125–173; Verbeke (1975), p. LVII–LX și J. R. Bouchet, „Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nyse”, în: *Revue Thomiste*, 68 (1968), p. 533–582.

⁹⁴ *DNH*, I și IV; Verbeke, p. 4, 6–8 și p. 59, 89–92. Cf. Aristotel, *Historia Animalium* (HA), I, 1, 486 a 13; Galen, *De usu partium*, XIV, 6 (Kühn, IV, 161) și *In Hipp. de natura hominis comm.* (Kühn, XV, 7–8). Vezi observațiile interesante ale lui Siclari, *o.c.* p. 155–163.

atât teoriile medicului-filozof Galen⁹⁵, numit chiar de Nemesiu ὁ θαυμασιος ιατρος, cât și elemente ale medicinei pregalenice⁹⁶ –, fapt deloc surprinzător, dacă ne amintim că autorul nostru avea o temeinică instrucție în medicină⁹⁷.

Referindu-se la organele principale ale corpului uman, Nemesiu enumeră, metodic, trei: 1) creierul, 2) ficatul și 3) inima.

4.2.1. **Creierul** (gr.: ἐγκέφαλος) este, după Nemesiu, *principiul mișcării* și al cunoașterii sensibile (senzitivității), prin sistemul nervos, dar „intervine” și în exercițiul gândirii și al activității mnezice.

4.2.1.1. *Cunoașterea senzorială*⁹⁸ are, ca organ central, două ventricule anterioare ale creierului, corespunzătoare structurii duale a organelor de simț. Aceste ventricule sunt „umplute” de *pneuma psihică* și comunică cu diferite organe senzoriale prin nervi, care asigură „fluxul pneumatic” de la cap la organele de simț și invers⁹⁹.

Și așa, rămâne de pus întrebarea: senzația se produce în creier sau în organul „sensibilizat”? Soluția avansată de Nemesiu – după care senzația se produce în creier, de unde, prin nerv, înțeles ca o „parcelă” a creierului, ea ajunge la organul de simț¹⁰⁰ –

⁹⁵ Cum ar fi teoria că organismul uman este compus din patru umori (sângele, flegma, bila galbenă sau fieră și bila neagră sau „melancolia”) și că, așa fiind, el este de văzut, după Nemesiu (*DNH*, IV, Verbeke, p. 58, 62–65; cf. Galen, *De elementis ex Hippocrate*, II, 2 (Kühn, I, 461), în paralelă cu doctrina tetradică a elementelor (Vezi Adolf Lumpe, „Elementum”, în: *Reallexicon für Antike und Christentum* (RAC), IX (1959), 1009 sq.; Siclari, o.c., p. 137–149).

Autorul nostru identifică, aici, după Galen (*De elementis ex Hippocrate* (Kühn, I) și *De placitis Hippocratis et Platonis*, VIII, 4 (ed. Kühn, V, 672)), un dezacord între Aristotel, pentru care constitutivul esențial al tuturor ființelor este sângele (cf. *De Generatione Animalium* (GA), I, 19, 726 b 1–11; *De Partibus Animalium* (PA), II, 4, 651 a 14; 6, 652 a 7; *De Respiratione* (Resp.), 20, 480 a 6; *De Somno* (Somn.), 3, 458 a 15), și Hipocrat, susținător al teoriei că nu toate „părțile” corpului pot avea aceeași origine (Vezi A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, 1939, p. 430–431).

Pornind de la aceste elemente ale medicinei galenice, însușite de autorul nostru, nu se poate concluziona – așa cum credea prof. Skard (*Nemesiosstudien*, III („Nemesios und die Elementenlehre des Galenos”), în: *SO*, 18 (1938), p. 31–39 și *Nemesiosstudien*, IV („Nemesios und die Physiologie des Galenos”), în: *SO*, 19 (1939), p. 46–56) – că, în cap. *De corpore* al tratatului său, Nemesiu doar a „transcris” o scriere pierdută a lui Galen (Vezi Telfer (*LCC*, IV), p. 370).

⁹⁶ De pildă, teoria medicului Erasistratos (sec. II a.Hr.) despre o *pneuma vitală* (πνεῦμα ζωτικόν) (Vezi F. Lammert, „Hellenistische Medizin bei Ptolemaios und Nemesios. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Anthropologie”, în: *Philologus*, 94 (1940), p. 128–129; G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustine*, Paris-Louvain, 1945, p. 177 sq.; cf. M. Vegetti, „Teoria ed esperienza nel metodo ippocratico”, în: *Il Pensiero*, I (1967), p. 66–85 și „La svolta metodologica delle scienze e dell'uomo nel IV secolo”, în: L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, I, Milano, 1970, p. 220).

⁹⁷ Vezi *supra*: n. 29. Amănunt vrednic de semnalat: titlul *De natura hominis* nu a fost folosit prima dată de Nemesiu, ci este de căutat în *Corpus Hippocraticum* – operă ce va fi avut drept autor pe un anume Polibiu (Vezi M. Vegetti, *Opere di Ippocrate*, Torino, 1965, p. 406 sq.) – și, de asemenea, în lista de lucrări atribuite lui Zenon, fondatorul Școlii stoice (*SVF*, I, 41: 179).

⁹⁸ Nemesiu înțelege *percepția* (αἴσθησις) drept „recunoaștere a unei schimbări” (*DNH*, 6; Morani, p. 56, 21–22: ἔστι δὲ ἡ αἴσθησις οὐκ ἀλλοίωσις, ἀλλὰ διάγνωσις ἀλλοιώσεως). Cf. Galen, *De placitis Hippocratis et Platonis*, VII, 5 (Kühn, V, 636).

⁹⁹ *DNH*, V; Verbeke, p. 71, 52–54. Aici, punctul de vedere exprimat de Nemesiu diferă de cel al lui Aristotel, după care „principiul” vieții senzitive este inima (*PA*, II, 10, 656 a 27).

¹⁰⁰ *DNH*, VII; Verbeke, p. 81, 57–67. Merită amintit, aici, felul în care Nemesiu a definit *facultatea de imaginație* (φανταστικόν: „o putere a sufletului irațional, lucrând prin organele simțurilor”), *imaginația* (φαντασία: „afect al sufletului irațional, produs de ceva imaginabil (φανταστόν)”) și *halucinația* (φάντασμα: „afect zadarnic” (πάθος διάκειναι), produs în partea irațională a sufletului, în lipsa oricărui lucru imaginabil”) (*DNH*, 6; Morani, p. 55, 9–13).

nu este congruentă cu cea a Stoicilor, de părere că senzația se realizează în partea „principală” a sufletului sau, altfel spus, în *hegemonikon*¹⁰¹.

4.2.1.2. *Procesul gândirii* – tratat, din păcate, numai în treacăt și, în urmare, incomplet¹⁰² – Nemeseu îl concepe în conexiune cu alte două ventricule cerebrale: unul, situat în poziție centrală, este considerat „instrument” al gândirii¹⁰³, iar celălalt, ocupând regiunea posterioară a creierului, este văzut drept „organ” al memoriei¹⁰⁴. Embrățișând doctrina stoică, Nemeseu deosebește *cuvântul interior* sau *mintal* – o reflecție „tăcută” și „solitară”, caracteristică omului, ca ființă înzestrată cu rațiune – de *cuvântul articulat* sau *rostit*, manifestându-se prin limbaj¹⁰⁵.

4.2.1.3. În optica lui Nemeseu, funcția creierului (dar, ca „parte” a creierului, și cea a măduvei spinale) nu vizează numai domeniul cognitiv, ci și mișcarea (voluntară sau instinctivă) a corpurilor, ce se realizează prin sistemul nervos (= *nervi*), ligamente și mușchi¹⁰⁶.

4.2.2. *Ficatul* (gr.: *ἥπαρ*)¹⁰⁷ este, după descrierea lui Nemeseu, „principiul” sângelui și al nutriției, îndeplinindu-și funcția cu ajutorul venelor.

¹⁰¹ Aetius, *o.c.*, IV, 23, 1, în: *DG*, 414 (apud Verbeke (1975), p. XIX, n. 41). Cf. Galen, *o.c.*, VIII, 6 Kühn, V, 6, 89–90 și Verbeke (1941), p. 214.

¹⁰² După cât se pare, Nemeseu nu a avut timpul necesar pentru a-și termina lucrarea. De pildă, cred că și s-ar putea explica de ce nu a revenit, ulterior, cu precizări ale noțiunii de idee, cum a promis (*DNH*, 3; Morani, p. 69, 15–16: τί δέ ἐστιν ἡ ἰδέα, ἐν τοῖς ἐξῆς ἐροῦμεν).

¹⁰³ *DNH*, XI (Verbeke, p. 86, 61–67) = XII (Verbeke, p. 88, 97–99). Pentru Nemeseu, *puterea de agetare* (τὸ διανοητικόν) – cuprinzând cunoașterea „inteligibilelor”, virtuțile, cunoștințele științifice, dețele, deliberarea și alegerea, cărora li se poate adăuga previziunea, bazată pe vise – se exercită cu ajutorul unui „organ” – ca în cazul activității senzitive –, situat în cavitatea medie a creierului (*DNH*, 12; Morani, p. 68, 12 = *FO*, 33, 8–9).

¹⁰⁴ *DNH*, XII; Verbeke, p. 87, 66–88, 2. Notabil ni se înfățișează faptul că, în ochii lui Nemeseu, *puterea de memorie* – definită drept „cauză și loc de păstrare al memoriei și al aducerii-aminte” (*DNH*, 3; Morani, p. 68, 15 = *FO*, 34, 2: τὸ δὲ μνημονευτικόν ἐστὶ μνήμη καὶ ἀναμνήσεως αἴτιον τε καὶ κριτικόν) – este o simplă formă de cunoaștere, dobândită prin simțuri, a celor „sensibile” (cf. Platon, *en.*, 80 d–86 c; *Phd.*, 72 e, 92 d; *Phlb.*, 34 c; *Phdr.*, 249 c și Aristotel, *De Memoria* (*Mem.*), I, 450 a 2 și 22), dar și o cunoaștere – *secundum accidens* – a celor „inteligibile” (*DNH*, 13; Morani, p. 69, 3–4: ἡ τῶν νοητῶν ἀνάληψις... ἀλλὰ ἐκ μαθήσεως ἢ φυσικῆς ἐννοίας). Pe de altă parte, este important și relevant faptul că Nemeseu nu adâncește distincția pe care o face între intuiție (în text: τὰ κυρίως νοητά) și *raționament* (διάνοησις).

¹⁰⁵ *DNH*, 14; Morani, p. 71, 5–72, 2 = Sf. Ioan Damaschin, *FO*, 35, 1 sq. În gr.: λόγος ἐνδιάτετος definit de Nemeseu drept: τὸ κίνημα τῆς ψυχῆς τὸ ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον ἄνευ τινὸς προώσεως) și λόγος προφορικός, distincție pe care o întâlnim deja la Platon (*Sph.*, 265 e) și la Aristotel (*analytica Posteriora* (*Apo.*), I, 10, 76 b 24). Observații interesante în legătură cu acestea la Sextus Empiricus, *Pyrrhonianae hypotyposes* (*P*), I, 65 și 72–73 (ed. H. Mutschmann – J. Mau, Leipzig, 1914–1962); *Adversus Mathematicos*, VIII, 275 (ed. R. G. Burry, Londra, 1935–1953) și Porfir, *De abstinentia*, I, 2 (ed. J. Bouffartigue – M. Patillon, Paris, 1979).

Amănunt interesant: termenul care desemnează corzile vocale (τὰ παλινδρομοῦντα νεῦρα (*DNH*, 3; Morani, p. 71, 18) sau în lat.: „*recurrentes nervos*” (*DNH*, XIII; Verbeke, p. 90, 53)) trece drept invenție a lui Galen (E. Skard, *Nemesiosstudien*, IV, în: *SO*, 19 (1939), p. 49).

¹⁰⁶ *DNH*, XXVI; Verbeke, p. 111, 7 sq. În acest context și adoptând punctul de vedere exprimat de Aristotel (*PA*, IV, 10, 687 a 7) și de Galen (*De usu partium*, I, 3; Kühn, III, 5), autorul nostru afirmă că mai omul, fiind înzestrat cu rațiune, a primit, ca dar al Ziditorului, mâinile (*DNH*, XXVI; Verbeke, I, 11, 17–20).

¹⁰⁷ *DNH*, XXII; Verbeke, p. 105, 83–84.

4.2.2.1. *Sângele* – văzut de Nemesiu ca un proces, realizat prin asimilarea „umorii” deversate de stomac în ficat¹⁰⁸ – este prezent în diferite părți ale corpului datorită sistemului vascular¹⁰⁹.

4.2.2.2. *Nutriția* – de o deosebită complexitate – este un proces în care, în afară de ficat, mai intervin și alte, multe, organe: gura, gâtul, stomacul, venele, intestinalele „cele două bile” (i.e.: vezica biliară și splina) și rinichii¹¹⁰.

4.2.2.3. Dar, după Nemesiu, ficatul este și organul care coordonează *afectivitatea*¹¹¹, dominată de două senzații fundamentale: plăcerea și durerea¹¹², și, de aceea, a ajuns să vorbească despre patru „pasiuni”¹¹³ cardinale „perechi”: dorința (pofta) și plăcerea, frica și durerea¹¹⁴.

4.2.3. *Inima* (καρδία) – ventriculul stâng, mai ales – este, pentru Nemesiu, centrul căldurii naturale sau al suflului vital, prin artere, se răspândește în întregul organism, realizând astfel o simbioză între inimă și organele corpului¹¹⁵. Vrednic de semnalat este faptul că autorul nostru evidențiază, aici, rolul fundamental al respirației și că enumeră organele specifice acestui proces vital¹¹⁶.

¹⁰⁸ DNH, XXII; Verbeke, p. 106, 1–4, unde Nemesiu nu explică, din păcate, transformarea substanței nutritive în sânge, mulțumindu-se, în schimb, să afirme că aceasta are loc printr-un proces de asimilare. Vezi și Sf. Grigorie de Nyssa (*De hominis opificio*, 30; Migne, PG, 44, 248 BC; 249 B), după care transformarea substanțelor nutritive în sânge are loc datorită inimii (cf. Aristotel, *De respiratione*, 20, 480 a 6; *De somno*, 3, 458 a 15) – mai exact, datorită „căldurii vitale”, care trece de la inimă la ficat, provoacă „fierberea” substanței nutritive și, astfel, transformarea ei în sânge.

¹⁰⁹ DNH, XXII; Verbeke, p. 105, 4–15.

¹¹⁰ DNH, XXII; Verbeke, p. 105, 83–84. Cf. Aristotel (*PA*, III, 7, 670 a 20 – b 6; b 23–27; IV, 2, 677 a 25–29), care a studiat rolul acestor organe. Fie și numai în treacăt, trebuie spus că producera lichidului seminal, în vederea procreării, este privită de Nemesiu în strânsă legătură cu nutriția: „sămânța generatoare” nu este decât un surplus de substanță nutritivă (DNH, XXIV; Verbeke, p. 108, 51–57); cf. Aristotel (*De Generatione Animalium* (GA), I, 19, 726 b 3 sq.; II, 3, 736 b 27) și valoroasa lucrare a lui Ch. Lefevre, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain, 1972, p. 41 sq.

¹¹¹ Analiza întreprinsă, aici, de Nemesiu (DNH, XV; Verbeke, p. 92, 94) este fidelă Stagiritului (B. Domanski, o.c., p. 74; Telfer (LCC, 4), p. 346, n. 6; Sinclari, o.c., p. 181), după care această activitate este atribuită sufletului irațional (ἄλογος) sau „sensibil” (παθητικός).

¹¹² DNH, XV; Verbeke, p. 93, 6–7; Aristotel, *Ethica Nicomachea* (EN), III, 1105 b 20–21 și *De An.*, III, 10, 433 a 21; Plotin, *Enn.*, III, 6, 26.

¹¹³ Termenul tehnic este: πάθος, pentru al cărui semantism vezi Liddell – Scott – Jones – McKenzie (et alii), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996, p. 1285, col. 2, s.v. Combinând elemente aristotelice (Aristotel, *Categoriae* (Cat.), IV, 2 a 3; *De An.*, I, 1, 402 a 9; *Metaph.*, 1022 b 15; EN, II, 1105 b, 1106 b) și galenice (Siclari, o.c., p. 184 sq.) cu o serie de definiții și motive platonice (LG., 897 a; *Phdr.*, 245 c, 246 a b, 253 c–255 b; R., 435 e–444 e, 580 d–581 a; *Ti.*, 42 a b; 49 a–50 a; 73 b c d etc.) și stoice (*SVF*, II, 823; III, 391 și 459; Cicero, *De officiis*, I, 28, 101; I, 36, 132; DL, VII, 110; Lactanțiu, *Divinae Institutiones*, VI, 14 (Migne, PL, 6, 686 B–688 A), Nemesiu consideră că sufletul irațional are două „părți”: una „doritoare” sau afectiv-senzorială (τὸ ἐπιθυμητικόν), având ca organ „corespondent” ficatul, și alta „pasională” (τὸ θυμικόν), căreia îi corespunde inima (DNH, 16; Morani, p. 73, 12–13). Cf. Sf. Ioan Hrisostom, *De inani gloria*, 65 (ed. A.-M. Malingrey (Sch. 188), Paris, 1972, p. 163; vezi și trad. mea, în *Altarul Banatului*, 7–9/1994, p. 94 și p. 106, n. 169).

Precizare finală: pentru Platon, „pasiunile” se înfățișează, pe alocuri (*Phd.*, 79 c d, 82 c sq.; *Ti.*, 42 a b, 61 c–63 e, 64 a–65 b, 69 c d, 86 b sq.), ca o funcție a materialității și sunt consecința conjuncției sufletului cu corpul sau, mai exact, *întrupării* (ἐνσωμάτωσις) sufletului în trup.

¹¹⁴ În orig.: ἐπιθυμία, ἡδονή, φόβος, λύπη (DNH, 17; Morani, p. 75, 17–19 = Sf. Ioan Dămaschin, FO, 26, 106–107). Dintre acestea, ἐπιθυμία este analizată în cap. 17; ἡδονή, în cap. 18; φόβος, în cap. 21; λύπη, în cap. 19 (Morani, p. 75–76, 4; 76, 5–80, 11; 81, 14–82, 18; 80, 12–26 = FO, 27, 1–30, 12).

¹¹⁵ DNH, XXIII; Verbeke, p. 107, 21–108, 36.

¹¹⁶ DNH, XXVII; Verbeke, p. 113, 62–115, 00; cf. Galen, *De difficultatibus respirationis*, I, 4, 222 D E; 12, 233 A (Kühn, VII, 761; 791); idem, *De usu partium*, VII, 2; 6; 10–11 (Kühn, III, 517; 528; 550–551).

4.2.3.1. Fie și numai în treacăt, trebuie formulată observația că, urmându-l pe Aristotel, Nemesiu consideră inima și „sediul” irascibilității¹¹⁷.

4.3.1. Într-o tratare sintetică, Nemesiu, vorbind despre destin (gr.: εἰμαρμένη), istinge cinci concepții:

4.3.1.1. *Fatalismul radical* („astrologic”)¹¹⁸: tot ce se petrece în lume este determinat și, așa, necesitate), prin mișcarea corpurilor cerești¹¹⁹. Acestui fel de a privi realitatea Nemesiu, fidel unei *paradosis* filosofice¹²⁰, îi opune următoarele argumente:

- este „contrar părerilor obișnuite” (ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις)¹²¹;
- dacă este acceptată această formă de determinism, viața socială ca organism politic, este lovită de nulitate;
- elogiul și blamul își pierd orice semnificație;
- rugăciunea este fără noimă;
- Pronia divină și, de altfel, orice formă de religie sunt excluse;
- este negația contingenței și a oricărei forme de libertate;
- răul din lume este imputabil corpurilor cerești și, în ultimă instanță, lui Dumnezeu¹²².

4.3.1.2. *Fatalismul „metafizic”* – atribuit stoicilor Chrisip și Filopator¹²³, dar și tor gânditori celebri ai lumii vechi – era, după Nemesiu, încercarea de a împăca exigența morală a libertății (traductibilă prin sintagma: τὰ ἐφ’ ἡμῖν) cu metafizica deterministă a conceptului de εἰμαρμένη – interpretat ca φύσις –, numai că, așa, ngurul *agens* cu adevărat liber rămâne tocmai destinul¹²⁴.

¹¹⁷ În gr.: θυμός, vezi DNH, 20 (Morani, p. 81, 1–13) = Aristotel, *De An.* I, 1, 403 a 31 = FO, 30, 1–2 = Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambiua ad Iohannem* (Migne, PG, 91, 1197 C). Cf. Galen, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 7 (Kühn, V, 270).

¹¹⁸ DNH, XXV; Verbeke, p. 135, 21–136, 39. S-a spus că fatalismul astrologic anulează libertatea și, curgând de aici, responsabilitatea omului, căreia, într-o lume guvernată de *heimarmene*, nu-i rămâne cât „abandonul” într-un *amor fati* (Cf. Seneca, *De providentia*, V, 8: „Grande solacium est cum universo vi: quicquid est quod nos sic vivere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat. Irrevocabilis mana pariter ac divina cursus vehit: ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed quitur, semper paret, semel iussit”).

¹¹⁹ DNH, XXXIV; Verbeke, p. 133, 59. Cf. I Coloseni, 2, 6 și 8; Efeseni 6, 12. Detaliu de semnalat: a dintre cele mai vechi și interesante încercări de împăcare a diferitelor teorii fataliste ale antichității doctrina creștină este de găsit la sirianul Bardesan („Liber legum regionum”, 8; 40; 46, în: *Patrologia griacă*, I, 2, p. 546; 598; 609; cf. H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Emesa*, Assen, 1966, p. 152–161).

¹²⁰ Al cărei început coincide cu polemica antifatalistă a lui Carneades (D. Amand, o.c., p. 41–48; 8–569) și se întinde până în sec. al XIII-lea, Toma d’Aquino folosind aceleași argumente în expozeul său privind libertatea omului (*Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1).

¹²¹ DNH, 35; Morani, p. 104, 14. Pentru Stoici, „părerile obișnuite” nu au cum să fie eronate: dacă sunt unanim acceptate, înseamnă că ele își au obârșia fie în natură, fie în Rațiunea divină (Alexandru din Troadisia, *De mixtione*, SVF, II, 473).

¹²² DNH, XXXIV; Verbeke, p. 133, 60–77. Vezi și Platon, *R.*, 617 e: Αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀνάγκης (element Alex., *Stromata*, V, 14, 136, 4; Teodoret, *Graecarum affectionum curatio*, VI, 57; ed. Canivet *Ch.*, 57), Paris, 1958, p. 274).

¹²³ Pentru Chrisip, vezi Aulus Gellius (*Noctes Atticae*, VII, 2), Aetius (*Plac.*, I, 28, 3, în: DG, 323 a 14; b 10–18), Plutarh (*De Stoicorum repugnantiis*, 34, 1050 B) și DL, VII, 149. În ce-l privește pe Filopator, informațiile noastre sunt, din nefericire, vagi: a trăit, pare-se, pe la jumătatea sec. al II-lea î. Hr., este autorul scrierii *De fato* (M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, I, Göttingen, 1948, p. 354; II, Göttingen, 1949, p. 147 și 160) și unul dintre discipolii săi a fost profesorul Galen (Galen, *De cognoscendis curandisque animi morbis*, Kühn, V, 41).

¹²⁴ DNH, XXXIV; Verbeke, p. 134, 86–135, 11.

4.3.1.3. *Fatalismul astrologic egiptean* – pentru care destinul nu se referă, totuși, la evenimente necesare, ci la fapte contingente și imprevizibile¹²⁵ – este, în ochii lui Nemesiu, încă mai absurd: încercând, și el, să concilieze libertatea omului cu puterea exercitată asupra-i și în lume de astre, afirmând eficacitatea rugăciunii și a jertfelor ca și importanța horoscoapelor.

4.3.1.4. *Fatalismul „celor mai înțelepți dintre greci”* (i.e.: Stoicii), în optica „mecanicistă” a căroră alegerea depinde de noi înșine (τὰ ἐφ’ ἑμῶν), dar rezultatu faptelor stă sub puterea destinului, ceea ce înseamnă, de fapt, negarea libertății umane¹²⁶.

4.3.1.5. *Fatalismul platonice*¹²⁷, după care *heimarmene* se poate înțelege în două moduri: *ca substanță* (οὐσία), echivalând cu „sufletul lumii” și *ca activitate* (ἐνέργεια), caz în care este identică cu imuabila lege divină (Ἀδράστυα)¹²⁸. Conform acestei doctrine – identificabilă și în tratatul *De fato* al lui Pseudo-Plutarh –, εἰμαρμένη numită și πρόνοια, este legea divină (θεῖος νόμος), atotcuprinzătoare: fie direct și necondiționat (καθ’ ὑπόθεσιν), fie mijlocit și condiționat (ἐξ ὑποθέσεως)¹²⁹. Prin urmare, Platon afirmă că ceea ce se întâmplă depinde de alegerea noastră și că, așa, Dumnezeu nu poate fi socotit responsabil de rele făptuite de noi¹³⁰.

În ultimă analiză, Nemesiu nu critică întreaga concepție despre destin a lui Platon¹³¹, ci numai un aspect și/sau o consecință a ei: rezultatul alegerii noastre – aflat sub guvernarea Proniei divine – nu stă, după Nemesiu, sub „imperiul” necesității (ἐξ ἀνάγκης), ci este contingent¹³². Cu această lămurire, autorul nostru găsește cu

¹²⁵ DNH, XXXV; Verbeke, p. 135, 19–21. Nemesiu, urmând punctului de vedere al lui Aristotel (*De Interpretatione* (Int.), 9, 19 a 7–b 4), consideră că viitorul contingent, fiind indeterminat, nu poate fi cunoscut. (Cf. Porfiriu, *Epistula ad Anebonem*, 40–41 (ed. A. R. Sodano, Napoli, 1958); Fer. Augustin, *De civitate Dei*, X, 11 (Migne, PL, 41, 288–291). Pentru detalii, vezi Telfer (*LCC*, 4), p. 402–403.

¹²⁶ DNH, XXXVI; Verbeke, p. 137, 62–69. Nemesiu consideră că rezultatul deciziilor luate nu depinde într-un total de om, ci este în „măinile” Providenței divine, atât de diferit concepută în raport cu destinul definit de Stoici (Aetius, *Placita philosophorum*, I, 28, 4; *DG*, 324, 1–3; *SVF*, II, 917, p. 265). Cf. S. Justin, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, I Migne, PG, 6, 473 C–476 A).

Interpretări pertinente în legătură cu *sufletul lumii* în doctrina platonice (*Phlb.*, 30 a; *Plt.*, 269 d–272 b; *Ti.*, 34 a–37 c: ψυχή τοῦ παντός) la J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939; T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto, 1970 și R. D. Morri, „The World-Soul in the Platonic Cosmology”, în *Illinois Classical Studies*, 7 (1982), p. 41–48.

¹²⁷ De fapt, este vorba de platonismul mediu sau: „Noplatonismul antic” (cf. Platon, *Plt.*, 272 c; *Lg.*, 904 c; Ps. Plutarh, *De fato*, I, 568 C). Vezi, în acest sens, Domanski (*o.c.*, p. 40, n. 1: „Plato selbst bedien sich des Wortes «εἰμαρμένη» nirgends”) și „matricea” sa stoică (Siclaru, *o.c.*, p. 263).

¹²⁸ DNH, 38 (Morani, p. 109, 10–13) *apud* Ps. Plutarh, *o.c.*, I, 568 C 4–5D 6–9, E 1–2; 573 B 3–4 (Vezi *Phdr.*, 248 c; *R.*, 604 b). Cf. Calcidius, *o.c.*, 143; 144; 147; 149; 150 (p. 182, 4–7; 182, 12–16; 185 2; 186, 9–10; 186, 11–12).

¹²⁹ DNH, XXXVII (Verbeke, p. 139, 6–12); Ps. Plutarh, *o.c.*, 568 C (Πρώτον τοῖνυν ἴσθι ὅτι εἰμαρμένη διχῶς καὶ λέγεται καὶ νοεῖται· ἡ μὲν γὰρ ἔστιν ἐνέργεια, ἡ δ’ οὐσία (ed. J. Hani, Paris 1980, p. 18 sau ed. E. Valgiglio, Napoli, 1993, p. 71)); cf. Platon, *R.*, 604 b; *Phdr.*, 248 c; Calcidius, *o.c.*, 150; 151 (p. 186, 13–15; 187, 4–6). După Nemesiu, Providența se preocupă direct de alegerea noastră, συγκαταθέσιν καὶ κρίσεις καὶ ὅρμαι. O astfel de concepție este evasiidentică cu cea a lui Alexandru din Afrodizia (G. Verbeke, „Aristotelisme et stoicisme dans le *De fato* d’Aphrodisias”, în: *Archiv für Geschichte der Philosophie* (AGPh), 50 (1968), p. 88).

¹³⁰ DNH, XXXVII (Verbeke, p. 140, 20–22). Cf. Platon, *Lg.*, 904 b c.

¹³¹ Numit de el: θεοῦ διάταξιν καὶ βούλησιν – „orânduire și voință a lui Dumnezeu” (DNH, 38; Morani, p. 110, 10).

¹³² DNH, 38; Morani, p. 110, 14–15: οὐ κατ’ ἀνάγκην ἐπάγεσθαι τὰ τῆς προνοίας φαμέν· ἀλλ’ ἐνδεχομένως. Dacă nu ar fi așa, rugăciunea – cum are legătură cu alegerea – și-ar pierde mult din importanță (τὸ πολὺ τῆς εὐχῆς μέρος περικόπτεται) și, în subsidiar, ar fi de neînțeles modul în care Dumnezeu este supus necesității, știut fiind că pentru El chiar „necesitatea” este sau devine contingent (cf. *Ios.*, 10, 14; *Ir.*, 5, 22), ca în cazul lui Enoh (Facerea 5, 24; Evrei 11, 5) sau al lui Ilie (IV Regi 2, 11) (DNH, XXXVII; Verbeke, p. 140, 34–142, 61).

cale să facă trimitere la teoria „stoică”¹³³ a apocatastazei (ἀποκατάστασις), îmbrățișată, cum bine se știe, de celebrul Origen¹³⁴.

Revăzând acum concepția nemesiană privitoare la destin – chiar dacă, în elaboratul de față, datele prezentate nu și-au propus să cuprindă întreaga problematică –, mi se pare că se pot desprinde câteva constatări cu caracter mai general.

În primul rând, teoria lui Nemesiu privitoare la destin se remarcă ca o contribuție importantă la *corpus*-ul doctrinar creștin, deoarece – confruntat cu dificila problemă a coexistenței „cauzalității creatoare” și a libertății umane – ea a evidențiat capacitatea omului de autodeterminare și, deopotrivă, rolul Providenței, și anume de cârmuitoare a lucrurilor¹³⁵, ca realitate divină de dincolo de „hotarul” voinței noastre libere.

Reține, apoi, atenția faptul că, în expozeul său *de fato*, Nemesiu a afirmat libertatea suverană a lui Dumnezeu. Ca să apreciem cât mai exact valoarea acestei aserțiuni, voi spune, după prof. Verbeke¹³⁶, că o asemenea teză este o „inovație” deosebit de importantă față de astrologie și doctrinele „fataliste” ale epocii elenistice și, în raport cu filosofia stoică – care a „raționalizat” destinul, identificându-l cu Logosul divin –, constituie un progres real.

4.3.2. Autorul nostru, după ce a examinat problema libertății, ia în discuție doctrina referitoare la **providența divină** (gr.: πρόνοια; lat. *providentia*) – adevăr intrinsec al credinței creștine – și, sugerând o posibilă definiție, afirmă că Pronia este „grija lui Dumnezeu față de cele ce sunt” sau „voința lui Dumnezeu, prin care toate cele ce sunt își primesc călăuzirea potrivită”¹³⁷. Pornind de la o astfel de definiție, Nemesiu găsește cu cale să evidențieze ordinea care domnește în lume și „calitatea” nepereche a *kosmos*-ului¹³⁸, ca reflex al Ziditorului. De aceea – pentru un creștin, „beneficiar” al Întrupării lui Dumnezeu¹³⁹, dar nu mai puțin pentru un iudeu, ca „martor” al intervenției lui Dumnezeu în istoria lui Israel¹⁴⁰ –, Nemesiu nu consideră că ar fi

¹³³ Concepția ciclică a timpului a fost susținută de mulți gânditori greci (cf. Aristotel, *Ph.*, IV, 13, 222 b 16–21), nu doar de Stoici (Vezi G. Verbeke, „Les Stoiciens et le progrès de l'histoire”, în: *Revue philosophique de Louvain*, 62 (1964), p. 5–38).

¹³⁴ *Contra Celsum*, IV, 67–68; V, 21–22 etc. Interpretări pertinente în legătură cu această problemă la H. Crouzel, o.c., p. 341–351.

¹³⁵ Toma d' Aquino, o.c., q. 22, a. 2: „Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari [...] Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia [...]. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli, ad Rom. XIII: quae a Deo sunt, ordinata sunt. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae”.

¹³⁶ Verbeke (1975), p. LXX.

¹³⁷ *DNH*, 42; Morani, p. 125, 4–5 și 6 = *FO*, 43, 2–4.

¹³⁸ Nemesiu împărtășește, aici, optimismul Stoicilor, susținând că lumea aceasta este cea mai bună dintre toate cele posibile, tocmai pentru că este guvernată de „voința lui Dumnezeu”, adică de Pronie (*DNH*, 42; Morani, p. 125, 7–9: Εἰ δὲ θεοῦ βούλησις ἐστὶν ἡ πρόνοια, πᾶσα ἀνάγκη κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κάλλιστα καὶ θεοπρεπέστατα καὶ ὡς ἂν μόνως καλῶς ἔχοι τὰ γινόμενα γίνεσθαι, ὡς τὴν κρείττω τάξιν μὴ ἐπιδέχεσθαι). Cf. Platon, *Ti.*, 30 b.

¹³⁹ În text: Χριστιανούς δὲ καὶ ταῦτα μὲν ἅπαντα διδάσκει πρόνοιαν εἶναι, μάλιστα δὲ τὸ θεότατον καὶ δι' ὑπερβολὴν φιλεανθρωπίας ἀπιστότατον ἔργον τῆς προνοίας ἢ δι' ἡμᾶς ἐνσωματώσεως τοῦ θεοῦ (*DNH*, 42; Morani, p. 120, 19–21). Cf. Eusebiu de Cezareea, *Contra Hieroclem*, VI (Migne, *PG*, 22, 805 A).

¹⁴⁰ *DNH*, 42; Morani, p. 120, 15–18. Pentru ideea de Pronie în iudaism, vezi E. F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments*, Londra, 1955; H.-F. Weiss, „Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums”, în: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 97, Berlin, 1966.

necesară demonstrarea ei¹⁴¹, cum nu i se pare necesară abordarea problemei din punct de vedere metafizic, ci pur și simplu folosind împrumuturi din literatura necreștină¹⁴².

4.3.2.1. Este știut că, în perioada elenistică, providența forma obiectul polemicii de idei dintre Epicurei și Stoici. În *Epistola către Herodot* – un adevărat compendiu al fizicii sale –, Epicur (341–270 a.Hr.) își fundamentează doctrina pe două concepte: eternitatea și înfinitatea universului¹⁴³. „Mecanicismul” doctrinei epicureice exclude orice perspectivă *teleologică* și proniatoare a realității¹⁴⁴, iar zeii – despre care au cunoștință toți oamenii¹⁴⁵ – sunt fericiți și, indiferenți, mai presus de mânie sau/și de bunăvoință față de cineva¹⁴⁶.

În polemică cu doctrina epicureică, teza Stoicilor este diametral opusă: ca *destin*, *necesitate* sau *providență*, Rațiunea cosmică, identificată cu Dumnezeu¹⁴⁷, este cauza activă a toate câte se petrec în lume¹⁴⁸, acționând asupra materiei prin „focul artizan” sau prin *pneuma*¹⁴⁹.

¹⁴¹ Totuși, preluând argumentele folosite de Stoici pentru dovedirea unei πρόνοια, Nemesiu (*DNH*, XLI; Verbeke, p. 153, 31–154, 40 și p. 155, 60–65) înșiră câteva: armonia și durabilitatea lumii, mișcarea regulată a corpurilor cerești, succesiunea zilelor și a nopților, ciclicitatea anotimpurilor, structura armonioasă și varietatea de culori a animalelor și, mai ales, frumusețea și funcționalitatea organismului uman. Pentru studiul ideii de Pronie la Stoici, rămân, în continuare, fundamentale contribuții, mai vechi, ale cercetătorilor M. Dragona-Monachou („Providence and Fate in Stoicism and in Preneoplatonism: Chalcidius as an Authority on Cleanthes' Theodicy (SVF, II, 933)”, în: *Philosophia*, 3 (Atena, 1973), p. 262–306) și H. Dörrie („Der Begriff Pronoia in Stoa und Platonismus”, în: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24 (1977), p. 60–87. Pentru a demonstra realitatea Proniei, Nemesiu apelează la *consensus omnium*: crezul oamenilor în puterea și binevoitoarea purtare de grijă a lui Dumnezeu, în necesitatea rugăciunii, în formele cultice de manifestare a evlaviei și în frica de pedeapsa divină (cf. Aristotel, *EN*, X, 1173 a 1: “Α γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναι φάμεν· ὁ δ' ἀναίρων ταύτην τὴν πίστιν οὐ πᾶν πιστότερα ἐρεῖ); Seneca, *Epistulae*, 117, 6 („Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri”); Cicero, *Tusculanae disputationes*, I, 13, 30 („Omnis autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est”); idem, *De natura deorum*, II, 4–5 și 12).

¹⁴² Verbeke (1975), p. LXXI, n. 34.

¹⁴³ Epicur, *Epistula ad Herodotum*, 39; 41–42 sq.

¹⁴⁴ Idem, *Ep. ad Herodotum*, 76–77.

¹⁴⁵ Idem, *Epistula ad Menoeceum*, 123: Θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν ἐναργεῖς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις οἷους δ' αὐτοῦ <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσὶν.

¹⁴⁶ Idem, o.c., 123: Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφρατον καὶ μακάριον νομίζων, ὥς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μὴθὲν μῆτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μῆτε τῆς μακαριότητος ἀνοικεῖον αὐτῷ πρόσπατε· τὰν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε) și *Ratae sententiae*, I, 139: Τὸ μακάριον καὶ ἀφρατον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει, ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. Cf. Platon, *LG*, 898 c–899 c; 900 d; 966 d–967 d; Aristotel, *Enn.*, X, 1178 b 7–22; *DL*, X, 123–124.

¹⁴⁷ Vezi *SVF*, II, 913; 937; 1027; Cicero, *De natura deorum*, II, 22; 57; Seneca, *De beneficiis*, IV, 7: („Naturae”, inquit, „haec mihi praestat”. Non intellegis te, cum hoc dicis, mutare nomen Deo? Quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio, toti mundo partibusque eius inserta?”); *DL*, VII, 149; Aetius, o.c., I, 28, 3 = *DG*, 323 a 9–14; b 10–19.

¹⁴⁸ Vezi *DL*, VII, 138; *SVF*, I, 176 și II, 1021: Θεὸν δὲ εἶναι ζῶον ἀθάνατον λογικὸν τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ.

¹⁴⁹ *SVF*, II, 1027: Οἱ Στωϊκοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου. ἐμπεριελήφους πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἰμαρμένη γίνονται καὶ πνεῦμα μὲν διήκον δι' ὅλου, τὰς κόσμου τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον κατὰ τὰς τῆς ὕλης, διῆης κεχώρηκε, παραλλάξεις.

4.3.2.2. Firește, una dintre problemele principale pe care Nemesiu a încercat să o rezolve a fost aceea de a ști dacă Pronia guvernează doar lumea sau dacă ea poartă iijă și existențelor individuale. În acest sens, el apelează la Platon¹⁵⁰, potrivit căruia – crul este îndeobște cunoscut – orice este „obiect” al Proniei, distingându-se însă ei „niveluri” proniatoare¹⁵¹.

4.3.2.3. Pe linia aceluiași observații privind problema Proniei, autorul nostru face afirmație stranie: după el, doctrina stoică neagă existența Proniei și, deopotrivă, ipacitatea omului de alegere¹⁵². În continuare, Nemesiu întocmește lista celor care gâduiesc Pronia, menționând următoarele nume: Aristotel¹⁵³, Democrit¹⁵⁴, Heraclit¹⁵⁵, picur¹⁵⁶, Euripide¹⁵⁷ și Menandru¹⁵⁸.

4.3.2.4. Problema cea mai delicată a expozeului său apologetic referitor la Pronie – ır căreia Nemesiu trebuia să-i găsească sau, măcar, să-i caute o soluție – a fost, sigur, cea a răului și a nedreptății din lume¹⁵⁹.

¹⁵⁰ DNH, 43; Morani, p. 125, 21 sq. Vezi A. P. Bos, *Providentia Divina: The Theme of Divine onia in Plato and Aristotle*, Assen – Amsterdam, 1976; D. S. Wallace – Hadrill, *Christian Antioch: A udy of Early Christian Thought in the East*, Cambridge, 1982, p. 101–103. Cf. Ps. Plutarh, *De fato*, 9, 2 F 6 – 573 A 6 (= Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, I, 12) și Calcidius, o.c., 144–145 (Waszink, 182–183).

¹⁵¹ (1) *Pronia zeului suprem*, care guvernează „lumea” Ideilor sau a Formelor inteligibile, cerul și rurile cerești, „universalele” (i.e.: diferite „categorii”, ca esența, cantitatea, calitatea, etc.) și formele r subordonate (DNH, 43; Morani, p. 125, 23–126, 4); (2) „Zeii de rangul al doilea” (în text: τοὺς υτέρους θεοὺς) proniază nașterea atomilor, a feluritelor animale, plante și, în general, a tuturor celor puse procesului de descompunere (DNH, 43; Morani, p. 126, 4–6); (3) Pronia este în relație cu cele ce t fi făptuite și cu orânduirea „celor care privesc viața: bunuri naturale, materiale și instrumentale” (DNH, 43; Morani, p. 126, 8–10; Τῆς δὲ διαγωγῆς καὶ τοῦ τέλους τῶν τρακτῶν καὶ τῆς τάξεως τῶν τῶν βίον τῶν τε φυσικῶν καὶ τῶν ὑλικῶν τε καὶ ὀργανικῶν καλουμένων ἀγαθῶν...). Mi se pare ednic de menționat faptul că, în privința celui de-al doilea „nivel” al Proniei, Nemesiu nu este de acord Platon, motivând că o astfel de guvernare nu are nimic comun cu Pronia, ci, mai degrabă, ar putea fi lificată altfel: destin (εἰσαρμῆνη) sau necesitate (ἀνάγκη) (DNH, 43; Morani, p. 126, 18). Cf. Platon, ., 904 e–905 A; Plotin, *Enn.*, IV, 3, 15, 12 sq.; IV, 4, 32, 26 sq.

¹⁵² DNH, XLII; Verbeke, p. 160, 96–96. Deși, în doxografia veche (SVF, II, 1021 și 1027), tocmai oicii sunt considerați apărătorii ideii de existență a Proniei (fie ea și *imanentă*), în opoziție cu Aristotel (N, 1178 b 7–22) și Epicureii. Cf. Plotin (*Enn.*, III, 2, 9), pentru care, existând Pronia, un raport de eritate între aceasta și ceea ce proniază este necesar, numai așa putându-se vorbi de autonomia și, plicit, de responsabilitatea omului (Vezi și *Enn.*, III, 1, 10; cf. Sf. Justin, *Apologia I pro Christianis*, 43, figne, PG, 6, 392 C–393 C). În legătură cu Pronia la Plotin, vezi V. Schubert, *Pronia und Logos. Die ichtfertigung der Weltordnung bei Plotin*, München – Salzburg, 1968.

¹⁵³ Probabil se referă la EN (1144 b 4–17), pe care însă Nemesiu se pare că nu a cunoscut-o la fel de ne ca tratatul aristotelic *De Anima*, adesea citată. Oricum – așa cum remarcă cercetătorii Verbeke (975), p. LXXV, n. 51 și Siclari, o.c., p. 224) – Aristotel, în cartea a III-a a EN, oferă una dintre cele mai rinentele analize, din toată antichitatea, cu privire la libera alegere și la reponsabilitatea personală (EN, 09 b–1115 a). Cf. Eusebiu de Cezareea, o.c., XV, 5, 1 (Migne, PG, 21, 1309 B–D).

¹⁵⁴ Fr. 68 A 66 (FV, II, p. 10). Cf. Teodoret al Cirului, *Graecarum affectionum curatio*, VI, 11; 13; 15 d. Canivet).

¹⁵⁵ Fr. 20 A 30 (FV, I, p. 67). Cf. Teodoret, *ib.*, 13.

¹⁵⁶ *Ratae sententiae*, I; fr. 368, în *Epicurea*, ed. H. Usener, Stuttgart, 1966.

¹⁵⁷ Fr. 1018 (ed. A. Nauck: *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TGF)*, Leipzig, 1889²).

¹⁵⁸ Fr. 749 (ed. A. Körte: *Menandrea*, Leipzig, 1912) = *Gnomai monostichoi*, 588 (ed. A. Meineke: *agmenta Comicorum Graecorum (FCG)*, IV, Leipzig, 1841).

¹⁵⁹ DNH, XLII; Verbeke, p. 162, 37–46. De pildă, pentru Stoici răul este privit ca un instrument prin re divinitatea îi îndreaptă sau/și îi pedepsește pe oameni (Plutarh, *De Stoicorum repugnantis*, 1040 C; L, IV, 1, 14; VII, 1, 101–103). Cf. Plotin (*Enn.*, III, 2, 17, 83–89); Lactanțiu, *De ira Dei* (Migne, PL, I, 121 A), *apud* H. Usener (1966) (editio stereotypa editionis primae, MDCCCLXXXVII), p. 374:

Că răul și nedreptatea există și se manifestă în lume, e un fapt de netăgăduit, dar așa, rămâne o întrebare: se poate afirma că Pronia divină – înțeleasă drept cărmuitoare a lumii și a tot ce se petrece în ea – este compatibilă cu răul și nedreptatea? Încercând construirea unui răspuns, autorul nostru pornește, mai întâi, de la nemurirea sufletului fiindcă, pentru el, viața omului, căreia moartea nu-i pune hotar – tocmai datorită sufletului și superiorității lui față de trup¹⁶⁰ –, ar putea fi evaluată corect doar în lumina acestei învățături¹⁶¹. Apoi – aderând la distincția pe care doctrina stoică o operează între bunurile adevărate și cele „funcționale”¹⁶² –, Nemesiu consideră că adevărata fericire, deși nu exclude bunurile materiale sau pe cele trupești, are drept condiție unică și suficientă *virtutea*¹⁶³.

4.3.3. Expozeul lui Nemesiu despre **libertatea omului** – deși, în multe privințe, „tributar” unor gânditori anteriori¹⁶⁴ – poate fi socotit „un des plus importants de ceux que cette époque ancienne nous ait transmis”¹⁶⁵.

„Deus, inquit [Epicurus], aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest, aut et vult et potest. Si vult et non potest, imbecilliss est, quod in deum non cadit. Si potest et non vult, individus, quod aequae alienum a deo. Si neque vult neque potest, et individus et imbecilliss est, ideo nec deus. Si et vult et potest, quod solum deo convenit, unde ergo sunt mala? aut cur illa non tollit?”

Unii autori patristici – între care Clement Alexandrinul (*Stromata*, I, 17; IV, 12; VII, 2 (Migne, PG, 8, 797 A, 797 C, 801 A B; 1296 A B; t. 9, 416 A), Origen (*Contra Celsum*, IV, 70; VI, 54–56 (Migne, PG, 11, 1484 C–1485 B; 1581 B–1585 A); *Hom. in Gen.*, I, 10 și *Hom. in Psalmos*, II, 2.5 (Migne, PG, 12, 153 B–154 A și 1385 B–D)) și Sf. Ioan Hrisostom (*Ad Stagiriū a daemone vexatū*, I, 3; 8 (Migne, PG, 47, 429; 443); *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, II, 10 (Migne, PG, 47, 364–365); *Expositio in Psalmum IV*, 11 (Migne, PG, 55, 57)) – au evidențiat valoarea pedagogică a Proniei divine. Vezi *infra*: n. 164.

¹⁶⁰ DNH, 43; Morani, p. 129, 4–6: κρείττονα γὰρ τὰ τῶν κρείττωνων ἀγαθὰ ἐ τοσούτω τοίνυν ἀρεταὶ πλοῦτου τε καὶ ὑγιείας καὶ τῶν ἄλλων ὑπερφέρουσιν, ὅσφ ψυχὴ σώματος.

¹⁶¹ DNH, 43; Morani, p. 128, 23–27.

¹⁶² Plutarh, *De Stoicorum repugnantibus*, 1040 C; DL, VI, 1, 14; VII, 1, 101–103.

¹⁶³ După care *virtutea* (în gr.: ἀρετὴ) este condiția *sine qua non* a fericirii (Verbeke (1975), p. LXXVI). Iată însă și textul nemesian: καὶ μόναι καὶ σὺν τοῖς ἄλλοις αἱ ἀρεταὶ μακάριον ποιοῦσι τὸν ἀνθρώπου [subliniat de mine – S.F.A.], μετὰ μὲν ὧν ἄλλων κατὰ πλάτος, μόναι δὲ καὶ καθ' ἑαυτὰ κατὰ περγκαρῆν (DNH, 43; Morani, p. 129, 6–8).

¹⁶⁴ Într-o înșiruire *exempli gratia*, aș menționa doar câteva nume, sonore, ale lumii grecești: Carneades, Alexandru din Afrodisia, Epictet și, în special, Aristotel (*EN*). Totodată, se cade pomenit și numele unui ilustru gânditor creștin: Origen, căruia îi datorăm cea dintâi argumentare metodică a ideii de voință liberă (D. Amand, o.c., p. 558). De fapt, tema libertății omului a constituit baza apologeticii creștine, ca în cazul Sf. Justin Martirul și Filozoful (*Apologia Prima*, 43 (Migne, PG, 6, 392 C–393 C)), Sf. Irineu (*Adversus haereses*, IV, 37, 1; 6 (Migne, PG, 7, 1099 BC; 1103 AB)), Clement Alexandrinul, *Stromata*, I, 17 (Migne, PG, 8, 800 AB), Origen, *De Principiis*, I, 4; III, 1, 3 și 4 (Migne, PG, 1, 118 BC; 251 B și 254 B), Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catechetica*, V (Migne, PG, 45, 24 D–25 A) ec.

¹⁶⁵ Verbeke (1975), p. LXXIX. Cred că așa s-ar putea explica prezența multor pasaje din tratatul DNH în: (1) *De fide orthodoxa* damaschiniană (FO, 38, 1–42, ed. Kotter). (Pentru detalii, vezi A. Kallis, *Der menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damaskenos*, Diss. Phil. Münster-Naussa (Griechenland), 1965); (2) Opera Sf. Maxim Mărturisitorul: *Opuscula theologica et polemica* (Migne, PG, 91, col. 13 C; 16 D; 20 C), *Opuscula dogmatica et polemica* (Migne, PG, 91, 277 C), *Ambigua ad Iohannem* (Migne, PG, 91, 1109 A, 1192 C, 1196 CD și 1197 A–C); (3) lucrarea lui Meletie Monahul, *De compositione hominis*, 30; 156 (editura J. A. Cramer: *Anecdota Graeca Oxoniensis*, III, 1 sq.); (4) Ps. Ioan Damaschin, *Barlaam et Ioasaph*, XV (Migne, PG, 96, 996 C); ed. critică G. R. Woodward – H. Mattingly – D. M. Lang, Londra, 1967). Vezi și *infra*: n. 182.

Merită să fie amintit, aici, și faptul că A. Schopenhauer, în cap. IV al studiului său, „Über die Freiheit des Willens”, afirma că învățătura despre „liberul arbitru” este de găsit în tratatul nemesian DNH (*Sämtliche Werke*, III, Stuttgart–Frankfurt am Main, 1965, p. 587).

4.3.3.1. Nemesiu își începe studiul referitor la libertatea omului prin examinarea actelor *voluntare* (ἐκούσιος) – care, dincolo de orice determinare, au drept „cauză” (αἰτία) sau „principiu” (ἀρχή) chiar subiectul lor săvârșitor¹⁶⁶ și, deopotrivă, știutor al unor „detalii”¹⁶⁷ – și *involuntare* (ἀκούσιος), percepute ca rezultat al constrângerii (κατὰ βίαν) ori al ignoranței (δι’ ἄγνοιαν)¹⁶⁸.

Definind astfel voluntarul și involuntarul, autorul nostru se întreabă dacă există identitate între alegerea deliberată și actul voluntar. Fidel gândirii lui Aristotel¹⁶⁹ – care merită să i se recunoască contribuția la ceea ce s-a numit „o ontologie și o antropologie a acțiunii”¹⁷⁰ – Nemesiu dă un răspuns negativ: *alegerea deliberată* (προαίρεσις)¹⁷¹ nu se identifică nici cu voluntarul¹⁷² sau dorința¹⁷³, nici cu opinia¹⁷⁴

¹⁶⁶ După Aristotel, partea hegemonică sau dominantă (τὸ ἡγεμονικόν) a omului (i.e.: νοῦς “intelectul”) face ca omul să fie principiu al actelor sale (Aristotel, *EN*, 1112 b 31–32: ἀρχὴ τῶν πράξεων; cf. Origen, *De principiis*, II, 9, 2 și *Libellus de oratione*, 6 (Migne, *PG*, 11, 226 CD; 435 AB)). De aceea – după Aristotel –, *virtutea* („etică”) nu este, simplu, un *dat nativ* (cf. *APo.*, II, 11, 95 a, 1–4; *Metaph.*, 1021 b 20–30; *Ph.*, VII, 3, 246 a 10–b 2), ci „sinergia” a trei factori: natură, obișnuință și învățătură (*EN*, 1179 b 21–22; *Po.*, VII, 13, 1332 a 39–40), „pentru că lucrurile pe care trebuie să le facem învățând sunt cele pe care le învățăm făcându-le” (*EN*, 1102 a 32 = *DNH*, 39; Morani, p. 113, 18: ἃ γὰρ ποιοῦντες μαθηάνομεν, ταῦτα μαθόντες ποιοῦμεν).

¹⁶⁷ În text: περιστατικά μόρια (*DNH*, 31; Morani, p. 97, 15–16; cf. Aristotel, *EN*, III, 1111 a 2–6 și 22–24), cum ar fi: *cine?* (τίς = subiectul acțiunii), *pe cine?* (τίνα = obiectul asupra căruia se exercită acțiunea), *ce?* (τί = rezultatul acțiunii), *cu ce?* (τίν = mijlocul prin care se săvârșește acțiunea), *unde?* (ποῦ = locul în care se petrece acțiunea), *când?* (πότε = timpul în care se petrece acțiunea), *cum?* (πῶς = felul în care se desfășoară acțiunea), *de ce?* sau *pentru ce?* (διὰ τί = scopul acțiunii).

¹⁶⁸ *DNH*, 32; Morani, p. 98, 5–6 = *FO*, 38, 26–28. *Activitățile naturale* (procesul creșterii sau al digestiei, de exemplu) nu sunt nici voluntare, nici involuntare, pentru că, după Nemesiu, procesul natural nu ține de sfera inițiativei noastre. În schimb – adoptând punctul de vedere al Stagiritului –, Nemesiu consideră „actele provocate de mânie sau dorință” (*EN*, III, 1111 a 25) ca voluntare, din mai multe motive: sunt răsplătite cu laudă sau cu blam (cf. Origen, *De principiis*, I, 5, 2; Migne, *PG*, 11, 157 C–158 A), au drept consecință plăcerea sau durerea, și *cauza* lor este tocmai săvârșitorul (*DNH*, 32; Morani, p. 98, 14–17: ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς ἐστίν).

¹⁶⁹ În fapt, întreaga demonstrație nemesiană este tributară cap. II din cartea a III-a a *EN* (1111 b 6 sq.) și corespunde interpretării lui Alexandru din Afrodisia (E. Dobler, o.c., p. 105).

¹⁷⁰ S. Petecel, „Comentarii”, în: Aristotel, *Etica Nicomahică*. Traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 300, nota 35.

¹⁷¹ În orig.: προαίρεσις – *alegerea deliberată* (sau: **preferința, opțiunea, decizia**) este rezultatul unei alegeri preferențiale între mai multe posibilități (Vezi Aristotel, *EN*, 1111 b 5, 1139 b 4–5 și *Ethica Eudemia* (*EE*), 1225 b 19–1226 a 17, b 2–5, 1227 a 3–5, 1228 a 11–29; cf. R. A. Gauthier, *La morale d’Aristote*, Paris, 1958, p. 28; P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 122).

¹⁷² *DNH*, 33; Morani, p. 99, 14 sq. = *FO*, 38, 38–42. Într-adevăr, *voluntarul* (τὸ ἐκούσιον) – având o arie mai extinsă – „este comun și copiilor și altor ființe vii, dar alegerea deliberată nu” (*EN*, 1111 b 6).

¹⁷³ Pentru Nemesiu (*DNH*, 33; Morani, p. 99, 21 sq.; cf. Aristotel, *EN*, 1111 b 10–30; 1112 b 33–34; 1113 b 3–4), *dorința* (δρεξις) are trei specii: (1) ἐπιθυμία (dorința irațională, pofta, concupiscenta), (2) θυμός (pornirea mândră, impetuositatea, impulsul) și (3) βούλησις (dorința deliberativă, aparținând, prin esență, părții raționale a sufletului (cf. *EN*, 1102 b 13–1103 a 3; *De An.*, III, 9, 432 b 3–7), dar care, supunându-se rațiunii, poate deveni rațională). Exegeții medievali – și chiar unii dintre cei moderni – au crezut că pot identifica o opoziție între βούλησις (= **voință proprie a subiectului**, având ca obiect intenția) și προαίρεσις (= **voință de a realiza scopul prin mijloace adecvate**).

¹⁷⁴ *DNH*, 33; Morani, p. 100, 20–25 (cf. Aristotel, *EN*, 1111 b 31–33 et pass.). *Opinia* (δόξα) ține de capacitatea cognitivă și privește *obiectul-in-sine*, neputând, de aceea, să fie identificată cu alegerea deliberată, care ține de capacitatea noastră volitivă și privește *acțiunile* noastre (cf. Toma d’Aquino, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio* (ed. R. M. Spiazzi, Torino – Roma, 1949), 449, 127; 452, 128. *apud* Petecel (1988), p. 300, n. 36 și 38).

sau deliberarea¹⁷⁵, ci este ceva compozit: „un amestec de hotărâre, judecare și dorință¹⁷⁶; mai mult, el afirmă că alegerea deliberată se raportează (numai) la întâmplările contingente (τὰ ἐνδεχόμενα)¹⁷⁷ și are ca „principiu” lumea interioară¹⁷⁸ (i.e.: rațiunea practică: πρακτικὸς λόγος / βουλευτικὸς sau – sinonimă cu rațiunea teoretică: νοῦς sau σοφία – înțelepciunea practică: φρόνησις), ce-i oferă omului regula dreaptă (τὸν ὀρθὸν λόγον) de comportare¹⁷⁹.

La examinarea finală a problemei, autorul nostru s-a văzut silit să soluționeze două probleme majore legate de libertatea omului: 1) raportul activității umane cu Pronia¹⁸⁰ și 2) dacă corporalitatea influențează sau nu conduita noastră¹⁸¹.

5. Spuneam mai sus (sub 2) – reluând, din scrupule de metodă, lucruri îndeobște cunoscute – că, în epoca patristică și în cea postpatristică, tratatul nemesian a pătruns în medii culturale și spirituale diferite și că a exercitat o considerabilă influență, fapt învedereat de existența unor numeroase și ample *excerpta* din DNH la o seamă de autori¹⁸², chiar dacă, nu o dată, ei – ca și o parte a tradiției manuscrise – „uită” să menționeze numele autorului: Nemesiu al Emesei¹⁸³.

5.1. Din perioada Renașterii și până în vremea noastră, scrierea DNH a cunoscut mai multe ediții, cu grade diferite de acribie filologică:

- *editio princeps* a lui Nicasius Ellebodus Casletanus (Anvers, 1565);
- *editio secunda* (sau: *Oxoniensis*) a lui John Fell (Oxford, 1671);

¹⁷⁵ *Deliberarea* (βούλευσις) are ca obiect ceea ce depinde – și poate fi realizat – de noi înșine, pe când alegerea „reprezintă ceea ce a fost mai înainte hotărât prin deliberare” (DNH, 33; Morani, p. 100, 26–101, 3: βούλευσις μὲν γὰρ ἐστὶ ζήτησις περὶ τῶν αὐτῶν πρακτῶν, προαιρετὸν δὲ τὸ ἐκ τῆς βουλῆς προκρίθην· δηλὸν οὖν ὅτι ἡ μὲν βούλευσις ἐπὶ τοῖς ἐτι ζητούμενοις, ἡ δὲ προαίρεσις ἐπὶ τοῖς ἤδη προεκκριμένοις). Cf. Aristotel, *EN*, 1112 a 27, 30–31, 33–34; 1112 b 32; 1113 a 4–5, 10–11 și *EE*, 1226 b 10–1227 a.

¹⁷⁶ În text: ἡ... προαίρεσις... ἐστὶν... μικτόν τι ἐκ βουλῆς καὶ κρίσεως καὶ ὀρέξεως (DNH, 33; Morani, p. 101, 3–4).

¹⁷⁷ DNH, 34; Morani, p. 103, 17–104, 11; Ps. Plutarh, *De fato*, 6, 571 B–D; Calcidius, *o.c.*, CLV–CLVI (ed. Waszink, p. 189, 15–190, 13).

¹⁷⁸ În orig.: κυρίως δὲ ἐφ’ ἡμῶν ἐστὶ τὰ ψυχικὰ πάντα καὶ περὶ ὧν βουλευόμεθα (DNH, 40; Morani, p. 114, 18–19).

¹⁷⁹ DNH, 41; Morani, p. 117, 17 sq.

¹⁸⁰ Nemesiu admite că libertatea omului nu este limitată, ci se împletește cu lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu (DNH, 40; Morani, p. 115, 14–116, 9).

¹⁸¹ Pentru Nemesiu, condiția corporală nu este determinantă în ce privește conduita omului (DNH, 40; Morani, p. 116, 13–117, 5; cf. Platon, *Prt.*, 325 c–329 a; Aristotel, *EN*, 1114 a 21–31).

¹⁸² Între care, după Morani, merită să fie amintiți: Anastasie Sinaitul, Sf. Ioan Damaschinul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Meletie Monahul, Mihail Glykas, Moise bar Kepha, Nil Doxopates și romanul Barlaam et Iosaph al lui Ps. Ioan Damaschin (*Conspēctus siglorum* și *Index locorum* (1987), p. XIX și p. 137, 140–142, 143).

¹⁸³ Iată, în această privință, precizarea doctului editor al scrierii în discuție: „*Quanti De natura hominis liber aestimandus sit omnes sciunt viri docti, qui in philosophiae vel theologiae doctrinae vel medicae artis studiis versantur: ea tamen fortuna Nemesio contigit, ut complures scriptores, sive Graeci sive Latini, sive Armeniaci sive Georgici, sive Arabici sive Syriaci, non solum eum perlegerint, sed etiam eius verba vel paginas saepe in suis operibus verbatim descripserint, omisso plerumque auctoris nomine. evenit igitur ut Nemesii sententiae persaepe in clarorum virorum libris reperirentur atque interdum probarentur vel explanarentur, sed Nemesii nomen ignoraretur*” (Morani (1987), p. V). Vezi și Morani (1982), p. 8: „Per un mero capriccio della sorte, la fama del trattato fu assai più vasta della rinomanza del nome: questo rimase ignoto a molti autori e a molte tradizioni [...], che, nel desiderio di dare una maggiore autorevolezza alle affermazioni del trattato (in vista di un suo uso nelle controversie teologiche), danno come autore di esso il più noto Gregorio di Nisa”.

– *editio tertia* (sau: *Halensis*) a teologului protestant Christian Friedrich Matthaei (Hale, 1802)¹⁸⁴;

– *editio quarta* (sau: *Teubneriana*) a cercetătorului Moreno Morani, care – după ce aproape două decenii s-a supus la pravila aspră a muncii de „arheolog” al textului nemesian – a izbucnit să editeze, la nivelul exigențelor academice, tratatul *DNH*¹⁸⁵

5.2. Din evul mediu și din epoca Renașterii începând, tratatul nemesian *DNH* a ajuns să fie bine cunoscut și datorită unor versiuni orientale și latine, și datorită traducerii lui în câteva limbi moderne.

5.2.1. Traducerile orientale. În anul 716, scrierea *DNH* a fost tradusă „a Davide et a Stephano sacerdote et docto viro”¹⁸⁶ în armeană; cunoscutul traducător Ishaq ibn Hunain, a elaborat versiunea în arabă, (sec. IX)¹⁸⁷, iar ulterior, în sec. al XI-lea, filosoful neoplatonic Ioan Petritzi (Petric’i) a tradus scrierea nemesiană în georgiană¹⁸⁸.

5.2.2. Traducerile latine. Cea dintâi versiunea latină – defectuoasă și incompletă¹⁸⁹ –, datând din sec. al XI-lea, îl are ca autor pe Nicolas Alfano, arhiepiscop de Salerno (†1085)¹⁹⁰. La jumătatea secolului următor – mai exact, în 1165 –, juristul Richardus Burgundius Pisanus (†1193) a făcut o nouă – și, în multe privințe, superioară – traducere a tratatului *DNH*¹⁹¹.

Interesul pentru lucrarea lui Nemesiu se manifestă din nou, în perioada Renașterii, de când au ajuns până la noi trei traduceri: în sec. al XV-lea, George Valla (†1499), profesor de științe la Veneția, semnează versiunea latină a scrierii *DNH*¹⁹², la începutul secolului al XVI-lea, Johannes Cono (Konow) *Norimbergensis*, dând curs solicitării formulate de umanistul Beatus Rhenanus și convins de lipsa de valoare a traducerii lui Burgundius, s-a hotărât să întreprindă o nouă traducere a tratatului nemesian¹⁹³,

¹⁸⁴ Retipărită de abatele J.-P. Migne, în: *PG*, 40, col. 504–817.

¹⁸⁵ Nemesii Emeseni *De natura hominis*, editat Moreno Morani („Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana”). Leipzig, 1987, XIX+183 p.

¹⁸⁶ Morani (1987), p. X.

¹⁸⁷ Verbeke (1975), p. LXXXVI; cf. S. Van Riet, „Stoicorum Veterum Fragmenta Arabica”, în: *Mélanges d’Islamologie*. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel ; sous la rédaction de P. Salmon, Leiden, 1974, p. 254–263.

¹⁸⁸ Verbeke (1975), *ibidem*; A. Zanolli, *Sulla versione georgiana del trattato di Nemesio*, în: „Atti dell’Istituto di Scienze, Lettere ed Arti”, CVII (1948–1949), p. 1–17.

¹⁸⁹ Verbeke (1975), p. LXXXVI–LXXXVIII.

¹⁹⁰ El a tradus tratatul nemesian sub titlul: Πρέμνον φυσικόν – *Stipes naturalium*, fiind citată astfel și în lucrarea *Metalogicon* a lui Ioan de Salisbury (É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1962, p. 72).

¹⁹¹ Verbeke (1975), p. LXXXVIII–XCII. Lucrarea a fost editată de C. J. Burkhard, în: *Programm des Karl-Ludwig Gymnasiums*, între anii 1891–1902, și de prof. Verbeke, în 1975, la Leiden (ed. citată *supra*).

¹⁹² Publicată *postum* (Lyon, 1538) de către Gaudentius Merula, lucrarea este dedicată lui Jacobus Philippus Sacchus, președintele Senatului Insubriens (Gallia Cisalpina). Într-o scrisoare-dedicație, adresată cardinalului Granvelle, Nicasius Ellebodus critică cu asprime – dar nu fără îndreptățire – traducerea lui Valla, considerându-l incapabil să surprindă și să redea gândirea lui Nemesiu (Vezi *Praefatio editionis Antverpiensis*, în: Migne, *PG*, 40, 494 B).

¹⁹³ Aprecierea pe care o face versiunii lui Burgundius este foarte negativă: „*Graeca verbum verbo reddisse atque omnia barbaris vocabulis obscurasse ac foedasse*” (*Praefatione ad suam versionem Latinam*, în: Migne, *PG*, 40, 488). Traducerea lui Cono a fost editată în două rânduri: în 1512, la Strasbourg și, încorporată în ediția Operei Sfântului Grigorie de Nyssa, în 1562, la Basel.

iar în 1565 Nicasius Ellebodus *Casletanus* (†14 iunie 1577) publica la Anvers o nouă traducere latină a scrierii *DNH*.

5.2.3. Traducerile în limbile moderne:

- două în *italiană*: una, din sec. al XVI-lea, semnată de Domenico Pizzimenti¹⁹⁴, și alta, aparținând cercetătorului Moreno Morani, publicată la Salerno, în 1982¹⁹⁵;
- două în *engleză*: cea a lui George Wither, care s-a bucurat de două ediții londoneze¹⁹⁶ și cea a profesorului William Telfer¹⁹⁷;
- două în *germană*: una incompletă (numai primele unsprezece capitole), din 1819, a medicului bavarez W. Osterhammer, alta – completă și admirabilă – a lui Emil Orth, publicată în 1925, la Saarbrücken¹⁹⁸;
- una în *franceză*, sub semnătura lui M. J. B. Thibault, a apărut la Paris, în 1844¹⁹⁹;
- una în *rusă*, publicată de F. S. Vladimirschi, sub titlul: „Nemezij Episcop Emesski, *O prirode čeloveca, perevod s grečescago*“, Pogaev, 1905.

(va urma)

¹⁹⁴ *Operetta d'un incerto, della natura degli animati*.

¹⁹⁵ „Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*“, traduzione a cura di Moreno Morani, Salerno, 1982.

¹⁹⁶ *The Nature of Man* (1636) și *The Character of Man* (1657).

¹⁹⁷ *Chiril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, ed. William Telfer, („The Library of Christian Classics” (LCC), IV), London, 1955.

¹⁹⁸ „Nemesius von Emesa, *Anthropologie*“, Saarbrücken, 1925.

¹⁹⁹ „Némésius d'Émèse, *De la nature de l'homme*“, Paris. 1844.

BORIS BOBRINSKOY

SITUAREA LUI HRISTOS ȘI A SFÂNTULUI DUH,
UNUL ÎN RAPORT CU ALTUL ÎN LITURGHIE¹

Beneficiem astăzi de fructele unei înnoiri liturgice și teologice profunde. Unul dintre rezultate este trecerea de la o concepție strâns hrisostomistă a liturghiei concepută ca actualizare a sacrificiului unic mântuitor al lui Hristos (excluzând o referință conștientă și elaborată la Tatăl și la Sfântul Duh), o trecere deci la o viziune explicit trinitară a Euharistiei, taină a adunării eclesiale, venire a Regatului trinitar în lume.

Un alt rezultat al înnoirii teologice a tuturor Bisericilor noastre este perspectiva eclesiologică asupra Euharistiei și componentelor sale: relația Euharistiei cu Biserica, cu ordinele sale, cu laicatul, cu mărturia catehetică și misionară.

În fine, însăși dihotomia dintre hristologie și pneumatologie este pusă în discuție, a se citi depășită, într-o manieră determinantă, după cum putem constata din diversele categorii de dialoguri ecumenice, ca Grupul din Dombes^{II}, dialogul catolic-ortodox purtat sub egida Secretariatului Roman pentru Unitate din 1972, și mai ales de la Penticostala de la Rodos, în 1980.

Tema generală a Săptămânii Liturgice de la Saint Serge^{III} din acest an, „Hristos în liturghie“, este deci de o importanță capitală, însă această temă este una delicat controlabilă, deoarece la prima vedere apare ca o „lapalissadă“^{IV}, o tautologie iar riscul este de a trece pe lângă punctul nevralgic esențial. De aceea am ținut să-mi precizez subiectul: „Hristos și Duhul Sfânt în raporturile lor mutuale“. De fapt voi încerca să precizez contextul trinitar și finalitatea „patrocentrică“ a Euharistiei și a Bisericii. Amploarea și complexitatea subiectului m-au constrâns la o expunere destul de schematică a câtorva teze fundamentale care meritau dezvoltate și completate.

1. Locul Sfântului Duh în taina lui Hristos

Taina lui Hristos, Verbul etern și întrupat, Dumnezeu-om și Domn al gloriei, este inseparabilă de Sfântul Duh. Acesta pune în Fiul toată eternitatea și dă plenitudine lui Iisus din primul moment al Întrupării în Nazaret până la Crucificare, Înviere și Înălțare.

¹ În continuare, vom marca notele traducătorului cu cifre romane, iar cele ale autorului cu cifre arabe, așa cum se află în textul original.

^{II} Dombes, regiune din departamentul Ain, vechi principat francez reunit sub Coroană în 1762. Capitala sa, Trévoux, este cunoscută prin imprimeria care începând cu 1701 a editat *Le Journal de Trévoux*, o publicație creată de iezuiți pentru a combate jansenismul și filosofii.

^{III} Saint Serge.

^{IV} „Lapalissade“, sinecdocă (în acest context eufemistică) ce semnifică un truism facil, neghiob. De la *La Palice*, personaj dintr-un cântec francez.

Viața întreagă a lui Iisus este întemeiată prin prezența Duhului Sfânt care o împlinește din momentul concepției virginală în Nazaret. Iisus a fost conceput, format, purtat de către Duhul Sfânt, însuflețit de Duh, supus Duhului, condus de Duhul.

Sfântul Ioan Hrisostomul amintește că „Iisus Hristos este Duh, căci Duhul însuși L-a zămislit” (Om. XV în Ebr. § 2, P.G. 63, 119). Dar de acum înainte, Iisus este Dătător de Duh, în natura sa terestră, senzorială, și în gloria sa, în misiunea sa penticostală asupra lumii.

Nu putem deci disocia viața lui Iisus de prezența Duhului. Acesta din urmă nu este nici secundar nici consecutiv, ci „constitutiv” misterului lui Hristos Savatorul și misterului lui Hristos total, adică Bisericii.

Misterul lui Hristos nu trebuie redus la cadrele vieții sale terestre. Iisus este viu în Slava Tatălui; El este prezent în Biserică, unde este înviat și menținut în Duh. Hristologia creștină este deci o hristologie „extensivă”, recapitulând în ea toată istoria umană și cosmică, istoria sacră ce culminează în misterul Bisericii. Aceasta nu este exterioră nici lui Hristos nici operei sale mântuitoare.

Mi-ar plăcea să amintesc aici viziunea teologică asupra Hristosului total pe care o dezvoltă Sfântul Augustin și asupra căreia revine Părintele Georges Florovsky („Le Corps du Christ vivant”, în *La Sainte Eglise Universelle*^v, Neuchâtel, 1948, pp. 5–97, în special p. 21).

O hristologie extensivă înglobează deci devenirea Bisericii, a cultului său, a teologiei sale, înglobând deci menirea omului creat la imaginea Verbului încarnat și chemarea sa către asemănarea divină. Este, prin urmare, evident că rolul Duhului Sfânt nu este nici secundar, nici exterior, în edificarea misterului lui Hristos total. El continuă în vremea Bisericii, Trup al lui Hristos, ca și în evoluția omului devenit Hristos prin har, aceeași operă de manifestare a lui Hristos ascuns și slăvit în istorie – la fel ca în timpul vieții lui Iisus când Duhul Sfânt își desfășura lucrarea.

2. Euharistia, cult trinitar

Să trecem acum la Euharistie, moment central al cultului pe care Biserica îl dedică Sfintei Treimi, manifestare plenară a Bisericii, ea însăși sacrament de mântuire și de Alianță Nouă. Nu este zadarnic a aminti că Euharistia – și corispondentul său ascuns în rugăciunea inimii – este locul cel mai puternic și central al identității spirituale a Bisericii. Căci în rugăciune, Biserica (și omul) își manifestă identitatea veritabilă în relația de comuniune cu Treimea veșnică.

Cultul eclesial este prin urmare liturgic și trinitar, prin excelență, prin natură. A evoca trinitatea înseamnă, pe de o parte, a vorbi despre misterul comunii trine a Persoanelor divine, despre mișcarea infinită și eternă în iubire și în separație. Înseamnă, pe de altă parte, a pătrunde în interiorul cercului trinitar și a descoperi că relațiile treimice ale Persoanelor divine privesc lumea creată, omul, și că Biserica subzistă ea însăși pătrunzând în relații specifice cu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Fiecare din aceste relații conține și determină pe toate celelalte și exprimă într-un fel propriu totalitatea comuniunii treimice.

A trăi dimensiunea trinitară a Euharistiei¹ înseamnă a descoperi și a nărturisi că după Încarnarea Verbului etern și după Coborârea Duhului, nu mai există nici o

^v „Sfânta Biserică Universală”.

¹ Vezi Boris Bobrinskoy, „Confession de foi trinitaire et consécérations baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles”, în *La liturgie, expression de la foi*, Rome, 1979, pp. 57–67.

distanță între misterul Treimii și destinul omului; înseamnă a descoperi că „Trinitatea este programul social al omului“ (Fedoroff), că existența umană cea mai concretă este o încercare a iubirii divine „care s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt“ (Romani 5, 5)^{vi}. În termenii Bisericii, iubirea trinitară se numește pe de o parte frăție (sobornost), întru dăruire prin Duhul armoniei și unității interioare (Fapte, 1, 14); ea se mai numește de asemenea compasiune și milă prin deschiderea inimilor către aproapele, la sărăcie și suferință.

Învățătura Sfântului Ioan Hrisostomul despre legăturile dintre sacramentul fratelui și sacramentul altarului este semnificativă în acest sens.

Pentru Sfântul Ioan Hrisostomul, dragostea fraternală și misericordia nu sunt decât prelungirea misterului hristic realizat în Euharistie. Acest cuvânt, „prelungire“, este totuși prea slab și evocă o relație exterioară, de la cauză la efect. Ar trebui să spunem că pentru Hrisostom, grija și obligația Sărăciei sunt înscrise în chiar inima misterului Euharistiei².

Structura rugăciunii euharistice răspunde, de la originile creștinismului, legilor rugăciunii și credinței Bisericii. Rugăciunea euharistică este imuabil adresată Tatălui, Biserica se întoarce către El continuând rugăciunea sacerdotală a lui Iisus însuși: „Avva, Părinte“, „Tatăl Nostru“. Tatăl este cel către care se întoarce Biserica în actul său de grație (euharistia), în intercesiunea sa. De la Tatăl primește ea harul vieții înnoite, har pe care la rândul său îl transmite oamenilor. „Tatăl Nostru“ este, împreună cu comuniunea, punctul culminant al misterului euharistic în care Biserica se constituie printr-o atitudine filială.

Rugăciunea se extinde până la prezența cincizecimică a Fiului și a Duhului. Mijlocirea lui Hristos înviat este totală în plenitudinea Duhului: „Presbiterii, discipolii Apostolilor – ne spune Sfântul Irénée de Lyon – descriu drumul celor care sunt salvați și gradele ascensiunii lor: prin Duhul ei urcă la Fiul, iar prin Fiul către Tatăl, iar Fiul restituie în final Tatălui opera sa, așa cum a spus Apostolul“ (I Corinteni 15, 24)³.

La fel Sfântul Basil de Cezareea: „Drumul cunoașterii lui Dumnezeu porcede deci de la Duhul, care este unul, prin Fiul care este unul, către Tatăl care este unul, iar în sens invers, bunătatea naturală, sfințenia naturii și demnitatea regală provin de la Tatăl, prin Fiul unic până la Duhul“⁴.

Dacă, deci, Tatăl este sfârșitul și principiul mântuirii și cultului eclesial, Fiul și Duhul sunt mijlocitorii unici și necesari. O mijlocire ascendentă în care Hristos se roagă în Duh și în care Duhul suspină (Romani 8, 23 și Galateni 4, 6) și se bucură (Luca 10, 21) în Hristos. După cum Biserica se va identifica cu Hristos al cărui Trup este, ori cu Duhul al cărui Templu este, și noi știm că cele două fețe ale Bisericii coincid (cf. Ioan 2, 21 și cf. Corinteni 6, 19), Biserica va invoca venirea Duhului Mângâietor, în unire prin epicleză permanentă cu Marele Preot Iisus (Ioan 14, 16), ori va anunța și aclama venirea Domnului Înviat: „Duhul și Mireasa zic: vino, Doamne Iisuse“ (Apocalipsa 22, 17 și 20).

Mijlocire nu mai puțin descendentă, a Fiului și a Duhului, porceasă „de la Părintele Luminilor, de la care tot darul desăvârșit este“ (Iacov, 1, 17). Fiecare din Persoanele

^{vi} Pentru redarea în limba română a citatelor biblice, am utilizat textul *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod.

² Vezi P. Boris Bobrinskoy, „L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin“, în *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris, 1975, mai ales pp. 272-276.

³ *Contre les hérésies*, V, 36, 2.

⁴ *Traité du St. Esprit*, 18, 47.

divine dăruiește și este dăruită, trimite și este trimisă, dar întotdeauna într-un mod propriu și unic. Tatăl și Fiul trimit Duhul care le este propriu în Cincizecimea istorică și în Cincizecimea veșnică; acesta din urmă determină misiunea, expansiunea Bisericii în istorie, în lume. Tatăl și Duhul îl arată pe Fiul prin Întrupare și în Paștele istorice, în actualizarea lor eclezială. Hristosul istoric și glorios înglobează, recapitulează Biserica, o rânduește și o arată. În sfârșit, Hristos și Duhul ne conduc în Casa Tatălui (Ioan 14, 2-3) și pe Tatăl în templul inimii omenești (Ioan 14, 23).

3. Euharistia, memorial al mântuirii și al lumii

Continuându-ne lectura trinitară asupra rugăciunii euharistice, descoperim locul specific al Domnului Înviat. Iisus este obiectul memorialului euharistic, al anamnezei; în fața Tatălui și în fața lumii, Biserica cheamă în Duh toată opera salvatoare a Mântuitorului, dar de asemenea de la început tot cosmosul, creația, umanitatea întreagă proiectată în Hristos, recapitulată și restaurată în El. Regăsim aici noțiunea de „hristologie extensivă”. Ea semnifică faptul că Paștele mântuitoare pe care le evocă Biserica sunt pragul istoriei lumii, destinul său cel mai real și decisiv. Biserica binecuvintează pe Tatăl pentru Iisus, făcând memorialul Său. În puterea Duhului, acest memorial al Bisericii este creator, noi devenind contemporani cu Iisus al istoriei, cu Logos-ul creator, cu Domnul crucificat și înălțat de-a dreapta Tatălui, cu cel care a fost, care este și care va să vină. Încercările creștinilor din spatele tuturor cortinelor de fier ale lumii ne fac mai sensibili la memorialul eclezial și cosmic al Crucii și al Patimii Celui care recapitulează și sublimează în El toată suferința umană, care va șterge toate lacrimile. Citatul ce urmează va fi mult mai elocvent decât considerațiile mele teologice: „Ne găsim pe Golgota și Hristos este pus pe cruce... Acum, în fiecare ființă crucificată, în fiecare ființă care suferă, este Hristos crucificat de noi... Și iată că toate aceste crucificări le vedem rodind, iată învierea care începe. Astăzi Golgota se află în Rusia, și acolo unde este Golgota, acolo este Învierea” (P. Dimitri Doudko, *L'espérance qui est en nous*^{VII}, Paris, 1976, pp. 135-136 și 74, 113, 183). Dar, adaugă Părintele Dimitri, „cel care nu se alătură într-un fel sau în altul suferințelor, acela nu are dreptul să vorbească despre înviere...” (p. 183). Acest lucru este în mod particular adevărat pentru considerațiile noastre, actualizarea, în Euharistie, a Patimii salvatoare a Mântuitorului.

Este necesar ca memorialul lui Hristos să se lărgască la memoria sfinților, a defuncților, a suferințelor, a celor vii, a tuturor membrilor Trupului lui Hristos. În sfârșit, este necesar ca memorialul Hristosului divin, istoric și total, să culmineze în comuniunea euharistică. Ea ne aduce în același timp față în față cu Domnul reînviat, care devine mai intim și mai interior decât propriile noastre adâncimi. Dar comuniunea euharistică mai semnifică atât viață comună cât și individualizare în raport cu toate membrele corpului lui Hristos, cu sfinții, cu defuncții, cu viii; comuniunea euharistică realizează deci prezența reală și sacramentală a întregii Biserici, în totalitatea și plenitudinea credinței sale, tradiției și sacralității sale. Toate acestea sunt scufundate în Trupul și Sângele euharistic pe care le consumăm și care ne consumă, pe care le asimilăm și care ne asimilează (vezi Nicolae Cabasila, *Vie en Christ*^{VIII}, I, IV, P.G. 150, 593 BC, trad. franc. Broussaleux, p. 108).

^{VII} „Speranța din noi”.

^{VIII} „Viața în Hristos”.

4. Duhul Sfânt în Euharistie

În liturghie și în teoria liturgică, epicleza a devenit aproape exclusiv momentul pneumatologic prin excelență, indicând intervenția Duhului Sfânt în consacrarea elementelor euharistice și transformarea lor în Corpul și Sângele de preț ale lui Hristos. În realitate, rolul Duhului Sfânt în Euharistie depășește cadrele unei formule punctuale. Euharistia Bisericii (și Biserica euharistică) este în întregime epicleză-invocație, după cum este în întregime memorial. Nu putem suprapune aceste momente, sau cel puțin întări această suprapunere, cum nu putem întări suprapunerea Paște-Cincizecime. Acțiunea Duhului nu se reduce la un moment (Cincizecime, epicleză), ci implică o durată, o permanență, o stare, o atitudine nouă, caracteristici temporale și ale ființei Bisericii.

Așa cum în vremurile Întropării Verbului Duhul Sfânt nu se întrupează, ci penetrează natura umană a Verbului de care este veșnic inseparabilă, tot așa în vremea Bisericii Duhul Sfânt nu este obiectul unui memorial festiv sau euharistic, ci constituie puterea, grația însăși a memorialului și a prezenței lui Hristos în Biserică.

Duhul Sfânt nu este pur și simplu dar al lui Hristos, de unde venirea să fie o consecință a Paștelui mântuitor, ci el penetrează intim pe Mântuitor, realizând întruparea, „constituind“ misterul, făcând manifestă prezența în fața oamenilor, lesăvârșind regatul și slava. Duhul Sfânt este totodată persoană indicibilă și dar divin care își ascunde chipul și numele. Mister ascuns în Iisus, plenitudine a tuturor calităților și energiilor sale. Hristosul viu, luminos, blând, sfânt, înțelept. Toatetributele lui Iisus constituie fructele Duhului de care va vorbi Sfântul Pavel (Galateni 3, 22-24) și care sunt manifestările puterii Duhului în sfinți.

Dacă Duhul lui Iisus manifestă și reunește trupurile născute din Fecioară, același Duh adună membrele dispersate ale trupului bisericesc al lui Iisus într-un singur Om Nou. Duhul este deci puterea care adună oamenii în Biserică, în adunarea „copiilor lui Dumnezeu cei împrăștiați“ (Ioan 11, 52).

În sfârșit, Duhul Sfânt constituie în orice timp forța cincizecimească a expansiunii misiunii a adunării euharistice până la marginile pământului, până la înșeși tenebrele infernului unde de acum înainte, „lumina strălucește în întuneric și întunericul nu a cuprins-o“ (Ioan, 1, 5).

Alternanță neîncetată a expansiunii și adunării, a dilatației și contracției, asemenea ritmurilor respirației sau inimii. Aceste imagini naturale ale ritmurilor umane sunt perfect adecvate pentru a exprima activitatea Duhului divin care animă corpul total al lui Hristos, Biserica, așa cum animă corpurile individuale, create și menite să fie imagine a lui Hristos.

Am vorbit, a propoz, de Duhul Sfânt în Euharistie, despre „Cincizecimea permanentă“. Se poate aprofunda această temă distingând în cadrul Cincizecimii un moment unic al așteptării Duhului (Luca 24, 49; Faptele Apostolilor 1, 4), al comuniunii prealabile (Faptele Apostolilor 1, 14). Aceasta poate corespunde epiclezei sau, mai curând, diferitelor epicleze ale Euharistiei, dinaintea consacrării, sau dinaintea comuniunii euharistice.

Pe de altă parte, însăși irumperea Duhului sanctificator în sala Cinei corespunde în taina euharistică dublei descinderi a Duhului Sfânt asupra darurilor și asupra credincioșilor. În realitate, descinderea este unică și rodul ei este consacrarea elementelor în vederea sfințirii credincioșilor, a transformării lor în trupul divinizat al lui Hristos. Amintim aici și importanța realismului sacramental la Părinți.

Comuniunea euharistică este deci comuniune cu Trupul dător de viață al Mântuitorului, „umplut de foc și de Duh Sfânt“ (Sfântul Efreim Sirul, *Sermon sur la Semaine Sainte*^{ix}, ed. Lamy, vol. I, Malines, 1883, p. 415 et s.), comuniune cu Duhul Sfânt (II Corinteni 13, 13), cum se exprimă frecvent în rugăciunile liturghiilor bizantine. Duhul Sfânt ne introduce în intimitatea vieții trinitare, prin Hristos, către Tatăl. O relație indicibilă dar esențială se instaurează în viața noastră o dată cu Duhul Sfânt.

Duhul este Marele Precursor al lui Iisus a cărui venire în inimile noastre o pregătește. El se ascunde în spatele propriilor sale daruri, starea nouă de grație, de blândețe, și de bucurie, mireasma lui Hristos în care Duhul este aroma. Duhul este în sfârșit taina persoanei umane, a ființei umane devenite în cele din urmă persoană, asemenea Ipostazei unice a Verbului Întrupat; în această persoană umană Duhul se întemeiază, se ascunde și se afirmă, el, rugându-se în noi (Galateni 4, 6 și Romani 8, 26) și noi în el (Romani 8, 15), săpând în ființa noastră un loc mareț în care se instaurează Regatul lui Iisus, unde „nu eu trăiesc, ci Hristos trăiește în mine“ (Galateni 2, 20).

Relația lui Hristos cu Duhul Sfânt în Euharistie este un dar reciproc permanent către Biserică, care îl menține în ființă, în mișcare și în viață (Faptele Apostolilor 17, 28, aplicat retrospectiv trilogiei sacramentale de Nicolae Cabasila; vezi *Vie en Christ*^x, I, I, P.G. 150, 501–504, trad. franc., p. 27). Duhul sapă în noi un loc infinit de primire, ne transformă în templu al divinității, strigă el însuși în noi „vino, Stăpâne Iisus“, „Maranatha“, „Avva Părinte“. Domnul Înviat ne transmite din nou Duhul Său, cum a făcut-o la creație și la înviere: „Primiți Duhul Sfânt“.

5. Taina Tatălui

În sfârșit, rugăciunea unică pe care o murmură Iisus în Duh și Duhul în Iisus este *Avva Părinte. Tatăl Nostru* este prea bine punctul culminant al tainei euharistice în care se realizează și se reînnoiește paternitatea inaugurată la botez. Prin permanența Duhului lui Iisus în inimile noastre, strigătul lui Iisus urcă în cele din urmă din fundamentul ființei noastre: Tatăl. Tatăl ceresc nu este străin nici exterior comuniunii care începe în Euharistie. El este autorul și vârful. Atunci când chemarea Tatălui urcă din inima omului, acesta descoperă identitatea sa veritabilă. Duhul lui Iisus care se revarsă în noi prin Euharistie ne întredeschide inima Învățătorului. Simțim adierea încinsă a vâlvății iubirii care arde. În Biserică rugăciunea lui Iisus (Tatăl meu) se extinde la toată familia umană (Tatăl Nostru), comunitatea (Ioan 17), apoi la alte ori care sunt departe de căminul divin. Euharistia ne face deci să pătrundem prin inima lui Iisus în vâlvătaia Duhului unde se joacă destinul lumii pe care îl poartă Tatăl în cele două mâini ale sale: „Atât a iubit Dumnezeu lumea“.

Traducere de CLAUDIU MESAROS

^{ix} „Predici despre Săptămâna Sfântă“.

^x „Viața în Hristos“.

EINSTEIN SAU RECURSUL ȘTIINȚEI LA FILOSOFIE ȘI CREDINȚĂ

Dr. CAIUS SGĂVÂRDEA

*Motto: „...noi gândim o lume gândită”
Albert Einstein*

La mijlocul secolului al XIX-lea a apărut în Franța un curent de gândire, pozitivismul, ce avea să se răspândească rapid în lumea occidentală. Fondatorul acestui curent filosofic, A. Comte, susținea că evoluția gândirii umane (și a societății) a început cu o etapă teologică, urmată de stadiul metafizic și a ajuns în prezent la stadiul pozitiv definit prin culegerea și corelarea sistematică a informațiilor cu enunțarea la speculațiile ce se referă la cauzele și scopurile ultime, în fața stadiului actual al științei, teologia și metafizica fiind devalorizate. El a fost pionierul sociologiei, urmând același traseu al evoluției în societățile umane. Ultimii ani de viață i-a consacrat stabilirii unei noi „religii a umanității” (dacă așa ceva se poate numi religie), al cărei calendar de sfinți cuprindea pe Adam Smith, Frederic cel Mare al Prusiei etc. și ca papă, pe el.

Filosofia, era respinsă, ca reprezentare teoretică generalizată a lumii. Știința, imitată la faptele pozitive confirmate de experiență (de unde provine numele curentului), este singura problemă reală, celelalte fiind considerate ca pseudo-probleme (invalide) mai ales raportul dintre existență și conștiință.

Pozitivismul a indus aceste concepții ale căror „sufluri” se simt și astăzi, știința fiind elementul determinant și real al societății. Religia, filosofia și știința erau în raporturi, dacă nu de adversitate, atunci de separare completă. Omul de știință trebuia să fie ateu. Filosofia și așa nu se bucură peste tot de apreciere. Unii o consideră greu de înțeles, din cauza limbajului ermetic; inutilă, întrucât întrebărilor fundamentale ale umanității nu poate răspunde decât știința sau religia și mai ales ineficiență de vreme ce filosofi nu se înțeleg între ei, spre deosebire de oamenii de știință. Aceste critici datează de peste 2500 de ani. De atunci erau oameni care îl apostrofau pe Socrate pentru obiceiul de a discuta în grupuri restrânse de tineri și îl acuzau că îi împiedică pe aceștia să se ocupe de treburi serioase. Știm cum a sfârșit Socrate.

Religia, deși cea mai acuzată, considerată cea mai de jos, a rezistat. Religia nu a fost alterată de aceste curente și aceasta pentru că observațiile lui A. Comte nu au nimic comun cu religia. Religia (după diverși autori) răspunde anumitor structuri profunde umane și prin aceasta sistemul religiei este autonom față de sistemul social.

Știința însă s-a schimbat profund în ultima sută de ani. Cauzele acestei schimbări rapide și profunde rezidă în teoriile noi, care au revoluționat conceptele științei. Teoria relativității restrânse și generalizate, mecanica cuantică, structura materiei, a

particulelor elementare, studiul universului etc. au dus la o dezvoltare cu dublă mișcare: constructivă și reflexivă. Știința impune dinamismul ei în mod clar și explicit spre propria critică metodologică și de cunoaștere. Această dezvoltare a dus și la o noutate esențială a epistemologiei. Epistemologia sub acest suflu al științei, se transformă din reflexie ulterioară și anterioară, într-un factor esențial al elaborării procesului științific. Se vorbește acum despre „reconstrucția epistemologică” și „pluralism epistemologic” pentru a putea face față diferitelor orientări, curente sau ramuri ale științei. Toate științele „pozitive” au epistemologii proprii, ca o necesitate intrinsecă de a reflecta la propriul nivel asupra validității demersurilor proprii și asupra semnificației rezultatelor.

Principalele curente epistemologice sunt:

- Raționalismul științific – Albert Einstein, Fr. Gonseth, G. Bachelard;
- Empirismul logic – R. Carnap, H. Feigl;
- Raționalismul critic – K. Popper;
- Epistemologia structuralistă – M. Foucault, St. Lupasco.

După cum se vede, A. Einstein a devenit șef de școală de filosofie, din pură necesitate științifică; drumul lui a continuat, ca mai târziu să ajungă la credință. Nu este un caz izolat, din contră, mai sunt alți mari savanți, care au ajuns pe același drum. Dar A. Einstein este un om de știință reprezentativ și care a urmat un drum logic matematic mult mai greu față de calea revelației, pe care a urmat-o B. Pascal. O viață nu se poate povesti, numai dacă o faci incomplet; ea se poate trăi; accesul la viața acestui mare om, nu poate fi decât parțial, episodic și dificil, căci trebuie să urmărim pe cât posibil drumul rațional (fizico-matematic) ce l-a dus pe Einstein la concluzia finală.

A. Einstein s-a născut la Ulm, în 1879; părinții lui erau evrei, dar nu habotnici. Copil fiind nu prea lăsa să se vadă ce va deveni: „Părinții mei erau speriați că nu vorbeam și m-au dus la doctor”. Atunci avea trei ani. N-a fost un elev bun, poate pentru că nu a suportat învățatul mecanic, „preferam să îndur pedepsele decât să tocesc pe dinafară”. Toată viața el i-a detestat pe cei ce practicau disciplina rigidă, în educație, știință sau politică. Nici unul dintre dascălii săi nu l-a remarcat pentru calitățile lui: „N-o să fie nimic de capul tău, Einstein”, i-a spus un profesor.

A urmat cursurile gimnaziului din München. La 15 ani dirigintele i-a spus „simpla ta prezență risipește respectul pe care trebuie să mi-l arate clasa”. A fost sfătuit să părăsească școala și abandonează gimnaziul în 1890. A fost un autodidact: „pe când aveam 12 ani am fost uimit de o carte de geometrie plană... Era acolo o afirmație despre intersecția celor trei înălțimi într-un singur punct, fapt care deși nu era evident putea fi demonstrat cu certitudine. A produs o impresie indescritibilă asupra mea... De la 12 la 16 ani m-am familiarizat cu elementele matematicii și cu principiile calculului diferențial și integral”.

Școala oficială nu-i producea decât plictis și neplăceri. Totuși curiozitatea față de fizică l-a determinat să continue studiile. S-a înscris la Institutul Federal de Tehnologie din Zürich, fără să-și fi luat diploma de bacalaureat. A căzut la examenul de admitere. Atunci s-a reînscris la liceu și în anul următor ia examenul de admitere la facultate. Ca student a fost mediu. A reușit să termine facultatea numai datorită prietenului său Marcel Grossman, care-l ajuta și îi pune la dispoziție notițele. Când a absolvit facultatea a afirmat: „apoi studiile noastre s-au terminat, mă simțeam pierdut înainte de a fi trecut pragul vieții”.

Ulterior a trebuit să depună munci ingrate, pentru a se putea întreține. În cele din urmă, cu ajutorul tatălui prietenului său, Grossman, primește un post de examinator de cereri, la un birou de patente din Berna. Un biograf al său, B. Hoffmann, scrie că la acel birou, Einstein „a învățat curând să se achite de corvoadă, smulgând clipe prețioase pentru calculele lui, pe care le efectua pe furiș și le ascundea vinovat în sertare, când auzea pași apropiindu-se“.

În 1905 Einstein a publicat în cea mai bună revistă de fizică de atunci, patru studii, rezultatul timpului său liber de la biroul de patente.

Prima lucrare demonstra că lumina are o structură corpusculară, explicând efectul fotoelectric; a doua lucrare se referea la „mișcarea browniană“ statistică a particulelor mici aflate în suspensie. A treia și a patra lucrare prezentau teoria relativității restrânse și prezentau pentru prima oară celebra formulă $E = mc^2$, pe cât de cunoscută, pe atât de neînțeleasă. Ecuația exprimă convertibilitatea materiei în energie și invers. Ea modifică legea conservării energiei, afirmând că energia și masa nu pot fi create sau distruse, deși o anumită formă de energie sau masă pot fi convertite în altă formă.

Dacă măsurăm masa (m) în grame, iar viteza luminii (c) în cm/s se va obține o cantitate de energie exprimată în ergi. Conversia completă a unui gram de masă în energie eliberată este:

$$1 \times (3 \cdot 10^{10})^2 = 9 \cdot 10^{20} \text{ ergi},$$

ceea ce înseamnă că 1 gram de masă este echivalentă în energie cu explozia a 1.000 tone de trotil. Deci, în cantități foarte mici de materie sunt resurse enorme de energie, numai să știm să le extragem. Arma termonucleară, bomba cu hidrogen, este o instalație înspăimântătoare ca forță, dar nu este capabilă să extragă decât aproape 1% din energia masei de hidrogen.

Einstein avea 26 de ani și am văzut unde și cum și-a pregătit lucrările. Valoarea acestora putea reprezenta încheierea impresionantă a activității de o viață a unui fizician. Mulți istorici ai științei au numit acest an 1905 „annus mirabilis“; a mai existat încă un „annus mirabilis“, anul 1666, când Isaac Newton, la 24 de ani, retras în satul natal, a explicat natura spectrală a luminii, a inventat calculul diferențial și integral (în același timp cu Leibnitz, dar independent unul de altul) și a pus bazele teoretice ale atracției universale.

Teoria relativității nu a fost acceptată de la început. Încercând să pătrundă în lumea academică, Einstein a prezentat Universității din Berna o cerere în acest sens și, ca exemplu pentru activitatea sa, a adăugat calculele pentru teoria relativității restrânse, deja publicată. Cererea i-a fost respinsă, lucrarea considerată „ininteligibilă“ (chiar „o aberație imaginară“). De altfel, premiul Nobel ce i-a fost atribuit în 1921, a fost pentru „efectul fotoelectric“ și „alte contribuții“ la fizica teoretică.

Înainte de primul război mondial a acceptat un post de profesor la Institutul Keiser Wilhelm din Berlin, iar după război a plecat în America la Universitatea Princetown, unde a rămas până la sfârșit.

Teoria relativității generalizate a avansat ideea uimitoare prin simplitate și frumusețe, că atracția gravitațională dintre două mase se manifestă prin curbarea spațiului euclidian din apropierea maselor. Teoria cantitativă reproduce legea atracției universale a lui Newton până la un anumit grad de precizie; dar de acolo (următoarele

zecimale) relativitatea arată deosebiri semnificative față de teoria newtoniană. Cele trei teste ale teoriei pe care le propunea Einstein au fost:

- a) anomaliile în mișcările orbitei planetei Mercur;
- b) abaterea spre roșu a spectrului luminii emise de o stea masivă;
- c) deflexia luminii stelare în apropierea Soarelui.

Teoria prezice în mod satisfăcător:

- Avansul periheliului lui Mercur, ($13^{\circ}1'$ pe secol) a planetei Venus ($8^{\circ}4'$ pe secol) și a Pământului (5° pe secol);

- Curbarea razelor stelare în câmpul gravitațional solar ($1^{\circ}7'52''$ calculat și măsurat $1,7^{\circ}5''$);

- Deplasarea spre roșu a liniilor spectrale de emisie absorbite din spectrul radiației unor stele pitice albe, datorită câmpului gravitațional;

- Întârzierea cu care ajung pe Pământ ecourile radar reflectate de planetele Venus și Mercur, aflate în conjuncțiile superioare, în apropierea discului solar. Au fost elaborate experimente noi de verificare folosind sateliți pentru măsurarea variației potențialului gravitațional terestru, ca urmare a propriei rotații.

În 1919, înainte de semnarea armistițiului, Marea Britanie a trimis două expediții de verificare a acestei teorii. Una a navigat spre Brazilia, a doua în insula Principe din vestul Africii ca să observe o eclipsă totală de Soare. Rezultatul a fost exact cum prevedea teoria și confirmarea britanică a stins toate adversitățile: „Natura a dat dreptate lui Einstein“ aveau să scrie ziarele pe prima pagină.

Cu toată gloria recunoscută și chiar venerația arătată lui, Einstein a continuat să lucreze din greu la teoria unificată a câmpului, care ar combina gravitația, electricitatea și magnetismul pe o bază comună.

Einstein a apucat să vadă teoria relativității încorporată ca principal instrument în înțelegerea evoluției universului. Astrofizica de astăzi este confirmarea strălucitoare a predicției teoriei. Dar și în structura materiei, mecanica ondulatorie a înglobat calculul relativ, ajungându-se acum la „mecanica ondulatorie relativistă“. Astfel că știința de azi, prin dezvoltarea impetuoasă din ultimele șapte decenii, ne arată o „altă lume“ fascinantă prin organizarea și straniețea ei.

Achizițiile astrofizicii și cele ale microfizicii, care privesc structura materiei au răsturnat vechile noastre certitudini despre materie, timp și spațiu. Universul static, infinit și fără de sfârșit a rămas doar în istoria trecutului. Universul de astăzi nu mai este conceput ca o vastă mașină, ci mai degrabă ca materializarea unei gândiri logice și matematice copleșitoare.

Timpul și spațiul sunt doar proiecții ale câmpurilor fundamentale, fără a avea existență independentă, iar materia, suportul concretului nostru, în structura ei fundamentală are „câmpuri informaționale“ în vidul atomic. Ele sunt înțelese doar prin deducție și nu mai au nimic material (ceva ce poate fi măsurat). Materia s-a dematerializat în natura sa fundamentală. Aici a ajuns drumul început de calculul a lui Einstein, conceput într-un birou de funcționar, teorie ce a schimbat lumea. Suntem conduși în știință de această suprametodă care reorganizează fizica, ce devine fizică matematică și schimbă perspectiva noastră asupra existenței de la particula elementară până la stele și galaxii. Experimentele sunt mijloacele de verificare a teoriilor și sunt limitate de natura noastră umană și de capacitățile noastre tehnice de măsurare.

Integrarea matematică în științe a ridicat potențialul metodologic al științei prin goarea ei, și mai ales prin constructivism. Matematica nu a înlocuit metodologiile feritelor științe, ci le-a ridicat performanțele prin cuplarea ei ca o suprametodă. Logica nu poate stabili legile respective, nici nu le poate exprima în lipsa limbajului matematic. Ele sunt legi matematice.

Matematica este un produs exclusiv al gândirii, fără nici o legătură cu empirismul, și când fizica are ca obiect concretul din realitate și cu toate aceste deosebiri esențiale, între abstract și concret, ele converg spre o descriere superioară a realității. Cum poate abstractul pur să descrie realitatea? Cum a putut Einstein, doar prin calcul matematic să schimbe conceptele noastre asupra realității și fără nimic experimental să corecteze datele fundamentale ale fizicii și astrofizicii? Pentru a înțelege aceste virtuți ale matematicii, trebuie schițate măcar câteva aspecte din logica matematică. Trebuie să ne întoarcem la logică. Natura conceptelor și judecăților a fost mult discutată în filozofie.

Kant a clasificat judecățile după principiul identității și contradicției în două categorii: analitice și sintetice.

În cele analitice, „conceptele” de subiect și predicat sunt într-un raport ce rămâne în cadrul identității și ele au și caracter necesar. În judecățile sintetice, raportul dintre aceste concepte depășește cadrul identicului, dar rămâne în cadrul logicului.

Față de aceste judecăți admise în logica clasică, Kant a admis și judecățile matematice ca fiind sintetice și necesare, teorie care a ridicat multe discuții. Eșafodajul foarte complicat creat, pentru a-și justifica teoria, a fost comentat și criticat de Hume, Hobbes, H. Poincaré. Nu este cazul să analizăm aceste detalii.

Trebuie subliniat faptul că în logica tradițională, judecățile, care cuprind raporturile conceptuale între subiect și predicat, angajează aceste concepte prin „conținutul lor logic”. În aceste judecăți, conceptele, prin acest „conținut”, sunt susceptibile de operații care duc la implicații sau complicații logice.

În matematică, însă, situația este cu totul altă. În calculul matematic, conceptele care se operează nu sunt angajate prin conținutul lor logic, conținut de care se poate face abstracție sau chiar poate fi înlocuit prin simboluri, ci sunt luate în calcul doar prin valorile cantitative. Aceste judecăți nu se sprijină pe principiul identității, ci pe principiul echivalenței, având o logică „sui generis”, diferită de logica clasică.

Să considerăm că rațiunea are trei tipuri de gândiri logice, după principiul care stă la baza tipului respectiv:

- logica clasică sau formală, bazată pe principiul identității;
- logica matematică, bazată pe principiul echivalenței sau egalității;
- logica dialectică, bazată pe principiul contradicției.

Logica formală, care funcționează în cadrul principiului identității, este caracterizată de „este” în sens de existență, cu un conținut care îl determină. O judecată logică poate fi formulată spre exemplu: A este A sau simbolic $A \equiv A$.

Logica matematică nu lucrează cu conținutul conceptului A, ci doar cu componenta cantitativă. În logica matematică se poate formula: $A = 1$, în sensul că indiferent de caracteristicile lui A, el este considerat o unitate luată o singură dată, el poate fi chiar o mulțime luată o dată. Deosebirea fundamentală apare în judecățile cu mulțimi, în care logica matematică egalează cantitatea și nu calitatea (ca în identitatea logică); prin această caracteristică, judecata matematică se poate exprima prin variate judecăți

echivalente (de aceeași valoare cantitativă). În logica clasică formală se poate spune că $5 \equiv 5$ și nimic altceva (5 este 5 sau 5 este identic cu el). În logica matematică pot fi formulate o mulțime de judecăți echivalente pentru o anumită valoare: $5 = 4 + 1$, $5 = 3 + 2$; $5 = 25 - 20$; $5 = 7 - 2$ etc.

În logica matematică numărul reprezintă un act individual de cuprindere, indiferent de mulțimea discretă ce-i aparține în mod obiectiv. Logica clasică formală definește un concept, dar nu poate trece dincolo de el, cu logica formală putem argumenta sau demonstra un fapt, dar nu putem inventa ceva nou, căci principiul identității este foarte restrictiv, nu permite depășiri. Logica matematică face uz doar de raporturi cantitative, care după cum am văzut pot fi exprimate printr-o mulțime de judecăți echivalente. Această suplete și mobilitate a logicii matematice a dus în mod real la invenția multor calcule sau teoreme matematice, adică la „constructivism” teoretic, fapt ce a permis o dezvoltare prodigioasă a tuturor ramurilor matematice. Teoriile axiomatice apărute în ultimul secol (D. Hilbert) au adus o adevărată revoluție în matematică și în logica matematică.

În ultimele secole s-a dezvoltat și „imaginația matematică”: conceptualizarea numerelor negative și acceptarea valorii lui 0, considerate logic ca imposibile, au marcat trecerea într-o lume ireală sau imaginară.

În același sens, conceptul mărimilor infinitezimale, implicate în analiza matematică, a fost considerat „imposibil” și „inadmisibil” de logica clasică. Acest concept a fost condamnat de logică deoarece antrenează matematica în imposibil și ireal, însă, prin succesele obținute în descrierea schimbărilor relațiilor dintre obiecte, au depășit discriminările logicienilor și au dus la imensele progrese ale științei în ultimele trei secole.

Matematica formulează legile în ecuații, ce leagă mărimile fizice și vitezele cu care aceste mărimi se schimbă, relațiile dintre ele și formele acestor schimbări.

Având o anumită logică matematică și o tehnică, care a evoluat rapid și constant de-a lungul timpului, intelectul colectiv al matematicienilor și-a creat propriul univers. Nu se poate preciza unde este acest univers sau dacă există un loc al lui, dar acest univers devine real când te afli în el. Datorită caracterului său particular – logic matematic – el a oferit ființelor umane multe din cele mai profunde cunoștințe privind lumea înconjurătoare.

Un alt exemplu de „imaginar” a fost apariția geometriilor neeuclidiene (Lobacevski, Bolyai, Riemann). Aceste geometrii negau un principiu fundamental al geometriei euclidiene: printr-un punct exterior unei drepte se poate duce o singură paralelă. Geometria lui Riemann pornea de la un postulat teoretic care nu admitea nici o paralelă prin punctul exterior. Teoria, considerată fără obiect, o pură speculație teoretică, proiectată pe o sferă (nu în plan euclidian) și-a găsit „obiectul” într-un mod impresionant, ea fiind folosită de Einstein în teoria relativității, căci el a intuit în această teorie „adevărul”.

În mecanica cuantică, un alt mare savant, E. Schrödinger, introduce prin calcul niște spații imaginare, denumite spații de configurație. Aceste spații de configurație sunt concepute de Schrödinger ca spații multidimensionale ce apar în sistemele fizice și care au de atâtea ori trei dimensiuni, cât e numărul particulelor din sistem (atomic). Astfel, din această perspectivă, atomul de uraniu are un spațiu (de configurație) cu 280 de dimensiuni. Este interesant și semnificativ de subliniat că aceste teorii

matematice pure funcționează și se confirmă ca adevărate. Tocmai pentru a analiza această problemă, în ultimul secol s-a dezvoltat logica matematică, o ramură a matematicii (Frege, B. Russel, L. Wittgenstein etc.), ce a contribuit decisiv în dezvoltarea „gândirii matematice“.

Care este explicația acestei convergențe între realitate și logica matematică?

Într-o conferință celebră, ținută la Köln, în 1908, matematicianul și fizicianul Hermann Minkovski, vorbind despre spațiu și timp în perspectiva teoriei relativității, afirma existența unei „armonii prestabilite“ între matematică pură și fizică. H. Minkovski, în mod metaforic, a folosit termenul cunoscut din metafizica lui Leibnitz. Desigur, comparația la care a ajuns Minkovski nu a constituit în fond o explicație, cu atât mai mult cu cât acest subiect a fost o problemă mare, în teoria cunoașterii pentru știință. Aceste teorii matematice ireale, fără obiect logic clasic însă, funcționează perfect pentru decodificarea legilor naturii, ceea ce sugerează că logica clasică nu este adecvată realității fizice. Știința este determinată să apeleze la aceasta; este nevoie de o altă gândire care să depășească concretul, să treacă dincolo de acesta, mai sus, de la logica clasică, la matematică.

Începând cu Pitagora și terminând cu Brunschvicq, mulți gânditori (panmatematism) susțin un răspuns foarte simplu și rațional: esența naturii trebuie să fie de natură matematică, căci altfel matematica nu ar putea descoperi legile și relațiile dintre ele.

O condiție esențială, pentru ca știința modernă să suporte o matematizare pe atâtea planuri fundamentale, este ca existența să aibă anumite structuri, relații și articulații susceptibile de cuprindere matematică. Și se pare că fără matematică nu poate exista știința. Acum 2500 de ani, școala ionică susținea că natura poate fi cunoscută, pentru că ea este rațională (are „logos“); într-adevăr rațiunea n-ar putea cunoaște ceva ce nu are structură ordonată; consecința logică, care urmează, este că dacă natura este rațională, ea trebuie să aibă sens.

Acum s-a mai făcut un pas; esența realității este mai mult decât atât, ea este de natură matematică.

În acest context logic-matematic, apariția lui Einstein era de așteptat. Teoria relativității putea fi inventată cu un secol mai înainte, plutea în aer, căci au fost oameni de știință care au întrevăzut-o. Însă relativitatea a trebuit să aștepte „creierul“ lui Einstein. Și totuși legile fizice, care stau la baza teoriei relativității restrânse sunt foarte simple și multe dintre rezultatele ei pot fi deduse cu ajutorul algebrei învățate în liceu. De aceea cred că pe lângă factorii enumerați foarte rezumativ mai sus, un element decisiv a fost „creierul“ lui Einstein. Creierul care reprezintă suportul anatomic și funcțional a ceea ce suntem noi ca mod de gândire, are în matematică o importanță cu totul specială. În principiu, din punct de vedere al gândirii matematice, el îndeplinește o funcție de calculator; acest biocalculator poate fi de performanțe foarte diferite, dar oricum ar fi, randamentul maxim îl realizează în faza tânără de dezvoltare, înregistrând o scădere evidentă a capacității, odată cu declinul vârstei. Exemplele nu lipsesc din matematică. Alfred Adler afirmă că: „geniile se mistuie în propria lor flacără... viața matematică a unui matematician este scurtă; rareori își pot îmbunătăți performanța după 25, maximum 30 de ani“.

G. H. Hardy în „Apologia unui matematician“ spune: „Matematica, mai mult ca orice altă știință, este privilegiul tinerilor“. Hardy, profesor la Trinity College

Cambridge, a descoperit un talent matematic, prin corespondență, un tânăr funcționar dintr-un sat din sudul Indiei: Srinivasa Ramanyan din satul Kumbakanam. Acesta a fost capabil să conceapă teoreme și să soluționeze probleme, care nu au fost rezolvate de matematicienii occidentali. L-a adus la Cambridge și a dovedit o înaltă capacitate matematică, dar din nefericire a murit la 33 de ani, de TBC, după doi ani de lucru.

Norvegianul Niels H. Abel, care a trăit în secolul trecut, a făcut la 19 ani niște cercetări matematice, despre care C. Hermite a spus: „a oferit matematicienilor subiecte de gândire pentru 500 de ani“. A murit la 27 de ani. Evariste Galois, un mare matematician, contemporan cu Niels Abel, a făcut descoperiri matematice celebre la vârsta adolescenței și a murit la 21 de ani.

Ca să nu mai vorbim de Blaise Pascal, care la 12 ani, fără nici un ajutor, a reinventat geometria lui Euclid, prezentând „demonstrațiile personale“ a 24 de teoreme din geometria plană. La 16 ani a comunicat teoria conicelor. Descartes, un om foarte dificil și neîncrezător, a venit să-l verifice. Uimirea acestuia a fost fără nici un comentariu: „Ce poți să spui despre un geniu?“ Pascal a murit la 39 de ani.

Aceste exemple nu vor să demonstreze că matematicienii mor tineri, cu un sfârșit tragic, ci mai degrabă că realizările matematice sunt posibile în tinerețea biocalculatorului, când condițiile anatomice și fiziologice sunt optime pentru funcționarea acestuia.

Structura creierului, ca și a organismului (și organelor), este dependentă de informația genetică din gene și cromozomi și care determină evoluția tetradimensională (în spațiu și timp) a fiecărei celule separat. Informația genetică din fiecare cromozom are codificată în ADN, o cantitate bine cunoscută azi, 20 miliarde biți. Nu are sens, aici, să analizăm o problemă de biologie și consider ca suficiente ultimele date ale neuroanatomiei și neurofiziologiei. Informația de 20 miliarde de biți, depozitată în cromozomi, poate fi convertită în litere (6 biți pentru fiecare literă) și în cuvinte (în medie 6 litere pentru un cuvânt). Un calcul simplu arată că informația dintr-un cromozom poate fi echivalată cu o bibliotecă cu 4.000 de volume, a 500 de pagini fiecare. Dar într-o celulă umană sunt 24 perechi de cromozomi, deci 48 de cromozomi. În 48 de cromozomi: 48×4000 a 500 de pagini. Aceasta este informația genetică din fiecare celulă a organismului și diferă după felul celulei (celule nervoase, renale, hepatice, musculare etc.). Nu se poate evita întrebarea: putem noi citi atât cât este scris în noi? În fiecare din diferitele noastre celule?

Iar dacă am putea, am putea înțelege? Pentru nivelul actual al științelor, aceasta este prea mult. Știința nu poate explica acest fenomen generic numit viață. Știm prea puțin despre acest miracol; știința nu poate da astăzi nici măcar o definiție a vieții.

Informația genetică dirijează structura organelor și, deci, și a creierului. De calitatea acestei structuri depinde performanța biocalculatorului, care la rândul lui aduce informația extragenetică, atât de necesară adaptării suple la condițiile complexe din existență.

Funcțiile cognitive sunt deținute de neuroni, de molecule de ADN sau unele proteine de mici dimensiuni. Legăturile dintre neuroni se fac prin sinapse (între 1.000 și 10.000 pentru un neuron). Dacă o sinapsă poate răspunde prin da sau nu, având în creier cca. 10 miliarde de neuroni, informația (extragenetică) cognitivă are un total de 10^{13} biți. Numărul de posibilități mentale ale unui creier de 10^{13} biți este de $2 \cdot 10^{13}$, număr superior numărului de protoni din întregul univers. Datorită acestui număr

cosmic de posibilități de configurație informațională, nu există doi oameni la fel din punct de vedere mental, nici măcar gemenii univitelini crescuți împreună nu sunt identici. Tot datorită acestui număr imens de posibilități informaționale este foarte posibil ca multe configurații să nu se manifeste și un număr de configurații să nu fie nici măcar încercate sau bănuite. Din această cauză, fiecare om este o „entitate rarisimă” sau irepetabilă, diferită de toți ceilalți oameni, iar caracterul sacru al vieții unui individ poate fi o consecință etică, perfect justificabilă științific.

Einstein nu a avut predecesori geniali și nici urmași de aceeași talie.

Progresul științei este apreciat prin rezultatele obținute (achiziții de conținut). Îmbogățirea cunoștințelor se face prin asimilarea de noi cunoștințe, referitoare la diferite segmente de realitate. Pentru mulți știința este o istorie a problemelor rezolvate, a puterii noastre asupra naturii.

Dar mai este un aspect important pe lângă problemele rezolvate: este modul cum a gândit un intelect în efortul de cunoaștere a realului, la felul cum încearcă sau reușește să „raționalizeze” sau să facă inteligibilă existența și realul. Știința nu este numai o sumă de formule, legi și cunoștințe, este mai ales un mod de gândire. Oamenii, care sunt unicate din acest punct de vedere, în demersurile individuale făcute în procesul de cunoaștere imprimă un stil propriu în accesul la adevărul realității și mai ales în interpretarea semnificației acestuia.

Știința a ajuns să descifreze unele din secretele materiei și universului. Soluțiile obținute, legile care descifrează alcătuirea existenței odată cu decodificarea unei taine a universului dezleagă și o taină a omului, prin stilul care îl pune pe concepția proprie. Deci știința implică și o dezvoltare interioară, ca o transformare a ființei noastre și care implică destinul nostru spiritual scopul nostru intim. B. Pascal a etichetat primul aspect al științei ca „esprit geometrique”, iar al doilea, ce ne privește pe fiecare din noi, ca „esprit de finesse”. Este deosebirea dintre un tehnician și un spirit științific care face analiza critică și intimă a semnificației rezultatelor. Cu alte cuvinte, filosofia științei. Rolul filosofiei (epistemologiei) este de a-l face înțelept pe om prin dezvăluirea sensului existenței; este gândirea orientată către propria gândire.

Eddington afirmă: „Fizica presupune un substrat care scapă investigațiilor noastre; în acest fond trebuie să găsim mai întâi propria, noastră personalitate și apoi o personalitate de un rang mult mai înalt”. Fizica ultimelor șapte decenii abundă de declarații asemănătoare din partea celor mai mari fizicieni și trebuie să-i credem, pentru că în fizică și matematică afirmațiile au acoperire. Iată la ce concluzii duce o activitate științifică înaltă.

Einstein era evreu, la 12 ani a renegat Biblia, Vechiul Testament, considerând „istorioarele de acolo” ca inacceptabile. Nici în școală sau societate nu a avut respect față de autorități; spre sfârșit avea să declare: „Ca să mă pedepsească pentru disprețul meu față de autorități, soarta a făcut din mine o autoritate”:

Spiritul său s-a transformat odată cu studiul său în fizică care l-a dus, după cum avea să mărturisească mai târziu, pe calea adevărului.

Einstein susținea existența unei realități independente de spiritul uman. Idealul de cunoaștere pe care-l susținea Einstein a constituit o obsesie în fizică. El era partizanul fanatic al legii și ordinii în fizică și nu admitea probabilitatea din mecanica cuantică. Pentru el probabilitățile sunt expresia limitei umane de cunoaștere. „Dumnezeu nu joacă zaruri cu universul”. Mecanica cuantică nu este definitivată, ea trebuie completată.

Într-o discuție cu filozoful indian Tagore, a ajuns să conchidă că este mai religios decât interlocutorul său. Einstein pleda pentru realitatea independentă de spiritul uman, dar recunoștea că „nu va fi cu puțință să demonstrăm că un adevăr științific deține o obiectivitate supraumană; aceasta constituie o formă de credință indispensabilă vieții mele“. Tagore, din contră, definea realitatea, la care se referă adevărul, ca relativă. Pentru molie, hârtia posedă o realitate diferită de realitatea literaturii, care pentru ea este inexistentă. Pentru spiritul uman însă literatura este infinit mai valoroasă ca hârtia. Un adevăr lipsit de relații sensibile sau raționale cu spiritul uman este inexistent. Adevărul pentru Tagore este un proces deschis între „spiritul uman universal“, ansamblul față de care oamenii sunt sensibili și spiritul așa cum există în fiecare dintre noi.

Idealul de cunoaștere pe care îl susținea Einstein l-a mai definit, cu 300 de ani înainte, Leibnitz. Dacă am fi în stare să definim „cauza plenară“ și „efectul complet“, cunoașterea noastră ar egala în perfecțiune știința pe care o deține Dumnezeu despre lume.

Leibnitz care a văzut clar în fizica vremii sale rolul major al principiului rațiunii suficiente și a făcut (ca Einstein mai târziu) din determinism idealul unei științe prin care cunoașterea umană ar egala cunoașterea divină, a fost totodată și cel care a arătat de ce un atare ideal este inaccesibil.

„Să ne gândim la Adam, ezitând să muște din fructul oprit. Putem noi prezice, cunoscându-l pe Adam cel dinainte de păcat, că se va lăsa ispitit și va nesocoti poruncile divine? Sau chiar Adam, cunoscându-se pe sine oricât de bine, ar putea să știe? Nu, răspunde Leibnitz. Actul liber al lui Adam nu poate fi redus la simple închipuiri. Dumnezeu desigur o știe, dar o asemenea cunoaștere nu ne este refuzată de rațiuni ce ar putea fi depășite de progresul științei“. Nu putem prevedea opțiunea lui Adam, întrucât pentru a o face, ar trebui să dispunem de o informație netă, nelimitată. Oricât de mare ar fi aceasta, câtă vreme aceste informații rămân finite, adică pot fi exprimate prin numere sau cuvinte, ele ne vor defini un Adam încă „vag“, compatibil cu o mulțime de Adami susceptibili să urmeze destine divergente.

Libertatea, văzută de Leibnitz, este un „adevăr“ ce traduce în chip riguros distanța pe care numai Dumnezeu o poate străbate dintre cuprinsul infinit al ființei și cunoașterea umană, finită prin natura ei. Dacă ne închipuim vreodată că acționăm spontan, neîmpinși de vreun motiv sau contrar oricărei rațiuni, e pentru că ceea ce noi numim motiv este dependent de cunoașterea pe care o deținem, de ce și cât cunoaștem în mod clar. „Și oricât ar progresa cunoașterea, tot nu ar putea accede la acel infinit care zace în cea mai neînsemnată dintre acțiunile noastre“.

Odată ce știm că nici un ansamblu de cunoștințe, oricât de amănunțit, nu ne dă posibilitatea de a prevedea pe ce parte va cădea un zar, trebuie să acceptăm că realul poate avea și aspecte intrinseci, probabile. De aceea Leibnitz descifrând limitele cunoașterii finite, călăuzit de un ideal de coerență, a apelat la două feluri de cunoaștere aparent contradictorii: umană și divină.

Au trecut 300 de ani de la Leibnitz, nimeni nu a putut să adauge ceva la această impresionantă mărturisire a lui.

Fără îndoială, Einstein personifică idealul pentru vocația nouă a fizicii: ocunoaștere care să epureze concepția noastră asupra lumii de tot ce era în ochii lui, doar expresia subiectivității umane. De când lumea unele practici mistice au avut scopul de a ne

sustrage legăturilor existențiale, zbuciumului și dezamăgirilor produse de o lume amăgitoare. Într-un anume sens, Einstein a făcut din atare ambiție, vocația însăși a fizicianului, ajungând s-o traducă în termeni științifici. Misticii „simțeau” lumea ca pe o iluzie; Einstein „înțelege să demonstreze că ea nu e decât o iluzie, realitatea fiind dincolo de noi, în absolutul unui univers transparent și inteligibil, purificat de tot ce afectează existența oamenilor – amintirea nostalgică sau dureroasă a trecutului ori nădejdea în viitor” (I. Prigogine).

În concepția sa „absolută” asupra adevărului, pe linia lui Platon, Leibnitz etc., Einstein a avut profunde divergențe cu N. Bohr (șeful Școlii de la Copenhaga). Erau cele mai mari autorități ale fizicii, dețineau toate informațiile și secretele, dar în interpretarea semnificațiilor erau diametral opuși. Mulți s-au întrebat asupra influențelor culturale care ar explica profundele divergențe epistemologice dintre ei. Dar discuțiile pline de pasiune, semnificația spirituală și emoțională erau axate asupra problemei de a ști ce tip de acces avem prin cunoaștere la realitatea fizică.

Pentru Bohr, leitmotivul vieții sale științifice era inseparabilitatea realității de cea a existenței umane. Max Jammer a comparat discuțiile în contradictoriu dintre Bohr și Einstein cu corespondența dintre Leibnitz și Clarke Newton. „În ambele cazuri s-au ciocnit două concepții filozofice opuse cu privire la probleme fundamentale ale fizicii; în ambele cazuri s-au ciocnit două dintre cele mai mari spirite ale epocii. Corespondența Leibnitz – Newton Clarke, terminată la moartea lui Leibnitz (1716) „poate cel mai frumos monument din câte există al disputelor literare” (Voltaire), nu a fost decât un episod scurt față de lunga „ceartă filozofică” Einstein – Bohr disputată direct și indirect pe parcursul multor ani. Să nu uităm: Einstein era de formație matematician ca E. Schrödinger și L. Broglie, iar Bohr era fizician.

Cred că explicația acestor divergențe stă în stilul de gândire, faptul că fiecare ne regăsim în ceea ce gândim și în ceea ce facem; și după cum am văzut, noi nu suntem identici, suntem cu potențiale diferite și limitați de puterea fiecăruia de cunoaștere și înțelegere a realității.

După ce la 12 ani a renegat credința, după ce un timp a fost liber cugetător, Einstein a devenit conducătorul „raționalismului științific”, una din marile școli de epistemologie. După un timp de reflecție asupra rezultatelor, eforturilor și semnificației științei, Einstein avea să declare: „Nimic nu este mai frumos în viața noastră decât misterul. El este sursa tuturor artelor și științelor adevărate. Cel cărui această emoție îi este străină, cel care nu mai știe ce este uimirea este ca și mort, ochii lui sunt închiși... Să știi că există cu adevărat ceva de nepătruns pentru noi, care se manifestă ca o înțelepciune supremă și ca o frumusețe neasemuită, pe care mijloacele noastre modeste le pot percepe numai în cele mai primitive forme – această cunoaștere, acest sentiment se află în centrul adevăratei religiozități. În acest sens aparțin oamenilor profund religioși” (A. Einstein – „What I believe”).

CONSIDERAȚII DESPRE O POSIBILĂ HERMENEUTICĂ ASUPRA SECULARIZĂRII SACRULUI

GABRIELA CRISTINA LĂCĂTUȘ

Încă din Antichitate filosofii greci credeau că în om sălășluiește un zeu, un daimon, adică omul are în el o existență divină. Subiectul uman, subiectivitatea sa nu poate fi despărțită de transcendență, omul nu se poate descoperi pe sine fără a se depăși, fără a ieși din imanența sa. Actul transcenderii face parte din însăși structura subiectului, iar viața religioasă este o componentă esențială eu-lui nostru.

Nu se poate spune că, astăzi, omul a renunțat complet la viața sa spirituală, la dimensiunea sa transcendentală, dar anumite cauze inerente societății actuale au favorizat estomparea și decentrarea în diverse forme a acestei laturi a subiectivității noastre. Separarea individualității umane de Dumnezeu și de spațiul spiritualității ar însemna distrugerea persoanei, alterarea ființei. Astfel, una dintre ideile fundamentale ale lui M. Eliade este că sacral se identifică ca „*element*” în structura conștiinței și nu un stadiu în istoria acestei conștiințe. Dacă a fi om este, așa cum spune M. Eliade, a fi „religios” înseamnă că areligiozitatea reprezintă o înstrăinare de esența proprie. Fiind punctul de intersecție a două lumi, omul aparține când lumii sensibile, materiale, când alteia suprasensibile, astfel că: „raportându-se exclusiv la existența muritoare și limitată omul natural își epuizează energia creatoare, sfârșind în mulțumire de sine și superficialitate. Omul spiritual, în schimb, este capabil de autentic act creator, deoarece se înalță la supra-existență absolută și eternă a lui Dumnezeu și se hrănește cu credința în Acesta”¹. N. Berdiaev crede cu îndreptățire că omul a devenit sclavul propriilor sale invenții într-o epocă supertehnologizată și mecanizată. Aservea față de tehnică, demența colectivă, ideologiile sunt factori care au contribuit la dezumanizare, introducând forme de idolatrie și „demonolatrie” pentru că în acest caz omul este fie posedat de „puterile telurice – puteri ale pământului, ale rasei, ale națiunii, ale sexului – fie de forțe elementare sociale, ale intereselor economice, ale banului, ale clasei, ale grupului, ale partidului”².

Această trecere de la semnificație la operaționalitate este determinată de nevoia eficienței în planul uman, se întâmplă ceva asemănător epocii Renașterii când se producea trecerea de la religioasă la magie pentru ca omul să devină stăpânul unor forțe pe care le putea manipula.

Astăzi, secularizarea înțeleasă ca o desprindere de spațiul liturgic, ca o laicizare și *denuminizare* (J. Baechler, 1932) a planului semnificativ ridică întrebări cu privire

¹ Nicolae Berdiaev, *Destinul omului în lumea actuală*, Editura ABCDava, 1993, p. 59.

² *Ibid.*, p. 93.

la mesajul Bisericii în societatea actuală. Mergând cu analiza acestui fenomen pe filonul istoriei gândirii se poate afirma că rădăcinile secularizării sunt mult mai adânci astfel că dacă până la Renaștere sacrul era pretutindeni în lume odată cu Renașterea se produce o răsturnare a teocentrismului spre antropocentrism, o „dezduznezeire“ odată cu instalarea umanismului laic. Este ceea ce E. Gilson remarca despre Renaștere și anume faptul că ea „n-a fost evul mediu plus omul, ci evul mediu minus Dumnezeu și tragedia e că, pierzând pe Dumnezeu, Renașterea a pierdut omul însuși“. Acest moment marchează începutul crizei spirituale a umanității contemporane. Umanismul se desprinde de esența divinului pentru a exalta omul și umanul, în general. Umanismul este ideologia omului natural, dependent de lumea naturală, sensibilă, dar gata oricând să-și afirme atotputernicia: „Conștiința umanistă, precumpânitoare și victorioasă, elibera și afirma omul natural, care își pierduse microcosmicitatea și regalitatea. Umanismul afirmă un antropocentrism subiectiv – psihologic, iar nu unul obiectiv – cosmic (...). Omul trebuia să treacă prin părăsirea lui Dumnezeu“³.

Umanismul a dus inevitabil în secolul al XIX-lea la pozitivism și naturalism, curente care au negat și ele dimensiunea transcendentală a omului. Omul s-a autolimitat acceptând apartenența la o singură lume, celei naturale, date, sensibile, lumea însăși fiind un complex de senzații (*esse est percipi*).

Astfel, umanismul secolului XIX s-a afirmat ca o religie a omului. Antropologismul lui Feuerbach este concludent în acest sens. El nu acceptă ideea unei realități transcendente, iar ideea de Dumnezeu este antropologică, nu Dumnezeu l-a creat pe om ci omul l-a creat pe Dumnezeu după chipul și asemănarea sa deoarece „omul este zeul omului“, el răsturnând transcendența de pe verticală în transcendență pe orizontală. Feuerbach divinizează individul, dar numai în măsura în care acesta se confundă nemijlocit cu specia. Omul își este sieși propriul său „dincolo“. Materialismul lui Feuerbach este un materialism cultural, nu doar naturalist, el ia ca bază de plecare experiența, iar hermeneutica sa nu este decât o demistificare a sacrului închis într-o conștiință alienată. Feuerbach acordă religiei un loc cuvenit dar aceasta pentru a o submina mai bine și a-i denatura semnificația. El nu sesizează decât calea de la religie la natură, dar nu și cea de la natură la religie.

Însă cel ce consideră umanismul complet depășit este F. Nietzsche. Omul este pentru el rușine și durere, el trebuie depășit și substituit cu Supraomul. Dar această rușine a „ultimului om“ nu poate fi depășită prin har și mistică, omul ca supraom fiind o creație a teluricului și nu a celestului astfel că el trebuie să se depășească prin voința de putere.

Dacă numim religie, în sensul cel mai extins al termenului, un sentiment de orientare și obiectele sale de devoțiune vom vedea că orice ființă umană este religioasă, deoarece nimeni nu poate trăi în afara acestui sentiment rămânând spirit pur. Chiar și ateismul este religios în sensul formulei lui Max Scheller „omul are ori un Dumnezeu, ori un idol“. La fel, Nae Ionescu arată că „noi, oamenii, punem în locul celui alt pol ceva creat de noi înșine, adică luăm ceva din viața aceasta reală și îl ridicăm din realitatea sensibilă, la absolut“ și adaugă în continuare „pentru că nu se va găsi nimeni care să spună că nu trăiește, că există om care să nu trăiască absolutul, numai că absolutul acesta se trăiește în anumite forme, unele autentice, altele denaturate.

³ N. Berdiaev, *Sensul creației*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 92.

Formele denaturate sunt formele în care obiectul absolut, propriu-zis, prin esența, prin natura lui absolută, este înlocuit printr-un obiect din lumea sensibilă ridicat la demnitatea absolutului⁴.

În societățile europene, și nu numai, ateismul a devenit un fapt curent, intim vieții oamenilor. Nu este o desprindere ori o stare de revoltă, ci mai degrabă o alunecare într-o stare îngrozitoare de indiferență. Fie că este vorba de propria sa existență, fie de cea a lui Dumnezeu, omul modern este indiferent. Posibilitatea unei fericiri momentane, superficiale îl face pe om să trăiască în absența lui Dumnezeu așa cum odinioară trăia în prezența sa. A fi ca toată lumea, cuprins de mase, depersonalizat sau, dimpotrivă individualizat până la egoism, în indiferența de a alege sau nega, de a da sau nu un sens vieții e mult mai comod decât a-ți asuma responsabilitatea persoanei și a proximității.

Forma cea mai curentă a ateismului este cea a agnosticismului care, odată trecut la scepticism, relativizează orice certitudine. Simplificat, ușurat de orice problemă metafizică, pătrunzând mulțimile și înmulțind ideologiile, ateismul se identifică cu situația istorică, se impune ca o consecință a condițiilor empirice.

Când omul neagă transcendența el se neagă pe sine însuși și se autodistruge. Insatisfacția omului în fața finitului, aspirația sa spre dezmarginire sunt manifestări ale divinului în om, sunt mărturia omului în ceea ce privește existența lui Dumnezeu și nu doar a lumii. Pe de altă parte, universul autonom și immanent al științei, univers planificat, matematizat exclude orice intervenție de dincolo de lume. Știința a manifestat un gen de agresivitate la adresa religiei materializată la nivelul conflictului dintre experimentul științific și experiența religioasă, dintre raționalitatea operațională și raționalitatea semnificativă. Acest val de atitudine, ocazionat de pozitivism, a început să pâlească pe la începutul secolului când oamenii de știință au realizat că știința nu poate rezolva toate problemele omului.

Cu neutralizarea conștiinței religioase, criza ruperii de transcendent și critica simbolismului sacru ating punctul culminant. Hegel, apoi Feuerbach, cum am arătat, apoi Marx și Freud marchează fazele ei majore.

Critica marxistă a religiei și a alienării nu face decât să o reia pe cea a lui Feuerbach. Ateismul marxist este o formulă a ateismului social-politic. În variantă psihanalistă, revolta lui Marx împotriva religiei este revolta fiului împotriva tatălui. Accentul pe economic conduce la un anumit gen de comportament uman cel adaptativ și măsoară conștiința religioasă cu măsura acestei adaptări. Relațiile între oameni, spune Marx, sunt relații economice. Doctrina sa arată că orice alienare are formă religioasă. Pentru el, religia este o falsă conștiință iluzorie și denaturată. Ideea de religie se confundă cu cea de „transcendență dominatoare”. Deci orice dominație reală, căruia omul îi este obligat să se supună, este percepută mai întâi și esențial drept transcendență, iar religia este conștiința acestei transcendențe.

Dacă marxismul pare complet dezinteresat de religie, abordându-o cu cinică ignoranță, freudismul și ateismele psihanalitice, din contră, se prezintă ca o „antireligie” (J. Borella). Psihanaliza dorește să înlocuiască religia, să ocupe terenul ocupat de sacru, ea devenind religia omului occidental. Astfel pentru Freud, conștiința este justificativă, iar religia este produsul unei sublimări, este nevroză. Adevărul sălășluiește în inconștient. Chiar și simbolurile cosmologice sunt reduse la cele

⁴ N. Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiilor*, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, 1993, p. 90.

exologice. Descoperind secretul inconștientului, ea își arogă dreptul de a fi înțeleș nisterul producerii religiilor.

Psihanaliza se situează exact în locul sacralului ori sacralul este tărâmul semnelor simbolice subminându-se, astfel, radical sensul simbolurilor. După cum observă J. Borella, Freud nu respinge religia din cauza reprimării sexuale pe care aceasta o impune (cum afirmă mai toate lucrările de exegeză), ci dintr-un motiv invers: „evident, religia a făcut mari servicii civilizației, a contribuit mult la înfrânarea instinctelor asociate, dar n-a putut merge prea departe în acest sens”⁵. Freud consideră că religia e un delir, iar sacralul e o boală: „Fiecare dintre noi se comportă, într-un fel sau altul, asemenea unui paranoic, îndreptând cu ajutorul viselor elementele de nesuportat ale umii și inserând apoi aceste himere în realitate (...). Or, religiile omenirii se cer considerate drept delire de acest fel. Natural, cel care împărtășește un delir nu-l va recunoaște niciodată ca atare”⁶. Din acest punct de vedere se aseamănă cu teoria marxistă care vede religia ca opium al poporului.

Adevăratul Dumnezeu, după Freud, este Sinele care are atribute divine, este naccessibil, atotputernic, incognoscibil, etern. „Freudismul este cel care operează cea mai radicală răsturnare a simbolismului sacru”⁷, spune Borella. Psihanaliza freudiană este în mod evident o contra-religie care tinde să se substituie religiei veritabile, este o hermeneutică antireligioasă datorită neutralizării radicale a transcendentei, a simbolismului sacru. Ca o consecință a acestei pervertiri religioase se semnalează și profunda incapacitate a lumii postfreudiene de a intra în realitatea vie a simbolului. Eroziunea simbolului are loc odată cu eroziunea religiosului, a persoanei în profitul individului depersonalizat.

Ca o încununare a acestei crize religioase și desacralizare a lumii și simbolului religios au apărut semiologiile structuraliste care reduc simbolul la simplu semn, creându-se un simbolism abstract, osificat.

De asemenea suprarealismul se întemeiază în mod esențial pe respingerea cât mai deplină a planului semnificațiilor, propunându-și ceea ce nu îndrăznise nici măcar freudismul și anume „supra-realizarea realității obiective”⁸. Transcendența chiar și denaturată dispăre cu totul afișându-se în imanentă pură. Astfel că lumea nu mai este o ontofanie a lui Dumnezeu.

Omul își este propriul său „dincolo”, *homo homini deus*. Gândirea modernă înțelege această desacralizare, această obturare sau dispariție a sacralului ca o secularizare sau *denuminizare* (J. Baechler, 1932). M. Eliade a înțeles această secularizare ca dialectică a sacralului și profanului și care se manifestă prin camuflarea sacralului în profan. În lumea modernă are loc această ascundere a sacralului în profan, un transfer al sacralului în lumea empirică, operațională. În dialectica sacralului și profanului se ajunge ca odată această dimensiune a sacralizării să fie uitată și se ajunge la o existență lipsită de experiență religioasă. După M. Eliade omul *areligios* – cel care refuză transcendenta –, deși a existat și în alte comunități ale trecutului, el s-a „dezvoltat plenar” numai în societățile moderne: „Omul modern, areligios și-a asumat o nouă situație existențială: el se recunoaște numai ca obiect și agent al istoriei și refuză apelul la transcendenta (...).

⁵ S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, apud. J. Borella, *Criza simbolismului religios*, Iași, Institutul European, p. 53.

⁶ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, apud. J. Borella, o.c., p. 27.

⁷ J. Borella, *Criza simbolismului religios*, Iași, Institutul European, 1995, p. 171.

⁸ *Idem*, o.c., p. 201.

După el, omul *se face* pe sine, în măsura în care se desacralizează și desacralizează întreaga lume. Sacral este obstacol prin excelență în calea libertății sale⁹.

Însă, după M. Eliade, acest om profan nu-și poate abolii totalmente trecutul pentru că el încă mai are comportamentul omului religios dezgolit, însă de semnificații religioase: „...omul areligios în stare pură este un fenomen destul de rar întâlnit chiar și în societatea modernă cea mai desacralizată”¹⁰. Este vorba de o inerție a omului modern în ceea ce privesc superstițiile, tabuurile, ritualismele ori mitologiile degradate, forme hibride de magie etc. și aceasta pentru că „omul profan este descendentul lui *homo religiosus* și nu poate anula propria sa istorie, comportamentele strămoșilor săi religioși, care l-au făcut așa cum este el astăzi, cu atât mai mult cu cât o mare parte a existenței sale se hrănește cu pulsuri care vin din *inconștient*”¹¹.

Eliade este critic și în ceea ce privește psihanaliza arătând că oricât ar încerca să se situeze pe poziții areligioase încă „mai păstrează canavaua inițiativă”¹². Coborârea în adâncurile inconștientului se aseamănă în acest context cu coborârile inițiatice în „Infern” sau cu luptele cu „Monștrii”. Așa cum inițiatul trebuie să iasă glorios și purificat din aceste încercări, așa pacientul modern trebuie să-și înfrunte propriul inconștient pentru a se defula și pentru a-și (re)găsi integritatea psihică.

Criza existențială este, după M. Eliade, criza religioasă: „Soluția religioasă nu numai că rezolvă criza, dar face posibilă, în același timp, existența deschisă spre valorile care nu mai sunt nici contingente, nici particulare, permițându-i astfel omului să depășească situațiile personale și să ajungă, în cele din urmă, la lumea spiritului”¹³.

Ahtiat după concret, după *a face*, *a avea* și nu după *a fi*, după tendințe demiurgică a faptei și a puterii, gata să se lase acaparat de viața colectivă care să-l subjughe în toate ale sale prin distrugerea comunității spirituale și prefacerea ei în societate colectivă ori atomistă, omul societății actuale va avea drept consecință pierderea sentimentului religios care-l va lăsa scufundat într-o pură relativitate, lipsit de sens, introducând anarhia înțelegerii lumii.

În aceste condiții ne întrebăm dacă mesajul Bisericii care se vrea unul dragostei lui Dumnezeu, al restaurării duhovnicești, al vestirii mântuirii și vieții nu este oarecum tulburat și distorsionat, astăzi, când secularizarea a atins culmile ei maxime, când globalismul s-a impus ca o ofertă mai degrabă și ca o cale de acces la puterea economică și financiară, când cunoașterea este substituită de inflația informației și a gândirii computerizate, când ideologiile politice se erijează în pseudoeligii, când dispozitivele media reușesc să răspândească stereotipii astfel că societățile puternic mediatizate sunt și cele mai ușor manevrabile, iar genericul joacă rolul personalului, când penuria aproapelui este din ce în ce mai flagrantă în folosul *socios-ului* P. Ricoeur), al impersonalului, al medierii și al falimentului persoanei?!

Poate va trebui să răspundem că Dumnezeu vrând să fie știut și iubit în mod liber, s-a expus el însuși acestui risc al secularizării pentru ca, asumându-și experiența sacralului, spiritul uman să poată sesiza deosebirea dintre ceea ce se dezvăluie a fi adevărat, bogat și aparținând raționalității semnificative și ceea ce este lipsit de aceste calități, adică flux haotic și primejdios al fenomenelor, apariție efemeră și lipsită de sens.

⁹ M. Eliade, *Sacral și profanul*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 189.

¹⁰ *Idem*, o.c., p. 190.

¹¹ *Idem*, o.c., p. 195.

¹² *Idem*, o.c., p. 194.

¹³ *Idem*, o.c., p. 196.

EPISCOPUL DR. MIRON CRISTEA (1910-1919)

Preot prof. IONEL POPESCU
Seminarul teologic Caransebeș

După trecerea la cele veșnice a episcopului Nicolae Popea, eparhia Caransebeșului recut prin mari frământări până la alegerea și confirmarea dr. Elie* Miron Cristea (1868-1939).

Licențiat în teologie la „Seminarul Andreian“ din Sibiu, Miron Cristea a făcut studii de literatura germană, maghiară și română, de psihologie, pedagogie, precum și științele naturale la Budapesta și a scris lucrarea „Eminescu, viața și opera. Studiu asupra unor creații mai noi din literatura română“ (prima de acest fel din literatura română), pe baza căreia i s-a conferit titlul de doctor în filosofie și filologie modernă, la 15 mai 1895¹.

Păstorirea episcopului Miron Cristea la Caransebeș a început cu câțiva ani înainte de prima conflagrație mondială și s-a încheiat după înfăptuirea Marii Uniri din 1918. Și, atunci, vremurile erau deosebit de grele, ierarhul cărturar s-a așternut la muncă ajutat de bogata experiență și de solidul bagaj de cunoștințe dobândit în timpul studiilor, dar și ca învățător și director de școală la Orăștie, colaborator de nădejde la prestigioasa foaie de la Sibiu, „Telegraful român“, pe care l-a redactat în perioada 1898-1900, la „Familia“ lui Iosif Vulcan, la „Tribuna“, „Dreptatea“, „Gazeta Transilvaniei“, „Foaia poporului“, „Revista Orăștiei“ și „Țara noastră“², membru în al Astrei, consilier eparhial (asesor), a început să clădească, cărămidă cu cărămidă, pe puternica temelie a culturii bănățene³ pusă de vrednicii săi înaintași, an Popasu și Nicolae Popea, fără a neglija, desigur, aspectele pastoral-misionare și administrativ-gospodărești.

* Elie este numele pe care l-a primit la botez. A se vedea: Dosar nr. 1/1901-1919 din fondul Miron Cristea de la Arhivele Naționale, fila 64, apud Ilie Șandru, Valentin Borda, *Patriarhul Miron Cristea*, Editura de Editură Petru Maior, Târgul Mureș, 1998, p. 23.

¹ Antonie Plămădeală, *Pagini dintr-o arhivă inedită. Documente literare*, Ed. Minerva, București, 1994, p. VI; I. Șandru, V. Borda, o. c., p. 47-58.

² A. Plămădeală, o. c., p. V-VI.

³ În cuvântarea rostită după hirotonia întru episcop, Miron Cristea arăta: „Făgăduiesc însă că, precum acum, așa și de acum înainte, credința și legea strămoșească, limba și cultura românească, dragostea pătrunderii patriei străbune vor fi stelele conducătoare ale activității mele...“ (I. Șandru, V. Borda, o. c., p. 1). Această idee a fost reluată și în cuvântarea de instalare rostită în catedrala din Caransebeș: „Eu, credincioși, care semțesc căldura dragostei mele pentru Biserică, căreia din tinerețe mi-am închinat viața întreagă, nu pot fi călăuzit în pașii mei decât de gândul curat de-a vă închina de aici înainte munca mea și a tuturor lucrătorilor mei, clerici, dascăli și fruntași mireni din întreaga eparhie (...). Și cum credința noastră strămoșească a crescut laolaltă în Biserica noastră cu limba românească, această cultură povăduită de Biserică, numai națională românească poate să fie. Adevărata cultură a unui popor nu se poate mijloci decât în limba proprie“ (I. Șandru, V. Borda, o. c., p. 93).

Cu ochiul experimentat al bunului econom, luminatul ierarh constată, încă din primele zile ale venirii sale în orașul de reședință că, atât pe el, cât și pe membrii sinodului episcopal, îi așteaptă o „muncă încordată”⁴. Chestiunea cea mai arzătoare era a școlilor, fapt pentru care el a ordonat o amplă campanie de înțajutorare a acestora a transmis mai multe circulare cu ordine și instrucțiuni precise⁵. „Am inițiat – spune el membrilor sinodului – facerea reparațiilor pentru adaptarea radicală sau zidirea din nou a școalelor în peste 60 de comune bisericești”⁶ (după modelul marelui mitropolit Andrei Șaguna). În acest domeniu era impetuos necesară luarea unor măsuri urgente pentru că „poporul nostru (...) a ajuns într-o stare de semidoctism care e îndeparte de nivelul unei culturi adevărate și în conformitate cu firea noastră etnică. Pentru eradicarea unei astfel de stări, „clericilor și profesorilor noștri trebuie să dăm o cultură temeinică din care să transpună ca un fir roșu duhul unei creșterii religioase, bisericești, conștient de toate tradițiile trecutului și aspirațiile viitorului care să deștepte în sufletul lor simțul misiunii apostolice ce o au...”. Spre a putea duce la bun sfârșit această îndrăzneală și înțeleaptă inițiativă, episcopul cere implicarea tuturor, membri ai sinodului, clerici și mireni din toată eparhia, fiecare în sfera sa de competență.⁷ Arhiepiscopul de la Caransebeș a înțeles că cultura nu este o abstracțiune în sine, ci o realitate emanând prin intermediul instituțiilor fundamentale ale societății: Școala, Biserica, așezămintele de artă și exprimă în primul rând specificitatea sufletească a unui popor.⁸

Luminatul ierarh nu a uitat, bineînțeles, de școala cea mai importantă a eparhiei sale, Institutul Teologic Diecezan și s-a preocupat de construirea unei clădiri potrivite pentru acesta. Astfel, în ședința sinodului eparhial din 2 aprilie 1912 a fost prezent referatul comisiei financiare despre colecta pentru zidirea seminarului teologic, precizându-se că s-a strâns suma de 200 000 de coroane, prin jertfa poporului credincios și a unor instituții ale românilor, dar mai ales prin zelul episcopului Miron Cristea, care a donat suma de 5000 de coroane⁹.

⁴ Cuvântarea episcopului Miron Cristea rostită în deschiderea sinodului eparhial din 25 aprilie 1910, la Petru Călin, *Tiparul românesc diecezan din Caransebeș (1885–1918)*, vol. I, Ed. Banat Reșița, 1996, p. 224.

⁵ La 1 ianuarie 1912 a trimis un ordin către parohiile eparhiei și a precizat ca un exemplar să fie dat fiecărui învățător. În acest ordin arată că, din vechime, Biserica a lucrat pentru „lăitarea unei culturi temeinice” în popor și primele școli „s-au deschis în tinda vechilor bisericuțe de lemn”. Astăzi școlile sunt confesionale, de aceea el dispune ca preoții și învățătorii să popularizeze în comunele noastre bibliotecile populare a „Asociațiunii”, să înființeze cursuri pentru analfabeți, că „vai va fi de poporul nostru, dacă fii(i) săi nu se vor sili a ști ceti și scrie”, și să se grupeze cu toții: preoții, învățătorii, inteligența mireană la muncă sub stindardele „Asociațiunii” (Astrei, n.n.). Rândurile cu care se încheie acest ordin sunt cu adevărat impresionante și reliefează grija nefărmică și dragostea neîmpuținată a episcopului față de păstoriții săi: „Toți, nu numai preoții și învățătorii – spunea el – ci și medicii, advocații oficiali de bănci etc., trebuie să se coboare jos la sate, în mijlocul poporului și să-l instruiască și să învețe toate câte are lipsă, ca să se cultiveze și să dea înainte”. Cât se poate de actual! (n.n.) (Apud. A. Plămădeal, o. c., p. 385–387).

⁶ Cuvântare rostită în deschiderea sinodului eparhial din 17 apr. v. 1912, la P. Călin, *Tiparul*, p. 226–227.

⁷ Cuvântare rostită în deschiderea sinodului eparhial din 1 apr. v. 1912, la P. Călin, o. c., p. 229–230.

⁸ Prof. Petru Călin, *Episcopul dr. E. Miron Cristea și ideea de cultură*, în Foaia Diecezană, Caransebeș, nr. 7/iulie 1997, p. 3.

⁹ I. Șandru, V. Borda, o. c., p. 96; *Foaia Diecezană*, Caransebeș, nr. 17, 22 aprilie/5 mai 1912, p. 1. Construcția nu a fost realizată din cauza izbucnirii primului război mondial, acest deziderat fiind realizat în timpul păstoririi episcopului Vasile Lăzărescu.

Peste numai un an, tot cu prilejul lucrărilor sinodului eparhial, profesorul Dumitru Ioloca aduce la cunoștință că episcopul Miron Cristea a dispus ca în programa Institutului Teologic să se introducă obiecte noi de studiu, începând cu anul școlar 1912–1913: Despre nazarenism, Despre biserică, stil, împărțire..., Seminarii din limba mână, Seminarii din retorica bisericească, Istoria Bisericii naționale, Dreptul public privat, Despre cooperative, Muzica instrumentală și vocală. Dr. Iosif Traian Badescu a fost însă de acord cu introducerea obiectelor laice considerând că acest lucru ar fi în detrimentul creșterii adevărate, teologice a viitorilor preoți¹⁰.

„Foaia Diecezană” mai redă o cuvântare a episcopului Miron Cristea rostită cu prilejul deschiderii noului an școlar la Institutul Diecezan din Caransebeș. În această cuvântare el a subliniat necesitatea bunei pregătiri a elevilor (studenților n.n.) și a avut următoarea reflecție: „Cultura este o mare putere”¹¹. Cât adevăr se cuprinde în aceste cuvinte!

La 30 aprilie 1912, episcopul Miron a adresat o circulară oficiilor protopresbiterale parohiale și învățătorilor din eparhie în care atrage atenția că științele culturii nu se pot învăța în școală de atenția cuvenită, deoarece altele au monopolizat majoritatea orelor. Într-un raport al unei **culturi armonioase**, ierarhul de la Caransebeș dorește să impună o anumită zi ca sărbătoare a păsărilor și pomilor, în această zi urmând să se facă excursii în natură, să se cânte cântece corale potrivite, mai ales din creațiile lui Timotei Popovici, profesor seminarial la Sibiu. Această serbare, scria el, să aibă loc în cursul lunii mai.¹²

Într-o cuvântare ținută la Caransebeș, la 16 septembrie 1912, episcopul a ales din scrierile lui Iosif Traian Badescu textele cele mai elocvente pentru a-și convinge ascultătorii, elevii români din școlile străine, că trebuie „să devină oameni învățați, oameni de carte”, ca să poată „ocupa poziții alee în societate”. Eruditul prelat apăra, totodată, portul popular din limba, încheind cu următoarele cuvinte: „Vorbiți, scrieți, cântați, jucați, simțiți, purtați-vă românește, pentru Dumnezeu!”¹³.

În aceeași cuvântare ținută în catedrala Sf. Gheorghe din Caransebeș, episcopul a referit la necesitatea frecventării bisericii de către studenții Institutului Teologic și la nevoia educării tinerei generații de către adulți. „Societatea românească – spunea episcopul – este datoare să întregască educația din școală cu cunoștințele de lipsă despre noi înșine, despre limba și literatura noastră românească, despre datinile și obiceiurile noastre și care sunt de lipsă oricărui cărturar român. Societatea noastră trebuie să fie pentru ei o școală de creștere socială și românească”.

Asemenea idei se regăsesc și în cuvântarea pe care ierarhul de la Caransebeș a ținut-o la slujba oficiată cu prilejul inaugurării Liceului „Traian Doda” din Caransebeș, pe care a avut loc duminică, 19 octombrie 1919. Astfel, el a arătat că a dorit să officieze în această slujba pentru a preface acest liceu într-un „templu de cultură românească și într-un izvor cristalin de curată iubire către limba noastră, credința și Biserica noastră biserică, către neamul și patria noastră și către tot ce-i românesc”. Adresându-se profesorilor, episcopul a spus: „Iar voi, iubiți membri ai corpului profesoral

¹⁰ *Foaia Diecezană*, Caransebeș, nr. 18, 5 mai/18 mai 1913, p. 4.

¹¹ *F.D.*, nr. 37, 9/22 sept. 1912, p. 2 și p. 4.

¹² *F.D.*, nr. 20, 13/26 mai 1912, p. 1–2.

¹³ Dr. Elie Miron Cristea, *Pastorale și cuvântări ale unui episcop român în țară sub stăpânire străină*, București 1923, cf. A. Plămădeală, o. c., p. XVII.

cari aveți fericirea de a instrui și crește multe generații de tineri români și între care vă aflați 7 clerici ai Bisericii noastre, creșteți aceste generații în duhul tradițiilor noastre naționale și bisericești. Nu uitați că cultura românească a izvorât din tradițiile bisericeștilor noștri, căci numai pe această bază, de veacuri probată vom întări pentru vecie neamul românesc și patria sa, acum întregită¹⁴.

Cu alt prilej Miron Cristea se referă la un fapt care l-a pus pe gânduri: așezarea în vitrina librăriei diecezane a portretului lui **Dimitrie Țichindeal**, pe care puținii l-au privit. Cu această ocazie el evidențiază marile merite ale acestui cărturar și dojenește pe caransebeșeni pentru nepăsarea cu care trec prin fața acestui portret¹⁵.

Preocuparea episcopului de la Caransebeș pentru ridicarea prin cultură a păstoriților săi este evidentă și în alte împrejurări. Astfel, într-o cuvântare de felicitare a membrilor consistoriului diecezan din Caransebeș, la începutul anului 1913, episcopul spune cu regret că trebuie „să scoatem la iveală tristul adevăr că în afară de Biserică, prea puțină hrană sufletească se oferă poporului nostru și prea puțin se lucrează pentru ridicarea lui. Avem atâtea terene neglijate, cum e cel economic și cel agronomic, cel al igieniei caselor și al oamenilor, al cultivării pomilor, al însoțirilor de tot soiul, al analfabetismului, al alcoolismului, al portului, etc. Toate acestea oferă un frumos câmp de lucru și invită pe cărturarii noștri și mai ales tinerimea la muncă culturală universală...”. Îndemnul acesta este valabil și astăzi. Cadrul afirmării unui asemenea program îl consideră fi **ASTRA**: „Doresc, deci, ca barem din anul acesta tot nativ inteligent de la noi să-și ia partea sa de muncă extraoficială pentru luminarea și întărirea poporului și a cetățenilor din sânul cărora am ieșit...”. Până când vor înțelege toți mesajul său și vor desfășura o asemenea activitate, episcopul se adresează „celor de la cârma bisericii și cu noi toți conlucrătorii din parohii” pentru a face tot ce le stă în putință spre „înaintarea credincioșilor bisericii în toate direcțiunile...”¹⁶.

În anul 1913, episcopul Miron Cristea a efectuat o deplasare la Budapesta pentru a participa la revizuirea activității financiare a Fundației Gojdu. Cu acest prilej el a avut o întâlnire cu primul ministru Lukacs, cu care a discutat despre „situațiunea Bisericii și a poporului român din patrie”. Totodată, el i-a predat trei materiale cu privire la „pomelnicul multor plânsori și jalbe ce le are biserica noastră, cerând sanarea lor și peste tot împlinirea cererilor pe teren politic, bisericesc și cultural, cari de 40 de ani încoace tot pierderi și atacuri au suferit”.

Referitor la Legea Apponyi, episcopul a arătat noului ministru de culte Iankovich Bela că „ea vatămă școala confesională română în toate fibrele ei și cere lucruri nerealizabile cu privire la limba maghiară. Învățătorii ca să facă pe voia inspectorilor neglijează celelalte obiecte de învățământ. Astfel, suferă cultura generală, scopul

¹⁴ *Anuarul I al liceului de stat „Traian Doda” din Caransebeș pentru anul școlar 1919-1920, publicat de directorul Sabin Evuțian, Tipografia Drapelul, Lugoj, 1920, p. 25-26.*

¹⁵ *FD.*, nr. 39, 23 sept./6 oct. 1912, p. 1-4. În această cuvântare, episcopul are câteva reflecții interesante și cu privire la port. Iată ce spune el: „Poporul nostru țaran din acest oraș este cât se poate de corcit în toate ale sale. Portul țăranilor noștri, atât la bărbați, cât și la femei este străin, luat de la șvabi. Șuba cea frumoasă, bănățenească, și cămășile albe au dispărut. Abia le vezi din Paști în Crăciun la 2-3 inși. Opregul la femei este înlocuit cu zdrențe nemțești... Limba ce-o vorbește poporul de aci încă-i cât de stricată”, oferind și câteva exemple concrete în acest sens, cum ar fi, de pildă, înlocuirea cuvântului tren cu acela de Eisenbahn.

¹⁶ *FD.*, nr. 1, 6/19 ianuarie 1913, p. 1.

colii primare¹⁷. Așadar, episcopul a fost nu numai un bun cunoscător al situației în școlile eparhiei, ci și un apărător al acestora în fața autorităților statului austro-ungar.

La 12 iunie 1913, episcopul Cristea, constatând unele deficiențe în pregătirea metodică a învățătorilor și cateheților, revine cu o circulară către „școalele confesionale r. or. române din eparhia Caransebeșului”, insistând ca aceștia să-și însușească „un metoder de predare cât mai intuitiv atât prin citirea de prelegeri de model (...) cât și mai ales prin participarea la conferințe și cursuri învățătoresști... unde cei mai buni învățători să țină prelegeri bune, utile celor tineri”. Pe de altă parte, oficiile protopopești sunt îndatorate ca la conferințele preoțești să pună în program și „prelegeri practice în religie”, care să fie susținute de un preot cu cunoștințe pedagogice sau de un învățător distins¹⁸.

Periodicul diecezan de la Caransebeș subliniază și pe mai departe convingerea episcopului că poporul român numai prin cultură se va putea ridica din „starea militoare în care l-a cufundat vitregia vremii” și va deveni un „instrument care să refacă pustiul în câmpii roditoare, iar câmpiile în adevărate paradise românești”¹⁹.

Nevoia de carte, de manuale școlare s-a aflat permanent în atenția episcopului. Pentru a umple rafturile goale ale bibliotecilor școlare, Miron Cristea a trimis la București o echipă în frunte cu profesorul Traian Lalescu, spre a colecta cărți de la particulari. De asemenea, el a înființat **Asociația Culturală din Banat** prin intermediul căreia a distribuit cărțile de istorie și geografie adunate²⁰. Această laudabilă inițiativă a fost sprijinită chiar de ministrul Culturii Naționale, dr. Constantin Angelescu, de guvernul român și de prof. Traian Lalescu. Miron Cristea, acum mitropolit primat, a donat personal 227 de volume pe seama bibliotecii liceului „Traian Doda”²¹. Din corespondența episcopului Miron Cristea cu T. Lalescu, aflăm că a fost proiectată o **Universitate circulantă în Banat**, idee îmbrățișată de mulți savanți români, între care N. Iorga, D. Onciul, V. Pârvan (scrisoarea din 18 octombrie 1919, la A. Plămădeală, p. 135-136). Pe lângă bibliotecile școlare, episcopul Miron s-a preocupat și de înființarea bibliotecilor parohiale, pentru care a tipărit, pe cheltuiala proprie, numeroase cărți și broșuri religioase, cu conținut moral, național, economic, cărți de rugăciune, toate ieșite din teascurile tipografiei eparhiale, pentru care a procurat seturi noi de litere și aparatură nouă²².

Într-o altă cuvântare, de-a dreptul fulminantă, un adevărat eseu închinat culturii, ținut cu ocazia sinodului eparhial din 13 aprilie v. 1914, Miron Cristea afirma că BOR nu este doar o instituție religioasă (sic!), ci și „propovăduitoarea culturii românești în masele largi ale credincioși lor ei”, iar astăzi „misiunea culturală a Bisericii a devenit o necesitate vitală”. Trebuie să facem tot ce ne stă în putință pentru întărirea nu numai a ortodoxismului credinței noastre – cuvânta el în fața

¹⁷ F.D., nr. 13, 31 martie/13 aprilie, 1913, p. 3-4.

¹⁸ Dr. Elie Miron Cristea, *Pastorale și cuvântări ale unui episcop român în țară sub stăpânire străină*, București, 1923, cf. Antonie Plămădeală, o. c., *Addenda*, p. 388-389.

¹⁹ F.D., nr. 45, 10/23 noiembrie 1913, p. 3.

²⁰ A. Plămădeală, *Pagini*, ..., p. XXXVIII.

²¹ *Anuarul IV al liceului „Traian Doda” pe anul școlar 1922-1923*, Caransebeș, 1923, p. 16.

²² I. Șandru, V. Borda, o. c., p. 97-98.

sinodului eparhial – ci și pentru promovarea culturii românești infiltrate de duhurile învățăturilor bisericești²³.

Spre a salva așezămintele de cultură, episcopul propune membrilor sinodului eparhial ca intelectualii care s-au ridicat din popor să instituie „o **dare culturală** pentru eparhie și instituțiunile ei centrale“. În această privință, Consistoriul eparhial a prezentat sinodului eparhial un proiect, astfel ca cei ce cu „drag voesc să jertfească pentru Biserică și pentru cultura națională a poporului ei“²⁴, să o poată face într-un cadru legal și bine organizat. Același număr al foii cuprinde articolul „ASTRA la Iaz“, care amintește îndemnul la muncă în domeniul cultural, lansat de episcopul Miron Cristea. În acel an a fost refăcut comitetul despărțământului „din oameni cu pricepere și cu râvnă pentru binele obștesc“ (p. 5). De altfel, în anii 1910–1914, mișcarea culturală a românilor din Eparhia Cransebeșului va cunoaște un moment de revigorare. S-au refăcut și au activat mai ales în lumea satului bănățean despărțăminte ASTREI, s-au intensificat legăturile între societățile culturale bănățene și cele mai valoroase societăți culturale din Regatul României. Ca un strateg luminat – cum îl numește profesorul Constantin Brătescu – M. Cristea a adus la Caransebeș tot ceea ce avea mai bun cultura și simțirea românească de la vest de Carpați în acel moment²⁵.

Animat de aceleași nobile preocupări culturale, episcopul Miron Cristea a participat la ședința festivă a „**Societății pentru adunarea unui fond de teatru român**“ ce s-a ținut la Blaj, în anul 1911. Cu această ocazie, ierarhul de la Caransebeș a ținut o conferință, foarte documentată, în care arăta: „Între așezămintele de cultură ale unui popor teatrul național trebuie să ocupe un loc de frunte, căci (...) poate să devină o școală din cele mai însemnate... Teatrul trebuie să cultive muzica, cântările și dansurile cele originale ale poporului, care sunt comori din cele mai de preț ale românului“. El precizează apoi că unora s-ar putea să le pară ciudată preocuparea unui preot și mai ales a unui arhiereu față de aceste lucruri considerate profane sau lumești, dar și Sfântul Ioan Gură de Aur a cercetat în tinerețe teatrul din Atena. Mai departe, el prezintă o serie de date istorice, din care reiese că „jocul și teatrul au izvorât din religia popoarelor“. Procesiunile religioase din zilele noastre – de la noi și din țările catolice – sunt tot rămășițele unor asemenea practici cu jocuri rituale păgâne și exemplifică cu obiceiul încetățenit la Lugoj, de hramul bisericii, de rugă, când tot poporul joacă în curtea bisericii. „Cel mai mare preot – protopopul – fie și de 80 de ani, începe hora cu cea dintâi femeie din parohie“.

În încheierea conferinței, episcopul caransebeșean menționează că s-a deplasat la Blaj – centrul mitropoliei greco-catolice cu frumoase tradiții pentru luminarea

²³ *Foaia Diecezană*, anul XXIX, nr. 15 din 13/26 aprilie 1914. Această relație cultură-Biserică este abordată de episcop și în alte cuvântări. El este de părere că între cele două trebuie să existe o coabitare armonică, în sensul că nu se recomandă Biserica fără cultură autentică și nici cultură fără Biserică, apud P. Călin, *Țiparul...*, p. 167.

²⁴ *Idem*, p. 235–238; Circulara episcopului publicată în *Foaia Diecezană* se deschide astfel: „Viitorul unui popor îl asigură așezămintele sale culturale, cari stau în serviciul idealelor omenimei, adică biserica și școala cu toate ramificațiunile lor multiple. Una călăuzește popoarele spre înălțimile înviorătoare ale mulțumirii sufletești, cealaltă îți deschide ochii și luminează mintea cu toate cunoștințele de lipsă în viață...“. *Foaia Diecezană*, anul XXIX, nr. 22 din 1 iunie/14 iunie 1914, p. 1.

²⁵ Constantin Brătescu, *Activitatea episcopului dr. Miron Cristea între 1910–1918 pentru apărarea ființei naționale și făurirea României Mari*, în „Augustia“, 1/1996, Ed. Carpatica, Sfântul Gheorghe – Cluj-Napoca, 1996, p. 209.

neamului – pentru a da un exemplu „fiilor bisericilor române, că numai înrolându-se, „vlădică, până la opincă...“, la muncă pentru cultura românească, întemeiată pe vechile tradiții românești, putem asigura viitorul poporului nostru”²⁶.

Tot în sfera preocupărilor culturale ale episcopului Miron Cristea se înscrie și editarea Anuarelor Institutului Diecezan din Caransebeș, începând chiar cu anul 1910. Sarcina redactării și tipăririi acestora a revenit, până în anul 1917, reputatului teolog Iosif Iuliu Olariu, directorul institutului și apoi lui Ioan Hango, pentru anul școlar 1917–1918. Ne-am propus să semnalăm aceste lucrări pentru faptul că ele conțin – pe lângă materialul documentar consacrat aspectelor didactice – și numeroase date cu privire la activitatea culturală a profesorilor și studenților acestui institut. De pildă, primul număr al anuarului publică articolul lui Nicolae Regman, „Contribuțiuni la istoria școalelor bănățene“, care prezintă activitatea lui Teodor Iancoviciu de Mirevo în calitate de director general al școlilor din Banat și contribuția lui Gh. Șincai la dezvoltarea învățământului din Ardeal. Următorul are în cuprins articolul studentului teolog Pavel Popa, „Eскурziunea noastră la Italia“, din care aflăm că 12 elevi merituoși, însoțiți de prof. Gh. Petrescu, au fost trimiși de episcop în Italia (la Crăciunul anului 1998, alți elevi merituoși de la Seminarul teologic, au efectuat o vizită în Italia, cu binecuvântarea P. S. dr. Laurențiu Streza, episcopul Caransebeșului. A se vedea: „Foaia Diecezană“, Caransebeș, nr. 1–2/1999, p. 21–22).

Anuarul pe anul școlar 1912 – 1913 a publicat studiul prof. Vasile Loichița, „Literatura religioasă și istorică la români la începutul veacului al XIX“ și tot prof. Loichița a mai publicat un material în anuarul pe 1914 – 1915: „Trei poeți ardeleni la începutul veacului al XIX“. La acestea se adaugă, în fiecare număr, știrile despre activitatea „Societății de lectură Ioan Popasu“, societate care a desfășurat o activitate culturală de excepție. În paginile anuarelor se găsesc numeroase conferințe susținute de studenți și de unii profesori: **Eminescu și cultura națională, Poezia dezrădăcinaților, Școala Ardeleană**, fiind doar câteva din acestea. Demnă de subliniat este calitatea programelor artistice susținute de membrii societății și numărul mare de creații românești și universale prezente în acestea.²⁷

În anii primului război mondial activitatea tuturor instituțiilor eparhiale a avut de suferit. Episcopul Miron Cristea era, însă, foarte preocupat de revenirea la normal a activității în unitățile de învățământ, pentru că din 272 de învățători, câți erau atunci în școlile din cuprinsul eparhiei, 148 erau înrolați în armată. Cu o situație asemănătoare se confrunta Institutul Teologic și mai ales cel Pedagogic, ai cărui studenți, din anii III–IV au fost înrolați aproape toți. Ierarhul nădăjduiește că războiul se va sfârși și viața își va relua cursul normal. De aceea, el creionează, deja, planuri de viitor și plecând de la constatarea îmbucurătoare că, datorită activității culturale de până acum, poporul de la țară a început să citească (...), mai ales tărani concentrăți (...), își exprimă convingerea că „acest dor după lectură instructivă nu va înceta nici după războiu. Deci trebuie oferită tărânilor noastre lectură aleasă și de cuprins religios, căci nu se poate fi indiferent din ce izvor își stămpără credincioșii Bisericii noastre setea sufletului lor“. În acest sens, episcopul face un apel de suflet la preoțimea

²⁶ Conferință citită cu ocaziunea ședinței festive a *Societății pentru adunarea unui fond de teatru român*, Blaj, 1911, cf. A. Plămădeală, o. c., p. 395–398.

²⁷ P. Călin, o. c., p. 93–96 și 98–100.

eparhiei, îndemnând-o să-și intensifice activitatea catehetică și se gândește la tipărirea unei „foi de cuprins religios, bisericesc și cultural, cu ceva instrucții de economie și cu spicuri din întâmplările zilei, scrisă anume pe sama țăranilor noștri de cei mai buni educatori, scriitori populari și folkloriști”²⁸. Această foaie, ce s-ar fi dorit și a „eparhiilor surori”, nu a apărut, însă nu peste mult timp, mai exact la 4/ 17 ianuarie 1918, din inițiativa episcopului a apărut săptămânalul „Lumina” – **Foaie religioasă-culturală pentru popor**, care a dăinuit până la 20 decembrie 1918. Chiar pe prima pagină a acestei foi, episcopul publică un articol în care arată că „poporul și toți românii au nevoie de hrană sufletească din domeniul frumos al literaturii românești care cuprinde atâtea mărgăritare admirabile de poezii și de produse literare în proză”. Pentru că împrejurarile în care apare ridică serioase probleme financiare, M. Cristea face următorul apel: „În numele culturii românești și al credinței strămoșești, cerem sprijinul moral și material al tuturor” (nr. 1, p. 3). În cel de-al doilea număr al foi, episcopul constată că „foaia noastră a fost primită de toți oamenii de bine cu brațele deschise și cu multă bucurie”. Nici nu putea fi altfel, pentru că acest săptămânal era redactat de dr. Cornel Corneanu, reprezentant remarcabil al intelectualității bănățene, cum îl numește prof. Petru Călin. O serie de articole sunt publicate pentru a-i determina pe enoriașii eparhiei să urmeze școala, iar cuprinsul este structurat astfel încât să ofere cititorilor informații, materiale din domeniul culturii, educației, teologiei, literaturii, folclorului, istoriei și chiar sfaturi pentru gospodari, anunțuri publicitare, mărturii, evocări și foarte multe știri²⁹.

Activitatea culturală a episcopului Miron Cristea, anterioară venirii la Caransebeș³⁰, și cea desfășurată în această eparhie, l-a impus în atenția celui mai înalt for cultural al țării, Academia Română. Astfel, în anul 1910 a fost făcută propunerea de a fi ales membru al amintitei academii în locul istoricului blăjan Augustin Bunea (†1909), dar Miron Cristea a refuzat această generoasă ofertă: „Primire-ași de primit, dar nu-s istoric sau învățat, ci numai un enciclopedist muncitor pentru ridicarea poporului nostru”³¹. Ce pildă sublimă de smerenie!

Peste nouă ani, Ion Al. Brătescu-Voinești, președintele și I. C. Negruzzi, secretarul general al Academiei Române îl înștiințează oficial pe episcopul Caransebeșului că „Academia Română, apreciind activitatea desfășurată de Prea Sfinția Voastră pentru înălțarea culturii neamului și întreținerea sentimentului național, V-a proclamat, în ședința de la 7 iunie curent, membru de onoare al ei”. La 4 iulie 1919, Miron Cristea a trimis o scrisoare către „Mărita Academie Română”, în care ține iarăși să menționeze că „votul acesta este o răsplătă peste măsură mare activității mele publice pe terenul culturii noastre românești”. În continuare, el admite că a desfășurat o activitate

²⁸ Cuvântarea episcopului dr. E. Miron Cristea rostită în deschiderea sinodului eparhial din 9 apr. v. 1917, apud P. Călin, o. c., p. 240–243; *Foaia Diecezană*, anul 32, nr. 15 din 9/22 apr. 1917, p. 2.

²⁹ *Idem*, p. 256–293.

³⁰ În arhiva sa a fost descoperit un caiet – manuscris plin cu proverbe și ziceri, intitulat: „Cartea proverbelor și a zicerilor culese de pe masa „poganilor” din „Concordia” Lugojului”, publicate cu o substanțială „Precuvântare” de E. Cristea. Tot această arhivă arată că el era un pasionat colecționar de literatură populară; a fost membru și secretar al Societății „Petru Maior”, la Budapesta, iar prin anul 1897 era președintele Reuniunii române de muzică din Sibiu, susținător de nădejde al Astei și autorul proiectului de întemeiere a unui muzeu istoric-etnografic la Sibiu, cf. A. Plămădeală, o. c., p. XII–XIII, XVII, XIX și XXXVIII.

³¹ *Idem*, p. XXXIV.

culturală pe mai multe planuri, dar nu a reușit să facă atât cât ar fi fost nevoie, pentru că „timpul luptelor pentru existența noastră în statul ungar nu ne-au permis a ne specializa și aprofunda prea mult în un anumit ram al științelor sau al literaturii, ci ne-au îndrumat pe terenu unirei pentru deșteptarea și întărirea conștiinței naționale și pentru propagarea culturii românești...”³².

La 18/31 decembrie 1919, episcopul Elie Miron Cristea a fost ales mitropolit primat al României Mari, iar în anul 1925, fostul ierarh de la Caransebeș, aprig luptător pentru luminarea prin cultură a păstoriților săi și pentru înfăptuirea Marii Uniri de la 1 decembrie 1918, a devenit primul patriarh din istoria Bisericii Ortodoxe Române.

După alegerea sa ca mitropolit primat al României, M. Cristea a adresat o circulară clerului și credincioșilor din Episcopia Caransebeșului. Această circulară cuprinde câteva date din biografia marelui ierarh sosit la Caransebeș în preajma Duminicii Tomii, „înconjurat de însuflețirea nemărginită a clerului și a poporului credincios” și din programul său de activitate la cârma acestei eparhii bănățene. El scria că a venit aici să întărească și să dezvolte instituțiile de cultură ale eparhiei, să îmbunătățească starea ei financiară, să promoveze religiozitatea și moralitatea între credincioși... Nu uită, apoi, să puncteze și câteva din realizările celor zece ani de păstorie la Caransebeș, cum ar fi: întărirea instituțiilor culturale ale diecezei, ameliorarea stării preoției și învățătorimei, ridicarea unui internat teologic corespunzător exigențelor timpului, grija față de Școli etc.

Concluzii

La finalul acestui demers științific putem aprecia că episcopul dr. Elie Miron Cristea, în cei zece ani de păstorie la Caransebeș, a slujit cu dăruire Biserica și legea strămoșească, limba și cultura românească. Fiind convins că poporul român numai prin cultură se poate ridica din starea umiltoare în care se găsea la începutul sec. XX, viitorul patriarh al României Mari a arătat o grijă deosebită față de școlile eparhiei, față de Institutul Teologic–Pedagogic Diecezan, de pe băncile căruia plecau preoții și învățătorii parohiilor și ai satelor bănățene.

Întrucât intelectualitatea are un rol adesea determinant în evoluția culturală³³, fostul episcop s-a străduit și a reușit să-i grupeze pe intelectualii eparhiei – preoți, învățători, medici, avocați etc. – sub „stindardele Asociațiunii” și i-a convins să sprijine înființarea unor biblioteci școlare și parohiale, prin intermediul Asociației Culturale din Banat.

Bucurându-se de colaborarea intelectualilor, vlădica Miron a instituit o **dare culturală** pentru eparhie și instituțiile ei culturale, a inițiat legături culturale cu societăți de profil din România, a sprijinit activ societatea pentru crearea unui fond de teatru român, a impulsionat editarea **Anualelor Institutului Teologic–Pedagogic Diecezan**, a creat foaia „Lumina” și a avut curajul de a interveni la unii membri ai guvernului și

³² *Idem*, p. 36–37.

³³ Prof. P. Călin, *Episcopul dr. E. Miron Cristea...*, p. 3.

chiar la Camera Magnaților din Budapesta pentru apărarea Bisericii pe care o reprezenta, pentru a protesta împotriva aberantelor legi ale lui Appony, și pentru îmbunătățirea situației clerului român³⁴. Aceste realizări, împreună cu activitatea sa pe tărâmul publicisticii teologice și literare, i-au adus binemeritul titlu de membru al Academiei Române și un loc distinct în elita spirituală românească³⁵.

Așadar, prin activitatea culturală desfășurată în istorica eparhie a Caransebeșului, pe care a păstorit-o în anii grei dinaintea și din timpul primului război mondial, episcopul academician Miron Cristea „este comparabil cu cel care se odihnește în veac la Rășinariii Sibiului, mitropolitul Transilvaniei, Andrei Șaguna”³⁶.

³⁴ Pr. Eugen Greuceanu, *Contribuții privind activitatea ierarhilor din Ardeal și Banat pentru drepturile românești în epoca dualistă (1867-1918)*, în rev. Mitropolia Banatului, Timișoara, nr. 4/1987, p. 70.

³⁵ Prof. P. Călin, *Episcopul dr. E. Miron Cristea*..., p. 3.

³⁶ Ioana Burlacu, Cristina Dinu, *Valoarea documentar-istorică a fondului arhivistic „Miron Cristea” în Augustia*, 1(1996), Ed. Carpatica, Sf. Gheorghe – Cluj-Napoca, 1996, p. 213.

ASPECTE ALE ÎNVĂȚĂMÂNTULUI RELIGIOS, CU PRIVIRE SPECIALĂ ASUPRA VIEȚII CULTURAL-TEOLOGICE DIN EPARHIA CARANSEBEȘULUI ÎN PERIOADA ANILOR 1920-1948.

Preot prof. PAVEL MARCU

Dimensiunea învățătoarească a Bisericii creștine își are izvorul la întemeietorul ei, Mântuitorul Iisus Hristos, care este Învățătorul desăvârșit. Curând după Înviere spune și ucenicilor Săi; „Mergând învățați...” (Matei 28, 19). Prin succesiunea apostolică, și puterea de a învăța s-a transmis apoi ierarhiei în toate treptele, până astăzi.

Creștinismul în perioada sa de început trebuia să facă față curentelor etico-religioase contemporane, care se așezaseră pe o bază filozofică complexă-presocratică și socratică, platonice, aristotelice. Abia la sfârșitul sec. II apare organizată prima școală creștină, cea din Alexandria, urmată în sec. III de școlile din Cezareea Palestinei, Antiohia, Edesa, unde conținutul învățării devine creștin, punându-se accent pe Sfânta Scriptură și încercându-se trecerea de la filozofia și literatura antică la cea medievală, neputând face abstracție însă de unele metode ale filozofiei antice păgâne. Din această osmoză s-a creat literatura patristică, care stă la baza tuturor disciplinelor din învățământul teologic sistematic de mai târziu.

La eforturile scriitorilor religioși se adaugă nașterea și apoi continuarea unei structuri politico-administrative – Imperiul Bizantin –, care are un rol deosebit în creșterea Bisericii Ortodoxe sub toate aspectele. Influența bizantină a făcut posibilă printre altele pătrunderea în țara noastră a curentului monahal isihast, care mărturisea credința că printr-o contemplație continuă se poate realiza o mai mare apropiere de Dumnezeu. Pentru aceasta se cerea izolarea călugărilor și căutarea liniștii în locuri singurate.

În acest climat prielnic vine la noi în a doua jumătate a sec. XIV Sfântul Nicodim, originar din părțile sud-dunărene, trăitor o vreme și la Sfântul Munte Athos. El este organizatorul monahismului românesc, monahism care există aici încă din vremuri mai îndepărtate. Inițiază construirea mănăstirilor Vodița și Tismana, iar ucenici de-ai săi ridică mănăstirea Prislop. Tot în această perioadă domnitorii țării ctitoresc alte locașuri mănăstirești: Cozia, Cotmeana, Neamț, Moldovița, Probota. Toate acestea, pe lângă cele existente din sec. XI-XIII, (Morisena-Cenad, Meseș, Hodoș Bodrog, ș.a.), vor deveni focare de cultură, organizând în special școli.

Menționăm că Mănăstirile Vodița și Prislop sunt vecine zonei Banatului. O posibilă influență a acestora spre mănăstirea Caransebeș ar fi fost posibilă, mănăstire atestată documentar în sec. XV, într-un oraș cu tradiție monahală mai veche.

Mai multe momente din istoria europeană dau acum un curs ascendent și culturii românești. Ne referim doar la inventarea tiparului și nașterea Reformei protestante. Tiparul ca mijloc tehnic ușurează apariția unor cărți cum ar fi în Transilvania tipăriturile lui Filip Moldoveanu: Catehismul românesc, Sibiu, 1544, prima carte tipărită (azi

pierdută) și prima carte în limba română păstrată – Tetraevangheliar slavo-românesc, Sibiu, 1551–1553; apoi *Palia de la Orăștie* – 1582, la traducerea căreia s-au ostenit și Ștefan Herce și Efreim Zăcan din Caransebeș.

Protestanții luterani din Brașov îl ajută apoi material pe diaconul Coresi în activitatea tipografică, ceea ce face posibilă apariția în limba română a unor cărți de învățătură ortodoxă și de cult – *Catehism*, *Cazanie*, *Psaltire* și *Liturghier* – primele ediții în limba română –, *Apostol* ș.a., în unele tipărituri însă ei căutau să-și impună poziția doctrinară cum observăm în lucrarea *Tâlcul Evangheliei*, un amestec ciudat de învățături protestante, cu păstrarea dogmei și a ritului ortodox, având ca anexă un „*Molitvelnic*”, numit însă impropriu așa, pentru că în realitate era o carte de slujbe și cântece calvine.

Pentru stăvilirea acțiunilor protestante, în special calvine, care au devenit prozelitiste având și sprijin politic, ierarhia ortodoxă este nevoită să lupte prin toate mijloacele. Se remarcă activitatea mitropolilor Ilie Iorest, Simion Ștefan, Sava Brancovici, împotriva tendințelor de calvinizare a românilor transilvăneni. Chiar și mitropolitul Varlaam al Moldovei tipărește o carte pentru combaterea învățăturilor lor – *Răspuns la Catehismul calvinesc*, 1645.

În acest climat neprielnic, limba română și școala nu erau lăsate să se dezvolte normal, învățământul laic fiind nevoit să se facă într-o formă mai concentrată, iar cel religios la mănăstiri sau pe la centrele episcopale.

Spre sfârșitul sec. XVIII iau ființă multe școli confesionale în parohiile românești din Transilvania, Banat, Bihor, Maramureș, puse sub îndrumarea episcopilor de la Sibiu, Blaj, Timișoara, Caransebeș, Vârșet, Arad, care numeau în fruntea lor un „director”. În Banat îl amintim pe Constantin Diaconovici Loga (director între 1831–1850). Tot acum au apărut primele cursuri de pregătire a viitorilor preoți și învățători. În 1766 protopopul Petrovici al Hitiașului (jud. Timiș) organizează cursuri de preparandie pe lângă protopopiat. În 1779 dascălul Mihail Martinovici Roșu din Jadani (azi Cornești jud. Timiș) deschide un curs de preparandie la Timișoara, iar în 1790 un curs de teologie. La 1754 episcopul Petru Pavel Aron a izbutit să înființeze trei școli la Blaj.

Secolul al XIX-lea este cel mai rodnic pe tărâm școlar în întreaga țară. În multe orașe se înființează seminarii sau institute teologice, școli pedagogice, gimnazii confesionale primare și secundare, școli populare, școli pentru fete, școli de meserii și negustorie. Marele mitropolit al Ardealului, Andrei Șaguna, a stat la baza înființării multora dintre acestea, sprijinindu-le apoi material prin tipărirea de manuale și formarea cadrelor didactice. Tot prin osteneala sa a fost reînființată Mitropolia Transilvaniei în anul 1864, cu eparhiile sufragane Arad și Caransebeș (acum nou înființată). La Caransebeș este instalat ca episcop Ioan Popasu. Acesta luând exemplul mitropolitului Șaguna, la numai câteva luni de la numire deschide la Caransebeș prima școală teologică, mutând aici secția românească a Seminarului din Vârșet (1/13 noiembrie 1865). În toamna anului 1876 s-a înființat și o secție pedagogică pentru pregătirea învățătorilor confesionali. Așadar, acum a luat ființă un Institut pedagogic-teologic, sub o singură conducere, după modelul celor de la Sibiu și Arad.

Ultimele decenii ale sec. XIX și începutul sec. XX sunt însă din nou nefavorabile în special românilor transilvăneni, prin crearea alianțelor politice europene care pregătesc izbucnirea primului război mondial. Guvernul maghiar încearcă acum tot mai insistent desființarea școlilor românești sau introducerea limbii maghiare ca limbă de predare. Legea ministrului A. Trefort 1879, Legea ministrului A. Apponyi 1907, ministru care în 1917 hotărăște să creeze așa numita „zonă culturală” – adică să treacă în seama statului școlile confesionale românești din județele situate în arcul carpatic, la graniță cu vechea

România, printre care și Caraș-Severinul, urmărindu-se prin aceasta oprirea oricărui spirit de atragere către statul vecin – România. În anul școlar 1917–1918 contele A. Apponyi s-a ocupat cu supravegherea profesorilor și elevilor Institutelor teologice – pedagogice din Sibiu și Caransebeș, numind tot atunci un comisar special care să se ocupe cu etatizarea tuturor școlilor confesionale românești. Sinoadele eparhiale din Sibiu, Arad, Caransebeș întrunite în cursul anului 1918 au luat atitudine fermă împotriva tendinței de maghiarizare fiind ultimul răspuns dat regimului habsburgic care mai avea de trăit doar câteva luni. La 9 noiembrie 1918 măsurile cu privire la crearea „zonei culturale” s-au anulat, iar la 1 decembrie 1918 reprezentanții poporului român adunați la Alba Iulia, proclamau unirea pe veci a Transilvaniei cu patria mamă. România intră acum într-o perioadă de întărire a unității înfăptuite, începând să apară noi forme de organizare și legi care reglementează toate sectoarele vieții politico-sociale, culturale, economice și bisericești.

Episcopul dr. Miron Cristea al Caransebeșului este numit curând mitropolit primat al României, în locul său fiind înscăunat Iosif Traian Badescu, primul ierarh bănățean după înființarea episcopiei în 1865.

Bun cunoscător al problemelor cultural-școlare, fiind o perioadă de timp referent al senatului școlar, cunoscuse incisivitatea legilor maghiare în acest domeniu și a apărut cu toată energia Institutul teologic-pedagogic pe care guvernul de la Budapesta dorea să-l desființeze. Pentru afirmarea conștiinței românești prof. dr. Petru Barbu a fost pensionat forțat în 1909 iar protopopul dr. Gheorghe Dragomir de la Biserica Albă (lângă Vârșet), a fost închis la Șopron, unde a și murit¹.

La venirea sa în scaunul episcopal funcționau în Caransebeș Institutul teologic diecezan cu trei ani de studii și Institutul pedagogic. Ambele stăteau sub aceeași conducere a episcopului până în 1924 când Institutul pedagogic a fost transformat în Școala normală de stat, purtând numele întemeietorului ei, Ioan Popasu. A fost dusă o luptă înverșunată de către episcopul Iosif împotriva acestei etatizări a școlii prin numeroase adrese la foruri competente. Astfel, în adresa către ministrul Instrucțiunii dr. Constantin Anghelescu, arată: „consternat și dureros impresionat de știrea primită cum că intenționați statificarea Școlii Normale confesionale din Caransebeș, rog cu insistență să renunțați la această idee”², iar profesorul lui dr. Ioan Popovici din Cluj, îi scria: „am fost consternat de atitudinea ministerului și nu puteam crede că este posibil ca acum în România, oamenii noștri și Guvernul român în loc să dea Bisericii tot sprijinul ca să ne ridicăm instituțiile noastre culturale la nivel înfloritor, ne suprimă și ceea ce cu multe greutate au putut păstra și susține... Guvernul român poate subvenționa din belșug, de exemplu în Gherla, două școli normale confesionale și Caransebeșului nu poate să-i dea ajutor, ci să-i impună statificare? o, da, pentru că Gherla e unită și Caransebeșul e ortodox și aparține bisericii dominante”³.

După marea Unire de la 1918, în țara noastră se impun o seamă de probleme necesare prosperării și întăririi unității naționale. Constituția din 1923, decretează Biserica Ortodoxă ca biserica dominantă în statul român, ușurând prin aceasta ridicarea

¹ Constantin Vladu, „Episcopul Iosif Traian Badescu și Academia Teologică”, în *Anuarul Academiei teologice Caransebeș pe anii 1939/1940*, Caransebeș, 1940, p. 245.

² Arhivele Statului, Caransebeș, fond Colecția de documente bisericești și ale demnitarilor bisericești din Caransebeș, pachet E (1923), dosar 10, fila 242.

³ *Idem*, filele 243–244.

ei la rangul de Patriarhie în 1925, an în care se promulgă și Legea de organizare bisericească, cu respectarea principiilor Statutului organic sașugian. În aceste împrejurări gândul ierarhilor ardeleni se îndreaptă spre Institutele teologice care necesitau o reorganizare. Adunarea eparhială de la Caransebeș din anul 1924 se pronunță pentru ridicarea Institutului teologic la rangul de Academie cu patru ani de studiu. Planul a fost pus în aplicare abia în 1927 din cauza lipsei de profesori⁴. În octombrie 1926 Sfântul Sinod dă un „Proiect de lege pentru organizarea învățământului teologic” care prevede ca școlile teologice din Caransebeș și Arad să fie reduse la treapta de „Seminarii de vocațiune”. Episcopul Badescu luând proiectul de lege l-a studiat împreună cu toți protopopii și profesorii de la Academia teologică, făcând unele observații: „Proiectul de lege lasă o parte, trece cu vederea dreptul și datorința episcopului eparhial în ce privește educația celor ce voiesc să intre în cler... Proiectul are tendințe de centralizare, prin care tendințe se subminează, se alterează sau se anulează autoritatea episcopală în singuraticile eparhii, și aceasta este contrar sfintelor canoane”⁵. A adresat memorii oficiale miniștrilor ardeleni solicitându-le sprijinul, iar prin actul numărul 1306-B/16 februarie 1932 cere ajutor chiar patriarhului⁶. Mitropolitului Nicolae Bălan îi scrie la 20 martie 1932: „Țin și acum să accentuez susținerea școlilor noastre teologice cu caracter superior, fie sub numirea nouă de „Academie” fie sub cea veche introdusă și în legea și statutul de organizare de „Institut teologic”⁷. În 1933 toate Academiiile teologice din Ardeal au fost trecute la Ministerul Instrucțiunii, Direcția Învățământului Superior, recunoscându-se prin aceasta caracterul lor de școală superioară, iar în 1938 prin Legea pentru raționalizarea învățământului superior au rămas definitiv în cadrul acestei forme de învățământ.

O grijă deosebită a arătat-o ierarhul și Școlii de cântăreți bisericești, deoarece în 1924 trecând la stat Institutul pedagogic, învățătorii nu mai erau obligați să cânte în strană, astfel se simțea nevoia pregătirii unor noi cadre de cântăreți. În acest scop episcopul Iosif înființează în 1931 Școala de cântăreți bisericești. În primul an s-au înscris doar șase elevi, școala având o durată de 3 ani; ea a fost condusă întâi de protodiaconul Ioan David fost profesor la Academia teologică⁸. Episcopul însuși era un mare iubitor al cântării bisericești și al tipicului, insistând și pentru introducerea acestora ca o catedră specială la „Academia teologică”. Dragostea sa pentru Cântarea bisericească și Tipic, se desprinde și din următoarele însemnări: „Catedra pentru Cântarea bisericească și Tipic e de cea mai mare însemnătate în școlile teologice. M-aș încumeta să zic că e de însemnătate covârșitoare... Cântarea bisericească se adresează și rațiunii și inimii. Se adresează rațiunii prin cuprinsul dogmatic și moral al cântărilor și inima și sufletul îl captivează prin frumusețea melodiilor cântărilor. Iar Tipicul este norma fără cunoștința căruia nu se pot îndeplini serviciile dumnezeiești, funcțiunile preoțești... Faptul că unii preoți se comportă rece sau chiar cu neglijență față de datorințele preoțești, referitoare la serviciul dumnezeiesc, provin din lipsa cunoștinței Tipicului și a cântării bisericești, ceea ce are repercusiune și asupra credincioșilor... rezultă necesitatea introducerii cântării și tipicului ca o catedră principală și nu ca auxiliară”⁹.

⁴ Pr. prof. dr. Zeno Munteanu, „Scurt istoric”, în *Anuarul Academiei teologice ortodoxe române din Caransebeș 1919–1939*, Caransebeș, 1939, p. 4.

⁵ *Idem*, o.c., p. 5.

⁶ *Ibid.*

⁷ Arhivele Statului, Caransebeș, fond Colecția de documente..., pachet E, dosar 13, fila 253.

⁸ Nicolae Cornean, *Monografia eparhiei Caransebeș*, Caransebeș, 1940, p. 50.

⁹ Arhivele Statului, Caransebeș, fond Colecția de documente..., pachet E, dosar 13, filele 254–255.

În urma hotărârii Congresului Național Bisericesc din 1920 de a se înființa pe lângă fiecare eparhie câte un muzeu, episcopul Iosif înființează în 1921 Muzeul eparhial. Circulara dată cu acest prilej a fost bine intenționată: „în muzeu au să se păstreze nu numai cărți vechi, documente și piese de valoare de la episcopii răposați și icoane, protocoale, antimise, potire și tot felul de obiecte care sunt în legătură cu recutul nostru bisericesc și profan”¹⁰.

Dintre obiectele aflate în muzeu încă de la crearea lui enumerăm: Biblia de la București 1688, Evanghelia tipărită de Antim Ivireanul, Snagov, 1697, portrete ale eparhilor sârbi: Ignatie Vuia, Iosif Ioanovici Șacabent, Maxim Manuilovici, Arsenie al IV-lea Cernojevici, Sigiliul orașului Caransebeș 1503, ș.a.¹¹.

Pentru ca învățăturile de credință să pătrundă cât mai bine și mai explicit în sufletul credincioșilor, episcopul Iosif Traian Badescu înființează în 1930 „Biblioteca religioasă-morală”, în care încep să apară broșuri cu conținut religios, moralizator, istoric și cultural, scrise de colaboratorii săi, în special de consilierul Nicolae Cornean, profesori de teologie și preoți. Dintre primele apariții enumerăm: „Pentru ce cinștim noi Sfânta Cruce” de Nicolae Cornean; „Iubirea de Dumnezeu și de aproapele nostru” de Nicolae Cornean; „Din viața mucenicilor” de pr. Dimitrie Anuțoiu ș.a.¹².

Moștenirea culturală lăsată de înaintașii săi a fost menținută și sporită permanent prin grija sa. Organul oficial al eparhiei „Foaia Diecezană” a apărut în continuare, de asemenea și „Calendarul Românului”, al cărui prim redactor a fost în 1889, sub episcopul Nicolae Popea. Cu binecuvântarea sa apar la tipografia diecezană *Tipicul ortodox* ediția a III-a, de dr. Iosif Iuliu Olariu, redactat de preotul Spiridon Șandru, funcționar la centrul eparhial; *Antologhion* și *Manual de Tipic* ambele alcătuite de profesorul Constantin Vladu. Toate asociațiile, societățile religioase și școlile confesionale au primit permanent impulsul blândului păstor prin vizite, îndemnuri și sfaturi practice.

După moartea episcopului Iosif Traian Badescu eparhia Caransebeșului a fost condusă între anii 1933–1941 de episcopul Vasile Lăzărescu. Născut și format într-un cadru cu vechi tradiții de viață și luptă românească, episcopul Vasile avea să aducă eparhiei Caransebeșului un plus de energie, un nou avânt, un nou ritm de viață în conformitate cu noile principii sociale naționale și religioase. Gândul cel dintâi al său a fost chemarea la datorie, la slujba sfântă a altarului a tuturor preoților „deoarece destoinicia preotului împodobește cârja arhierelui iar faptele lui de acasă se răsfrâng asupra tuturor”¹³. Stăpân pe o cultură superioară, teologică și filozofică, bun mânuitor al condeiului și convins predicator, cu elan dinamic și avânt viguros pășeste dintru început, neșovăitor pe arena nevoilor multiple ale eparhiei sale, căutând cu înțelepciune soluțiile cele mai potrivite pentru înlăturarea piedicilor ce stau în calea rezolvării problemelor. Tânărul episcop al Caransebeșului, ca fost profesor de teologie, era firesc, ca să-și îndrepte în primul rând privirea spre școala teologică. La venirea sa în fruntea eparhiei s-a ocupat în mod special de întărirea corpului profesoral, dat fiind faptul că anii profesori se pensionaseră, iar alții erau la începutul activității. Rolul profesorului în formarea preotului este decisiv, episcopul arătând încă din prima ședință a Consiliului profesoral: „Trebuie înțelese sufletești ale credincioșilor cer ca preotul să fie bine pregătit”¹⁴.

¹⁰ Nicolae Cornean, o.c., p. 91.

¹¹ Ibid.

¹² Idem, o.c., p. 94.

¹³ *Foaia Diecezană*, nr. 16/1939, p. 1.

¹⁴ Prot. dr. Zeno Munteanu, *I.P.S. Vasile al Banatului ca organizator și îndrumător al învățământului teologic din Caransebeș*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 7–9, 1958, p. 206.

Pentru a avea elemente cât mai bine pregătite, colaboratori pe care să se poată baza în munca grea din ogrorul duhovnicesc al Banatului, a luat măsuri ca tuturor studenților merituoiși să li se dea burse. Mai mult, pentru ca școala să-și poată recruta elemente cât mai strălucite s-a îngrijit de acordarea burselor elevilor din clasele VII–VIII de la toate liceele din Banat cu purtare morală excepțională și eminenți la învățătură. Rezultatul unei asemenea măsuri s-a văzut atunci când la Academia teologică, printre studenți au apărut și absolvenți de liceu, copii cu situație materială mai modestă, dar cu vocație și sârguincioși¹⁵.

În timpul păstoririi episcopului Vasile, funcționau ca profesori sau și-au început activitatea nume ilustre ale teologiei românești ca: Ștefan Pop, Zeno Munteanu, Petru I. David. Gheorghe Cotoșman, Laurențiu Busuioc, Petru Rezuș, Mircea Chialda, Iova Firca, Constantin Vladu. Împreună cu consiliul eparhial ierarhul s-a străduit să creeze condiții optime pentru ca viitorii preoți să-și poată primi educația. Astfel în 1936 s-a clădit un internat nou, luându-se apoi măsuri pentru înființarea unui fond de zidire a unei noi clădiri pentru Academia teologică.

Chiriarhul dă impuls la publicarea de Anuare bogate, cuprinzând nu numai date statistice, ci și studii de interes teologic încurajând mereu profesorii la tipărirea de noi cărți. Această muncă trudnică este caracterizată în Anuarul Academiei astfel: „O renaștere religioasă este acolo. Carte după carte, ca în jurul unei Universități, părăsește teascurile tiparniței marelui Popasu al cărui duh planează peste oameni și locuri. Și cărți bune, scrise de tinerii profesori, bine pregătiți, într-o atmosferă calmă, Königsbergiană, de știință, de meditații”¹⁶. Episcopul însuși sporește numărul tipăriturilor cu încă două lucrări personale: „Pârğa darului – Cuvântări”, Caransebeș, 1936 și „Praznic luminat – Gânduri de sărbători”, Caransebeș, 1940.

După o păstorie de numai 7 ani, episcopul Vasile a lăsat în Caransebeș, o Academie teologică bine organizată care a dat Banatului câteva generații de preoți bine pregătiți pentru misiunea lor pastorală.

Paralel cu acțiunea de întărire religioasă morală și de redeșteptare națională se desfășoară cu multă intensitate și acțiunea de culturalizare a credincioșilor, acțiune în fruntea căreia stă ierarhul prin viu grai și prin scris. Pastoralele sale au răscolit pretutindeni sufletele enoriașilor, predispunându-le la căință izbăvitoare și la hotărârea de a începe o viață nouă. La acestea se adaugă broșurile de propagandă cu conținut moralizator și didactic, tipărite cu binecuvântarea sa în „Biblioteca religioasă-morală” a eparhiei. Tot în acest sens s-au organizat pe baze noi librăria și tipografia diecezană. Sub impulsul ierarhului societățile religioase din eparhie – Sf. Gheorghe, Astra, Oastea Domnului – au fost într-o continuă activitate și dezvoltare. Un rol deosebit în acțiunea de culturalizare îl au „Echipele Regale” care au fost ajutate cu broșuri religioase, iconițe și alte obiecte de colportaj¹⁷.

Între anii 1941–1949 cărja eparhiei este încredințată vrednicului ierarh Veniamin Nistor. Coborât din strălucitul centru cultural al Sibiului, episcopul Veniamin, el însuși un om de cultură superioară, a înțeles foarte bine rolul acesteia în lucrarea de luminare, curățire și întărire sufletească a preoților și credincioșilor eparhiei. În fruntea

¹⁵ Prot. dr. Iacob Crețiu, *În slujba credincioșilor bănățeni*, în „Mitropolia Banatului” (M.B.) nr. 7–9, 1958, p. 160.

¹⁶ *Anuarul Academiei teologice din Caransebeș 1940–1941*, Caransebeș 1941, Cuvânt înainte, p. VIII.

¹⁷ Arhiva Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Dosar cu acte privitoare la I.P.S. Vasile Lăzărescu, fost episcop de Caransebeș și acum Mitropolit al Banatului, dosar I-2/1937, filele 29–30.

turor cărților el recomandă cartea de temelie a culturii umane – Sfânta Scriptură. Preoții îi îndeamnă ca pe lângă citirea zilnică a Sfintei Scripturi să se aplece asupra vistelor de specialitate și a cărților de cultură generală.

Pentru a spori cultura teologică inițiază și patronează revista „Altarul Banatului”¹⁴, pe lângă vechea și valoroasa apariție din timpul episcopului Ioan Popasu – „Foaia Diecezană” (1886) și „Calendarul Românului” izvorât din străduința episcopului Nicolae Popea în 1889; În cuvântul către cititori cu prilejul apariției numărului număr din revista „Altarul Banatului” Veniamin Nistor arăta: „...am simțit că de a porni la lucru și cu acest plug în ogorul Domnului. Cu această revistă se nădește un gol de mult simțit în viața eparhiei noastre. Revista va căuta să stea în mijlocul ortodoxiei noastre strămoșești care a fost și este temelia existenței noastre ca națiune și să ducă comoara neprețuită a darurilor ei în suflete...”¹⁸.

Convins de însemnătatea unei instituții de educație și cultură a viitorilor preoți, n-a putut să scape nici un moment prielnic pentru a acorda interes și bunăvoință profesorilor studenților Academiei teologice. În vizitele personale, ședințele Consiliului Eparhial în toate manifestările școlare îmbărbăta studenții îndemnându-i să-și cunoască evărată chemare, prin citirea zilnică a Sfintei Scripturi. Majoritatea studenților au fost găzduiți în internatul diecezan, unde s-au făcut sacrificii însemnate pentru a li se crea condiții optime. Celor merituosi li se acordau burse și semiburse. Cadrele didactice în preocupările lor științifice, concretizate în tipărirea de lucrări valoroase au dat un impuls deosebit Academiei, creându-i aureola unei școli teologice superioare.

Existența școlii teologice fiind la un moment dat periclitată prin Decretul lege nr. 8/23 mai 1942, „care privea situația Academiei teologice din Mitropolia Ardealului”, episcopul Veniamin în Adunarea generală a Asociației Clerului „Andrei Șaguna” – Caransebeș, lansează o Moțiune pentru nedeșființarea Academiei, problemă urmată și la cuvântarea de deschidere a Adunării Eparhiale din 23 mai 1943¹⁹.

Pentru a fi la îndemâna studenților teologi și a preoților, Biblioteca Eparhială a fost dotată de episcopul Veniamin încă de la sosirea sa cu 500 volume²⁰. Numărul cărților a sporit apoi prin obținerea de către episcop a aprobării Ministrului Culturii, întreaga bibliotecă a fostului Seminar teologic din Chișinău de circa 6000 volume inventarul capele acelei școli, cu un valoros iconostas, să treacă în folosința Academiei din Caransebeș²¹. Pe lângă bibliotecă, Muzeul eparhial a colecționat anual în donații de la preoți și oameni de cultură obiecte de o însemnată valoare: cărți vechi, icoane, obiecte de cult.

În vederea sporirii propagandei religioase și culturale Consiliul eparhial, la sugestia arhiepiscopului a înființat în 1942 „Fondul pentru propaganda religioasă și culturală”, alimentat din daniile Uzinelor de fier și domeniile Reșița, 50.000 lei; Uzinele metalurgice unite „Titan – Nădrag – Călan” 50.000 lei și „Comunitatea de avere” a Regimentului Regiment confesional român bănățean nr. 13 Caransebeș, 100.000 lei²².

Pentru a satisface o veche și arzătoare dorință a credincioșilor, beneficiind și de stăruința Tipografiei eparhiale, ierarhul tipărește în 1942 o Carte de rugăciuni în

¹⁸ Episcop Veniamin Nistor, *Cuvânt către cititori* în „Altarul Banatului”, nr. 1–2/1944, p. 2.

¹⁹ *Foaia Diecezană* nr. 48/1942, p. 1–3 și nr. 21–22/1943, p. 1.

²⁰ *Actele Adunării eparhiale a Eparhiei Ortodoxe a Caransebeșului*, Caransebeș, 1942, p. 94.

²¹ Prot. dr. Iacob Crețiu, *Ierarhul nostru* în „Altarul Banatului” nr. 1–6/1946, p. 57.

²² *Actele Adunării eparhiale...*, Caransebeș, 1942, p. 66.

10.000 exemplare. Stocul epuizându-se repede aceeași carte este tipărită în ediția a doua în 15.000 exemplare, 1943. Tot pentru nevoile sufletești ale credincioșilor tipărește „Acatistul Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu“, Caransebeș, 1944, iar pentru lupta împotriva concubinajului și sporirea numărului de copii în familie sau în familiile fără copii, tipărește lucrarea „Chestiunea denatalității în Banat“, Caransebeș, 1944, tipărituri și lucrări proprii care se adaugă la cele apărute în Sibiu, când ocupa funcții administrative.

Școala de cântăreți bisericești a funcționat în întreaga perioadă a păstoririi episcopului Veniamin cu o întrerupere din cauza războiului, în anul școlar 1941–1942.

Mentținându-se în contact cu elevii școlilor primare prin calitatea lor de cateheți, preoții eparhiei au îndeplinit o activitate conștiințioasă. În mai multe rânduri școlile din eparhie au fost vizitate de către episcop prilej cu care s-a întreținut cu elevii și profesorii, îndemnându-i la muncă și religiozitate sau discutând diferite probleme ale ortodoxiei. De asemenea ciclul de conferințe organizat în sala festivă a liceului „Traian Doda“ a fost o adevărată mărturisire de credință, ierarhul tratând diferite aspecte din vastul domeniu al culturii umane.

Viața religioasă și culturală a eparhiei și în special a orașului de reședință a fost permanent impulsionată de activitatea societăților cu specific cultural – religios: Sf. Gheorghe, Oastea Domnului, „Andrei Șaguna“, „Astra“, „Femeilor ortodoxe“, corurile din oraș.

În urma transformărilor politice din țara noastră survenite începând cu toamna anului 1944, rolul și importanța ortodoxiei românești a fost diminuat considerabil de puterea comunistă. Istorică episcopie a Caransebeșului acuzată fiind și de colaborare și susținere a rezistenței anticomuniste din Munții Banatului a fost desființată prin contopirea sa la 5 februarie 1949 cu Arhiepiscopia Timișoarei, în cadrul Mitropoliei Banatului.

Academia teologică și-a găsit sfârșitul, forma de învățământ fiind redusă o perioadă de timp la o simplă școală de cântăreți, care în 1955 s-a transformat în Seminar teologic cu 5 ani de studiu.

Odată cu înscăunarea în 1962 a I.P.S. dr. Nicolae Corneanu ca Mitropolit al Banatului, școala teologică din Caransebeș reînvie prin întărirea an de an a bazei materiale și crearea unui corp profesoral angajat deplin muncii didactice și preoțești. Ca o coroană a ctitoriilor amintim doar biserica din parcul episcopiei, destinată exclusiv uzului școlar.

În prezent sub păstoria P.S. episcop Laurențiu, forma de învățământ teologic din Caransebeș s-a amplificat. Pe lângă Seminarul teologic s-a înființat Facultatea de Teologie-Istorie în cadrul Universității „Eftimie Murgu“ din Reșița, ca continuare a vechii Academii teologice.

Împlinind 135 de ani, învățământul teologic din Caransebeș și-a câștigat pe drept locul său bine meritat în cadrul învățământului teologic românesc. Prin efortul conjugat al ierarhilor, cadrelor didactice și ucenicilor, s-au creat aici generații de preoți care au slujit și slujesc nu numai în părțile Banatului ci în întreaga țară și diaspora românească.

București: Octava de rugăciune pentru unitatea creștinilor

Ultimele trei zile ale Octavei de rugăciune pentru unitatea creștinilor (începută la 18 ianuarie curent) s-au desfășurat la București în biserica lutherană, în biserica greco-catolică „Adormirea Maicii Domnului” și în Catedrala patriarhală ortodoxă „Sfinții Constantin și Elena”.

În prima dintre acestea, participanții au fost salutați, în numele celor două biserici Evanghelice, de confesiune augustină (CA), germană, și sinodo-presbiteriană (SP), maghiară, de Părintele paroh Christian Plajer. Tot Părintelui Christian i-a aparținut și comentariul la Evanghelia după Ioan 14, 14, încheiat cu cuvintele: „Credem într-un singur Dumnezeu, avem un singur Mântuitor, iar Sfântul Duh este același pentru toți. Ce ne unește este infinit mai valoros decât ce ne desparte. Pentru a rezista în fața întinericului, avem nevoie de unitate. Așa să ne ajute Dumnezeu!”

Predica zilei a fost ținută, din partea Arhiepiscopiei ortodoxe a Bucureștiului, de Părintele exarh Sebastian Pașcanu, care a adus mai întâi cuvântul de salut și binecuvântarea P.F. Părinte Patriarh Teoctist și a mulțumit celor care au organizat serile de rugăciune ecumenică.

„Calea este împreunarea cu Hristos, sălășluirea lui Hristos în sufletele noastre. Să fim gata să răspundem ca Zaheu vameșul: „Doamne, sunt pregătit să te primesc”, a spus, în rezumat, Părintele Sebastian, vorbind despre cum putem să-L cunoaștem pe Hristos, pe cel ce este „Calea, Adevărul și Viața”.

În biserica greco-catolică – în care frumoasele fresce de pe pereți se îngemănau cu cântările bizantine ale corului – seara a început prin rugăciuni și psalmi roștiți pe rând de reprezentanții Bisericilor Armeană, Reformată, Ortodoxă, Romano-Catolică, Evanghelică. Tema săptămânii de rugăciune a fost comentată de pastorul anglican Steven Hughes, în limba română: „Pentru noi, creștinii, destinația este Dumnezeu, calea este Crucea lui Hristos, iar ghidul este Sfântul Duh, pe care Tatăl ni L-a dat ca să ajungem cu Iisus la Dumnezeu”. Dar, a întrebat parohul anglican din București, așa cum făcuse cu câteva zile înainte în propria sa biserică, „Ce facem săptămâna viitoare? Ce facem luna viitoare?”. Pastorul Steven a propus ca reprezentanții Bisericilor creștine din București să se întâlnească o dată pe lună într-unul din locașurile lor de cult, pentru a continua unitatea realizată în această săptămână de rugăciune în comun.

A vorbit apoi Pr. Cristian Sabău, vicarul Mitropoliei Greco-Catolice din Blaj, care a invocat „Spiritul Sfânt să coboare” asupra participanților, să-i ilumineze pentru a vedea „în Iisus Calea, Adevărul și Viața”. Părintele Cristian a anunțat apoi că după binecuvântarea finală – pe care avea să o dea I.P.S. Jean-Claude Périsset, Nunțiul Apostolic, în biserică se va ține ora de rugăciune ecumenică a tinerilor din mai multe Biserici creștine.

Fratele Jean-Paul, din comunitatea catolică a Sfântului Ioan, a prezentat-o asistenței, în câteva cuvinte, pe Fericița Maria Gabriela Sagheddu (1914-1939), care și-a jertfit viața pentru unitatea Bisericii. La ieșire, participanții au primit câte o iconiță și un pliant cu chipul și istoria vieții Fericiței.

În Catedrala Patriarhală, neîncăpătoare ca de obicei pentru mulțimea credincioșilor, seara ecumenică a început cu binecuvântarea P.S. Vincențiu Grifoni, Episcop vicar patriarhal. Au urmat rugăciunea Împărate ceresc, cântată de corul Catedralei, și Rugăciunea domnească, rostită de întreaga asistență, fiecare în limba sa maternă. Reprezentanții Bisericilor Greco-Catolică, Lutherană S.P. și Reformată au citit, fiecare, câte un fragment din Psalmul 103. După marea Litanie, reprezentanții Bisericii Anglicane, Lutherane C.A., Armene, Romano-Catolice și Ortodoxe Bulgare au citit din Geneză, Epistola Sfântului Apostol Pavel către iudei, Evanghelia după Sf. Apostol Ioan și Evanghelia după Sf. Apostol Luca. În numele oaspeților a vorbit I.P.S. Ioan Robu, Arhiepiscopul romano-catolic de București, care a reamintit că textul de meditat în această octavă de rugăciune a fost pregătit de un grup de preoți din România, aparținând în principal Bisericii Ortodoxe Române. „Drumul ecumenismului la acest început de mileniu, a subliniat în continuare I.P.S. Ioan, pleacă sub lumina acestui cuvânt al lui Iisus, Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. În măsura în care ne vom găsi în El calea noastră, vom avea certitudinea că împlinim dorința lui Iisus, că prin viața și mărturia noastră lumea va crede.“

În cuvântul de răspuns, Prea Fericitul Părinte Teoctist, Patriarhul BOR, a spus între altele: „Când suntem împreună, când ne rugăm împreună, când imnografia Sfintei Scripturi, psalmii, se rostesc împreună ca de o singură gură și un singur cuget, suntem încredințați că Dumnezeu ne ascultă cu luare aminte. Lumea de astăzi, cuprinsă de teama de necunoscut, are nevoie să zărească ceva în fața ei, la fel cum corăbierii vor să vadă farul călăuzitor. (...) Pe drept cuvânt putem să-i mulțumim lui Dumnezeu că facem împreună primul pas în mileniul trei. (...) Orice gând închinat binelui lumii, înțelegerii între popoare, înțelegerii în familie, orice atitudine care combate violența sau alte forme de manifestare a urii, înseamnă o sfântă și mare rugăciune. (...) Pacea și unitatea Sfintei Treimi trebuie să fie model de conviețuire și între popoare și model de colaborare în lume între factorii de răspundere în viața popoarelor europene. Viața în Hristos trebuie să strălucească în structurile Europei viitoare“.

Octava de rugăciune pentru unitatea creștină s-a desfășurat cu sprijinul Asociației Ecumenice a Bisericilor din România (AIDRom), care a publicat și o broșură, în limbile română, maghiară și germană, cu mesajele unor conducători de Biserici pentru serviciile ecumenice din timpul acesteia, cu textele de meditat și comentarii pe marginea lor, pentru fiecare din zilele octavei.

Preot român – director al Institutului Ecumenic de la Bossey (Elveția)

Pr. profesor Ioan Sauca (România) este, de la 1 ianuarie 2001, directorul Institutului Ecumenic de la Bossey, afiliat la Universitatea din Geneva. Alegerea sa pentru această funcție s-a făcut dintr-un număr de 22 de candidați, teologi de prestigiu din diferite țări ale lumii, care au fost intervievați de o comisie cu o componență de asemenea internațională. „Cerințele și așteptările sunt enorme și mă străduiesc să fac tot ce-mi stă în putință să fiu la înălțime și să-mi reprezint Biserica și neamul cu cinste și responsabilitate“, a declarat noul director.

Preotul Ioan Sauca este primul român și al doilea ortodox – după teologul grec Nikos Nissiotis, în 1965–1974 – care ocupă un post de o asemenea importanță la acest institut funcționând sub auspiciile Consiliului Ecumenic al Bisericilor, cu sediul la Geneva.

În țară, Părintele Sauca a realizat în urmă cu circa zece ani primele manuale de religie pentru clasele primare din perioada postcomunistă; din 1994 a lucrat ca Secretar Executiv de Studii Ortodoxe și Relații în Misiune la Consiliul Ecumenic, iar din 1998 a ocupat un post de profesor la Institutul Ecumenic de la Bossey. În acest institut au studiat, de la înființarea lui, în 1946, un mare număr de teologi români. În anii 1980–1988, aici a funcționat ca profesor actualul Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, I.P.S. Daniel Ciobotea.

Sfințirea cea mare a apei la românii din New York

Sărbătoarea Botezului Domnului în apele Iordanului (sâmbătă, 6 ianuarie curent) a fost celebrată de parohia românească „Sfinții Apostoli Petru și Pavel” după întregul tipic din țară. Preotul paroh Theodor Damian i-a invitat să participe la unul din momentele principale ale slujbe – anume, sfințirea cea mare a apei – pe Episcopul Rodney Michel de Dieceza episcopală americană din Queens, și pe Rev. Louis Braxton de la biserica episcopală Sf. Andrei din Astoria, Queens.

Această parte a slujbei a avut loc în curtea Bisericii, în fața unei mari Cruci de gheață de formă bizantină, peste care era petrecută în diagonală o eșarfă în culorile tricolorului românesc. Crucea de gheață este un vechi obicei la români. Ea se făcea și se mai face și astăzi, ce-i drept, mai rar, în mai multe regiuni ale țării, când ieșirea la o apă curgătoare sau la un lac nu este posibilă fie din cauza gerului, fie din cauza distanței. Și atunci se aduce apa la Biserică, în formă de cruce de gheață. (În cazul când sfințirea cea mare a apei are loc chiar pe malul unui râu sau al unui lac, preotul aruncă o cruce de lemn în apă și câțiva tineri se întrec în a o recupera. Cel care scoate crucea din apă primește o răsplătă materială, dar mai ales admirația credincioșilor). Crucea de gheață de la biserica „Sf. Apostoli” a fost făcută de o echipă de enoriași în frunte cu dl. Ion Radu, președintele societății culturale „Dorul”, cea mai veche organizație de acest fel a românilor din SUA (înființată în 1903).

Sărbătoarea a continuat în așa-zisa sală socială, unde membrii comunității, stând la o cafea, obișnuiesc să discute diverse probleme ce țin de cotidian, de activitatea lor zilnică.

A doua zi – 7 ianuarie – Părintele Damian a ținut slujba praznicală a Sfântului Ioan Botezătorul. „Rugăciunile, osanalele cântate de cor, predica părintelui – toate păreau că aduc printre vocale câte un scurt dangăt de clopot de la Putna, de la Sucevița sau Căpriana” după cuvintele unuia dintre oaspeții parohiei la această sărbătoare, scriitorul basarabean (R. Moldova) Vlad Olărescu. De data aceasta, agapa din sala socială, care a urmat Sfintei Liturghii, a durat mai mult și a avut mai mulți participanți. Până la o oră târzie, enoriașii au discutat sau au cântat, s-au întreținut cu oaspeții lor.

Informațiile provin din două mini-reportaje ce ne-au fost trimise prin e-mail la redacție, cel de al doilea fiind semnat de un alt scriitor basarabean, Ion Cațaveică.

Reuniune anuală la Porto (Portugalia) a Comitetului comun KEK-CCEE

Întâlnirea anuală a Comitetului comun al Conferinței Bisericilor Europene (KEK) și al Consiliului Conferințelor Episcopale (catolice) din Europa (CCEE) s-a desfășurat la Porto (Portugalia) în zilele de 26–29 ianuarie curent.

Comitetul comun este format din personalități de prim plan reprezentând cele două organizații europene (șase pentru fiecare organizație). El răspunde pentru ansamblul relațiilor dintre cele două instanțe. Președinții comitetului sunt Mitropolitul Ieremia (Paris) al Patriarhiei Ecumenice și Cardinalul Miloslav Vlk (Praga).

Anul acesta, comitetul a examinat al doilea proiect de text al Chartei Ecumenice, care va orienta relațiile dintre Bisericile europene în următorii ani. Primul proiect de text a circulat la toate Bisericile membre ale KEK și la cele membre ale CCEE. El a fost reformulat în lumina reacțiilor primite din partea acestora. Viitorul Chartei Ecumenice a fost discutat la Porto. Comitetul comun a aprobat ca textul să servească de bază pentru deliberările din cadrul unei întâlniri europene ecumenice marcând începutul mileniului, care se va ține la Strasbourg (Franța) de la 17 la 22 aprilie 2001.

Pe ordinea de zi a acestei sesiuni anuale s-au mai aflat: activitățile ecleziale în procesul de stabilizare în Europa de sud-est, raportul Comitetului Islam în Europa, cooperarea în cadrul programului „Violența exercitată contra femeilor și comerțul cu femei în Europa”, aflăm dintr-un comunicat de presă care anunța evenimentul.

Acțiuni ale Centrului Misionar Ortodox din America în anul 2001

Centrul Misionar Ortodox din America, cu sediul la Saint Augustin (Florida), și-a făcut public programul de acțiune și de dezvoltare pentru anul curent. Centrul, care funcționează sub auspiciile Conferinței permanente a Episcopilor ortodocși canonici din America (SCOBA), va trimite pentru al 13-lea an consecutiv echipe de voluntari în diferite părți ale lumii, informează SOP (Serviciul Ortodox de Presă), nr. 254/ianuarie 2001. Aceste echipe, alcătuite în general din preoți și laici tineri, participă vara la construirea de biserici, școli și spitale, și de asemenea la restaurarea de mănăstiri; pe de altă parte, ele participă la seminare de formare teologică și catehetică. O echipă va merge în trei regiuni din Albania unde va organiza sesiuni de cateheză, cu ajutorul studenților teologi albanezi. În România, o echipă, însoțită de preoți locali, va vizita parohiile și diferitele centre de tineret din Eparhia de Cluj. Două echipe vor activa în lunile iulie și august la orfelinatul de la Hogar Rafael Ayau, de care se ocupă călugărițe ortodoxe din Guatemala City. Echipele vor contribui la restaurarea clădirilor și vor participa la diferite activități împreună cu copiii. Echipa care va merge în Brazilia va ajuta la înființarea unui mic centru de formare teologică la Curitiba. În sfârșit, alte echipe misionare vor merge în Alaska, pentru activități de cateheză cu preoții ortodocși din regiune, la Calcutta (India), unde vor continua să ajute comunitatea ortodoxă locală în activitățile caritative și catehetice, și în Camerun, pentru a ajuta la construirea bisericii „Sf. Dumitru” din Embolowa.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe din Grecia nu se împotrivește vizitei la Atena a Suveranului Pontif

Întrunit la 1 decembrie 2000 sub președinția Arhiepiscopului Christodoulos al Atenei, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe din Grecia a luat în discuție dorința Papei Ioan Paul al II-lea, anunțată încă din iunie 1999 și reînnoită de atunci, de a merge „ca pelerin” în capitala elenă cu ocazia celebrării jubileului anului 2000. La încheierea lucrărilor Sinodului, purtătorul de cuvânt al acestuia, Mitropolitul Eustathios, a citit un comunicat care precizează mai întâi că Sfântul Sinod nu a fost informat oficial despre proiectul unei astfel de vizite. Un reprezentant al Bisericii Catolice a sondat numai Biserica Greacă, întrebând dacă aceasta s-ar opune unui pelerinaj al Papei, în primăvara anului 2001, la Atena, pe urmele Apostolului Pavel. Potrivit comunicatului, Sfântul Sinod „nu este competent să-și dea sau nu acordul în legătură cu această vizită-pelerinaj, nici să emită obiecții”. „Orice persoană, și deci și Papa, are dreptul de a vizita țara noastră, mai ales dacă este vorba de a face un pelerinaj la Pnyx (colină a Atenei, față în față cu Acropole), locul unde a predicat Apostolul Pavel”, se arată în textul citat. Totuși, Sfântul Sinod consideră „necesar să sublinieze că cei de care depinde organizarea acestei vizite trebuie să evalueze toate elementele care constituie cadrul canonic, istoric, social și religios al acestei țări și care pot influența realizarea sau nerealizarea acestei vizite-pelerinaj”. Mitropolitul Eustathios a precizat că autoritățile competente sunt în cazul dat Vaticanul și a lăsat să se înțeleagă că un gest din partea Bisericii Romei în direcția Bisericii Ortodoxe ar putea facilita această vizită.

Medalie de aur a Congresului SUA pentru Papa Ioan Paul al II-lea

Într-o ceremonie privată care s-a desfășurat în sala Clementină din Vatican, Suveranul Pontif a primit, din partea Congresului SUA, o medalie de aur specială, în semn de recunoaștere a activității sale în favoarea vieții și a păcii. La ceremonie au fost prezenți circa 50 de membri ai Congresului. Medalia a fost însoțită de un *laudatio* adresat Papei Ioan Paul al II-lea pentru „mesajul său de speranță” către lume, pentru apărarea copiilor nenăscuți și pentru sprijinirea procesului de pace, în special în Orientul Mijlociu. În alocuțiunea de răspuns, Pontiful roman a spus că vede în această medalie recunoașterea activității sale ca succesor al Apostolului Petru. În cei 23 de ani de pontificat a încercat să atragă atenția asupra lui Iisus Hristos, „singurul care îl ajută pe om să se cunoască pe sine și îi descoperă destinul lui sublim”, a mai spus Papa Ioan Paul al II-lea. În final, Episcopul Romei le-a cerut legislatorilor din SUA să protejeze „fără compromisuri” viața umană.

Congresul SUA acordă această medalie, începând de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, unor importante personalități internaționale. Printre acestea s-a numărat și Maica Tereza de Calcutta (m. septembrie 1997).

(Știri extrase din buletinul „Viața Cultelor”, nr. 390, 391, 392, 395 și 397)

Preot dr. Ioan Stancu, **Templul din Ierusalim – fenomenologia spațiului sacru**, Pitești, 1999, 297 pp.

Cu binecuvântarea Prea Sfințitului Calinic Argatu, Episcopul Argeșului și Muscelului, Editura Tiparg a tipărit teza de doctorat a părintelui lector universitar Ioan Stancu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Pitești, susținută la disciplina Istoria Filosofiei Religiei, în cadrul secției sistematice.

Prefața acestei lucrări (pp. 5–9), semnată de profesorul dr. Remus Rus, semnalează două particularități cheie ale acestei lucrări: prezentarea aproape exhaustivă a templului din Ierusalim, pe baza unei bibliografii de marcă și de ultimă oră în acest domeniu și încercarea relevantă a autorului de a cuprinde acest lăcaș de închinare în structura fenomenologiei spațiului sacru, fapt ce constituie o noutate pentru literatura noastră teologică.

Cuvântul înainte al autorului (pp. 11–17) expune câteva momente importante din istoria templului, „locul sacru al poporului evreu și locul de purificare continuă a acestui popor”. Muntele Sion pe care a fost zidit – scrie autorul – devine centrul lumii, iar templul, construit după o arhitectură divină, resanctifică în permanență poporul pentru că îl reprezintă și îl conține (p. 11).

Introducerea (pp. 18–37) abordează trei aspecte importante:

1. Analiza fenomenologică a spațiului sacru.
2. Originea divină a sanctuarelor.
3. Templul din Ierusalim.

Autorul constată aici că lumea este organizată și orientată în jurul spațiului sacru, privit ca centru al vieții omului, ca punct de referință în jurul căruia este construită lumea sau ca centru al pământului – *axis mundi* (p. 18). Acest loc sacru era descoperit omului printr-un act divin și era înțeles ca loc de întâlnire sau de conexiune între sferile umane și transcendente, microcosmos al tărâmului ceresc la toate religiile, constatări de altfel valabile și pentru templul de la Ierusalim.

Partea întâi a acestei cărți (pp. 38–95) cuprinde trei capitole:

- I. Descrierea generală a templului.
- II. Ierusalimul – cetatea lui David.
- III. Templul lui Solomon.

Aceste capitole îl familiarizează pe cititor cu etapele cele mai importante din istoria templului

lui Solomon, distrus de babilonieni și rezidit de iudeii întorși din exil pe timpul lui Zorobabel, și, mai târziu, pe timpul lui Irod cel Mare. Acest templu a fost distrus pentru totdeauna de armatele romane comandate de generalul Titus (70 d.Hr.). Aici, autorul face o trecere în revistă a izvoarelor biblice, istorice și a literaturii rabinice care descriu templul: cartea III Regi, cartea profetului Iezechiel, cele ale profetilor Agheu și Zaharia, I–II Macabei, manuscrisele de la Qumran, scrierile lui Iosif Flaviu și lucrările arheologilor care au efectuat săpături la Ierusalim în sec. XVII–XX. Interesantă este incursiunea în istoria Ierusalimului, orașul păcii, a cărui plasare în istoria lumii se bazează pe personalitatea puternică a regelui David. Se remarcă în mod deosebit bogăția materialelor arheologice și documentare utilizate de autor și abundența informațiilor scripturistice.

Mai departe, autorul creionează personalitatea regelui Solomon, pe timpul căruia meșteșugurile și comerțul, cultura și arta, viața spirituală și religioasă cunosc o înflorire fără precedent (p. 67). Se face, o descriere detaliată a templului și a obiectelor de cult: jertfelnicul de aramă, amvonul de aramă, marea de aramă, bazinele (posamentele) de aramă ș.a.

Finalul primei părți tratează despre misterul și simbolismul templului și despre dărâmarea lui. În ceea ce privește primul aspect, reținem că templul, în viziunea iudaică, cultivată mai târziu de Filon și de I. Flaviu, capătă o interpretare simbolică, cosmică, fiecare parte componentă având propriul simbolism, preluat mai târziu și de literatura rabinică. Istoria primului templu a luat sfârșit în anul 687 î.d.Hr., când armatele babiloniene, conduse de Nabucodonosor, l-au transformat în ruine.

Partea a doua (pp. 96–142) este structurată în două capitole:

- I. Templul lui Zorobabel.
- II. Căderea celui de-al doilea templu.

Mai întâi autorul prezintă momentele dramatice ale rebiei babiloniene și rolul important pe care l-au avut atunci profeții Ieremia, Iezechiel și Daniel. Ei au îndemnat poporul să păstreze credința și datinile străbune, i-au redat speranța reînnoirii și l-au ridicat pe o treaptă superioară de gândire și trăire morală (p. 98). Prezintă, apoi, diferitele teorii legate de întoarcerea din exil cu Zorobabel

(Șesbațar) și cu arhiereul Iosua și contextul istoric în care au fost începute lucrările de reconstruire a templului (520 î.d.Hr.). Odată cu aceasta, o nouă speranță se ridică în popor, venirea lui Mesia și eliberarea iudeilor de sub jugul asupritor (p. 104). De altfel, perioada aceasta, până la dreptul Iosif, este numită de exegeți și a așteptării lui Mesia. În apropierea templului a fost amplasată și fortăreața Baris, mai târziu Antonia, unde a avut loc procesul Mântuitorului. În continuare, cartea prezintă evenimentele istorice întâmplate în perioada Ptolemeilor (sec. III î.d.Hr.), a Seleucizilor (200–142 î.d.Hr.) și a Hasmoneilor (cca. 140 î.d.Hr.), până la Irod cel Mare.

Prima perioadă a fost marcată de activitatea lui Ezdra și a lui Neemia, care s-au ocupat de reorganizarea vieții religioase și morale a poporului întors din exil și de reconstruirea zidurilor de apărare a Ierusalimului.

Perioada a doua se caracterizează printr-o influență crescândă a elenismului în viața comunităților evreiești din țară și mai ales din diasporă, iar cea de-a treia a rămas în istorie datorită luptelor purtate cu sirienii pentru recăștigarea independenței politice. În aceste vremuri tulburi templul a fost profanat, dar Iuda Macabeul a reușit să-l resfințească. Sărbătoarea sfințirii – *Hanukka* – este constituită de evrei și astăzi, la 25 *Kislev*, ca sărbătoare a victoriei, a luminilor, a independenței naționale și spirituale. Ultima perioadă aduce sfârșitul dinastiei Hasmoneilor și instaurarea stăpânirii romane în Țara Sfântă, templul fiind ocupat de romani în anul 63 î.d.Hr.

Partea a treia (pp. 143–204) cuprinde tot două capitole:

I. Templul lui Irod (al treilea templu).

II. Distrugerea Ierusalimului și a templului.

Mai întâi autorul se ocupă de construcțiile laice ale regelui Irod cel Mare: Cezareea Palestinei, Irodionul, Masada, Samaria-Sebastia, Kipros ș.a. și apoi prezintă templul, „cel mai frumos edificiu religios din Orient, existent la vremea aceea” (p. 163). Prin această construcție Irod urmărea, de fapt, să câștige bunăvoința poporului, să-l facă să uite că era de neam străin și uzurpator al tronului davidic.

Capitolul al doilea este consacrat unei perioade istorice extrem de frământată, care ține de la moartea lui Irod cel Mare (4 d.Hr.) și până la războiul condus de Bar Kohba (132–135). Autorul prezintă amănunțit răcoalele iudeilor împotriva stăpânitorilor romani, ce au culminat cu războiul din anii 66–70, soldat cu distrugerea Ierusalimului și a templului. După anul 70 au renăscut speranțele de redobândire a libertății și de reconstruire a templului, simbolul independenței naționale. Bar Kohba a stăpânit Ierusalimul trei ani și jumătate, dar războiul condus de el a fost înăbușit și evreilor li s-a interzis să mai intre în Ierusalim. Pe locul

templului romanii au construit un sanctuar închinat lui Jupiter Capitolinul.

Partea a patra (pp. 205–240) este formată din trei capitole:

I. Sinagoga.

II. Iisus Hristos și templul.

III. Templul spiritual.

Această ultimă parte debutează, așadar, cu prezentarea sinagogii, instituție de foarte mare importanță pentru viața religioasă și culturală a poporului evreu. Se tratează aici despre locul acestui locaș de închinare în literatura rabinică, funcționalitățile lui – *casă de adunare* (*Bet ha kneset*) și *scoală* (*Bet ha-midrash*), se descrie interiorul, obiectele de cult, slujitorii sinagogii, se arată rolul femeii în cultul iudaic și caracterul de sfințenie al sinagogii, mai ales după dispariția templului.

Penultimul capitol analizează poziția Domnului Hristos față de templul din Ierusalim, pe care l-a cunoscut de mic copil, l-a vizitat cu prilejul marilor sărbători iudaice, unde a predicat și a vindecat pe cei bolnavi. Folosind o serie de citate din Sfintele Evanghelii, din epistolele Sfântului Pavel și din Sfinții Părinți, autorul demonstrează că templul cel nou, „nefăcut de mână omenească, spiritual și plăcut lui Dumnezeu” este Biserica, care va depăși sferile mărginite ale unui popor, unei tradiții și unui locaș (p. 227). De la Domnul Hristos, noul locaș de închinare a devenit biserica, locașul sfânt și public al creștinilor.

Cartea părintelui Stancu se încheie cu *notele bibliografice, concluzii, bibliografia ortodoxă și bibliografia de specialitate*. Această interesantă și captivantă lucrare are o valoare științifică și didactică și vine să umple un gol în literatura de specialitate de la noi. Totodată, ea reprezintă, fără îndoială, un instrument de lucru foarte util pentru teologi și cercetători, dar și pentru tinerii care studiază în facultățile și seminariile Bisericii noastre. Apreciind condițiile grafice în care a fost tipărită considerăm, totuși, că, la o viitoare ediție, un indice de locuri și de persoane ar fi foarte util.

Preot prof. IONEL POPESCU

Vasile V. Muntean, *Bizantinologie*, vol. I–II, Editura „Învierea” a Arhiepiscopiei Timișoarei, 1999 și 2000, 210 și 200 pp.

„Civilizația bizantină ne apare ca un corp celest stins de milioane de ani, însă a cărui lumină continuă să ne parvină. Bizanțul nu mai există de peste o jumătate de mileniu, dar strălucirea civilizației sale se poate recunoaște încă în vremea noastră” (H. W. Haussing, *Kulturgeschichte von Byzanz*).

Parte din această civilizație fermecătoare, plină de lucruri și fapte minunate, de împărați și împărătese, ne-o prezintă în cele două volume ale **Bizantinologiei**, preotul profesor doctor Vasile V. Muntean.

Ucenic al marelui bizantinolog român Alexandru Elian (cărui îi sunt chiar dedicate cele două volume), autorul prezintă într-un stil ușor și concis, prelegerile de bizantinologie susținute în fața studenților Facultății de Teologie din Timișoara. În alcătuirea lor, el a folosit parte din cursurile universitare ale dascălului său, academician Alexandru Elian, cât și ale domnului profesor Emilian Popescu, actualmente profesor la Facultatea de Teologie din Iași, pe care le-a îmbogățit considerabil, cu numeroase studii și lucrări de referință, studiate de-a lungul întregii vieți și care, multe dintre ele, stau mărturie în fața cititorului încă de la primele pagini ale primului volum.

Conceptul ca o sinteză a principalelor evenimente care au marcat istoria Bizanțului de la începuturi și până la sfârșitul său, primul volum se remarcă prin noțiunile introductive care reușesc să familiarizeze cititorul dornic de cunoaștere cu elementele de bază ale Bizantinologie ca știință și ramură a Teologiei.

Referindu-se apoi la bizantinologia românească, în scurte date istorice, autorul ne prezintă toate încercările de studiere a Bizanțului la teologii și istoricii români. Aici aflăm că primele preocupări pentru studierea Bizanțului apar la începutul secolului XX, deși contactele elitei autohtone cu sursele grecești sunt anterioare acestuia (p. 40).

Cu împăratul Constantin cel Mare, ctitorul Imperiului roman de Răsărit, pătrundem efectiv în istoria acestui Imperiu. Cel care a fost canonizat de către Biserica Răsăritului pentru rolul său deosebit în domeniul libertății religioase, are și meritul de a fi fost fondatorul orașului care îi va purta numele și care în timpul existenței Bizanțului va reuși să fie un focar de cultură, de artă și de religiozitate, un simbol al autorității lumești, dar totodată și al puterii dumnezeiești, întrucât teologia susținea că între ierarhia cerească și cea pământească există o deplină complementaritate.

Subcapitolul *Arta, cultura și religiozitatea veacului al IV-lea*, ne prezintă succint, importanța deja cunoscută a secolului de aur al creștinătății, când s-au ridicat pe treptele cele mai înalte ale teologiei și Bisericii nume ca: Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz, Ioan Gură de Aur, ș.a. De notat că, componentele civilizației bizantine apar și se dezvoltă încă din acest răstimp (p. 72).

Acum luăm cunoștință de prima parte a perioadei Bizanțului (anii 395–641) denumită și cea a Imperiului romano-bizantin. Întâi împărați de

după Teodosie cel Mare care au condus destinele imperiale sunt Arcadie și Honoriu denumiți de către autor „împărat nr. 1 și altul nr. 2” (p. 74) întrucât, deși exista o unitate a imperiului, lucrurile se împărțiră în anul 395.

În continuare autorul se referă la perioadele de transformări prin care au trecut Statul și Biserica de la Marcian până la Zenon. De asemenea, vorbește despre împărații Anastasie I și Justin I, cu scurte referiri la civilizația din secolul al V-lea. Justinian cel Mare a fost „ultimul împărat roman” pe tronul constantinopolitan (după expresia lui G. Ostrogorsky). Printre alte realizări ale perioadei de domnie a lui Justinian în sfera politică și socială, cultura și arta au cunoscut un puternic avânt, îndeosebi istoriografia și literatura lirică.

O realizare extraordinară a acelor vremuri rămâne catedrala Sfânta Sofia, „cerul pe pământ”, cum au numit-o rușii. Edificiul Hagiei Sofia era considerat în epoca bizantină, ca unul din miracolele lumii, care întrecea în grandoare vechiul templu al lui Solomon (p. 100).

După ce sunt trecuți în revistă urmașii împăratului Justinian I, ne sunt prezentate câteva din cele mai importante știri bizantine despre viața autohtonilor de la Dunărea de Jos, una din ele fiind episodul de la anul 586 când apare expresia „torna, torna... frate” (p. 106–107, ca prima dovadă a limbii române în devenire).

Cu Heraclie se încheie efectiv prima perioadă a Bizanțului, de acum începând cea de-a doua, cuprinsă între anii 641–1081, denumită *Basileia elenică medievală*.

Cea de-a doua parte a veacului VII poate fi socotită – precizează A. Ducellier – epoca în care Imperiul de Răsărit a încetat de a mai fi cu adevărat roman în alcătuirile sale geopolitice, în administrație și chiar în ideologie, din acest moment putându-i-se acorda apelativul convențional de „bizantin” (p. 111).

După o trecere în revistă a așa-numiților „descendenți heraclizi” și apoi a împăraților Leon al III-lea („Isaurul”) și Constantin al V-lea („Copronimos”), autorul se oprește asupra uneia dintre marile erezii care au tulburat viața bisericească din secolul al VIII-lea: iconoclasmul, cu cele două etape ale apariției și dezvoltării sale.

Andrei Cretanul, Gherman, Ioan Damaschinul, Nichifor Patriarhul au fost numai câțiva dintre cei care au contribuit la dezvoltarea literaturii și artei sub iconoclaști. Este arhicunoscut Marele Canon al lui Andrei Cretanul, care se cântă în Sfântul și Marele Post, vast poem având un stil deosebit de plastic (p. 128).

Monarhia macedoneană domnește în Bizanț între 867 și 1056, în cadrul ei activând Vasile al II-lea „Bulgaroctonul”, socotit de către autorul cărții printre cei mai mari cărmuitori ai Bizanțului.

Dacă Justinian I și Heraclie au inaugurat epopeea bizantină, Vasile a încheiat-o.

Lui Vasile al II-lea îi urmează pe tronul Bizanțului dinastia Ducas. Odată cu instaurarea acesteia are loc și prima renaștere cultural-spirituală a Bizanțului reprezentată de reînvierea unor științe ca: dreptul, hagiografia, istoria, etnografia și altele. Acum apare și se afirmă unul dintre cunoscuții reprezentanți ai Bisericii: Sfântul Simeon Noul Teolog. Lui îi aparține noua metodă de rugăciune: „rugăciunea minții”.

De asemenea, tot această perioadă reprezintă o renaștere a artei și arhitecturii bizantine, predominând în stilul arhitectural al bisericilor planul de cruce greacă înscrisă.

Dacă primele două perioade studiate din istoria bizantină au fost cuprinse în primul volum al lucrării *Bizantinologie*, cea de-a treia etapă intitulată „Decadența și sucombarea Bizanțului” (1081–1453) debutează în volumul II al acesteia.

În această epocă se afirmă casa dominatoare a Comnenilor în timpul cărora unele regiuni ale țării, Banatul și Dobrogea, apar în diferite documente ale vremii.

În continuare se face o relatare amplă a evenimentelor atât sub Comneni cât și sub Angheli, apoi se vorbește despre cea de-a IV-a cruciadă pornită de latini împotriva Constantinopolului. O caracteristică aparte a teologului-istoric, Vasile V. Muntean este permanenta referire la legăturile bizantino-române.

Căderea Constantinopolului sub turci în 1453, a marcat de fapt sucombarea celei de a doua Rome și sfârșitul politic al vastului Imperiu bizantin.

Acum ia naștere acel „Bizanț după Bizanț” precum se exprima marele istoric Nicolae Iorga, întreaga spiritualitate bizantină dăinuind și ca o expresie a luptei împotriva domonației otomane în sânul popoarelor din Balcani. Extinzând apoi tot ceea ce însemnează „spiritualitatea Bizanțului”: Ecclesia, mănăstiri, estetică, ș.a.m.d., autorul subliniază o continuitate a modelului bizantin în tot spațiul amintit deja al Balcanilor și în Nordul Dunării.

La sfârșitul acestor scurte prezentări bibliografice, amintim una din aprecierile finale ale autorului: „Nu-i de mirare, deci, că fascinația Bizanțului, cu tot ce reprezintă el, nu lasă indiferenți pe intelectualii secolului XX, căci, deși Imperiul cu capitala cândva pe Bosfor este mort de peste jumătate de mileniu, sub raport diplomatic, cultural-artistic și spiritual «încă avem de învățat de la bizantini»” (p. 153).

Iată, așadar, considerentele care credem că vor îndemna pe orice doritor de a cunoaște mai mult din tainele civilizației bizantine, să parcurgă cele două volume acum prezentate destul de sumar.

MARIUS FLORESCU

Vasile Ioniță, Sabin Păuța, Reșița, Editura Timpul, 1997, 104 pp.

Lucrarea este o monografie dedicată prestigiosului muzicolog, compozitor și dirijor bănățean Sabin Păuța, azi stabilit în SUA.

Autorul cărții, profesorul dr. Vasile Ioniță, prezintă într-o manieră *sui generis* opera de mare prestigiu pentru istoria muzicii, a lui Sabin Păuța.

Cartea cuprinde: „Cuvânt înainte”, „Repere biografice”, „Din Banat la New-Jersey”, „Călnic-Reșița”, „București”, „La Iași”, „Întoarcerea la vatră”, „Ecouri critice”, „Închinare”, însoțite de un sumar în limba engleză, o listă a lucrărilor lui Sabin Păuța, realizate pe CD, o bibliografie selectivă, ilustrații, programe executate, concerte, festivaluri, premii academice, doctorat etc.

Azi artistul Sabin Păuța se află în plin avânt, având vârsta de 58 de ani. Actualizând prezența sa în mijlocul nostru, amintim că s-a născut în comuna Călnic, în anul 1943, tatăl dănsului fiind notar în comuna Călnic. A urmat școala elementară în comuna natală, apoi la Reșița, liceul. Studiile universitare le-a continuat la Conservatorul din București. A zăbovit apoi la Iași, unde a deținut un post de asistent la Conservator.

În 1984 a reușit să plece în SUA, deoarece a fost supus unor restricții; era chiar urmărit. În momentul de față e domiciliat în localitatea Locust 240, Avenue N.Y. 07766 SUA.

Sabin Păuța s-a impus în mod impresionant, ctreierând lumea. Este premiat de Academie. I s-a acordat titlul de doctor în muzică, a fost cotel printre notabili lumii în arta muzicală, a profesor universitar, director muzical și dirijor de orchestră, iar din 28 iunie 1997, când a participat la sărbătoarea celor patru sute de ani de documentare istorică a comunei natale Călnic, azi cartier al Reșiței, a devenit cetățean de onoare al orașului Reșița.

Dnul profesor Ioniță are meritul de a prezenta o monografie demnă de prestigiul lui Sabin Păuța. Cartea se impune atenției. Toate aspectele ei potențază ideile forță pe care le impune prestigioasa activitate a lui Sabin Păuța.

Ceea ce ne spune autorul, profesorul Ioniță, la pagina 56, e pur și simplu adevărat:

„Sabin Păuța este un artist al lumii”.

Îmi îngădui a aminti că până în anul 1961, mi-am făcut vacanțele de Crăciun, Paști și de vară, în Călnic și am avut prilejul să-l cunosc pe Sabin Păuța, alias Păuța, încă din frageda lui copilărie. Adesea îmi ziceam: Acest tânăr este prea serios pentru vârsta dănsului, din ochii lui radiau aștept concentrări, atâtea semne care anticipau mărețul drum pe care-l străbate un om reprezentativ.

Pe planul scrisului monografia lui Sabin Păuța este o altă realizare de excepție a venerabilului profesor dr. Vasile Ioniță.

Pr. prof. dr. NICOLAE NEAGA

Vasile G. Ioniță, *Monografia localității Călnic (județul Caraș-Severin)*, Reșița, Editura Timpul, 1997, 95 pp.

La gurile cuptoarelor de foc ale Reșiței, alungită de-a lungul râului Bârzava, se află localitatea Călnic. Satul are aspectul de oraș, în devenire, prin mulțimea de case supraetajate, de gospodării ordonate și închise ca niște cetăți. Străzile sunt bine aliniate, iar cea principală asfaltată. Pe coastele de alungire se văd grădini întinse, cu pometuri. Testarea documentară a satului ar fi patru sute de ani.

Comuna a fost obiectul multor atenții. Ea a fost vizitată de împăratul Austriei Iosif al II-lea în anul 1760, și de regele României Carol al II-lea.

Îmi îngădui a aminti că vreme de 31 de ani (1932-1961) mi-am făcut vacanțele de Crăciun, Paști și lunile iulie-august-septembrie, în Călnic și am dobândit convingerea că localnicii își rezolvă singuri și cu ai lor poeți, învățători și notari, problemele. Femeile, cu vorba lor pripită, dau un aspect de veselie comunei. Bărbații, de obicei de o construcție fizică perfect organizată, măsurați în vorbă și simpatici pentru neasemuita lor omenie.

Pentru a actualiza prezența autorului în mijlocul nostru amintim că este bucovinean de origine, născut în satul Poiana, județul Suceava. A urmat școala normală din Chișinău și pe cea din Buzău, a urmat 2 ani Școala de Ofițeri din Brașov. A fost 6 ani ofițer, învățător, apoi profesor, după ce și-a luat doctoratul în filologie la Universitatea din Timișoara. A funcționat ca profesor în Jebel, Reșița, etc. A fost inspector școlar în județul Caraș, redactor la diferite reviste. A făcut comunicări la Universitatea Sorbona din Paris. A publicat mai multe cărți, dintre care: *Glosar toponimic Caraș-Severin*, Reșița 1972, *Nume de locuri din*

Banat, Timișoara 1982, *Metafore ale graiurilor din Banat*, Timișoara 1985, ș.a.

Cartea de care ne ocupăm, cuprinde următoarele capitole: *Introducere, Cadru istorico-geografic, Aspecte economice, Biserica, Școala. Aspectul cultural-artistic, Aspecte etnosociale și demografice, Graiul culturii și Bibliografie.*

Prilejul cărții este Aniversarea a patru veacuri de atestare documentară a localității Călnic, astăzi cartier al municipiului Reșița. Acest emoționant popas aniversar a fost apreciat după cuviință de primarul Municipiului Reșița, dl inginer Mircea Popa, care la locul de cuvânt înainte a așezat un salut armonios în fruntea cărții.

Autorul descrie așezarea localității, face istoricul ei, arată îndeletnicirile călnicenilor, aspectul școlar al comunei, activitatea artistică și muzicală a ei.

Prestigiul comunei îl au oamenii reprezentativi ai ei: Petru Chira-Damaschin, preotul Petru Iesemin, învățătoarea Maria Drăgan, fiul satului protopopul dr. Iosif Ieremia, care a lăsat în urma sa o biserică-catedrală în Reșița, dr. Moise Ienciu și mai ales muzicologul de talie mondială Sabin Păutza, doctor în muzicologie la Londra, premiat al Academiei Române și profesor universitar în SUA.

Cartea este mai mult decât o monografie. Ea e mai degrabă o mică enciclopedie, prin modul amănunțit cum chestionează problema satului. Lucrarea are un ales aspect grafic, graiul este dulce. Înelitoarea verde a cărții este expresia vitalității, fotografiile sunt argumente istorice ale veridicității.

Prin monografie autorul V. Ioniță devine un fiu al satului, prin prestigioasa sa activitate un om reprezentativ în purtarea ideilor.

Pr. prof. dr. NICOLAE NEAGA

Altarul Banatului

Revista teologică a Arhiepiscopiei Timișoarei, a Episcopiei Aradului,
Episcopiei Caransebeșului, Episcopiei Gyulei și Episcopiei din Iugoslavia

XII (LI), 1-3

ianuarie-martie 2001

C U P R I N S

EDITORIAL

Exigențele credinței creștine 3

STUDII

MIHAIL NEAMȚU: Nebunul și profetul. O interpretare pascală a „morții lui Dumnezeu” 6
ADRIAN LEMENI: Dimensiunea eshatologică a teologiei 29
BOGDAN TĂTARU-CAZABAN: Philosophari in Maria 38
CRISTIAN BĂDILÎȚĂ: Antihristologia radicală a Sfântului Chiril al Ierusalimului 44
Preot prof. IONEL POPESCU: Muzica religioasă și laică în perioada Vechiului Testament 58
SIMA GHEORGHE: Rugăciunea la Sfântul Ioan Gură de Aur 69

PRO-LOGOS

CONSTANTIN JINGA: Biblia și sacralizarea/secularizarea literaturii în secolul XX (III) 82

MĂRTURII

CONSTANTIN AIOANEI și FRUSINICA MORARU: Biserica Ortodoxa Română în luptă cu „diavolul roșu” 89

TEXTE PATRISTICE

Diacon SEBASTIAN ARDELEAN: Nemesis al Emesei: *De natura hominis* (Despre natura omului) sau definiția omului. Introducere *ad studia Nemesianae* (I) 100

MARI TEOLOGI AI SECOLULUI XX

- BORIS BOBRINSKOY: Situaarea lui Hristos și a Sfântului Duh, unul în raport cu altul în Liturghie 125

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

- Dr. CAIUS ZGĂVÂRDEA: Einstein sau recursul științei la filosofie și credință 131
GABRIELA CRISTINA LĂCĂTUȘ: Considerații despre o posibilă hermeneutică asupra secularizării sacralului 142

RESTITUIRI

- Preot prof. IONEL POPESCU: Episcopul dr. Miron Cristea (1910–1919) 147
Preot prof. PAVEL MARCU: Aspecte ale învățământului religios, cu privire specială asupra vieții cultural-teologice din eparhia Caransebeșului în perioada anilor 1920–1948 157

CRONICĂ BISERICESCĂ

- București: Octava de rugăciune pentru unitatea creștinilor; Preot român – director al Institutului Ecumenic de la Bossey (Elveția); Sfințirea cea mare a apei la românii din New York; Reuniunea anuală la Porto (Portugalia) a comitetului comun KEK–CEE; Acțiuni ale Centrului Misionar Ortodox din America în anul 2001; Sfântul Sinod al Bisericii ortodoxe din Grecia nu se împotrivesc vizitei la Atena a Papei Ioan Paul al II-lea; Medalia de aur a Congresului SUA pentru Papa Ioan Paul al II-lea 165

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

- Preot dr. Ioan Stancu, *Templul din Ierusalim – fenomenologia spațiului sacru*, Pitești (preot prof. Ionel Popescu); Vasile V. Muntean, *Bizantinologie*, vol. I–II, Editura „Învierea” a Arhiepiscopiei Timișoarei, 1999 și 2000 (Marius Florescu); Vasile Ioniță, *Sabin Păutza*, Reșița, Editura Timpul, 1997 (pr. prof. dr. Nicolae Neaga); Vasile G. Ioniță, *Monografia localității Călnic (județul Caraș-Severin)*, Reșița, Editura Timpul, 1997 (pr. prof. dr. Nicolae Neaga) 170

Noi apariții

JEAN-LUC MARION

Crucea vizibilului



Tablou, televiziune, icoasă
— o privire fenomenologică

DESS

N. STEINHARDT



ISPITA LECTURII

INEDITE

COLLECȚIA
DACIA

Ieromonah
GABRIEL BUNGE

Părintele duhovnicesc
și
gnoza creștină
după avva Evagrie Ponticul



DESS

Trei apocrife ale Vechiului Testament

Iosif și Aseneth, Testamentul lui Iov,
Testamentul lui Avraam





=15.000=