

P. III.
2.306

MINISTERUL JUSTITIEI
TULAI
BIBLIOTECA

ALTARUL BANATULUI

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

Anul XII (LI), serie nouă, nr. 4-6, aprilie-iunie 2001

Editorial: Actualitatea lui Mircea Eliade ● Alegerea, hirotonia și instalarea Prea Sfinției Sale Daniil Stoenescu în funcția de episcop-vicar al Mitropoliei Banatului și administrator al Episcopiei Ortodoxe Române din Iugoslavia, de Adrian Carebia ● **Studii:** Elemente de estetică bizantină în poezia lui Sandu Tudor, de Constantin Jinga; Activități muzicale extrașcolare și extradidactice în Preparandia, Institutul, Academia și Seminarul teologic liceal „Ioan Popasu”, de prof. Dumitru Jompan; Mitropolitul Antim Ivireanul (1660-1716) și cărțile auxiliare ale cultului bisericesc în limba română, de prot. dr. Vasile Petrica; Alchimia în opera lui Mircea Eliade, de Olivian Dulea ● **Pro-logos:** Elemente de tipologie vechitestamentară, de prot. dr. Ioan Bude ● **Studii patristice:** Tragedia „Christus patiens”, de diac. Sebastian F. Ardelean ● **Mari teologi ai secolului XX:** Arhimandrit Iustin Popovici, Între două filosofii ● **Mărturii:** Părintele Juncu, de Dumitru Oniga ● **Note, discuții, comentarii** ● **Restituiri** ● **Cronică bisericească** ● **Prezentări bibliografice**

Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului

Altarul Banatului

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

ACTARUL BANATULUI

4-6

P93.796-4

Anul XII (LI), serie nouă, nr. 4-6
aprilie-iunie 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 Lugoianu, Episcop-vicar al
Arhiepiscopiei Timișoarei și P.S. Episcop-vicar Daniil

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

**Redactor
responsabil:** Robert Lazu

Corectori: Preot Ioan D. Țirnea
Constantin Gurău

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

ACTUALITATEA LUI MIRCEA ELIADE

Anul acesta, 2001, la data de 22 aprilie s-au împlinit 15 ani de la moartea lui Mircea Eliade. Deși nenumărate polemici privind opțiunea sa politică din perioada interbelică au umbrit în ultima vreme contribuțiile sale teoretice, suntem datori să ne reamintim mereu profundul mesaj pe care ni-l transmite: „Dacă Dumnezeu nu este, totul e cenușă“. Manifestând de timpuriu o puternică vocație umanistă, orientată în multiple direcții, în cele din urmă Mircea Eliade s-a axat supra studiul religiilor lumii. În contextul viziunii sale, locul central îl deține conceptul de *homo religiosus*, deosebit de important inclusiv pentru teologii și credincioșii creștini. Preocupat constant de evoluția umanității în cursul ultimelor trei secole (dar și a epocilor anterioare), Eliade leagă o serie din ideile sale mai cunoscute, – camuflarea sacrului în profan, degradarea simbolurilor, devierea reducionistă a hermeneuticilor aplicate faptelor religioase etc. –, de însăși evoluția omului modern. Urmărind cu atenție scrierile eliadiene, Ioan Petru Culianu și Gilbert Durand au sesizat în opera lui Eliade – alături de alți interpreți – existența implicită a unei antropologii „sistematice“. Totuși, autorul însuși s-a ferit de o asemenea interpretare aplicată operei sale, afirmând în urma dezbaterii provocate de lucrarea lui Thomas Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (Philadelphia, The Westminster Press, 1963) că nu a construit niciodată o antropologie filosofică explicită ci, eventual, a sugerat cum anume ar putea fi interpretată condiția umană modernă din perspectiva istoriei religiilor. Cert este că Eliade a fost preocupat constant de studiul actualei condiții umane, postulând existența în structurile profunde ale omului a unui nivel inalienabil, cel al sacrului. Cu alte cuvinte, „sacru“ este un element constructiv al umanului și nu un „accident“, un appendice inutil. În consecință, omul trebuie în mod fundamental să-și asume dimensiunea religioasă a existenței, fără de care rămâne vitregit de cea mai importantă avuție a sa: demnitatea de *homo religiosus*.

Alături de contribuțiile sale, un subiect de controversă l-a reprezentat credința lui Eliade. Fără a deschide o serie de discuții prea complicate, în cele ce urmează vom arăta doar că există în profunzimea conceptelor eliadiene o influență de netăgăduit a teologiei creștine. Pentru aceasta ne

vom opri asupra uneia dintre cele mai importante teme ale scrierilor sale: camuflarea sacrului în profan.

Despre această temă Eliade afirma că este „cheia de boltă” a scrierilor sale: „Într-un anumit sens, aş putea spune că tema aceasta constituie cheia de boltă a tuturor scrierilor mele de maturitate” (Mircea Eliade, *Memorii*, ediție și cuvânt înainte de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 1991, vol. I: 1907–1937, p. 355). Întocmind pe baza unei lecturi atente a *Memoriilor* și a *Jurnalului* eliadești o mică antologie a fragmentelor referitoare la tema în discuție, vom putea lesne constata importanța acestei teorii. Iată câteva din cele mai relevante pasaje: „Evident, <sacrul> este întotdeauna camuflat în realități sau acte <profane>. Orice experiență religioasă consistă, în fond, în <sfășierea voalului>, adică în anularea camuflajului. Dar în zilele noastre această dialectică a sacrului se dovedește anevoie de realizat” (Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, 1969–1984, ediție îngrijită de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 1993, p. 139).

„De ce am revenit de atâtea ori (deși cu o altă intensitate, aproape cu fervoare) asupra unor probleme pe care le-am discutat, totuși, în *Jurnal* și chiar în diferite scrieri? Bunăoară, dialectica, atât de misterioasă, a camuflării sacrului în profan...? S-ar putea spune că problema aceasta începe să devină o obsesie. Căci o reîntâlnesc nu numai în lucrările mele de istoria religiilor și în scrierile literare din ultimii treizeci de ani, dar și în reflecțiile pe care le notez exclusiv pentru mine” (, o.c., p. 222).

„Fervoarea cu care reiau și dezvolt reflecțiile despre camuflarea sacrului în profan are, desigur, o semnificație mai adâncă. Cred că încep s-o înțeleg: această dialectică a camuflajului este mult mai cuprinzătoare și mai profundă decât am prezentat-o până acum. <Misterul camuflajului> fondează o întreagă metafizică, și anume: <misterul> condiției umane. În fond problema camuflajului mă obsedează pentru că nu mă hotărâsc s-o adâncesc, adică s-o prezint sistematic și s-o discut în planul care îi este propriu, cel al meditației filosofice” (Idem, o.c., pp. 222–223).

Pornind de la o asemenea temă fundamentală a gândirii lui Eliade, vom fi proiectați în inima teologiei creștine, care reprezintă un izvor important al operei sale.

Cel mai important text în care dialectica camuflării sacrului în profan e înfățișată în strânsă legătură cu dogma Întrupării este micul eseu „Despre miracol și întâmplare”. Publicat inițial în revista *Vremea* în anul 1934, a fost ulterior inclus în volumul *Oceanografie* (ediția a II-a, București, Editura Humanitas, 1991, pp. 69–71). Invitându-și cititorii să mediteze la „posibilitățile unei noi apologetici, a unei noi demonstrații a lui Dumnezeu”, Eliade a dezvoltat în contextul acestui articol câteva profunde considerații științifice referitoare la persoana divino-umană a lui Hristos.

„Creștinismul, făcând pe Hristos fiu de om, a îmbibat miracolul și caritatea în omenie într-un grad mult mai mare ca înainte, când zeii erau altceva decât oamenii. (De aceea se poate spune, foarte logic, foarte științific, că de la Hristos încooare substanța întregii istorii s-a schimbat). Acum, Hristos fiind și on, minunile se fac sub chipul oamenilor, în fiecare zi. Înainte de Hristos minunea mai putea fi taumaturgă, excepțională, dramatică. De-atunci ea este unană, adică irecognoscibilă.

Miracdul are această singură deosebire de un fapt ordinar (adică de un fapt explicabil, produs de forțe firești, cosmice, biologice, istorice) că *nu poate fi deosebit*. Cât de paradoxală ar părea această definiție ea este totuși foarte simplă. (Gândiți-vă bine și o veți înțelege). Irecognoscibilitatea este forma perfectă de revelație divină; căci divinitatea nu se mai manifestă, nu se mai reaizează prin contrast, ci activează direct în umanitate, prin contact, prin venirea laolaltă (...).

Dumnezeu nu se mai lasă cunoscut numai pe calea experienței mistice – o cale gravă, obscură, plină de tentații, plină de obstacole –, ci se lasă „cunoscut” mai ales pe calea irecognoscibilității“.

Toate cele afirmate mai sus de către Mircea Eliade sugerează legătura indisolubilă dintre dogma hristologică și dialectica sacralului. Convinși de realitatea Întropării, filosoful înțelege acest miracol ca fiind cauza unor efecte decisive atât în plan antropologic cât și în plan cosmologic (deci, inclusiv istoric). În fond, atunci când subliniază transformarea substanțială a istoriei în urma unirii firii divine cu firea umană în persoana lui Hristos, el se situează în buna tradiție a Bisericii care, prin intermediul concepțiilor unor Sfinți Părinți ca Iustin Martirul și Filosoful sau Maxim Mărturisitorul, postulează transfigurarea operată de Întroparea Logos-ului pe toate nivelurile existenței: antropologic, cosmologic, istoric și ontologic. Întemeiată hristologic, concepția eliadiană despre irecognoscibilitatea divinului este versiunea teologică a concepției sale istorico-religioase asupra irecognoscibilității sacralului. Ea este prefigurată, de asemenea, într-un fragment cu un pronunțat caracter autobiografic din 1932:

„O asceză în care nefireasca bucurie ar fi certitudinea că Dumnezeu acționează prin mine și că faptele mele – în loc de a fi așa cum par, incoerente, neînțelese și obscure – sunt Întroparea voinței și inteligenței lui Dumnezeu în lume” (Mircea Eliade, *Solilocvii*, București, Editura Humanitas, 1990, p. 43).

Aici chiar faptele autorului, lipsite la prima vedere de orice semnificații transcendente, sunt interpretate ca fiind un adevărat „camuflaj” al Divinității. În consecință, el își propune să descopere prezența intramundană a lui Dumnezeu, dobândind astfel certitudinea mistică a manifestării acestuia în și prin sine. Există aici o anumită asemănare a concepției eliadiene cu învățătura ascetică a Bisericii de Răsărit, conform căreia după Întropare

Hristos se află în chip tainic sălășluit în străfundul tuturor sufletelor omenesti, mai precis în „inimă“ (gr. *kardía*) care în sens mistic reprezintă partea cea mai pură a sufletului, locul în care creatura își poate întâlni – cu ajutorul harului – Creatorul.

Ferm convins că „înruparea, moartea și învierea lui Hristos sanctificaseră într-un anumit sens natura“ (Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, p. 221). Eliade nu a renunțat niciodată la credința că Întruparea este evenimentul în urma căruia transcendentul devine irecognoscibil. În 24 iunie 1963 el îi vorbește unui tânăr student sociolog, Botinovici, despre credința sa că „după Întrupare, <transcendentul> se camuflează în lume, sau în istorie, și astfel devine <irecognoscibil>“ (Idem, *Jurnal*, vol. I, p. 459).

Și în *Histoire des croyances et des idées religieuses* întâlnim numeroase referiri la dialectica sacralui: „Împărăția lui Dumnezeu este de-acum înfăptuită; ea nu este automat și universal evidentă, tot așa cum nici Mesia, înrulat în persoana istorică a lui Iisus, nu a fost vădit pentru majoritatea evreilor – și după cum divinitatea lui Hristos nu este nici acum evidentă pentru cei necredincioși. Este vorba, în fond, de același proces dialectic bine cunoscut în întreaga istorie a religiilor: epifania sacralui într-un obiect profan constituie în același timp o camuflare; căci sacral este evident pentru toți cei care se apropie de obiectul în care s-a manifestat. De data aceasta sacral – Împărăția lui Dumnezeu – s-a manifestat într-o comunitate umană bine circumscrisă istoric: Biserica“ (Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, traducere de Cezar Baltag, București, Editura Științifică, 1992, vol. II: De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului, p. 329).

În fine, o importanță deosebită prezintă și fragmentul următor, din care aflăm că veridicitatea întregii concepții despre camuflarea sacralui în profan presupune acceptarea Întrupării: „Dacă se acceptă posibilitatea întrupării Absolutului într-o persoană istorică, se recunoaște în același timp validitatea dialecticii universale a sacralui“ (Idem, *o.c.*, p. 373).

Din fragmentele de mai sus deducem că pentru Mircea Eliade *dialectica sacralui este esențialmente condiționată de acceptarea evenimentului Întrupării*. Ceea ce înseamnă că incursiunea sa în universul simbolic al credinței creștine nu este un simplu accident. Manifestând discreție în ceea ce privește credința sa, Mircea Eliade este însă un gânditor care nu a neglijat defel credința creștină. Iată un motiv pentru care și noi, credincioșii de azi, putem citi cu mult folos opera acestui autor român care a intrat în patrimoniul culturii universale.

ALEGEREA, HIROTONIA ȘI INSTALAREA PREA SFINȚIEI SALE DANIIL STOENESCU ÎN POSTUL DE EPISCOP-VICAR AL MITROPOLIEI BANATULUI ȘI ADMINISTRATOR AL EPISCOPIEI ORTODOXE ROMÂNE DIN IUGOSLAVIA

ADRIAN CAREBIA

În urma deciziei luată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în zilele de 19–23 februarie a.c., la recomandarea Înalt Prea Sfinției Sale Nicolae, Mitropolitul Banatului, s-a hotărât alegerea arhimandritului Daniil Stoenescu în funcția de episcop vicar al Mitropoliei Banatului cu sarcina de administrator al Episcopiei ortodoxe române din Iugoslavia, precum și trecerea Episcopiei de aici sub dependența acestei Mitropolii.



Născut la 23 septembrie 1957 în satul Hățăgel, comuna Densuș, județul Hunedoara din părinții Atanasie și Victoria, școala primară și gimnaziul le-a urmat în comună natală după care a frecventat cursurile Seminarului teologic din Caransebeș între anii 1972–1977. După satisfacerea stagiului militar a urmat cursurile Institutului Teologic Universitar din Sibiu pe care l-a absolvit în anul 1982, luând licența în Teologie la disciplina Patrologie.

Între anii 1982–1985 a urmat cursurile postuniversitare pentru doctorat la Institutul Teologic Universitar din București, secția Teologie istorică, disciplina Patrologie, susținând în februarie 1988 examenul aprofundat pentru doctorat la același Institut.

Datorită rezultatelor obținute, în perioada anilor 1993–1996 a fost bursier al Bisericii Ortodoxe din Grecia, la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Tesalonica susținând teza de doctorat în octombrie 1996 cu tema „Învățăături dogmatice în Apophthegmata Patrum”. Intră în monahism la 25 martie 1984 la mănăstirea Hodoș-Bodrog din cadrul Eparhiei Aradului, fiind hirotonit preot pe seama aceleiași mănăstiri la 1 aprilie 1984. Din 1991 este cadru universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, disciplina Patrologie și Literatura Postpatristică. În perioada aprilie 1986–septembrie 1996 a slujit ca preot la mănăstirea Prislop județul Hunedoara, după care a fost numit preot la biserica monument istoric din Densuș.

A publicat 50 de studii și articole de specialitate în revistele și periodicele bisericești, elaborând în manuscris un Curs de teologie patristică și o lucrare intitulată „500 capete gnostice, teologice și patristice“. Cunoaște limbile greacă și franceză. Între anii 1999–2000 a ctitorit schitul „Retezat“ cu hramul „Schimbarea la Față“ din munții Retezat.

În zilele de 31 martie și 1 aprilie a.c. a avut loc la Timișoara solemnitatea hirotoniei noului episcop-vicar al Mitropoliei Banatului cu atribuții în administrarea Episcopiei Ortodoxe Române din Iugoslavia, Prea Sfinția Sa Daniil Stoenescu cu titlul de Partoșanu.

Festivitățile religioase au început, sâmbătă 31 martie, odată cu oficierea vecerniei de către mai mulți preoți avându-l în frunte pe nou-alesul episcop-vicar. La această



slujbă au asistat Î.P.S. Arhiepiscop și Mitropolit Nicolae, Prea Sfinții Episcopi Timotei al Aradului, Laurențiu al Caransebeșului, Sofronie al Gyulei, Lucian episcop-vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei, precum și numeroși preoți și credincioși. După terminarea serviciului religios s-a oficiat rânduiala iposifirii, însemnând chemarea la arhierie a Prea Cuviosului arhimandrit Daniil Stoenescu, chemare citită în fața

ierarhilor prezenți de către Prea Onoratul Părinte Ilie Maier, vicar administrativ al Arhiepiscopiei Timișoarei. Acestei chemări i-a răspuns Prea Cuviosul Daniil Stoenescu, cu vădită emoție.

Duminică 1 aprilie, zi în care Biserica cinstește pe Cuvioasa Maria Egipteanca s-a desfășurat în catedrala mitropolitană din Timișoara ceremonia hirotoniei noului episcop-vicar. La această sărbătoare a eparhiei au fost prezenți Prea Sfinții Episcop Luchian, administrator al Episcopiei Ortodoxe Sârbe din Timișoara, reprezentanți ai celorlalte culte din Timișoara și județ, dintre care amintim pe reprezentantul Diecezei romano-catolice din Timișoara, Prea Sfinții Episcop Alexandru Mesian al Diecezei greco-catolice din Lugoj, Prim rabinul dr. Ernest Neumann conducătorul comunității evreiești din Timișoara, pastorul Petru Dugulescu conducătorul Comunității Baptiste „Betel“ din Timișoara. De asemenea au fost prezenți reprezentanți ai autorităților civile, amintind printre alții pe reprezentantul Președinției statului, domnul consilier Victor Opaschi, reprezentantul Ambasadei Române de la Belgrad, Secretarul de Stat pentru Culte domnul Laurențiu Tănase, Ministrul secretar de stat administrator al românilor din afara granițelor țării, domnul Doru Vasile Ionescu, P.C. Părinte Moise Ianeș împreună cu numeroși invitați din Banatul iugoslav, primarul municipiului Timișoara domnul Gheorghe Ciuhandu, prefectul județului Timiș domnul Horia Ciocârlie, președintele Consiliului Județean Timiș domnul Dan Șipoș.

Serviciul religios a fost oficiat de toți înalții ierarhi ce au participat cu o zi înainte la rânduiala iposifirii, având alături preoți și diaconi.

Înainte de începerea sfintei Liturghii, ipopsifiul îmbrăcat în epitrahil și felon, având sfânta Evanghelică în mână a fost adus din altar în fața ierarhilor care i-au pus obișnuitele întrebări urmate de răspunsul ipopsifiului care a citit pe rând cele trei părți ale mărturisirii sale de credință.

Slujba arhierască a continuat cu oficierea sfintei Liturghii până la ultimul „Sfinte Dumnezeule” când candidatul a fost dus în ușile împărătești pentru a primi binecuvântarea. Apoi s-au rostit rugăciunile cuvenite momentului hirotoniei, timp în care ierarhii slujitori și-au ținut mâinile pe capul candidatului la arhierie. Noul hirotonit a fost apoi arătat credincioșilor, dându-i-se pe rând sacosul, omoforul, engolpionul, crucea, mitra și în final cărja repetându-se de fiecare dată expresia „Vrednic este”.

Îndată după otpustul sfintei Liturghii a luat cuvântul I.P.S. Arhiepiscop și Mitropolit Nicolae care a făcut referire la importanța deosebită a acestei zile pentru întreaga



Biserică și toți credincioșii din această parte a țării, prin faptul hirotonirii unui episcop-vicar pentru a administra Episcopia Ortodoxă Română din Iugoslavia. Înalt Prea Sfinția Sa a încercat să explice tuturor că vremurile pe care le trăim necesită o contribuție mai deosebită din partea tuturor credincioșilor la așezarea societății noastre pe temeiurile morale de dreptate și adevăr. Toate

nedreptățile, crimele, furturile, nelegiuirile sunt săvârșite de oameni care probabil formal se consideră a fi credincioși ai unei Biserici, confesiuni sau a unui cult creștin.

De aceea se impune ca toți cei ce cred în Dumnezeu, indiferent cum îl mărturisesc, să-și dea mâna pentru a contribui la redresarea societății noastre de pretutindeni, nu numai din țara noastră sau continentul nostru, ci din întreaga lume. Înalt Prea Sfinția Sa a afirmat că evenimentul săvârșit vrea să răspundă acestor mari necesități a zilelor noastre, a unei contribuții mai active în ce privește Biserica Ortodoxă Română la tot ceea ce ține de moralitate, necesitând o unire a tuturor credincioșilor, indiferent de confesiunea sau religia căreia aparțin, pentru ca împreună să se poată face ceva bine pentru omenirea în mijlocul căreia trăim, iar alegerea unui episcop român pentru românii din Iugoslavia vrea să însemneze că trebuie să ne unească pe toți, toate Bisericile, în special Biserica Ortodoxă Română și Biserica Ortodoxă Sărbă, ca Biserici surori, având credincioși care au trăit dintotdeauna în cea mai mare frățietate.

În încheiere Înalt Prea Sfinția Sa a mulțumit tuturor celor prezenți pentru participarea la acest moment duhovnicesc, dorindu-i noului ales o activitate cât mai rodnică în folosul credincioșilor, rugându-l pe Bunul Dumnezeu să-l ajute și să-i întărească puterile pentru a contribui la înstăpânirea împărăției lui Dumnezeu printre noi oamenii aici pe pământ.

Reprezentantul Președinției statului domnul consilier Victor Opaschi a dat citire Decretului de confirmare în funcția de episcop-vicar a arhimandritului Daniil Stoenescu. Prea Onoratul Părinte Ilie Maier, vicar administrativ, a citit scrisoarea Prea Fericitului Părinte Teotist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, referitoare la evenimentul de față.

În numele credincioșilor Episcopiei Ortodoxe Române din Iugoslavia a luat cuvântul Prea Cucernicul Părinte vicar Moise Ianeș care a făcut referire la ziua de astăzi care este o zi de bucurie pentru Biserica Ortodoxă Română, deoarece aceasta este îmbogățită cu un nou ierarh. Încă de la duminica primelor Rusalii – remarca vorbitorul – prin Pogorârea Duhului Sfânt asupra Sfinților Apostoli, fiecare neam, fiecare popor a început să asculte și să primească învățătura creștină în limba maternă. Așa și noi românii în Biserica noastră Ortodoxă ascultăm și propovăduim învățătura sfântă creștinească în limba noastră românească și îl laudăm pe Dumnezeu în cântările noastre în această limbă. Biserica Ortodoxă Română nu este limitată doar în cuprinsul granițelor României ci ea se întinde și în afara acestora. Dincolo de granița de Vest a țării, în Banatul iugoslav se află o întinsă ramură a Bisericii Ortodoxe Române ai cărei membri suntem noi creștinii ortodocși români din Banatul iugoslav care acolo ne-am născut și tot acolo avem și ne păstrăm vetrele noastre strămoșești. Tocmai spre această ramură, a fost îndreptată sfânta slujbă dumnezeiască ce a fost oficiată astăzi aici. Noi, creștinii ortodocși români de aici, prin Biserică ne-am păstrat în toată vremea unitatea spirituală cu Biserica mamă din România. Chiar în perioada în care granițele dintre cele două țări au fost închise, iar unele instituții românești din Iugoslavia nu aveau nici o legătură cu România, noi pe linia și cu sprijinul Bisericii în toată vremea am păstrat unitatea noastră spirituală în Bisericile noastre române din Iugoslavia, în toată vremea au fost pomeniți ierarhii români bănățeni și astfel păstrându-se unitatea spirituală de creștini ortodocși români bănățeni. De acum înainte vom avea un episcop care să fie îndreptat numai spre noi, să fie numai al nostru, împreună căutând să rezolvăm toate problemele vieții bisericești pe care viața ni le pune în față. Prea Sfințitului Părinte Daniil Stoenescu, pe care-l considerăm al nostru de acum înainte îi dorim rodnică activitate arhipăstorească și împreună colaborare pentru binele Bisericii de pe meleagurile noastre în care ne-am născut și în care trăim“.

Reprezentantul Ambasadei române din Belgrad a citit apoi mesajul domnului ambasador Ștefan Glăvan care a evidențiat faptul că prin această hirotonie s-a demonstrat de fapt că tradiționalele legături de prietenie dintre cele două țări și dintre cele două Biserici surori continuă și astăzi.

În încheiere a luat cuvântul noul ales, Prea Sfinția Sa Daniil Stoenescu care a făcut referire la cuvântul lui Dumnezeu către Moise din pustiul Sinai (Ieșirea 4, 2), văzând toiagul lui Moise multiplicat în toiagurile tuturor episcopilor creștini din toate timpurile și din toate locurile. Prea Sfinția Sa a menționat: „Și a zis Dumnezeu către Moise: ce ai în mână? Și el a răspuns: un toiag!“ (Ieșirea 4, 2)... Un toiag care era plin de lumina necreată a energiilor divine ce izvorăsc din Dumnezeu, un toiag cu care Moise va lovi Marea Roșie despărțind-o ca poporul lui Dumnezeu să poată trece nevătămat, un toiag cu care Moise va lovi stânca de la Horeb și poporul va bea apă... Iată acum eu am primit acest simbol, toiagul pe care îl poartă și îl vor purta toți arhierii creștini ai tuturor veacurilor și timpurilor și dacă mă veți întreba ce voi face

cu acest toiag vă voi răspunde: voi lovi orice Mare Roșie care va sta înaintea poporului lui Dumnezeu, voi lovi stâncă cunoștinței de Dumnezeu a Revelației lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție și va curge apă vie ca poporul însetat să bea, voi veghea și voi plânge pe acest toiag ca niciodată valurile Dunării albastre să nu mai fie înroșite de sânge“.

„Acum se încheie un capitol din viața mea și începe altul. De aceea în tonul Sfintei Evanghelii de astăzi care vorbește de cererea fiilor lui Zevedeu făcută Mântuitorului Hristos, rog pe Bunul Dumnezeu ca de acum înainte, de-a dreapta și de-a stânga mea pe drumul arhieriei să-mi stea dragostea și smerenia. Dragostea față de Dumnezeu, de Mântuitorul Iisus Hristos, față de Biserică și smerenia în fața lui Dumnezeu și a oamenilor“.

„Toate zilele vieții mele de până acum le înțeleg ca premergătoare, pregătitoare și înaintemergătoare acestei zile în legătură cu care pot spune că „aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul să ne bucurăm și să ne veselim într-însa“.

„În spiritul celei de-a doua Evanghelii a Duminicii de astăzi închinată Sfintei Maria Egipteanca, în aceeași zi în care în urmă cu 16 ani am primit harul în treapta preoției, în aceeași zi m-am învrednicit să fiu chemat la treapta arhieriei, aducând și eu ca femeia păcătoasă vasul de alabastru cu mirul credinței și dragostea de Dumnezeu.

„Prin noua misiune încredințată astăzi, de a mă duce la Biserica soră din Iugoslavia, voi purta în inima și sufletul meu mahrama Sfintei Veronica pentru a șterge fața însângărată a poporului iugoslav. Mă duc cu ramura de măslin, cu dragostea noastră a tuturor pentru că poporul român și cel sârb sunt asemeni lui Luca și Cleopa care împreună merg spre Emaus după Înviere fiind însoțiți întotdeauna de Mântuitorul Iisus. Prin tot ceea ce doresc să fac nu vreau altceva decât să fiu un porumbel al păcii, al dragostei lui Hristos din partea poporului român pentru poporul sârb, din partea Bisericii Ortodoxe către fiii ei din Iugoslavia“.

La orele prânzului, după terminarea ceremoniei religioase din catedrală a avut loc în sala festivă de la Centrul eparhial o agapă festivă la care au luat parte ierarhii Mitropoliei Banatului, reprezentanți ai cultelor și autorităților civile, membri ai Consiliului Eparhial, reprezentanți ai Facultății de Teologie din Timișoara, protopopii eparhiei, delegați de la asociații religioase, stareți, delegați ai românilor din Banatul iugoslav, etc.

A luat cuvântul Prea Sfinția Sa Laurențiu Streza, episcopul Caransebeșului, care și-a exprimat bucuria oferită de acest eveniment ce va da posibilitatea Bisericii române de aici să se revigoreze.

Prea Sfinția Sa Timotei Sevciciu, episcop al Aradului, a adus mărturie despre cel hirotonit. Ca orice arhieru care trebuie să se jertfească pentru toți, protosinghelul Daniil Stoenescu a îndeplinit diferite funcții și slujiri acolo unde a fost nevoie – remarcă Prea Sfinția Sa – de care s-a achitat cu deplină conștiinciozitate. Această slujire este o chemare pentru noul ales de a avea parte de lumina cea veșnică pentru a lumina calea credincioșilor spre împărăția lui Dumnezeu.

Domnul Victor Opaschi, reprezentant al Președinției, a arătat să noului episcop îi revine o misiune deloc ușoară, dar minunată, trebuind să fie lucrătorul fără de odihnă pe ogorul credinței străbune.

Prea Sfințitul Luchian administrator al Episcopiei Ortodoxe Sârbe din Timișoara a făcut referire la legăturile dintre cele două popoare care sunt lungi și de veacuri,

generate de aceeași credință și împărtășire reciprocă, transmițând feliicitări noului ales din partea Patriarhului Pavle, Întăistătătorul Bisericii Ortodoxe Sârbe.

Prea Sfinția Sa Alexandru Mesian, episcop greco-catolic al Diecezei Lugojuului, a prezentat mesajul din partea I.P.S. Mitropolit Lucian, prezentând rolul deosebit de important al episcopilor pe calea dialogului și ecumenismului în lumea de astăzi.

Prim rabinul Ernest Neumann, conducătorul comunității evreiești din Timișoara a scos în evidență semnificația deosebită a acestui moment unic, pentru această parte a țării dată ca referință pentru bunele relații interetnice și interconfesionale.

Domnul Laurențiu Tănase, Secretarul de Stat pentru Culte, a evocat adevăratul act istoric la care suntem cu toții martori, ce reprezintă împlinirea unui vis a enoriașilor din această parte de teritoriu ce așteaptă de mult timp acest eveniment.

Profesorul Gligor Popi a evidențiat faptul că în ultimul timp se afirmă tot mai mult dragostea față de credință și Biserică. Faptul că de puțină vreme au văzut lumina tiparului patru monografii ale unor localități din Banatul iugoslav dovedește cu prisosință acest lucru. Poporul român este tot mai aproape de Biserică prin participare în număr mare la slujbele religioase, așteptând ca noul episcop să promoveze dragostea pentru limba maternă, față de obiceiurile și tradițiile strămoșești.

Domnul Ministru Secretar de Stat Doru Vasile Ionescu, administrator al Statului pentru românii din afara granițelor țării, remarcă faptul că astăzi Dumnezeu ne-a dăruit o clipă de istorie, fiind un mod de revenire la normalitate. Noul episcop are o misiune dificilă, având menirea să-i sprijine pe românii din Iugoslavia să-și întărească credința, ajutându-i la o mai bună înțelegere între ei.

Primarul orașului Timișoara, domnul dr. Gheorghe Ciuhandu a ținut să mulțumească în calitate de ce-o are tuturor celor ce au participat la acest eveniment ce depășește granițele naționale ale țării. Faptul că românii din Iugoslavia vor avea un episcop al lor este un moment foarte important întărind legăturile tradiționale dintre cele două popoare, ce conviețuiesc pe aceste meleaguri de sute de ani. Domnia sa a recomandat Prea Sfinției Sale Daniil Stoenescu să țină seama de toți românii de aici, mai ales acum când vremurile sunt foarte dificile, dacă această solidaritate între cele două țări nu se va manifesta, poporul va fi cel care va avea de suferit. În încheierea expunerii, domnul primar și-a manifestat deschiderea și sprijinul față de orice acțiune menită să contribuie la ajutorarea confracților din Banatul iugoslav.

În încheiere noul ales Prea Sfinția Sa Daniil Stoenescu a mulțumit tuturor pentru prezența la acest eveniment, adresându-se fraților români din Iugoslavia pentru a le spune că de acum le aparține lor, încercând să păstreze pe mai departe identitatea națională a românilor de aici, să redescopere cartea vieții poporului din această zonă.

Duminică 8 aprilie a.c. s-a desfășurat în biserica ortodoxă din Vârșet (Iugoslavia) instalarea Prea Sfințitului Daniil Stoenescu, încredințat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române cu administrarea Episcopiei ortodoxe române din Iugoslavia.

În cadrul sfintei Liturghii arhieriești săvârșită de Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit Nicolae al Banatului, Prea Sfințitului Daniil Stoenescu și de mai mulți preoți în frunte cu Prea Cucernicul Părinte vicar Moise Ianeș, a fost prezentat noul arhieru credincioșilor prezenți la slujba amintită.

Au fost de față la acest eveniment domnul Petru Sofronie, consilier al Ambasadei Române de la Belgrad din partea domnului ambasador Ștefan Glăvan, domnul Ionică Togeraș, deputat în Adunarea generală a Voivodinei, domnul Traian Borson, prim-secretar

al Ambasadei române la Belgrad, domnul Aurel Berlovan din partea comunității românilor din Iugoslavia, numeroși alți invitați.

La sfârșitul sfintei Liturghii arhieresti a luat cuvântul I. P. S. Arhiepiscop și Mitropolit Nicolae al Banatului care între altele a spus: „Ziua de astăzi este un eveniment deosebit de important pentru creștinii români din Iugoslavia. Potrivit rânduielilor bisericești, acolo unde este episcopul, acolo este și Biserica, unde nu este episcop nu este nici Biserica. După ce vreme îndelungată credincioșii ortodocși români din Iugoslavia n-au avut parte de episcop, cu toate că exista aici din veacurile trecute o episcopie românească, astăzi cu ajutorul lui Dumnezeu și cu hotărârea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române comunitățile ortodoxe române din Iugoslavia au dobândit un episcop în persoana Prea Sfințitului Daniil. Toți preoții, credincioșii, toate comunitățile din această parte a Iugoslaviei vă împărtășiți acum de un episcop. Cei care vă găsiți aici, preoți și credincioși, ați întâmpinat pe episcopul dumneavoastră întocmai cum Mântuitorul a fost întâmpinat la intrarea în Ierusalim. Să dea Dumnezeu ca această intrare în Episcopia Vârșetului a Prea Sfințitului Daniil să nu fie urmată de același comportament al celor care după ce l-au primit pe Iisus în Ierusalim cu ovații ulterior i-au întors spatele, ci să fie încununată de învierea care o așteptăm peste câteva zile, învierea tuturor parohiilor din această episcopie, care alături de Episcopia sârbă are menirea ca în această vreme atât de dificilă pe care o străbatem să poată contribui la apropierea tuturor oamenilor de Dumnezeu. Așa cum aici în Vârșet există o Episcopie sârbă și alături o Episcopie românească, și la Timișoara, care e atât de aproape de dumneavoastră cei de aici, există o Episcopie română și una sârbă. Ambele Episcopii se află în relațiile cele mai frățești, pentru că nu pot fi altfel de relații între cei care slujesc lui Dumnezeu. Sunt convins că acest moment de astăzi este capital pentru toți ortodocșii români din Iugoslavia și de asemenea pentru adâncirea și dezvoltarea relațiilor dintre Bisericile noastre frățești, Biserica Ortodoxă Română și Biserica Ortodoxă Sârbă, dintre România și Iugoslavia, între poporul român și poporul sârb. Dea Dumnezeu ca acest moment să contribuie la preamărirea lui Dumnezeu și la mântuirea noastră a oamenilor. În încheiere aş adresa Prea Sfințitului Daniil un cuvânt de încurajare la acest început de drum, dar și asigurarea că vom fi toți alături de el, în ceea ce privește consolidarea Episcopiei de aici, continua dezvoltare a vieții religioase și bisericești a tuturor românilor din această țară binecuvântată de Dumnezeu. Cu aceste cuvinte vi-l încredințez pe Prea Sfințitul Episcop Daniil, cu convingerea că veți fi permanent alături de el, așa cum el va fi alături de dumneavoastră cei ce vă aflați aici și cei care din binecuvântate pricini n-au putut să vină aici, formând o singură familie care să binecuvânteze pe Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh“.

A urmat apoi cuvântul Prea Sfinției Sale Daniil Stoenescu care a început pornind de la pericopa biblică din Facere (12, 1). „Și a zis Domnul către Avraam: Ieși din pământul tău și din casa tatălui tău și din neamul tău și vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu“. Aceste cuvinte marchează începutul chemării patriarhului Avraam de către Dumnezeu, pe când acesta se afla în pământul Haran unde ajunsese împreună cu tatăl său. Dumnezeu îl cheamă spre țara Canaanului, spre țara Făgăduinței pentru ca să poată împlini planul de mântuire a lumii prin pregătirea unui popor ales din mijlocul căruia să se nască Mântuitorul Hristos Fiul lui Dumnezeu întrupat. Dacă Avraam ar fi rămas pe mai departe în Mesopotamia, pământ frumos scăldat de apele

Tigru și Eufrat, dacă ar fi rămas pe mai departe în Haran, pământul în care și-a îngropat pe tatăl său, n-ar fi avut parte de revelația de la stejarul Mamvri, nu i s-ar fi schimbat numele din Avram în Avraam, adică tată a multor neamuri. Dacă Avraam n-ar fi ascultat chemarea lui Dumnezeu și nu ar fi venit în pământul arătat de Dumnezeu, nu s-ar fi întâlnit cu Melchisedec, marele preot al lui Dumnezeu din Ierusalim și n-ar fi avut parte de binecuvântarea acestuia. Dacă Avraam nu s-ar fi smerit și nu ar fi ascultat chemarea lui Dumnezeu nu s-ar fi urcat pe muntele Moria cu fiul său Isaac ca să prefigureze Golgota Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Și tot așa nu ar fi avut loc, după cum am arătat, marea descoperire de la stejarul Mamvri când Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, Treimea cea Deoființă și Nedespărțită i-a apărut sub chipul a trei îngeri. Stejarul Mamvri îl aștepta acolo de zeci sau sute de ani, îl aștepta și pământul Canaanului unde Avraam avea să-și pregătească chiar și loc de înmormântare. Spun toate aceste cuvinte și lucruri pentru că Avraam a fost numit prietenul lui Dumnezeu de către Sfânta Scriptură și pentru că însuși Mântuitorul Iisus Hristos numește raiul sau împărăția lui Dumnezeu ca fiind sânul lui Avraam. În sânul lui Avraam, Mântuitorul Hristos îl primește și ni-l arată pe săracul Lazăr care ședea mai înainte în timpul vieții sale pământești plină de necazuri, la poarta bogatului nemilostiv. Iată că zilele acestea sunt marcate de Lazăr din Betania pe care Mântuitorul Hristos l-a înviat cu o zi înaintea intrării Sale în Ierusalim, și pentru că Evanghelia de astăzi ne prezintă pe Lazăr care era unul din cei care ședea la masă cu Mântuitorul Hristos la cina din Betania, pe care au pregătit-o surorile lui Lazăr, Maria și Marta, mă gândesc că Lazăr din Betania a fost cu noi la această cină de taină în cadrul sfintei Liturghii de astăzi, aici în catedrala episcopală din Vârșeț. Dar nu numai Lazăr din Betania a fost cu noi astăzi aici la cină, ca și Lazăr la cina din Betania care a prefigurat Cina cea de taină din Joia patimilor și mai apoi Cina din Emaus în fața sfinților săi ucenici Luca și Cleopa. Aș vrea să spun și să fiu convins că împreună cu noi la această sfântă Liturghie de astăzi a fost de față și cneazul Lazăr, martirul și sfântul poporului sârb ortodox, și toți martirii și eroii neamului sârb și toți martirii și eroii poporului român, cu toții nevăzuți, împreună cu cetele îngerești și cetele tuturor sfinților prezenți la fiecare sfântă Liturghie. Ne binecuvântează și se bucură de ramurile de finic pe care le purtăm cu toții în sufletul și în inima noastră, pregătindu-ne să ieșim întru întâmpinarea Mântuitorului Hristos. De astăzi vă aparțin dumneavoastră tuturor, de astăzi destinul meu se leagă și se împlinește cu al fraților români de aici din Banat, din Voivodina și din Iugoslavia. Am încredere că Dumnezeu așa cum l-a chemat pe Avraam în țara Canaanului, fără ca acesta să știe ce-l așteaptă, ce minuni și taine aveau să se împletească pe firul vieții sale, tot astfel și eu nu știu ce mă va aștepta și ce taine lucrează și țese Dumnezeu în timpul și viitorul care va urma împreună cu dumneavoastră. Drept aceea mă încredințez rugăciunilor dumneavoastră, hotărât să slujim împreună pe Hristos și Biserica Lui cea adevărată, una sfântă, sobornicească și apostolească.

Vă mulțumesc pentru prezența dumneavoastră aici, pentru numărul mare în care ați venit să mă primiți și să mă întâmpinați cu ramurile de finic ale bucuriei creștine, ale păcii, dragostei, frățietății care trebuie să se sădească între noi. Bunul Dumnezeu să Vă binecuvânteze. Ne vom vedea de acum înainte aici ca și în toate bisericile românești, ne vom vedea aici la deniile din săptămâna patimilor, ne vom vedea în noaptea sfântă a Paștilor, a Învierii Domnului nostru Iisus și la orice praznic și

sărbătoare, și la orice invitație căreia voi da curs și răspuns dorinței și dragostei de a veni în mijlocul dumneavoastră. Bunul Dumnezeu să Vă binecuvânteze și sfintele Paști, care se apropie de noi și noi de ele, să fie mai luminate decât oricând în viața noastră a tuturor“.

În încheiere, Prea Cucernicul Părinte vicar Moise Ianeș a spus la rândul său: „Ziua de astăzi este o zi de îndoită sărbătoare pentru noi creștinii ortodocși români de pe aceste meleaguri deoarece sărbătorim praznicul Floriilor, praznicul bucuriei intrării marelui Mântuitorului Hristos în orașul Ierusalim și totodată intrarea în mijlocul nostru pentru prima dată a Prea Sfințitului Părintelui Episcop Daniil. La intrarea Mântuitorului în Ierusalim, mulțimea i-a cântat cu bucurie „Osana, bine este cuvântat cel ce vine întru numele Domnului“. Și noi astăzi îl întâmpinăm pe Prea Sfințitul Daniil cu bucurie la intrarea sa în orașul Vârșet și în mijlocul credincioșilor noștri de aici, întocmai ca mulțimile din Ierusalim în urmă cu două milenii. Bine este cuvântat cel ce vine întru numele Domnului. În numele lui Dumnezeu a venit Iisus în cetatea Ierusalimului în duminica Floriilor, în numele Domnului vine și Prea Sfințitul Daniil astăzi în duminica Floriilor în cetatea Episcopiei noastre ortodoxe române ca să ne împărtășească binecuvântarea Tatălui ceresc spre întărirea creștinilor noștri în credința strămoșească. Noi creștinii ortodocși români ne-am împărtășit de binecuvântări arhieresti din partea ierarhilor români în toată vremea pentru că noi întotdeauna am păstrat unitatea spirituală cu Biserica Ortodoxă Română. Chiar și în perioadele în care alte instituții românești din Iugoslavia nu aveau nici o legătură cu instituții de același fel din România, noi pe linie bisericească am păstrat în toată vremea unitatea noastră spirituală. În bisericile noastre românești de aici, la slujbele dumnezeiești până în anul 1971 în toată vremea au fost pomeniți ierarhii români bănațeni, fie episcopul Caransebeșului, fie Înalț Prea Sfințitul Părinte Mitropolit din Timișoara, fie episcopul Aradului. Astfel s-a păstrat între noi unitatea de creștini ortodocși români. După anul 1971, în bisericile noastre a fost pomenit Prea Fericitul Patriarh din București iar apoi Înalț Prea Sfințitul Părinte Mitropolit Nicolae din Timișoara. În ultimii patru ani, din anul 1997, când Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a luat decizia de a fi ridicat vicariatul de la Vârșet la rang de Episcopie, l-am pomenit pe Prea Sfințitul Laurențiu al Caransebeșului cu care am întreținut legătura canonică. Toți acești ierarhi își aveau însă eparhiile lor de care trebuiau să se îngrijească. De astăzi înainte, în bisericile noastre românești din Iugoslavia se pomenește Prea Sfințitul Daniil care e încredințat din partea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române să fie numai al nostru. De aceea de acum înainte împreună cu Prea Sfinția Sa vom căuta să rezolvăm toate problemele pe care viața ni le pune în față pe teritoriul Iugoslaviei. În numele preoților și credincioșilor noștri de pe aceste meleaguri țin să mulțumesc Înalț Prea Sfințitului Părinte Mitropolit Nicolae al Banatului, care lăsând la o parte multe îndatoriri pe care le are de îndeplinit, a binevoit a veni astăzi în mijlocul nostru aici la Vârșet împreună cu Prea Sfinția Sa Daniil, în această zi de însemnătate deosebită pentru Biserica noastră. Aceleași călduroase mulțumiri aducem Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist și membrilor Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pentru decizia luată de a fi ales Prea Sfințitul Daniil întru episcop-vicar al Mitropoliei Banatului și să se îngrijească de trebuințele bisericești ale noastre și să fie al nostru. Iar Prea Sfinției Voastre, Prea Sfințite Părinte Episcop Daniil Vă dorim rodnică activitate arhipăstorească pe

frumoasele noastre meleaguri și fructuoasă colaborare cu preoții și credincioșii noștri pentru binele Episcopiei noastre ortodoxe române de aici. Cu aceste gânduri Vă întâmpinăm la venirea Prea Sfinției Voastre în mijlocul nostru și Vă zicem „Bine ați venit” și „Întru mulți ani Prea Sfințite Părinte Episcop”. Festivitatea zilei s-a încheiat cu agapa comună oferită tuturor invitaților spre a marca popasul sărbătoresc prilejuit de evenimentul instalării Prea Sfințitului Episcop Daniil. Acum au luat cuvântul domnul Petru Sofronie, consilier al Ambasadei Române de la Belgrad, domnul Ionică Togeraș, deputat în Adunarea generală a Voivodinei, domnul Aurel Berlovan din partea comunității românilor din Iugoslavia, director al publicației „Libertatea” care și-a exprimat speranțele ca acest eveniment să marcheze într-un mod benefic relațiile dintre cele două Biserici surori, contribuind la îmbunătățirea stării religioase-morale a confrăților noștri de aici.

La sfârșit, Prea Sfințitul Părinte Daniil, noul ales, a rostit un cuvânt de încheiere prezentându-și pe scurt autobiografia, mulțumind tuturor pentru participarea la acest eveniment, promițând că va încerca să se ridice la nivelul cerințelor ce se impun în această regiune astăzi.

ELEMENTE DE ESTETICĂ BIZANTINĂ ÎN POEZIA LUI SANDU TUDOR

CONSTANTIN JINGA
Universitatea de Vest (Timișoara)

Considerațiuni introductive

Sistemul de referință în jurul căruia gravitează ideile despre literatură și artă ale lui Sandu Tudor este alcătuit din datele perspectivei tipologice asupra Scripturii, date pe care autorul le extrage din mediul ce a favorizat prezervarea și cultivarea lor într-un mod original. Acest mediu nu este altul decât cultura bizantină. De aceea, în studiul de față ne propunem să analizăm opera poetică a lui Sandu Tudor și să abordăm problematica icoanei imnologică, pe care o considerăm în continuare ca fiind principala sa contribuție la literatura religioasă (liturgică și seculară) din România, într-un context mai larg, și anume din perspectiva canoanelor estetice bizantine.

Încă de la bun început trebuie să spunem că, în momentul de față, interesul nostru major este acela de a considera suportul teoretic al opiniilor estetice enunțate de către Sandu Tudor. Prin urmare, nu suntem preocupați atât să depistăm sursele de inspirație ale autorului în discuție, cât să inventariem principiile estetice de sorginte bizantină valorificate în poezia sa și care i-au servit drept fundament pentru formularea și cultivarea conceptului de *icoană imnologică*. Considerăm că o asemenea discuție este esențială pentru înțelegerea acestui concept de importanță majoră pentru opera poetului de la Antim. În plus, prin ramificațiile deschise, cercetarea noastră ar putea servi drept punct de pornire pentru o analiză mai amplă a raportului dintre textul biblic, imaginea iconică și statutul textului literar, dintr-o perspectivă tradițională.

Astfel, în rândurile următoare vom căuta să decelăm, din corpusul de texte deja publicate în volum sub semnătura lui Sandu Tudor, ideile enunțate de el cu referire la artă în general și literatură în special, la rolul și menirea acestora, la fundamentul lor teologic. Ne interesează, mai precis, în primul rând cum definește Sandu Tudor literatura, apoi care consideră el că sunt resorturile intime ale acesteia, precum și considerațiile sale cu privire la finalitatea ei. Demersul nostru va privilegia așadar o abordare comparativă a problematicii analizate. De-a lungul cercetării ne vom referi constant la autori bizantini a căror contribuție la formularea unei estetici Orientale nu poate fi trecută cu vederea, cum ar fi: Sf. Dionisie Areopagitul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Teodor Studitul, Sf. Ioan Damaschinul ș.a. De asemenea, ne vom sprijini pe studiile unor cercetători mai recent ai lumii bizantine, așa ca: Louis Bréhier, Anthony Cutler, Gervase Mathew, David T. Rice, Wladislaw Tatarkiewicz, Leonid Uspensky, Pavel Floresnky, Paul Evdokimov, José Grosdidier de Matons, Nichifor

Crainic, Nicolae Ș. Tanașoca, Pr. Petre Vintilescu ș.a. După ce vom fi alcătuit un eșafodaj teoretic, în partea a doua a eseului nostru vom căuta să-i regăsim ideile componente analizând în primul rând tehnica portretistică a poetului de la Antim, dar și opera poetică a lui Sandu Tudor în general, operă căreia, după cum am putut nota deja în altă parte, un critic de talia lui George Călinescu îi refuză cu totul prezența în cetatea literelor.

Abordarea lui George Călinescu ni se pare deosebit de importantă și simptomatică pentru receptarea operei lui Sandu Tudor în special și pentru abordarea culturii bizantine în general. Din acest motiv, credem că este nimerit să începem tocmai printr-o considerare a pasajului dedicat poetului de la Antim în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*. Aici, proeminentul critic îl numără pe Sandu Tudor în rândul ortodoxiștilor și îl prezintă ca poet oficial al revistei „Gândirea”. Poeziile i le caracterizează ca fiind „compoziții cu pretenții de religiozitate” și îi neagă calitatea de „adevărat scriitor” pentru că îl găsește, în general vorbind, nepermis de tributar barocului și superficialității¹. La o privire mai atentă a fragmentului selectat de către G. Călinescu spre analiză și a analizei propriu-zise, putem remarca faptul că criticul atacă în mod deosebit latura formală a versurilor. Stilul i se pare greoi, prolix și lipsit de profunzime. Observații similare în marginea poeziei lui Sandu Tudor aflăm și la D. Micu, care îi acuză servilismul față de convenție, obscuritatea figurilor și, nu în ultimul rând, ceea ce el numește bigotism².

Interesul nostru față de aceste aprecieri a sporit considerabil atunci când, realizând faptul că, pentru o evaluare cât mai corectă, creația lui Sandu Tudor este de citit obligatoriu și din perspectiva canoanelor bizantine, am avut prilejul să le regăsim destul de bine conturate în unele lucrări de estetică a artei din Bizanț, cu referire, desigur, la literatura pe care o scriau artiștii Constantinopolului în vremuri demult apuse. O sinteză elocventă în acest sens aflăm, bunăoară, la Charles Delvoye care, în lucrarea sa intitulată *Arta bizantină*, oferă o adevărată sumă a idiosincraziilor moderne față de această literatură: „oricât de interesanți ar fi scriitorii bizantini prin gândirea și prin mărturia pe care ne-o aduc despre vremea lor – spune Delvoye –, între ei și noi se interpune ecranul stilului artificial, retoric, bombastic și nu o dată obscur, care, în loc să folosească limba vorbită, voia să copieze greaca veche. Iată de ce, ca manifestare estetică a civilizației bizantine preferăm literaturii încâtușate în carapacea unei forme în care canoanele stilului înăbușeau cel mai adesea exprimarea directă a sensibilității, arhitectura și pictura sa, care scăpau de constrângerile unei imitații pedante a trecutului”³. Vedem bine, pentru Charles Delvoye literatura bizantină se caracterizează printr-un stil artificial, este servilă față de modelele trecutului și amendabilă pentru că nu utilizează limba secolului. Păcatul ei cel mai mare ar sta în convențiile constrângătoare, care ajung să anuleze sensibilitatea autorului. De cealaltă

¹ George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediție revăzută și adăugită, ediție și prefată de Al. Piru, București, Editura Minerva, 1986, p. 885.

² Dumitru Micu, „Gândirea” și gândirismul, București, Editura Minerva, 1975, pp. 641–646.

³ Charles Delvoye, *Arta bizantină*, vol. II, traducere de Florica-Eugenia Condurachi, prefată de Vasile Drăguț, București, Editura Meridiane, 1976, p. 14.

parte, artele vizuale ar fi mai vrednice de studiat tocmai pentru că oferă un spațiu mai larg de respirație spiritului⁴.

Multitudinea de cercetări efectuate îndeosebi în ultimele decenii, chiar dacă nu au infirmat cu totul impresiile savantului francez, cel puțin au scos la iveală rațiunile acestei stări de fapt, iar pe noi ne-au ajutat să observăm că Ch. Delvoye nu a făcut decât să intuiască trăsăturile majore ale literaturii bizantine, fără însă a căuta să afle și resorturile profunde ale acestora. Într-adevăr, după cum vom avea de altfel prilejul să constatăm și pe parcursul analizei, literatura bizantină utilizează cu precădere o limbă de factură academică și ușor vetustă, se orientează după modele antice, acordă o atenție majoră convențiilor și manifestă o acrivie deosebită în privința mijloacelor de expresie. În opinia noastră, eroarea majoră a lui Charles Delvoye (și care multă vreme a constituit chiar sursa de alimentare a prejudecăților moderne legate de Bizanț) este segregarea operată între literatură, pe de o parte, și arte vizuale, pe de alta. De altfel, una dintre mizele cercetării de față este și aceea de a demonstra, prin analiza operei poetice a lui Sandu Tudor, că, în spațiul bizantin, artele vizuale și literatura nu pot fi înțelese decât ca mlădițe ale unei singure tulpini, ale unei estetici unice, prin vinele căreia curge esența unei teologii subtile și rafinate a frumosului. După cum vom vedea, specificul esteticii bizantine, iar la Sandu Tudor lucrul acesta se poate percepe cu ușurință, ține de o adevărată artă a vederii, concretizată ulterior într-o bucurie a descrierii și o valorizare a imaginii ridicată până la rang de teologie, în așa măsură încât unii analiști ai fenomenului s-au simțit motivați să creadă că este vorba despre formalism excesiv și superficial, cu toate că nu ar fi un caz izolat de artist în creația căruia grija față de formă să nu denote numaidecât o inconsistență a conținutului. Să nu uităm că poetul de la Antim debutează și scrie poezie într-o epocă posibil de caracterizat, din punct de vedere literar, ca fiind dominată de un adevărat cult al formei. Marii poeți contemporani lui manifestă o atenție deosebită față de stil, în așa măsură încât s-a putut vorbi, în cazul unora, de un simț aproape material al limbii și al cuvântului⁵.

Ipoteza noastră este că Sandu Tudor își propune să exprime în versurile sale trăiri religioase și să cultive, în sine și în virtualul său cititor, sensibilitatea față de sacru capabilă să inițieze acel avânt liric spre divinitate, pe care el îl numește *evlavie*. Pentru aceasta, alege forma ce i se pare mai adecvată: poema liturgică bizantină. Iar opțiunea sa este motivată tocmai de concepția estetică specifică Bizanțului, legată de iconicitatea textului scris. Literatura lui Sandu Tudor, vom încerca noi să demonstrăm, se vrea o fereastră spre absolut, și nu doar o simplă modalitate de exprimare a subiectivității proprii.

⁴ Remarci similare la Charles Diehl, **Marile probleme ale istoriei bizantine. Figuri bizantine**, vol. 1-2, traducere de Ileana Zara, prefață și tabel cronologic de Dan Zamfirescu, București, Editura pentru literatură, 1969, pp. 144-145 sau la Louis Bréhier, **Civilizația bizantină**, traducere de Nicolae Spinescu, București, Editura Științifică, 1994, p. 289, chiar dacă acesta din urmă concede asupra faptului că, multă vreme, doar ignoranța modernilor a făcut ca poezia ritmică bizantină să fie considerată ca proză (vezi *Idem, o.c.*, p. 294).

⁵ Vezi, bunăoară, modul cum este privit un Tudor Arghezi de către Tudor Vianu, în **Arta prozatorilor români**, în vol. Tudor Vianu, **Opere V**, Antologie, note și prefață de Sorin Alexandrescu, text stabilit de Cornelia Botez, București, Editura Minerva, 1975, pp. 225 sq. sau de către Vladimir Streinu, în **Pagini de critică literară**, II, București, Editura Minerva, 1974, pp. 10 sq. Exemplul lui Arghezi este cu atât mai elocvent, cu cât poetul *florilor de mucigai* a avut prilejul să cunoască, și el, savoarea versului bizantin.

Partea I

Probleme teoretice

I.a. Sandu Tudor - opinii despre literatură și artă

Sandu Tudor a fost o personalitate vulcanică, opunându-se aproape funciar chiar și ideii de sistem. Până în prezent nu avem știre ca el să fi produs vreodată un text unde să-și fi expus opiniile estetice într-o ordine anume. Cu toate acestea, el este un scriitor cu program, un program unitar, bine încheiat, coerent, dar niciodată formulat ca atare, ci doar sugerat difuz prin numeroasele meditații pe care le-a scris sau printre rândurile unor producții de factură mai degrabă teologică, decât estetică. De altfel, după cum urmează să vedem, cele două domenii se învecinează spornic în opera poetului de la Antim, iar el, autorul, tocmai din acest motiv este de găsit într-una dintre cele mai ilustre companii. Pentru început ne vom mulțumi să rezumăm liniile principale ale concepției sale despre artă și frumos, urmând să le precizăm ulterior, pe măsură ce vom progresa în analiza operei.

Călugărul poet socotea că există două feluri de frumos. Unul, accesibil simțurilor și rațiunii, înzestrat cu puterea de a atrage nu tocmai benefic atenția asupra lui pentru a procura satisfacții limitate⁶ și un altul, profund, inextricabil legat de *bine* și de *adevăr*, pe care le ține laolaltă într-o armonie pură și încântătoare⁷. Cel dintâi stă la îndemâna oricui, silogistic, fiind după potriiva simțurilor. Cel de al doilea se dezvăluie selectiv, iar realitatea lui pneumatică apare doar în cadrul melodic al „Dreptei Slăviri”⁸. Rostul artei, în toată această istorie, ar fi acela de a trasa și de a păzi neîntreruptă legătura dintre om și cel de al doilea tip de *frumos*.

După Sandu Tudor, o singură artă este capabilă să realizeze un asemenea pod, și anume arta liturgică. Acțiunea pontificală a acestei arte vizează subțierea ființei umane, extragerea ei, subtilă, din starea de amestec dizolvant și nociv care, altcum, o mistuie în derizoriu și călăuzirea minții spre țara de farmec și uimire ascunsă în inimă¹⁰ – comparată adeseori cu „piatra cea aspră, mohorâtă, seacă și rece care poartă pe Dumnezeu la adânc, așa precum e focul ascuns în vinele pietrei”¹¹. De aici, creatorul, poet-preot, se pricepe să elibereze omul cel viu deșteptându-i puterea de a izbucni lăuntric, animat de acea încântare luminoasă față de adevărul vieții pe care Sandu

⁶ Sandu Tudor, *[Picături de rouă ale dimineții veșnice. Cugetări]*, în vol. *Caielele Preacuviosului Părinte Daniil de la Rarău (Sandu Tudor) I. Dumnezeu-Dragoste*, ediție îngrijită de Alexandru Dimcea, București, Editura Christiana, 2000, p. 236.

⁷ *Idem*, *Imn Acatist la Rugul Aprins al Născătoarei de Dumnezeu. Punct ermeneutic*, în vol. *Scrieri I*, ediție îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociația Filantropică Medicală Creștină „Christiană”, București, 1999, p. 18.

⁸ *Idem*, *[Picături de rouă...]*, în loc. cit., p. 239.

⁹ Sandu Tudor, *o.c.*, pp. 235–236.

¹⁰ *Idem*, *Argument la o călătorie spre locul inimii*, în vol. *Taina Rugului Aprins. Scrieri și documente inedite*, Ediție îngrijită și cuvânt înainte de prof. Gheorghe Vasilescu, cu trei cuvinte mărturisitoare de Alexandru Mironescu, I.P.S. Bartolomeu Valeriu Anania, Arhim. Sofian Boghiu, București, Editura Anastasia, 1999, p. 34.

¹¹ *Idem*, *[Picături de rouă...]*, în loc. cit., p. 197.

Tudor o numește „evlavie” și o descrie ca „avânt liric al recunoașterii luminoase a Adevărului”¹². Cu alte cuvinte, priceperea artistului autentic rezidă în meșteșugul de a regăsi ordinea primordială a materiei, astfel încât aceasta să funcționeze ca un pretext pentru atingerea universalului. Statutul său este unul sacerdotal, în sens larg, drept pentru care el trebuie să se păstreze într-o stare similară celei specifice călugărului, cu atât mai mult cu cât are misiunea nobilă de a exterioriza și de a formula trăirile virtualilor săi cititori, în așa fel încât aceștia să se regăsească în text ca și cum l-ar fi scris chiar ei. Autor nu este numai cel ce scrie, spune Sandu Tudor, ci și acela care citește. Cititorul autentic al unei rugăciuni devine și autor al acesteia¹³.

Spațiul natural al acestei arte este Biserica – loc unde credinciosul poate recupera, prin cânt și rugăciune, sensurile vitale ale vieții și pe cele lirice ale (re)cunoașterii Adevărului celui Viu¹⁴. Dacă lumea întreagă este o pădure de simboluri, atunci înțelesurile acestora se descoperă în primul rând în ambianța lor de cristalizare, anume în contextul Liturgic¹⁵. „Fiecare templu creștin – spune Sandu Tudor – e [...] un rezumat de sinteză simbolică, un fel de evanghelie arhitecturală, care pune în valoare spirituală materia nobilă a pământului și cerului.”¹⁶ Arta specifică universului liturgic nu își propune nici să imite materia, nici să ofere o replică a Dumnezeuirii; ceea ce caută ea este reactualizarea înaintea fidelilor a actului creației. Cu alte cuvinte, așa cum spune chiar Părintele Daniil, „se străduiește să fie asemenea Logosului”¹⁷. În măsura în care izbuteste acest lucru, arta își concluzionează în chip fericit menirea de a ne ajuta să percepem prezența familiară a divinului în toată apropierea lui negrăită¹⁸. În acest spațiu cu valențe apocaliptice, crede Sandu Tudor, fidelul poate deveni „oglină pură în care se oglindește umbra formelor veșnice”, își redobândește vâzul integral și ajunge să perceapă pe deplin lămurit lucruri suprafirești de-abia bănuite până acum; trecând de măsura obișnuită a simțurilor, el se apropie de sensul simbolic al Lumii și, astfel, redescoperă rostul profund al aparențelor¹⁹.

În opinia poetului de la Antim, singura cultură care și-a creat o artă după un asemenea proiect spiritual este cea bizantină. Arta Bizanțului, notează el, urmărește programatic vădirea înțelesurilor epifanice ale lumii, orientându-se după canonul unei discipline simbolice arcan fundamentată pe smerenie – singura postură sufletească, perspectiva unică din care se poate desluși lumea nevăzută²⁰. Frumusețea bizantină nu este una triumfătoare, nu are nimic de a face nici cu potrivirea omenească,

¹² *Idem*, *Imn Acatist la Rugul Aprins al Născătoarei de Dumnezeu. Punct ermeneutic*, în *loc. cit.*, pp. 18–19; *Idem*, *Fii Maicii Domnului*, în vol. *Taina Rugului Aprins. Scrieri și documente inedite*, Ediție îngrijită și cuvânt înainte de prof. Gheorghe Vasilescu, cu trei cuvinte mărturisitoare de Alexandru Mironescu, I.P.S. Bartolomeu Valeriu Anania, Arhim. Sofian Boghiu, București, Editura Anastasia, 1999, p. 35.

¹³ *Idem*, *[Picături de rouă...]*, în *loc. cit.*, pp. 237–238.

¹⁴ *Idem*, *[Cunoaștere și rugăciune]*, în vol. *Caietele Preacuviosului Părinte Daniil de la Rarău (Sandu Tudor) 2. Sfințita rugăciune*, ediție îngrijită de Alexandru Dimcea, București, Editura Christiana, 2000, pp. 139 sq.

¹⁵ *Idem*, *[Dumnezeu este dragoste]*, în vol. *Caietele Preacuviosului Părinte Daniil de la Rarău (Sandu Tudor) 1*, ed. cit., pp. 16, 93.

¹⁶ *Idem*, *[Înțelesul epifanic al lumii]*, în *loc. cit.*, pp. 152–153.

¹⁷ *Idem*, *[Picături de rouă...]*, în *loc. cit.*, p. 237.

¹⁸ *Idem*, *[Dumnezeu cel de Taină]*, în *loc. cit.*, p. 86.

¹⁹ *Idem*, *Apocalipsa lui Ioan*, în vol. *Scrieri I*, ed. cit., pp. 142, 153, 177.

²⁰ *Idem*, *[Înțelesul epifanic al lumii]*, în *loc. cit.*, pp. 153–154.

ci este una pe care el o numește *kenotică* – frumusețe a smereniei, duhovnicească, tămăduitoare, întruchipată în lucrarea salvatoare a lui Iisus Hristos²¹. Modelul după care se orientează el va fi, prin urmare, estetica bizantină, așa cum a găsit-o formulată în comentariile patristice și ilustrată nu doar în artele vizuale, ci mai ales în imnografia bisericească.

I.b. Estetica bizantină – o teologie a frumosului

Raportându-se astfel la arta Bizanțului nu este de mirare că, în cea mai mare parte, ideile estetice ale lui Sandu Tudor rezumate mai sus se regăsesc cu ușurință în operele autorilor bizantini și în analizele unor cercetători mai moderni care au studiat fenomenul în amănunt. În cele ce urmează, ne propunem o trecere în revistă a câtorva dintre aceste idei, pentru a marca apropierea până la identificare, aproape, a concepțiilor poetului de la Antim de arta bizantină, asumată ca model. De asemenea, ne interesează să depistăm și acele elemente care contribuie în mod deosebit la particularizarea literaturii Părintelui Daniil în contextul cultural românesc.

I.b.1. Conceptul bizantin de frumos – surse și perspective

După cum toți cercetătorii sunt de acord, estetica bizantină s-a format sub o dublă influență: a culturii antice și a teologiei²². Ideile despre artă și frumos vehiculate în Bizanț sunt considerate a fi un prim rezultat al aplicării dogmelor religioase în domeniul esteticii. Demn de notat este că teologia a facilitat sinteza celor două atitudini diferite față de frumusețe specifice lumii ebraice, exprimate în Biblie, respectiv lumii grecești: frumusețea ca deșertăciune și frumusețea ca manifestare a divinului. De altfel, orice analiză a ideilor estetice bizantine ar trebui să pornească în primul rând de la conștientizarea faptului că, chiar dacă erau greci și țineau la păstrarea și cultivarea concepțiilor despre artă ale antecilor, bizantinii au suferit o profundă influență din partea culturilor din Orientul Mijlociu și Asia Mică. În al doilea rând, un alt aspect de luat în considerare este acela că, timp de un mileniu și mai bine, Bizanțul a reprezentat poate singura putere culturală, politică, economică și militară din Europa, iar dregătorii imperiali au realizat mereu faptul că ei sunt păstrătorii valorilor definitorii europene care, la acea dată, erau esențial creștine, în mijlocul unei lumi ce se prăbușea în barbarie²³.

Dacă este să-i dăm crezare lui W. Tatarkiewicz, atunci din lumea grecească preiau bizantinii, în frunte cu Sf. Vasile cel Mare, Clement Alexandrinul sau Athanasie cel

²¹ *Idem*, *Frumusețea filocalică*, în vol. *Scrieri I*, ed. cit., p. 201.

²² Charles Diehl, *Marile probleme ale istoriei bizantine. Figuri bizantine*, vol. 1–2, traducere de Ileana Zara, prefață și tabel cronologic de Dan Zamfirescu, București, Editura pentru literatură, 1969, pp. 137–140; Wladislaw Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. II, *Estetica medievală*, traducere de Sorin Mărculescu, București, Editura Meridiane, 1978, p. 21.

²³ W. Tatarkiewicz, *o.c.*, pp. 56–57.

Mare, modalitatea de a concepe frumosul ca ținând de vizual, rezidând în aranjarea armonioasă a elementelor și a caracteristicilor unui obiect anume și concretizându-se cu precădere în forme statice. În același timp, pe urmele Bibliei, ei se vor distanța de ideea unui frumos strict senzorial și vor crede într-o frumusețe dinamică, efect al proprietăților lucrurilor și al păstrării elementelor în stare pură, neamestecată, într-o frumusețe ca atribut al Dumnezeuirii și ca atare imposibil de reprezentat, de vizualizat, dar posibil de sugerat, de exprimat, de cunoscut prin cuvânt și simbol²⁴. Autorii din Bizanț vor preamări, așadar, un frumos moral, specific Evangheliilor, nesocotind aproape total frumusețea redusă la ceea ce ține de aspectul exterior sau de armonia superficială a formelor vizibile nemijlocit. Formele fizice, materia, lumea în general cu tot ceea ce ține de ea este frumoasă, iar această frumusețe se bazează în primul rând pe faptul că ea este plăcută văzului. Astfel, frumusețea care se ivește din lucrurile simple este acceptabilă dacă și numai dacă ea se datorează întâi de toate strălucirii interioare a acestora, apoi faptului că ele își realizează scopul, își îndeplinesc misiunea atribuită și de-abia la urmă armoniei proporțiilor. Toate acestea fac ca lumea să fie conformă cu perfecțiunea principiului creator. Pentru a rezuma, vom nota că frumosul este, pentru bizantini, sensibil, nemijlocit și întemeiat pe adecvarea la o finalitate bine stabilită. Lumea a fost creată pentru a dezvălui o înțelepciune de taină, un crez soteriologic și este frumoasă în măsura în care își îndeplinește această nobilă misiune. Frumosul strict senzorial este, evident, lipsit de sens și nociv²⁵.

O altă perspectivă asupra frumosului, care la Sandu Tudor va ajunge să o completeze pe prima, este cea formulată în corpusul areopagitic și interesant valorificată în literatura română, ceva mai devreme, de către Nichifor Crainic. Pentru Areopagit, frumosul ține de esențele superioare, este o realitate absolută, principiu și scop al lucrurilor, model și măsură a acestora. Se numește *frumos*, pentru că își distribuie esența tuturor lucrurilor, potrivit cu firea lor, pentru că este izvorul armoniei și pentru că le cheamă la sine pe toate²⁶. Deosebit de importantă ni se pare, la Dionisie, ideea că frumosul terestru este rezultatul unei emanații exercitate de către frumosul absolut. Cu alte cuvinte, în ciuda imperfecțiunii ei, lumea căzută, diminuată de păcat, mai conține totuși un sâmbure divin – rămășiță sacră a frumosului absolut, dar și atestare a faptului că lucrurile pământești sunt reflexe, imagini, ale celor absolute, cerești. Cu ajutorul acestora și în măsura în care se pricepe să le privească în mod adecvat, omul poate accede la frumosul invizibil. Dionisie depășește conceperea tradițională a frumosului ca armonie; pentru el, frumosul este sursa și țelul existenței, iar strădania omului de a-l percepe este tot una cu efortul acestuia de a cunoaște binele și adevărul. Altfel spus, frumusețea nu este doar o realitate estetică, ci și una metafizică, o calitate transcendentală, teologică.

²⁴ *Idem*, o.c., pp. 16–18.

²⁵ *Idem*, o.c., pp. 26–29.

²⁶ Sf. Dionisie aduce aici un argument filologic foarte interesant, explicația lui bazându-se pe faptul că, în limba greacă, καλλος = chemare, frumusețe. Vezi Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeiești*, IV §4, §7, în vol. Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul*, trad. de pr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea, București, Paideia, 1996, pp. 146–149; Cf. Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, ediție îngrijită și studiu introductiv de pr. Dumitru Stăniloae, postfață și note de Magda Ursache și Petru Ursache, fișa bibliografică de Alexandru Cojan, Iași, Editura Moldova, 1994, pp. 106–107.

Concepțiile Areopagitului au influențat fundamental întreaga artă bizantină. Ele marchează punctul de fuziune între estetică și teologia mistică răsăriteană. Deloc întâmplător, în secolele următoare le vom regăsi la baza esteticii mistice a iconodulilor²⁷. Teoriile despre icoană, ideea că simbolul liturgic conține în sine o anumită prezență a simbolizatăului, teologia participativă a lui Ioan Damschinul și Teodor Studitul, asupra cărora vom avea prilej să revenim mai la vale, își au suportul tocmai în ideile lui Dionisie și în teologiile iudaice referitoare la prezența lui Dumnezeu în Numele său, înțeles ca loc teofanic prin excelență.

I.b.2. *Funcția teologică a artei*

Vedem bine, din cele prezentate până aici, că opinia conform căreia estetica bizantină ar fi aplecată înspre ideea unui frumos senzorial, superficial este, în realitate, departe de adevăr și, într-un sens, tributară chiar unei estetici iconoclaste, dezavuate în Bizanț cu ocazia celui de al VII-lea Sinod ecumenic (Niceea, 787), unde concepțiile unor autori ca Marele Vasile sau Dionisie Areopagitul au fost ridicate, după cum se știe, la rangul de dogme teologice. Din acestea va decurge, ulterior, și nu din concepțiile iconoclaste, repudiate ca erezii, doctrina bizantină despre artă. După cum corect avea să noteze W. Tatarkiewicz, una dintre primele consecințe ale deciziilor de la Sinodul VII ecumenic a fost aceea că, de acum, conceptul de frumos absolut pătrunde în estetica creștină, tocmai în detrimentul frumosului sensibil²⁸. Așa se face că, în literatura patristică, regăsim ideea că arta are menirea de a reda prototipul transcendent al lucrurilor din contingent. Altfel spus, că arta nu poate fi limitată la simpla reproducere a naturii; dar ea trebuie să țină seama de elementele acesteia, pentru că toate sunt derivate din prototip. Important nu mai este ca artistul să reproducă aparența accidentală a formelor înconjurătoare, ci să dezvăluie, să sugereze legătura dintre acestea și frumusețea suprasensibilă, superioară, să le prezinte ca mărturii ale prezenței Dumnezeirii în lume. Artă nu mai este menită să reprezinte sau să educe, ci mai curând să emoționeze sau, mai bine spus, să faciliteze un anumit gen de cunoaștere sensibilă a Adevărului – o „cunoaștere lirică“, după cum avea să o numească Sandu Tudor. Creativitatea este imitație, se spune în corpusul areopagitic, dar o imitație a frumosului perfect și, altfel, invizibil. Acesta poate fi exprimat prin reprezentarea unor forme limitate, vizibile, tocmai pentru că lucrurile înconjurătoare sunt imagini ale celor superioare. Extrase din contextul lor lumesc și plasate într-un cadru consacrat, formele sensibile îmbracă o semnificație simbolică și dobândesc astfel calitatea de a deschide accesul spre cunoașterea frumosului absolut.

Mistică și simbolică, arta bizantină își află spațiul propice de manifestare în cadrul Bisericii și se pune în slujba serviciilor liturgice săvârșite aici. Artiștii bizantini vor percepe Liturgia ca pe un mediu adecvat prin excelență pentru transmiterea adevărilor dogmatice și împărtășirea experiențelor spirituale ale sfinților. În ciclul liturgic, după cum observă C. Yannaras, teologia devine poezie, cântec, imagine,

²⁷ W. Tatarkiewicz, *o.c.*, pp. 48, 68; Cf. Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, trad. de Grigore Moga și Petru Moga, București, Editura Meridiane, 1992, pp. 29–30.

²⁸ W. Tatarkiewicz, *o.c.*, p. 49.

miros, strălucire, oferindu-se credincioșilor mai mult ca viață trăită festiv, într-o perpetuă serbare a biruinței asupra morții, decât ca o direcție de gândire silogistică – fapt ce-l motivează pe teologul elen să susțină că spațiul unde Cuvântul și Icoana se vor uni, într-un limbaj ecleziastic și estetic comun, este cel sacramental al Bisericii²⁹.

I.b.3. *Imnul și icoana*

Apropierea până la identificare (evident, nu din punct de vedere formal) dintre imn și icoană, pe un fond dogmatic și în cadrul liturgic – idee deosebit de importantă pentru analiza literaturii lui Sandu Tudor – a mai fost remarcată și de către alți cercetători ai fenomenului. Pentru Pr. Benedict Ghiuș, de pildă, icoanele sunt expresia autorizată și mereu vie a întregii predanii patristice, iar imnele bisericești sunt rezultatul artei „de a evoca o întreagă doctrină prin simple aluzii”³⁰.

Zonele de interferență dintre iconografie și iconografie ar fi, așadar, două: una, la nivelul doctrinei Bisericii și alta, la nivelul concepției stilistice. Comuniunea la nivel doctrinar este ușor de remarcat, bunăoară, mai ales în reprezentările iconografice ale Sfintei Treimi sau ale Fecioarei Maria, unde simple detalii grafice, forme geometrice sau culori sunt dispuse conform unor canoane bine precizate, în directă legătură cu normele de credință ale Bisericii³¹. De cealaltă parte, în privința imnelor, mai cu seamă în cazul celor caracterizate prin note mistice, se observă că tehnica de alcătuire se bazează pe alăturarea a două sau chiar mai multe pasaje biblice, la care însă se face doar aluzie, în vederea sugerării unui adevăr dogmatic. Pr. D. Stăniloae numea aceste texte „o adevărată teologie ascetică și mistică.”³² La nivelul expresiei, cele două au în comun preferința pentru o anumită laconicitate a limbajului. Imaginile iconografice sunt reduse la un minim de detalii, iar imnele indică prin elemente sugestive pericope biblice, urmând ca cititorul să descopere, să vadă, să experimenteze, în cadrul comunității de credință și cu o profundă implicare afectivă, Adevărul³³. Scopul vizat este redeșteptarea, în persoana fidelului, tocmai a acelei capacități de cunoaștere lirică despre care vorbește neobosit Sandu Tudor³⁴. Interesant ni se pare că L. Uspensky pune această economie de limbaj în legătură cu stilul „laconic și sobru al Scripturii”³⁵. Într-adevăr, literatura Bibliei este una a simplității, alcătuită mai degrabă din unități

²⁹ Christos Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de pr. dr. Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 1996, pp. 29, 79; vezi și Michel Quenot, *Icoana, fereastră spre absolut*, traducere, prefață și note de pr. dr. Vasile Răduță, București, Editura Enciclopedică, 1993, p. 34.

³⁰ Arhimandrit Benedict Ghiuș, *Taina Răscumpărării în iconografia ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998, p. 39.

³¹ Vezi de pildă modul cum analizează Paul Evdokimov icoana Sfintei Treimi de Andrei Rublev, în *o.c.*, pp. 207 sq.

³² Pr. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, p. 86; Vezi și Arhimandritul Benedict Ghiuș, *o.c.*, p. 10. Cf. Virgil Cândea, *Postfață la vol. Cele mai frumoase rugăciuni ale Ortodoxiei*, București, Editura Anastasia, 1996, p. 263.

³³ Arhimandritul Benedict Ghiuș, *o.c.*, pp. 13, 16, 25. Cf. Christos Yannaras, *o.c.*, p. 72.

³⁴ Cf. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere de dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Române, p. 261.

³⁵ Leonid Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, studiu introductiv și traducere de Teodor Baconsky, București, Editura Anastasia, 1994, p. 45.

scurte și pline de miez, decât din narațiuni ample, încărcate în detalii³⁶. Și poate că nu am fi prea departe de adevăr, dacă am conchide că Scriptura este tocmai solul comun unde se află principiile acestei estetici, care au rodit în imagine și cuvânt în mediul creat de către spațiul hermeneutic care este sfera liturgică, sacramentală a Bisericii.

I.b.4. Statutul autorului în cultura bizantină

Aici, în acest cadru, statutul autorului se modifică și el, în comparație cu cel obișnuit în lumea literelor. Sandu Tudor, ne amintim bine, susținea ideea artistului-exponent, care exteriorizează ceea ce au cititorii ascuns; îi ajută, cu alte cuvinte, să devină ei înșiși autori ai textelor citite³⁷. Omul care se roagă și își exprimă astfel propriile trăiri devine el însuși autor de fapt și de drept al rugăciunii citite. O rugăciune, un imn, o dată adoptate de către Biserică, intră într-o altă sferă, iar autor va fi tot omul rugător. Sau, cum spunea Pr. Benedict Ghiuș, „de aci încolo, adevăratul lor autor devine Biserica”³⁸. Meditațiile lui Sandu Tudor și observațiile Părintelui Ghiuș sunt în deplină concordanță cu starea de lucruri specifică Bizanțului. De pildă, se știe prin Tradiție că autorul uneia dintre slujbele euharistice răsăritene este Sf. Ioan Gură de Aur sau că majoritatea imnelor din *Octoih* au fost scrise de către Sf. Ioan Damaschinul. Dar ei nu și-au pus semnătura nicăieri. De asemenea, este deja notoriu faptul că zugravii iconari nu își semnează din principiu icoanele.

I.c. Nichifor Crainic și sursele de inspirație ale lui Sandu Tudor

Toate aceste idei și-au găsit ecou în literatura română de la jumătatea secolului XX, mai cu seamă în textele lui Nichifor Crainic, cel care a fost poate unul dintre primii maeștri într-ale literelor ai lui Sandu Tudor. Gustul pentru discuțiile religioase și pentru evaluarea oricărui sistem de idei, filosofic, politic, economic, artistic ș.a.m.d. prin prisma doctrinei, ușor de depistat la Nichifor Crainic, este de sorginte bizantină. La fel, concepția că arta autentică, superioară, trebuie să fie manifestare a gândirii creștine și să rămână legată de cultul religios, tot de aici provine. Parte dintre ideile sale sunt preluate din teologia areopagitică. Ar fi cazul, de pildă, concepției despre *frumos*, înțeles la modul absolut și ca o chemare adresată omului de către Dumnezeu sau ideea mimetismului ca reprezentare a unei naturi mistice, între multe altele³⁹. Dar atunci când afirmă că, spre deosebire de Catolicism, „Ortodoxia localizează ceea ce e universal”⁴⁰ și valorifică această idee pentru a fundamenta teologic o doctrină politică seculară, el se îndepărtează de spiritul bizantin, aulic, cosmopolit și universalist prin excelență. El se desparte de Bizanț, prin aceea că îl subordonează programului său etnocratic.

³⁶ Cf. T.R. Henn, *The Bible as literature*, London, Lutterworth Press, 1970, pp. 21–22, 32–33.

³⁷ Sandu Tudor, *Apocalipsa lui Ioan*, în vol. *Scriseri I*, ed. cit., p. 160; Sandu Tudor, *[Picături de rouă...]*, în o.c., p. 238.

³⁸ Arhimandritul Benedict Ghiuș, o.c., pp. 8–9.

³⁹ Vezi Nichifor Crainic, o.c., pp. 103, 106–107, 131, 236, 242–243.

⁴⁰ Nichifor Crainic, *Omul eroic*, în vol. *Ortodoxie și Etnocrație*, București, Editura Cugetarea, f.a., pp. 62–63.

Deloc întâmplător, atunci când directorul de conștiință al gândiriștilor va începe să îngroașe mai mult această latură a gândirii sale, Sandu Tudor își șochează amfitrionii mutându-se în bărcile Stângii. Nu este greu de bănuat că, în bună măsură, contactul poetului de la Antim cu literele bizantine s-a realizat prin intermediul lui Nichifor Crainic și în contextul grupării din jurul revistei „Gândirea”. Dar este mai mult ca sigur că sursele lui de inspirație vor fi fost și altele – iar când facem această afirmație ne gândim îndeosebi la cărțile de cult bisericești. Sandu Tudor era un credincios cu o viață sacramentală activă, fapt ce îi va fi permis să nu se lase purtat de șuvoiul ideologiilor politice care au marcat, în acei ani, istoria României. El evită cu abilitate pericolul unei „etnicizări” exagerate a mesajului său, orientându-se după surse cu precădere culte, majoritatea de secol XIV–XVII. Din acest motiv, observația lui G. Călinescu, cum că Sandu Tudor scrie „în linia Teleor și Mateiu Caragiale”⁴¹ ni se pare demnă de luat în seamă. Versurile sale au mult mai multe în comun cu *Pripealele* compuse în sec. XIV–XV de către Filotei, logofătul lui Mircea cel Bătrân, cu imnele protopsaltului de la Putna, Eustratie (sec. XVI), cu alcătuirile encomiastice ale lui Udriște Năsturel sau cu stihurile heraldice, „la stemă”, ajunse în mare vogă prin secolul al XVII-lea, decât cu *Psalmii* lui Dosoftei, de pildă, transpuși în limba română specifică, înainte de toate, cântecului popular.

* * *

Ceea ce ni se pare vrednic de reținut, la finalul acestei secțiuni, este faptul că ideile estetice ale autorilor bizantini se regăsesc fără dificultate în opera lui Sandu Tudor. Însă trebuie notat că el face abstracție de filosofia și literatura bizantine din secolele IX–XV, când independența față de normă îngăduise apariția unor sisteme filosofice de genul celui imaginat de către Plethon, care nu a fost acceptat niciodată de către Biserică. În schimb, autori precum Sf. Vasile cel Mare, Sf. Clement Alexandrinul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschinul, Sf. Dionisie Areopagitul, Sf. Grigorie Palama sau Nicolae Cabasila constituie pentru Părintele Daniil puncte de reper esențiale în schițarea unui sistem estetic propriu, ca manifestare a unei gândiri profund creștine, sprijinită pe mistica areopagitică și pe cea isihastă. Iar scrierile acestor Părinți ai Bisericii au contribuit decisiv, după cum vom vedea ceva mai încolo, la cristalizarea concepției sale despre icoana immologică.

Partea a II-a

Analiza operei literare a lui Sandu Tudor din perspectiva esteticii bizantine

II.a. Genuri literare bizantine în literatura lui Sandu Tudor

Un domeniu important în spațiul căruia literatura lui Sandu Tudor își vădește originile bizantine este acela al genurilor literare. Încă din începutul acestei secțiuni

⁴¹ George Călinescu, *o.c.*, p. 885.

trebuie menționat faptul că, în momentul de față, orice discuție în această direcție este supusă provizoratului și deschisă spre evaluări sau reluări viitoare, din simplul motiv că literatura lui Sandu Tudor nu este încă decât parțial cunoscută, iar cea deja editată cuprinde în bună măsură texte cărora autorul nu a mai apucat să le confere o formă finală. Pe de altă parte, materialul editat până în prezent nu cuprinde numai creații în stil bizantin. Poetul însuși declară în repetate rânduri că el îmbină formele de expresie bizantine cu figuri specifice culturii moderne. Din acest motiv, ar fi aproape imposibil să afirmăm că măcar o parte din opera sa este de sorginte strict bizantină. În același timp, este util să notăm și faptul că accesul lui Sandu Tudor la sursele bizantine era totuși destul de limitat. Textele la care se raportează el constant provin mai degrabă din corpusul literaturii encomiastice românești de secol XVII, ale cărei locuri comune au alcătuit primul „limbaj poetic” al literaturii noastre culte și care se inspiră, la origini, din encomiastica religioasă și din versurile emblematice seculare. Sunt alcătuirii cu rol preponderent didactic, explicativ. Cum se face, atunci, că multe dintre producțiile sale sunt de citit, totuși, din această perspectivă? Credem că un răspuns la această întrebare ar fi de aflat în primul rând în predilecția autorului pentru anumite genuri și teme specifice bizantine, precum și în opiniile sale teoretice în raport cu acestea.

Literatura bizantină cuprinde, evident, genuri și specii literare dintre cele mai diverse, specifice vremii, asemenea oricărei alte literaturi. Regăsim, aici, poezii lirice, poeme didactice, versificări pe teme felurite, poezie liturgică, alegorică, filosofică, poema didactică, versuri encomiastice, balade, epopei, iar ceva mai târziu chiar poeme curtenești și romane cavaleresti, care însă apar de-abia prin secolul XIII și pătrund în Bizanț împreună cu cruciații occidentali; în proză, producțiile epistolare se aflau în mare cinstă, la fel textele satirice și pamfletele, jurnalele și descrierile, discursurile funebre, tratatele parenetice, cronicile, hagiografia ș.a. Se pare că manualele bizantine din epocă ordonau toate aceste genuri în cinci clase: 1. panegiricele imperiale; 2. discursurile funebre; 3. tratatele parenetice; 4. descrierile; 5. epistolografia⁴². Importante pentru analiza noastră sunt, în mod deosebit, primele patru, ale căror principii compoziționale apar și în prozele lui Sandu Tudor. Este cazul falsului jurnal de călătorie, de pildă, intitulat *Cartea Muntelui Sfânt*, unde descrierea servește drept suport meditației duhovnicești și se îmbină armonios cu speculațiile mistice ale autorului. Desigur, tablourile de aici, asemenea celor din *Marea noapte de aur a Maicii Domnului*, nu se raportează neapărat la un model antic, așa ca peisajele din literatura bizantină savantă. Important de reținut, deocamdată, este că ele urmează aceleași particularități stilistice – asupra cărora intenționăm să zăbovim în secțiunea următoare. De asemenea, portretele din aceste două proze se supun aceluiași reguli ca și panegiricul, textul hagiografic și discursul funebru bizantin: sunt amplificări ale unor modele ce țin seama prea puțin de biografia subiectului; în schimb, se prezintă ca un soi de inventar de vicii sau virtuți, după caz, sugerate de regulă prin detalii anatomice, limbaj, gest semnificativ, etc.

⁴² Louis Bréhier, *Civilizația bizantină*, traducere de Nicolae Spinescu, București, Editura Științifică, 1994, pp. 268–269.

II.a.1. *Encomiastica imperială, literatura hagiografică, narațiunea în versuri, chronografia și balada*

Un loc de seamă în literatura bizantină, la fel ca și în creația Părintelui Daniil, îl ocupă hagiografia. După cum se știe, biografiile sfinților au la origine procese verbale înregistrate la judecarea unor martiri din primele veacuri creștine, precum și mărturii din tradiția orală legate de torturile la care aceștia fuseseră supuși. De-abia după secolul IV, textele hagiografe încep să respecte reguli retorice bine precizate și să descrie viețile unor sfinți care nu avuseseră parte neapărat de o moarte martirică. În principiu, un asemenea text trebuia să menționeze titlul acordat în Biserică sfântului respectiv, urmat de o serie de epitete definitorii, apoi o scurtă prefață referitoare la nașterea acestuia, la rude și la situația materială a familiei sale, educația, gesturile ascetice, miracolele înfăptuite, moartea apoteotică și o încheiere în care era comparat cu figuri de personaje celebre din Sf. Scriptură⁴³. Aceste documente nu se doresc, după cum se poate observa, biografii fidele ale personalităților prezentate. De regulă, autorul este îndrumat să opereze o selecție de fapte și împrejurări care dau seama de caracterul exemplar al sfântului și de importanța lui sacramentală. Cu alte cuvinte, intenția este de a prezenta un model vrednic de urmat și, totodată, de a sublinia acele aspecte din portretul moral al unui om prin intermediul cărora el și-a putut împlini menirea în viața lui pământească. Principiul teoretic este identic celui aflat la baza teologiei icoanei și provine din concepția areopagitică despre *mimesis* (arta prezintă o realitate deja mântuită). Deloc întâmplător, aceleași reguli vor sta la baza imnelor acatiste de mai târziu.

Remarcabil în cazul lui Sandu Tudor este faptul că regulile acestea se regăsesc inclusiv în balada *Hrisovul clipelor*⁴⁴, text ușor de încadrat în categoria poeziei bizantine de limba populară, care tinde să-și câștige o oarecare autonomie începând cu secolul XII și se răspândește atât în folclorul, cât și în literatura cultă a popoarelor din peninsula Balcanică, sub forma baladei și a narațiunii versificate, tratând cu precădere evenimente senzaționale. Autorul *Hrisovului*... își descrie textul ca pe o alcătuire din „douăzeci și patru de icoane și pricini de cântec la ceasurile inimii și ale minții [...] măsura ritmică a unei zile, dar fără simetria ucigătoare a unei cronologii din afară de cronometru, ci numai aceea a mlădierii melodioase a unui timp trăit, timp lăuntric”⁴⁵. *Hrisovul*..., subintitulat „parabolă în ton de baladă”, nu oferă imaginea unui fapt real sau verosimil, ci asemenea unui document imperial, inventariază momentele de grație ale unei existențe, anume acelea care dau seama de intervenția lui Dumnezeu în desfășurarea istoriei lăuntrice a personajelor. Autorul nu scrie un „hronic”, nu este interesat de succesiunea unor evenimente senzaționale, ci de tâlcul profund al celor zugrăvite.

⁴³ L. Bréhier, *o.c.*, pp. 286–288.

⁴⁴ Sandu Tudor, *Hrisovul clipelor (parabolă în ton de baladă)*, în vol. *Taina Rugului Aprins*, ed. cit. pp. 67 sq.

⁴⁵ Sandu Tudor, *o.c.*, p. 67.

II.a.2. Poema didactică și poezia ritmică

Opera Părintelui Daniil este bogată și în poeme didactice, caracterizate prin intenția de a transmite și de a prezenta cugetului, într-o manieră lirică, adevăruri de credință. Ceea ce deosebește însă acest gen, la Sandu Tudor, de specificul său din literatura bizantină, este faptul că poetul de la Antim îl pune în legătură cu poezia numită în Bizanț „ritmică”. La prima vedere, combinația poate părea cel puțin neverosimilă. Cert este însă că poezie didactică pură, așa cum era ea înțeleasă și scrisă în Oraș, nu găsim în textele ieroschimonahului, cel puțin nu în cele editate; pe de altă parte, el nu respectă îndeaproape nici regulile formale ale poeziei ritmice. De unde această inconsecvență? Credem că răspunsul la această întrebare este de găsit în primul rând în faptul că Sandu Tudor nu a avut acces direct nici la poezia didactică, nici la poezia ritmică bizantină, ci prin intermediul cărților de cult românești, cel mai adesea traduceri după surse slavone.

Poezia ritmică a apărut în contextul slujbelor liturgice și este considerată a fi manifestarea cea mai originală a spiritului răsăritean. Reprezentantul ei cel mai de seamă, Romanul Melodul, o va impune ca formă a poeziei religioase, care evită programatic referințele la cultura antică și se deosebește de poezia savantă atât prin teme, cât și prin metrică. Din punct de vedere formal, poetul trebuie să acorde atenție îndeosebi accentului tonic, căutând să respecte izosilaba și homotonia. În afara acestor reguli, forma este subordonată întru totul învățăturii de credință, fondului doctrinar de exprimat. Alți autori importanți ar fi Sf. Ioan Damaschinul și Sf. Grigorie de Nazianz, din creațiile căruia se pare că Sandu Tudor s-a inspirat destul de mult⁴⁶. Dar, cum spuneam mai înainte, prea puține dintre textele sale poetice urmează cu strictețe forma aceasta, chiar dacă stilul este de regulă căutat, iar jocul vocalelor este valorificat cu multă dibăcie, cam tot așa ca în producțiile călugărilor de la mănăstirea Studion din Constantinopol, imne care se mai citesc și astăzi în cadrul slujbelor bisericești. În poezia lui Sandu Tudor regăsim mai degrabă figurile și limbajul traducerilor românești. Numai că variantele acestea pierduseră deja metrica versului bizantin, sacrificată în favoarea sugestiilor lexicale din textul original. Iar pentru Părintele Daniil, mai importantă decât rima este imaginea sugerată în textul rugăciunii, mesajul acestuia și atingerea scopului scriiturii, adică perceperea de către credinciosul care se roagă a prezenței adevărate a Dumnezeirii și preschimbarea lui într-un nou Israel⁴⁷. Din acest punct de vedere, am putea spune că poezia religioasă a lui Sandu Tudor se situează undeva la limita dintre poezia didactică bizantină și cea ritmică, accent mai mare punându-se, evident, pe compozițiile-rugăciune.

* * *

Încheiem această secțiune cu observația că literatura Părintelui Daniil împrumută dintre genurile bizantine hagiografia, encomiastica, narațiunea în versuri, poezia

⁴⁶ *Idem*, *Epilog la Imnul Acatist al „Rugului”*, în vol. *Scrieri I*, ed. cit., p. 72; vezi și L. Bréhier, o.c., pp. 294 sq. Cf. Vintilescu, Petre, *Pr. Despre poezia imnografică în cărțile de cult și de cântare bisericească*, București, Editura Pace, 1937; Matons, José Grosdidier de, *Romanos le Melode et les origines de l'hymnographie byzantine*, Paris, 1974.

⁴⁷ Cf. *Idem*, [Gânduri despre rugăciune], în vol. *Caietele Preacuviosului Părinte Daniil de la Rarău (Sandu Tudor) 2*, ed. cit., p. 11.

didactică și cea ritmică, dar creațiile sale dau seama de o abordare totuși personală a problemelor și de o utilizare specifică a mijloacelor expresive, în respectul canoanelor estetice din Bizanț și al principiilor teoretice aflate, în egală măsură, la baza teologiei icoanei. Putem vorbi, în acest caz, de o tentativă curajoasă de aplicare a acestora într-un mediu impregnat de modernism, asemenea celui românesc interbelic, cu rezultate deosebit de interesante.

II.b. Particularități stilistice de inspirație bizantină în literatura lui Sandu Tudor

În secțiunile precedente am făcut adeseori referire la faptul că stilul scriiturii lui Sandu Tudor este foarte apropiat de cel bizantin. În rândurile următoare ne vom concentra atenția asupra acestui aspect al creației sale, încercând să-i punem în relief câteva dintre particularitățile stilistice și să subliniem sorgintea lor bizantină.

II.b.1. Vechi și nou în stilistica lui Sandu Tudor

Poetul Antimului scrie în maniera grecească, dacă putem spune așa, prin opțiune. Punctul său de reper, după cum am văzut deja, este poema liturgică bizantină, poezia ritmică. Cum împărtășește ideea că singura artă autentică este cea izvorâtă din cult și care tinde programatic să se alăture acestuia, Părintele Daniil va alege deliberat modalitățile expresive specifice textelor bizantine pe care le frecventează cu asiduitate: imnele bisericești. Desigur, orice analiză de acest gen trebuie să țină seama de un fapt deja subliniat mai sus, anume că Sandu Tudor nu are un contact cu textele bisericești în original, ci doar în versiuni românești, traduse fie direct din limba greacă, fie, cel mai adesea, din surse slavonești. Aceasta ar explica în bună măsură prezența în versurile sale a unor termeni arhaici de origine slavonă (ca de exemplu în poezia *Comornic*), uneori în număr atât de mare, încât unui cititor nefamiliarizat cu poezia liturgică pravoslavnică îi poate da impresia de artificios și chiar de obscur. O altă chestiune de luat în seamă este că în stilul său se regăsesc, deloc accidental, particularități specifice unei estetici mai degrabă moderne, iar în poeziile al căror stil urmează normele mai noi, apar elemente vechi, bizantine, așa cum se poate vedea bunăoară în compoziția *Anahoree*, unde metabola este aplicată exact ca în cadrul imnului acatist⁴⁸. Îmbinarea aceasta dintre antic și modern este, iarăși, deliberată – după cum declară explicit autorul însuși, atunci când caracterizează *Acatistul Sfântului Dimitrie*, în scrisoarea adresată Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române⁴⁹. Sandu Tudor realizează corect valoarea semantică, teologică a alcătuirilor liturgice bizantine, traduse în limba română, dar este conștient și de limitele stilistice ale acestora. Din informațiile pe care le avem, unul dintre proiectele sale mărețe era să inițieze o retraducere a cărților de cult, astfel încât noua versiune românească să păstreze inclusiv ritmul sonor al versului grecesc.

⁴⁸ Sandu Tudor, *Anahoree*, în vol. *Taina Rugului Aprins*, ed. cit., p. 48.

⁴⁹ Documentul este redat în o.c., p. 83.

În orice caz, prin această atitudine el se apropie de maniera bizantină. Dacă literații Bizanțului manifestau o predilecție deosebită pentru modele grecești antice și pentru limba greacă din epoca clasică, iată că Sandu Tudor se raportează mereu la literatura română veche, iar limba pe care o folosește este bogată în arhaisme și în turnuri de frază de multă vreme ieșite din uz. Paradoxul situației rezidă mai puțin în faptul că unele dintre textele sale pot fi socotite greoaie și chiar obscure, cât în aceea că, dacă ne raportăm la modelul bizantin, vom constata că el se inspiră din poezia ritmică, însă respectă doar parțial principiile formale ale acesteia, în schimb, dacă ținem seama de stil, am putea fi îndreptățiți să spunem că se apropie mai mult de normele stilistice ale poeziei savante⁵⁰. Astfel, autorul trece cu vederea chestiuni ca absența referirilor la modele din trecut și utilizarea unui limbaj accesibil, în favoarea raportării constante la vechi și a unui limbaj arhaic, alături pe reguli de prozodie moderne; observă cantitatea vocalelor doar în finalul versului, atunci când nu o neglijează cu totul, dar utilizează adesea accentul tonic, se lasă purtat de sonoritatea muzicală, valorifică o multitudine de imagini biblice și intitulează multe dintre alcătuirile sale cu titluri specifice spațiului liturgic: *condace*, *tropare* ș.a.m.d. Pe de altă parte, nu avem de a face cu o poezie menită să distreze sau să încante spiritul, dar nici una ca și a melozilor, accesibilă tuturor, și aceasta în ciuda faptului că multe dintre producțiile poetului de la Antim dau seama de laconismul sobru specific Scripturii și icoanei deopotrivă.

II.b.2. Caracterul iconic al limbajului și aparenta obscuritate a stilului

Opțiunea poetului își află o explicație plauzibilă, în opinia noastră, în contextul teologiei răsăritene privitoare la caracterul de simbol al cuvântului. Asemenea unei icoane, cuvântul conține ceva din realitatea pe care o reprezintă, la care trimite. Un exemplu nimerit ne-a fost sugerat în lucrarea lui L. Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*: este vorba despre imaginea peștelui, ca semn de recunoaștere și simbol de credință al creștinilor din veacul apostolic. După cum se știe, inițialele cuvântului „pește”, în limba greacă, abreviază sintagma „Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu Mântuitorul”. Această asociere a fost posibilă în virtutea faptului că mărturisirea de credință a condus la realizarea unei imagini grafice care, la rândul ei, a ajuns să semnifice apartenența cuiva la comunitatea de credință, să simbolizeze persoana lui Iisus Hristos și să comunice esența activității Sale pământești⁵¹. Astfel, peștele devine, într-un anumit context, o imagine iconică deschisă tuturor celor ce dețin cheia hermeneuticii sacre. Pentru ceilalți, rămâne un semn obscur. „Înțelesurile bune vin cu înconjur – spune Sandu Tudor prin intermediul unui personaj de-al său. Tâlcuirile și adevărurile adevărate aci – în viața aceasta – se află numai în ghicitoră. Dacă le spui de-a dreptul pier. Lasă că ai să vezi dumneata singur”⁵². Cu alte cuvinte,

⁵⁰ O caracterizare accesibilă a celor două tipuri de poezie la L. Bréhier, *o.c.*, pp. 289–297. Vezi și Nicolae Tanașoca, (ed.), *Literatura Bizanțului – studii*, București, Editura Univiers, 1971; pr. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică în cărțile de cult și de cântare bisericească*, București, Editura Pace, 1937.

⁵¹ L. Uspensky, *o.c.*, p. 42.

⁵² Sandu Tudor, *Marea noapte de aur a Maicii Domnului. 40 de zile la Sfânta Agură*, în vol. *Scrieri* I, ed. cit., p. 123.

înțelesurile acestea sunt de perceput ca forme vii, iar singura cale de a accede la ele este mărginită, după Părintele Daniil, de către parabolă și analogie⁵³ – metode interpretative pe care el le descoperă în spațiul tradițional răsăritean și care se sprijină în bună măsură pe idei aflate inclusiv la baza teologiei Sf. Ioan Damaschinul: „propovăduirea e parabolică și tainică, mărturisitoare” – spune într-alt loc poetul⁵⁴

II.b.3. Parabola și analogia – metode de cunoaștere a Adevărului

Sf. Ioan Damaschinul pornește de la premisa că omul are acces doar parțial la cunoașterea doctrinei referitoare la Dumnezeu și tot numai în parte poate exprima ceea ce cunoaște. Așa se face, prin urmare, că atunci când încearcă să vorbească despre Dumnezeu, omul este nevoit să utilizeze noțiuni accesibile lui și doar parțial adecvate divinității, dar posibil de utilizat în descrierea acesteia în virtutea faptului că divinitatea s-a revelat deja pe sine în acei termeni, și nu într-alții, respectiv sub o anumită înfățișare, și nu sub alta, „prin cuvintele dumnezeiești ale Vechiului și Noului Testament” – după cum spune chiar Sfântul teolog⁵⁵. Este o idee esențială atât pentru teologia participativă a Răsăritului, cât și pentru întreaga estetică bizantină. Să nu uităm că principiile acestei estetici au fost formulate în aceeași perioadă de timp când s-a precizat și norma de credință. Arta bizanțului este strâns legată de dogma Bisericii Ortodoxe, iar sensul ei deplin se poate percepe cel mai bine atunci când o vedem aplicată în sânul artei liturgice, ale cărei canoane Părintele Daniil le respectă cu acrivie.

II.b.4. Un stil restrictiv sau o sensibilitate distinctă?

Departa de a căuta să înăbușe exprimarea directă a sensibilității în favoarea formei goale⁵⁶, canonul liturgic urmărește edificarea unei arte care să transmită învățăturile dogmatice și să sfințească, prin prezența harică a Duhului Sfânt, credinciosul, indicându-i participarea la viața divină⁵⁷. Sandu Tudor subscria fără absolut nici o rezervă la această idee, transformându-se chiar într-un adevărat apologet al ei. Adversar înverșunat al stereotipiei, asociată mereu cu sterilitatea, el explica acest caracter mai degrabă static, repetitiv al normei liturgice printr-o analogie, în bun spirit isihast, cu respirația trupească. Pentru a-și conserva viața, omul are nevoie să respire neîncetat și cu o anumită periodicitate. Tot așa, ritmul și formulele vieții liturgice sunt necesare pentru a ne ajuta să percepem neîncetat proximitatea celor cerești și să ne hrănim spiritual din acestea. Dacă nu reușim să le percepem, nici nu putem lua din ele hrana strict necesară pentru susținerea vieții noastre interioare.

⁵³ *Idem*, *Apocalipsa lui Ioan*, în loc. cit., p. 165.

⁵⁴ *Idem*, *Meditații duhovnicești*, în vol. *Taina Rugului Aprins*, ed. cit., p. 31.

⁵⁵ Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, ed. a III-a, traducere de pr. D. Fecioru, pp. 16–17, 22, 34.

⁵⁶ Ch. Delvoye, o.c., p. 14.

⁵⁷ L. Uspensky, o.c., p. 55, 115.

„Formula, act tranzitoriu, te conduce la starea de rugăciune”⁵⁸, spune poetul. Prin urmare, departe de a fi ceva străin firii omenești, formarea deprinderii de a ne ruga neîncetat asemenea conduce tocmai la însănătoșirea duhovnicească a omului, la exprimarea sensibilității sale profunde și la trăirea unei vieți superioare, mântuitoare⁵⁹. „Rutina, deprinderea de a face mereu același lucru poate e datorată *nu lipsei de viață, ci unei revărsări, unui preaplin de viață*”⁶⁰ (s.a.) – arată Părintele Daniil. Rezultatul acestei practici este dobândirea unei stări spirituale pure, asemănătoare celei copilărești. Autorul observă mai la vale că, de regulă, copiilor le provoacă o mare bucurie repetarea întocmai a anumitor acțiuni. Copiii se veselesc până și din monotonie, „veșnică prospețime în creștere”⁶¹, la fel ca și Dumnezeu care, în viziunea lui Sandu Tudor, se bucură în fiecare dimineață să spună soarelui: „încă o dată”⁶². De aici, desigur, importanța acordată stăruinței în rugăciune și pravilei care, chiar dacă este amenințată de pericolul automatismului, în realitate este fundamentul unei profunde frumuseți interioare, este scheletul care ține laolaltă facultățile noastre spirituale⁶³.

* * *

Putem spune că scriitura lui Sandu Tudor se apropie destul de mult de maniera bizantină, pe care autorul o adoptă din considerente în primul rând teologice. El încearcă o simpatie accentuată față de formele vechi, pe care le crede purtătoare de semnificații profunde și pe potrivă celor neschimbătoare, dar caută să le utilizeze în formule prozodice mai noi, adecvate veacului. Este atent la formă, dar nu o percepe ca fiind ceva constrângător, ci dimpotrivă, în lumina doctrinei despre iconicitatea cuvântului și a imaginii, ca pe o modalitate de lămurire a cugetului și a duhului. Poezia Părintelui Daniil se constituie, din punct de vedere stilistic, ca o sinteză interesantă între poezia savantă și cea ritmică bizantine, sinteză realizată programatic la adăpostul spațiului liturgic și după rânduielile doctrinare ale Bisericii.

II.c. Sandu Tudor și conceptul de icoană imnologică – analize de text

În acest stadiu al demersului nostru ar fi potrivit să analizăm câteva texte poetice de-ale lui Sandu Tudor, pentru a depista în sânul acestora elementele de estetică și de teologie a icoanei provenite, evident, din spațiul culturii bizantine. Considerăm că o astfel de analiză este strict necesară pentru observarea modului cum se cristalizează, în creația poetului de la Antim, conceptul de icoană imnologică. Dar înainte de a trece la lectura propriu-zisă, vom prezenta succint câteva chestiuni legate de problematica icoanei bizantine, lămuritoare și în ceea ce privește unele observații făcute până acum.

⁵⁸ Sandu Tudor, *[Gânduri despre rugăciune]*, în vol. *Caietele Preacuviosului Părinte Daniil de la Rarău (Sandu Tudor) 2*, ed. cit., p. 12.

⁵⁹ Sandu Tudor, *o.c.*, pp. 13–15.

⁶⁰ *Idem, o.c.*, p. 21.

⁶¹ *Idem, o.c.*, p. 23.

⁶² *Idem, o.c.*, pp. 21–22.

⁶³ *Idem, o.c.*, pp. 92–93. Sunt idei pe care le regăsim cu ușurință inclusiv în lucrările unor liturgiști contemporani, cum ar fi Paul Evdokimov, *o.c.*, pp. 107–108.

II.c.1 Icoana - o teologie a participării

Am văzut deja că arta icoanei nu își propune să ofere o copie fidelă a vreunui element din lumea materială, nu caută să reprezinte materia în stadiul ei actual, afectată de consecințele păcatului strămoșesc, ci tinde să preînchipuie o lume, o materie în raport cu realitățile superioare ale ființei, o natură deja transfigurată și participând la viața celor cerești. Stilistica icoanei, caracterul ei laconic, preciziunea detaliului și amprenta apăsată a canonului sunt consecințe firești ale acestei concepții teologice despre artă. Prin urmare esența icoanei, arată Părinții Bisericii și cercetătorii care s-au ocupat cu studiul acesteia, rezidă nu atât în asemănarea cu prototipul, cât în participarea la viața acestuia, anume în faptul că ea, în virtutea actului Întrupării lui Iisus Hristos, departe de a se mărgini la reprezentarea unui model, descoperă o realitate spirituală metafizică, altcum inaccesibilă simțurilor trupești⁶⁴. Cu alte cuvinte, zugravul iconar nu-și propune să reprezinte portretul fidel al unei persoane, ci să rețină detaliile fizice și morale proprii acesteia și numai ei, așa ca într-o efigie⁶⁵.

Poate că exemplul cel mai bun de icoană este chiar Biserica, în care un Maxim Mărturisitorul, de pildă, vede icoana Dumnezeirii, pentru că aici, spune el, se realizează unirea dintre credincioși și a credincioșilor cu Dumnezeu, în pofida deosebirilor existente între cei unificați, dacă nu tocmai prin accentuarea acestora⁶⁶. Sf. Maxim percepe Biserica ca pe un ipostas capabil să circumscrie realitatea nedeterminată a naturii, particularizând-o apoi prin calități proprii⁶⁷. Este o teorie ale cărei surse s-ar putea afla în conceptul de asemănare specific teologiei rabinice. Atunci când comentează decizia lui Yahwe de a o crea pe femeie (Facerea 2, 18), exegeza iudaică observă că autorul textului sacru utilizează termenul ebraic *kenegdo*, tradus în limba română prin sintagma „ajutor potrivit pentru el”. Termenul ebraic este în realitate mult mai complex și foarte dificil de tradus în orice altă limbă. *Kenegdo* desemnează starea unei ființe care stă în picioare în fața mea, cu fața la mine, într-un plan paralel cu mine și la același nivel cu mine. La fel ca în majoritatea limbilor vechi, sensul acesta concret este purtător de profunde semnificații teologice, legate în esență de ideea de alteritate, dar nu o alteritate radicală, dacă ni se îngăduie exprimarea. În cazul de față, Adam recunoaște că ajutorul oferit lui de Dumnezeu este „os din oasele mele și carne din carnea mea” (Facere 2, 23), dar, cu toate acestea, nu-i este identic și prin urmare îi atribuie un nume care, în limba ebraică, înseamnă „luată din bărbatul său”: „femeie” (*ișa*). Femeia seamănă cu Adam și diferă de el, în același timp. Dar tocmai în această stare se află virtutea ei: pe de o parte, între ea și Adam există o compatibilitate; fiind creaturi asemenea, cei doi vor putea comunica direct, se vor putea înțelege. Pe de altă parte, femeia nu este o simplă copie a lui Adam, nu este o

⁶⁴ Diac. Ioan I. Ică jr., *Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală*, studiu introductiv la vol. Sf. Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei sale – tratatele contra iconomahilor*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Alba Iulia, Editura Deisis, Sf. Mănăstire Ioan Botezătorul, 1994, p. 23; vezi și Michel Quenot, *o.c.*, p. 62.

⁶⁵ *Idem, o.c.*, pp. 36–37.

⁶⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000, p. 15.

⁶⁷ *Idem, o.c.*, pp. 10–25.

reeditare sau o reinventare a omului, ci este diferită. Cu alte cuvinte, apropierea și comunicarea devin posibile între cei doi tocmai pentru că ei sunt asemenea, dar se și deosebesc, în același timp. Misterul diferenței este esențial, aici. În absența lui se manifestă iubirea de sine, sentiment ce nu are absolut nimic în comun cu dragostea autentică, ba mai mult, unii Părinți o consideră ca fiind izvorul patimilor. Prin femeie, Dumnezeu îi predă lui Adam prima lecție despre iubire, adică despre valoarea diferenței, a comunicării și a participării.

De altfel, după cum bine remarcă J. Zizioulas, „pentru Părinții greci, cu excepția tradiției origeniste εἰκὼν, înseamnă totdeauna ceva real și la fel de adevărat ca ἀληθεια”⁶⁸.

II.c.2. Elemente de teologie a icoanei în literatura lui Sandu Tudor – analize de text

Sandu Tudor preia toate aceste idei și încearcă să explice participarea omului la lucrarea Dumnezeirii ca pe o punere în ritm liturgic. Icoana este icoană în măsura în care se adaptează ritmului sfințitor al Liturghiei, asemănător prin regularitatea lui cu bătăile unei inimi⁶⁹. La fel, atunci când se conectează la acest ritm, viața omului se transformă, nu mai este anarhică și supusă întâmplărilor oarbe, ci pătrunde în ritmul, în ordinea armoniei divine, preschimbând credinciosul într-o Biserică a Duhului Sfânt. Atunci când atinge acest stadiu, omul însuși devine o icoană⁷⁰. Literatura hagiografică este și ea strâns legată de aceste idei. După cum am arătat mai sus, viețile sfinților urmează o formă fixă și accentuează evenimentele pilduitoare din viața unei personalități ecleziastice, virtuțile acesteia și finalul apoteotic. Este o literatură ce are unele trăsături comune cu encomiastica imperială și va da naștere, ulterior, versurilor emblematice – fapt ce își pune amprenta îndeosebi asupra stilului scriiturii și a selecției detaliilor de reprezentat. La fel ca și limbajul Evangheliilor, limbajul unui text iconic este relațional și face ca adevărul unei ființe să nu poată fi perceput decât prin intermediul altei ființe și numai atunci când îl realizăm cu ajutorul celor mai importante virtuți creștine, cultivabile cu precădere în spațiul liturgic⁷¹. Observăm această perspectivă exprimată poetic în compoziția *Icoană triptică*⁷², unde Sandu Tudor descrie în trei tablouri cu trăsături de icoană portretul un om îmbunătățit, iar concepția despre sensul frumosului liturgic, anume de a realiza și menține legătura dintre inima omului și ritmurile sacre, se vede din zugrăvirea Fecioarei în cel de al VIII-lea condac al *Acatistului la Rugul Aprins al Maicii Domnului*:

⁶⁸ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, trad. Aurel Nae, București, Editura Bizantină, 1996, p. 103.

⁶⁹ Sandu Tudor, *Dragostea lui Dumnezeu și răsuflarea*, în vol. *Caietele Preacuviosului Părinte Daniil de la Rarău (Sandu Tudor) 2*, ed. cit., p. 61.

⁷⁰ *Idem*, [Picături de rouă...], în loc. cit., p. 212. Vezi și concepția lui P. Evdokimov despre sfânt ca ființă liturgică, în vol. Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană. Învățătură patristică, liturgică și iconografică*, trad. pr. lect. univ. dr. Vasile Răducă, Asociația filanropică medicală creștină Christiana, București, 1995, p. 113.

⁷¹ Cf. Ioannis Zizioulas, *o.c.*, pp. 104–105.

⁷² Sandu Tudor, *Icoana Triptică*, în vol. *Taina Rugului Aprins*, ed. cit., p. 54.

[...] Maică neispită de nuntă,
 Tu ești singura inimă de om, întru care nescăzut
 Numele de mărire cântă,
 din tot rostul lui cel viu și neprefăcut.
 Cununa laudelor o ai pentru aceasta Preacurată
 fiindcă în Tine doar, ca niciodată
 inima omului, cu inima Domnului
 au bătut și bat laolaltă.
 Rugăciunea ca un ornic al gândului și al cerului
 curge la lăuntrul Tău
 și se-ngeamănă cu limpedea ectenie a misterului
 lângă dragostea lui Dumnezeu.⁷³

În general vorbind, tehnica portretului la Sandu Tudor respectă îndeaproape aceste principii iconografice. Iată de pildă chiar la începutul prozei *Cartea Muntelui Sfânt*, Părintele Daniil realizează portretul unui personaj, vizitiul, în doar două trăsături de condei ce indică trăsăturile morale ale acestuia, cu accent pe aspectul lui fizic: „față de aramă și nas de pasăre”⁷⁴. La fel și mai la vale, atunci când caricaturizează un personaj negativ, de astă dată: servitorul care îl păcălește vânzându-i apă la suprapreț este un flăcău „cu bot de șoarec”, „ager”, ochii lui se rotesc repede ca două bile verzi de cristal, îl numește „pipernicitul meu coborător al Danailor”, elin viclean și hoț etc.⁷⁵ Caricatura este realizată în stilul acid și mușcător al pamfletarilor bizantini.

Deosebit de interesant ni se pare, în schimb, un alt portret de-al Fecioarei Maria, realizat în strofa a șasea din poezia *Mic canon pentru Maica Domnului*⁷⁶:

Cum se brumează-argintul lunii pe dealurile șterse-n ceață,
 așa în țesătura rugii prin lacrimi îmi mijești în față,
 Marie Sfântă Doamnă-a lumii cu numele mai viu ca zorii
 din care-ntâiu se zămisliră prin hruba de-ntunerice sorii.
 Și-n clipa aceasta a răpirii când peste zvoanele stihiei
 pot sta de cântec cu tăcerea din sfântul Pisc al Bucuriei.

Aici, chipul Mariei este realizat prin cumulez aluzii biblice, importante atât pentru inventarierea virtuților sale, cât și pentru greutatea teologică pe care o conferă textului. Primele două versuri ale strofei, de citit în raport cu Numeri 20, 1–11 și Judecători 6, 36–40, sugerează Purureafecioria Maicii lui Dumnezeu și virtutea de rugătoare a acesteia, subliniind totodată puterea rugăciunii, atunci când este asociată cu puritatea, versurile următoare, de citit în raport cu ideea de zori ca moment al Revelației mântuitoare, așa cum apare conturată în Apocalipsă, sunt o prelucrare după un loc comun al iconografiei bisericești, unde Iisus Hristos este numit adeseori „soare al dreptății” care, prin mijlocirea Maicii Domnului, răsare tuturor celor asupriți în nevoi.

⁷³ Sandu Tudor, *Imnul Acatist la Rugul Aprins al Născătoarei de Dumnezeu*, în vol. *Scriseri I*, ed. cit., p. 45.

⁷⁴ *Idem*, *Cartea Muntelui Sfânt*, în loc. cit., p. 81.

⁷⁵ *Idem*, o.c., pp. 92–93.

⁷⁶ *Idem*, *Mic canon pentru Maica Domnului*, în loc. cit., p. 132.

Sunt versuri prin intermediul cărora autorul ilustrează, așadar, contribuția Mariei la opera de mântuire a neamului omenesc realizată de către Iisus Hristos. Iar ultimele două versuri se referă pe de o parte la calitatea Maicii Domnului de ocrotitoare a Athosului, iar pe de altă parte, dacă o citim în raport cu Daniel 2, 34–35, împlinesc spirala deschisă de versurile din început, revenind la ideea puterii izbăvitoare a rugăciunii curate. De altfel, creația lui Sandu Tudor este străbătută ca un fir roșu de paralela Fecioară – Munte Sacru – Inimă ca loc, peșteră în munte, unde se zămislește Mesia⁷⁷.

Dar portretul ca icoană imnologică apare cel mai bine conturat în imnele acatiste. Desigur că fiecare acatist în parte ar merita o analiză din această perspectivă. În cercetarea de față, ne vom opri doar asupra *Acatistului Sfântului Dimitrie Basarabov*, acceptat încă din 30 mai 1928, prin decizie Sinodală, în corpusul de texte liturgice al Bisericii Ortodoxe Române⁷⁸. Acest acatist ni se pare deosebit de interesant, chiar dacă un altul ar fi fost poate mai elocvent în ceea ce privește demersul de față, din simplul motiv că este dedicat unui sfânt a cărui viață se caracterizează cel mai bine printr-un anonim perfect. Nimeni nu a știut, câtă vreme a trăit, că Dimitrie Basarabov este un sfânt. A fost văcar în satul lui, iar de la o vreme s-a pustnicit undeva pe malurile râului Lom, unde a murit în deplină singurătate. După aproape 100 de ani, moaștele sale au fost descoperite printr-un miracol și au început să săvârșească miracole diverse. După canonizare, viața lui a fost reconstituită mai mult pe baza unor tradiții orale locale; multe dintre acestea se regăsesc în imnul lui Sandu Tudor. Opțiunea poetului de la Antim pentru dedicarea acestui acatist Sfântului Dimitrie Basarabov ni se pare semnificativă mai degrabă în contextul lumii moderne, decât pentru un spațiu eminentamente tradițional. Modelul de sfințenie propus de către Părintele Daniil, prin Sfântul Dimitrie, este construit în antiteză cu modelul de succes pe care-l oferă lumea modernă: notorietatea, trufia celebrității. Omul modern se poate reculege din tumultul trepidant al veacului, sfințenia este posibilă azi, prin asumarea unei comori accesibile oricui: smerenia anonimatului. În secolul XX, sfinții nu pot fi decât anonimi. Ei își ascund cu grijă de la fața norodului semnele de recunoaștere, astfel încât ele să poată fi percepute numai de către aceia care își educă ochiul special pentru așa ceva.

Reamintim că acatistul este o formă specifică a poeziei ritmice bizantine, caracterizată prin formă fixă, absența referințelor la texte antice, raportarea constantă la structura condacelor lui Roman Melodul și abordarea unor subiecte religioase. Luând ca model *Acatistul Maicii Domnului sau al Bunei-Vestiri*, atribuit Patriarhului Serghie al Constantinopolului (†638), imnele acatiste descriu într-o manieră doxologică, bogată în referințe biblice și observând o structură foarte complexă, diferite episoade din viața unui sfânt, diferite sărbători, etc. Acatistele au și o profundă valoare teologică. Ele exprimă, într-o formă artistică elaborată, elemente de doctrină a Bisericii. Deloc întâmplător, cele 24 de tablouri din acatistul alcătuit de către Patriarhul Serghie au fost ilustrate iconografic în tot spațiul bizantin, inclusiv în România (vezi frescele mănăstirilor Cozia, Suceava ș.a.)⁷⁹.

⁷⁷ *Idem*, în *loc. cit.*, pp. 139–141, 192–193, 207.

⁷⁸ Documentul este reprodus în vol. *Taina Rugului Aprins*, ed. cit., pp. 83–84 și în vol. *Acatiste*, ed. Alexandru Dimcea, Asociația filantropică medicală creștină Christiana, București, 1999, p. 76.

⁷⁹ Vezi canoanele de reprezentare iconografică a imnelor din *Acatistul Bunei-Vestiri*, în Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, București, Editura Sophia, 2000, pp. 141 sq.

Acatistul Preacuviosului Părintelui nostru Sfântul Dimitrie cel Nou, Boarul din Basarabov – după titlul complet dat de către autor, are la bază un text ce povestește viața sfântului. De altfel, nașterea, faptele minunate și sfârșitul apoteotic al acestuia sunt relatate de către Sandu Tudor într-un cuvânt pregătitor⁸⁰. În general, imnul respectă structura doxologică, specifică imnografiei liturgice, încă de la bun început. Însă doxologia inițială este deosebită, pentru că poetul o utilizează atât pentru a aduce slavă și a închina imnul Domnului, cât și pentru a sugera faptul că însăși nașterea Sfântului Dimitrie a fost un act deptmăritor⁸¹. Un alt detaliu care particularizează alcătuirea Părintelui Daniil se remarcă în lungimea cu totul neobișnuită a icoaselor: unele concurează ca dimensiuni litaniile care succed condacele. Modificarea operată de către poet aici vizează conținutul acestora; mai precis, icoasele se prezintă ca narațiuni în versuri și descriu episoade din viața sfântului, pe când condacele și litaniile au un rol preponderent doxologic și construiesc, prin metafore ingenioase, portretul iconografic al Sfântului Dimitrie.

Astfel, Icosul I este menit să explicitizeze conținutul doxologiei inițiale și se constituie ca o genealogie sacră a Sfântului. Primele patru versuri fac aluzie la două imne bisericești mai vechi, de citit în perioada Octoiului:

Icos I – Sandu Tudor: *Dulce la vedere,
dulce la mâncat raică
roadă de lemn fermecat, moartea
din sâmburul miezului tău
așternutu-mi-a trupul
pământului greu.*

Octoih (Glas 8, Miercuri, Utrenie, Sedealna de după Catisma a III-a):

*Pomul cel de odinioară din Eden a adus
amărăciune, iar lemnul Crucii a înflorit
viață dulce; că mâncând Adam întru
stricăciune a alunecat, iar noi îndulcindu-
ne de trupul lui Hristos dobândim viață, și
ne îndumnezeim în chip tainic, primind
împărăția cea veșnică a lui Dumnezeu.
Pentru aceea cu credință strigăm: Slavă
pătimirii Tale, Cuvântule*

Octoih (Glas 8, Miercuri, Utrenie, Sedelnele Crucii de după Catisma a II-a):
*În mijlocul Edenului lemnul pomului a
înflorit moartea, iar în mijlocul pământului
lemnul Crucii a odrăslit viața; căci gustând
din rodul cel dintâi, noi cei ce eram
nesticăcioși ne-am făcut stricăciune dar,
dobândind pe cel de al doilea, ne-am
îndriduit de nesticăciune, că prin Cruce a
mântuit Hristos neamul omenesc.*

⁸⁰ Sandu Tudor, *o.c.*, pp. 79–80.

⁸¹ *Idem, o.c.*, p. 81.

Următoarele versurile ale icosului rezumă istoria omenirii încă de la Facere, insistă asupra păcatului original, asupra întrupării mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu și asupra importanței reiterării acestui eveniment crucial prin fiecare naștere de om sfânt – așa cum s-a întâmplat în cazul lui Dimitrie, Boarul din Basarabov. Sfinții în general nu sunt simpli imitatori ai lui Iisus Hristos, ci, cum participă euharistic la viața Lui, ei devin o icoană deplină a Acestuia:

*Întrupați, în Tine, Bisericii vii,
sfinții se fac nouă ca vița de vin,
din butucul Vieții rodind, sfintei vii,
strugurul jertfirii, sânge de sfânt chin.
Prin pristol de umple potirul prea-plin,
din pilda ce-ai scris-o pe fruntea cu spin,
plinătatea lumii să se împlinească.*

Se remarcă, desigur, ocurențele din sfera lexicală a unor simboluri biblice: via, vinul, sângele, butucul altoit. Litania care urmează acestui icos va începe, desigur, cu o numire a Sfântului Dimitrie cu titlul de

...mlădiță din Biserica vie.

Deosebit de interesant este și Icosul al II-lea, unde Sandu Tudor trece în revistă câteva evenimente din viața lui Dimitrie, importante pentru conturarea trăsăturilor sale morale definitorii. Acestea vor fi dezvoltate ulterior, fiecare în parte, în tablourile următoare ale acatistului. Icosul debutează cu o exhortație la persoana I plural: cititorul-autor al rugăciunii se îndeamnă pe sine și pe con-rugătorii săi la observarea întocmai a pildei pe care o constituie faptele lui Dimitrie; exhortația este urmată de o invocație adresată chiar Sfântului, chemat în ajutor ca povățuitor drept și călăuză pricepută pe cărările mântuirii. Apoi, cuvintele poetului sunt menite să ilustreze virtuțile acestuia: Sfântul Dimitrie a avut parte de o viață aspră, astfel că el și-a putut cultiva cu grijă smerenia – virtute esențială:

*Știm c-ai dus asprimea din copilărie
[.....]
nu vreun meșteșug spornic de trufie
[.....]
Te-ai dedat din voia ta cea nedibace,
ca să paști în miriști cârd de dobitoace.
Fără preț, boarul satului ai fost...*

De asemenea, a ales să ducă o viață simplă, departe de lume, încununată cu sărăcia de bunăvoie, la adăpostul căreia cultiva cu dibăcie comorile sufletului său:

*Zdrențe pe trup schilav, nod scafeți în barbă,
nebănuind nimeni că ești vas ales,
tu grăiași cu ploaia, păsări, sfârc de iarbă,
de sporeai în tine sfântul înțeles.*

Se remarcă, deja, prezența unor imagini sugestive care sugerează filiația dintre viața lui Dimitrie și viața asceților, așa cum este descrisă în *Pateric*, de pildă, sau în alte cărți din literatura patristică dedicate vieții monahale. Icosul continuă cu ilustrarea unei adevărate liste de virtuți ale Sfântului: milostenia, blândețea, darul de a primi închinăciuni din partea animalelor, model de pocăință, suferirea încercărilor trupești și a necazurilor din partea lumii ca un canon de purificator, etc. După cum spuneam mai sus, toate acestea sunt reluate în icoasele următoare și narate din nou, alături de istorii de-ale faptelor lui minunate, fiecare detaliu fiind valorificat, acum, din punct de vedere moral și doctrinar.

Trăsăturile sale virtuozice vor fi sintetizate în final, în cel de al XII-lea icos, unde autorul descrie chiar icoana Sfântului:

*Pe țăranul aspru ce sluja pământul
răzimând în bătă, bărbos ars de soare,
l-a lucrat canonul schivnic cu Cuvântul,
făurind minune, albă arătare,
o icoană lungă, de sfânt bizantin
[.....]*

Și începutul litaniei:

Bucură-te icoană ce ni te-arăți drept izvod...

Elemente similare apar în toate acatistele lui Sandu Tudor. În cel dedicat Bunei-Vestiri⁸², de exemplu, o alcătuire cu ecouri din imnul Patriarhului Serghie, aflăm, mai cu seamă în condacele și icoasele V–VIII, referințe la pasaje despre copilăria lui Iisus din Evanghelia după Sf. Luca, urmate de litanii menite să completeze cu elemente de teologie profundă. Condacul de început al *Acatistului Sfântului Calinic Cernicanul* poate funcționa ca o icoană imnologică în sine. Autorul rezumă aici cine este Sfântul Calinic, indică virtuțile esențiale și valoarea exemplară a acestora pentru noi, iar în concluzie atestă caracterul iconic al omului îmbunătățit și încheie cu o doxologie prin intermediul căreia introduce titlul onorific al sfântului (*arhiereu și avvă*)⁸³. Și în acest caz, condacele și icoasele următoare vor relua deslușind în amănunt virtuțile sfântului, iar litițiile vor pune în evidență valoarea doxologică a acestora.

Exemplele ar putea continua, desigur, dar preferăm să ne oprim aici, deocamdată. Este evident că poetica lui Sandu Tudor se întemeiază pe principii de estetică bizantine, care sunt de înțeles unitar. Nu există o estetică a icoanei și una a poeziei, în Bizanț. Ambele fuzionează în spațiul teologiei simbolice, conlucrând, iar la Sandu Tudor acest lucru se poate constata foarte ușor, la realizarea conceptului de icoană imnologică. Textele Părintelui de la Antim sunt, în bună măsură, asemenea icoane imnologice.

⁸² *Idem*, *Acatistul Bunei-Vestiri*, în *loc. cit.*, pp. 9 sq.

⁸³ *Idem*, *Acatistul Sfințitului Părintelui nostru Calinic Cernicanul*, în vol. *Acatiste*, cu un cuvânt înainte de Bartolomeu Valeriu Anania, București, Anastasia, 1997, p. 73.

Considerațiuni conclusive

În finalul cercetării noastre socotim necesar să rezumăm cele spuse până aici, astfel încât să putem contura o imagine mai clară a trăsăturilor generale ale operei lui Sandu Tudor, în raport cu trăsăturile generale ale esteticii bizantine. Oricât ar părea de paradoxal, tocmai afirmațiile lui Charles Delvoye menționate mai sus, la începuturile acestui eseu, ne vor fi de un real folos în a ne orienta prin materialul analizat⁸⁴. Reamintim că Ch. Delvoye descria literatura bizantină ca fiind caracterizată printr-un stil prolix, artificial, bombastic și obscur; prin reguli estetice constrângătoare, care înăbușe exprimarea sensibilității; prin căutarea unui limbaj ales, preluat de la autorii antici consacrați și a modelelor literare din trecut, accesibile doar unui cerc relativ restrâns de literați; printr-o plăcere exagerată a descrierii, a ornamentului, prin valorizarea imaginii ridicată până la rang de teologie; de aici, în fine, prin prețuirea formei exterioare în așa măsură încât unii analiști ai fenomenului au crezut că este vorba despre formalism excesiv și gol⁸⁵. Sunt observații criticabile, desigur, din multe puncte de vedere – poate că unul dintre cele mai importante, alături de cele deja menționate, ar fi acela că autorul pare că nu ține seama defel de estetica poeziei ritmice, de exemplu, sau de raportul strâns existent între estetică și teologie. Dar utile, pentru că marchează foarte bine particularitățile care dau specificul literaturii bizantine. Dintr-o perspectivă modernă, descrierea lui Ch. Delvoye este întru totul corectă; însă ea trădează adevărul ori de câte ori nu este adecvată contextului cultural unde această literatură a apărut și a fost gustată vreme de mai bine de un mileniu.

Maniera bizantină ne este greu accesibilă tocmai pentru că este tributară unui mod diferit de a privi lumea. Arta era menită, după cum notam mai sus, educării liturgice a poporului credincios și avea misiunea de a colabora la transpunerea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, într-o lume alcătuită din simboluri ale prezenței divinului: cuvântul, lucrul, imaginea evocate în cadrul liturgic, spațiu al Întreprării, conțin în sine ceva din realitățile superioare la care fac referință; în virtutea caracterului lor liturgic, ele participă la viața prototipului. Sunt simboluri pe care omul era chemat să le vadă, să le perceapă cu ochii inimii și ai minții, ca trepte ale devenirii sale ființiale și, în felul acesta, să co-participe la viața divină⁸⁶. Artistul bizantin nu urmărește, așadar, ca prin opera lui să-și exprime sensibilitatea proprie. Pentru el problema aceasta pur și simplu nu există și, drept urmare, regulile stilistice nu-l constrâng în nici un fel. Persistența anumitor forme și canoane, dovadă de conservatorism, într-adevăr, se datorează mai puțin unei sărăcii a imaginației artistice sau unei politici imperiale în acest sens, cât doctrinei referitoare la teologia și la estetica icoanei formulată de-a lungul secolului al VIII-lea și certificată de către Părinții Bisericii la Sinodul VII ecumenic (Niceea, 787)⁸⁷. Conform acestor dogme, fiecare detaliu dintr-o

⁸⁴ Ch. Delvoye, *o.c.*, p. 14.

⁸⁵ Ca de pildă la Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. 2, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1987, p. 206. Observații similare celor formulate de către Ch. Delvoye apar și la alți autori preocupați de sfera bizantină, vezi bunăoară L. Bréhier, *o.c.*, pp. 257–261.

⁸⁶ Cf. L. Uspensky, *o.c.*, p. 115.

⁸⁷ Concedem că politica culturală imperială, preocupată de preservarea valorilor bizantine în mijlocul barbariei care devasta pe atunci Europa, a avut un rol important în conservarea unor forme artistice, dar nu credem că acesta a fost factorul esențial, așa ca W. Tartakiewicz, *o.c.*, pp. 56–57.

icoană, fiecare cuvânt dintr-un imn este susceptibil de a cuprinde în sine o fărâma din realitatea evocată și de a deschide receptorul înspre perceperea acesteia. Altfel spus, anumite cuvinte și imagini pot fi receptate ca fragmente ale divinului și în raport cu asemănarea lor cu prototipul transcendent. Dacă parte din literatura bizantină se alimentează mereu dintr-un fond lexical mai vechi și vehiculează modele antice, este pentru că autorii respectivi consideră că anumiți termeni sau anumite personaje evocate sunt mai apropiate de realitățile transcendente pe care le exprimă, decât altele. Poezia ritmică, în schimb, prin simplitatea limbajului și eliminarea programatică a aluziilor literare antice, înlocuite cu referințe constante la pasaje biblice, marchează o modificare importantă în această privință. Este un gen literar care se dezvoltă mai ales în perioada disputelor dintre iconoclaști și iconoduli, iar multe dintre aceste compoziții sunt realizate tocmai de către călugării din mănăstirea Studion – adevărat bastion al partidei iconodule. L. Bréhier avea dreptate atunci când afirma, cu referire la poezia bizantină savantă, că forma ei antică „nu este altceva decât un costum somptuos care îmbracă gânduri noi”⁸⁸. Iar gândurile noi își vor afla noi forme de expresie, însă bazate pe aceleași principii, ridicate de-acum la rang de dogme, în poezia ritmică, profund ancorată în lumea Bibliei și în cea a Sfintei Liturghii.

Sandu Tudor este un autor bizantin întârziat. El urmează, programatic am putea spune, același traseu. Evaluată cu instrumentarul criticii moderne, poezia lui este mai degrabă subțire și se distanțează de eventualul cititor în primul rând prin stil. Lexicul abundă în cuvinte vechi, prozodia pare pe alocuri schioapă, iar referințele la realități biblice și bisericești cel mai adesea ne scapă. Nu este o poezie menită să satisfacă orizontul de așteptare al unui cititor modern. Totuși, sunt texte care mizează pe cooperarea acestuia poate mai mult decât o producție modernă. Versurile rămân fără efect, dacă nu sesizăm referințele biblice, de pildă, și ne dovedim incapabili să le interpretăm în contextul dat, descoperindu-le valoarea teologică. Totodată, noi înșine ratăm esența poeziei, dacă pierdem prin neparticipare tocmai posibilitatea de a intra în legătură, prin intermediul textului, cu prototipul evocat.

Opțiunea Părintelui Daniil pentru formele arhaice ale limbii române se bazează tocmai pe principiile teologice ale esteticii bizantine. Iar o observație care se poate desprinde de aici ar fi aceea că, asemenea autorilor bizantini, Sandu Tudor nu scrie pentru a-și exprima propria sensibilitate; literatura lui se dorește a fi o adevărată fereastră spre absolut. Singura artă valabilă, pentru el, este cea religioasă, liturgică sau seculară. Am remarcat că poetul Antimului compune destul de multe rugăciuni, iar creațiile sale cele mai importante sunt de fapt imnele acatiste, unele intrate deja în corpusul de texte liturgice al Bisericii Ortodoxe Române. Totuși, autorul poate constitui un caz particular în sânul esteticii bizantine, datorită faptului că respectă principiile poeziei ritmice, dar atunci când scrie adoptă un stil asimilabil mai degrabă poeziei savante. Această opțiune a sa ar putea fi pusă pe seama faptului că nu află, în lexicul limbii române contemporane lui, termenii adecvați pentru evocarea realităților superioare specifice spațiului liturgic.

Modul cum a ajuns Sandu Tudor la astfel de opțiuni, oarecum contrare contextului deja impregnat de valorile modernismului, nu este foarte dificil de intuit. Poate că nu peste mult timp, după ce texte ale unor autori simbolști, bunăoară, sau de ce nu chiar

⁸⁸ L. Bréhier, *o.c.*, p. 261.

avangardiști⁸⁹, vor fi fost deja studiate dintr-o perspectivă teologică, ne va fi mai ușor să acceptăm ideea că, în cadrul paradigmei moderne, *secularizarea* nu este de înțeles întotdeauna ca manifestare a unui crez areligios sau, *in extremis*, ateist. Împărtășim, aici, ideea că marile curente de idei ale secolului sunt tot atâtea proiecte spirituale pe care omul și le plămăuiește în efortul său acerb de a-și depăși condiția, de a trece dincolo de pragul unei cunoașteri a binelui și a răului limitate de starea lui ambiguă, impură⁹⁰. Nu trebuie să uităm că Sandu Tudor privește realitatea în primul rând printr-o lentilă teologică, iar atunci când caută să o pună în cuvinte își alege ca modele acele creații autohtone pe care le socotește adecvate scopurilor sale. Marile curente ale Occidentului i se par interesante, regăsim multe elemente impresioniste, bunăoară, în poezia lui, dar le valorifică întotdeauna cu grijă multă și de-abia după o selecție cât se poate de atentă. Într-un sens, am putea spune că poezia Părintelui Daniil este de citit și ca o reacțiune autohtonistă la marile proiecte spirituale de factură preponderent modernă prezente, în epocă, pe piața ideilor. Totuși, este de privit ca o reacțiune grefată mult mai profund pe creștinismul ortodox, decât curentul ortodoxist prezent deja la acea dată în literatura română. Acest plus de profunzime specific creației lui Sandu Tudor, în comparație cu literatura tradiționalistă a vremii, vine tocmai dintr-o înțelegere mai adecvată a Tradiției, fapt vizibil, nu în ultimul rând, din gestionarea diferită a zonelor de inspirație și a mijloacelor de expresie. Tradiționalismul poetului de la Antim este legat mai puțin de satul românesc și mai mult de poezia ritmică bizantină. Desigur, elemente ale acesteia se regăsesc pretutindeni în folclorul peninsulei Balcanice, însă la o analiză raportată constant la poezia veche românească, se poate vedea că nu în literatura populară sunt de căutat sursele sale de inspirație, cu alte cuvinte că autohtonismul său este de extracție citadină și livrescă, nu țărănească și folclorică. Idiolectul său este unul eminentemente cult și eclesiastic, ceea ce nu exclude, însă, efortul de adaptare a mesajului la lumea modernă, ba poate chiar îl atestă.

Sandu Tudor este un scriitor cu totul deosebit, în literatura română de secol XX: el se încadrează confortabil în curentul tradiționalist și autohtonist, pe care însă îl depășește, dacă nu chiar îl contrazice, tocmai prin accentuare elementelor originare ale acestuia, adică a laturii culte, bisericești, și în mod cu totul paradoxal, valorificând instrumentarul și facilitățile paradigmei moderne. Este un caz izolat, în cadrul tradiționalismului românesc, dar cu precursori iluștri în poezia veche religioasă. Un autor, precum se vede, a cărui creație continuă să ne contrarieze și să ne provoace, în confortul nostru postmodern.

⁸⁹ Este cazul lui Mihail Avramescu, de pildă. Vezi în acest sens comentariile lui Cornel Ungureanu, *JXU*, în *Revista de istorie și teorie literară*, an XXXVII, nr. 1-2, ianuarie-iunie 1989, pp. 264-265.

⁹⁰ Am discutat dinamica procesului de sacralizare a literaturii în eseul nostru *Biblia și sacralul în literatură*, [http://www.ortho-logia.com/Romanian/Articole/Biblia_si_sacralul.htm], septembrie 2000.

ACTIVITĂȚI MUZICALE EXTRAȘCOLARE ȘI EXTRADIDACTICE ÎN PREPARANDIA, INSTITUTUL, ACADEMIA ȘI SEMINARUL TEOLOGIC LICEAL „IOAN POPASU“

Prof. DUMITRU JOMPAN

Seminarul Teologic „Ioan Popasu“ (Caransebeș)

Corul „Timotei Popovici“ al Seminarului Teologic Liceal „Ioan Popasu“ a luat ființă odată cu *Societatea Tinerimii Clericale* (1869) și a funcționat sub următoarele denumiri: *Corul Academiei Teologice* (1927–1948), *Corul Clericilor de la Academia Teologică* (1927), *Corul Cohortei Studențești* (1939), *Corul Institutului Diecezan* (1908), *Corul „Orpheus“ al Seminarului Teologic* (1975), *Corul Seminarului Teologic* (1948), *Corul Societății de Lectură a Elevilor de la Institutul Teologic-Pedagogic (Diecezan)* (1876), *Corul Societății de Lectură „Ioan Popasu“* (1889), *Corul „Timotei Popovici“ al Seminarului Teologic Liceal „Ioan Popasu“* (1995), *Corul Tinerimii Clericale* (1876).

Corul și Societatea de Lectură au urmărit în permanență: depistarea și încurajarea „înclinațiilor spirituale“; trezirea sentimentului de „colegialitate“; „îmbogățirea cunoștințelor“; „deșelarea energiilor școlarelor“; în fine, un scop strict divertismental: „posibilitatea de a se distra“. Încă nu cunoaștem cine a instruit și dirijat acest cor în primii șapte ani ai existenței sale. Am aflat în schimb, succesiunea profesorilor-dirijori începând cu anul 1876: Victor Emanuel Nejdly (1876–1881), Niky Popovici (1882–1886), Antoniu Sequens (1888–1934), Constantin Vladu (1935–1967), Ioan Teodorovici (1968–1974), Nicolae Belean (1972–1994), Dumitru Jompan (1995–). Anual, *Societatea de Lectură* desemna „dirijori de cor“ din rândul studenților și elevilor atât pentru formațiile claselor și anilor de studii cât și pentru ansamblul coral al Institutului. Aceștia s-au format sub îndrumarea profesorilor mai sus amintiți. Iată numele câtorva dintre ei: Iulian Andrițoiu (1913), Vasile Bădescu (1999), Petru Bancea (1914–1916), Gheorghe Bârsan (1888), Petru Beutură (1929), Alexandru Bocșianu (1926–1928), Gheorghe Cărăbaș (1909), *Petru Ciorogariu* (189?), Cristian Cerbu (1999), Ghiță Eremia (1935), Cornel Gheju (1947), *Sava Golumba* (1915–1916), Ion Iliescu (1943), Iosif Iorga (1938), Simion Lațcu (1996), Ion Lazăr (1955), Dumitru Nicoară (1934), *Timotei Popovici* (1893), Nicolae Răduțiu (1911–1912), *Mihai Retezan* (1924), Ion Rotariu (1935–1936), Corneliu Roșca (1913), Ilie Secoșan (1935), Vasile Serafim (1932), Coriolan Simu (1914), Ion Spăriosu (1922–1931), Ilie Stanca (1942), Simion Stanca (1941), Corneliu Temeș (1946), *Ion Teodorovici* (1943), *Constantin Vladu* (1923), Ignatie Vălean (1946), *Iosif Velceanu* (1894), Liviu Vinulescu (1933), Nicolae Voin (?) Gheorghe Zmeu (1940). Factorul „durată“ a

selectat dintre cei „mulți chemați” pe cei „puțini aleși” la mânăuirea baghetei dirijorale a căror nume deja l-am evidențiat prin caractere cursive. În cadrul Societății mai sus amintite, cântarea corală a avut menirea de a crea un cadru adecvat pentru activitățile literare și științifice. Dăm spre exemplificare Programul din 21.05.1890 al *Societății de Lectură „Ioan Popasu”*: Motto: *Uniți în cuget* (cor) de Antoniu Sequens; *Cuvânt de deschidere*, Ioan Popovici Bănățeanu (președinte), *Marșul lui Mihai Viteazul* (orchestră), *La icoană* (poezie) de Alexandru Vlahuță, *Consolare* (orchestră) de Antoniu Sequens, *Românele în istorie* (disertație), Ion Popovici Bănățeanu; *Călugărița* (cor) de Antoniu Sequens; *Doină* (solo flaut)?; *Serenada* (orchestră) de Franz Schubert; *Șoldan Viteazu* (monolog)?; *Doină, doiniță* (cor) de Isidor Vorobchievici; *Cuvânt de încheiere*. Corurile Institutului, Academiei, Seminarului Teologic s-au făcut cunoscute în incinta acestor instituții de învățământ religios, în viața urbei și în afara acesteia. Lăsând la o parte manifestările din cadrul școlilor îndeobște cunoscute, vom enumera ocaziile cu care corurile au demonstrat la nivelul cetății frumusețea artei muzicale: Sfânta Liturghie (în fiecare duminică, excepție vacanțele); primirea ierarhilor aleși de Sfântul Sinod pentru ocuparea scaunului Eparhiei Caransebeșului; serbările religioase și cele laice de proslăvire a evenimentelor istorice și a eroilor neamului; șezătorile *Ateneului Popular* și ale *Societății Femeilor Ortodoxe*; festivalurile ARLUS, lansările de cărți; concertele de colinde; acordarea titlului „Cetățean de onoare” unor fii ai orașului; vizitele unor delegații străine; participarea la edițiile *Festivalului Corurilor de Copii și Tineret „Timotei Popovici”* ș.a. Misionarismul și arta corală a tinerilor teologi au aureolat turlile și s-au împletit armonios cu dangătul clopotelor unor biserici și sunetul de toacă al mănăstirilor din Banat: Ada-Kaleh (1913), Apadia (1943), Arad (1993, 1997), Biserica Albă (1912), Buceoșnița (1898), Cenad (1899), Dalci (1912), Coștei (1998), Făget (1988), Grădinari (1992), Iaz (1995), Ieșelnița (1929, 1999), Jadani (1936), Jupa (1924, 1925), Lugoș (1928, 1933, 1934, 1994, 1998), Marga (1990–1994, 2000), Mănăstirea Piatra Scrisă (1939, 1981), Mănăstirea Sfânta Ana (1998, 1999), Mehadia (1913), Obreja (1933), Oțelu Roșu (1936, 1998–2000), Păltiniș (1931), Poiana (1928, 1935), Reșița (1990, 1991, 1997, 1998, 1995–2000), Sacu (1925, 1931, 1997–2000), Timișoara (1991, 1995, 1998), Tincova (1995–2000), Turnu Ruieni (1920), Zăguzeni (1898, 1925). Viața de concert a corurilor amintite s-a extins și asupra câtorva sate și mai ales orașe de pe cuprinsul țării: Alba Iulia (1940), București (1928, 1993, 1996, 2000), Cernești (1924), Cluj-Napoca (1928), Constanța (1924), Galați (1928), Mănăstirea Colț (2000), Mănăstirea Cozia (1928, 1996, 2000), Oradea (1997, 1998), Orăștie (1997, 1998), Pitești (1996), Râmnicu Vâlcea (1993), Râu de Mori (2000), Sarmizegetusa (1998, 1999), Sibiu (1928) și în afara fruntariilor acesteia: Ankara (1997), Bievile (1992), Budapesta (1994), Caen (1992), Chișinău (1991, 1999), Colonibelle (1991), Edărna (1997), Gyula (1994), Istanbul (1997), München (1992), Paris (1992), Roma (1994), Viena (1991).

Pentru a cunoaște piesele muzicale și compozitorii care au avut căutare în cei peste 130 de ani de activitate, dăm *in extenso* repertoriul acestor coruri, nu înainte însă de a preciza că piesele muzicale de factură sacră depășesc, cum e și firesc, nu ca număr de opus-uri, ci ca dimensiune (vezi cele trei Sfinte Liturghii de Nicolae Lungu, Antoniu Sequens și Ion Vidu), amploare și importanță pe cele laice: *Imn religios* de Filaret Barbu, *Eu sunt învierea* de Ionel Brătianu, *Vestea nașterii* de Ilarion Cociău,

Am plecat să colindăm, Dom, dom să-nălțăm, Imn patriarhal, Miluiește-mă Dumnezeule, Sus, boieri! de Gheorghe Cucu, *La mormântul Marelui Andrei* de Dimitrie Cunțan, *Cu trupul de Gheorghe Dima, Acestea zice Domnul, Heruvic* de Sabin V. Drăgoi, *La Betleem* de Constantin Drăgușin, *Doamne, strigat-am* de Gheorghe Firca, *Polieleul de la Var, Veselește-te Domn bunu* de Dumitru Jompan, *Domnul Iisus Hristos* de Dumitru Georgescu Kiriac, *La Vitleem, colo-n jos, Liturgia în Fa major, Mărire-ntru cele-nalte, Stihira a II-a, Taina creștinătății* de Nicolae Lungu, *Și era la ora a șasea* de Gheorghe Mandicevschi, *Colindița* de Emil Monția, *Bună dimineața* de Nicolae Oancea, *Rugăciune* de Constantin Popescu, *Leru-i ler* de Gabriel Popescu, *Rugăciune* de Ion Popescu Pasărea, *Bună seara, Doamne, iubit-am, Edene, Edene, Florile dalbe, În oraș, în Vifleem, La poartă, la Ștefan Vodă, Mare minune, Mântuire ne-a venit, Veniți, iubiți frați, Vânzarea lui Iuda* de Timotei Popovici, *Adusu-mi-am aminte* de Ciprian Porumbescu, *Trei crai* de Nicolae Prația, *Cine este acela?*, *La mormântul lui Andrei, Liturgia în Sol major, Veniți în cuget* de Antoniu Sequens, *Doamne, a Tale cuvinte* de Nicolae Ștefu, *În seara de Moș Ajun* de Marin Trache, *Liturgia în Si bemol major, Psalmul 140, Psalmul 149, Seara mare* de Ion Vidu, *Pre Tine, Psalmul 26 și Ție* de Isidor Vorobchievici. Așa cum am arătat, repertoriul laic depășește, sub aspect cantitativ pe cel eclectic și a fost alcătuit din zestrea lăsată moștenire de clasicii literaturii muzicale românești și compozitorii contemporani: *Dorul meu* de Constantin Baci, *Foaie verde de mohor și Românu* de Augustin Bena, *Clopote de seară* de XXX, *Corul haiducilor din Opera Pană Lesnea Rusalin* de Paul Constantinescu, *Cântec pentru mama* de Constantin Ion Constantinescu, *Doina, La un nor, Până când, Puișorul* de Ion Costescu, *Mama* de Ion Dumitru Chirescu, *În temeiul codrului, Și dacă ramuri* de Mircea Căteanu, *Zamfira* de Gheorghe Danga, *Fetița cu ochii verzi* de Pavel Delion, *Car frumos cu patru boi* de Gheorghe Dobrea, *Miorița* de Sabin V. Drăgoi, *Foaie verde ghiocel* de George Enescu, *Foaie verde trei smicele* (popular), *Du-te, dor de Nicu Gane, Ciobănașul* de Nelu Ionescu, *Elegie de toamnă, Hora Unirii* de Dumitru Jompan, *Katiușa* (cântec popular rus), *Mulți ani trăiască, Pe cărare sub un brad* de Dumitru Georgescu Kiriac, *Bine-ați venit* de Nicolae Lungu, *Marș eroic* de Gavril Musicescu, *Pe marginea Dunării* de Nicolae Oancea, *Dragu-mi-i omul cuminte, Ia-ți mireasă, ziua bună, Cântecul străinătății, Marșul lui Iancu, Tot ți-am zis* de Timotei Popovici, *Mă sui în deal la cucă, Pământ strămoșesc* de Ioachim Periam, *Motto* de Constantin Savu, *Codrile, codrușule, Duce-m-aș, Dulce cântec de durere, Pe marginea Târnavei, Pleacă Lină, Săraci cărările mele, Știi, tu mândro?* de Antoniu Sequens, *Cine-aude-a mea guriță* de Vadim Șumschi, *Colind pentru Eminescu* de Ion Țibulschi, *Balada lui Iancu* de Vasile Vasilescu, *Foaie verde de trifoi, Mândră țară e Banatul, Sara pe la noi* de Iosif Velceanu, *Andaluza, Arcașul, Calcă, române, Colinda fetei, Colinda mamei, Păc, Plângerea unei floricele, Ștefan, Ștefan, Domn cel Mare, Vîno, lele, Vraja* de Ion Vidu, *Urare lui Eminescu* de Grigore Vieru, *Ceasul rău, Doină, doiniță* de Isidor Vorobchievici. În sfârșit, dirijorii și coriștii au fost atrași întotdeauna și de muzica corală a unor compozitori străini: *Atatürk* de XXX, *Sanctus de la Misse breve* de l'Abbé David Julien, *Iisus* de F. Adam, *Imnul nopții* de Ludwig van Beethoven, *Chenonic* de Dimitri Bortneanshi, *Furtuna* de Dürner, *Viva tutte le vezze* de Felice Giardini, *Deschideți mari a cerului porți* de Christoph Willibald Glück, *Cor din Oratoriul Iuda Macabeu*, *Odă păcii* de Georg Friedrich Händel, *Victorie* de

Möhring, *Arie și cor din Opera Flautul fermecat* de Wolfgang Amadeus Mozart, *Vals* de Johann Strauss, *Cor din Opera Ernani*, *Marșul Gloriei din Opera Aida* de Giuseppe Verdi, *Adoramus crucea ta* de Zingarelli, *Corul vânătorilor din Opera Freischütz* de Carl Maria von Weber. În ultimii zece ani, din rândul sutelor de coriști, s-au remarcat câțiva cu voci de excepție cum sunt tenorii: Eugen Babescu, Adrian Boba, Marius Baci, Daniel Trăilă și bașii: Daniel Nistoran și Mihai Prelipceanu. Doi dintre aceștia sunt studenți ai Facultății de Muzică și membri ai corurilor *Filarmonicii „Banatul”* și *Operei de Stat* din Timișoara. Ocazional, corul a colaborat cu soliști din afara Seminarului Teologic: basul Theodore Coresi de la *Opera din Viena*, Maria Gheorghiu, cantautoare, redactor la Radio Reșița, Traian Jurchelea, metodist la Casa de Cultură din Oravița, părintele diacon Cătălin Mirișan de la Catedrala Ortodoxă Episcopală „Sf. Gheorghe” din Caransebeș și instrumentiști: Carmen Cioabă (cello) de la Școala Generală nr. 2 Caransebeș și Lucia Gilea (pian) de la Școala Populară de Artă Reșița. În îndelungata sa existență, corului i-au fost adresate cuvinte de laudă. Reținem câteva aprecieri dintr-o cronică muzicală semnată de profesorul Petru Rezuș următoarele: „Nimic nu e dis(t)onanță (sic!), nimic nu e fals, nimic nu e mecanic”. „Dirijorul Constantin Vladu exclude tot(ul) ce e repulsie, inexpressivitate sau searbădă înțelegere a muzicii liturgice”. Același cronicar, în anul 1939, menționa că sonoritatea corului este „înconjurată de miros de tămâie, de ectenii (...) dincolo de iconostas și altar(e)”. După profesorul Rezuș „pronaosul este în timpurile noastre, trăire păgână (...) despărțită de trăirea din naos”, credincioșii depărtându-se de preot, Sfânta Liturghie, cor. După același autor, vina „prăpastiei dintre naos și pronaos” au purtat-o acei dirijori care au preferat cântecele demodate, demonetizate, având totodată o atitudine „de trădare a sentimentului religios”. Succesele obținute în ultima vreme se explică prin talentul componentilor corului, munca neobosită a dirijorului și mai presus de toate conducerii Seminarului și Întâistătorului Eparhiei Caransebeșului P.S. dr. Laurențiu Streza.

MITROPOLITUL ANTIM IVIREANUL (1660-1716) ȘI CĂRȚILE AUXILIARE ALE CULTULUI BISERICESC ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Prot. dr. VASILE PETRICA

Mitropolitul Antim Ivireanul ocupă un loc excepțional în istoria Bisericii și a culturii românești. El a desfășurat o activitate remarcabilă pe tărâm cultural, fiind, după Coresi, cel mai preocupat de tipărirea cărților românești. A fost un poliglot și a avut un excepțional talent de: traducător, tipograf, sculptor, caligraf, xilograf, desenator și chiar de zugrav¹.

Fiind și un mare orator, a pătruns, cu elocința sa, în sferele literaturii, fiind comparat cu Boussuet, Bourdallous și Massillon².

Pentru a înțelege mai bine faptele sale pline de curaj, înțelepciune și clar-viziune, vom prezenta câteva crâmpie din viața sa pilduitoare și pentru noi cei de azi. De origine nu era român. Cum se vede din însuși numele ce-l purta era de prin Iviria, Gruzia de azi. Din datele ce le avem despre el, se știe că părinții săi se numeau Ioan și Maria. La vârsta de 16 ani a fost răpit de turci și dus în robie. La Constantinopol a învățat limbile greacă (veche și modernă), turcă și arabă. A deprins meșteșugul tipografiei, lucrând probabil pe lângă Patriarhie, unde l-a cunoscut pe Constantin Brâncoveanu. Ajungând acesta, în anul 1688, domn al Țării Românești, l-a adus pe Antim, în 1691, la București, încredințându-i conducerea tipografiei³. Aici a învățat repede limbile română și slavonă. A intrat în monahism și și-a schimbat numele din Andrei în Antim. Prima carte ce a tradus-o aici a fost *Învățăturile lui Vasile Macedonianul către fiul său Leon (1691)*.

Era perioada când în Țara Românească se dădea o puternică luptă între curentul slavon și cel grecesc. Din această confruntare a câștigat limba română. Antim Ivireanul era suficient de înțelept spre a ști că viitorul cultural al țării este legat de limba vorbită a poporului și nu al unei limbi necunoscute de popor. De altfel, prin toată elocința sa, prin toate strădaniile ce le-a depus, s-a așezat în slujba celor oprimați și a celor mulți. Dar spre a pătrunde sensul adversităților trebuia curaj și multă prudență. Toate acestea Antim le-a împlinit. În 1693 tipărește o *Evangelie greco-română*, iar în 1694 vede lumina tiparului o *Psaltire românească*. În același an, din motive necunoscute, părăsește Bucureștiul, retrăgându-se în apropiere, la Snagov, unde în cadrul mănăstirii

¹ Pr. N. Șerbănescu, „Antim Ivireanu tipograf”, *Biserica Ortodoxă Română*, Anul LXXXIV, 1956, Nr. 8-9, p. 694.

² Al. Piru, *Istoria literaturii române*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1977, p. 216.

³ Pr. N. Șerbănescu, *o.c.*, p. 693.

înființează o tipografie și preia ca egumen conducerea acestui sfânt așezământ⁴. Aici desfășoară o impresionantă activitate tipografică, tipărind cărți grecești, românești și slavone de cult. Tipărește un *Antologhion* (Psaltire, Octoih, Ceaslov, Penticostar, Triod, Acatist), în grecește și o *Evanghelie românească* în 1697⁵. În același an dă la lumina tiparului și *Gramatica limbii slavone* de scriitorul rus Meletie Smotricki. Revine din nou la București, în 1701, tipărind în continuare cărți de cult.

Scaunul de episcop de la Râmnic devine vacant prin îndepărtarea din post a episcopului Ilarion (1705), acuzat de a se fi abătut de la canoane și rânduiala bisericească. Privirile tuturor s-au îndreptat spre Antim Ivireanul. Ales și instalat ca episcop, Antim nu uită de pasiunea sa, tiparul, și de marea sa dorință, introducerea limbii române în cult. „Cel dintâi lucru ce l-a făcut aici fu înființarea unei tipografii”⁶, editând, apoi, „aproape toate cărțile auxiliare ale serviciului religios în românește: *Antologhion*, adică floarea cuvintelor (1705), *Evhologhion* și *Octoih* (1706)”⁷. Tipografia a funcționat, cu mici întreruperi până în zilele noastre și Râmnicul a devenit un vestit centru de cultură bisericească ale cărui cărți de cult, apreciate pentru limba și tiparul lor, s-au împrăștiat în întreaga țară.

La 27 ianuarie 1708, a murit bătrânul mitropolit din București, Teodosie, care era cunoscut ca un zelos ierarh pentru înzestrarea mănăstirilor cu cărți de ritual aduse din Rusia⁸. Acesta a lăsat cu limbă de moarte, ca urmaș în scaun să-i fie episcopul de Râmnic, Antim. Referitor la calea ce avea s-o apuce, autorul unei monografii legate de viața și activitatea mitropolitului Antim, scrie: „Un drum mult mai măreț, mai glorios și mai tragic îl aștepta pe acela care, sosit din îndepărtate meleaguri georgiene ale căutătorilor lănei de aur, a venit să-și jertfească viața în slujba celor mai scumpe năzuințe ale poporului român”⁹. Cronicarul Radu Greceanu a descris în amănunțime festivitatea de instalare a mitropolitului Antim Ivireanul. „Alocuțiunea pe care Antim a rostit-o cu prilejul urcării sale în scaunul mitropolitan este un model de modestie și umilință și o dovadă că Ivireanul se identificase cu suferințele prin care trece țara sub dominația turcească, aspirând la scuturarea jugului robiei. Comportându-se ca oamenii simpli, păstori și pescari de pe țărmurile Ghenizaretului, aleși de Iisus ca apostoli, mitropolitul declară că nu vine cu fulgerele mâniei, ci cu duhul păcii, năzuind «fără de rane, fără de sânge, fără de vătămare» să calce și să supună păgânătatea, să stingă înșelăciunea și să izgonească minciuna”¹⁰.

Iubitor de lumină și pentru cei de departe, Antim Ivireanul trimite la Alep, în Siria, în 1706, o tipografie, iar în 1710, la stăruința sa, Constantin Brâncoveanu trimite în Gruzia litere turnate de mitropolit. În timpul păstoririi lui Antim Ivireanul ca mitropolit al Bucureștilor, el a depus o activitate exemplară pe toate țărmurile. „Pentru nevoile școalelor, în înțelegere desigur cu domnul, pune să se imprime cărți de filozofie, știință și literatură profană; pentru feciorii Voievodului cărți de propovăduiri; pentru biserici cărți de slujbă; pentru stăvilirea propagandei eterodoxe

⁴ Daminan P. Bogdan, „Viața lui Antim Ivireanul”, *Biserica Ortodoxă Română*, An. LXXXIV, 1956, Nr. 8–9, p. 680.

⁵ Al. Piru, o.c., p. 217.

⁶ *Istoria Bisericii Române*, București, Editura Inst. Biblic, 1958, vol. II, p. 164.

⁷ Al. Piru, o.c., p. 217.

⁸ Damian P. Bogdan, *Ibidem*.

⁹ Radu Albala, *Antim Ivireanul*, București, Editura Tineretului, 1963, p. 70.

¹⁰ Al. Piru, o.c., pp. 217–218.

cărți de doctrină ortodoxă și de combatere a celor rătăciți; pentru cler și credincioși cărți de învățătură și de zidire sufletească; pentru apărarea cinstirii sfinților, panegirice și «alocuțiuni», pentru voievozi «îndemnuri creștino-politice», iar pentru dezvoltarea gustului de citit în popor vestitul roman fantastic a lui Alexandru cel Mare, *Alexandria*¹¹.

Spre a completa aceste informații, mai amintim că din dragostea lui pentru a lumina poporul a tipărit, la Snagov, în 1700, după o versiune greacă *Floarea Darurilor*, cunoscută ca o celebră operă (*Fiore di Virtù*) aparținând secolului XIV, cum și *Pilde filosoficești*, în 1713, pentru că „ele îndeamnă spre practicarea exercițiului cugetării, participă la alcătuirea aceluia «breviar al cărturarului» ce-și află locul între instrumentele modelatoare operante în epocă”¹².

Până la mitropolitul Antim Ivireanul s-au realizat pe linia introducerii limbii române în biserică trei lucruri: *tipicul*, *citirile din Sfânta Scriptură* (Psaltirea, Paremiile, Apostolul, Evanghelia) și *Cazania*. Mai rămăseseră de câștigat *rugăciunea*, adică *slujbele* și *cântarea*. Pe acestea le-a înfăptuit Antim Ivireanul¹³. El a făcut un pas înainte prin tipărirea la Râmnic, în 1770 și apoi la Târgoviște, în 1713, a primului *Molitfelnic* românesc. Tipărindu-l pe propriile sale cheltuieli, mitropolitul Antim a venit în sprijinul preoților și credincioșilor, făcând ca cele șapte taine ale Bisericii cum și ierurgiile ei, ca: înmormântarea, sfințirea de case, tot felul de rugăciuni pentru credincioși, să se poată face în românește¹⁴. De anul 1712 este legată apariția în românește, la Târgoviște, a celui dintâi *Octoih* din Țara Românească. De acum, cântăreții de strună aveau să cânte la slujbele de duminică și din sărbători, utrenia, vecernia și alte slujbe, în românește¹⁵.

Aceste cărți importante pentru ritualul ortodox, unele fiind folosite și ca manuale de școală, „sunt traduse și prelucrate personal de mitropolitul Antim Ivireanul într-o limbă clară, expresivă și populară (mai ales *Molitfelnicul* și *Octoihul*), încât până în zilele noastre, aproape toate aceste tipărituri au păstrat cu foarte mici diferențe același limbaj, statornicit de acest ctitor de limbă bisericească românească...”¹⁶. Pentru contribuția ce și-a adus-o la introducerea limbii române în biserică, dându-i limbii române și un impuls de viitor, a făcut ca astăzi să fie socotit drept „ctitor al limbii liturgice românești”¹⁷. Chiar și traducerea ce le-a făcut au o mare valoare literară și anume pentru faptul că el „nu s-a lăsat robit de construcția frazei asemeni limbilor străine din care talmăcea”¹⁸.

Pentru Biserica și cultura românească Antim a rămas un adevărat titan, numele lui fiind găsit nu numai în Istoria Bisericii Ortodoxe Române, ci și în istoria literaturii române, unde ocupă un loc de mare cinste. Un simplu „inventar” este suficient spre a ne face o imagine despre contribuția lui la istoria culturii românești. În cei 25 de ani

¹¹ Damian P. Bogdan, *o.c.*, pp. 692–693.

¹² Dan Horia Mazilu, *Recitind literatura română veche*, Partea I: privire generală, București, Editura Universității București, 1994, p. 381.

¹³ M. Păcurariu, *Importanța Mitropolitului Antim Ivireanul pentru Biserica și cultura românească*, An. XVI, 1966, Nr. 7–9, p. 502.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*; Pr. N. Șerbănescu, *art. cit.*, p. 762.

¹⁶ Prot. dr. T. Bodogae, „Personalitatea mitropolitului Antim Ivireanul”, *Mitropolia Banatului*, Anul XVI, 1966, Nr. 7–9, p. 469.

¹⁷ Al. Rosetti, B. Cazacu, L. Onu, *Istoria limbii române literare*, București, Editura Minerva, 1971, p. 105.

¹⁸ Pr. N. Șerbănescu, *art. cit.*, p. 766.

de activitate, a tipărit sau supravegheat tipărirea de 64 de cărți, din care 38 le-a tipărit el însuși. După limbă ele apar astfel: 30 grecești, 24 românești, 1 slavonă, 8 în două limbi (5 slavo-române, 2 greco-arabe și 1 greco-română) și una în trei limbi: greco-slavă și română¹⁹.

Dimensiunea personalității sale, care i-a dat girul nemuririi, a fost introducerea limbii române în biserică. Până la el n-a fost posibil acest fapt, întrucât nu toate cărțile erau traduse în limba română. Și nu o oarecare traducere rezolva problema – „Nu era destul să transpună cuvintele slave pe românește, fiindcă unele părți trebuiau cântate în cursul serviciului divin pe o melodie care nu se putea schimba, iar cuvintele românești trebuiau astfel alese și orânduite, încât să aibă ritmul cerut de necesitățile melodice ale muzicii bisericești. Problema traducerii se complica astfel cu o problemă de ordin muzical. În sfârșit se adaugă faptul că nu era ușor a găsi în limba română de atunci termeni corespunzători pentru subtilitățile dogmatice”²⁰.

Toate aceste greutăți le-a învins Antim Ivireanul, căci prin el „introducerea limbii în biserică era definitiv realizată”²¹. Una din virtuțile acestei migăloase munci se observă și în aceea că „Limba scrierilor lui Antim, naturală și vie, lipsită de frazeologie și exagerări, este limba vechilor cazoni aceea grăită și înțeleasă pe întreg pământul românesc”²².

Preotul profesor dr. Nicolae Șerbănescu (*Antim Ivireanul, tipograf*, „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXXIV, 1956, nr. 8–9, pp. 690–766), a demonstrat pe câteva pagini, așezând pe două coloane texte din cărțile traduse de Antim și aceleași cărți republicate, putând să constatăm că în mare parte limba lui s-a păstrat până acum, ea având cuvinte curate, simple și populare care se păstrează în vorbirea uzuală. „Limba lui Antim e limba poporului român, nu a mahalagiilor ori a nu știu ce amestecături, e limba ce-o vorbește azi întreg poporul românesc. Antim ar fi putut să introducă în aceste cărți sfinte și cuvinte învățate, grecisme, și alte vorbe neînțelese de popor, dar ca om cu foarte bună judecată a crezut că, făcând o astfel de nesocotință, ar însemna (...) să nu mai aibă nici un rost traducerea, care în acest caz n-ar mai fi tlmăcire”²³.

Cum a reușit mitropolitul Antim Ivireanul să atingă o astfel de perfecțiune reiese din faptul că el: „Niciodată nu s-a depărtat de vorbirea celor care-l primiseră cu atâta căldură. A luat de la popor și a dat poporului. Și secretul dăinuirii limbii lui peste veacuri acesta este: a trăit lângă popor și a simțit cu poporul”²⁴.

Referindu-ne nu numai la faptul de a fi desăvârșit actul de românizare a slujbelor bisericii, dar este cu cale să luăm în considerație faptul că propunerile, și mai ales rezultatele ce le-a obținut pe linia scrisului, îndeosebi opera sa excepțională *Didahiile* (vol. *Opere*, ediție de Gabriel Strempel, București, Editura Minerva, 1997, pp. 466), constituie a remarcă, nu fără importanță, și anume că „mitropolitul domină seniorial scrisul românesc”²⁵.

¹⁹ M. Păcurariu, *art. cit.*, p. 500; Pr. Emanuel Copăceanu, „Profilul unui mare ierarh”, *Mitropolia Banatului*, An. XVI, 1966, Nr. 7–9, p. 462.

²⁰ N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, București, Editura Minerva, 1980, p. 407.

²¹ Antim Ivireanul, *Opere*, București, Editura Minerva, 1972, p. XXIX.

²² *Idem*, *o.c.*, p. LVII.

²³ Dr. Ion Bălan, *Limba cărților bisericești*, Blaj, 1914, p. 229.

²⁴ Pr. N. Șerbănescu, *art. cit.*, p. 766.

²⁵ Eugen Negrici, *Antim Ivireanul. Logos și personalitate*, Editura DU Style, 1997, p. 120.

ALCHIMIA ÎN OPERA LUI MIRCEA ELIADE

OLIVIAN DULEA

„...Piatra [Filosofală – n.n.], dacă îi apreciem corect esența, efectele și virtutea, este recunoscută, de ochii unui adevărat filosof, în toate lucrurile de pe lume; această Piatră nu este altceva decât o virtute cerească prezentă în toți indivizii din natură”.

(Pierre Vicot, alchimist normand de la sfârșitul secolului al XV-lea)¹

Alchimia a suscitat, de-a lungul timpului, multe discuții, controverse, prigoane, vise. În modernitate, cei care s-au aplecat asupra cunoașterii acesteia s-au împărțit în două grupe: „oamenii de știință”, adepți ai raționalismului cartezian, au văzut în alchimie o simplă pre-chimie², în timp ce alchimiștii moderni³, care se revendicau ca adevărații păstrători ai tradiției alchimice, găseau în aceasta o tehnică mistică, soteriologică. Treptat, începând cu ultimii ani ai perioadei interbelice, dar mai ales după război, tot mai mulți cercetători au îmbrățișat cea de a doua variantă⁴, încât astăzi puțini sunt aceia care se mai îndoiesc de valabilitatea ei.

¹ Pierre Vicot, *Le Clef des secrets de philosophie*, 2 vol., 1665, mss., citat de Thierry Page, „Mistică și alchimie”, trad. de Doina Lică, în Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. II, Timișoara, 1998, p. 155 [titlu original: *Encyclopedie des Mystiques* (sous la direction de Marie-Madeleine Davy), Paris, 1972].

² Printre partizanii acestei opinii se numără: Marcelin Berthelot, *Les origines de l'Alchimie*, Paris, 1885; *Idem*, *Introduction a l'etude de la Chimie des Anciens et du Moyen Age*, Paris, 1889; Edmund von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, vol. I, Berlin, 1919; vol. II, Berlin, 1931; vol. III, Weinheim, 1954; Julius Ruska, *Arabische Alchemisten*, vol. I-II, Heidelberg, 1924; *Idem*, *Turba Philosophorum*, Berlin, 1931; W. Ganzenmueller, *Die Alchemie in Mittelalter*, Paderborn, 1938; Alfred Berthelot, *Dictionarul religiilor*, trad. de Gabriel Decuble, Iași, 1995, pp. 10–11 (titlu original: *Woerterbuch der Religionen*, ed. a IV-a, Stuttgart, 1985; I-a ed. 1952).

³ Dintre aceștia, Fulcanelli, *Misterul catedralelor și interpretarea esoterică a simbolurilor hermetice ale Marii Opere*, trad. de Dan Alexe, București, 1997 (titlu original: *Le mystere des cathedrales*, Paris, 1926; *Idem*, *Les demeures philosophales et le symbolisme hermetique dans ses rapports avec l'Art sacre et l'esoterisme du Grand Oeuvre*, Paris, 1930; esoteristul René Guenon, *Simboluri ale științei sacre*, trad. de Marcel Tolcea și Sorina Șerbănescu, București, 1997 [titlu original: *Symboles de la science sacrée*, Paris, 1977]; Max Heindel, *Cosmogonia rozicruciană sau Filosofia mistică creștină*, trad. de Adrian Anastasiu, Brașov, 1996 [titlu original: *Cosmogonie des Rose-Croix*, Berlin, 1909]; Rene Alleau, *Aspects de l'Alchimie traditionnelle*, Paris, 1953.

⁴ De pildă, Julius Evola, *Tradiția hermetică*, trad. de Ioan Milea, București, 1999 [titlu original: *La Tradizione ermetica*, Bari, 1931]; Titus Burkhardt, *Alchimia – semnificația ei și imaginea despre lume*, trad. de Luana Schidu, București, 1998 [titlu original: *Alchimie – sa signification et son image du monde*,

Mircea Eliade și-a adus un aport substanțial în stabilirea locului pe care îl ocupă alchimia în istoria religioasă a omenirii. Studiile și lucrările sale despre această „știință ocultă”, cât și poziția sa tranșantă în a o considera tehnică mistică, și nu o pre-chimie, au influențat în Occident cercetările în această direcție. Însă imaginea complexă pe care o avea Eliade asupra acestui subiect nu a apărut dintr-o dată, ci s-a format în timp, începând cu primele preocupări, din timpul școlii, și încheind cu apariția, în 1956, la Paris, a lucrării *Forgerons et alchimistes*, în care teoria lui Eliade apare complet formată și definitivă.

Printre cei care au scris recenzii, articole, sau studii asupra acestei chestiuni în opera lui Eliade, se numără: O. Șulutiu⁵, T. L. Davis⁶, M. Vuian⁷, J. Filiozat⁸, M. M. Davy⁹, E. Cerulli¹⁰, A. M. Schmidt¹¹, S. H. Nasr¹², G. Nebel¹³, D. Mach¹⁴, G. Murray¹⁵, J. O. Nelson¹⁶, E. Barbu¹⁷, I. P. Culianu¹⁸, A. Romano¹⁹, R. Marin²⁰, F. Towarnicki²¹, M. Itu²², M. Tolcea²³.

Primele preocupări

Încă de la vârsta de 12–13 ani, tânărul Eliade este subjugat de pasiunea pentru chimie. După cum povestește în *Memorii*²⁴, prin 1919–1920 își întocmește primul „laborator”. „Laboratorul” era, desigur, slab dotat: „pe o măsuță de tablă, mi-am instalat o retortă, o duzină de eprubete, o lampă cu alcool și câteva borcane cu substanțe”²⁵, își va aminti el zeci de ani mai târziu.

Milano, 1974]; Annick de Souzenelle, *Symbolismul corpului uman*, ed. a doua, trad. de Margareta Gyuresik, Timișoara, 1999 [titlu original: *Le symbolisme du corps humain*, Paris, 1991]; Françoise Bonardel, *Filosofia alchimiei – Marea Operă și modernitatea*, trad. de Irina Bădescu și Ana Vancu, Iași, 2000 [titlu original: *Philosophie de l'Alchimie. Grand Oeuvre et modernité*, Paris, 1993].

⁵ „Mircea Eliade, Alchimia asiatică”, în *Familia*, seria a III-a, II (1935), nr. 4, pp. 81–83.

⁶ „Mircea Eliade, Alchimia asiatică”, în *Isis*, vol. XXV, 1936, p. 258.

⁷ „Comentarii la câteva cărți și un autor”, în *Semne*, I (1937), nr. 1, p. 6; II (1938), nr. 7, p. 6.

⁸ „Forgerons et alchimistes”, în *Journal asiatique*, 1956, nr. 244, p. 460.

⁹ „Forgerons et alchimistes”, în *La Tour Saint-Jacques*, Jean..., 1957.

¹⁰ „Mircea Eliade, Forgerons et elchimistes”, în *Studi e materiali della storia delle religioni*, vol. XXVI (1957), pp. 166–167.

¹¹ „Forgerons et alchimistes”, în *La Nouvelle Revue Française*, Fevr. 1957, pp. 329–333.

¹² „Forgerons et alchimistes”, în *Isis*, vol. XLIX, 1958, pp. 451–453.

¹³ „Schmiede und Alchemisten”, în *Neue Deutsche Hefte*, 1961, nr. 84, pp. 170–174.

¹⁴ „Schmiede und Alchemisten”, în *Zeitschrift für Ganuheitsforschung*, 1962, nr. 6, pp. 188–189.

¹⁵ „The Forge and the Crucible”, în *Review for Religions*, 1963, nr. 22, pp. 706–707.

¹⁶ „The Forge and the Crucible”, în *Journal of Religions Thought*, 1964–1965, nr. 2, pp. 162–163.

¹⁷ *Caietele principelui*, vol. I, Cluj, 1972, pp. 139–140.

¹⁸ *Mircea Eliade*, ed. a II-a revăzută, trad. de Florin Chirișescu și Dan Petrescu, București, 1998, pp. 31–32; 70–74 [titlu original: *Mircea Eliade*, Assisi, 1978].

¹⁹ „Mircea Eliade, Arti del metallo e alchemie”, în *Totolibri*, 1979, 9 agosto, p. 29.

²⁰ „Les dimmensions symboliques de l'industrie derive à partir d'une lecture de Forgerons et alchimistes”, în *Mircea Eliade et les horizons de la culture*, Aix-en-Provence, 1985.

²¹ „Mircea Eliade: L'alchimiste de Babylone”, în *Le Figaro litteraire*, 1992, 27 Jan., p. 8.

²² *Indianismul lui Eliade*, Brașov, 1997, cap. III „Alchimie și șamanism”.

²³ *Ezoterism și literatură. Mircea Eliade și René Guenon* (teză de doctorat), Timișoara, 1998, cap. VI „Mircea Eliade și poetica alchimică”.

²⁴ *Mircea Eliade, Memorii (1907–1960)*, ediție îngrijită de M. Handoca, vol. I, București, 1991, pp. 59–60.

²⁵ *Idem*, o.c., p. 60.

Anul 1921 aduce cu sine debutul literar. Prima povestire publicată are ca subiect alchimia. Scrisă pentru un concurs literar, ce va fi, dealtfel, câștigat de autor, „Cum am găsit piatra filosofală”²⁶ dovedește că elevul de 14 ani cunoștea, deja, o serie de lucruri despre această practică. Un tânăr adoarme în laboratorul de chimie. În vis îi apar doi șorice, dintre care unul este un celebru alchimist. Acesta îi arată cum se poate obține Piatra Filosofală. Înainte de a înțelege secretul, tânărul se trezește. Mult mai târziu, Eliade va scrie: „nu aveam să înțeleg decât zeci de ani mai târziu, după ce l-am citit pe Jung, sensul acestui simbolism oniric”²⁷.

În anii următori va face cunoștință cu lucrările lui Marcelin Berthelot²⁸, adept al teoriei conform căreia alchimia ar fi o pre-chimie. Bazându-se pe materialele și interpretările cuprinse în aceste cărți, va publica o serie de articole de popularizare în 1925²⁹. În primul dintre ele³⁰ prezintă câteva chestiuni asupra alchimiei elenistice și a drumului pe care aceasta l-a parcurs, prin filieră arabă, pentru a ajunge în Occidentul medieval. În același număr al revistei publică câteva texte alchimice grecești, arabe și latinești³¹. Câteva luni mai târziu, într-un alt articol³², precizează cele două căi prin care s-a transmis alchimia: una practică, din generație în generație, modalitate prin care cunoștințele meșteșugarilor și artizanilor greci, egipteni, latini au ajuns în vestul Europei; alta teoretică, prin „textul obscur al misticilor și iubitorilor de simboluri”. Următorul articol³³ reia ideile formulate în cel anterior, venind, însă, cu noi amănunte. Primele texte alchimice sunt considerate rețetele argintarilor și vopsitorilor din Egiptul elenistic. „Obscurantismul” textelor începând cu secolul al III-lea d.Hr., este explicat prin aceea că tradiția practică începuse să se „altereze” datorită „misticismului” amalgamat al epocii. Se vede clar că, în acel moment, părerea lui Eliade era contrară celei pe care o va avea mai târziu, la acea dată apreciind că misticismul a apărut în alchimie ca o degradare a tradiției practice a meșteșugarilor. La scurt timp după aceea, va apare ultimul articol³⁴ având ca temă alchimia, pe anul

²⁶ Publicată în *Ziarul științelor populare și al călătoriilor*, an. XXV, 1921, nr. 52, 27 dec., pp. 588–589; reproducă în Mircea Eliade, *Cum am găsit piatra filosofală. Scrieri de tinerețe. 1921–1925*, ed. îngrijită și note de M. Handoca, București, 1996, pp. 23–25.

²⁷ Mircea Eliade, *Memorii*, ed. cit., vol. I, p. 63; este vorba despre concepția lui C. G. Jung despre Piatra Filosofală văzută ca Sinele ascuns, în căutarea căruia pornește aspirantul.

²⁸ *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 vol., Paris, 1887; *Les origines de l'alchimie*, Paris, 1885; *Introduction à l'étude de la chimie des Anciens et du Moyen Age*, Paris, 1889; *L'alchimie latine, syriaque, arabe*, 3 vol.

²⁹ Referindu-se la aceste articole, Ioan Petru Culianu, o.c., p. 32, afirmă că „putem spune cu siguranță (subl. n) că ideea eliadiană acum pe deplin acceptată despre originea chimiei «profane» în pierderea semnificației spirituale a alchimiei, este din aceeași ani [1925–1928 – n.n.]”. După cum se va vedea în continuare, atât articolele din 1925 cât și cele din anii următori, vor privi alchimia ca o pre-chimie, preluând necritic teoriile lui Berthelot.

³⁰ „Alchimia”, în *Vlăstarul*, an. II, 1925, nr. 6–7, aprilie, pp. 12–16; reproduc în Mircea Eliade, *Cum am găsit...*, pp. 234–238.

³¹ „Omnia”, p. 2; în *Cum am găsit...*, pp. 238–240.

³² „Chimia în antichitate (Din istoria chimiei)”, în *Orizontul*, an. V, 1925, nr. 28, 9 iulie, p. 2; retipărit în *Ziarul științelor...*, an. XXIX, 1925, nr. 31, 28 iulie, pp. 493–495; reproduc în *Cum am găsit...*, pp. 277–281.

³³ „Originile alchimiei (Din istoria chimiei)”, în *Ziarul științelor...*, an. XXIX, 1925, nr. 32, 4 august, pp. 516–518; reproduc în *Cum am găsit...*, pp. 284–287.

³⁴ Transmisiunea tehnicii greco-egiptene (Din istoria chimiei)”, în *Ziarul științelor...*, an. XXIX, 1925, nr. 33, 11 august, pp. 529–530; reproduc în *Cum am găsit...*, pp. 287–289.

1925. Pe aceeași direcție, susține aici că alchimia elenistică a ajuns în Occident atât prin intermediul civilizației arabe, cât și prin meșteșugarii carolingieni, care au preluat tehnicile de la latini, prin viu grai.

După înscrierea la Universitate, va colabora, încă de la început, cu *Revista universitară*. În numărul inaugural al acesteia va apare un articol dedicat alchimiei³⁵, avându-l ca autor pe proaspătul student. Este o prezentare a nou-apărutei cărți a lui G. Z. Petrescu, *Zorile chimiei și alchimiei* și un nou prilej de a-și afirma adeziunea față de teza lui M. Berthelot. Petrescu susținea că au existat două aspecte, unul magic și altul „științific”, care au evoluat separat. Chimia, de fapt, exista încă din vechime, reprezentând aspectul „științific”, iar alchimia cel magic. În acest fel, chimia nu a evoluat din alchimie, ci s-a definit prin propriile ei mijloace, deosebite de cele alchimice. Era un fel de a spune că aspectul magic al alchimiei era cel autentic. Eliade apreciază ipotezele lui Petrescu drept exagerate, susținând că alchimia ar fi fost stadiul premergător chimiei³⁶.

În perioada care va urma, până la sfârșitul lui 1928, când va pleca în India, tânărul student va mai publica un singur articol despre alchimie³⁷, în care definiția dată acestei practici este nemodificată³⁸.

Fructificarea experienței Indiei

Anii petrecuți în India l-au marcat profund pe Eliade pentru tot restul vieții. India a fost un al doilea amnios pentru el. Mult mai târziu scria undeva (citez din memorie): „ori de câte ori mă cuprindea disperarea, îmi aminteam că acolo, în India, există o colibă care mă așteaptă”. Referitor la formația sa științifică, Mircea Eliade afirma într-un interviu: „mă consider adânc influențat, pot să spun aproape *format* sau *modelat* de tradiția indiană”³⁹. Este firesc, deci, ca și concepția sa asupra alchimiei să sufere transformări în cei trei ani de ședere în India.

Teza de doctorat despre *yoga* (susținută în 1933⁴⁰, publicată în 1936⁴¹, apoi, într-o ediție revăzută, în 1954⁴²) conține un capitol închinat alchimiei și raporturilor acesteia

³⁵ „Dr. G. Z. Petrescu – Zorile chimiei și alchimiei”, în *Revista universitară*, an. I, 1926, nr. 1, ian., pp. 24–25; reproduș în Mircea Eliade, *Misterele și inițierea orientală – scrieri de tinerețe*, 1926, ed. îngrij. și note de M. Handoca, București, 1998, pp. 35–36.

³⁶ Câțiva ani mai târziu, Mircea Eliade va sfârși prin a-și defini poziția față de alchimie în termeni asemănători cu cei ai lui Petrescu, cu unele modificări. Astfel, el va susține existența, în paralel, a unei tradiții mistice și a alteia „științifice”.

³⁷ „Marcelin Berthelot și alchimia”, în *Cuvântul*, an. V, 1928, nr. 1016, 14 febr., pp. 1–2.

³⁸ După cum își amintește în *Memorii*, vol. I, p. 63, în anii studenției a primit de la Praphulla Chandra Ray lucrarea acestuia *A History of Hindu Chemistry*, 2 vol., Calcutta, 1903–1925. Acest cercetător este un discipol al lui M. Berthelot, prin urmare această lucrare l-a menținut în aceeași direcție în înțelegerea alchimiei. De asemenea, în timpul facultății va cunoaște cărțile lui Aldo Mieli, cea mai importantă fiind *Pagine di Storia della Chimia*, Roma, 1922, ce formulează aceleași păreri.

³⁹ „Despre inițiere (un interviu cu Mircea Eliade)”, trad. de Ciprian Vâlcă, în *Eliadina (volum omagial dedicat împlinirii a 90 de ani de la nașterea lui Mircea Eliade)*, ed. îngrij. de C. Bădiliță, Iași, 1997, p. 34.

⁴⁰ Mircea Handoca, *Viața lui Mircea Eliade*, ed. a II-a, Cluj, 2000, p. 65; Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, p. 272.

⁴¹ *Yoga – essai sur les origines de le mystique indienne*, Paris – București.

⁴² *Le Yoga – immortalité et liberté*, Paris; trad. rom. de Walter Fotescu, *Yoga – nemurire și libertate*, București, 1993, pe care o voi folosi în notele următoare.

cu *yoga*⁴³. În formularea teoriei sale asupra alchimiei, teorie pe care o va afirma, cu câteva nuanțări, întreaga sa viață, accesul la biblioteca din Calcuta a avut o importanță copleșitoare, așa cum admite în „Prefață” la volumul *Alchimia asiatică I. Alchimia chineză și indiană*⁴⁴. În capitolul amintit din teza sa de doctorat, intitulat „Le *Yoga* et l'Alchimie”, Mircea Eliade susține, încă din primele rânduri, că, atât *yoga*, cât și alchimia (*rasayana*, adică „calea mercurului”) sunt tehnici soteriologice, având deci, drept scop „mântuirea” și „eliberarea” adeptului⁴⁵. Strânsa legătură între aceste două practici a fost sesizată de timpuriu de călătorii străini în India, dar și de populația profană indiană⁴⁶. Astfel, *yoghinilor* le erau atribuite puteri supranaturale, printre care, longevitatea sau chiar nemurirea, întinerirea, lipsa bolilor, transmutarea metalelor în aur. Îndeosebi *tantricii* și *hatha-yoghinii* se apropiau de alchimie⁴⁷, ajungându-se la situația ca unii *yoghini* (mai ales *tantricii*) să fie alchimiști, în timp ce mulți alchimiști practicau *yoga*⁴⁸. Purificarea sufletului și „transsubstanțializarea” erau proprii atât *tantrismului*, cât și *rasayanei*⁴⁹. *Hatha-yoga* viza, la rândul său transformarea corpului uman într-unul divin, adică suprimarea bolilor, bătrâneții și a morții⁵⁰. În *rasayana*, atingerea acestor scopuri se făcea printr-o proiectare asupra adeptului a modificărilor survenite în substanțe în urma proceselor chimice. Așa cum metalele se „purifică” trecând prin mai multe etape alchimice, trupul și sufletul alchimistului se purifică, la rândul său. În momentul în care se obține aurul, principiu nemuritor și inalterabil, trupul și sufletul deveneau perfecte iar adeptul era „eliberat”⁵¹. În paralel cu această practică mistică, precizează Eliade, exista și una empirică, o pre-chimie, care se centra exclusiv pe experiențele chimice. Însă acest domeniu aparține unei structuri străine alchimiei autentice⁵².

O altă problemă asupra căreia Eliade își exprimă opinia privește gradul de influență al alchimiei islamice în urma cuceririi arabe. El consideră că aceasta a fost redusă din mai multe motive. Mai întâi, s-au scris tratate alchimice tantrice în regiuni ca Nepal sau zona tamilă, unde mahomedanismul a avut o slabă penetrație. Pe de altă parte, alchimia s-a difuzat, în primul rând, în medii ascetice, în care islamismul nu a putut pătrunde. Un argument al celor care afirmă influența alchimiei arabe asupra celei indiene era că mercurul nu a fost cunoscut în India înainte cuceririi arabe. Eliade indică, însă, câteva surse din care reiese utilizarea mercurului de către indieni, cu mult înainte de venirea arabilor. De asemenea, unele mențiuni din textele budiste atestă practicarea de timpuriu a *rasayanei*⁵³.

⁴³ Materialul și concluziile referitoare la alchimie, cuprinse în teza de doctorat, vor fi utilizate la întocmirea unei serii de articole publicate în *Cuvântul*, sub numele generic „Note și extrase despre alchimia asiatică”, an. X, 1933, nr. 2809, 18 febr., pp. 1–2; nr. 2816, 25 febr., pp. 1–2; nr. 2830, 11 mart., pp. 1–2. Într-o formă extinsă, acest material va fi inclus în *Alchimia asiatică I. Alchimia chineză și indiană*, București, 1935; în continuare, voi utiliza ediția *Alchimia asiatică*, București, 1991.

⁴⁴ *Idem*, o.c., p. 8.

⁴⁵ *Yoga – essai sur...*, p. 254.

⁴⁶ *Idem*, o.c., pp. 255–258.

⁴⁷ *Idem*, o.c., pp. 259–260.

⁴⁸ *Idem*, o.c., p. 275.

⁴⁹ *Idem*, o.c., p. 261.

⁵⁰ *Idem*, o.c., p. 274.

⁵¹ *Idem*, o.c., p. 263.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Idem*, o.c., pp. 258–259.

Dovezi în sprijinul teoriei sale, că alchimia este o tehnică mistică, sunt aduse și de alchimia chineză. Alchimiștii chinezi căutau să obțină atât cinabrul artificial⁵⁴, cât și aurul⁵⁵, în vederea obținerii nemuririi⁵⁶. Culoarea roșie a cinabrului ducea cu gândul la sânge, principiul vieții⁵⁷, în timp ce aurul era principiul *yang* (masculin) prin excelență, fiind legat, de asemenea, de imortalitate⁵⁸. Consumarea hranei din vase confecționate din aur alchimic prelungea viața la infinit⁵⁹.

Mai târziu, prin secolele al IX–X-lea d.Hr., alchimia chineză se va împărți în două: o alchimie esoterică (cu strânse legături cu taoismul) și una exoterică (cea care lucra cu substanțe), aceasta din urmă dispărând în scurt timp datorită amplitudinii pe care o va lua cea esoterică. Aceasta va înlocui laboratorul extern cu cel intern: trupul și sufletul adeptului. Fiecărui nume de metal îi corespundea câte o parte a corpului uman, ce se cerea purificată. Astfel, procesele alchimice, în loc să fie realizate în laborator, se derulau asupra corpului și sufletului experimentatorului, care se purifică⁶⁰. În paralel cu alchimia autentică, Eliade observă și una „profană”, empirică, care ar fi putut fi de influență externă⁶¹.

În același capitol găsim, pentru prima oară formulată, ipoteza originii alchimiei din riturile și miturile metalurgice. Eliade menționează că activitatea metalurgică era considerată, în vechime, sacră⁶². În aria civilizației babiloniene, minereurile erau considerate ca „embrioni”, iar operația de reducere a minereului, o „naștere”. Minereurile „creșteau” maturizându-se în matricea Mamei-Pământ, însă, același proces, dar mai rapid, se desfășura și în cuptorul metalurgului⁶³.

Capitolului discutat din teza de doctorat a lui Mircea Eliade îi pot fi reproșate multe în ceea ce privește stilul de redactare. Pare scris în grabă, are o structură insuficient gândită, numeroase repetări, reveniri și precizări ulterioare, obscurități. Are însă meritul de a preciza temele fundamentale, care vor fi dezvoltate mai târziu:

- alchimia nu e pre-chimie, ci o tehnică mistică, în căutarea „mântuirii”;
- există două tipuri de alchimie: una în care purificarea adeptului are loc prin proiectarea asupra lui a transformărilor substanțelor în cursul proceselor chimice; și o alta, în care modificările au loc numai în corpul experimentatorului, în absența experimentelor externe;
- alchimistul este dincolo de timp (este nemuritor, bolile nu-l afectează, este pururea tânăr, toate acestea fiind dobândite în urma obținerii aurului alchimic);
- originea ipotetică a alchimiei din tehnicile metalurgice.

Toate aceste idei vor fi mai clar precizate în ediția din 1954⁶⁴. Materialul este în general același, la fel și concluziile, apar însă explicații mai bine argumentate, dovedind maturizarea profesională a autorului în cei optsprezece ani care trecuseră

⁵⁴ *Idem*, o.c., p. 265.

⁵⁵ *Idem*, o.c., p. 264.

⁵⁶ *Idem*, o.c., p. 265.

⁵⁷ *Idem*, o.c., p. 270.

⁵⁸ *Idem*, o.c., p. 264.

⁵⁹ *Idem*, o.c., pp. 266–267.

⁶⁰ *Idem*, o.c., p. 265; v. și nota 5, l.c.

⁶¹ *Idem*, o.c., p. 273.

⁶² *Idem*, o.c., pp. 270–271.

⁶³ *Idem*, o.c., p. 272.

⁶⁴ Pentru notele următoare am folosit ediția românească; v. mai sus nota 42.

de la prima ediție. Astfel, asemănarea dintre alchimistul indian și *yoghin* reiese din aceea că ambii operează transformări în *Prakṛti*⁶⁵, cunoscându-i legile⁶⁶. Prin urmare, capacitatea de a transmuta metalele obișnuite în aur este doar un efect al acestei cunoașteri⁶⁷. Concepția alchimică despre purificarea sufletului paralel cu „purificarea” metalelor rezidă din importanța pe care o avea în *tantrism* omologia Om – Cosmos⁶⁸. Totodată, alchimistul preia tradiția arhaică, care considera materia nu doar ca fiind vie, ci mai ales un „rezervor de forțe sacre”, pentru alchimist (la fel ca pentru magicianul arhaic) punându-se problema „trezirii” acestor forțe și stăpânirii lor⁶⁹. Prin faptul că aurul este starea pură, perfectă, operația alchimică urmărește „perfecționarea, purificarea chiar a naturii”⁷⁰. În acest fel Natura este smulsă de sub influența Timpului. Aceasta explică de ce activitatea alchimică este întotdeauna legată de eliberarea de timp⁷¹.

După doi ani de la susținerea tezei de doctorat apărea lucrarea despre alchimia chineză și indiană⁷². Abordând, pentru început, alchimia chineză, Eliade observă că transmutarea metalelor în aur poate avea loc prin eliminarea elementului *yin* (feminin) din metal, în care rămâne doar *yang* (masculin). O substanță este cu atât mai nobilă, mai pură, cu cât conține mai mult *yang*, acesta însemnând limpezime, sănătate, forță, longevitate, nemurire, fiind, totodată, și un principiu cosmic. Prin urmare, cine (sau ce) posedă *yang*, este în armonie cu cosmosul⁷³. Aurul alchimic și cinabru sunt purtători de *yang*⁷⁴. Și în această lucrare, Eliade pune accentul pe rolul important pe care l-a avut metalurgia în nașterea alchimiei, comparând riturile executate de metalurg și minier⁷⁵ cu cele executate de alchimist⁷⁶.

Alchimia indiană este prezentată într-un mod asemănător cu teza de doctorat și de aceea nu voi insista asupra ei⁷⁷.

Precedată de două articole în *Vremea*⁷⁸, apărea în 1937, la București, *Cosmologie și alchimie babiloniană*⁷⁹. Prin formularea aici, pentru prima dată în mod explicit, a metodei pe care o va folosi autorul pe viitor, această cărtică este una din lucrările fundamentale ale lui Mircea Eliade.

Pentru a se înțelege mai bine originea și scopul alchimiei, autorul explică, mai întâi, omologia totală între Cer și Pământ, în concepția babiloniană⁸⁰. Orașele, țările

⁶⁵ Însemnând „substanța”, materia, spre deosebire de *Purusa*, spiritul; pentru detalii suplimentare v. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. de Cezar Baltag, vol. II, Chișinău, 1992, p. 56, [titlu original: *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris, 1978].

⁶⁶ Mircea Eliade, *Yoga, nemurire și libertate*, p. 236.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Idem*, o.c., p. 243.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Idem*, o.c., p. 245.

⁷¹ *Idem*, o.c., pp. 245–246.

⁷² v. mai sus, nota 43.

⁷³ *Alchimia asiatică...*, p. 14.

⁷⁴ *Idem*, o.c., p. 24.

⁷⁵ *Idem*, o.c., pp. 24–25.

⁷⁶ *Idem*, o.c., p. 29.

⁷⁷ *Idem*, o.c., pp. 42–50.

⁷⁸ „Metale, plante, sex și magie”, în *Vremea*, an. X, 1937, nr. 480, 21 mart., p. 10; „Alchimie Babiloniană”, în *Vremea*, an. X, 1937, nr. 484, 8 apr., p. 10.

⁷⁹ În cele ce urmează, voi folosi *Cosmologie și alchimie babiloniană*, ed. a II-a, Iași, 1991.

⁸⁰ *Idem*, o.c., p. 16.

există, într-o formă perfectă, în Cer⁸¹. Cosmosul este împărțit pe regiuni, stăpânite de zei și dirijate de planete. Fiecărei planete îi corespunde un metal și o culoare. Prin urmare, tot ceea ce este colorat într-un anumit fel, cade sub incidența planetei respective⁸², adică tot ce există pe Pământ este sub influența unuia sau altuia dintre zei. Totul devine sacru, iar sensul ritualului este de a solidariza individul cu acest Cosmos sacru și „viu”⁸³. Nu e de mirare, deci, că și minereul de fier este sacru. Mai mult decât atât, acesta este extras înainte de a se „maturiza” în matricea Mamei-Pământ, și această acțiune este extrem de periculoasă prin forțele pe care le descarcă⁸⁴. Cosmosul, fiind „viu”, toate componentele sale cunosc cele trei stadii fundamentale din viața omului: nașterea, sexualitatea (nunta) și moartea⁸⁵. De asemenea, suferința fiind o componentă esențială a vieții, este firesc ca și celelalte părți din Univers (inclusiv metalele) să o cunoască. De fapt, tradițiile arhaice spun că omul și toate lucrurile vii au fost create prin suferințele și moartea Zeului⁸⁶, iar viața eternă nu se poate obține fără suferință și moarte⁸⁷. Iată de ce, metalele, pentru a deveni eterne, adică „perfecte”, „pure”, în stadiul de aur, trebuie să treacă prin etapele „torturii” și „morții”⁸⁸. Dar alchimistul, căutând să perfecționeze metalul, până la transmutația lui în aur, urmărește, în esență, propria lui perfecțiune⁸⁹. Adeptul lucrează asupra metalelor, „proiectând-și și condiția umană în afara lui, creându-și un «corp mistic impur» în metalele ordinare, pe care încearcă să le purifice”⁹⁰. Fiecare etapă care îl apropie de aur corespunde unei etape de desăvârșire mistică, de „eliberare” a sufletului⁹¹. Omologia dintre microcosmos și macrocosmos explică această „proiecție” și identificarea unei operații exterioare cu un act interior⁹².

Găsim în această lucrare și o părere des exprimată în viitor, și anume o oarecare desconsiderare a modernității, când, odată cu renașterea, „legile materiei moarte au căpătat primatul desăvârșit în cunoașterea occidentală, [ca urmare – n.n.] un mare număr de experiențe au devenit inaccesibile și un întreg sistem de simboluri a devenit opac”⁹³.

Așa cum spuneam mai sus, cea mai importantă noutate a acestei lucrări este exprimarea, pentru prima dată într-o formă explicită, a concepției și metodei lui Eliade, care va avea efect asupra întregii sale antropologii filosofice. Această direcție de cercetare apare în „Prefața” lucrării: „noutatea metodei noastre și revoluția pe care e chemată s-o introducă în înțelegerea evoluției mentale omenești (...) [este că – n.n.], prin fiecare nouă descoperire fundamentală, omul nu-și lărgeste numai sfera cunoașterii empirice și-și reîmprospătează mijloacele – ci descoperă un nou nivel

⁸¹ *Idem*, o.c., p. 17.

⁸² *Idem*, o.c., p. 36.

⁸³ *Idem*, o.c., pp. 40–41.

⁸⁴ *Idem*, o.c., pp. 54–55.

⁸⁵ *Idem*, o.c., p. 63.

⁸⁶ *Idem*, o.c., p. 81.

⁸⁷ *Idem*, o.c., p. 80.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Idem*, o.c., p. 110.

⁹⁰ *Idem*, o.c., p. 112.

⁹¹ *Idem*, o.c., pp. 112–113.

⁹² *Idem*, o.c., p. 113.

⁹³ *Idem*, o.c., p. 79.

cosmic, experimentează un alt ordin al realității. Nu descoperirea metalelor, ca atare este faptul care a provocat saltul mental – ci «prezența» metalelor, prin care omul descoperă un alt nivel cosmic, adică ia contact cu realități necunoscute sau rămase nesemnificative până atunci. Cu alte cuvinte, metalurgia – ca și agricultura etc. – provoacă sinteze mentale care modifică radical condiția umană, modificându-i imaginea sa despre Cosmos. Sintezele acestea mentale, depășite sau adulterate de descoperirile ulterioare sunt adevărații factori ai evoluției psihice și spirituale omenеști⁹⁴.

Înainte de a părăsi definitiv România, Mircea Eliade va mai publica un singur articol despre alchimie⁹⁵, care nu va aduce noutăți în teoria sa.

Maturitatea. „Făurari și alchimiști“

Vor trece 17 ani până îi vor apărea alte articole despre acest subiect⁹⁶ (lăsând la o parte cea de-a doua ediție din *Yoga...*; v. mai sus, nota 42). Tot în 1955 vor fi publicate încă două articole, ce conțin noutăți care vor fi dezvoltate în *Forgerons et alchimistes*, o analiză a teoriei lui Jung asupra alchimiei⁹⁷ și alchimia occidentală comparată cu riturile de inițiere⁹⁸.

Lucrarea *Forgerons et alchimistes*⁹⁹ este cea mai importantă închinată alchimiei, fiind inclusă ultima formă, completă, a teoriei eliadiene în acest domeniu. De acum înainte nu va face decât să reia chestiunile formulate aici în alte articole sau lucrări.

Sunt discutate, pe rând, cele trei tradiții alchimice: chineză, indiană, elenistă, aceasta din urmă preluată de arabi și răspândită în Occident.

Alchimia chineză s-a constituit folosind:

⁹⁴ *Idem, o.c.*, pp. 8–9; este ceea ce n-a dorit să înțeleagă Anton Dumitriu în critica pe care a adus-o acestei cărți (în *Lumea românească*, an. I, 1938, nr. 225, 15 ian., p. 2; articol reprodus în „*Dosarul*“ Mircea Eliade, culeg. de texte și Cuvânt înainte de M. Handoca, vol. III, București, 2000, pp. 135–138); în acest articol, Dumitriu se oprește asupra câtorva fragmente din prefața lucrării lui Eliade, în care se vorbește despre „o metodă oarecum revoluționară“ în studierea culturilor orientale, pe care Eliade ar fi aplicat-o la demonstrarea ipotezei că alchimia este o tehnică mistică (*Cosmologie...*, p. 4); în continuare, redă un alt citat din lucrarea amintită: „am revenit de câteva ori în cartea de față asupra acestei metode, pe care, după știința noastră, nu a mai folosit-o nimeni. Rezultatele ei se prevăd incalculabile“ (*Ibidem*, p. 10); aceste pasaje sunt folosite de Anton Dumitriu pentru a arăta că Eliade ar afirma că este primul care înțelege alchimia ca tehnică mistică; după această „demonstrație“, Dumitriu trece la a indica câteva titluri de lucrări apărute înaintea celor ale lui Eliade, în care alchimia este văzută în acest fel; autorul recenziiei „uită“, însă să precizeze că ultimul fragment citat este, de fapt, concluzia la prezentarea metodei a cărei formulare am citat-o mai sus; aceasta este metoda originală pe care Eliade a aplicat-o la studierea alchimiei orientale; este adevărat că citatul „a demonstra (...) că alchimia indiană și chineză nu sunt științe empirice (...), ci tehnici mistice, înseamnă (...) a aplica o metodă oarecum revoluționară“ este ambiguu și poate crea confuzii, însă o lectură atentă permite înțelegerea corectă a intențiilor lui Eliade.

⁹⁵ „Metallurgy, Magic and Alchemy“, în *Zalmoxis*, I (1938), pp. 85–129.

⁹⁶ „Symbolisme et rituels métallurgiques babyloniens“, în *Studien analytischen Psychologie C. G. Jungs*, vol. II, Zürich, 1955, pp. 42–46; „Note sur l'alchimie indienne“, în *Recontre Orient-Occident*, I (1955), pp. 3–10.

⁹⁷ „Note sur Jung et l'Alchimie“, în *Le disque Vert*, 1955, pp. 97–109.

⁹⁸ „Aspects initiatiques de l'Alchimie occidentale“, în *Archivio di Filosofia: Studi di Filosofia della Religione*, II (1955), pp. 215–225.

⁹⁹ Paris, 1956. trad. de Maria și Cezar Ivănescu, *Făurari și alchimiști*, București, 1996, ediție pe care o voi folosi în continuare.

- principiile cosmologice tradiționale (omologia Om – Cosmos);
- miturile legate de elixirul nemuririi;
- tehnicile care urmăreau prelungirea vieții, beatitudinea și „înălțarea” spirituală¹⁰⁰.

Omologia tradițională dintre micro- și macro-cosmos este esențială și în înțelegerea „rupturii” dintre alchimia esoterică și cea exoterică. Astfel, omul posedă, în propriul său trup, toate elementele constitutive ale Cosmosului și toate forțele vitale care asigură naturii reînnoirea periodică. Alchimistul trebuie să „activeze” aceste forțe, ceea ce se poate realiza pe două căi: experiențe asupra trupului sau consumarea de cinabru supus „morții” și „regenerării”¹⁰¹. Alchimia chineză (îndeosebi cea esoterică) a fost legată de *taoism*¹⁰², la fel cum a existat o legătură între alchimia indiană și *yoga*.

Alchimistul indian caută, la rândul său, să se elibereze de legile Timpului, pentru a obține libertatea absolută¹⁰³. Spre deosebire de cea chineză, alchimia indiană nu s-a despărțit în una esoterică și alta exoterică. Practicantul *rasayanei* a continuat să opereze cu ajutorul substanțelor, purificându-se în paralel cu acestea¹⁰⁴.

În capitolul dedicat alchimiei elenice, Eliade afirmă că aparția primelor texte alchimice alexandrine este legată de întâlnirea curentului esoteric (reprezentat de Mistere, neopitagorism, astrologie, gnosticism etc.) cu tradițiile „populare”, ce păstrau secretele meseriilor, magiilor și tehnicilor antichității¹⁰⁵. Îndeosebi Misterele au avut un rol important. Inițierea în Mistere consta în participarea la suferințele, moartea și învierea unui zeu. Actul inițierii realiza, de fapt, o legătură între inițiat și zeu, astfel că inițiatul „trăia” moartea și resurecția zeului, ceea ce ducea la „transmutația” sa: devenea „nemuritor”¹⁰⁶.

Același scenariu întâlnim și în literatura alchimică elenistică și apoi în cea occidentală. În prima dintre acestea, Piatra Filosofală se obține trecând „materia primă” prin patru faze (*melansis* – negru; *leukosis* – alb; *xanthosis* – galben și *iosis* – roșu), unde prima fază simbolizează „moartea” materiei. În cazul tradiției arabe și occidentale, regăsim aceleași patru faze, sau uneori cinci (*nigredo* – negru; *albedo* – alb; *citrinitas* – galben; *rubedo* – roșu, iar ultima *viriditas* sau *cauda pavonis* – coada de păun), în care, la fel, faza „neagră” semnifică moartea¹⁰⁷. Alchimistul tratează materia cum este tratată divinitatea în Mistere: substanțele minerale „suferă”, „mor”, „renasc” într-un alt mod de a fi¹⁰⁸. Alchimistii au proiectat asupra materiei funcția inițiată a suferinței. În urma operațiilor alchimice, omologate celor trei stadii, substanța este transmutată, adică se obține „aurul” (luat și în sens alegoric)¹⁰⁹. Moartea inițiată mai are, însă, și un alt sens: întoarcerea la stadiul haotic primordial, în care

¹⁰⁰ *Idem*, o.c., p. 113.

¹⁰¹ *Idem*, o.c., pp. 118–119; p. 123.

¹⁰² *Idem*, o.c., p. 126.

¹⁰³ *Idem*, o.c., p. 131.

¹⁰⁴ *Idem*, o.c., pp. 140–141.

¹⁰⁵ *Idem*, o.c., p. 147.

¹⁰⁶ *Idem*, o.c., p. 150.

¹⁰⁷ *Idem*, o.c., p. 151; v. și Dan Alexe, „Prefață – despre sulfuri și mausolee”, în Fulcanelli, o.c., p. 10; de asemenea S. Hutin, *Alchimia*, trad. de Mihaela Pasat, Timișoara, 1992, pp. 7–8 [titlu original: *L'alchimie*, Paris, 1987, VII-eme edition; I-er edition – 1951].

¹⁰⁸ *Făurari...*, p. 151.

¹⁰⁹ *Idem*, o.c., p. 153.

se realizează, din nou, Creația¹¹⁰. În căutarea unor legături cu religia oficială, alchimiștii occidentali au integrat simbolismul lor în teologia creștină: Hristos semnifică Piatra Filosofală, starea pură de după resurrecție¹¹¹. Deținerea Pietrei înseamnă posedarea de puteri supranaturale, asemănătoare celor ale alchimiștilor indieni: invizibilitate, vindecarea bolilor, longevitate, levitație ș.a.¹¹².

Spre finalul lucrării, Mircea Eliade face o comparație între alchimie și modernitate, observând că dorința de abolire a Timpului este caracteristică amândurora. La fel ca alchimistul, omul prezent caută să domine Natura, să o transforme după bunul său plac. El încearcă și reușește să se substituie Timpului¹¹³. Deosebirea constă în faptul că, în vreme ce alchimistul substituindu-se Timpului, se ferea de acesta, nu dorea să i se integreze, căuta „să iasă” din el, omul prezent a ajuns să înlocuiască Timpul, devenind o ființă totalmente temporală, obsedată de trecerea timpului. Întreaga activitate a omului prezent se leagă de principiul „mai repede și mai bine decât Natura”¹¹⁴.

Iată, așadar, expuse în această lucrare, toate elementele tezei sale despre alchimie. La cele conținute în lucrările din anii '30 se adaugă: legătura alchimiei cu riturile de inițiere în Mistere și înlocuirea Timpului de către omul modern, ce devine, astfel, o ființă care suportă trecerea timpului într-o lume desacralizată.

De aici înainte, articolele¹¹⁵ și lucrările¹¹⁶ care se vor mai ocupa de alchimie nu vor aduce nici o noutate de conținut sau de idei.

Alchimia în literatură¹¹⁷

În mai multe rânduri, Mircea Eliade afirma că gândirea sa nu poate fi cunoscută și înțeleasă decât analizând atât opera științifică, cât și cea literară. De aceea, în cele ce urmează, mă voi apleca asupra operei literare eliadiene. În legătură cu prezența alchimiei în literatură, Marcel Tolcea observa că, deseori, Eliade se comportă cu personajele sale așa cum un alchimist se comportă cu substanțele¹¹⁸, grăbind sau încetinind „coacerea mineralelor”. Această atitudine o putem întâlni, după opinia lui Marcel Tolcea, în romanele și nuvelele *La țigănci*, *Nouăsprezece trandafiri*, *12.000 de capete de vite*, *Adio, Podul*, *Noaptea de Sânziene*¹¹⁹.

¹¹⁰ Raporturile dintre Creație și suferință sunt analizate sub alt raport și în *Cosmologie...*, pp. 64–66.

¹¹¹ *Făurari...*, p. 160; v. și nota 16.

¹¹² *Idem, o.c.*, pp. 171–172.

¹¹³ *Idem, o.c.*, pp. 182–184.

¹¹⁴ *Idem, o.c.*, pp. 185–187.

¹¹⁵ Printre care: „Alchemie und Zeitlichkeit”, în *Antaios*, II (1960), pp. 180–188; „The Forge and the Crucible: A Postscript”, în *History of Religions*, VIII (1969), pp. 74–88; „Alchemy and Science in China”, în *History of Religions*, X (1970), nr. 2, pp. 178–182.

¹¹⁶ *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. de Cezar Baltag, Chișinău, 1992, vol. II, pp. 39–45; 292–297; vol. III, pp. 159–160; 267–273 [titlu original: *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, vol. II, 1978; vol. III, 1983].

¹¹⁷ Inregula prozei fantastice a lui Mircea Eliade a găsim în *Proza fantastică*, vol. I–V, ed. îngrij. și postfață de Eugen Simion, București, 1992; romanul *Noaptea de Sânziene* a apărut în două volume, București, 1991.

¹¹⁸ Marcel Tolcea, *Ezoterism și literatură. Mircea Eliade și René Guenon* (teză de doctorat), Timișoara, 1998, pp. 214–215.

¹¹⁹ *Idem, o.c.*, p. 215.

Găsim, însă, și alte elemente alchimice în literatura cercetătorului, în principal dorința și tendința de „eliberare” din Timp.

În nuvela *La țigănci*, profesorul de muzică Gavrilesco trece printr-o serie de rituri de inițiere, pe care nu le înțelege, în timp ce autorul întrepătrunde mai multe planuri temporale, totul încheindu-se cu „salvarea” personajului din Timp, prin moarte.

Rituri de inițiere, dorința de „eliberare” din Timp, aparente suprapuneri temporale întâlnim și în romanul *Noaptea de Sânziene*. Ștefan Viziru, personajul principal, încearcă să urmeze principiul „să scapi din Timp, să ieși din Timp”¹²⁰. El își dorește să fie pururi tânăr, luând ca exemplu basmul *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*¹²¹. La capătul a 12 ani de căutări (număr magic semnificând încheierea unui ciclu de inițiere), el își va atinge scopul, „ieșind” din Timp, prin moarte.

În romanul *Nouăsprezece trandafiri*, unele personaje, „inițiate”, reușesc să obțină „eliberarea” de „teroarea” Timpului, în timp ce alții, nepregătiți, „mântuirea” pe această cale îi este refuzată.

Matematicianul Orbete, din nuvela *Dayan*, este pe cale să obțină ecuația care ar permite controlul asupra Timpului. Într-o asemenea situație, omul s-ar transpune în locul lui Dumnezeu, devenind Creator¹²². În cursul unor etape inițiatice, personajul capătă puteri supranaturale asemănătoare cu cele ale alchimistului: cunoaște trecutul și viitorul, vede prin pereți etc. Însă un accident îl împiedică să-și ducă activitatea până la capăt. De asemenea, și în cazul lui, „salvarea” va veni prin moarte.

Nuvela considerată prin excelență „alchimică”¹²³ este *Tinerețe fără de tinerețe*. Personajul Dominic Matei, în urma unui accident (este trăsnit în noaptea de Înviere), suferă o transmutație: întinerește și dobândește puteri supranormale (memorie ieșită din comun, cunoaște conținutul unei cărți doar atingând-o, înțelege și simte lucruri de dincolo de posibilitățile celorlalți etc.). Pătrunde cele mai adânci mistere ale lumii, însă va sfârși tragic, la fel ca eroul din basm, în urma întoarcerii acasă. Acest personaj simbolizează pe alchimistul care a descoperit Piatra și se folosește de ea pentru a obține accesul în lumi nebănuite, pentru a înțelege ce se ascunde dincolo de aparențe. Reușește să se „rupă” din Timp, dar, săvârșind o greșeală (revine acasă, adică la „punctul zero”), totul va fi pierdut iremediabil, semn că nu a fost încă pregătit să înțeleagă ce i se revelează.

Concluzii. Locul alchimiei în opera lui Eliade

Așadar, după opinia lui Eliade, alchimia nu este o pre-chimie, ci o tehnică mistică, soteriologică. Originea ei trebuie căutată în concepțiile despre sacralitatea metalurgiei și „creșterea” și „maturizarea” metalelor în pământ sau cuptor. În spațiul greco-elenistic, alchimia este legată de riturile de inițiere în Mistere, prin care adeptul „moare” și „învie”, la fel cum se întâmplă cu metalele și cu alchimistul însuși. În aria civilizației indiene, *yoghinul* și alchimistul sunt apropiați unul de celălalt sub multe

¹²⁰ Apud D. Micu, „Prefață” la *Noaptea de Sânziene*, p. XIX.

¹²¹ Apud M. Handoca, „Ultimul roman al lui Mircea Eliade”, în *Noaptea de Sânziene*, p. XXVIII.

¹²² Cf. M. Tolcea, o.c., p. 203, unde autorul face o comparație cu personajul Dan-Dionis, din nuvela eminesciană *Sărmanul Dionis*.

¹²³ Este părerea Doinei Rusti, în *Dicționar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*, București, 1998, p. 11.

aspecte, diferența constând în aceea că alchimistul caută „eliberarea” prin proiectarea sufletului său asupra metalelor ce se „purifică”, în timp ce *yoghinul* se „purifică” prin intermediul unor practici executate direct asupra trupului. Alchimistul chinez caută nemurirea prin consumarea hranei din vase confecționate din aur alchimic și prin obținerea cinabrilui artificial. La un moment dat, alchimia chineză s-a despărțit într-una esoterică (legată de doctrina *taoistă*) și alta exoterică, aceasta din urmă dispărând în scurt timp. În paralel cu aceste practici, au existat de timpuriu experiențe „științifice” asupra substanțelor, fără vreun rol mistic.

Alchimistul, la modul general, dorește să perfecționeze Natura, să grăbească unele procese, încercând, totodată, să se elibereze el însuși și să elibereze Natura de „teroarea” Timpului. Omul modern a încercat să ia locul alchimistului, prin tendința de a „îmbunătăți” Natura și a domina Timpul, însă a sfârșit prin a fi dominat de Timp.

La capătul acestui demers, se ridică întrebarea: care este importanța alchimiei în opera eliadiană? Ce loc ocupă ea? La acestea răspunde însuși marele cercetător. Într-o scrisoare adresată lui Ioan-Petru Culianu în data de 3 mai 1977, după lectura monografiei acestuia, *Mircea Eliade*, cercetătorul religiilor afirma: „Câteva observații [referitoare la carte – n.n.] (...) Subsecția despre alchimie mi se pare cea mai puțin reușită (dar nu merită să-ți bați capul, pentru că *nu e o problemă centrală*) (subl. m.)”¹²⁴.

Prin legăturile cu elemente fundamentale din filosofia lui Eliade (dualitatea sacru-profan, Creația prin suferință, inițierea, „teroarea” Timpului, rolul descoperirilor tehnice în viața religioasă a omenirii), teoria asupra alchimiei trebuie privită ca o aplicație particulară a metodei filosofice ce se desprinde din lectura lucrărilor sale.

Mare parte din materialul folosit în cărțile și articolele despre alchimie a fost adunat în țară și în timpul șederii în India, prin urmare l-a preocupat mai puțin să cerceteze noi materiale în perioada de maturitate. S-a mulțumit să reia sau să reinterpreteze aceleași texte și informații, în conformitate cu evoluția metodei sale de analizare a religiei și lumii.

¹²⁴ „Scrisoare de la Mircea Eliade”, în Ioan-Petru Culianu, *o.c.*, p. 8.

ELEMENTE DE TIPOLOGIE VECHITESTAMENTARĂ

Prot. dr. IOAN BUDE

Sensul profetic sau figurativ, pe care Duhul Sfânt l-a imprimat Vechiului Testament, ca sens suprapus celui literal, istoric, mai este numit și sens spiritual (duhovnicesc), sau figurat. El rezultă fie din însăși relatarea biblică la care este raportat, fie din maniera de a relata a autorului biblic. Denumirea lui corectă și în deplină conformitate cu terminologia de specialitate, adică cea paulină (I Corinteni 16, 6; Romani 5, 15), este aceea de *sens tipic*¹.

Termenul „typos“ provine de la verbul grecesc „typto“, care înseamnă „a lovi“, „a tăia“, „a imprima“, „a sculpta“, adică a lăsa urme pe un material prin apăsare sau lovire². *Tipul* este de fapt o schiță trasată, un model după care se execută o operă de artă³. El este chipul abia conturat, care însă, prin lucrarea sculptorului devine operă finisată și care se va numi *antitip*⁴.

Așadar tipul este un semn, o mască, o imagine, o efigie (Faptele Apostolilor 7, 43), un model (Faptele Apostolilor 7, 44); poate fi o figură cu personalitate, un exemplu (Filipeni 3, 17), sau un element figurativ, marcat în filigranul istoriei sfinte, care anunță realități eshatologice.

În limba ebraică nu există un termen special pentru definirea tipului, ci în majoritatea cazurilor se identifică tipul cu simbolul.

Când se face referire la simbolurile în care o persoană sau un lucru reprezintă o aceeași categorie de persoane sau de lucruri, numite simboluri-tipuri, termenii întrebuițați sunt cuvintele „oth“ (semn) și „mofeth“ (semn luminos, manifestare strălucitoare). Cei doi termeni sunt utilizați uneori ca expresii sinonime în cadrul aceleiași formulări: „Trimis-a *semne și minuni* în mijlocul tău Egipte...” (Psalmul 134, 9), sau: „Iată eu și pruncii pe care mi i-a dat Dumnezeu spre *semne și minuni* (lehotoh vemofetim) în Israel...” (Isaia 8, 18). În ebraică mai există și termenul „mašal“, cu sensul de discurs sapiențial, în care domină elementul prefigurativ⁵.

O formulare plastică a raportului dintre tip și antitip, o avem de la apologetul Tertulian: „Niciodată umbra nu există înaintea corpurilor, nici copia nu precede

¹ F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, I-ère partie, XV-ème éd., Paris, 1927, p. 22.

² Dr. Arhim. Iustin Suciu, *Ermineutică biblică sau știința interpretării Sfintei Scripturi*, Arad, 1933, p. 61.

³ *Ibidem*.

⁴ Pierre Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 2-ème éd., Paris, 1962, p. 17.

⁵ D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris, 1923, p. 2.

originalul"⁶. Adică întotdeauna un model este făcut dintr-un material mai puțin prețios, iar executarea lui este mai puțin îngrijită decât opera de artă propriu-zisă.

În unele texte evanghelice, paralelismul celor două Testamente este subliniat fără a fi definit în mod expres. Însuși Hristos Domnul, când explică sensul morții Sale, plecând de la legământul sinaitic (Luca 22, 20), sau când proclamă desăvârșirea prin jertfa Sa, a Paștilor vechi (Luca 22, 18), lasă să se înțeleagă că eliberarea lui Israel din robia egipteană și comemorarea liturgică a acestei eliberări erau doar realități prefigurative și deci inferioare Jertfei și Împărăției Sale, întemeiată pe această Jertfă⁷. Dealtfel, atât pentru Sfinții Apostoli cât și pentru întreaga Biserică primară, Vechiul Testament este în întregime o *anticipație figurată* a Noului Testament.

Prin *prefigurație* înțelegem raportul de analogie existent – în cadrul planului de mântuire a lumii – între două categorii de evenimente: pe de o parte „umbrele” de altădată, adică instituțiile civile și cultice ale lui Israel, iar pe de altă parte, realitățile „cerești” (Evrei 9, 23), manifestate în mod văzut în viața și Jertfa lui Iisus Hristos (Evrei 9, 11). Însă aceste realități „cerești” deși sunt prezente în Biserică, ele nu pot fi dezvăluite pe deplin decât numai atunci când, la rândul nostru, vom intra în viața veșnică. Totuși, pentru a pregăti omenirea în vederea mântuirii, sau pentru ca oamenii să poată primi adevărurile suprafirești, care nu puteau fi prevăzute în mod natural, prin puterea minții, Duhul Sfânt S-a folosit și de fapte și de evenimente reale, adică fără nici o altă conotație. Tipurile se referă la Hristos, Care este scopul și „sfârșitul Legii Vechi” (Romani 10, 4) și la Împărăția Sa, înfățișând-o ca pe o stare de desăvârșire religioasă și morală (Romani 14, 17).

Trebuie să reținem deci că în ideea de tip se cuprind: existența lui istorică, asemănătoare cu antitipul și intenția Duhului Sfânt de a-i fi dăruit destinația tipică. Nu întotdeauna, însă, aghiograful poate sesiza sensul ascuns al tipului. Acest sens poate fi descoperit mult mai târziu, de către Biserică (Efeseni 3, 10) și tot prin bunăvoința Duhului Sfânt. De asemenea, mai trebuie să precizăm că *tipologia nu este exegeză biblică*, ci doar o interpretare teologică a realităților consemnate în Vechiul Testament. Însă nici această interpretare nu este independentă de sensul literal al textului, ci stă în relație de interdependență cu acesta.

În ce privește sensul literal al textelor scripturistice, studiile mai recente de Ermineutică biblică⁸ sesizează că în funcție de nivelul de profunzime al acestui sens, se poate vorbi de *sens literal istoric* și de *sens literal plenar*. Cel istoric reprezintă înțelesul imediat pe care-l are textul atât pentru aghiograf, cât și pentru primii săi destinatari. Pentru stabilirea sensului plenar, este nevoie să recurgem la o exemplificare: astfel, în Osea 11, 1, prin expresia: „Din Egipt am chemat pe Fiul Meu”, se face referire la momentul ieșirii poporului evreu din robia egipteană. Textul este preluat din Ieșire 4, 22 și atât profetul Osea, cât și cei cărora li se adresează el, au înțeles că denumirea de „fiu” al lui Dumnezeu îi este atribuită poporului evreu. Aici avem un *sens literal istoric*.

⁶ P. Grelot, *o.c.*, p. 214.

⁷ Detalii la pr. prof. dr. Mircea Chialda, „Raportul dintre Vechiul și Noul Testament”, în *Rev. Biserica Ortodoxă Română*, an. XCIX, (1981), nr. 5–6, pp. 549–552; vezi și P. Grelot, *o.c.*, p. 24.

⁸ Nil Guillemette, *Introduction dans la lecture du Nouveau Testament*, Paris, Les Ed., du Cerf, 1980, pp. 7–27.

Luând însă același text și interpretându-l la un alt nivel de profunzime, vom fi surprinși să constatăm că el are de fapt o altă semnificație literală, de data aceasta deplină: în Matei 2, 13–15, autorul raportează textul în cauză la întoarcerea Familiei Sfinte cu Pruncul Iisus din Egipt, unde se refugiaseră de teama lui Irod. Comparativ cu Osea și cu interpretarea lui metaforică, în Matei 2, 13–15 avem un sens plinar, sau un sens propriu.

Deci, prin sensul literal plinar, trebuie să înțelegem amplificarea până la propriu a semnificației inițiale a termenilor din Vechiul Testament, în lumina împlinirii lor prin Hristos, în Noul Testament. De reținut că nici acest sens nu poate fi intuit imediat de aghiograf.

În perioada imediat următoare veacului apostolic, o dată cu apariția exegezei duhovnicești a textelor biblice, a apărut și competiția dintre cele două renumite „școli” exegetice: cea din Alexandria, care promova interpretarea alegorică a Bibliei și cea din Antiohia, care învăța interpretarea literală a Sfintei Scripturi⁹. Acest fapt constituie un indiciu clar că tipologia biblică se afla deja la punctul de contact dintre exegeza noutestamentară, apostolică, și cea a epocii patristice a Bisericii creștine¹⁰.

De aici înainte se poate vorbi deja de mai multe feluri de tipologii¹¹, dar cea autentică va rămâne tot cea pe care ne-o înfățișează Vechiul Testament¹². Profeții au vestit că Dumnezeu va împlini la sfârșitul timpului lucruri asemănătoare, dar net superioare celor pe care le-a săvârșit în vechime, iar afirmația esențială a Noului Testament este aceea de a demonstra că această tipologie s-a împlinit deja parțial și continuă să se îplinească până în vecie, în Iisus Hristos și în Biserică¹³.

Urmând Sfântului Apostol Pavel, Sfinții Părinți și scriitorii bisericești de mai târziu vor semnala în comentariile lor existența tipurilor în Vechiul Testament. Origen, însă, va afirma – exagerând – că în Sfânta Scriptură trebuie să înțelegem nu ceea ce este „vizibil, superficial, comun, ci cele ce stau mai sus și care nu sunt văzute de toți”, căci acestea „constituie comorile ascunse ale înțelepciunii și ale cunoștinței”¹⁴. Dar Tertulian corectează această eroare, precizând că „nu toate sunt imagini, ci și adevăr, nu toate sunt umbre, ci și corpuri”¹⁵.

În Noul Testament nu sunt tipuri. Pentru modul în care Noul Testament împlinește tipologia vechitestamentară, gândirea paulină este, așa cum arătam mai sus, reprezentativă.

⁹ M. Simonetti, *Esegesi Patristica*, în *Dizionario Patristico e di Antichità Christiane*, diretto da A. Di Bernardino, vol. I, col. 1211–1223; Idem, *Lettera E/O Allegorica. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, în *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 23, Roma, 1983 și respectiv 1985.

¹⁰ Jean Daniélou, *Exégèse et typologie patristique*, în *Dictionnaire de Spiritualité*, 4, I, 1960, col. 132–138.

¹¹ *Ibidem*, col. 136 și urm., enumeră 5 forme de tipologie biblică și patristică: mateiană, ioaneică, ecleziastă, mistică și eshatologică.

¹² Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, II. Rugăciunea, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 1998, p. 137.

¹³ *Idem*, o.c., p. 138.

¹⁴ Origen, *Comentar la Evanghelia după Matei*, P.G., XIII, 864; Jean Daniélou (*Origène*, Paris, 1948, p. 145 ș.u.) îl plasează pe Origen în sfera exegezei morale, cu tendințe spre mistică, proprie „Școlii” din Alexandria. Însă la Origen, această exegeză nu are caracter exclusiv; ea predomină datorită influenței lui Filon.

¹⁵ Tertulian, *De resurrectione carnis*, PL., II, 867 c.

Sfântul Apostol Pavel posedă un mod prin excelență creștin de a înțelege Vechiul Testament. De aceea el nu mai citează textele vechi ca un învățător de lege, sau ca un didascal mozaic, ci numai din punctul de vedere al mântuirii prin Hristos¹⁶. Raportând în întregime Vechiul Testament la Hristos, el îi dă o interpretare tipologică, dar și hristologică, arătând în repetate rânduri că toate cele rânduite de Iahve în Vechiul Testament, se continuă împlinindu-se în „aceste zile mai de pe urmă“ (Evrei 1, 2).

Convins de faptul că Vechiul Testament își dezvăluie adevărata bogăție de conținut numai celui ce crede cu fermitate în Hristos, Apostolul notează că „Acestea s-au scris pentru noi“ (I Corinteni 10, 6) și că „toate câte s-au scris mai înainte, s-au scris spre învățătura noastră“ (I Corinteni 10, 11).

De aceea spune el despre Hristos, că Mântuitorul stă ca „Adam cel de pe urmă“ la sfârșitul omenirii, precum „Adam omul cel dintâi“, la începutul ei (I Corinteni 15, 45)¹⁷. Și tot în aceeași interpretare tipologică, Isaac este tipul copiilor făgăduinței mântuiri prin Hristos (Romani 9, 7–9); poporul ales este tipul poporului universal, creștin (Romani 9, 25); templul este prefigurarea trupului credinciosului creștin (I Corinteni 3, 16); Marea Roșie și norul sunt tipuri ale Botezului (I Corinteni 10, 1–2); piatra care a izvorât apă în pustie este tipul lui Hristos (I Corinteni 10, 4); mana este Sfânta Euharistie (I Corinteni 10, 3, 7); Agar și Sarra – cele două Testamente (Galateni 4, 22–31); jertfele Vechiului Testament sunt tipuri ale Jertfei lui Hristos (Efeseni 5, 2); marele preot al Legii Mozaice închipuia pe Hristos (Evrei 3, 1, 14–15; 5, 1); Moise, de asemenea era tipul lui Hristos (Evrei 3, 3); Sabatul era tip al duminicii (Evrei 4, 3–11); Melchisedec – tipul Marelui Preot Hristos (Evrei 5, 5–6), iar Legea lui Moise era „umbră“ realităților viitoare (Coloseni 2, 17).

De reținut că în *Epistola către Evrei*, Sfântul Apostol Pavel reia același vocabular tipologic, dar într-un sens diametral opus¹⁸.

Aici, „typos“-ul întregului cult mozaic este descoperit în Jertfa lui Hristos, Care intră prin Înălțare, în altarul ceresc (Evrei 8, 5). Din această realitate cerească și „viitoare“, adică eshatologică (Evrei 9, 11; 10, 1), cultul creștin are o imagine substanțială „eikon“ (Evrei 10, 1), pe când cultul mozaic nu posedă decât o replică – „antitypos“ (Evrei 9, 24), sau o copie, „ypódegma“ (Evrei 9, 23).

Din cele expuse până acum, rezultă că modul creștin de interpretare a Vechiului Testament – propriu nu numai Sfântului Apostol Pavel ci și celorlalți autori noutestamentari – pune în lumină faptul că unitatea Sfintei Scripturi este asigurată nu numai prin profețiile mesianice, ci și prin nenumăratele tipuri vechitestamentare, cărora le corespund antipurile din Noul Testament, grupate în jurul Persoanei și a Împărăției Mântuitorului Iisus Hristos.

Prin aceasta, Vechiul Testament își păstrează deplina sa valoare în Biserica creștină și implică în cultul creștin.

¹⁶ Gerhard von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, II-ème éd., vol. II, Genève – Paris, 1967, p. 293.

¹⁷ Otto Michel, *Paulus und seine Bibel*, Gütersloh, 1929, p. 69.

¹⁸ P. Grelot, o.c., p. 27.

Moștenirea din iudaism și terminologia cultică a creștinismului primar

După cum între Vechiul și Noul Testament nu există nici un antagonism, ci o desăvârșită unitate și continuitate, nici între cultul mozaic și cel creștin nu poate fi vorba de o adversitate, sau excludere, ci în virtutea caracterului tipologic al celui dintâi, cel creștin l-a înlocuit, preluând și desăvârșind multe elemente de bază ale acestuia.

Scrierile Noului Testament își dezvoltă tot mai mult bogăția de date privind manifestările cultice ale primilor creștini și legătura lor cu iudaismul liturgic, dar totodată pun în lumină și noutatea și originalitatea cultului creștin al epocii apostolice, care în esență, a rămas același până în zilele noastre.

Acest lucru a fost constant afirmat și confirmat de teologia ortodoxă și continuă să fie redescoperit tot mai intens și de teologi din mediile protestante. Redăm, în acest sens, remarca unui teolog anglican: „Viața creștină este liturgică; moralitatea și cultul sunt una (așa cum o doreau proorocii Vechiului Testament). Nu există divorț între viață și cult, căci viața creștină este o „*loghikè latreia*“ (Romani 12, 1) – o slujire dumnezeiască înțelegătoare (rațională), care contrastează cu slujirea dumnezeiască a preoților de la templu¹⁹. Iar un alt mare specialist în domeniul relațiilor dintre creștinismul primar și iudaism, notează că Biserica a moștenit de la iudei nu numai Vechiul Testament, ci „întregul complex al iudaismului“²⁰.

Pentru a evalua corect această moștenire, trebuie să ținem seama de ponderea importantă a iudeo-creștinismului în viața liturgică a Bisericii primare. Tradițiile religioase aduse de numeroșii iudei convertiți la creștinism erau pe cât de bogate, pe atât de diversificate. Între primii creștini erau și mulți preoți mozaici (Faptele Apostolilor 4, 36; 6, 7) și foști prozeliti iudei, care continuau – ca de altfel Apostolii înșiși – să frecventeze cultul templului (Luca 24, 53; Faptele Apostolilor 2, 46), sau pe cel sinagogal²¹.

La întoarcerea sa din a treia călătorie misionară, Sfântul Apostol Pavel este atenționat de către Sfântul Iacov, primul episcop al Ierusalimului, să țină cont de acest aspect al vieții religioase a păstorilor săi din Ierusalim: „Vezi, frate, câte mii de iudei au crezut și toți sunt plini de râvnă pentru Lege“ (Faptele Apostolilor 21, 20). Dând curs acestui avertisment, Sfântul Apostol Pavel, împreună cu alți patru bărbați, practică ritualul curățirii levitice, aducând ofrande la templu pentru fiecare dintre ei (Faptele Apostolilor 21, 23–26), spre a-i liniști pe aceia care-l acuzau că el ar fi repudiat Legea lui Moise și instituțiile ei (Faptele Apostolilor 21, 21). Desigur că nici Sfântul Iacov și nici Sfântul Pavel nu erau adepții „râvnei pentru lege“ (cf. Faptele Apostolilor 15, 13–21; Coloseni 2, 17; Evrei 8, 5; 10, 1), dar au acționat potrivit circumstanțelor de moment²².

¹⁹ Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London, 1961, p. 300.

²⁰ W. D. Davies, *Reflexion on Judaism and Christianity*, în vol. *L'Evangile hier et aujourd'hui – Melanges offerts au Prof. Frantz-J. Leenhardt*, Genève, 1968, p. 40; *Christian Origins and Judaism*, London, 1962 și *Paul and Rabbinic Judaism*, London, 1968.

²¹ Pr. prof. dr. Vasile Mihoc, „Ierugiile în Biserica epocii apostolice. Indicii neotestamentare“ în *Rev. Ortodoxia*, anul XXXVII, (1985) nr. 3, p. 497.

²² Hegesip – citat la Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, II, XXIII, 4 ș.u., în col. „Sources chrétiennes“, 41, trad. de G. Brady Paris, 1955, pp. 86–87 – falsifică imaginea Sfântului Iacov „fratele Domnului“, prezentându-l ca pe un zelos adept al Legii Mozaice și riguros practicant al nazireatului iudaic. Contextul citatului nu indică însă așa ceva, ci din contră, reflectă o atitudine de tact pastoral, la care subscie și Sfântul Apostol Pavel.

Așa cum era de așteptat, tradițiile iudaice au influențat atât structurile organizatorice ale Bisericii, cât și cultul creștin²³, dar formele și terminologia cultică preluate de creștinism din tradiția iudaică, au fost, bineînțeles, golite de vechile lor conotații și umplute cu un conținut cu totul nou. Dintre multiplele aspecte ale raportului de continuitate cultică iudeo-creștină, două sunt mai reprezentative²⁴:

1. *Determinarea liturgică* – în ambele religii viața credincioșilor se desfășoară în mod integral sub incidența prescripțiilor liturgice. În cazul credincioșilor iudei, aceste prescripții vizează consacrarea lor ca „împărăție preotească și neam sfânt” (Ieșire 19, 6), sau „preoție împărătească și neam sfânt” (Ieșire 23, 22). La fel și viața creștinilor, se desfășoară sub semnul unei atotcuprinzătoare consacrări, în virtutea căreia ei pot fi numiți „cei ce sunt sfințiți” (Evrei 2, 11; 10, 10; 14; cf. Ioan 17, 17–19; I Corinteni 1, 2).

2. *Rolul sfințitor al preotului, ca reprezentant al lui Dumnezeu*. La evrei, toate actele sfințitoare erau săvârșite de preoți. Tot așa, în Noul Testament este evidențiat în mod constant rolul sfinților Apostoli, apoi al episcopilor și al preoților, ca mijlocitori ai credincioșilor către Dumnezeu, dar și ca organe de exercitare a întregii funcțiuni a Bisericii în viața membrilor ei (învățătoarească, sfințitoare și conducătoare). Este de neconceput o viață bisericească fără preoți. De aceea, atât Sfinții Apostoli, cât și ucenicii lor au hirotonit preoți în fiecare comunitate nou înființată²⁵. Sfântul Ignatie Teoforul dispune ca „nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii”²⁶, pentru că – mai zice el – „După cum Domnul n-a făcut nimic nici prin El Însuși, nici prin Apostoli, fără Tatăl, cu Care era unit, tot așa și voi să nu faceți nimic fără episcopi și fără preoți; nici să nu încercați să vi se pară că este binecuvântat a face ceva de unul singur, ci în comun”²⁷.

Caracterul liturgic al consacrării creștine, precum și viața cultică a Bisericii primare se oglindesc în scrierile Noului Testament, prin întrebuintarea unor termeni liturgici²⁸, ale căror semnificații se circumscriu în expresia generică paulină din Romani 12, 1: „închinarea voastră cea duhovnicească”. Astfel, vorbe ca „latréuin” și „leitourghein” (a sluji, a oficia), sunt deja de mult utilizate în Septuaginta (variante grecească a Vechiului Testament), definind oficiul preotesc mozaic și mai ales jertfele de la templu. Termenul „latréuin” (a sluji ca angajat), apare în Noul Testament atât ca acțiune specific clericală, cu caracter de act liturgic, cât și ca act de pietate din partea credincioșilor mireni (Matei 4, 10; Luca 1, 74; 2, 37; Faptele Apostolilor 26, 7; Romani 9, 4). În Evrei 9, 9 și 10, 2, el indică aducerea jertfelor de către preoții mozaici la templu. Tot așa, slujirea sau „închinarea cea duhovnicească” despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel în Romani 12, 1 și Evrei 9, 14, trebuie înțeleasă ca un act liturgic superior din punct de vedere duhovnicesc – devoțiunea creștină.

²³ Cf. J. van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques*, 3-ème éd., trad. din lb. engl. de M.-L. Kerremans, în col. « Théologie historique », 7, Paris, 1967, p. 294.

²⁴ După pr. prof. dr. Vasile Mihoc, *art. cit.*, pp. 497–498.

²⁵ Vezi: *Faptele Apostolilor* 11, 30; 14, 23; 15, 2, 4, 6, 22–23; 20, 17, 28; 21, 8, 18; *I Timotei* 3, 1–2, 8; 4, 14, 23; 5, 19, 22; *II Timotei* 1, 6; 2, 2; *Tit* 1, 5, 7; *Filimon* 1, 1; *I Petru* 5, 1, 5 ș.a.

²⁶ *Epistola către Smirneni*, VIII, 1, în col. P.S.B. (1979), p. 167.

²⁷ *Epistola către Magnezieni*, VII, 1, *Ibidem*, p. 184.

²⁸ Mai pe larg la pr. prof. dr. Vasile Mihoc, *art. cit.*, pp. 498–499.

Verbul „leitourghein“ (a sluji pe cheltuială proprie) apare în Septuaginta și ca indicativ al slujbei în folos obștesc, însă în tot Vechiul Testament el este termenul tehnic pentru oficiul preoțesc al slujbei la altar (cf. Neemia 10, 36, 39). Aceeași conotație și-o păstrează și în Evrei 8, 1–2, unde Iisus este numit „Arhiereu“ și „slujitor al celor sfinte“ (tôn aghion leitourgós). În Romani 15, 15–16, Sf. Apostol Pavel preia termenul respectiv, asociindu-l cu alți termeni liturgici și definindu-și astfel propria slujire: „Și v-am scris, fraților, mai cu îndrăzneală, în parte, ca să vă amintesc despre harul ce mi-a fost dat de Dumnezeu, ca să fiu slujitor (leitourgón) al lui Iisus Hristos la neamuri, slujind (ierourgounta) Evanghelia lui Dumnezeu, pentru ca prinosul (prosforá) neamurilor, fiind sfințit (ighiasméni) în Duhul Sfânt, să fie bine primit (euprósdectos)“. Trebuie să precizăm că acest text este singurul din Noul Testament în care apare verbul „ierourghein“, de la care derivă denumirea de „ierurgii“ și care se aplică – cu excepția Sfințelor Taine – tuturor lucrărilor sfințitoare ale Bisericii²⁹.

Substantivul „prosforá“ mai apare la Sfântul Pavel numai în Efeseni 5, 2, unde în asociere cu „thysían“, îl descrie pe Mântuitorul Iisus Hristos și ca „prinos“ (prosforán) și ca „jertfă“ (thysían) adusă lui Dumnezeu din iubire pentru noi: „...S-a dat pe Sine pentru noi, prinos și jertfă lui Dumnezeu, întru miros cu bună mireasmă“. Este evident paralelismul dintre Efeseni 5, 2 și Romani 12, 1; deosebirea constă numai în calitatea „jertfei“. Textul din Romani 12, 1 descrie „jertfele vii“, adică pe credincioșii creștini, iar cel din Efeseni 5, 2 se referă la Jertfa lui Hristos, care nu este numai „bine plăcută lui Dumnezeu“, ci reprezintă Darul absolut oferit Tatălui, prețioasa ofrandă înmiresmată (eis osmin euodías), sau garanția iertării lumii și a împăcării ei cu Dumnezeu (cf. Facere 8, 21).

În Septuaginta, verbul „prosferein“ (a aduce, a oferi) este frecvent folosit în legătură cu rugăciunile, jertfele și celelalte daruri aduse lui Dumnezeu. În Noul Testament el apare de peste 20 de ori alături de ceilalți termeni liturgici: „dōron“; „thysían“; „latréian“, sau chiar „prosforán“ (Matei 2, 11; 5, 23–24; Marcu 1, 44; Ioan 16, 2; Faptele Apostolilor 7, 42; 21, 26; Evrei 5, 1, 3, 7 ș.a.)³⁰.

Termenul „parastísai“ din Romani 12, 1 (de la „parístimi“), este termenul tehnic nouotestamentar pentru „punerea înaintea“ a jertfei duhovnicești (cf. Luca 2, 22; I Corinteni 8, 8; II Corinteni 4, 14; Coloseni 1, 28; Efeseni 5, 27).

De reținut deci, că în creștinism, „jertfele duhovnicești“ (I Petru 2, 5) sau „jertfele de laudă“, ca „rod al buzelor“ ce exprimă starea inimii (Evrei 13, 15), se constituie într-o mare „jertfă vie“ (thysían zōsan) a tuturor credincioșilor, a căror viață este în întregime o „închinare duhovnicească“ (loghikē latréia), definită deja în Ioan 4, 23–24 și Romani 12, 1.

Așadar, termenii consacrații liturgice utilizați în Septuaginta sunt preluați și în creștinism și coincid formal, dar conținutul lor va exprima o altă realitate liturgică, net superioară celei vechi, așa cum vom arăta în cele ce urmează, în temele pe care le vom trata.

(va urma)

²⁹ Ibidem, o.c., p. 499.

³⁰ Ibidem.

TRAGEDIA *CHRISTUS PATIENS**

Diacon SEBASTIAN F. ARDELEAN

1. PROBLEMA AUTENTICITĂȚII TRAGEDIEI

1.1. În prima jumătate a secolului al XVI-lea, tipograful Antonius Bladus a publicat, la Roma, sub numele Sfântului Grigorie din Nazianz („Teologul”), un *centon*¹ al lui Euripide despre Patima lui Hristos². Deși din punct de vedere critic, ediția lui Bladus este mediocră, vrednic de remarcat este faptul că autorul ei are meritul de a-i fi dat

* Textul acesta este versiunea îmbunătățită a studiului *introdutiv* al tezei noastre de licență în teologie (Sfântul Grigorie de Nazianz, *Hristos pătîmîtor. Tragedie*. Lămuriri preliminare, traducere din greaca veche și note de Sebastian F. Ardelean, Sibiu, 1990, 138 p.), susținută la Institutul Teologic Universitar din Sibiu (astăzi: Facultatea de Teologie Andrei Șaguna a Universității Lucian Blaga din Sibiu), în anul 1990.

Am semnalat cu asterisc [*] lucrările inaccesibile mie (vezi *ad locum*), pentru care am apelat – cu deplină îndreptățire, cred – la trimerile bibliografice ale cercetătorilor Tuilier (1. Grégoire de Nazianze, *La Passion du Christ. Tragédie*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de André Tuilier, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969 (*Sources Chrétiennes* (Sch), 149), p. 11 sq.; 2. *La datation et l'attribution du ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ* et l'art du centon în *Actes du VI^e Congrès International d'Études Byzantines*, I (Paris, 27 juillet-2 août 1948), Paris, 1950) și Trisoglio (1. Francesco Trisoglio, *Il Christus patiens: rassegna delle attribuzioni*, în *Rivista di Studi Classici*, XXII (1974), p. 351–423; 2. *Introduzione*, în Gregorio Nazianzeno, *La Passione di Cristo*. Traduzione, introduzione e note a cura di Francesco Trisoglio, Roma, 1979; 3. *La struttura del Christus patiens*, în *Orpheus*, 16 (1995), p. 330–365 și 4. *San Gregorio di Nazianzo e il Christus Patiens. Il problema dell'autenticità gregoriana del dramma*, Rirenze, 1996).

¹ *Christus patiens* este o tragedie după metoda unui *centon*. În antichitatea greacă și în cea latină, un echivalent semantic al termenului (în gr. κέντρον sau, în lat.: cento) era acela de „cârpă, zdreanță, petec” sau, mai exact: „haină peticită” (Vezi *A Greek-English Lexicon* (GEL) Compiled by H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones – R. McKenzie et alii, Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 939, col. 2 și G. Guțu, *Dicționar latin-român* (DLR), Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 178, col. 1), de tipul costumului lui Arlecchino, purtată de cei nevoiași. *La figurat* – și prin analogie – înțelesul termenului este acela de „poezie întocmită din versuri luate de la diferiți autori, innădite între ele” (G. Guțu, *DLR*, ș.u.: cento; cf. Trisoglio, *Introduzione* (1979, p. 7).

Pomind de la acest din urmă înțeles al termenului κέντρον se profilează activitatea aezilor sau a rapsozilor homerici, rezumată, în sec. XII, de Eustathius, episcopul Tesalonicului (*Comentarii ad Homeri Iliadem et Odysseam, ad fidem exempli Romani*, 1099, 51 și 1308, *apud GEL*, ș.u. κέντρον: „copy of verses made up of scraps others authors”). Câteva astfel de producții literare sunt conservate – și de găsit – în următoarele lucrări: *Anthologia Palatina* (IX, 381–382); G. Kaibel, *Epigrammata Graeca in lapidibus collecta*, Berlin, 1878 (nr. 998–999 și 1009); Aem. Baehrens, *Poetae latini minores*, Leipzig, 1882, p. 191–240. Cf. Tertulian, *Praesc. haer.*, XXXIX, 2–3. Pentru amănunte privind înflorirea cento-ului în arta literară, vezi R. Lamacchia, *Tecnica centonaria e critica del testo* (*A proposito della Medea di Osidio Geta*), în *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Serie octava. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, XIII (1958), p. 258–280, *apud Tuilier, o.c.*, p. 72–73, n. 3 și A. Tuilier (1950), . 403–409.

² Este vorba, în fapt, de *editio princeps*, din 1542, a celei dintâi tragedii creștine, purtând titlul: *Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ τραγωδία Χριστοῦ πάσχω. Sancti Gregori Nazianzeni tragoedia *Christus patiens*, ed. Antonius Bladus, Romae, 1542.

tragediei un titlu – străin, într-adevăr, de întreaga tradiție manuscrisă – care, ulterior, s-a impus în cercul filologilor și al teologilor atât sub forma greacă, cât și sub cea latină: Χριστὸς πάσχων sau *Christus patiens*³. Merită să fie remarcat și faptul că textul ediției lui Bladus a satisfăcut (destulă vreme!) nevoile literare ale unui public pe cât de puțin exigent în materie de acribie filologică, pe atât de numeros și că – poate tocmai de aceea – s-a bucurat de o bună primire în rândul editorilor vremii, cunoscând, peste puțin, două „reeditări“ (în 1544 și în 1550) și o largă difuzare în Franța și în Țările de Jos.

1.2. Neajunsurile acestei *editio princeps* vor fi influențat, hotărâtor, critica de mai târziu. Sigur este însă un fapt: dacă Lilio Gregorio Giralaldi de Ferrare atribuia, în 1545, tragedia *Christus patiens* Sfântul Grigorie din Nazianz⁴, începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea o întreagă pleiadă de critici și patrologi – dintr-o hermeneutică mai degrabă a râvnei decât a criticii întemeiate și a bunului-gust cărturăresc – au început, rând pe rând, să pună la îndoială autenticitatea gregoriană a tragediei *Christus patiens* și să pledeze pentru înlăturarea ei dintr-un *corpus* validat de tradiția manuscrisă.

Dacă ar fi să-i dăm crezare abatelui Caillau⁵, umanistul J. Leunclavius (†1593) este primul care, în literatura de specialitate, a contestat autenticitatea tragediei. Cu mai multă siguranță se poate însă afirma că, în 1588, Cesar Baronius (†1607), fără a contesta cu tot dinadinsul atribuirea „tradițională“, și-a exprimat anumite rezerve față de autenticitatea gregoriană a piesei, avansând chiar ideea – lipsită de temei istorico-teologic, cum vom încerca să arătăm – că *centon*-ul lui Euripide l-ar putea avea drept autor pe Apolinarie de Laodiceea⁶. În anul 1593, ieziutul Antonius Possevinus (†1611) a găsit cu cale să considere că *centon*-ul lui Euripide este „nedemn“ de Sf. Grigorie din Nazianz⁷, mai apoi, în 1603, ajungând să respingă, cu fermitate, autenticitatea tragediei⁸. „Încurajat“ de aprecierea ce a ajuns să constituie un fel de *communis opinio*, J. Lipsius are, și el, îndoieli cu privire la paternitatea gregoriană a tragediei⁹.

În secolul următor, deși cardinalul Robertus Bellarminus (†1621) – cunoscând îndoielile „literare“ ale lui Baronius și Possevinus – nu adoptă o poziție categorică față de atribuirea tradițională¹⁰, opinia teologilor Contra-Reformei află, în schimb,

³ Vezi *supra*, n. 1 și A. Tuilier (*SCh*, 149), p. 11 et *passim*.

⁴ Care, în lucrarea sa **Historiae poetarum tam graecorum quam latinorum* (Basileae, 1545, p. 628), a afirmat că un oarecare Ștefan a compus o tragedie cu același subiect. Mențiunea lui Giralaldi a reținut atenția criticii, propunându-se identificarea acestui Ștefan cu omonimul său: Ștefan Sabaitul (†807) (cf.

*J. A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, II, Hamburgi, 1802⁵, p. 323).

⁵ * *Sancti Patris nostri Gregorii Nazianzeni Opera omnia*, II, ed. A. B. Caillau (*editio secunda*), Parisiis, 1840, p. 1206.

⁶ * *Annales ecclesiastici*, Roma, 1588, p. 129. Autorul nu precizează dacă se referă la Apolinarie sau la Apolinarie, episcop de Laodiceea și autor poetic (Grigorie Preotul, *Viața Sfântului Grigorie din Nazianz*, în Migne, *Patrologia Graeca* (PG), 35, 304 A B; Sozomen, *Istoria bisericească*, V, 18, în Migne, PG, 67, 1269 C). Pentru amănunte privitoare la „candidatura imposibilă“ a lui Apolinarie de Laodiceea ca autor al tragediei *Christus patiens*, vezi *infra*: sub 3.2.

⁷ * *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum*, II, Romae, 1593, p. 289 și 300–301.

⁸ * *Apparatus sacer*, I, Venise, 1603, p. 49.

⁹ * *De cruce*, Antverpiae, 1594, p. 44.

¹⁰ * *De scriptoribus ecclesiasticis*, Lugduni, 1613, p. 73. Merită să fie semnalat faptul că savantul olandez Daniel Heinsius a crezut în autenticitatea *centon*-ului lui Euripide (**De tragoediae constitutione*, Lugduni Batavorum, 1611, p. 233–234).

ecou în lumea anglicană, la Oxford¹¹ și la Cambridge¹² începând să apară scrieri împotriva autenticității. Pe linia aceasta se înscrie și „efortul” învățatului calvin Isaac Casaubonus (†1614), care, în pamfletul său contra lui Baronius, evită să se pronunțe în favoarea atribuirii tradiționale a tragediei *Christus patiens*¹³. Aceeași poziție o exprimă cercetătorii Gérard-Jean Vossius (†1649)¹⁴, Philippe Labbé (†1670)¹⁵, Lenain de Tillemont (†1698)¹⁶ – și încă alții, câțiva¹⁷ –, potrivit cărora *Christus patiens* este „une oeuvre plus ou moins apocryphe, qu'il est difficile d'attribuer sans réserve à Grégoire le Théologien”¹⁸.

1.3. Totuși – chiar și acum, în secolul al XVII-lea –, s-au făcut auzite și alte voci, care, în replică, au încercat să înlăture nedreptatea făcută *Operei* Sfântului Grigorie și, implicit, să afirme autenticitatea gregoriană a tragediei în discuție. În acest sens, este de amintit savantul Daniel Heinsius¹⁹ și, mai ales, Peter Lambeck (Lambecius)²⁰, care – bazându-se pe tradiția manuscrisă – a apărut autenticitatea tragediei împotriva raționamentului lui Bellarminus. Ar trebui spus – după abatele Caillau²¹ – și că, în epocă, nu doar Lambecius are o argumentare de acest fel: Combeſius (†1679), de pildă, a apărut, și el, autenticitatea tragediei din aceleași considerente. Mai mult, aprecierea lui Lambecius – reluată de Casimir Oudin (†1717)²², savant recunoscut ca lipsit de prejudecăți – a ajuns să aibă o influență de netăgăduit la începutul secolului al XVIII-lea. Așa se explică, bunăoară, „cauțiunea” lui J. A. Fabricius, favorabil

¹¹ Vezi *Robert Cocus (Cooke), *Censura quorundam scriptorum qui sub nominibus sanctorum et veterum scriptorum citari solent*, Londini, 1614, p. 118–119.

¹² Trebuie amintiți, aici, universitarii William Fulke (†1589) și William Perkins (†1602), care, chiar înainte de sfârșitul secolului al XVI-lea, au „denunțat” autenticitatea tragediei *Christus Patiens* (Vezi *A. Rivet, *Critici sacri*, IV, Geneva, 1642⁴, p. 343).

¹³ * *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI ad cardinalis Baronii Prolegomena in Annales*, Londini, 1614, p. 650 și 652–654.

¹⁴ * *Poeticarum institutionum*, II, Amstelodami, 1647, p. 72.

¹⁵ * *De scriptoribus ecclesiasticis quos attigit... Robertus Bellarminus*, I, Paris, 1660, p. 369.

¹⁶ Care, circumspect, afirmă: „Beaucoup d'auteurs, tant catholiques qu'hérétiques, ne trouvent pas que la tragédie intitulée *Le Christ souffrant* ait le style ni la gravité de S. Grégoire. Baronius dit que les savans croient qu'elle est plus d'Apollinaire (de quoi je ne voy pas néanmoins qu'on ait aucun fondement). Plusieurs personnes habiles croient qu'elle n'est ni de luy, ni de S. Grégoire” (* *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1703, p. 559).

¹⁷ Între care sunt de amintit Adrien Baillet (* *Jugemens des sçavans*, IV, Paris, 1686, p. 452–455 și p. 457), Louis Ellies Dupin (* *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, II, Paris, 1687, pp. 651) și William Cave (* *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, L, Londini, 1688, p. 201).

¹⁸ A. Tuilier, o.c., p. 14.

¹⁹ Vezi *supra*, nota 10.

²⁰ „[...] Card. Bellarminus, qui in Libro *de Scriptoribus Ecclesiasticis* dubitationem suam indicat, ejusque rationem reddit his verbis: «*Tragoedia Christus patiens non videtur habere gravitatem solitam Nazianzeno, praesertim cum describitur ejulatus Matris Christi, quae prudentissima atque constantissima est*». Haec Card. Bellarminus. Mihi autem, ut verum fatear, ratio illa vel nullius vel certe exigui videtur esse ponderis. Si enim ea sola ad controversiam istam dijudicandum satis valida eset, possent profecto longe majori jure, non pauca alia S. Gregorii Nazianzeni genuina carmina, tanquam gravitati tanti viri minus congrua, rejici et pro suppositis haberi” (* *Commentariorum de augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi*, IV, Vindobonae, 1671, p. 22–23).

²¹ O.c., p. 1270–1271.

²² * *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, I, Lipsiae, 1722, p. 645–647.

²³ * *Bibliothecae graecae*, VII, Hamburgi, 1715, p. 538 și p. 681.

autenticității tragediei *Christus patiens*²³. Se constată, prin urmare, că învățații vremii²⁴ s-au arătat mai puțin „exigenți” față de *centon*-ul lui Euripide decât critica și teologii Contra-Reformei.

În lumina acestor considerații, merită semnalat un fapt *sincron*: Benedictinii Congregației „Sfântul Maur” (Maurini) au plănuit să includă tragedia *Christus patiens* în *opera omnia* a Sfântului Grigorie din Nazianz. A survenit însă Revoluția din 1789 și, așa, proiectul lor nu s-a realizat în întregime. S-a reușit, totuși, editarea unui prim volum, cuprinzând textul – stabilit de Maurini și având la bază cele mai vechi manuscrise existente, atunci, în Biblioteca regală – unei părți din *corpus*-ul gregorian²⁵.

1.4. În a doua jumătate a secolului al XVIII – sub influența filologiei germane –, *critica textuală* a pus, din nou, la îndoială atribuirea tradițională a tragediei, ca mai apoi, în secolul următor – mai exact, în 1816 – *Christus patiens* să stârnească chiar o polemică de răsunet, ai cărei protagoniști au fost J. Ch. W. Augusti²⁶ și H. C. A. Eichstädt²⁷. Acesta din urmă – folosind argumentarea lui L. C. Valckenaer (†1785), cunoscut adversar al autenticității lui *Christus patiens*²⁸ – a respins teza lui Augusti și a încercat să demonstreze caracterul apocrif al tragediei.

De bună seamă, această controversă nu a rămas fără ecou în lumea catolicismului francez, care, acum – după polarizarea spiritelor produsă de Revoluție –, se întorcea, cu entuziasm răvnă, la studiile patristice. Așa se face că, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, abatele Caillau a editat *Christus patiens* în volumul al II-lea al ediției maurine (benedictine) a *Operei* Sfântului Grigorie din Nazianz²⁹, adoptând însă o atitudine „hipercriticistă” privitoare la tragedia în discuție.

1.5. *Editio secunda* a lui Caillau – altfel de cum, poate, ne-am aștepta – este o lucrare minoră, ceea ce se explică de ce, la numai șase ani de la apariția ei, Friedrich Dübner a publicat – și faptul acesta merită a fi reținut – prima *ediție critică* a tragediei *Christus patiens*³⁰. Dar, în mod surprinzător, Dübner – conformându-se „principiilor” vremii – a contestat, și el, autenticitatea tragediei. În schimb, doi savanți francezi,

²⁴ O singură excepție poate fi semnalată: R. Ceillier (* *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, VII, Paris, 1738, p. 196–198), a avansat ipoteza că *centon*-ul euripidic în discuție este de atribuit lui Grigorie, patriarhul Antiochiei (570–593), cunoscut pentru abilitățile sale literare (Pentru amănunte privind opera acestuia, pot fi consultate, cu folos, următoarele lucrări: H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 399 și A. Battikha, „Gregorio d'Antiochia”, în *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, ed. A. Di Berardino, Casale Monferrato, 1984, col. 1695–1696). Argumentarea lui Ceillier – întemeiată pe o sintagmă din lucrarea *Istoria bisericească* (V, 6) a lui Evagrie Scolasticul: Γρηγόριος οὐ κλέος εὐρὺ κατὰ τὴν ποιήσιν (Migne, PG, 86 b, 2804 A) – a fost însușită, aproape mecanic, de A. B. Caillau (* *Monitum in tragoediam: Christus patiens*, în o.c., p. 1205) și M. de la Rousselière (* *Une tragédie antique sur la Passion avec études littéraires et critiques*, Paris, 1895, p. 3–10). Pentru netemeinicia acestei identificări, vezi admirabila demonstrație a profesorului Trisoglio (1996), p. 141–147.

²⁵ * *Sancti Patris nostri Gregorii Nazianzenis Opera omnia*, I, Parisiis, 1778, CCI+967 p.

²⁶ În studiul * *Mit welchem Rechte wird das theologische Drama: Χριστὸς πάσχων dem Gregor von Nazianz abgesprochen?*, în *Quaestionum patristicarum biga* (Breslau, 1816, p. 10–17), Augusti – „bazându-se” pe critica externă și pe cea internă – a contestat autenticitatea tragediei.

²⁷ * *Drama christianum quod Χριστὸς πάσχων inscribitur num Gregorio Nazianzeno tribuendum sit, quaestionem proposuit*, Iena, 1816.

²⁸ * *Euripidis Tragoedia Hippolytus*, Lugduni Batavorum, 1768, p. XI.

²⁹ * *Sancti Patris nostri Gregorii Nazianzenis Opera omnia*, II, ed. A. B. Caillau, Parisiis, 1840, p. 1205–1355.

³⁰ Este vorba de *editio tertia*, cu titlul: * *Christus Patiens. Ezechieli et Christianorum poetarum reliquiae dramaticae*. Ex codicibus emendavit et annotatione critica instruxit Fr. Dübner, Parisiis, 1846, XVI+94 p.

Charles Magnin³¹ și Lalanne³², s-au străduit să apere autenticitatea tragediei – fie ea și parțială, ca în cazul celui dintâi.

Anul 1855 este crucial pentru soarta tragediei noastre: după ediția filologului german Ellissen³³ – care reproduce textul lui Dübner și, totodată, punctele de vedere ale criticii potrivnice atribuirii tradiționale – nimeni nu a mai îndrăznit să apere autenticitatea lui *Christus patiens*. Iată, în acest sens, aprecierea grăitoare a domnului Tuilier: „Pour la plupart des philologues modernes, l'autorité de Grégoire de Nazianze est une *supercherie littéraire* (s.n), et le drame est une oeuvre apocryphe de l'époque byzantine. Comme il est difficile de l'attribuer, avec certains auteurs, à Apollinaire de Laodicée (IV^e siècle) ou à Grégoire d'Antioche (VI^e siècle), homonyme de Grégoire de Nazianze, c'est au XII^e siècle que la critique officielle situe, depuis A. Doering [** De tragoedia christiana, quae inscribitur ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ. Particula I, „Jahresbericht über die Realschule I.O. und das Progymnasium zu Barmen“*, 1864, p. 1–25]³⁴ et J. G. Bräms [** De auctoritate tragoediae christianae quae inscribi solet Χριστός πάσχων Gregorio Nazianzeno falso attributae*, Eichstadii, 1883, 73 p.]³⁵, la composition du centon tragique sur la Passion du Christ. L'autorité de Karl Krumbacher [*Geschichte der byzantinischen Literatur*, München, 1897², p. 746–749] a définitivement accrédité cette hypothèse du public savant³⁶.

1.6. Controversa, de peste patru veacuri, privind autenticitatea tragediei a fost reluată și mai aproape de vremea noastră, în secolul XX. Astfel, unii cercetători – între care sunt de pomenit K. Horna³⁷, A. Momigliano³⁸, Doelger³⁹ și C. Del Grande⁴⁰ –,

³¹ * *Journal des Savants*, ianuarie 1849, p. 12–26 și mai 1849, p. 275–288.

³² * *La Pasion du Christ, tragédie, extraite des oeuvres de saint Grégoire de Nazianze, traduite du grec pour la première fois en français, et accommodée à l'usage des classes; accompagnée du texte en regard; précédée d'une dissertation étendue sur l'authenticité de l'ouvrage et suivie de notes philologiques*, par J. A. Lalanne, Paris, 1852, XLIII+80 p.

³³ *Die Tragödie Χριστός πάσχων angeblich vom heiligen Gregorius von Nazianz. Im Originaltext und zum ersten Mal in metrischer Verdeutschung, mit literar-historischer Einleitung und erläuternder Analyse*, hrsg. von A. Ellissen, Leipzig, 1855, CXLIII+221 p.

³⁴ El atribuia tragedia lui Ioan Tzetzis, unul dintre candidații „imposibili” la autenticitatea lui *Christus patiens*. Pentru amănunte, vezi excepționala lucrare a prof. F. Trisoglio, *San Gregorio di Nazianzo e il Christus Patiens. Il problema dell'autenticità gregoriana del dramma*, Firenze, 1996, p. 175–215 și 273–303.

³⁵ Autorul, invocând temeiuri de ordin lingvistic (morfologic, sintactic și lexical), a atribuit, eronat, tragedia lui Ioan Prodromul (Vezi I. Hilberg, *Kann Theodoros Prodromos der Verfasser des Χριστός πάσχων sein?*, în *Wiener Studien*, 8 (1856), p. 282–314 și, în special, F. Trisoglio, o.c., p. 149–173 și 261–272). Ulterior, „problema” elementelor lexicale – lipsite însă de eficacitate demonstrativă – a fost reiterată de W. Hörander, în recenzie la ediția lui Tuilier (*Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, XX (Wien, 1971), p. 313), pe baza *Lexiconului* lui Lampe (*A Patristic Greek Lexicon (PGL)*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford, 1984), afirmând că, în *Christus patiens*, există cuvinte ce ar aparține unei perioade posteroare Sfântului Grigorie din Nazianz.

³⁶ Tuilier, o.c., p. 18.

³⁷ *Der Verfasser des Christus patiens*, în *Hermes*, 64 (1929), p. 429–431. Horna atribuie piesa lui Constantin Manase (sec. XII). Pentru o analiză pertinentă a netemeinicii acestei atribuirii, vezi F. Trisoglio, o.c., p. 217–235 și 303–314.

³⁸ *Un termine «post quem» per il «Christus Patiens»*, în *Studi Italiani di Filologia Classica*, N.S., X (1932), p. 47–51. Autorul susține, împotriva lui Cottas, că Roman Melodul este sursa de inspirație pentru autorul lui *Christus patiens* și că redactarea tragediei va fi avut loc în secolele XI–XII.

³⁹ Respinge autenticitatea tragediei din cauza originii pe care o are legenda lui Longin (*Die Blutsalbung des Soldaten mit der Lanze im Passionsspiel Christus Patiens. Zugleich ein Beitrag zur Longinus-Legende*, în *Antike und Christentum*, IV (1934), p. 81–94).

⁴⁰ ΤΡΑΓΩΔΙΑ, *essenza e genesi della tragedia*, Milano–Napoli, 1962, p. 253–262 și 385–386.

contestând atribuirea tradițională, nu au încetat să vadă în *Christus patiens* decât o operă a secolului al XII-lea. Dar, tot acum, înregistrăm, din fericire, și cercetători care – cu argumente solide, dincolo de orizontul unor efemeride docte – au încercat să treacă tragedia *Christus patiens* în *corpus*-ul sigur al scrierilor Sfântului Grigorie și sunt de amintit aici, la loc de cinste, câteva nume: V. Cottas⁴¹ și, mai ales, învățații A. Tuilier⁴² și F. Trisoglio⁴³.

2. CHRISTUS PATIENS ȘI TRADIȚIA MANUSCRISĂ

2.1. Mărturii ale tradiției directe

Între jumătatea secolului al XIII-lea și prima jumătate a celui următor⁴⁴, tradiția manuscrisă a tragediei *Christus patiens* ne oferă o seamă de mărturii cu privire la textul acesteia și – contrar celor afirmate de contestatorii autenticității ei⁴⁵ – îi recunoaște paternitatea gregoriană. De aceea, este, cred, momentul să mă refer, pe scurt, la titlurile unora (doar!) dintre manuscrisele care pot sluji drept mărturii ale tradiției directe în favoarea recunoașterii Sfântului Grigorie Teologul ca autor al tragediei *Christus patiens*. Iată, fără vreun comentariu, titlurile unor manuscrise ce ne-au transmis textul tragediei noastre:

– *Parisinus gr. 2875 C*: Γρηγορίου τοῦ θεολόγου τραγωδία εἰς τὸ σωτήριον πάθος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ⁴⁶;

– *Parisinus gr. 1220 B*: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ὑπόθεσις δραματικὴ κατ' Εὐριπίδην περιέχουσα τὴν δι' ἡμᾶς γενομένην σάρκωσιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ἐν αὐτῷ κοσμοσωτήριον πάθος⁴⁷;

⁴¹ *Le drame de Grégoire de Nazianze* Christos Paschon, în *Le théâtre à Byzance*, Paris, 1931, p. 197–249.

⁴² La datation et l'attribution du Χριστός Πάσχων et l'art du centon, în *Actes du VI^e Congrès International d'Études Byzantines* (Paris, 27 juillet–2 août 1948), t. I, Paris, 1950, p. 403–409 și, mai ales, excepționala introducere monografică din *SCh*, 149 (Paris, 1969, p. 11–74).

⁴³ *Il Christus patiens: rassegna delle attribuzioni*, în *Rivista di Studi Classici*, XII (1974), p. 351–423; *Introduzione*, în *Gregorio Nazianzeno, La Passione di Cristo*. Traduzione, introduzione e note a cura di Francesco Trisoglio, Roma, 1979, p. 7–29 și *Idem, San Gregorio di Nazianzo e il Christus Patiens. Il problema dell'autenticità gregoriana del dramma*, Firenze, 1996, 315 p.

⁴⁴ Cum bine se știe, nici un manuscris al *centon*-ului lui Euripide nu este anterior celei de-a doua jumătăți a secolului al XIII-lea (Vezi Tuilier (*SCh*, 149), p. 28 și 75). Fapt vrednic de semnalat: deși nu prea vechi, manuscrisele din veacurile XIII–XIV au constituit *obiectul* multor „accidente” – anterioare acestei perioade și care, nu o dată, au modificat partea de început a textului –, adevărindu-se astfel, fie și indirect, vechimea *centon*-ului euripidic despre Patima lui Hristos.

⁴⁵ Dar care nu s-au aplecat asupra autenticității ținând seama de triplul aspect al tragediei *Christus patiens*: filologic, istoric și teologic (Tuilier (*SCh*, 149), p. 27), de unde și aprecierea, îndreptățită, a profesorului Trisoglio (1996, p. 7), care le califică drept „imputări superficiale” și „reacții epidermice rezultate dintr-o primă – aș adăuga: pripită sau nu lipsită de prejudecăți – lectură”.

⁴⁶ *Apud* Tuilier (*SCh*, 149), p. 29: „Tragedia lui Grigorie Teologul despre Patima mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos”. Aparținând secolului al XIII-lea, acesta este cel mai vechi manuscris al tragediei *Christus patiens* (Vezi Tuilier, *o.c.*, p. 78–82).

⁴⁷ *Apud* Tuilier, *o.c.*, p. 29: „Al celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie Teologul subiect dramatic cuprinzând, după modelul lui Euripide, Întruparea pentru noi a Mântuitorului nostru Iisus Hristos și Patima prin care a mântuit El lumea”.

– *Monacensis* gr. 154 M : Στίχοι Γρηγορίου τοῦ θεολόγου εἰς τὸ σωτήριον πάθος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς τὸν μαθητὴν Ἰούδαν πῶς φιλήματι δολίῳ παρέδωκε τὸν κύριον⁴⁸;

Prin semnătura autografă a copistului – care precizează și data la care și-a încheiat lucrarea: 12 iunie 1301 –, în sprijinul atribuirii tradiționale este de invocat și începutul manuscrisului *Parisinus* gr. 2707 A: Τέλος σὺν θεῷ τοῦ δράματος τοῦ κοσμοτηρίου πάθος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ συγγραφὲς παρὰ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ θεολόγου. + Ἐτελειώθη τὸ πάρον δράμα δι' ἐμοῦ Μιχαὴλ τοῦ Συναδρηνοῦ μηνὶ Ἰουνίῳ δωδεκάτῃ ἰνδικτιώνος ΙΓ' ἔτους ζωθ⁴⁹.

Sunt, de bună seamă, și alte manuscrise⁵⁰ care pot aduce prețioase mărturii ale tradiției directe în favoarea autenticității gregoriene a tragediei *Christus patiens*. Tocmai de aceea ne-am îngăduit să prezentăm aici o expunere, fie și sumară, dar care poate aduce bune oficii unei cât mai bune înțelegeri a locului particular pe care – iure – tragedia în discuție îl ocupă în *corpus*-ul Operei gregoriene.

2.2. Mărturii ale tradiției indirecte

O analiză atentă a faptelor învederează că mărturiile tradiției indirecte referitoare la *Christus patiens* pot fi „inventariate” în trei grupe semnificative:

1) citatele din Euripide în *Christus patiens*, deoarece – „comme un argument philologique incomparable”⁵¹ – ele permit datarea *centon*-ului creștin;

2) citatele din *Christus patiens* la unii autori bizantini, care ar putea, și ele, să demonstreze anterioritatea *centon*-ului lui Euripide despre Patima lui Hristos;

3) mărturiile biografilor privind activitatea literară, în general, și poetică, în special, a Sfântului Grigorie de Nazianz.

2.2.1. Este știut că tragedia *Christus patiens* este și o fină textură de reminiscențe, de parafraze, de imitații și de ecouri din următoarele șapte piese euripidice: *Hecuba* (*Hec.*), *Orestes* (*Or.*), *Hippolytus* (*Hipp.*), *Medea* (*Med.*), *Bacchae* (*Ba.*), *Rhesus* (*Rh.*) și *Troades* (*Tr.*)⁵². Prin urmare – comparând lecțiunile manuscriselor ce transmit piesele

⁴⁸ *Apud* Tuilier, o.c., p. 32: „Versuri ale lui Grigorie Teologul despre Patima mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos și despre felul în care ucenicul Iuda, printr-o vicleană sârutare, L-a vândut pe Domnul”.

⁴⁹ *Apud* Tuilier, o.c., p. 33: „Sfârșit, cu ajutorul lui Dumnezeu, al dramei cu privire la Patima, de lume mântuitoare, a Domnului nostru Iisus Hristos, a celui între sfinți Părintele nostru Grigorie Teologul. Această dramă a fost isprăvită de mine, Mihai Synadinul, în ziua de doisprezece iunie a anului 7809 de la facerea lumii”.

⁵⁰ În mod special, ar fi de menționat manuscrisul *Matritensis* 4649 S. Deși nu este prea vechi (datând din anul 7005 de la facerea lumii=1497), copistul acestuia, călugărul Ioachim de Casola, precizează autorul textului conținut. Iată, după Tuilier (*SCH*, 149, p. 92), textul lui Ioachim: Τέλος τῆς κατ' Εὐριπίδην Γρηγορίου τοῦ θεολόγου δραματικῆς ὑποθέσεως γραφεῖσα παρ' Ἰωακείμ ἀναξίου ἱερομοναχοῦ τῶν Κασούλων καὶ πρῶτος ἁγίου κόνονος (sic!) ἀξιῶσαι καὶ συνδρομῇ τοῦ κυροῦ Κωνσταντίνου Λασκάρεως ἐν μηνὶ νοεμβρίῳ ἔτει ζε' ινδ' ιε' – „Sfârșitul subiectului dramatic [alcătuit], după modelul lui Euripide, de Grigorie Teologul [și] scris de Ioachim, smeritul ieromonah al Casolei și stareț al [mănăstirii] Sfântul Conon, la cererea și cu cheltuiala jupânului Constantin Lascaris, în luna noiembrie a anului 7005, ziua a cincisprezecea”. Pentru amănunte privind viața și activitatea călugărului Ioachim, vezi R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale*, Citta del Vaticano, 1955, p. 49.

⁵¹ A. Tuilier, o.c., p. 35.

⁵² Pentru care pot fi consultate, cu folos, edițiile G. G. A. Murray (Oxford, 1902–1913, 3 vol.) și L. Méridier – L. Parmentier (Paris, 1923–1927), 4 vol.) și, de asemenea, versiunile românești ale unora dintre piesele euripidice sus-menționate.

euripidice cu cele ale tragediei noastre –, vom putea demonstra, cu destulă înlesnire, cred, vechimea tragediei noastre. Iată, în acest sens, câteva exemple edificatoare:

– *Ba.* (v. 55) are, în manuscris, varianta „accidentală” λιποῦσα, în timp ce *Christus patiens* (v. 1602) conține – ca la Strabon (*Geographika*, X, p. 469) – pluralul λιποῦσαι, cerut de sens^{52 bis}.

– *Tr.* (v. 474) are sintagma „alterată” în manuscrisele medievale, ἤμεν τύρραννοι. *Christus patiens* (v. 537: ἤμεν) îngăduie – în acord cu Apsines (*Ars rhetorica*, IX, p. 581) – să fie restabilită afirmația Hecubei: ἤμεν τύρραννοσ...

– Participiul κατηλοκισμένα existent și în *Christus patiens* (v. 1471), și în *The Antinoe Papyrus* (I, 24)⁵³ atestă că tragedia noastră este anterioară mutilărilor pe care le-a suferit, în tradiția manuscrisă medievală⁵⁴, tragedia *Ba.* De asemenea, *Ba.* (v. 1087) are o formă târzie de acuzativ: κόρας, confirmată de *Christus patiens* (v. 673) și de *Oxyrhynchus Papyri*⁵⁵.

– Această potrivire este de regăsit și în *Rh.*, tragedie din care *Christus patiens* are multe împrumuturi. De pildă, versul 52 din *Rh.* – adaptat în mai multe versuri ale *centon*-ului (1249, 1870, 2389 și 2390) – confirmă, fără putință de tăgadă⁵⁶, lecțiunea ἤκεις, în locul aoristului ἤλθες, din manuscrisele medievale.

– Privitor la *Hipp.* (v. 356), *Christus patiens* – împotriva variantei ἀπαλλαχθήσομαι, comună tradiției medievale⁵⁷ – are viitorul ἀπαλλαγήσομαι (v. 371).

Se stabilește, astfel, o distincție clară între documentele anterioare secolului al V-lea și cele din sau posterioare acestui secol, care îngăduie evidențierea unui fapt semnificativ: *Christus patiens* aparține, indubitabil, secolului al IV-lea p.Hr., adică epocii Sfântului Grigorie de Nazianz.

2.2.2. Este, cred, momentul să mă refer, pe scurt, și la faptul că, în tragedia *Christus patiens*, există o serie de versuri care ne îndreaptă luarea-aminte spre câteva fragmente din operele unor autori ai perioadei bizantine. De la sfârșitul secolului al XIX-lea, acest paralelism a prilejuit și întreținut polemica privitoare la autenticitatea *centon*-ului lui Euripide.

Deocamdată, o simplă, dar necesară, precizare: un studiu comparativ cred că ar fi în măsură să releve un fapt vrednic de remarcat, și anume că – exceptând un text al lui Roman Melodul – *Christus patiens* nu a lăsat prea multe „urme” în literatura bizantină și că, în consecință, „apropierile” cu unii autori ai epocii bizantine nu sunt chiar atât de numeroase cum pretindea Brambs⁵⁸. La drept vorbind, în literatura

^{52 bis} Vezi Christian Neumann, *Le „Christus patiens” de saint Grégoire de Nazianze à la lumière des Bacchantes d’Euripide*, în *Connaissance hellénique*, 31, Aix-en-Provence, 1987, p. 63–65.

⁵³ Editat de A. S. Hunt & Johnson (*Two Theocritus Papyri*, London, 1930), aparținând sec. V p. Chr., acest papirus conține un lung pasaj, pierdut, din *Ba.*

⁵⁴ De bună seamă, anterioară sec. al XII-lea, așa cum a demonstrat A. Tuilier, *Recherches critiques sur la tradition du texte d’Euripide*, Paris, 1968, p. 189, n. 2.

⁵⁵ Editat de B. P. Grenfell & A. S. Hunt (London, 1898), datează din sec. II p. Chr. Varianta κόρας, din ms. *Vaticanus Palatinus* gr. 287 P – conținând acest pasaj (*Ba.*, 1086–1087) – este inacceptabil în fraza care înfățișează mirarea menadelor după moartea lui Penteu: αἱ δ’ ὥσιν ἤχην οὐ σαφῶς δεδεγμέναι / ἔστισαν ὀρθαὶ καὶ διήνεγκαν κόρα.

⁵⁶ Vezi, în această privință, și papirusul *Parisinus suppl. gr. 1099* (sec. V p. Chr.).

⁵⁷ Ca și într-un ms. din sec. VI p. Chr. (*P.* Berlin, 5005, *apud* Tuilier, o.c. (*SCH*, 149), p. 38).

⁵⁸ O.c., *passim*.

bizantină pot fi înregistrate diverse „adaptări” ale tragediei la: Sf. Ioan Damaschin (sec. VIII), Ioan Mauropoulos (sec. XI) și Ioan Prodromul (sec. XII), care – în chip logic – ne îngăduie să afirmăm anterioritatea tragediei gregoriene în raport cu operele autorilor sus-menționați.

2.2.2.1. *Christus patiens* și Roman Melodul

Șase versuri ale tragediei *Christus patiens*⁵⁹ sunt reproduse – *ad litteram*, aproape – de Roman Melodul în *Irmos*-ul care o înfățișează pe Maica Domnului lângă crucea Celui Răstignit: Τὸν ἴδιον ἄρνα / ἀμνάς θεωροῦσα / πρὸς σφαγὴν ἐλκόμενον / ἠκολούθει Μαρία / τρυχομένη / μεθ' ἐτέρων γυναικῶν, / ταῦτα βοῶσα / «Ποῦ πορεύῃ, Τέκνον; / Τίνος χάριν τὸν ταχὺν / δρόμον τελέεις; / Μὴ ἕτερος γάμος / πάλιν ἐστὶν ἐν Κανᾷ / κάκει νυνὶ σπεύδεις / ἴν' ἔξ ὕδατος αὐτός / οἶνον ποιήσης; / Συνέλθω σοι, Τέκνον, / ἢ μείνω σε μᾶλλον; / Δός μοι λόγον, Λόγε. / μὴ σιγῶν παρέλθης με, / ὁ ἀγνὴν τηρήσας με, / ὁ υἱὸς καὶ Θεὸς μου»⁶⁰.

Cât despre troparele condacului lui Roman Melodul, trebuie precizat că ele dezvoltă tema *plângerilor* Precurarei⁶¹ – identificabile în acele binecunoscute σταυρώσιμα ale Evului Mediu bizantin –, ceea ce i-a determinat pe unii autori moderni să afirme că versurile 454–460 din *Christus patiens* au fost „împrumutate” din *imnografia* Melodului⁶². Această teză este însă *arbitrară*, întrucât *Christus patiens* – fapt îndeobște cunoscut – nu este o dramă „liturgică” și nu se poate determina nici o relație a ei cu muzica religioasă bizantină.

Așa cum cu îndreptățire s-a afirmat, creația lui Roman Melodul are caracter dramatic⁶³, dar tocmai această particularitate îi infirmă anterioritatea în raport cu *Christus patiens*⁶⁴. În plus, este de remarcat că *imnografia* nu au introdus în creațiile

⁵⁹ Este vorba de versurile 454–460: Πῇ πῇ πορεύῃ, Τέκνον; ὥς ἀπωλόμην / ἔκρητι τίνος τὸν ταχὺν τελέεις δρόμον; / μὴ γάμος αὐθὶς ἐν Κανᾷ κάκει τρέχεις, / ἴν' ἔξ ὕδατος οἰνοποιήσης ἕνως; / Ἐφέννομαί σοι, Τέκνον, ἢ μὲν σ' ἔτι; / Δός δὸς λόγον μοι, τοῦ Θεοῦ Πατρὸς Λόγε, / μὴ δὴ παρέλθης σίγα δοῦλῳν μητέρα (ed. Tuilier, Paris, 1969, p. 164). Câteva precizări legate de cele ce urmează în note: a) pentru *prolog*, voi folosi abrevierea: *Prof*; b) pentru *Christus patiens*: *Chr* și c) sublinierile și/sau spațiile în textul tragediei îmi aparțin.

⁶⁰ Sancti Romani Melodi, *Cantica genuina*, ed. P. Maas & C. A. Trypanis, Oxford, 1963, p. 142 (19 α': *De Virgine juxta crucem*, 1); Romanos le Mélope, *Hymnes*, IV, *Introd.*, *texte critique*, trad. et notes par J. Grosdidier de Matons, Paris, 1967 (*SCh*, 128), p. 160 (XXXV, α': *De virgine juxta crucem*, 1).

⁶¹ Tema aceasta – identificabilă la Sf. Efreim Sirul și în liturgia siriacă veche (cf. H. Khouri-Sarkis, *L'Orient syrien*, II, Paris, 1957, p. 203–204) – este prezentă în liturgiile răsăritene și în muzica religioasă a Bisericii grecești (Tuilier (*SCh*, 149), p. 40).

⁶² Vezi, în acest sens, *P. Maas, în *Byzantinische Zeitschrift*, 32 (1932), p. 396 și *A. Momigliano, în *Studi Italiani di Filologia Classica*, N.S., X (1932), p. 47–51 (*apud* Tuilier (*SCh*, 149), p. 40, n. 2).

⁶³ Vezi, A. Tuilier (*SCh*, 149), p. 40.

⁶⁴ Fapt este că în textul Melodului – deși nu se poate identifica vreun împrumut al stilului euripideic – pot fi identificate, cu destulă ușurință, sintagme ce, aparținând vocabularului dramatic, confirmă anterioritatea tragediei *centon*-ului euripideic, „sursă” de împrumut pentru *imnograf*. Iată, în acest sens, câteva exemple lămuritoare:

a) Ποῦ πορεύῃ, Τέκνον repetă versul 454 – dar nu și *aliter* Πῇ πῇ, prezentă în tragedia creștină pentru a indica insistența și, deopotrivă, angosta persoanei care vorbește – din *Chr*, (Πῇ πῇ πορεύῃ Τέκνον), reminiscență, la rândul-i, din *Hec*. (v. 1099: ποῖ τράπωμαι, ποῖ πορευτώ) sau din *Alcestis* (*Alc.*) (v. 482: καὶ ποῖ πορεύῃ). Cf. *Chr*, v. 1863 (Πῇ πῇ μολὼν εὐροῖμ' Ἰησοῦ μητέρα) și v. 2082 (πῇ πῇ δ' ἐγὼ σε καὶ πῶτ' ἂν ἴδω Τέκνον), locuri în care apare, din nou, repetarea adverbului πῇ.

lor elemente scenice, ci, dând frâu liber inspirației poetice, au năzuit să nu depășească „canoanele” cântării liturgice; au urmărit, de asemenea, ca temele creației lor să stea sub influența Părinților Bisericii⁶⁵. Se poate spune, de aceea că *melozii* își alcătuiau troparele slujindu-se de texte foarte vechi – și girate de autoritatea unor Părinți ai Bisericii –, pe care, apoi, le puneau pe note muzicale⁶⁶.

2.2.2.2 *Christus patiens* și poezii Evului Mediu bizantin

Paralela pe care unii cercetători au încercat să o facă între *centon*-ul lui Euripide și poezia medievală bizantină nu este semnificativă. În cele ce urmează, îmi propun să ilustrez această observație cu exemple dintr-o *synkrisis* bizantină.

b) *aliterafja* din *Christus patiens* (v. 455: ἐκτι τίνος τὸν ταχὺν τελεῖς δρόμον) are în textul lui Roman Melodul un echivalent mai puțin expresiv: Τίνος χάριν τὸν ταχὺν δρόμον τελεῖς;

c) exclamația ὡς ἀπολόμην (*Chr.*, v. 454) – dată fiind aversiunea lui Roman față de elenism (*J.-B. Pitra, *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, passim) – este omisă în textul Melodului.

d) forma verbală οἰνοποιήσης – prezentă în *Christus patiens*, dar absentă la Roman Melodul (οἶνον ποιήσης, mai aproape de textul ioaneic (2, 1)) – nu demonstrează anterioritatea textului Melodului în raport cu *centon*-ul lui Euripide. De asemenea, οἰνοποιήσης a fost indispensabilă autorului tagediei *Christus patiens* din rațiuni de metrică, fiind dificilă introducerea substantivului οἶνον la *cezura pentimimera* (τὸ πενθημιμέρες): de la jumătatea celui de-al treilea „picior” al *trimetrului iambic*.

e) Într-o *Cântarea pascală*, Roman Melodul evocă sosirea Mironosișelor la Mormântul Domnului, în zorii zilei Învierii: Ὑπὸ δὲ τούτου τοῦ σκοποῦ, αἱ συνεταὶ ρυθμιθεῖσαι προέπεψαν, ὡς οἶμαι, τὴν Μαγδαληνὴν Μαρίαν ἐπὶ τὸ μνηῖον, ὡς λέγει ὁ θεολόγος (Sancti Romani Melodi, *Cantica genuina*, ed. P. Maas & C. A. Trypanis, Oxford, 1963, p. 225 (29 γ’); Romanos le Mélode, *Hymnes*, IV, Introd., texte critique, trad. et notes par J. Grosdidier de Matons, Paris, 1967 (*SCh*, 128), p. 384 (XL, γ’)). Ca și autorul *centon*-ului tragic (Vezi v. 1957–1960), Roman a dorit să „armonizeze” datele evanghelice referitoare la acest eveniment: Sf. Ioan, autorul Evangheliei a IV-a, vorbește numai de Maria Magdalena (Ioan 20, 1 și 11–18; cf. Marcu 16, 9), în vreme ce *Sinopticii* (Matei 28, 1–2; Marcu 16, 1–2; Luca 24, 1–2) evidențiază întregul grup al Femeilor Mironosițe. (Cf. Sf. Grigorie Teologul, *In Sanctum Pascha*, XLV, 24 (Migne, *PG*, 36, 656 D; vezi trad. mea, în *Altarul Banatului* (*AB*), nr. 4–6/1996, p. 83–109); Sf. Grigorie de Nyssa, *In Resurrectionem*, II (Migne, *PG*, 46, 145 D–148 B) și C. Giannelli, *Témoignages patristiques grecs en faveur d’une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie*, în *Revue des Études byzantines*, XI (1953), p. 106–119).

f) substantivul ὁ θεολόγος – coroborat cu expresia ὡς οἶμαι – Melodului ne îmbie să identificăm, în *Cântarea pascală* a Melodului, pe Sf. Grigorie Teologul (Vezi J. J. Tierney, *Romano, il Melode, la vita e l’opera*, în *Atti del VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini*, Palermo, 1951, p. 209. Deși importantă pentru discuția noastră, aprecierea lui Tierney face referire la o omilie pascală a Sfântului Grigorie – folosită de Roman Melodul „come base per un Inno Pasquale” – care însă nu poate fi identificată nici cu *Cuvântarea I* (Migne, *PG*, 35, 396 A–401 A), nici cu *Cuvântarea XLV* (Migne, *PG*, 36, 624 A–664 C).

g) Sintagma αἱ συνεταὶ ρυθμιθεῖσαι se referă la Femeile Mironosițe, pe care *centon*-ul le cuprinde în *corul* care o însoțește pe Maica Domnului.

⁶⁵ Nu altfel ni se înfățișează, astăzi, lucrurile în cazul *imnografiei* lui Roman Melodul. Pentru sursele patristice ale lui Roman, vezi J. Grosdidier de Matons, *Introduction*, în Romanos le Mélode, *Hymnes*, I, Introd., texte critique, trad. et notes per J. Grosdidier de Matons, Paris, 1964 (*SCh*, 99); idem, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris, 1977.

⁶⁶ Vezi, în această privință, mărturia unui gramatician, Teodosie din Alexandria (sec. V p.Hr.), comentată de J.-B. Pitra: οἷον ἐάν τις θέλῃ ποιῆσαι κανόνα, πρῶτον δεῖ μελίσσαι τὸν εἰρμόν, εἶτα ἐπαγαγεῖν τὰ τροπάρια, ἰσοσυλλαβοῦντα καὶ ὁμοτονουῦντα τῷ εἰρμῷ καὶ τὸν σκοπὸν ἀποσφῆζοντα (**Analecta sacra*..., I, Paris, 1876, p. XLVII). Pentru amănunte, se poate consulta lucrarea lui J. Szövényfi: *A Guide to Byzantine Hymnography*, I–II, Brookline (Mass.), 1978–1979.

1) Versul 2596 din *Christus patiens* (καὶ σοὶ χαριστήριον ὕμνον νῦν πλέκω) introduce imnul final – închinat Maicii Domnului – și, fiindcă acest pasaj imită o piesă euripideică⁶⁷, două sunt concluziile ce ni le îmbie: nu se poate stabili nici o legătură cu expresia damaschiniană Δῶρον φέροντες, ὕμνον εὐχαριστίας⁶⁸ și, decurgând de aici, că inspirația tragediei *Christus patiens* este independentă de cea a Sfântului Ioan Damaschin.

2) Versurile 2582–2583 din *Christus patiens* sunt un imn adresat Maicii Domnului (καὶ σοὶ στέφανον πλεκτὸν ἐξ ἀκηράτου / λειμῶνος, ὃ δέσποινα, κοσμήσας φέρω) și imită cuvintele pe care Hipolit le-a adresat, în momentul intrării în scenă, zeiței Artemis: Σοὶ τόνδε πλεκτὸν στέφανον ἐξ ἀκηράτου / λειμῶνος, ὃ δέσποινα, κοσμήσας φέρω⁶⁹.

Amănunt vrednic de semnalat: poetul bizantin Ioan Mauropous, mitropolit al Evhaitelor în sec. al XI-lea – atunci când se adresează Preacuratei cu versurile 73–74 din *Hipp.*, dar „prelucrate”⁷⁰ – apare ca posterior autorului tragediei *Christus patiens* și, implicit, ca autor „imposibil” al versurilor 2582–2583 din *Christus patiens*.

3) Paralela sugerată de J. G. Brambs⁷¹ între *centon*-ul lui Euripide și unele versuri din romanul *Iubirile dintre Rodante și Dosiclea* al lui Teodor Prodromul⁷² sunt lipsite de teme istorico-filologice⁷³. De fapt, poemele prodromice – și, într-o înșurire *exempli gratia*, așa cita: *Prietenia imigrantă* (Ἀπόδημος φιλία) și *Katomyomachia* (Γαλεωμομαχία)⁷⁴ – nu sunt *sensu stricto* drame⁷⁵, ci, așa zicând cu un cercetător, „des fables moralisantes, qui évoquent les thèmes de la littérature occidentale contemporaine et qui évitent soigneusement les réminiscences classiques, propres au *Christus patiens*. D’ailleurs, la langue des dialogues prodromique est typiquement médiévale...”⁷⁶, ceea ce, indirect, atestă anterioritatea *centon*-ului lui Euripide.

⁶⁷ Euripide, *Hipp.*, v. 63–72.

⁶⁸ Sf. Ioan Damaschin, *Idiomelă în cinstea arhanghelului Gabriel*, în W. Christ – M. Paronikas, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, Lipsiae, 1871, p. 120.

⁶⁹ Euripide, *Hipp.*, v. 73–74. Scoliiile tragediilor euripidice (Vezi E. Schwarz, *Scolia in Euripidem*, II, Berolini, 1891, p. 13–14) precizează că termenul στέφανον (*Hipp.*, v. 73–87) are două sensuri posibile: (1) cel propriu și, în acest caz, Euripide oferă zeiței o coroană și (2) cel figurat – susținut și de v. 86 (κλύων μὲν αὐδὴν, ὅμιμα δ’ οὐχ ὁρῶν τὸ σόν) – potrivit căruia Hipolit nu o vede pe Artemis și, prin urmare, cuvântul στέφανον ar însemna *imnele de mulțumire* pe care tânărul Hipolit le-a adresat zeiței. Această interpretare (*metaforică*) a cunoscut o largă acceptare, fapt confirmat și de *Christus patiens* (vezi, de pildă, v. 2581: ἐν λόγοις ἀμείβομαι=*Hipp.*, 85).

⁷⁰ În fapt, este vorba de „prelucrări” adaptative la metrica bizantină – care, cum bine se știe, nu acceptă substituția trimetrului iambic decât de spondeul cu „picioare” metrice impare –, rezultând, astfel, următorul text: καὶ τοῦτο πλεκτὸν ἐξ ἀκηράτου στέφος / λειμῶνος, ὃ δέσποινα, κοσμήσας φέρω (Migne, *PG*, 120, 1140 B).

⁷¹ O.c.

⁷² Theodori Prodromi, *De Rhodantes et Dosiclis amoribus libri IX*, ed. Miroslav Marcovich (Bibliotheca Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgartiae et Lipsiae, 1992. Romanul prodromic în discuție are 4614 dodecasilabi.

⁷³ A. Tuilier (*SCh*, 149), p. 50 și F. Trisoglio (1996), p. 149–173.

⁷⁴ *Der byzantinische Katz-Mäuse-Krieg. Theodoros Prodromos, Katomyomachia. Einleitung, Text und Übersetzung von H. Hunger*, în *Byzantina Vindobonensia*. Bd. III, Graz-Wien-Köln, 1968; *Ps. Homer, Der Fröschmäusekrieg. Theodoros Prodromos, griech. u. deutsch von H. Ahlborn*, Berlin, 1968.

⁷⁵ În ediția citată *supra*, Hunger afirmă: „*Katomyomachia* este o dramă în miniatură” (P. 52, n. 4). Pentru o demonstrație contrară, vezi F. Trisoglio, o.c., p. 164–166.

⁷⁶ A. Tuilier, *ibidem*.

La drept vorbind, numai epigramele lui Teodor Prodromul la Noul Testament⁷⁷ îngăduie unele „aproprieri” între acest autor bizantin și *Christus patiens*. Este vorba, în fapt, de un *canon evanghelic*, singurul care ne-ar duce cu gândul – la prima vedere! – spre scena finală din *Christus patiens* (v. 2500–2503)⁷⁸. Las să urmeze, în continuare, textul epigramei în discuție:

Εἰς τὸ κατὰ Θωμᾶν
Πῶς ἦλθες ἐντὸς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων;
Καθὼς ἀπῆλθον τοῦ τάφου φρουρουμένου.
Καὶ πῶς ἐκεῖθεν ἐξελήλυθας, Λόγε;
Ὡς πρὶν προῆλθον ἐκ πύλης κεκλεισμένης⁷⁹.

2.2.2.3. *Christus patiens* și biografii Sfântului Grigorie

În sfârșit, o a treia direcție – și, indiscutabil, importantă – o constituie mărturiile biografilor Sfântului Grigorie din Nazianz, care probează, fără tăgadă, că autorul nostru poate fi considerat adevăratul creator al poeziei creștine în plinătatea ei clasică. Merită să fie remarcat, aici, acest aspect și pentru faptul că nimeni dintre detractorii autenticității nu a încercat găsirea unui loc precis al tragediei *Christus patiens* în viața Sfântului Grigorie și, astfel, un sprijin solid în chiar datele autentice ale textului în favoarea atribuirii validate de tradiția manuscrisă. Or – până la cercetătorul Tuilier –, critica a refuzat să examineze, fără prejudecăți, argumentele favorabile vechimii tragediei, prevalându-se de prezumția(!?) că cel căruia Biserica, altfel parcimonioasă, i-a oferit supranumele „Teologul” nu ar putea fi socotit autorul unui *centon* tragic despre Patima lui Hristos.

Adevărat este însă și faptul că, în vechime, nimeni nu a afirmat explicit autenticitatea gregoriană a tragediei *Christus patiens*⁸⁰. Totuși, în problema care ne interesează pe noi argumentul *ex silentio* – întotdeauna discutabil, dar, poate, de discutat – este lipsit de relevanță, fie numai și pentru că, în secolul VI⁸¹, informațiile despre Sf. Grigorie sunt, din păcate, sporadice și, în urmare, anevoie de găsit. Notița

⁷⁷ *Epigramata tetrasticha in Novum Testamentum* (Migne, *PG.*, 133, 1175–1220).

⁷⁸ Deoarece – prin parafrazarea textului iohaneic (20, 26–29) – această epigramă redă dialogul dintre Hristos și neînclezătorul apostol Toma, la opt zile după Înviere. La o analiză atentă însă, legătura dintre textul „bardului” bizantin și cel al tragediei *Christus patiens* este mai degrabă aparentă, de vreme ce – în perspectiva dramatică a *centon*-ului lui Euripide – scena „analoagă” din *Christus patiens* (v. 2500–2503) se petrece în dimineața zilei Învierii. Așa fiind, tragedia noastră nu evocă întâlnirea și dialogul dintre Hristos și Toma, care au avut loc nu în dimineața Învierii, ci la opt zile după Înviere.

O singură observație: textul prodromic evocă – și prin expresii, și prin „punerea în scenă” – un text al lui Roman Melodul: *Cântarea lui Toma* (Vezi Sancti Romani Melodi, *Cantica genuina*, ed. P. Maas & C. A. Trypanis, Oxford, 1963, p. 234–241).

⁷⁹ Migne, *PG.*, 133, 1208 A. Cf. *Chr.*, v. 2500–2503 Πῶς πῶς πάρεστι τῶν θυρῶν κεκλεισμένων; / τάχ' ὥς ἀνέστη καὶ τάφου κεκλεισμένου / καὶ πρὶν προῆλθεν ἐκ πυλῶν πῆς παρθένου, / ἄλυστα τηρῶν κλειθρα μητρὸς πανάγνου.

⁸⁰ Tuilier (*SCh.*, 149), p. 54.

⁸¹ Cum atestă prefața, *Lexiconul* lui Σοῦδα (sec. X) vizează tocmai epoca basileului Justinian.

lui Suda⁸², în această privință, învederează un fapt, de netăgăduit: dată fiind lipsa altor surse informative, lexicograful s-a văzut nevoit să apeleze doar la informațiile a doi autori – unul eretic și altul creștin⁸³ – pentru a alcătui biografia Sfântului Grigorie.

Oricâte inexactități și generalități ar conține, este adevărat că notița lui Suda pledează, indirect, în favoarea autenticității tragediei, menționând – chiar dacă în mare – diversitatea producțiilor poetice gregoriene. Iată un fragment din *Lexiconul* lui Suda, interesând direct discuția noastră: ...ὁποθέσεις ἐν παντοίοις καὶ διαφορίᾳ μέτρῳ ἄτινα συνάγονται εἰς ἐπὶ μυριάδας τρεῖς⁸⁴. În acest sens, este de precizat că, la sfârșitul secolului al XV-lea, unul dintre manuscrisele tragediei *Christus patiens* – am numit ms. *Boldeianus Baroccianus* gr. 67 O – a completat notița *Lexicon*-ului astfel: ἐνεγράφη δὲ αὐτῷ καὶ ἕτερα βιβλίοι δὲ ἰαμβίων εἰς τὸ τοῦ κυρίου πάθος κατὰ τὰς Εὐριπίδου τραγωδίας [...] ⁸⁵.

Afirmațiile atât de generale oferite de Suda sunt „ecoul” unei surse mai vechi: *Viața Sfântului Grigorie de Nazianz* – scrisă de preotul Grigorie⁸⁶ –, a cărei dată este incertă. Oricum – așa cum au arătat cercetători avizați –, avem a face cu un document la fel de vechi ca *Lexiconul* lui Suda și care, „în afara indicațiilor pe care le aflăm în lucrările Teologului, rămâne, totuși, cel mai complet izvor de care dispunem cu privire la viața și activitatea episcopului din Nazianz”⁸⁷.

Așa fiind, biografia gregoriană la care ne referim merită pe deplin creditul nostru și atunci când afirmă – explicit, în două rânduri – că Sf. Grigorie a cultivat toate formele și stilurile literaturii clasice grecești. Iată, acum, unul dintre aceste texte, de mare interes pentru discuția noastră:

Πρὸς δὲ τὴν θαυμασίαν τοῦ τυράννου νομοθεσίαν, τὴν προστάττουσαν μὴ δεῖν χριστιανούς τὰ Ἑλλήνων μνησθῆναι μαθήματα, ὁρᾶτε τοῦ μακαρίου τὴν σύνεσιν. Χρησάμενος ἡρωϊκοῖς τε καὶ ἰαμβικοῖς καὶ ἐλεγείοις καὶ τριμετροῖς καὶ ἑτέροις πολλοῖς χαρακτηρσὶ τε τραγωδίας καὶ κωμωδίας καὶ ἀπάσης συγγραφικῆς ἰδέας, ὀλίγου πᾶν εἶδος παιδεύσεως τοῖς ἰδίῳι λόγοις ἀπετυπώσατο, ὑποθέσεις θεοσεβεῖς πανταχοῦ ἐνστησάμενος, ἢ ἀρετῆς ἐπαινον, ἢ ψυχῆς τε καὶ σώματος κάθαρσιν, ἢ θεολογίαν, ἢ προσευχάς, ἢ τὰ τοιαῦτα ἅττα λογογραφήσας ἐμέτρως⁸⁸.

Cum lesne se poate constata, acest text confirmă notița lui Suda. Dar această confirmare are și altă semnificație – cu nimic mai puțin importantă și nu mai puțin

⁸² În fapt, elaborarea stângace a unui pasaj din Filostorgiu și a unui text din lucrarea *De viris illustribus* a Fer. Ieronim (Migne, *Patrologia Latina* (PL), 23, 707 C–710 A).

⁸³ Este vorba de lexicograful Suda (s.c.: Γρηγόριος, Ναζιανζοῦ ἐπίσκοπος) și de biograful Sfântului Grigorie, Grigorie Preotul (Migne, PG, 35, 243–304).

⁸⁴ În trad.: „...subiecte în foarte diferiți metri, ce alcătuiesc un total de 30.000 de versuri” (apud Tuilier (Sch, 149), p. 55).

⁸⁵ Apud Tuilier (Sch, 149), p. 55, n.1.

⁸⁶ Migne, PG., 35, 243–304.

⁸⁷ Tuilier (Sch, 149), p. 56. Vezi și P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon, 1943, p. IX–XIII.

⁸⁸ Migne, PG, 35, 265 A–B: „În privința absurdei legiuri a tiranului – prin care acesta îi oprea pe creștini să fie instruiți cu învățăturile grecilor – ia seama la chibzuința fericitului: slujindu-se de versuri eroice și elegiace, de trimetri și de multe alte caracteristici ale tragediei, ale comediei și ale tuturor genurilor literare, acesta a dat lucrărilor sale toate formele specifice instrucției școlare, a introdus peste tot [în lucrările sale] subiecte pioase, ca: lauda virtuții, curățirea sufletului și a trupului, vorbirea despre Dumnezeu, rugăciunea și altele de acest fel”.

lesne de sesizat –, evidențiind că Sf. Grigorie a compus poeme tocmai sau și pentru a neutraliza consecințele edictului anticreștin al lui Iulian Apostatul (361–363)⁸⁹. Dacă lucrurile stau astfel, ne putem întreba: nu cumva *Christus patiens* este o operă apologetică, menită să înfățișeze tainele credinței „galileenilor” față de tentativa basileului de a reînvia păgânismului? Varosimil! În orice caz, copistul unuia dintre cele mai vechi manuscrise ale tragediei⁹⁰ – slujindu-se de două versuri și sub semnătura proprie – atribuie tragediei tocmai acest rol. Las să urmeze, în continuare, aceste versuri – importante pentru că atestă un fapt, și anume că tradiția bizantină îl recunoaște pe Sfântul Grigorie ca autor al tragediei *Christus patiens*:

Γρηγορίου θείου πάθος Ἰησοῦ πέρας ἔσχον,
παραβάτου πάσαν οὐ στελλόμενος μανίαν⁹¹.

Un alt citat, din *Viața Sfântului Grigorie*, îmi permite, deocamdată, să enunț – rezervându-mi dreptul de a reveni și de a insista – o idee de mare însemnătate pentru deslușirea rostului tragediei *Christus patiens*. Revenind la rațiunea pe care – așa cum, explicit, afirma primul text – se bazează, într-un anumit sens, însăși poetica Sfântului Grigorie din Nazianz, trebuie să precizăm, acum, că tragedia noastră – ca parte de primă mărime a creației lui – a fost îndreptată și împotriva uneia dintre ereziile vremii. Mă refer, de bună seamă, la erezia lui Apolinarie. Cred că este revelator, în această privință, textul de mai jos:

Περὶ δὲ τῶν ἐμμέτρων, ὧν ἐμνήσθην καὶ πρόην, διττὸς αὐτῷ γέγονεν ὁ σκόπος: πρῶτος μὲν ὅπως τὴν ἄθεσμον Ἰουλιανοῦ τοῦ τυράννου νομοθεσίαν μεираκιώδη καὶ ἀνίσχυρον ἀπελέγξῃ, κελεύουσιν μὴ μετεῖναι χριστιανοῖς τῆς Ἑλλήνων παιδείας· δεύτερος δέ, ἐπεὶ ἑώρα Ἀπολλινάριον ῥάψαντα πολυστίχους βιβλους ἐκ διαφόρων μέτρων καὶ τούτοις κλέψαντα τοὺς πολλοὺς εἰς τὴν αἵρεσιν, ὡς ἐλλόγιμον δῆθεν ἀναγκαῖον φήθη, ἐν Ἀριανζοῖς ἡσυχάζων, μετὰ τὴν ὑποστροφὴν καὶ σχολὴν ἄγων, οἷα πραγμάτων ἀπῆλλαγμένος, τηνικαῦτα γράψαι τὰ ἐμμετρα⁹².

Pornind de la această dublă „motivație”, vom spune – fie și treacăt – că putem situa compunerea tragediei în ultimele decenii ale secolului al IV-lea și că este o operă ce afirmă, lămurit, realitatea celor două firi în Persoana lui Iisus Hristos.

Fapt vrednic de remarcat: semnalând alături de operele Sfântului Grigorie din Nazianz, traduse în siriacă, și o tragedie⁹³, *Catalogul cârților bisericești* al mitropolitului nestorian Ebedjesu (†1318) confirmă, la rândul-i, acest punct de vedere

⁸⁹ Analize pertinente la C. Moreschini, *L'opera e la personalità dell'imperatore Giuliano nelle due «Invective» di Gregorio Nazianzeno*, Torino, 1975, p. 416–430; G. W. Bowersock, *Julianus the Apostate*, Londra, 1978 și J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1992.

⁹⁰ Este vorba de *Neapolitanus Borbonicus II A 25 N* (databil: între anii 1310 și 1320).

⁹¹ *Apud* Tuilier, o.c., p. 58. Pentru traducere, vezi *infra*: n. 121.

⁹² Migne, *PG.*, 35, 304 A–B: „Privitor la versurile de care am făcut vorbire, scopul lor a fost dublu: mai întâi, pentru ca să denunțe nechibzuința și slăbiciunea legiurii nedrepte a tiranului Iulian, care nu le-a îngăduit creștinilor să aibă părtașie de cultura grecilor; apoi – dacă a văzut că Apolinarie, în diferiți metri, a scris numeroase cărți de versuri, cu ajutorul cărora îi atrăgea pe mulți la erezie –, a socotit că ar fi fost și necesar ca, renunțând la alte îndeletniciri, să se întoarcă la Arianz, unde, retras și nevoindu-se cu studiul, să scrie versuri”.

⁹³ Vezi, în acest sens, *Nota* despre Sf. Grigorie din *Catalogul* lui Ebedjesu, tradusă în limba latină de J. S. Assemanus: „Gregorii Magni / Episcopi Nazianzeni / Exstant quinque Tomi: / Et opera versu iambico // Quaestiones ad Caesarium / Et liber tragediae [s.n. – S.F.A.] / Et liber quem composuit / Adversus Theopaschitas” (**Bibliotheca Orientalis*, III, 1, Romae, 1725, p. 23–24).

și, totodată, face dovada că tragedia *Christus patiens* se bucura de o bună poziție în lista lui Ebedjesu⁹⁴.

Din nefericire însă, mărturia acestui *Catalog* siriac nu a fost niciodată îndeajuns luată în seamă de cercetători. Și, totuși, *Nota* lui Ebedjesu despre Sf. Grigorie – în ciuda stângăciei ei – este importantă din două puncte de vedere. Mai întâi, pentru că ea – chiar prin evocarea polemicii anti-apolinariste a Sfântului Grigorie – plasează tragedia în contextul său istoric: veacul IV. Apoi, pentru că prin sintagma „*liber tragediae*”, din această *Notă*, aflăm – explicit – că tragedia *Christus patiens* forma, inițial, un *volumen* aparte⁹⁵.

De bună seamă, nu doar acest fapt confirmă autenticitatea tragediei noastre, dar ea explică – și, până la un punct, chiar justifică – neștiința și ezitățile criticii medievale – și moderne – cu privire la *Christus patiens*; de asemenea, ea lămurește de ce, dacă ținem seama de autoritarismul epocii justiniene⁹⁶, tragedia în discuție – socotindu-se nedemnă de inspirația nu tocmai religioasă (!) a Sfântului Grigorie *Teologul*⁹⁷ – a putut fi separată de *corpus*-ul operei acestuia⁹⁸ și, astfel, acoperită de o vinovată uitare.

⁹⁴ Deoarece nestorienii erau interesați să se folosească de anti-apolinarismul Sfântului Grigorie, înveredând – faptul este îndeobște cunoscut – un explicit caracter *diofizit*, în polemica lor cu reprezentanții monofiziți.

⁹⁵ Merită amintit, aici, un fapt semnificativ: prin cele 2632 versuri ale sale, tragedia *Christus patiens* are dimensiunile unui *volumen* evanghelic mateian (2500 v.) sau lucanic (2600 v.), fapt atestat, în tradiția veche, de *canonul biblic* al patriarhului Nichifor I (Migne, *PG*, 100, 1057 B).

⁹⁶ Cu privire la bazele lui Justinian (Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus, 527–565) pot fi consultate, cu folos, lucrările: M. Maas, *Roman History and Christian Ideology in Justinianic Reform Legislation*, în *Dumbarton Oaks Papers* (*DOP*), 40 (Cambridge (Mass.), 1986), p. 17–31; D. M. Olster, *Justinian, Imperial Rhetoric and the Church*, în *Byzantinoslavica*, 50 (Praga, 1989), p. 165–176; C. Capizzi, *Giustiniano I tra politica e religione*, Messina, 1994; G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, 1996.

⁹⁷ Biserica i-a acordat titlul acesta în sec. V, fapt atestat de actele Sinodului IV Ecumenic (Calcedon, I, 451) (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, VII, Paris-Leipzig, 1903, 468; E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, 2, 1, 3 (Berlin-Leipzig, 1935, p. 114, 14) și de Filostorgiu, *Istoria bisericească*, VIII, 11 (Migne, *PG*, 65, 564 C).

⁹⁸ Putând contribui la demonstrarea autenticității gregoriene a tragediei, primele trei versuri ale *prologului* – în ciuda formulării lor oarecum enigmatice – merită să li se acorde mai multă atenție: 'Επειδ' ἀκούσας εὐσεβῶς ποιημάτων / ποιητικῶς νῦν εὐδεβῆ κλύειν θέλεις, / πρόφρων ἄκουε... (*Prol.*, v. 1–3; ed. Tuilier (*SCh*, 149), p. 124). În aceste versuri – cum se poate observa, cu destulă înlesnire, cred –, ne întâmpină, sub forma a trei „binoame” (ἀκούσας–ἄκουε; εὐδεβῶς–εὐδεβῆ; ποιημάτων–ποιητικῶς), *polyptotul*, capabil să aducă bune oficii încercării de a demonstra autenticitatea tragediei *Christus patiens*.

1) Mai întâi, e de observat că *polyptotul* ἀκούσας–ἄκουε sugerează că tragedia de care discutăm este de văzut ca făcând parte din *corpus*-ul gregorian și că acestea – de puțin isprăvită – *acum* (νῦν) i-a venit rândul să fie cunoscută.

2) Este bine, apoi, de știut că *polyptotul* „central” (ποιημάτων–ποιητικῶς) învederează un fapt: publicul creștin, după ce a ascultat ('Επειδ' ἀκούσας) cu evlavie (εὐσεβῶς) compoziții poetice (ποιημάτων), acum (νῦν), fiindcă dorește acest lucru (κλύειν θέλεις), este poftit să asculte (ἄκουε) – dar cu luare-aminte (πρόφρων) și, mai ales, cu sensibilitate poetică (ποιητικῶς) – o compoziție cucernică în versuri (εὐσεβῆ). Am numit tragedia *Christus patiens*.

În lumina acestor deslușiri și ținând seama, în special, de „jocul” εὐσεβῶς–εὐσεβῆ (Pentru înțelesurile termenului εὐσεβεία, vezi D. Kaufmann-Bühler: *Eusebia*, în *Reallexikon für Antike und Christentum* (*RAC*), VI (1966), 985–1052), cred că tragedia *Christus patiens* ar fi considerată drept ceea ce, în fapt, este: o importantă componentă a creației poetice gregoriene.

3. CHRISTUS PATIENS – OPERĂ APOLOGETICĂ

3.1. În iunie 381 – din pricina prezumtivei necanonicități a alegerii lui în scaunul episcopal al Constantinopolului –, Sf. Grigorie, dezabuzat, și-a dat demisia, a rămas pentru o perioadă la Nazianz, de unde, în 383, s-a retras pe moșia familiei, în Arianz, petrecându-și restul vieții în meditație și studiu⁹⁹. În singurătatea anilor acestora din urmă, a compus cea mai mare parte a versurilor sale – aproape 18.000, în total, depășind, astfel, hexametrii *Iliadei*, –, comparabile, prin distincția lexicului, suplețea versurilor și armonia ritmului, cu cele ale *clasicilor* Homer, Pindar și Sofocle¹⁰⁰.

Cred că este necesar să inserez, aici, o observație care – o știu prea bine – poate părea banală, dar care nu trebuie niciodată pierdută din vedere, în cazul creației gregoriene: un examen – cât de succint – al acesteia ar fi în măsură să lumineze un fapt vrednic de luare-aminte. Referitor la arta poetică a Sfântului Grigorie se poate afirma – după părerea mea, fără teama de a greși – că, în ciuda originalității ei¹⁰¹, poezia lui nu constituie un procedeu artistic exterior, formal, ci răspunde întru totul altor cerințe, mai potrivite cu noile condiții contextuale¹⁰². Justețea acestui punct de vedere nu poate fi tăgăduită, cum firește era atunci să apară undeva, fie și rar, un gând poetic care să depășească evenimentele către o semnificație mai cuprinzătoare și să dobândească, poate, demnitatea de „epitaf” al unei lumi¹⁰³.

Nu stă în intenția mea să întreprind, *hic et nunc*, o analiză amănunțită a determinantelor conjuncturale ale liricii gregoriene, deși o asemenea inițiativă ar fi utilă. Mă voi mărgini, în schimb, să atrag atenția asupra faptului că tragedia *Christus patiens* – și pare să fie tot ce poate da mai sigur analiza de conținut și inspecțiile de detaliu – este o operă apologetică, vizând două situații complexe ale veacului IV: a) politica anticreștină a basileului Iulian și b) erezia lui Apolinarie de Laodiceea.

Așa fiind, ceea ce am afirmat cu privire la *mobila* ansamblului creației poetice gregoriene – pentru evitarea repetiției –, rămâne, cred, valabil și în legătură cu tragedia *Christus patiens*. Într-adevăr, în tragedia de care discutăm, întreaga organizare a

⁹⁹ În text: [...] ἐν Ἀριανζοῖς ἡσυχάζων, μετὰ τὴν ὑποστροφὴν καὶ σχολὴν ἄγων, οἷα πραγμάτων ἀππλάγμενος, τὴνικαὶτὰ γράψαι τὰ ἑμμετρα [...] (Migne, PG, 35, 304 B).

¹⁰⁰ Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Geniul Sfântului Grigorie din Nazianz*, în *Studii teologice*, 4–6, iulie–decembrie 1994, p. 31.

¹⁰¹ Idem, *ibidem*. Analize pertinente cu privire la creația poetică gregoriană sunt de găsit în următoarele lucrări: B. Wyss, *Gregor von Nazianz: Ein Griechisch-Christlicher Dichter des vierten Jahrhunderts*, în *Museum Helveticum*, 6 (1949), p. 177–220; M. Pellegrino, *La poesia di S. Gregorio Nazianzo*, Milano, 1932; L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Father*, în *History of Christian Spirituality*, I, New York, 1963, p. 343–351; J. Rousse, *Grégoire de Nazianze*, în *Dictionnaire de Spiritualité*, VI, Paris, 1967, col. 932–971; H. Musurillo, *The Poetry of Gregory Nazianzus*, în *Thought*, 45 (1970), p. 45–55; D. Sykes, *The Poemata Arcana of Gregory Nazianzen*, în *The Journal of Theological Studies (JThS)* N.S., 21 (1970), p. 32–42; idem, *The Poemata Arcana of St. Gregory Nazianzen: Some Literary Questions*, în *Byzantinische Zeitschrift*, 72 (1979), p. 6–15; idem, *Gregory Nazianzen as Didactic Poet*, în *Studia Patristica (StPatr)*, XVI, 2, Berlin, 1985, 433–437; idem, *The Bible and Greek Classics in Gregory Nazianzen's Verse*, în *StPatr*, XVII, 3, Oxford, 1982, p. 1127–1130.

¹⁰² Cf. J. Bernardi, *Introduction*, în: Grégoire de Nazianze, *Discours 4–5. Contre Julien (Sch)*, 309), Paris, 1983, p. 13.

¹⁰³ Cf. J. Bernardi, *Un réquisitoire: Les Invectives contre Julien de Grégoire de Nazianze*, în „Groupe de Recherches de Nice: l'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331–1715)”, Paris, 1978, p. 98; Trisoglio (1996), p. 248.

materiei artistice nu este dictată numaidecât de precepte literare, fiindcă, pentru Sf. Grigorie, problema de rezolvat era următoarea: ce mijloace se cer folosite spre a obține ca efect asupra cititorului o temeinică însușire a dreptei învățături de credință¹⁰⁴? Răspunsul este, pentru noi, însăși tragedia Sfântului Grigorie, care, judecată la acest nivel, este o compoziție literară reușită, cu de toate: cuvântări – unele în formă de monologuri –, lamentații și pledoarii, simetrii, opoziții, reluări savante, emoție – dar una stăpânită, măsurată – și altele, multe.

3.2. Victoria împăratului Constantin cel Mare de la *Pons Milvius* a marcat o cotitură în istoria lumii ce se primenea din adânc: semn al sfârșitului Romei păgâne, ca inaugurează, totodată, *pax christiana*. Totuși, în a doua jumătate a secolului al IV-lea, odată cu urcarea pe tronul imperial al lui Iulian, Biserica avea să fie supusă unei noi încercări, împăratul – cum bine se știe – făcând efortul de a restaura „un păgânism rafinat, filosofic și capabil, o dată (*sic!*) purificat, să contracareze absurdele credințe ale «galileenilor»”¹⁰⁵.

3.2.1. Rezultă, în parte, din cele spuse până acum – și aș dori ca faptele care vor fi prezentate să confirme aceste aserțiuni –, că, în acele vremi, cultura creștină – ca o floare deschisă târziu, „în amurgul zeilor”, pe un pământ vlăguit – era prea săracă, ca să facă față tezaurului culturii greco-romane antice. Nu mai puțin adevărat este însă și faptul că, tot atunci, această cultură se afla în declin, odată cu existența socială a cărei expresie era și care a ajuns o realitate uzată, stagnantă, pe cale de dispariție, incapabilă să mai alimenteze conștiințele cu o materie bogată și proaspătă, cu noi avânturi. Or, dacă societatea trebuia reformată, nimic mai logic decât ca fundamentul cultural al vechii societăți să fie, și el, reformat și chiar înlocuit.

În fața acestei iminențe, elitele – cum era și de așteptat – au intrat într-un soi de „panică intelectuală”. Iulian, speriat că niște „atei nebuni” vor „să asvârle în patru vânturi Olympul superb al culturii elenice”¹⁰⁶ – și influențat de Cels, de Porfir și, mai ales, de Jamblichus¹⁰⁷ – scrie lucrarea *Împotriva Galileenilor*¹⁰⁸, în care și-a propus să demonstreze inutilitatea Evangheliei și că religia creștină nu este altceva decât

¹⁰⁴ În gr.: ὁρθοδοξία, ceea ce înseamnă, exact, *dreaptă credință*, dar, ținând cont de împrejurări, nu fără „o bibliotecă creștină” (J. Bernardi (*SCh*, 309), p. 13). Cf. J. Bernardi (1978), p. 98. Cf. *Carmina* II, 1, 34, 69–91 (Migne, *PG*, 37, 1312–1313), care – după părerea persuasivă a profesorului Bernardi (cit. *supra*) – constituie „uno schema, essentialmente completo, di quella che doveva essere la nuova letteratura artistica cristiana” (Trisoglio (1996), p. 248).

¹⁰⁵ Teodor Baconsky, *Răsul patriarhilor. O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană*, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 152.

¹⁰⁶ Ioan G. Coman, *Sfântul Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian. Încercare asupra discursurilor IV și V*, vol. I, București, 1938, p. 17.

¹⁰⁷ Pentru autorii sus-menționați, amănunte sunt de găsit, în ordine cronologică, la Porfir, *Contra Christianos*, hrsg. Adolf von Harnack, Berlin, 1916; L. Vaganay, *Porphyre, in Dictionnaire de Théologie Catholique (DThC)*, XII, 2, Paris, 1935, col. 2557–2590; P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris, 1950¹¹; Origène, *Contre Celse*, t. I–IV, ed. M. Borret (*SCh*, 132, 136, 147, 150), Paris, 1967–1969; A. Meredith, *Porphyry and Julian against the Christians*, în *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, Bd. 23, II, hrsg. von W. Haase, Berlin–New York, 1980, p. 1120–1149; J. M. Rist, *Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature*, în *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Symposium*, ed. by P. J. Fedwick, Toronto, 1981, p. 137–220 și H. Dörrie – M. Baltes, *Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart–Bad Connstatt, 1993. Bineînțeles, din această enumerare nu poate fi omis filosoful Maxim din Efes, „încițatorul lui Iulian în cultul demonic” (Vezi *Or.* IV, 56; ed. Bernardi (*SCh*, 309), p. 160, 4–5).

¹⁰⁸ C. I. Neumann, *Juliani imeratoribus librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig, 1880.

„boala inteligenței”¹⁰⁹. Așa se face, de pildă, că Fer. Ieronim precizează că mobilul lucrării *De viris illustribus* este acela de „a arăta unora ca Cels, ca Porfir, ca Iulian și ucenicilor lor – care socotesc că Biserica nu are filosofi, nici oratori, nici doctori – numele marilor bărbați cu care credința se mândrește. Astfel, socotea el, ei vor înceta să acuze această credință de *simplicitas rustica*”¹¹⁰. Acesta a fost și motivul pentru care Apolinarie¹¹¹, Sf. Grigorie din Nazianz¹¹² și Sf. Chiril al Alexandriei¹¹³ l-au combătut pe Iulian.

Este știut faptul că, prin legea învățământului – promulgată la 17 iunie 362¹¹⁴ –, Iulian a interzis creștinilor accesul la *Paideia* greacă. Această „măsură tiranică”¹¹⁵ l-a făcut pe Sf. Grigorie să scrie: „Nu puține sunt – și stârnesc mirarea – faptele pentru care acesta [*scil.:* Iulian – n.n.] merită să fie urât, dar nici una nu e mai mare ca aceasta, în care se arată legiuind o nelegiuire”¹¹⁶.

Desigur, nu putem risca afirmația că tragedia de care discutăm este – asemenea *Cuvântărilor* IV și V, de pildă – o lucrare apologetică *sensu stricto* a Sfântului Grigorie Teologul, îndreptată împotriva lui Iulian și a politicii sale anticreștine. Și, totuși, intențiile apologetice ale tragediei nu sunt întru totul prezumtive: în chiar primele versuri ale *prologului*, autorul nostru afirmă că – după modelul pieselor lui Euripide¹¹⁷ – are de gând să înfățișeze mântuitorul Patimă a lui Hristos, Cel mărturisit – prin gura Preacuratei Fecioare (θεοτόκος sau μήτηρ Δεσπότης)¹¹⁸ – ca *Logos* dumnezeiesc și Fiu al Tatălui¹¹⁹.

3.2.2 De asemenea, Sf. Grigorie – cu vădite intenții apologetice¹²⁰ – a încercat să dovedească adevărul istoric, de netăgăduit, al Învierii lui Hristos. În acest scop, Sf. Grigorie pune în scenă, la sfârșitul piesei, discuția purtată de Pilat cu marii preoți și cu garda de la mormântul Mântuitorului. Cu privire la acest episod, Evanghelistul Matei relatează următoarele: „Și plecând ele, iată au intrat în cetate unii din străjeri

¹⁰⁹ *Ep. LXXXIX*, 454 B (ed. J. Bidez: *L'Empereur Julien, Oeuvres complètes*, I, 2, Paris, 1924).

¹¹⁰ Migne, *PL*, 23, 634.

¹¹¹ *Despre adevăr*, cf. Sozomen, *Ist. bis.*, V, 18 (Migne, *PG*, 67, 1272 A).

¹¹² *Orationes IV et V* (Migne, *PG*, 35, 532–664 și 664–720 sau ed. critică a profesorului J. Bernardi, cit. *supra*) și – cum vom încerca să arătăm, în continuare – tragedia *Christus patiens* (Migne, *PG*, 38, 133–338; Tuilier, ed. cit., p. 124–339).

¹¹³ Pentru sfânta religie a creștinilor împotriva cărților ateului Iulian (Migne, *PG*, 76, 503–1064 sau ed. critică P. Burguière – P. Éviex (*SCh*, 322), Paris, 1985). Vezi și trad. rom.: Sfântul Chiril al Alexandriei, *Zece cărți împotriva lui Iulian Apostatul*, trad. de dr. Constantin Daniel revăzută de I.P.S. Nicolae Comeanu Mitropolitul Banatului, Ed. Anastasia, București, 2000, 560 p.).

¹¹⁴ Vezi *Codex Theodosianus*, XIII, 3, 5 (*apud* Henri-Irénée Marrou, *Istoria educației în antichitate*, trad. de Stella Petecel, vol. II, Ed. Meridiane, București, 1997, p. 143). Cf. și J. Bernardi (*SCh*, 309), p. 13.

¹¹⁵ A. Marcellinus, *Res Gestae*, XXII, 10, 7; XXV, 4, 20 (ed. J. C. Rolfe, Londra, 1935).

¹¹⁶ *Oratio IV*, 100 (Migne, *PG*, 35, 636).

¹¹⁷ În text: *ὡς τε καὶ Εὐριπίδην / τὸ κοσμοσωτήριον ἔξερσεν πάθος* (*Chr. Prol.*, v. 3–4; ed. Tuilier (*SCh*, 149), p. 124).

¹¹⁸ În text: *ὡς ἐκ στόματος μητροπαρθένου κόρης* (*Chr.*, v. 6; ed. Tuilier (*SCh*, 149), p. 124; cf. *Carmina* I, 2, 8, 23–24 și I, 2, 10, 897 (Migne, *PG*, 37, 651 și 745). Cum bine se știe, Iulian (*Împotriva Galileenilor*, 262 D; 267 E – ed. Neumann, p. 214, *apud* Diacon Ioan I. Pulpea, *Lupta împăratului Iulian împotriva creștinismului* (teză de doctorat), București, 1942, p. 112 și 123) nu a recunoscut niciodată Fecioarei Maria calitatea de *Născătoare de Dumnezeu*, atât de prețioasă pentru Sf. Grigorie (*Ep. CI*, în Migne, *PG*, 37, 177 C–180 A).

¹¹⁹ *Chr.*, v. 12; 21; 24 (ed. Tuilier (*SCh*, 149), p. 124–126). Vezi și *infra*: n. 223 d.

¹²⁰ Cred că avându-l drept țintă pe Iulian, care contesta Învieria Domnului (Iulian, *o.c.*, 194 C–D, 206 A; ed. Neumann, p. 196 și 206, *apud* Diacon Ioan I. Pulpea, *lucr. cit.*, p. 126–127).

și au dat de veste arhierilor despre cele întâmplare. Aceștia s-au adunat împreună cu bătrânii, au ținut sfat, au dat ostașilor mulți bani și le-au zis: «Spuneți așa: Ucenicii Lui au venit noaptea, pe când noi dormeam, și L-au furat. Și dacă va ajunge lucrul acesta la urechile dregătorului, îl vom potoli noi și vă vom scăpa de grijă». Și s-a răspândit zvonul acesta printre Iudei, până în zilele de astăzi¹²¹.

3.2.3. Faptul că Sf. Grigorie – pentru a adevăra realitatea Învierii lui Hristos – se slujește și de o altă mărturie probatorie decât cea oferită de relatarea evanghelică sus-menționată ar putea trezi unei minți malițioase bănuiala că altfel n-ar fi reușit. Că fără această argumentare Sfântul n-ar fi reușit mi se pare riscant; la fel de riscant ca și a pretinde, invers, că tocmai o atare metodă – și altele, unele pomenite deja – ar conduce, justificat, la situarea tragediei *Christus patiens* în afara *corpus*-ului sigur al Operei gregoriene. Sigur este însă că procesul acesta își avea tâlcul lui și ar putea fi privit ca un semn că atunci, ca și astăzi, gravitatea argumentării se conjuga cu nevoia de informație¹²². De aceea, cred că este de ajuns ca cineva să gândească că în veacul IV – când, într-o atmosferă intensă și tulbură, a trăit și și-a asumat pravila aspră a scrisului Sf. Grigorie – lumea, la ceas de mare cumpănă, era *pentru* și *contra*, pentru a înțelege, astfel, că ceea ce conta era nu *metoda*, ci rezultatul obținut. Or, rezultatul a fost de asemenea fel încât credincioșii vremii sale au înțeles ceea ce era de înțeles: că religia creștină consacră o biruință și că „Iisus Hristos n-a învins numai împărăția romană, n-a învins numai un împărat apostat, credinciosul lui Mithra, ci o lume întreagă cu religia și idealurile ei”¹²³.

În lumina acestor deslușiri, e lesne de înțeles că Sfântului Grigorie îi repugna orice formă de minciună, „fabricată” în slujba unor impostori sau a unor dușmănoase puteri din afara creștinismului. După cercetătorul A. Tuilier¹²⁴, neîndoiș e, oricum, un fapt: în timpul lui Maximin Daia (303–313)¹²⁵ – așadar, înaintea păcii constantiniene –, *Actele lui Pilat*¹²⁶ au suferit o contrafacere¹²⁷ și au fost puse în

¹²¹ Matei 28, 11–15.

¹²² Vezi J. Bernardi (1978), p. 98; idem (*SCh*), p. 13.

¹²³ Diacon Ioan I. Pulpea, *o.c.*, p. 18–19.

¹²⁴ Vezi *SCh*, 149 (Paris, 1969), p. 65, n. 1.

¹²⁵ Vezi Eusebiu de Cezareea, *Ist. bis.*, I, IX, 3–4; I, XI, 9; IX, V, 1; IX, VII, 1, *apud* Tuilier, *ibidem*.

¹²⁶ În fond, *Acta Pilati* par să fie doar o pretinsă scrisoare a procuratorului Pontius Pilatus adresată unui împărat pe nume Claudius (Ad. v. Harnack, *Geschichte der Altchristliche Literatur*, Leipzig, 1897–1904, p. 605; Ch. Guignebert, *Jésus*, Paris, 1933, p. 17–18. Cf. Tacitus, *Annales*, XV, 44: „*Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam originem eius mali, sed per Verhem etiam*”). La prima vedere, adevărul pare simplu: în forma în care ne-a parvenit, documentul cunoscut sub numele de *Acta Pilati* datează de la sfârșitul sec. IV sau începutul sec. V, și nu din sec. II p.Chr. (Vezi, în această privință, R. A. Lipsius, *Die Pilatusakten*, Kiliae, 1871; Th. Mommsen, *Die Pilatus-Akten*, în: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, III (1902), p. 198–205) și, în acest caz, faptul că Sf. Justin Martirul și Filozoful (*Apologia Prima*, XXXV, 9 și XLVIII, 3) și Tertulian (*Apologeticum*, V, 2) au cunoscut *Actele* propriu-zise apare puțin probabil (Vezi D. M. Pîpidi, *Note de lectură*: 62. Tiberiu și Pilat în istorie și legendă, în *Studii clasice*, XIX (1980), p. 112–117).

¹²⁷ Vezi C. Bădiliță, *Comentariu la Evanghelia lui Nicodim*, în *Evangheliile apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Cristian Bădiliță, Ed. Humanitas, 1996, p. 208. Cf. Sf. Epifanie al Salaminei (*Panarion*, 50, 1, *apud* Tuilier, *o.c.*, (*SCh*, 149), p. 65, n. 4) și Tuilier (*SCh*, 149), p. 163, n. 2: *Chr*, 444–450 = *Acta Pilati* B 10, 2; p. 181, n. 2: *Chr*, 659, cf. *Acta Pilati* B 10, 3; p. 183, n. 3: *Chr*, 682–688, cf. *Acta Pilati* B 10, 2; p. 183, n. 4: *Chr*, 695 sq. cf. *Acta Pilati* B 10, 4; p. 197, n. 2: *Chr*, 870, cf. *Acta Pilati* B 10, 4; p. 207, n. 2: *Chr*, 990, cf. *Acta Pilati* B 10, 2; p. 309, n. 1: *Chr*, 2194–2388, cf. *Acta Pilati* B 13.

circulație pentru a susține polemica anticreștină. Așa stând lucrurile și vrând să opună acestei polemici – încă vie în a doua jumătate a secolului al IV-lea – tragedia sa¹²⁸, autorul nostru a încercat să reconstituie, cât mai fidel cu putință, dialogul dintre Pilat, marii preoți și straja de la mormânt, cu scopul de a aduce o nouă mărturie în favoarea realității istorice a Învierii lui Hristos¹²⁹.

Cred că trebuie să mai spunem, fie și din treacăt, că tragedia *Christus patiens* reprezintă – prin dubla sa perspectivă: tragică și creștină – „une oeuvre intermédiaire entre l'Antiquité grecque et le Moyen Age byzantin”¹³⁰. Această situație *de facto* implică două realități:

a) *Christus patiens* corespunde epocii în care – cum preabine știm – s-a realizat o masivă convertire a lumii păgâne la creștinism;

b) tragedia gregoriană reflectă faptul că tradiția antică era încă vie¹³¹, dar și că „de la Iulian înainte puterea de creație a spiritului grec s-a dezvoltat în noi forme”¹³².

În loc de concluzie:

Dacă ar fi să primim sugestia pe care titlul unei excepționale lucrări¹³³ ne-o îmbie, avem a vorbi, în literatura „evului mediu lung”, de *Patristica mirabilia*, care – și prin tragedia *Christus patiens* – ni se înfățișează ca o expresie a nevoii de a lărgi orizontul elaboratelor creștine¹³⁴.

3.3. Este știut faptul că victoria împăratului Constantin cel Mare de la Pons Milvius a consacrat o biruință și sfârșitul unei lumi. Cu toate acestea, lumea creștină nu a cunoscut râvnita pace, din două motive: pentru că Biserica a trebuit să fie încă apărată de păgânii care o asaltau din toate părțile și-i tăgăduiau învățătura¹³⁵ și pentru că în Biserica s-au strecurat – tot acum și insidios – „pierzătoare eresuri”¹³⁶, ce amenințau unitatea crezului creștin.

3.3.1. O observație specială merită să fie făcută asupra faptului că acum, în veacul IV, un episcop al Bisericii lui Hristos, Apolinarie de Laodiceea, a devenit creziarh. Lucrul

¹²⁸ În această privință, vezi Grigorie Preotul, *Viața Sfântului Grigorie din Nazianz*: Πρὸς δὲ τὴν θαυμασίαν τοῦ τυράννου νομοθεσίαν, τὴν προστάττουσαν μὴ δεῖν χριστιανούς τὰ Ἑλλήνων μυεῖσθαι μαθήματα... (Migne, PG, 35, 265 A), idem, o.c.: [...] διττὸς αὐτῷ γέγονεν ὁ σκοπὸς πρῶτος μὲν ὅπως τὴν ἀθεσμον Ἰουλιανοῦ τοῦ τυράννου νομοθεσίαν μετὰ κινήσει καὶ ἀνίσχυρον ἀπελέγξει, κελεύουσιν μὴ μετεῖναι χριστιανοὶ τῆς Ἑλλήνων παιδείας... (Migne, PG, 35, 304 A). Cf. ms. Neapolitanus Borbonicus II A 25, al cărui copist are două versuri sugestive: Γρηγορίου θείου πάθος Ἰησοῦ πέρας ἔσχον, / παραβάτου [s.n. – S.F.A.] πᾶσαν οὐ στελλόμενος μανίαν („Am isprăvit Patima lui Iisus, [scrisă] de dumnezeiescul Grigorie, care are drept țință toată nebunia Apostatului”), apud Tuilier (SCH, 149), p. 58.

¹²⁹ *Acta Pilati B 13*, în *Christus patiens*, v. 2194–2388 (apud Tuilier (SCH, 149), p. 309, n. 1).

¹³⁰ Tuilier, o.c., (SCH, 149), p. 72.

¹³¹ Vezi R. Lamacchia, ib.; J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, III, Paris, 1963, p. 22 și Tuilier, *ibidem*.

¹³² Ioan I. Pulpea, o.c., p. 18.

¹³³ Mitropolit Nicolae Corneanu, *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987.

¹³⁴ Care, și când se caracterizează prin originalitate, poartă semnul epocii sau, mai bine zis, coincid cu exigențele și orientările ei (Vezi Grigorie Preotul, o.c. (Migne, PG, 35, 304 AB)).

¹³⁵ Confruntarea cu păgânismul – pe care am putea-o numi și confruntarea dintre două lumi – nu a fost deloc ușoară: lumea păgână, deși pe cale de a fi înfrântă și pierdută, era încă mult prea mare ca să spună vorbe mici și, deși mințită de istorie, era încă în stare să umple sufletul unora de entuziasm pentru splendoarea ceremoniilor sacre de pe Acropole.

¹³⁶ II Pt, 2, 1.

apare, la prima înfățișare, contradictoriu pentru un astfel de om și, într-un fel, chiar este. Dar Apolinarie însuși este contradictoriu, vrând să elaboreze o hristologie personală (?) și, totodată, să o coreleze cu învățătura hristologică ariană, față de care – mai înainte, ca un întrepid apărător al *Crezului nicean* – și-a arătat dezacordul. De bună seamă, *apolinarismul* mai poate fi privit și ca fiind forma științifică a unui *monofizitism* simplist, structurat pe antropologia *trihotomică* a lui Platon, după care omul este compus din: *trup* (σῶμα), *suflet „animal”* (ψυχὴ ἄλογος, i.e.: **principiu de viață**) și *suflet rațional* (ψυχὴ λογικὴ sau νοῦς, i.e.: **principiu volițional și de autocontrol**). Într-un sens mai adânc, aceste două interpretări – oricât de plauzibile și de asigurate exegetic ar fi – nu au cum să dea seama, până la capăt, de bunele intenții ale lui Apolinarie. Neîndoios e, oricum, faptul că Apolinarie a fost un teolog cu multă putere de pătrundere și un dialectician excepțional și că filosofia sa – *sincretistă* – reunea elemente peripatetice și stoice.

3.3.2. În liniile sale fundamentale, *hristologia*¹³⁷ sa ar putea fi enunțată, fără exces de sistematizare, astfel: a) unirea desăvârșită a firii divine cu firea omenească în Persoana lui Iisus Hristos – împotriva unui posibil *dioprosopism*¹³⁸, familiar doctrinei clasice a *Școlii antiohiene*¹³⁹, și b) dumnezeirea Mântuitorului, împotriva tezei ariene, diagnosticabilă drept „monofizitism creatural”¹⁴⁰. În acest scop, întreaga sa cugetare teologică a fost stăpânită de grija de a separa cele două firi în Hristos, pe de o parte, și, pe de alta, de dorința de a cunoaște – cât mai bine cu putință – *modul unirii celor două firi* în Persoana Cuvântului dumnezeiesc întrupat¹⁴¹. Cum bine se știe, teoria hristologică apolinaristă nu a oferit, totuși, o soluție; mai mult, ea are neajunsul de a

¹³⁷ Vezi H. de Riedmatten, *Some Neglected Aspects of Apollinarian Christology*, în *Dominican Studies (DomSt)*, 1 (Oxford, 1948), p. 239–260; idem, *La christologie d'Apollinaire de Laodicée*, în *StPatr*, II, 2 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (TU), 64), Berlin, 1957, p. 208–234; A. Gesché, *L'âme de Jésus dans la christologie du IV^e siècle*, în *Revue d'Histoire Ecclésiastique (RHE)*, 54 (Louvain, 1959), p. 403–406; E. Mühlenberg, *Apollinarios von Laodicea*, Göttingen, 1969; R. A. Norris, *Manhood and Christ*, Oxford, 1963, p. 79–122; C. Kannengiesser, *Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire*, în *Recherches de science religieuse (RSR)*, 59 (1971), p. 27–36.

¹³⁸ De tip „simetric”: Logos–Anthropos. Pentru amănunte, vezi Ioan I. Ică jr., *Definiția hristologică a Sinodului VI Ecumenic și semnificația ei dogmatico-simbolică*, în *Mitropolia Ardealului*, anul XXXII, nr. 1 (ianuarie–februarie) 1987, p. 38 sq.

¹³⁹ Vezi Ioan I. Ică jr. *ibidem*.

¹⁴⁰ Vezi M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Roma, 1965; C. Kannengiesser, *Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis*, în *Protocol of the Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture*, 44, Berkeley, 1982, p. 1–40; idem, *Arius and the Arians*, în *Theological Studies (TS)*, 44 (1983), p. 456–476; R. Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen, 1980; R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, London, 1987; R. Gregg (ed.), *Arianism: Historical and Theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies: September 5–10, 1983, Oxford, England*, în *Patristic Monograph Series*, 11, Cambridge, MA, 1985; R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh, 1988; Th. Böhm, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen der besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien, 1991. Cf. Sf. Grigorie Teologul, *Or. XXIX*, 14 (ed. P. Gallay (SCH, 250), Paris, 1978, p. 204–206) și F. Trisoglio, *La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo*, în *Augustinianum*, XXV (1985), p. 793–832.

¹⁴¹ Așa se și explică de ce Apolinarie s-a referit, și nu o dată, la actele sinodului din 268, care l-a condamnat pe Paul de Samosata și erezia sa (Trisoglio (1979), p. 53–54, n. 65).

anula deplinătatea firii omenești a Mântuitorului¹⁴², primejduind astfel întreaga-I lucrare mântuitoare¹⁴³. La o analiză atentă, putem întrezări cele două rațiuni pentru care, în concepția lui Apolinarie, Hristos nu ar putea avea omenitate deplină.

a) Mai întâi, trebuie să remarcăm că Apolinarie a conceput unirea divino-umană ca o incompatibilitate de ordin metafizic: Dumnezeu și omul – atât de deosebiți ontologic – nu pot realiza o unitate deplină, ci numai o „ființă hibridă“.

b) Apoi, vrând să „salveze“ impecabilitatea Mântuitorului, mai era vorba și de o rațiune de ordin antropologic și psihologic: *sufletul rațional* (ψυχή λογική sau νοῦς) – ca **principiu volițional și de autocontrol** – este o altă componentă (a treia!) care asigură deplinătatea firii omenești, dar și „baza“ pecabilității¹⁴⁴. Așa fiind, înțelegem de ce Apolinarie a fost învinuit de *monofizitism*: cum nu admitea decât „o singură fire întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu“ (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη)¹⁴⁵, el confundă, în Hristos, firea dumnezeiască cu cea omenească.

Firește, e greu de precizat până unde erezia lui se datorează numai faptului că a folosit indistinct termenii φύσις, πρόσωπον și ὑπόστασις dar e sigur – și aceasta este important – că el a conceput, în persoana lui Hristos, o unitate pur materială, biologică a firii dumnezeiești cu firea omenească, că Hristos Și-a unit dumnezeirea chiar cu trupul asumat din Sf. Fecioară, având însă o singură fire (μία φύσις).

Pentru această „îndrăzneță“ hristologie, Biserica – sinodal și în vorbe fără cruțare – i-a dat lui Apolinarie o *lecție de teologie*¹⁴⁶. O lecție de teologie, la fel, îi dă și Sf. Grigorie cu tragedia *Christus patiens*. Subliniind univoc κένωσις-ul Cuvântului la Întrupare, considerăm că aici, dintru început, trebuie să spunem că versurile 24–25 din *prolog*:

μένοντος αὐτοῦ δ' ἀκένωτου τοῦ Λόγου,

ἢ δ' οὐκ ἂν ἐκπέφηνε Δεσπότη¹⁴⁷

anunță că tragedia în discuție – prin caracterul său explicit *diofizit*¹⁴⁸ – face parte, și ea, din „dosarul“ antiapolinarist al Sfântului Grigorie.

¹⁴² Ajungând să susțină că, la Întrupare, Hristos a primit doar *trup* omenesc (σῶμα sau σάρξ) și *suflet „animal“* (ψυχή ἄλογος), dar a fost lipsit de *suflet „rațional“* (ψυχή λογική) sau de *mintă* (νοῦς), locul acestei din urmă „componente“ luându-l Cuvântul lui Dumnezeu (Λόγου τοῦ Θεοῦ): Dumnezeu adevărat, dar nu și Om adevărat. Căci, la Întrupare, Cuvântul dumnezeiesc nu Și-a asumat o fire omenească deplină, ci – ca un *suflet* – „sălășluia“ în trupul cu care S-a născut din Fecioria Maria și se folosea de umanitatea Sa incompletă ca de un organ pasiv și inert.

¹⁴³ Cf. Sf. Grigorie Teologul, *Or.* XXXVIII, 13 și *Or.* XLV, 9 (Migne, *PG*, 36, col. 325 A–C și col. 636 C–636 A). Prin Întrupare, Fiul lui Dumnezeu a devenit și Om deplin, numai astfel putând să mântuiască *omul întreg*, după faimoasa formulă gregoriană, dintr-un *locus classicus*: *Ep.* Cl, 32 (Migne, *PG*, 37, 181 C–184 A).

¹⁴⁴ Cf. Pr. Cicerone Iordachescu, *Istoria vechii literaturi creștine*, II, Iași, 1935, p. 191.

¹⁴⁵ H. Lietzmann, *Apollinarios von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904, p. 251.

¹⁴⁶ J. Quasten, *o.c.*, p. 539.

¹⁴⁷ *Chr.*, v. 24–25 (ed. Tuilier (*SCh*, 149), p. 126. Aceste două versuri resping formula lui Apolinarie din tratatul *Despre unitatea dintre trup și divinitate în Hristos*: Περί τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα κένωσας μὲν ἑαυτὸν κατὰ τὴν μόρφωσιν [δοῦλου], ἀκένωτος δὲ καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀνελάττωτος κατὰ τὴν θείαν οὐσίαν (H. Lietzmann, *lucr. cit.*, p. 108).

¹⁴⁸ Vezi *Chr.*, unde Hristos este numit ὁ Θεόβροτος (v. 1490. Cf. *Carmina* I, 1, 10, 23 și 27; I, 1, 36, 14; II, 1, 13, 34; II, 1, 19, 88; II, 2, 7, 186 (Migne, *PG*, 37, 467; 519; 1230; 1278; 1565: θεϊότερος βροτός) sau διφυής (v. 1795: μητὲρ τοῦ διφυοῦς. Cf. *Or.* XXXVII, 2 (ed. C. Moreschini (*SCh*, 318), Paris, 1985, p. 274, 17–18); XXXVIII, 15 (ed. C. Moreschini (*SCh*, 358), Paris, 1990, p. 138, 1–2); *Carmina* I, 1, 9, 48; I, 1, 10, 10; I, 2, 1, 149 și 152–154; II, 1, 11, 651; II, 2, 7, 193–195 (Migne, *PG*, 37, 460; 465; 533 și 534; 1074; 1566)).

Cf. *Carmina* I, 1, 33, 6–11 (Migne, *PG*, 37, 514); *Chr.*, v. 25 (ed. Tuilier (*SCh*, 149), p. 130) și *Or.*, VII, 23 (Migne, *PG*, 35, 785 B), în care adjectivele οὐράνιος – γῆϊνος constituie *binomul* constant al hristologiei Sfântului Grigorie. Cf. *infra*: n. 211.

3.3.3. Dar *Christus patiens* ni se înfățișează ca o lucrare antiapolinaristă și prin caracterul său *mariologic*¹⁴⁹, Preasfânta Fecioară – chiar înainte de Sinodul III Ecumenic (Efes, I, 431) – fiind numită *Născătoare de Dumnezeu* (θεοτόκος). Prin urmare, Logosul divin – Cel Care, „pentru noi și pentru a noastră mântuire”¹⁵⁰, „S-a întrupat... din Fecioara Maria și S-a făcut om”¹⁵¹ – este Fiul lui Dumnezeu și „Dumnezeu adevărat”, Mântuitorul neamului omenesc¹⁵².

4. ANALIZA TRAGEDIEI *CHRISTUS PATIENS*

4.1. *Christus patiens* – un *centon* euripideic de 2632 versuri *iambice* – este cea dintâi tragedie creștină din literatura patristică¹⁵³ și, cum spuneam, reflectă o epocă în care tradiția literară greacă era încă vie, chiar și în mediul creștin. Faptul se explică și prin dorința oamenilor de seamă ai Bisericii din acea vreme de a neutraliza efectele politicii anticreștine a lui Iulian, fie și prin imitarea clasicilor, literatura creștină existentă neputând sluji prea bine acest țel¹⁵⁴. Înțelegem astfel, mai în adânc, de ce *Christus patiens* preface toate contradicțiile care, în tragedia antică, aveau un bun coeficient de implacabil și inexorabil¹⁵⁵, știut fiind un fapt: în perspectiva pesimistă a lui Aristotel, tragedia nu era nimic mai mult decât un deznodământ nefericit. Cu o rezonabilă certitudine putem afirma, în schimb, că, și prin tragedia *Christus patiens*, Sf. Grigorie a năzuit să pună bazele unei *bibliotecii creștine*¹⁵⁶, cu ajutorul căreia – dar în marginile severe ale adevărului revelat – „taina creștinătății” a Înomenirii Cuvântului dumnezeiesc, mântuitoarea Patimă și Învierea Lui să fie redată „în chip poetic” și, astfel, credinciosul să aibă posibilitatea de a intra în legătură cu realitatea prezenței lui Dumnezeu în Istorie și, totodată, să dobândească nădejdea fericitoare a obșteștii învieri¹⁵⁷.

¹⁴⁹ Vezi, de pildă, *Christus patiens*: *Prolog*, v. 24–25: μένοντος αὐτοῦ δ' ἀκνώτου τοῦ Λόγου, / ἥδ' οὐκ ἂν ἐκπέφνηε μήτηρ Δεσπότου (ed. Tuilier (*SCh*, 149), p. 126). Cf. *supra*: n. 144 și *Chr*, *passim*.

Mi se pare vrednic de toată atenția un fapt care privește mariologia tragediei *Christus patiens*: Sf. Grigorie apelează – uneori, poate, chiar... abuziv – la unele scrieri *apocrife*, ca: *Protoevangelia lui Iacob*, *Viața lui Iosif tâmplarul*, *Evangelia lui Nicodim* – pentru care se pot consulta, cu folos, următoarele ediții: *L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I–II, Torino, 1971; *M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I–IV, Torino, 1966–1981, dar și valoroasa versiune românească a *Evangeliei apocrife* (cit. *supra*), datorată clasicistului Cristian Bădiliță.

¹⁵⁰ În orig.: τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν (ed. G. L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, în *Testi e Ricerche di Scienze Religiose*, 2 (Florența, 1967). Cf. *Chr*, v. 19–22: οὐδ' ἂν γένος τ' ὄλωσεν ἀνθρώπων ἅπαν / καὶ τὸν Δυνατὸν ἀλθανεῖν ἐπεισέ τως / ἀγαθότητι δαπέδω κατιέναι / καινῶς βροτωθῆναι τε καὶ τλήσαι πάθος (ed. Tuilier (*SCh*, 149), p. 130) și *Poem.*, I, 1, 35, 6 (Migne, *PG*, 37, 517).

¹⁵¹ În orig.: σαρκωθέντα ἐκ... Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα (ed. Dossetti, cit. *supra*).

¹⁵² Potrivit cunoscutului adagiu gregorian: Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὁ δὲ ἦνεται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σφάζεται (Ep. Cl. 32, în Migne, *PG*, 37, 181 C–184 A).

¹⁵³ Guy Rachet, *Tragedia greacă*, trad. de Cristian Unteanu, Ed. Univers, București, 1980, p. 260.

¹⁵⁴ Vezi *supra*: n. 122.

¹⁵⁵ Se știe că, în perspectiva pesimistă a canoanelor lui Aristotel (*Poetica*, 1453 a), tragedia nu era decât un deznodământ nefericit.

¹⁵⁶ Vezi J. Bernardi (*SCh*, 309), p. 13. Cf. J. Bernardi (1978), p. 98; Trisoglio (1996), p. 248.

¹⁵⁷ Vezi, în acest sens, finalul tragediei *Christus patiens* (v. 2393–2394; 2501; 2587).

Și, totuși, *Christus patiens* ar putea să-i trezească unei minți malițioase imaginea unui *deus ex machina*, care îngăduie – într-adevăr, cu zgârcenie – ca tragediile lui Euripide să aibă ceea ce și astăzi anumite cărți sau filme au: *happy-end*. Ar fi însă prea mult, ar fi exact potrivit adevărului să spunem că, prin ἔξοδοι-ul tragediei noastre, asistăm la spectacolul – poate în gustul vremii, dar nu prea convingător – în care Dumnezeu ar coborî ὡς περ ἀπὸ μηχανῆς pentru a rezolva o situație ce părea inextricabilă: moartea lui Hristos pe cruce. Dimpotrivă, ἔξοδοι-ul tragediei gregoriene – înfățișând minunea Învierii lui Hristos – descoperă, în sensul autentic ortodox, „legătura interioară” dintre Moartea și Învieria Mântuitorului și pune, astfel, întreaga tragedie într-o altă cheie. Fără această metamorfoză a temelor împrumutate din tragiografia antică, *Christus patiens* ar fi rămas să vădească faptul că, în pofida subiectului ei creștin, ea nu este – și nici nu ar putea să fie – decât o fină textură de reminiscențe, de parafraze, de imitații sau de ecouri din *Cassandra* lui Licofron¹⁵⁸, din piesele *Agamemnon* și *Prometeu* ale lui Eschil și, mai cu seamă, din următoarele piese ale lui Euripide: *Hecuba* (*Hec.*), *Orestes* (*Or.*), *Hippolytus* (*Hipp.*), *Medea* (*Med.*), *Bacchae* (*Ba.*), *Rhesus* (*Rh.*) și *Troades* (*Tr.*)¹⁵⁹. Dar această metamorfoză există și ea îl face pe Sf. Grigorie să dobândească, peste timp și locuri, cununi de prețuire ca gânditor, ca artist și ca teolog.

¹⁵⁸ Merită să fie amintit, faptul că F. Dübner (**Christus patiens, Ezechieli et christianorum poetarum reliquiae dramaticae*, Paris, 1846, p. IV–V, apud Tuilier (*SCh*, 149), p. 30) a remarcat că ms. *Parisinus gr. 2875 C* a adăugat tragediei *Christus patiens* un *colofon*. Chiar dacă depășesc, oarecum, intențiile și țelurile noastre de acum, voi lăsa versurile iambice ale *colofon*-ului să curgă, pentru deosebitul lor interes, nu doar „documentar”: Ἐχεις ἀληθὲς δράμα καὶ πεπλασμένον / πεφυρμένον τε μυθικῶν λήρων κόρω, / ὁ φιλομαθὴς εὐσεβοφρόνων λόγων. / Εἰ γοῦν θέλεις σὺ καὶ Λυκόφρονος τρόπον / γλυκόφρονος νῦν ὥς θεμὶς ἐγνωσμένον, / λέξω τὰ πολλὰ νητρεκῶς ὥν μ' ἱστορεῖς.

În privința acestui *colofon*, sunt de făcut, cred, câteva observații:

1) Cel de-al doilea vers al *colofon*-ului (πεφυρμένον τε μυθικῶν λήρων κόρω) conține o apreciere cât se poate de negativă a tragediei *Christus patiens* și, de aceea, este greu de crezut că autorul tragediei în discuție ar putea fi atât de... sever cu propria-i operă.

2) Autorul acestui *colofon* pare să nu știe (cum altfel am putea înțelege expresia: ...Λυκόφρονος τρόπον?) că tragedia *Christus patiens* este un *centon* al lui Euripide despre Patima lui Hristos, cum atestă *prolog*-ul tragediei (v. 3: νῦν τε κατ' Εὐριπίδην...) și titlul pe care îl are în ms. *Parisinus gr. 1220 B*: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ὑπόθεσις δραματικὴ κατ' Εὐριπίδην... [s.n. – S.F.A.] (Apud Tuilier (*SCh*, 149), p. 124).

3) Într-adevăr, ultimul vers al *colofon*-ului (λέξω τὰ πολλὰ νητρεκῶς ὥν μ' ἱστορεῖς) – pentru că reproduce primul vers din *Cassandra* (sau: *Alexandra*) lui Licofron (apud Tuilier (*SCh*, 149), p. 31, n. 1) – anunță un text inspirat din opera acestui poet-filolog (sec. IV–III a.Hr.). Faptul acesta nu este lipsit de tâlc, din două motive, interesând, ambele, discuția noastră. Mai întâi, se confirmă că acest *colofon* – reprezentând, după dl Tuilier, „un envoi” – însoțea tragedia *Christus patiens* în ms. *Parisinus gr. 2875 C* (Pentru amănunte interesante, vezi Tuilier (*SCh*, 149), p. 31–32 și 79–84). Apoi, face ca atribuirea lui Dübner, potrivit căruia autorul *cento*-ului euripideic ar fi Ioan Tzetzis să fie riscată ori, mai bine, nefondată. Căci Ioan Tzetzis – apreciat, e bine să ne amintim, ca unul dintre cei mai buni comentatori bizantini ai *scoliilor* la *Cassandra* lui Licofron (*Lycophronis Alexandra*, recensuit E. Scheer, Berlin, 1958, LXIV + 398 p.) –, în cele 400 de pagini ale lucrării sale, dă dovadă de „una dilagantă erudiziune sul patrimoniu mitico e letterario” (F. Trisoglio (1996), p. 209), dar nu e nimic care să-i facă îndreptățită atribuirea tragediei *Christus patiens* (Vezi, în această privință, demonstrația profesorului Trisoglio, o.c., p. 237–245).

¹⁵⁹ Exceptând piesele enunate, Sf. Grigorie a împrumutat, de asemenea, și versuri din alte piese euripideice, ca: *Alceste* (*Alc.*) – *Alceste*, *Andromache* (*Andr.*) – *Andromache*, *Helena* (*Hel.*) – *Elena*, *Iphigenia Aulidensis* (*IA*) – *Ifigenia din Aulis*, *Iphigenia Taurica* (*IT*) – *Ifigenia în Taurida* și *Phoenissae* (*Ph.*) – *Fenicienele*.

4.2. Potrivit cu paradigma tragediilor antice, începutul îl fac cele 30 de versuri ale *prolog*-ului¹⁶⁰, în care autorul lămurește conținutul piesei. Astfel, textul amintește suferințele Preasfintei Fecioare din timpul Patimii Fiului său. Pentru a justifica această punere în scenă, Sf. Grigorie face trimitere la păcatul lui Adam¹⁶¹, arătând – în linii mari, dar de forță – că economia mântuirii neamului omenesc stă în nemijlocită legătură cu „nefericita ispravă”¹⁶² a *protopărintelui* neamului omenesc, săvârșită prin viclenia diavolului¹⁶³ și cu complicitatea Evei¹⁶⁴. În plus, autorul nostru precizează un adevăr de credință important: dacă Cuvântul lui Dumnezeu – printr-o asumare bineștiutoare și binevoitoare¹⁶⁵ – nu s-ar fi arătat „smerit” și „golit” de dumnezeiasca-I mărire, făcându-Se asemenea nouă și „chip de rob luând”¹⁶⁶, Fecioara nu ar fi avut cum să fie Maica Domnului și nici nu ar suferi acum alături de Fiul său¹⁶⁷. În sfârșit, *prolog*-ul anunță personajele de frunte ale piesei: Preasfânta Maică (μήτηρ πάναγνος), Ucenicul neprihănit (παρθένος μύστης, *scil.*: Sf. Ioan Evanghelistul) și Fecioarele ce o însoțesc pe Maica Domnului (κόραι / αἱ συμπαρούσαι μητρί τῇ τοῦ Δεσπότης)¹⁶⁸.

¹⁶⁰ Ed. A. Tuilier (*SCh*, 149), p. 124–126.

¹⁶¹ Care, după Sf. Grigorie, s-a făptuit ἀπροσεξία (*Prol*, v. 14: εἰ μὴ γὰρ ἐσφάλημεν ἀπροσεξία...). Cf. *Or. XL*, 45 (Migne, *PG*, 36, 424 A: răul a intrat în lume ἐκ τῆς ἀπροσεξίας).

¹⁶² În textul nostru, *păcatul strămoșesc* este desemnat prin substantivele πότμος (*Prol*, v. 10 și 18) și μῦθος (*Prol*, v. 15 și 20). Pentru concepția Sfântului Grigorie privind *păcatul strămoșesc*, vezi J. M. Szymusiak, *Grégoire de Nazianze et le péché*, în *St Patr*, 9 (*TU*, 94), Berlin, 1966, p. 288–305).

¹⁶³ În text: εἰ μὴ γὰρ ἐσφάλημεν ἀπροσεξία, / οὐκ ἂν κατεκρίθημεν ἀρχὴθεν μόρον / κἄν μὴ διεφθάρμεν ἐρπετοῦ δόλοιο / μηδ' ἢ φθορά τ' εἰσῆλθε θηρὸς ἀπάτη / καὶ πότμον ὑπέστημεν ἐνδίκῃ κρίσει (*Prol*, v. 14–18). Cf. *Or. XLIV*, 4, în care Sf. Grigorie afirmă că diavolul l-a prăpădit pe om διὰ τῆς ἀπάτης (Migne, *PG*, 36, 612 B), fiindcă „cauza primă” a păcatului a fost invidia diavolului (*Or. XXXVI*, 5 (Migne, *PG*, 36, 269 C D); *Poem.*, I, 1, 7, 64–66 (Migne, *PG*, 37, 443–444: ξυνὴν γὰρ ἔχειν ἐπόθησε βροτοῖσιν / Ἀμπλακίην σκοτίν τε: τῷ ἔκβαλεν ἐκ παραδείσου / Κύδεος ἱμείροντας ὁ βάσκανος ἰσοθέοιο); *Poem.*, II, 1, 45, 98–103; II, 2, 1, 345–349 (Migne, *PG*, 37, 1360; 1476). Așa se face că autorul nostru îl numește δράκων (*Chr*, v. 2–3 și 101), δολόμητας (*Poem.*, II, 1, 1, 59; Migne, *PG*, 37, 974) și δολομήχανος (*Poem.*, II, 1, 55, 1; Migne, *PG*, 37, 1399). Vezi, în acest sens, și *Or. XXXVI*, 5 (Migne, *PG*, 36, 269 C–D).

¹⁶⁴ *Păcatul*, ca *esec existențial* (ἀμαρτία), s-a făptuit prin *nerușinata cutezanță*, „a nefericitei maici a stirpei noastre” (*Chr*, v. 4–5: μήτηρ γένους δούστηνος ἡπατημένη / τόλμημα τολμῶν παντότολμον ἀνέτλη) (În *Or. IV*, 52 – ed. J. Bernardi (*SCh*, 309), p. 156, 9 – τόλμημα este delictul basilului Iulian Apostatul: acela de a fi „legalizat o ilegalitate”, prin legea din 17 iunie 362).

Într-adevăr, Eva (numită, în v. 3: πλεῦράς φύμα) – „încredințată că va dobândi dumnezeirea”, dar, în sugesție demonică, nu în comuniune cu Dumnezeu –, și-a lăsat „inima rănită” de „mistuitoarea poftă pentru pom” (*Chr*, v. 6–7: ἐρωτὶ θυμὸν ἐκπεπλημένη / θεώσεως πεισθεῖσα θυχεῖν αὐτόθεν), ademenindu-l la „gustare” – ὡς πιθανώτερα (Vezi *Or. XXXIX*, 12 și *Or. XLV*, 8, în Migne, *PG*, 36, 324 C și 633 A) – și pe Adam (Vezi *infra*: v. 49: care amintește de Adam ὑποκλίναντος οὐας la îndemnul Evei). Urmarea este știută: măncarea din rodul pomului – numită, nu o dată, πικρά γεῦσις (*Orationes VIII*, 14 (Migne, *PG*, 35, 805 C); *XXXIII*, 14; *XXXVII*, 4; *XXXIX*, 13 și *XLV*, 8 (Migne, *PG*, 36, 232 B; 285 C; 348 D; 633 A)) – s-a dovedit a nu le fi cu priință; dimpotrivă – fiind *neascultare* și *rupere a comuniunii cu Dumnezeu* –, ea a constituit *drama înrobirii și a morții*. Vezi *Chr*, v. 10–11 (λεμῶνος ἐξόκιστο τοῦ παντοβίου, / λύμην κατακρθεῖσα καὶ λυγρὸν μόρον); *Poem.*, I, 1, 4, 53 (Migne, *PG*, 37, 420: Λώβην δ' αὐτοδῶίκτος ἐγὼ κακίην ἐρύτευσα); I, 1, 8, 107 *sq.*; I, 2, 10, 474–479; II, 1, 45, 98–103; II, 2, 1, 345–349 (Migne, *PG*, 37, 455; 714; 1360; 1476).

¹⁶⁵ În text: Ὡς μὴ τὸ κακὸν ἀδιάφθορον μένη, / οὐκ ἦν βροτωθῆναι τε καὶ τλήσαι μόρον / τὸν ζωοποιὸν Δεσπότην, Θεὸν Λόγον / ἀφαρτίσαντα τὸ φθαρὲν φιλαγάθως (*Prol*, 19–22). Cf. *Poem.*, I, 1, 35, 6 (Migne, *PG*, 37, 517: Ὡς ποτ' ἐποικτεῖρας μερόπων γένος αἰνὰ παθόντων).

¹⁶⁶ Vezi *Prol*, v. 24: μένοντος αὐτοῦ δ' ἀκενώτου τοῦ Λόγου. Cf. *Flp*, 2, 7–8 și F. Rudasso, *La Figura di Cristo in S. Gregorio Nazianzeno*, Roma, 1968.

¹⁶⁷ *Prol*, v. 19–27.

¹⁶⁸ *Prol*, v. 28–30.

4.3. De fapt, *Christus patiens* ni se înfățișează ca o trilogie dramatică, cuprinzând următoarele episoade: 1) Patima și Moartea lui Hristos (v. 1–1133); 2) Hristos în mormânt (v. 1134–1905) și 3) Învierea lui Hristos (v. 1906–2602). Aceste trei episoade corespund, de fapt, celor trei zile în care – conform relatărilor evanghelice știute¹⁶⁹ – s-au petrecut, rând pe rând, Patima, Moartea și Învierea lui Hristos, ceea ce înseamnă – dacă mai e nevoie să o spunem – că tragedia *Christus patiens* este adânc înfiptă în miezul adevărului revelat și că, astfel, Sf. Grigorie a izbutit, cu puterea ceasului său și în măsura știută, ceva care va rămâne de neuitat.

4.3.1. Patima și moartea lui Hristos (v. 1–1133)

Într-un lung monolog introductiv (v. 1–90), Fecioara Maria – sub forma unei meditații teologice – evocă măreția¹⁷⁰ și trisețea¹⁷¹ destinului ei, strâns legat de iconomia mântuirii neamului omenesc¹⁷². Meditația Maicii Domnului găsește ecou în preocupările *corului* (v. 91–129), care îi descoperă primele semne ale Patimii Fiului ei¹⁷³. Dialogul dintre cor și Maica Domnului este întrerupt de venirea unui sol, ce vestește mișelnica trădare a lui Iuda și arestarea lui Iisus (v. 130–266).

Acum – pierzându-și, oarecum, cumpătul¹⁷⁴ –, Sf. Fecioară se repede cu mare hulă asupra Ucenicului trădător, Iuda¹⁷⁵ (v. 267–357). Același sol îi dă de știre Maicii

¹⁶⁹ Matei, cap. 26–27; Marcu, cap. 14–15; Luca, cap. 22–23 și Ioan cap. 18–19.

¹⁷⁰ Pentru calitatea deosebită (*Chr.* v. 68: ὁμῶς μέγα; v. 2576: θεοῦδεός) a Mariei de a fi fecioară și, totodată, maică a Fiului lui Dumnezeu (μήτηρ παρθένος), vezi *Chr.* v. 101; 512; 560–561; 598; 634; 998; 1031; 2400–2401 *pass.*; *Poem.*, I, 1, 9, 45–46 și 68; I, 2, 1, 146–147 și 197–199; I, 2, 8, 23–24; I, 2, 10, 897; II, 2, 1, 249–251; II, 2, 7, 172–173 (Migne, *PG*, 37, 460 și 462 (ἀνυμῆα μητέρα); 533 și 537; 651; 745; 1469; 1564). Cf. Sf. Atanasie, *Ep. ad Maximum philosophum*, 3 (Migne, *PG*, 26, 1088 C); *Expos. in Ps. CVIII*, 21 (Migne, *PG*, 27, 460 B) și Sf. Grigorie al Nyssei, *In diem natalem Domini* (Migne, *PG*, 46, 1136 A B); idem, *In Canticum Canticorum* hom. XIII (ed. H. Langerbeck, în *GNO*, VI, Leiden, 1960, p. 388, 7–9).

¹⁷¹ Deoarece – pentru păcatul protopărinților – Fiul ei răbdă, pe nedrept, Patimă (*Chr.* v. 20–24), iar ea trăiește intens aceasta (*Chr.* v. 27–29: ...φεῦ, δεινὴν φλόγα, / ἢ σφόδρα μαίμασσει με καὶ δονεῖ κέαρ / καὶ καρδίαν δίδεισιν ὡς ῥόπρον. Vezi v. 87 și *Poem.*, II, 1, 89, 25 (Migne, *PG*, 37, 1444).

¹⁷² Vezi *Chr.* v. 20–22: καὶ τὸν θνατὸν ἀλθαίνειν ἐπεισέ πως / ἀγαθότητι δαπέδῳ κατιέναι / καὶ νῶς βροτωθῆναι τε καὶ τλῆσαι πάθος.

¹⁷³ Vezi *Chr.* v. 108 (...ἀλλὰ Παιὶς θνήσκει σὸς ὕπ' ἀλαστόρων) și v. 110 ('Ὡς οὐκέτ' ὄντος Υἱέος φρόντιζε δῆ). Detalii vrednic de semnalat: după *GEL* (p. 60, col. 2), substantivul ὄ/ῆ ἀλάστωρ (din v. 108) însemna – mai cu seamă, la Tragici – „spirit răzbunător”, „zeitate răzbunătoare”.

¹⁷⁴ Legat de aceasta, cred că două sunt lucrurile ce ar merita evidențiate: „invazia” omenescului Fecioarei Preasfinte (v. 274 *sq.* sau v. 453: Αἱ αἶ, τί δράσω; καρδία γὰρ οἴγεται) și, nu doar în subsidiar, interioritatea unei nădejdi ce-i părea a fi fost zadarnică (Vezi și *infra*: v. 369–372: 419–422; 448–450; 453–466; 471–473; 504; 605–609 etc.). În v. 504, autorul nostru propune un interesant contrast între ζωή și βίος: Τί μοι δ' ἔτι ζῆν κέρδος ἐστὶν ἐν βίῳ? Cf. *Poem.*, I, 2, 16, 79 (Migne, *PG*, 37, 781).

¹⁷⁵ Vezi *Chr.* v. 231; 236; 240–245 *sq.* – din care transpare îndărătnicia lui Iuda (în v. 252 Sf. Grigorie afirmă că inima lui Iuda – cel numit κακίαν πεφυκώς (*Poem.*, I, 2, 1, 487; Migne, *PG*, 37, 559) – era πάγκακον, fapt care îi va pricinui un sfârșit κακὸς κακῶς (v. 231). Și de data aceasta (v. 242–244; 249–251 etc.) – ca în atâtea rânduri (*Or.* XXXI, 25, ed. P. Gallay (*SCh*, 250), Paris, 1978, p. 324, 15–16; XXXVII, 13 și 15, ed. C. Moreschini (*SCh*, 318), Paris, 1985, p. 300, 21–22 și 304, 9–10); XLI, 12, Migne, *PG*, 36, 445 B); *Poem.*, I, 2, 10, 122, Migne, *PG*, 37, 689: „Dumnezeu m-a făcut să fiu liber (αὐταίρετον) săvârșitor al binelui” etc.) – Sf. Grigorie afirmă că „Dumnezeu nu vrea să constrângă, ci să convingă” (*Or.* XXXI, 25, ed. P. Gallay (*SCh*, 250), p. 324, 10–11) și că însăși *Legea* Lui nu este siluire (βία) pentru om, ci „materie pentru voința lui liberă” (*Or.* XXXVIII, 12 = *Or.* XLV, 8 – Migne, *PG*, 36, 324 B = 632 C: καὶ διδῶσι νόμον τῷ αὐτεξουσίῳ). Cf. Clement Alexandrinul, *Quis dives salvetur*, 10, 2 (ed. O. Stählin, III, Leipzig, 1970, p. 166, 1–2); Origen, *Comm. in Genesim* I, 14, 7 (Migne, *PG*, 12, 65 C); idem, *Hom. in Ier.* XX, 2 (ed. P. Nautin (*SCh*, 238), Paris, 1977, p. 256, 19–22) etc.

Domnului că ziua uciderii Fiului ei a fost deja hotărâtă (v. 358–418)¹⁷⁶. Drept răspuns, Fecioara rostește o imprecăție asupra poporului evreu¹⁷⁷, iar corul o îndeamnă să-și însoțească Fiul pe drumul Crucii (v. 419–443). Peste puțin, ea îl vede pe Hristos răstignit între cei nelegiuți și-l interpelează cu mult patos; „spectacolul” ce i se înfățișează o înspăimântă¹⁷⁸ (v. 444–477) și, de aceea, se retrage puțin pentru a discuta cu corul despre soarta sa. În timpul tănguiriilor sale, Fecioara afirmă fătîș maternitatea-i divină¹⁷⁹ și bucuria ce-i va fi hărăzită¹⁸⁰. Nu întotdeauna corul înțelege această dublă perspectivă, dar, vrând să o mângâie, se folosește – cum se pricepe mai bine – de „comorile înțelepciunii antice”¹⁸¹ (478–638).

Tocmai acum, când corul a ajuns la epilogul intervenției sale, sosește, din nou, un sol, vestindu-i Maicii Domnului că Iisus este răstignit (v. 639–681). La această știre, Maria – deși aproape deznădăjduită – se îndreaptă spre Golgota, nemăitînând seama de primejdie (v. 682–689). A reușit, totuși, să ajungă cu bine la locul răstignirii, dar nu mai este în stare să-și recunoască Fiul, cu chipul schimonosit de durere cum era¹⁸². De pe cruce, Hristos i se adresează întâia oară, o încredințează Sfântului apostol Ioan¹⁸³ și – în cuvinte simple, dar simțite¹⁸⁴ – încearcă să-i aline suferința¹⁸⁵. De-acum înainte,

¹⁷⁶ “Le centon d'Euripide (v. 376–418) transpose littéralement le récit du messager de l'*Oreste* d'Euripide, qui rapporte la condamnation du fils d'Agamemnon par l'assemblée d'Argos” (A. Tuilier (*SCh*, 149), p. 159, n. 1).

¹⁷⁷ *Vezi Chr.*, v. 423–245: Φεύ της Ἑβραίων πῆ προβήσεται φρενός; / τί τέρμα τόλμης καὶ θράσους γενήσεται; / εἰ καὶ Θεοῦ τολμῶσι τεκταίνειν φόνον; (cf. *Chr.*, v. 434–436 *et passim*).

¹⁷⁸ *Vezi Chr.*, v. 444–445: Οἱμοί, τί λεύσσω; χερσὶ τῶν ἀλαστῶρων, / θεηγενές μοι Τέκνον, ἔλκη καὶ φέρεϊς.

¹⁷⁹ *Vezi Chr.*, v. 510–512: Ναὶ συγγενεῖς μου τλήμονος μητρὸς λέγω, / οὐ Πατὴρ αὐτοῦ τοῦ βροτῶθέντος Λόγου, / ὃν ἀσπὸρως ἔτικτον οἶδ' ὑπὲρ λόγον. Cf. *Carmina* I, 1, 9, 45–46; I, 1, 10, 51–52; I, 2, 10, 285; II, 2, 7, 173 (Migne, *PG*, 37, 460; 469; 700; 1564). Cf. *Or.* XXXVIII, 2 (Migne, *PG*, 36, 313 B); Origen, *Hom. in Lucam* XVII, 7 (ed. H. Crouzel – F. Fournier – P. Perichon (*SCh*, 87), Paris, 1962, p. 258); Sf. Atanasie cel Mare, *Ep. ad Maximum philosophum*, 3 (Migne, *PG*, 26, 1088 C); idem, *Expos. in Ps. CVIII*, 21 (Migne, *PG*, 27, 460 B).

¹⁸⁰ *Chr.*, v. 531: ἔλπις τρέφει τε κοῦ καταισχυνεῖ δέ με. Cf. *Chr.*, v. 894; *Poem.*, II, 1, 11, 1942; II, 2, 1, 35–36 (Migne, *PG*, 37, 1165; 1454) etc.

¹⁸¹ Aprecieria îi aparține lui A. Tuilier, *lucr. cit.*, p. 21.

¹⁸² *Chr.*, v. 694–698: Ἰὼ μοι, ἰὼ / γυναῖκες, ὅσιν παιδράν οὐχ ὁρῶ Τέκνον; / χροιάν γάρ ἡλλάξατο καὶ κάλλος ἔξενον. / Γυναῖκες, ὅμμα στυγνὸν ὡς εἶδον Τέκνον, / ποθὼ θεθνῶναι, ζῆν δ' ἔτ' οὐδαμῶς στέγω. Cf. *Chr.*, v. 1118–1119; *Or.* XXXIII, 14 (ed. C. Moreschini (*SCh*, 318), Paris, 1985, p. 186, 7–8); Eusebiu al Cezareii, *Comm. in Ps. IV*, 1 (Migne, *PG*, 23, 101 C).

¹⁸³ Ioan 19, 26–27. Este adevărat că, în textul Evangheliei a IV-a, nu întâlnim, ca aici (v. 728: ὁ παρθένος și v. 729: μήτηρ παρθένος), atributul *παρθένος* și pentru Sfânta Maică, și pentru Ucenicul „preaiubit”, dar nu tot așa stau lucrurile și în literatura patristică, unde – *apud* Trisoglio (1979), p. 75, n. 138 – este de găsit la Nonnos din Panopolis (**Paraphrasis Evangelii Johannis*, 19, 26–27 (Migne, *PG*, 43, 904 B)) și la Ieronim (**Ep.* CXXVII, 5, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), LVI, p. 150, 3–4: “...ut hereditatem virginis domini virginem matrem filius virgo susciperet”).

¹⁸⁴ *Chr.*, v. 730–733: Τί γούν τί, γύναι, δακρύοις τέγγεις κόρας; / τί δ' αὖ κατηρεῖς ὅμμα καὶ δακρυροεῖς / καὶ συγχυθεῖς ἔστηκας, ἦνικ' εὐτυχεῖς, / κοῦκ ἀσμένην τόνδ' ἐξ ἐμοῦ δέχῃ τρόπον.

¹⁸⁵ Mai mult, Hristos o asigură că toate acestea nu sunt la voia întâmplării, ci după cele profețite (cf. Matei 20, 17–19; Marcu 10, 32–34 și Luca 18, 31–33). *Vezi*, în acest sens, *Chr.*, v. 734–735 (Ταῦτα ξυνωδὰ τοῖς προφητορευμένοις / οἷς αὐτοῖς εἶπον καὶ θεοπρόπων στόμα; / v. 867 și *Poem.*, II, 1, 11, 642–643 (Migne, *PG*, 37, 1073). După această *anamneză*, Maica Domnului se pare că a înțeles ceea ce era de înțeles, și anume că Pătimirea Fiului său nu este la voia întâmplării, ci face parte dintr-un plan divin: Τὸν μὲν γὰρ ἡμῶν δυσμενῇ πεφυκότα / ῥάον κτενεῖς οὐ καὶ καταβαλεῖς μόρον (*Chr.*, v. 745–746; *vezi* și *infra*: v. 1555–1559; 1644; 1737; 2078; 2099). Cf. *Orations* II, 24 (unde, printr-un *oximoron*, Hristos este considerat νικῶν τὸν νικῆσαντα); XIV, 27 (Migne, *PG*, 35, 433 B; 893 A); XXVI, 13 (ed. J. Mossay (*SCh*, 284), Paris, 1981, p. 256, 13: νικῶν τῷ νικᾶσται); *Poem.*, I, 1, 10, 9 (Migne, *PG*, 37, 465; Hristos S-a înomenit [ἵνα] κτείνῃ τὸν κτείναντα); I, 2, 1, 163–164; I, 2, 34, 219; II, 2, 7, 229 (Migne, *PG*, 37, 535; 961; 1569).

Maica Domnului devine și Maica neamului omenesc, calitate în care o vedem implorându-și Fiul pentru a nu arunca năpasta asupra copiilor nevinovați ai evreilor¹⁸⁶ și – cum ἀμαρτεῖν δ' εἰκὸς ἀνθρώπων¹⁸⁷ – mijlocind iertarea lui Petru¹⁸⁸ (în text: ὁ κλεινός), care, acum, se căiește¹⁸⁹ pentru puținătatea de suflet și lășitatea de care a dat dovadă. Hristos o încredințează că îi va îndeplini toate cererile și că cele nădăjduite de ea se vor împlini.

Schimbul de cuvinte dintre Hristos și Maica Domnului (v. 727–842) se sfârșește chiar în momentul în care corul anunță moartea Mântuitorului (v. 843–848). La auzul acestei știri, Sf. Fecioară își exprimă durerea, dar cu multă seninătate și calm, încredințată că toate se întâmplă după cele prorocite¹⁹⁰. Sf. Ioan îi este în preajmă și, fără ocolișuri, prevestește Învierea lui Hristos¹⁹¹ (v. 849–1007).

Apoi, Sf. Ioan se retrage, iar Maica Domnului rămâne numai cu corul, care – pentru a interpreta mai bine cele ce se petrec – se împarte în două. Cu toate că nu înțelege spusele Sfântului Ioan, corul își mărturisește credința în maternitatea divină a Preacuratei (v. 1008–1070). Dialogul dintre cor și Preasfânta Fecioară este marcat profund de scena centurionului¹⁹². Maica Domnului zărește, prima, că unul dintre soldați se apropie de Cel răstignit, cu intenția de a-I înfige sulita în ficat¹⁹³. Dar, în mod surprinzător – și cu o celeritate neobișnuită –, soldatul, înfricoșat și după o autentică μετάνοια, proclamă că Răstignitul este Fiul lui Dumnezeu¹⁹⁴, iar Sf.

¹⁸⁶ *Chr.*, v. 790–791. Cf. Matei 27, 25.

¹⁸⁷ *Chr.*, v. 818. Cf. *Orationes* XXIII, 4 (ed. J. Mossay (*SCh*, 270), Paris, 1980, p. 286, 15–16: ἔδει τι καὶ ἀμαρτεῖν, ὄντας ἀνθρώπους) și *Or.* XL, 7 (Migne, *PG*, 36, 365 C: τὸ... ἀμαρτάνειν ἀνθρώπινον καὶ τῆς κάτω συνθέσεως).

¹⁸⁸ *Chr.*, v. 821. Cf. *Orationes* IX, 1 (Migne, *PG*, 35, 820 B: τὸ τῆς Ἐκκλησίας ἔρεισμα); XIX, 13 (Migne, *PG*, 35, 1060 A: ὁ τιμιώτατος τῶν μαθητῶν); XXVIII, 19 (ed. P. Gallay (*SCh*, 250), p. 138, 12–13: θερμότερος τῶν ἄλλων εἰς ἐπίγνωσιν Χριστοῦ); XXXIX, 18 (Migne, *PG*, 36, 356 C: Πέτρος ὁ μέγας); *Poem.*, I, 1, 21, 2 (Migne, *PG*, 37, 491: Χριστοῦ μέγας θεράπων); I, 2, 25, 222 (Migne, *PG*, 37, 829: ὁ σοφός); II, 1, 12, 222 (Migne, *PG*, 37, 1182: μαθητῶν ἄκρος) și Sf. Ioan Gură de Aur, *In Ioannem hom.* LXXXVIII, 1 (Migne, *PG*, 59, 478).

¹⁸⁹ *Chr.*, v. 825–826. Cf. *Or.* XXIV, 11 (ed. J. Mossay (*SCh*, 284), Paris, 1981, p. 62, 7–9); *Poem.*, I, 2, 33, 167–168; II, 2, 3, 118–119 (Migne, *PG*, 37, 440; 1488).

¹⁹⁰ *Chr.*, v. 930: Hristos îndură θάνατον ἀθάνατον ἄγοντα κλέος. Vezi și *Poemata* I, 2, 34, 219; II, 1, 46, 18; II, 2, 7, 229 (Migne, *PG*, 37, 961; 1379; 1569).

¹⁹¹ Vezi, de pildă, *Chr.*, v. 967–969: Θάπτων γὰρ ἀντὶ τοῦδε δυσσεβοῦς φόνου / σπμνήν ἐορτήν τῆδε γῆ προσάφεται, / καὶ γῆν Σολύμων ἱερὸν τεύξει πέδον. La Homer (*Iliada*, VI, 189; 206) și Herodot (I, 173), substantivul Σόλυμοι (neînregistrat în *GEL* (!), dar de găsit în lexiconul lui A. Bailly: *Dictionnaire grec-français*, ed. a XI-a, Paris, f.a., p. 1771, col. 3, s.v.: Σόλυμοι, -ων, οἱ) denumea cei dintâi locuitori ai Licii. Aici, în schimb, substantivul numește orașul Ierusalim. Cf. *I Mac.*, I, 14, 20; *Poem.*, II, 1, 13, 178; II, 2, 5, 228 (Migne, *PG*, 37, 1241; 1538).

¹⁹² *Chr.*, v. 1071–1096 (cf. Ioan 19, 31–35). Un fapt ce merită, cred, semnalat: centurionul roman este denumit cu sintagma ἐξ Αὐσόνων (v. 1084). Iată, în acest sens, precizarea prof. Trisoglio (1985), p. 91, N. 36: „Appellativo [scil.: οἱ Αὐσόνιοι] dato dai Greci ellenisti all'Italia non greca e poi dai poeti romani a tutta l'Italia antica. Esso derivava dalla popolazione omonima che, in epoca remotissima, abitava nel Lazio meridionale e nella Campania ad era etnicamente imparentata con i Latini”.

¹⁹³ Vezi *Chr.*, v. 113 (κενοῖς τὸ κατάρσιον αἷμα τοῦ γένους); *Or.* XLV, 24 (Migne, *PG*, 36, 656 C: trupul lui Hristos Cel răstignit a devenit τὸ τοῦ κόσμου καθάρσιον); *Poem.*, I, 1, 2, 1–2 (Migne, *PG*, 37, 401: αἷμα σέβοντες / ἡμετέρων παθὼν τὸ καθάρσιον). Cf. *Poem.*, I, 2, 34, 216–217 (Migne, *PG*, 37, 961) și II, 1, 19, 88–89, unde Sf. Grigorie afirmă că Hristos a venit pe pământ „ca Dumnezeu și ca Om, stropind cu propriu-I sânge sufletele și trupurile noastre” (Migne, *PG*, 37, 1278).

¹⁹⁴ *Chr.*, v. 1087: ἔστιν ὄντως Παῖς Θεοῦ νέκυσ δόε.

Fecioară, în cuvinte încărcate de emoție, găsește prilejul să descrie convertirea sutașului¹⁹⁵ (v. 1071–1094). Relevând toate întâmplările minunate ce s-au petrecut după Moartea Mântuitorului, corul nu face, de fapt, decât un ecou cuvintelor Maicii Preasfinte (v. 1095–1109), care, într-o ultimă invocație către Cel răstignit – cutremurată de fapta odioasă a evreilor¹⁹⁶, dar încrezătoare în atotputernicia¹⁹⁷ și în purtarea de grijă a lui Dumnezeu¹⁹⁸ –, se gândește la înmormântarea legiuită a trupului Domnului¹⁹⁹. Aici, odată cu meditația Preacuratei (v. 1110–1133), se încheie prima parte a tragediei *Christus patiens*.

4.3.2. Hristos în mormânt (v. 1134–1905)

Partea a doua începe fără o tranziție netă. Meditația Maicii Domnului se încheie chiar în momentul în care Teologul²⁰⁰ anunță intrarea în scenă a încă două personaje ale tragediei: Iosif din Arimateea²⁰¹ și Nicodim²⁰² (v. 1134–1147)²⁰³.

¹⁹⁵ Vezi Luca 23, 48. Cu privire la acest centurion, Sf. Ioan Gură de Aur – invocând și o anume tradiție – afirmă: „sutașul acesta, întârindu-se mai târziu în credință, a murit mucenic“ (*In Matthaeum hom. LXXXVIII*, 2 – Migne, *PG*, 58, 777).

¹⁹⁶ Care L-au dat morții din invidie, cum afirmă autorul nostru în *Chr.*, v. 1117–1118. Cf. Origen, *Comm. in Matth.*, XXIII, 75 și 122 (Migne, *PG*, 13, 1720 A și 1773 C); Sf. Vasile cel Mare, *Hom. de invidia*, 4 (Migne, *PG*, 31, 377 C) și Sf. Grigorie Teologul, *Poem.*, II, 1, 11, 1545 (Migne, *PG*, 37, 1136).

¹⁹⁷ Vezi *Chr.*, v. 1127–1129: ...πειστέον τοῖς σοῖς λόγοις / ἔργοις θ', ὅς' ὑπέδειξας εἰς μαρτυρίαν, / ὥς ἔστιν ἅπαν σοὶ θελητὸν δυνατόν. Cf. *Or.* XX, 9 (ed. J. Mossay (*SCh*, 270), Paris, 1980, p. 74, 11 și 76, 23–24); *Poem.*, I, 1, 8, 57; II, 1, 12, 568–569 (Migne, *PG*, 37, 515; 1207). Într-o formulare apropiată, conceptului atotputerniciei divine este identificabil în diferite texte biblice: a) vechitestamentare: Psalmi 134, 6; Iov, 23, 13; Ecclesiast 8, 3; Solomon 12, 18 etc. și b) noutestamentare: Matei 19, 26; Marcu 10, 27; Luca 1, 37 etc.

¹⁹⁸ Vezi *Chr.*, v. 1130–1133: Πολλὼν ταμίας ἔστιν ἀέλπτων Θεός, / πολλὰ τ' ἀέλπτως πολλάκις κραίνει Θεός, / τὰ δ' ὅ δοκῇντ' οὐκ ἐφεύρε καὶ τέλος / σὺ δ' ἀδοκῇων αὐτὸς εὖροις μοι πόρον (cf. Euripide, *Med.*, v. 1415–1418); *Or.* IV, 54 și 78; V, 1 (ed. J. Bernardi (*SCh*, 309), p. 158, 12–13 și 198, 1–2; 294, 10–11) și *Or.* XLII, 5, unde Sf. Grigorie afirmă că măreția lui Dumnezeu se arată atunci când El găsește o cale unui lucru pornind de la ceva lipsit de orice cale (Migne, *PG*, 36, 464 C: ἐκ τῶν ἀπόρων... πόρον δοῦναι). Cf. *Chr.*, v. 1443 (Ἔστιν Θεός τις... / ἔστιν δὲ Πρόνοια καὶ κρίσις Θεοῦ) și v. 1457–1458; *Poem.*, I, 1, 5, 34–43 și II, 1, 38, 11–12 (Migne, *PG*, 37, 426–427 și 1326–1327).

¹⁹⁹ Vezi *Chr.*, v. 1120–1125; cf. *Poem.*, II, 1, 13, 195 (Migne, *PG*, 37, 1242).

²⁰⁰ Acesta este apelativul dat de autor unuia dintre protagoniștii tragediei: Sf. apostol Ioan Evanghelistul.

²⁰¹ Iată portretul schișat personajului de Sf. Luca: „Și iată un bărbat cu numele Iosif, sfetnic fiind, bărbat bun și drept – acesta nu se învoise cu sfatul și cu fapta lor [scil.: condamnarea lui Iisus la moarte] – . El era din Arimateea, cetate a ludeilor, și aștepta împărăția lui Dumnezeu [n.n.: ca oarecând Simeon (V. Luca 2, 15)]; acesta, venind la Pilat, a cerut trupul lui Iisus. Și l-a coborât și l-a înfășurat în giulgiu și l-a pus într-un mormânt săpat în piatră, în care nimeni niciodată nu mai fusese pus [s.n. – S.F.A.]“ (23, 50–53). Cf. Ioan 19, 38 și Sf. Grigorie Teologul, *Or.* XIV, 40 (Migne, *PG*, 35, 909 C).

²⁰² Intrarea în scenă a lui Nicodim este, pentru Sf. Grigorie, cu totul neașteptată, ca o θαῦμα (*Chr.*, v. 1136: Ἀτὰρ τόδ' ἄλλο θαῦμα καὶ παρ' ἐλπίδα). Desigur, ne-am putea întreba dacă nu cumva e vorba de ironie. Neîndoios e, acum, faptul că Nicodim – cel numit și ὁ μύστης νόχιος – a dat dovadă, în toate împrejurările, de multă circumspecție (Ioan 3, 2; 7, 50–52). Cf. *Chr.*, v. 1137; 1798; *Or.* XIV, 40 (Migne, *PG*, 35, 909 C); *Or.* XLV, 24 (Migne, *PG*, 36, 656 D; ὁ νυκτερινὸς θεοσεβῆς); Sf. Grigorie al Nyssei îl amintește, și el, τὸν νυκτερινὸν ἐκεῖνον Νικόδημον (*Contra Eunomium*, III, 2; ed. W. Jaeger, în *Gregorii Nyssei Opera* (GNO, II), Leiden, 1960, p. 54, 21–22).

²⁰³ Versurile 1139–1147 îl laudă pe cel care cunoaște tainele dumnezeiești și, prin înfrânare, își sfințește viața: Ὡμάκαρ, ὅς τὰ τοῦ Θεοῦ μυστήρια / εἰδὼς ἀγιστεῖ θ' ἑαυτοῦ βιοτὰν / καὶ θασεύεται καθαρμοῖσι ψυχάν, / δέμας τε παντὸς ἀνατινάσσων ῥύπου / κύκλῳ τε πασῶν στέφαν κάραν, / αἰε

Mai întâi, Sf. Ioan discută cu Iosif – temător de mânia dușmănoasă a conaționalilor lui, mai ales după ce el a prins de veste că iudeii i-au cerut lui Pilat să se împotrivescă îngropării lui Iisus²⁰⁴ (v. 1148–1188) – și, liniștindu-l, caută să-l convingă de două lucruri: că trupul Celui răstignit trebuie înmormântat și că Cel mort acum va învia „a treia zi după Scripturi”²⁰⁵ (v. 1189–1239). Iosif din Arimateea se simte îmbărbătat de vorbele Sfântului Ioan (v. 1240–1246).

La rândul-i, Sf. Fecioară le dă binețe lui Iosif și lui Nicodim (v. 1247–1257). În ciuda sfătuirilor lui Iosif, ea rămâne lângă cruce²⁰⁶ pentru a asista la pregătirile ce se fac în vederea înmormântării Domnului (v. 1258–1275). Iosif și Sf. Ioan îl coboară pe Iisus de pe cruce²⁰⁷ și-l încredințează Maicii Lui (v. 1276–1308), care – privindu-și cu duioșie Fiul mort – începe să-l mângâie fiecare părticică a trupului chinuit și, încă o dată, evocă „destinul” ce a condus la acest mișcător eveniment. O încearcă, iarăși, durerea. Și nu e, simplu, doar durerea unei sărmâne mame²⁰⁸, întrucât – lovită de năpastă, cum este – durerea aceasta se exprimă și ca o prevestire a pedepsei ce se va abate asupra pricinitorilor negrului omor: poporul evreu, Pilat²⁰⁹ și, în chip deosebit, Iuda²¹⁰ (v. 1309–1426). Chiar în acel moment, Iosif îi dă de știre că „vânzătorul” Iuda și-a pus capăt zilelor (v. 1427–1432). Această veste nu a rămas fără urmări: corul se bucură, iar Maica Sfântă vede în acest tragic sfârșit semnul puterii lui Dumnezeu, instituindu-se, ca dreptate, prin propria ei lucrare în lume. Maica Domnului anunță că pregătirile de înmormântare a lui Iisus sunt pe sfârșite (v. 1434–1465); Nicodim și Iosif, purtând trupul Celui mort, se îndreaptă spre locul de îngropare (v. 1466–1448).

θεραπεύειν θαύζει τὸν Θεόν. / Τὸ σωφρονεῖν γὰρ καὶ σίβειν τὰ τοῦ Θεοῦ, / κάλλιστον οἶμαι δ' αὐτὸ καὶ σοφώτατον / ὀνητοῖσιν εἶναι χρῆμα τοῖς χρωμένοις. Cf. Sf. Grigorie din Nazianz, *Orationes* VII, 17; XIV, 2, (Migne, *PG*, 35, 776 C; 936 B); XXXVII, 21 (ed. C. Moreschini (*SCh*, 318), p. 168, 21–23); XXXIX, 10 (Migne, *PG*, 36, 345 B; vezi și trad. mea, în *AB*, 7–9/2000, p. 112–135) și *Poem.*, I, 2, 10, 931–932 și 942–943; II, 2, 7, 210 (Migne, *PG*, 37, 747 și 748; 1567); C. Moreschini, *Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno*, în *Augustinianum*, 13 (1973), p. 535–549; I. P. Sheldon-Williams, *St. Gregory Nazianzen*, în A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1980, p. 438–447.

²⁰⁴ Interesant de remarcat este că apostolii sunt desemnați cu termenul *μυστηρόλοι* (*Chr*, v. 1167). Cf. *Chr*, v. 2171; *Poem.*, II, 1, 13, 6 (Migne, *PG*, 37, 1228) și Lampe, *PGL*, s.v.

²⁰⁵ Vezi Matei 12, 40; 16, 4; Luca 11, 30. Cf. Iona 2, 1; Sf. Grigorie, *Poem.*, I, 2, 2, 184; II, 1, 1, 6–7; II, 1, 11, 1838–1842; II, 1, 17, 52–56; II, 1, 47, 18; II, 1, 51, 34; II, 1, 68, 63–66 (Migne, *PG*, 37, 593; 970; 1158; 1265–1266; 1278; 1379; 1396; 1414) și *Or.* II, 106, unde Sf. Grigorie afirmă că șederea, de trei zile, a profetului Iona în pântecelul „chitului” este un *typos* al unei taine foarte mari” (Migne, *PG*, 35, 505 A).

²⁰⁶ Pentru refuzul Maicii Domnului, vezi *Chr*, v. 1272: Παιδὸς γὰρ ἄνευ τίς ἔρωσ μοι τοῦ βίου; Cf. *Poem.*, I, 2, 9, în care (v. 103–104) Sf. Grigorie afirmă: „Fără Hristos, toți oamenii sunt vedenii mincinoase și cadavre vii” (Migne, *PG*, 37, 675).

²⁰⁷ Dar Moartea Lui nu este lipsită de un scop: „ca să dea viață celor morți” (*Chr*, v. 1307: [...] νεκρὸν, ὃς νεκροῖς ζωὴν δίδοι).

²⁰⁸ *Chr*, v. 1354 sq. Merită să fie amintite două fapte importante: (1) în v. 1349–1351, Sf. Grigorie – ținând seama de datele oferite de Protoevangelia lui Iacob (VII, 1–3 și XIII, 2; vezi și versiunea românească a lui Cristian Bădiliță (cit. *supra*), p. 49 și 52) – afirmă că Sf. Fecioară a fost încredințată Templului (v. 1349), unde – „pe a treia treaptă a altarului”, din Sfânta Sfințelor – primea hrană „din palma unui înger” și (2) Sf. Grigorie de Nyssa (*In nativitate Domini* – Migne, *PG*, 46, 1140 D) și Fer. Augustin (*De sancta virginitate*, IV, 4 – Migne, *PL*, 40, 398) au fost primii care au afirmat că Maria, chiar în copilărie, a depus un vot al fecioriei, dar, pe de altă parte, Sf. Grigorie de Nyssa consideră ca „apocrifă” această istorie a petrecerii Mariei în Templu (*In diem natalem Domini* – Migne, *PG*, 46, 1137 D).

²⁰⁹ Cf. Eusebiu, *Hist. eccl.*, II, 7 (*apud* Trisoglio (1996), p. 81).

²¹⁰ *Chr*, v. 1407 sq. (Vezi și *infra*: *Chr*, v. 1560–1561; 1575–2577). În v. 1418, Sf. Fecioară spune că lui Iuda nu-i rămâne decât să-și ia viața *ρίψαντι πρὸς θάλασσαν ἰχθύσιν βορὰν*.

După un „necrolog” la mormânt²¹¹, Sf. Fecioară îi invită pe Iosif și pe Nicodim să rămână peste noapte în casa Sfântului Ioan (1489–1619). Ucenicul „preaiubit”²¹² încuviințează cele spuse de Maica Domnului și, așa, toți se adăpostesc în casa Sfântului Ioan (v. 1620–1636).

Aici, în timpul nopții, Teologul îi descoperă lui Iosif adâncul tainelor creștine²¹³ (v. 1636–1784). Odată cu zorile, Iosif și Nicodim – luându-și rămas bun de la cei de față – se întorc la casele lor (v. 1785–1817). Între Maica Domnului și cor urmează, acum, un scurt dialog, din care aflăm că – în așteptarea înfrigurată a Învierii – tinerele fecioare nu și-au lăsat pleoapele îngreuiate de somn (v. 1818–1854). În timp ce Maica Domnului insistă ca ele să se odihnească, fie și puțin (v. 1855–1859), își face intrarea, din nou, un sol, vestind că s-a instalat strajă la Mormânt (v. 1860–1902). În felul acesta – și la timp –, Maica Domnului și însoțitoarele ei află că, pentru a putea merge, fără risc, la mormântul lui Hristos, sunt nevoite să aștepte lăsarea serii (v. 1903–1905). Așadar, Sfintele Femei se conformează odihnei de *sabat*²¹⁴ și, aici, odată cu acest episod, se încheie a doua parte a tragediei.

²¹¹ Vezi *Chr*, v. 1489–1619, în care Maica Domnului reamintește, pe scurt, marile teme ale Iconomiei mântuirii noastre:

a) Întruparea Fiului lui Dumnezeu (numit, în v. 1490: ὁ Θεόβροτος), pentru ca Adam, părintele tuturor oamenilor, să cunoască, iarăși, lumina (Cf. v. 1507–1516, în care este de remarcat contrastul tematic dintre ζόφος / σκότος și σωτηρία. Vezi, în această privință, și *Poem*, II, 1, 25, 6 (Migne, *PG*, 37, 1285)) și să primească învierea (Cf. v. 1510–1512: θέλων φαεῖναι καὶ καταυγάζαι γένος, / Ἀδάμ ἀναστήσαι τε πατέρα βροτῶν, / ὃν οὐνεκ' εἶδος προσλαβὼν θνητὸν φέρεις).

b) Hristos – „Cel mai înainte de toți vecii” și „Dumnezeu adevărat, din Dumnezeu adevărat, născut” (v. 1544: Σὲ γὰρ Πατὴρ γεννᾷ μὲν ἀρρεῦστος αἰεὶ. Cf. *Poem*, I, 1, 9, 67, unde Sf. Grigorie proclamă că Hristos οὐδὲ ρύσει βροτὴν βροτὸς ἐγένετο (Migne, *PG*, 37, 469)), este născut după trup „din Fecioara Maria”, dar nu dintr-o relație adulterină (v. 1551–1553; cf. b. 1354; Eusebiu, *Ad Stephanum circa Evangelia*, I, 2 (Migne, *PG*, 22, 881 C–884 A) și Sf. Ioan Gură de Aur, *In Matth. hom.* III, 1 (Migne, *PG*, 57, 37)) cu un anume soldat Pantera (cf. Origen, *Contra Celsum*, I, 28; 32; Efrem de Nisibe, *Diatessaron*, II, 1, *apud* Trisoglio (1996), p. 86; *Evangelia lui Nicodim*, II, 3, pentru care vezi versiunea românească a lui Cristian Bădiliță (cit. *supra*), p. 214).

c) moartea lui Hristos (Vezi v. 1529–1530: ...σφοδρῶς ἔτλης πότμον, / ὡς κοινὸν οἶτον σὺ καταβάλης μόρφῳ) – pricinuită de φόνος și σφίσιματα (v. 1555) – și coborârea Lui „până la cele mai de jos ale pământului” (cf. Faptele Apostolilor 2, 27; I Petru 3, 18–20), pentru a învinge moartea. Cf. *Chr*, v. 1509 sq.; *Or* XLV, 1 (Migne, *PG*, 36, 624 B); *Poem*, II, 2, 7, 229 (Migne, *PG*, 37, 1569) și Sf. Grigorie de Nyssa, *In diem natalem Christi* (Migne, *PG*, 46, 1148 A).

d) întemeierea Bisericii – în text: χορεύσεις (v. 1563) –, prin care Hristos să-Și arate dumnezeirea. Cf. Eusebiu, care vorbește de Biserică ca de o χορεία, întemeiată de Hristos „pentru tot pământul” (*Commentaria in Psalmos*, LII, 2–6 (Migne, *PG*, 23, 446 A B)).

Mai trebuie spus, că tot acum, Maica Domnului anunță (a câta oară?) că poporul evreu, pentru omorul făptuit, va avea de îndurat exilul (*Chr*, v. 1560–1561; 1575–1577. Cf. Eusebiu, *Hist. eccl.*, II, 5, 6; 6, 3; 6, 8; IV, 6, 3–4; idem, *Comm. in Ps.* LVIII, 7–12 (Migne, *PG*, 23, 541 A–C)) și că Ierusalimul va fi trecut prin foc (* Iosif Flaviu, *Bellum Iudaicum*, VI, 2, 9, 165–167; 4, 2, 232–235; 4, 5–7, 249–266; 5, 1, 272; 5, 2, 281–284; 6, 3, 353–355; 7, 2, 363–364; 7, 3, 372, *apud* Trisoglio (1979), p. 116, n. 74).

²¹² Vezi *supra*: n. 183.

²¹³ De pildă, *cauza Nașterii* (cf. *Orationes* XXIX, 19 (ἦν τὸ δὲ σωθῆναι); XXX, 1 (τὸ σωθῆναι πάντως ἡμᾶς) (ed. P. Gallay (*SCh*, 250), p. 216, 5; 228, 17–18); XXXIX, 20 (Migne, *PG*, 36, 360 A: οὐδενὶ τοσοῦτον χαίρει Θεὸς ὅσον ἀνθρώπου διορθῶσαι καὶ σωτηρίᾳ)) și a Morții lui Hristos nu a fost alta decât τὸν βροτῶν σωτηρία (*Chr*, v. 1661–1662), din nemărginită iubire (cf. *Or* I, 5; Migne, *PG*, 35, 397 C–400 A).

²¹⁴ Cf. Matei 28, 1; Marcu 16, 1 și, în special, Luca 23, 56.

4.3.3. Învierea lui Hristos (v. 1134–1905)

Mironosițele și Maica Domnului însăși nu îndrăznesc să meargă la Mormânt, ca să ungă trupul nescricăcios²¹⁵ al lui Hristos²¹⁶ (v. 1906–1956). Totuși, Maria Magdalena este singura care – dincolo de orice spaimă²¹⁷ sau interese meschine²¹⁸ – este hotărâtă să alerge, prima²¹⁹, la Mormânt, dovedind și acum, cu prisosință, nețărmită dragoste și devotament față de Cel Care a eliberat-o din robia celui rău²²⁰. O parte a corului o încurajează²²¹, iar ea își caută tovarășe de drum (v. 1957–1963). Dimineața celei de-a treia zi de la moartea Domnului nu se va lăsa prea mult așteptată²²². În timpul discuției care are loc acum, Fecioara Maria – înfrângându-și orice reținere și temerea că ar putea cădea în vreo cursă vicleană – se hotărăște să meargă, împreună cu Maria Magdalena²²³, la Mormântul purtător de viață²²⁴ (v. 1964–1991). Grupul „fiecilor

²¹⁵ Vezi *Chr*, v. 1920–1921: ...οὐ γὰρ ὑπὸ γῆς ζόγον / φθορὰ κατασκήπει τις εἰς δέμας Λόγου. Cf. v. 1925; *Poem.*, I, 1, 35, 8 (Migne, *PG*, 37, 517: Hristos devine θνητὸς Θεὸς ἄφικτος); I, 2, 31, 31, unde întâlnim sintagma Λόγος ἀφικτόμητις (Migne, *PG*, 37, 913) și Sf. Grigorie de Nyssa, *Antirrheticus adversus Apolinarium*: „Dovadă că dumnezeirea era [în trupul Lui] este faptul că, după moarte, carnea l-a rămas în starea de nescricăciune” (ed. F. Mueller: *GNO*, III, Leiden, 1958, p. 225, 2–4).

²¹⁶ Cf. Marcu 16, 1; Luca 24, 1.

²¹⁷ În text: ἀνδράφην εἰσφέρουσα τὴν τολμηρίαν (*Chr*, v. 1958).

²¹⁸ Ceea ce nu înseamnă însă (v. 1964–1965) că ea nu așteaptă răsplătă (μισθόν) pentru propria-i abnegație (πονεῖν – πονοῦσαν). Maica Domnului (v. 1968) o asigură că Hristos – ca Dumnezeu (cf. *Or*, IV, 32 (ed. J. Bernardi (*SCh*, 309), p. 13128, 9) – o va răsplăti după dreptate (Cf. *Or*, XLII, 20: οὐ γὰρ ἄμισθος ἐγὼ τῆς ἀρετῆς ἐργάτης... Δότε μοι τῶν νόμων μισθόν (Migne, *PG*, 36, 491 A); *Poem.*, II, 1, 12, 4–6 (Migne, *PG*, 37, 1166)).

²¹⁹ Cf. Ioan 20, 1.

²²⁰ Vezi Luca 8, 2.

²²¹ Vezi *Chr*, v. 1957–1962: Ἀπὸ ἅπθ [...] / ἄλλαι τε πολλὰ Γαλιλαίας θρημμάτων / πάσας γὰρ οἶμαι συνδραμεῖν σοι πρὸς τάφον, / ἰδεῖν ποθοῦσας τέμα τῶν ἡλπισμένων. Merită să fie semnalat faptul că, aici, nu e greu de identificat o legătură cu definiția paulică a credinței: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (Evrei 11, 1). Cf. *Or* XLV, 2: Σήμερον δὲ τὴν ἀνάστασιν αὐτὴν ἑορτάζομεν, οὐκ ἔτι ἐλπίζομένην, ἀλλ' ἤδη γεγεννημένην (Migne, *PG*, 36, 625 A).

²²² *Chr*, v. 2020–2021. Cf. *Poem.*, II, 2, 1, 252–253 (Migne, *PG*, 37, 1469).

²²³ Iată explicația dlui Tuilier (*SCh*, 149), p. 289–290, n. 1: „Aici, textul tragediei o identifică pe Fecioara Maria cu «cealtă Marie», pe care Evanghelistul Matei (28, 1) ne-o prezintă numai alături de Maria Magdalena și de mironosițele care au plecat la mormânt în dimineața Învierii. Astfel, după o interpretare aparte a acestui text evanghelic, Magdalena și Maica Domnului au ajuns înaintea Sfințelor Femei la mormânt. Precizăm că această interpretare are temeiuri vechi. De fapt, «cealtă Marie» din Evanghelia mateiană poate fi Maria, mama lui Iacob, menționată, în locurile paralele (Marcu 16, 1; Luca 24, 10), împreună cu Magdalena și cu Salomeea; de asemenea, mai mulți autori bisericești, mai cu seamă Sf. Grigorie de Nyssa (*In Resurrectionem*, II, *PG*, 46, 645 D, 648 B), au identificat în chip lămurit pe Maria, mama lui Iacob, cu Mama lui Iisus. După această teză, Iacob cel Mic ar fi fost fiul lui Iosif, dintr-o primă căsătorie, și fiul vitreg al Mariei. Această exegeză, care are meritul de a pune în acord relațiile evanghelice știute cu privire la Maria Magdalena, Maria, mama lui Iisus, și Maria lui Cleopa (cf. Ioan 19, 25) sau Salomeea (Matei 27, 56; Marcu 16, 1; Luca 24, 10), ce stăteau lângă crucea lui Iisus și, mai apoi, în preajma mormântului, nu este unanimă, dar ea constituie, cel puțin în parte, sursa de inspirație a dramei noastre și ne revelă o tradiție capadociană. (Vezi și v. 2468, în care este repusă problema celor trei femei cu numele de Maria, cum e cazul lui Grigorie din Nazianz, *In Sanctum Pascha*, XLV, 24. Cf. *PG*, 36, 656 D.)”

²²⁴ Sugestiv este *oximoronul* pe care îl formează, aici, în *Chr*, v. 1914, perechea substantiv-adjectiv: τύμβος ζωηφόρος (cf. v. 2416: τάφον ζωηφόρον; v. 1447 și v. 2440: ὀλβιος τύμβος).

din Galileea²²⁵ e gata de drum (v. 1992–2030), dar o întrebare revine, ca o obsesie, în mintea lor: cine le va prăvăli piatra²²⁶ de la ușa mormântului? Acest gând însă nu le ține locului și, odată ajunse la mormânt, mare le este mirarea când constată că aici, în preajma mormântului, nu se află nici măcar un ostaș din gardă (v. 2031–2042). Mai mult, Maria Magdalena este nedumerită văzând că piatra este răsturnată de pe mormânt. Maica Domnului mărturisește deschis temerea că ar putea fi vorba de o cursă întinsă de vrăjmași (v. 2043–2049). Dar un înger le vestește Învierea lui Hristos²²⁷ (v. 2060–2083), îndemnându-le ca și ele să se facă mesagerii acestei îmbucurătoare minuni. Cel înviat – cu trupu-i *pneumatizat*²²⁸ – se arată Mironosișelor, Marici Magdalena și Maicii Lui²²⁹ (v. 2084–2107).

S-a luminat de ziuă și Cuvioasele Femei se îndreaptă, împreună, spre Mormântul Domnului (v. 2108–2127). Aici, li se arată îngerul Învierii, cerându-le să vestească și Apostolilor minunea²³⁰ (v. 2128–2133); Maica Domnului și însoțitoarele ei fac neîntârziat aceasta²³¹ (v. 2134–2173).

Între timp, intervine solul, care – închipuindu-și că aduce veste nouă – anunță, și el, Învierea lui Hristos²³². Autorul găsește cu cale să introducă, acum, o scenă nouă, în care intră în scenă două personaje colective: soldații, încredințați cu paza mormântului, și sinedristii. Aceștia din urmă, neîncrezători în cele relatate de soldați, se arată totuși precauți: pentru a nu se răspândi „zvонul” și știind că unii ca ei sunt dispuși să accepte cu ușurință macularea compromisului de orice fel, încearcă să le cumpere tăcerea și chiar să-i determine să declare că trupul lui Iisus a fost furat de ucenicii Lui (v. 2174–2295). Dar, în mod surprinzător, soldații – temători – nu se lasă mituiți. Trezit din somn de larma iscată în palat, acum apare în scenă și Pilat, căruia – pentru că cerea explicații – i se spune „povestea” cu furtul. Mai întâi, Pilat – cum nu era naiv²³³ – nu se lasă deloc convins de această explicație, ba chiar crede că, la mijloc, este o mașinație a membrilor sinagogii. Și, totuși, mârșăvia lui nu întârzie

²²⁵ *Chr*, v. 1960.

²²⁶ Care, așa cum putem deduce din mărturiile Sinopticilor (Matei 27, 60; Marcu 16, 3), avea o mărime considerabilă.

²²⁷ Cf. Marcu 16, 6; Luca 24, 6.

²²⁸ Cf. *Chr*, v. 2395.

²²⁹ Pentru faptul că Hristos s-a arătat în chip deosebit Maicii Lui, avem mărturii foarte vechi. Vezi, în această privință, C. Giannelli, *Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie*, în *Revue des Études byzantines*, XI (1953), p. 106–119.

²³⁰ Vezi *Chr*, v. 2141–2163. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Hom. I in Ps. XIV* (Migne, *PG*, 29, 256 C); Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catech.* V, 12 și VI, 29 (Migne, *PG*, 33, 521 A și 589 B); O. Perler, *Arkandisziplin*, în *RAK*, I, Stuttgart, 1950, col. 667–676; D. Powel, *Arkandisziplin*, în *TRE*, IV, New York – Berlin, 1979, p. 1–8.

²³¹ Interesant este felul în care autorul nostru definește răul (*Chr*, v. 2164–2165: *Κακοῦ γὰρ ὑπόστασις οὐκ ἔνεστί τις / ὅθεν τὸ κακὸν οὐδὲν εἶναι μανθάνω*). Cf. *Or.* XL, 45 (Migne, *PG*, 36); Serapion de Thmuis, *Adv. Manichaeos*, 4; 19; 20 (Migne, *PG*, 40, 904 A B; 916 C; 917 A); Sf. Vasile cel Mare, *In Hex. hom. II*, 5 (Migne, *PG*, 29, 37 D–40 A) și *Hom. quod Deus non est auctor malorum*, 5 (Migne, *PG*, 31, 341 B); Sf. Grigorie de Nyssa, *In Eccl. hom.*, V (ed. P. Alexander (*GNO*, V), Leiden, 1962, p. 356, 6–15); *De virginitate*, 12, 2 (ed. M. Aubineau (*SCh*, 119), Paris, p. 404, 41–43) și *Ep. III*, 17 (ed. G. Pasquali (*GNO*, VIII, 2), Leiden, 1959, p. 24, 23–24).

²³² Echivalând, pentru Sf. Grigorie (*Chr*, v. 2265), cu darul eliberării de orice rău (*πανσικακον*). Cf. *Poemata* I, 1, 35, 5; I, 1, 36, 21–22; I, 2, 15, 109; II, 1, 77, 16 (Migne, *PG*, 37, 517; 519; 774; 1425).

²³³ Cf. *Filon Alexandrinul, *Legatio ad Caium*, 301–303; Iosif Flaviu, *Bellum Iudaicum*, II, 9, 2–4 și *Antiquitates Iudaicae*, XVIII, 3, 1, *apud* Trisoglio (1979), p. 144, n. 33.

prea mult: până la urmă (autorul neacceptând *legenda*), el cedează și primește minciuna născocită de sinedriști drept adevăr. Chiar de atunci însă erau destui soldați care, nesocotind poziția oficială, răspândeau – fie și pe ascuns – vestea Învierii lui Hristos (v. 2296–2388).

Maica Domnului își regăsește, acum, pacea sufletească²³⁴ și se îndreaptă spre casa unde erau adunați Ucenicii Domnului, cu gândul de a le da și lor de știre faptul minunat al Învierii²³⁵. Corul o înștiințează că, la îndemnul Mariei Magdalena, Petru și Ioan au mers la mormânt și, astfel, au constatat că Domnul a înviat (v. 2415–2420). Maica Preasfântă are, acum, o scurtă și interesantă aducere-aminte: Maria Magdalena a ajuns prima la mormânt, dar faptul Învierii Mântuitorului l-au constatat amândouă (v. 2421–2431). Finalul cuvântării Maicii Domnului anunță reîntoarcerea Mariei Magdalena (v. 2432–2433), care, în puține cuvinte, amintește minunile petrecute în dimineața zilei Învierii (v. 2434–2479).

Peste puțin, se lasă înserarea, iar Cuvioasele Femei și Apostolii – încă înfricoșați – se află în casa Mariei, mama Sfântului Ioan (v. 2480–2496). Deși porțile casei au fost încuiate²³⁶, Iisus apare în mijlocul lor, le spune: „Pace vouă!”, le arată mâinile,

²³⁴ Vrednic de semnalat, aici, este termenul ἀτή (*Chr*, v. 2390), care, în greacă, este o veche personificare a *orbirii*, aducătoare de nenorociri. Cf. E. R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, trad. de Catrinel Pleșu, Ed. Meridiane, București, 1983, p. 20 sq.

²³⁵ Merită să fie schițată, aici, *hristologia* expusă de Maica Domnului (*Chr*, v. 2393–2406):

a) Învieria este o realitate de netăgăduit: „Cum ar fi putut mormântul, sigiliul de pe piatră sau străjerii să nă închis [trupul] de necuprins al Cuvântului (ἀλήτου λόγου)?” (*Chr*, 2393–2394). Precizare necesară: sunt, în *Opera* Sfântului Grigorie, și alte locuri în care Cuvântul dumnezeiesc este numit identic sau prin sinonime: *Orationes* XXX, 21 (ed. P. Gallay (*SCh*, 250), Paris, 1978, p. 270, 4: τὸ τῆς φύσεως ἀληπρον); XXXVII, 2 (ed. C. Moreschini (*SCh*, 318), Paris, 1985, p. 272, 12–13: ὁ ἀπερίληπτος); XXXVIII, 13 (Migne, *PG*, 36, 325 B: ὁ ἀπερίληπτος καὶ ὁ ἀχώρητος); XXXIX, 13 (Migne, *PG*, 36, 349 A: τὸ ἀπερίγραπτον); XLV, 11 (Migne, *PG*, 36, 637 B: ὁ ἀχώρητος); *Poem*, I, 1, 5, 3 și II, 1, 13, 64–65 (Migne, *PG*, 37, 424 și 1232).

b) trupul Domnului este îndumnezeit datorită *unirii ipostatice*: εἰς συγγένειαν Πατρός ἀμειψθέν δέμας (*Chr*, v. 2395).

c) Hristos – numit în text (*Chr*, v. 2397) αὐτόριζον καὶ αὐτοπλάστην Δεσπότην (cf. *Poem*, I, 1, 35, 4 (Migne, *PG*, 37, 462: αὐτογενέθλον) – ține și cărmuiește lumea cu puterea-I divină (*Chr*, v. 2398; cf. *Orationes* VII, 24 (Migne, *PG*, 35, 788 B); XLV, 30 (Migne, *PG*, 36, 664 A B); *Poem*, II, 2, 3, 5 (Migne, *PG*, 37, 1480)). El S-a născut din Fecioara Maria (*Poem*, I, 2, 1, 197–199 (Migne, *PG*, 37, 537: ἀγνῆς διὰ μητρός... παρθενικῆς)) în chip minunat: ὅς κλειῖθρα παρθένια μηδαμῶς λύσας / ἐξῆλθεν... / οὐ γὰρ κορείης ἄμια διέλυσέ πως (*Chr*, v. 2399–2401). Cf. *Poem*, I, 1, 9, 67–69 (Migne, *PG*, 37, 462) și *oximoronul* din *Chr*, v. 60 (τίκτουσα καὶ τίκτουσα) și v. 62 (τίκτουσαν οὐ τίκτουσαν).

d) netrupesc (ἄσαρκος sau ἀσώματος) din veci, Fiul lui Dumnezeu – prin Întruparea cea pentru noi – devine *carne sau trup* (Vezi *Chr*, v. 2406; *Orationes* XXIX, 19 (ed. P. Gallay, (*SCh*, 250), p. 216, 2–3); XXXVII, 2 (ed. C. Moreschini (*SCh*, 318), Paris, 1985, p. 272, 12); XXXVIII, 2 (ὁ ἄσαρκος σαρκούται) și XL, 45 (Migne, *PG*, 36, 313 B și 424 B); *Poemata* I, 1, 2, 63; I, 1, 10, 10; II, 1, 1, 14–15; II, 1, 38, 27–28; II, 2, 6, 90 (Migne, *PG*, 37, 406; 465; 971; 1327; 1549). Cf. Eusebiu de Cezareea, *Demonstratio evangelica*, V, 3 (Migne, *PG*, 22, 365 A); Sf. Atanasie cel Mare, *In illud, Omnia mihi tradita sunt*, 3 (Migne, *PG*, 25, 213 A); Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, III, 3 (ed. W. Jaeger (*GNO*, II), Leiden, 1960, p. 130, 19–20); idem, *Ad Simplicium, De fide et Antirrheticus adversus Apollinarium* (ed. F. Mueller (*GNO*, III, 1), Leiden, 1958, p. 62, 21 și p. 147, 12–148, 25); Asterie al Amasiei, *Hom. XII*, 1, 2 (ed. Datema, Leiden, 1970, p. 165, 11–12: ὁ ἄσαρκος τὴν σάρκα ἡμιάσματο καὶ ἀσώματος ἐνεδύσματο σώμα).

²³⁶ În *Chr*, v. 2500–2503 ieșirea lui Hristos din mormânt este comparată cu nașterea Lui din Preasfânta Fecioară (Πῶς πάρεστι τὸν κεκλεισμένον / τὰχ' ὡς ἀνέστη καὶ τὰρου κεκλεισμένου / καὶ πρὶν προῆλθεν ἐκ πυλῶν τῆς παρθένου, / ἅλυστα τηρῶν κλειῖθρα μητρός πανάγνου). Vezi și *infra*: *Chr*, v. 2397–2401; *Poem*, I, 1, 9, 67–69; I, 2, 1, 197–199 (Migne, *PG*, 37, 462; 537). Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *In luciferam sanctam domini resurrectionem* (ed. E. Gebhardt (*GNO*, IX), Leiden, 1967, p. 318, 21–27).

picioarele și coasta Lui și le poruncește să vestească Evanghelia în toată lumea. Tot acum, Cel înviat – suflând asupra Apostolilor – le-a dat Duh Sfânt și, implicit, puțința de a dezlega păcatele oamenilor²³⁷. Ca multe tragedii antice, și tragedia *Christus patiens* se încheie cu o invocare²³⁸ (v. 2532–2602) către Hristos (v. 2532–2571) și către Maica Domnului (v. 2572–2602), cu privire la care mi se pare că se impun câteva observații:

(1) în *Chr*, v. 2532–2533, Hristos, ca Împărat și Mântuitor, este chemat să dezlege neamul omenesc din legăturile păcatului²³⁹;

(2) autorul nostru reafirmă că pizma diavolului este „cauza” căderii²⁴⁰;

(3) ca ἐσθλὸς Παῖς și Βασιλεὺς παντάναξ (v. 2538) – Care a strivit sub picioarele Lui șarpele, pricinuitoarea răutății, și a biruit moartea, dușmanul cel din urmă al firii omenesti (*Chr*, v. 2539–2540: τὸν ἀρχέκακον καταπατήσας ὄφιν, / ἔσχατον ἐχθρὸν καβαλῶν τε τὸν πότιμον)²⁴¹ – Hristos este rugat să nu îngăduie ca omenirea să ajungă prilej de „bucurie pentru ucigașul de oameni”²⁴²;

(4) în timpul eshatologic, Hristos va veni, iarăși, în lume: nu smerit, ca la Întrupare²⁴³, ci „întru mărire”, ca Judecător drept (v. 2543 sq.), ceea ce nu înseamnă că va fi lipsit de pedagogică (*Chr*, v. 2569: ῥάβδῳ δὲ σῆ παιδεύει, πλὴν φιλαγάθως)²⁴⁴ *filantropie* (*Chr*, v. 2537; 2555; 2557–2563)²⁴⁵;

(5) Mântuitorul este rugat să accepte mijlocirile Maicii Domnului și ale Sfinților Apostoli (*Chr*, v. 2570–2571: Πρέσβιν δέδεξο μητέρα σὴν, ὦ Λόγε, / σφᾶς δ' οἷς δέδωκας δεσμούτιν σου χάριν);

²³⁷ Vezi Ioan 20, 22–23. Cf. *Chr*, v. 2528; 2531–2533 și *infra*: n. 239.

²³⁸ Dar aici, spre deosebire de tragedia antică, nu este invocată o nălucă (în loc de suflet viu), ci o realitate personală biruitoare: Hristos însuși și Preasfânta Lui Maică.

²³⁹ În text: Τοῦνδε δεσμῶν ἀλύτων με, Παντάναξ, / ὁ δεσμούτης αὐτὸς ὢν, Σῶτερ, λύσον. Cf. *Orationes* III, 8 (ed. J. Bernardi (*SCh*, 247), Paris, 1978, p. 254, 6); XXXVIII, 17 (Migne, *PG*, 36, 329 D–332 A: [...] τὴν γέννησιν σεβάσθητι, δι' ἣν ἐλύθης τῶν δεσμῶν τῆς γεννήσεως); *Poem.*, I, 1, 33, 9; I, 1, 35, 9; II, 1, 21, 5–6; II, 1, 83, 27–28 (Migne, *PG*, 37, 514; 517; 1280; 1430: Hristos va scăpa pe mulți δαμονίων ἀπὸ δεσμῶν), cu care, vai! s-au legat singuri, din nebăgare de seamă (Vezi *Chr*, v. 2534: οἷς, φεῦ, με κατέδησεν ἀπροσεξία).

²⁴⁰ *Chr*, v. 2535: ἐχθρὸς θ' ὁ πλάνος κατεβάρυνε φρόνην („răutățitorul și vrăjmașul m-a împovărat cu pizma sa”). Loc comun în soteriologia Sfântului Grigorie Teologul: păcatul dintâi a fost „inspirat” de invidia diavolului. Vezi, în această privință, *Orationes* XXXVIII, 12; XXXIX, 7; 13; XLV, 8; 28 (Migne, *PG*, 36, 324 C; 341 B; 348 D; 633 A; 661 B: Ἠπατήθημεν, ἐπειδὴ ἐφθονήθημεν) și *Poemata*, I, 1, 7, 60–66; I, 1, 10, 18–19; I, 2, 1, 120–121; I, 2, 2, 377; I, 2, 3, 62; I, 2, 14, 58; I, 2, 24, 293–294; II, 1, 1, 381–382; II, 1, 45, 102; II, 1, 63, 4; II, 2, 1, 347 (Migne, *PG*, 37, 443–444; 466; 531; 608; 637; 760; 810; 998; 1360; 1606; 1476).

²⁴¹ Cf. *Poemata*, I, 2, 8, 109; II, 1, 1, 550; II, 1, 21, 1–2; II, 1, 45, 315–316; II, 1, 70, 2–3 (Migne, *PG*, 37, 657; 1011; 1280; 1375; 1418). Vezi și *Chr*, v. 2548–2551; *Orationes* XIX, 5 – unde diavolul este definit ca “prigonitor nemilos al sufletului” (Migne, *PG*, 35, 1049 A); XL, 10 (Migne, *PG*, 35, 1049 A); XL, 10 (Migne, *PG*, 36, 369 B–372 A) etc.

²⁴² *Chr*, v. 2553: [...] μὴ μ' ἐάσης χάρμα τῷ βροτοκτόνῳ. Vezi și *Chr*, v. 2568. Cf. *Poemata*, II, 1, 83, 12 (Migne, *PG*, 37, 1429: „Bucuria diavolului este căderea celor muritori”) și II, 1, 56, 2 – unde diavolul este apostrofata ca fiind κάκιστον θηρίον, βροτοκτόνον (Migne, *PG*, 37, 1401); Origen, *Hom. in Lucam* XXXV (ed. H. Crouzel – F. Fournier – P. Perichon (*SCh*, 87), Paris, 1962, p. 418).

²⁴³ Cf. *Or.* XXXVIII, 16 (Migne, *PG*, 36, 329 C).

²⁴⁴ Cf. *Orationes* IV, 14 (ed. J. Bernardi (*SCh*, 309), Paris, 1983, p. 106, 3–8); XVI, 12 (Migne, *PG*, 35, 949 C); XXXVIII, 12 și XLV, 8 (Migne, *PG*, 36, 324 D și 633 A B); *Poem.*, II, 1, 45, 189–190 (Migne, *PG*, 37, 1366).

²⁴⁵ Cf. *Or.* XVI, 12 (Migne, *PG*, 35, 949 C); *Poemata* I, 1, 34, 25; I, 2, 28, 313–315; II, 1, 69, 7; II, 1, 89, 13–14 (Migne, *PG*, 37, 516; 879; 1417; 1443).

(6) Maica Domnului este invocată ca „Preafericită Fecioară“, deoarece – schimbându-și chipul viețuirii pământești – s-a îmbrăcat cu haina nestricăciunii²⁴⁶, rămânând, astfel, pururea neîmbătrânită (*Chr.* v. 2576: ἀεί τ' ἀγήρως ὡς Θεός)²⁴⁷;

(7) Ca expresie a recunoștinței pentru darurile primite (χαρίτων), Preasfânta Fecioară primește o ghirlandă de flori (*Chr.* v. 2581–2584)²⁴⁸, este invocată ca rugătoare și solitoare către Fiul ei²⁴⁹ și cântată ca cea mai presus de oștirile cerești²⁵⁰ și suprema scăpare²⁵¹ a neamului omenesc.

4.4. Acesta este, pe scurt, conținutul tragediei *Christus patiens* – admirabilă operă de seară a Sfântului Grigorie, gânditor, teolog și artist. Dar tragedia nu spune singură – și, poate, ar trebui spus aici, în încheiere – în ciuda câtor potrivnicii s-a ivit în lume²⁵² așa cum este și nici în ce măsură scăderile ei, câte există²⁵³, sunt mult mai mici decât puteau să fie. Oricum, Sf. Grigorie – primul dramaturg al literaturii creștine – și dacă nu ar avea, cu această tragedie, decât acest unic merit, lui tot i s-ar cuveni un loc de seamă în conștiința „publicului creștin“.

5. Este, de aceea, de necrezut că o seamă de patologi – unii venerabili – dintr-o pricină ori alta, au socotit ca negregoriană această tragedie. De neînțeles este și că alți cercetători – poticnindu-se de faptul că autorul nostru are, adesea, „respirația“ prea scurtă pentru a izbândi în toate privințele – au interpretat această piesă numai în baza unor precepte literare, ori că alții, și nu arareori, nu au văzut în *Christus patiens* decât un *volumen*, în întregime, de inspirație livrescă și că însăși originalitatea ei cea mai izbitoare – subiectul ei, biblic și creștin – nu este decât adaptarea, în versuri, la distanță de câteva sute de ani, a temelor majore ale teatrului antic grecesc, așa cum căpătase, în secolele V–IV a.Hr., formă clasică în opera lui Euripide.

²⁴⁶ *Chr.* v. 2572–2575. Cf. I Corinteni 15, 53–54; Sf. Grigorie din Nazianz, *Or.* XLIII, 80 (Migne, *PG*, 36, 601 C); *Poem.* II, 1, 12, 591 (Migne, *PG*, 37, 1209).

²⁴⁷ Pentru conceptul gregorian de ἀγήρω ζωήν, vezi și *Poemata* I, 2, 1, 51 (Fecioara Maria este „asemenea lui Dumnezeu – θεοουδής“) și *ibid.*, v. 728 (unde se afirmă că fecioria este θεοεικελος); I, 2, 1, 198; I, 2, 2, 677–678: în cer, „trupurile (σάρκες), ajungând (ἵερίαι), primesc o viață lipsită de bătrânețe (ἀγήρω)“ etc. (Migne, *PG*, 37, 537 și 577; 631). Cf. Sf. Atanasie cel Mare, care, în *Fragmenta in Lucam*, preamărește însușirea τῆς ἀγίας παρθένου καὶ θεοειδοῦς Μαρίας (Migne, *PG*, 27, 1393 C).

²⁴⁸ Cf. *Orationes* IV, 3; 17 și V, 35; 36 (ed. J. Bernardi (*Sch.*, 309), Paris, 1983, p. 90, 14; 110, 1–2 și p. 366, 23–27; 370, 22); XL, 18 (Migne, *PG*: ἵνα δε κοσμήσῃ, ἵνα δώ... στέφανον χαρίτων); XLV, 30 (Migne, *PG*, 36, 664 B); *Poemata* I, 1, 34, 11 și 13; I, 2, 1, 1–2 (Migne, *PG*, 37, 515; 521).

²⁴⁹ Cf. *Chr.* v. 2588–2589: πλουτῶν αἰεὶ σε προστάτιν παντὸς βίου / καὶ πρέσβιν εὐπρόσδεκτον ἐς σὸν Υἱέα. Vezi și *Chr.* v. 2592; *Poemata*, I, 2, 25, 369; II, 1, 65, 6 (Migne, *PG*, 37, 838; 1407).

²⁵⁰ Vezi *Chr.* v. 2599: οὐρανίωνων ταγμάτων ὑπερτέρα. Cf. *Poemata*, I, 2, 3, 6; I, 2, 4, 8; I, 2, 7, 3–4; I, 2, 10, 923 (Migne, *PG*, 37, 633; 641; 648; 747).

²⁵¹ Vezi *Chr.* v. 2602: μεγίστη πανταχοῦ σωτηρία.

²⁵² Vezi *supra*: n. 98 și 102–104.

²⁵³ Vezi *supra*: sub 2.2.1.

ARHIM. JUSTIN POPOVICI¹ÎNTRE DOUĂ FILOSOFII²a) Lumea fără de Hristos³

Înjugat la jugul Timpului și al Spațiului, omul trage după el omenirea. Încotro? Pe ce stânci prăpăstioase o va duce, pe ce culmi înghețate dincolo de Timp și de Spațiu? Toți oamenii, toate semințiile, toate popoarele, toate generațiile sunt la fel înjugate la acest jug îndoit. Și-l trag cu greu ziua și noaptea, împinși de o putere irezistibilă. Trag și se împiedică, și iarăși trag și iarăși se împiedică; cad și se pierd. Pentru ce? Cine îi înjugă și nu-i desjugă niciodată? O, e Timpul! Spuneți-mi taina Timpului... Timpul: povară grea. Și Spațiul? E tristul frate geamăn al Timpului.

Nu există ceva mai tragic și mai trist decât neamul omenesc, înjugat la jugul greu al Timpului și Spațiului. Trage la carul Timpului fără ca să-i cunoască nici firea, nici înțelesul și nici scopul. Trage și carul Spațiului, dar nici acestuia nu-i cunoaște firea, nici înțelesul și nici scopul. Un lucru fără rost așadar înrob în domeniul iraționalului! Și lucru lipsit de rost se ia la întrecere cu absurdul, dar lupta o câștigă însă aproape-ntotdeauna tragicul.

Ca să existe și să trăiască cineva într-o atare lume, nu constituie nicidecum un privilegiu. Nu-i așa? Dar potrivit cu o necesitate de ne-nțeles, de îndată ce ieși din

¹ Arhimandritul Justin Popovici, fost profesor de Dogmatică la Facultatea din Belgrad, s-a născut în Vranje (Serbia) în anul 1894. A studiat Teologia la Belgrad, apoi în Rusia, Anglia și Atena, unde a susținut în anul 1926 și teza de doctorat cu titlul: „Problema persoanei și a cunoașterii după Sf. Macarie Egipteanul”. Întors în Iugoslavia este numit pe rând profesor la seminarul din Carlovci și apoi din Prizren, iar în 1935 este rânduit profesor de Dogmatică la Facultatea de Teologie din Belgrad. În anul 1945 este obligat de regimul ateu comunist să abandoneze Facultatea de Teologie și să se retragă la mănăstire. Dintre lucrările lui amintim: „Dogmatica Bisericii Ortodoxe” (5 vol.), „Filosofie și religie la F.M. Dostoievski” (1923), „Dostoievski despre Europa și despre (pan)slavism” (1940), „Filosofia vieții după Sf. Sava” (1953), „Adâncuri filosofice” (1957) și studii despre teologia Sf. Atanasie, a Sf. Ioan Gură de Aur, a Sf. Ioan Damaschin, a Sf. Macarie, a Sf. Simeon Noul Teolog și 12 vol. de comentarii la Epistolele Sf. Pavel și Sf. Ioan. „Ca teolog – scria profesorul Ioan Karmiris – Justin Popovici se deosebește prin profunzimea lui credință creștină, prin evlavie și prin viața sa strict ascetică, precum și prin înțelegerea sa culturală teologică și filosofică. El a scris însemnate lucrări teologice și filosofice în care, printre altele, încearcă o confruntare a celor „două filosofii”, adică a filosofiei „potrivit cu elementele lumii” și a aceleia „după Hristos” (Coloseni 2, 8), sau cum el însuși prefera să le numească – o confruntare între filosofia „omului gol” și „filosofia Duhului Sfânt” (Enciclopedia de Religie și Etică, Atena, 1960, vol. 10, col. 548–549).

² Articolul acesta a fost publicat prima dată în „Hriscansko Delo”, Skopje, 4, 1936 și a fost tradus în limba greacă de ucenicul său Ieromonahul Athanasie Jevtici în volumul: „Omul și Dumnezeu-Omul”. Studii de Teologie Ortodoxă, Atena, 1981 (ed. 4), p. 11–29.

³ Divizarea în subcapitole ne aparține (n. tr.).

neființă întru ființă, imediat te găsești înjugat la jugul amar al Timpului și Spațiului. Ce ciudată ospitalitate! Iar dacă ai fost trimis în lume cu niște organe de simț mai sensibile, vei simți repede că o tristețe imensă apasă toate ființele, că o boală interioară nemiloasă roade toate creaturile. Iar inima ta dintr-odată se transformă într-un izvor de lacrimi. Atunci îți dai seama că toată făptura are ochi, care, din cauza unei supărări, lacrimiază continuu. Și lacrimile tuturor făpturilor îndurerate se adună în inima omului și-i inundă întreaga ființă. Încearcă, dacă poți, să-ți stăpânești inima, să nu izbucnească în lacrimi în fața tristei soarte a acestei lumi. Încercarea ta se va preface într-un strigăt deznădăjduit; voința ta se încovoie neputincioasă sub asaltul tristeții lumii întregi ce izbucnește din întreaga ta existență.

Lumea aceasta... Ce înseamnă lumea aceasta cu toate chinurile, supărările, tragediile și durerile ei? Ce altceva decât un viitor candidat la moarte lipsit de nădejde? Da, un candidat la moarte fără nădejde, care stă să-și dea sufletul într-o agonie fără sfârșit, dar care nicicând nu moare. Ce ne mai rămâne? Scrâșnirea din dinți și răzvrătirea? Dar împotriva cui? Ah, această conștiință omenească atât de mărunță, nu poate afla în nici un chip pe adevăratul vinovat! Se pare că conștiința a fost dată oamenilor numai în așa măsură, încât să poată numai să se chinuie în zadar cu ea, să-și dea seama de impasul lor, de lipsa de ieșire din cumpletele condiții de existență. Conștiința omenească este ca o luminiță, un licurici în noaptea întunecată; pretutindeni, jur împrejurul ei, întuneric dens și de nepătruns. Împins de o neliniște lăuntrică, sărmanul licurici aleargă dintr-un întuneric în altul, de la cel mai mic la cel mai mare. Dar culmea fricii se găsește în aceea că și cel mai mare întuneric este foarte mic în fața altuia mai mare decât el. Și uite așa la nesfârșit...

O conștiință supradezvoltată... La ce îmi folosește? Tânjesc să nu mai doresc nimic. O sensibilitate supradezvoltată... La ce îmi folosește? Vreau să nu mai simt nimic. Dar lucrul cel mai insuportabil, cel mai chinuitor este să cugete cineva asupra absurdului gândirii. Gândirea constituie cel mai mare absurd. O, dacă omul și-ar fi fost făuritorul gândului, atunci el și-ar fi găsit cu ușurință Paradisul. Cum? Distrugându-și gândirea! Dar acum gândirea este impusă omului; aceasta cugetă și atunci când omul nu o dorește... Voi, care sunteți martori ai gândirii, o simțiți și o știți asta. Vă dați seama de ea prin simțuri. Și tocmai aceasta este cea mai înfiorătoare cunoaștere. Dacă mi-ați putea afla sfârșitul gândirii, moartea ei, atunci veți deveni cei mai mari binefăcători ai omenității. Atâta vreme cât va exista sensibilitate, atâta vreme cât va exista gândirea în om, e cu neputință ca el să nu bocească pentru taina înfricoșătoare a acestei lumi, cu un bocet fără sfârșit și nemângâiat, pentru că omul, în ce privește tristețea, este fără de sfârșit, fără de «dincolo». Tocmai în aceasta constă nemurirea lui; nemurire blestemată dar și necesară. O, fie ca omul chinuit și întristat să-și afle moartea, în care să piară, să se stingă în întregime și gândirea lui, ba chiar pentru totdeauna și în toată veșnicia!

b) Lumea întru Hristos

Acesta este omul, aceasta este lumea când nu le simt în Hristos, când nu le văd prin mijlocirea lui Hristos. Dar, împreună cu El, toate se schimbă. Atât eu, cât și lumea care mă înconjoară. De la întâlnirea cu El, pe om îl trece un curent cu totul nou, ceva ce până atunci n-a mai simțit, ceva necunoscut, ceva de neînchipuit. Din dragoste pentru El, sentimentul față de mine și simțirea față de lume se preschimbă

într-un minunat mesaj de bucurie (evanghelie = vestea cea bună), care nu are sfârșit nici în timp, nici în veșnicie. Și atunci în toate prăpăstiile lumii și în toate adâncurile omului, răsună tandră vocea plăcută și seducătoare, care-i întărește pe toți cei obosiți și-i ridică pe toți cei căzuți; vocea aceasta care îi izbăvește pe toți cei distruși și care vindecă orice rană; care dă mângâiere la toată întristarea, care ușurează toate poverile și care îndulcește orice amărăciune. Este vocea Unicului iubitor de oameni: „Veniți la Mine toți cei obosiți și împovărați, și Eu vă voi odihni pe voi. Luați jugul meu peste voi și învățați de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima, și veți afla odihnă sufletelor voastre! Că jugul Meu este bun și povara Mea este ușoară” (Matei 11, 28–30).

De ce viața este grea pentru om? Pentru că omul a descoperit moartea și a înstăpânit-o înlăuntrul său și în toate ființele din jurul său. Iar moartea este izvorul nesecat al tuturor chinurilor și supărărilor. Toate nervurile morții pleacă de la om, pentru că acesta este principalul ganglion al morții. În realitate, moartea este singura amărăciune a vieții, singura amărăciune a existenței. De la ea provine și întreaga tragedie a vieții.

Viața pământească a omului nu este altceva decât o luptă neîncetată a sa cu moartea, cu înainte-mergătorii ei, cu însoțitorii ei și cu armatele ei. Aici nu există niciodată armistițiu și cu atât mai mult pace. Moartea asaltează în mod continuu, fără răgaz, omul, atât din interior, cât și din exterior. Cum? În ce chip? Din afară prin ispite, dinlăuntru prin boli văzute și nevăzute. Și toate acestea: ispite, păcate, boli nu sunt altceva decât colții morții, care rod neîncetat omul și pe dinlăuntru și pe din afară. Cel mai cumplit este faptul că nu-i mănâncă numai trupul, ci și sufletul, și rațiunea, și conștiința.

Din această situație există o singură ieșire, numai o cale de mântuire: învierea lui Hristos și prin ea izbânda asupra morții în toate lumile. Precum moartea este izvorul tuturor amărăciunilor, este amărăciunea în genere, tot așa și Învierea Mântuitorului Hristos este izvorul oricărei bucurii, este bucuria în genere. E de ajuns ca omul să-și deschidă ochii duhovnicești; și atunci nu va putea decât să-și dea seama, să simtă și să vadă că Domnul înviat este singurul care dă sens și bucurie adevărată vieții amare a omului pe pământ. El și nimic altceva; El și nimeni altul.

Ce este mai principal și mai important în viața omului? – Neîndoielnic faptul de a da un sens vieții lui, viață care atât ontologic, cât și fenomenologic a fost golită de sens de către moarte, adică de păcat. Pentru că numai păcatul și moartea golesc viața și existența de sens, golesc de rațiune (Logos) omul și creația. Îndepărtează de la făptura lui Dumnezeu „verbalitatea” primordială, adică amprenta Logosului, Verbului, Cuvântului lui Dumnezeu, și raționalitatea pe care Dumnezeu-Cuvântul a însământat-o înlăuntrul omului când l-a plămădit.

Într-adevăr, păcatul și moartea sunt unicele lucruri absurde în această lume, singurele lipsite de rațiune, singurele i-Logice. Atâta vreme cât moartea și păcatul se găsesc în om, absurdul, i-raționalitatea îi pustiește și conștiința de sine, și sensibilitatea de sine, și viața, și făptura. Numai atunci când omul se va împărtăși de bucuria învierii lui Hristos, numai atunci în sufletul său va reveni adevăratul sens și rațiunea (Logos), rațiunea adevărată și raționalitatea și-l vor conduce spre minunata nemurire și nesfârșire, nemărginire a lui Hristos.

Fără preablândul Domn Iisus Hristos este înspăimântătoare și fără de sens chiar și această scurtă viață de pe pământ și cu atât mai mult nemărginita și nesfârșita nemurire. Acolo unde se găsește moartea, acolo nu poate să existe o bucurie reală. Cu alte

cuvine: acolo unde nu este prezent Hristos, acolo nu există adevărată bucurie. Oamenii, în delirul păcatului, amețiți de plăcerea păcatului, numesc „bucurii ale vieții” un număr nelimitat de micimi și de prostii, de non-sensuri. Și constituie într-adevăr o nerozie, un non-sens și o micime tot ceea ce-l îndepărtează pe om de Hristos, tot ceea ce nu-i asigură sfințenia și nemurirea lui Hristos.

Și încă ceva: unde există moarte, acolo nu există adevăr real și dreptate și dragoste. Numai acela care va învinge moartea și va mântui neamul omenesc de moarte, numai acela are dragoste adevărată. Ce dragoste, ce iubire este aceea care nu-l mântuiește pe cel iubit de moarte? Tocmai de aceea Domnul Iisus este Unicul «iubitor de oameni». Și dragostea deplină (atot-iubirea), tocmai de aceea este „deplină”, pentru că cuprinde tot adevărul, toată dreptatea și tot ce este sublim, nobil, nemuritor, tot ce este binecuvântat, tot ce este dumnezeiesc.

În realitate sărmanul neam omenesc are numai un prieten adevărat: pe Mântuitorul Hristos, pentru că Acesta l-a mântuit pe om de cel mai mare dușman al său, adică de moarte. Prin slăvită Învierea Sa, Domnul a introdus neamul omenesc în cursul fluviului nemuririi, care se varsă în viața veșnică. Și din clipa aceea gândurile și sentimentele și faptele oamenilor lui Hristos devin toate mici pârâuri ale nemuririi, care, trecând printre stâncile timpului și spațiului cântă, clipocesc și curg cu bucurie către marea lipsită de maluri a minunatei veșnicii și a firii teandrice a lui Hristos.

Când din Timp vor fi sustrate păcatul și moartea, atunci timpul devine un început minunat în dumnezeiasca veșnicie, o splendidă introducere în realitatea divino-umană, potrivit cu cuvintele adevărate ale veșnicului Hristos, Dumnezeu-Omul: „Cel ce crede în Mine are viață veșnică” (Ioan 6, 47). Amărăciunea Timpului provine din moarte și din păcat; dar prin nemurire și prin lipsa de păcat, timpul se îndulcește, devine blând. Fără de Hristos, singurul Atotputernic, Timpul este o povară grea, însă cu El timpul devine ușor. Dar și ciudatul frate geamăn al Timpului, Spațiul, cu toate cele ce închide înlăuntrul său, apasă cu toată greutatea sa și-l strivește pe om. Cumplită și înspăimântătoare, așadar, este povara omului; greu și plin de spini este jugul său. Numai cu ajutorul preabunului și atotputernicului Hristos, Dumnezeu-Omul, jugul acesta devine „folositor” și încărcătura lui „ușoară”, după cuvintele nemincinoase ale Adevărului: „Jugul meu este folositor și povara mea este ușoară” (Matei 11, 30).

Este chinuitor jugul vieții și grea povara existenței, de vreme ce le îngreunează lanțurile păcatului și ale morții. Când însă prin puterea Domnului Înviat legăturile păcatului și ale morții sunt îndepărtate de la rădăcina vieții și a existenței, atunci jugul vieții devine „folositor” și povara „ușoară”. Mai mult, viața se prefăce, se preschimbă atunci în bucurie, existența în veselie. Și este vorba aici de acea bucurie și de acea existență, care nu încetează nici în lumea aceasta și nici în cealaltă. Când Dumnezeu-Omul cel veșnic îi dă putere și-l face pe om adevărat și nemuritor, atunci jugul vieții devine bun și povara existenței ușoară. Atunci omul, cu toată ființa lui, simte că din toate adâncurile și din toate culmile raționale, din toate piscurile „Logice” ale timpului și spațiului create de Dumnezeu, îl inundă o lumină lină și dumnezeiască.

Pentru omul cugetător, atât Timpul, cât și Spațiul sunt niște fiare, dacă nu dobândesc un sens pentru veșnicie, adică pentru realitatea teandrică, pentru divino-umanitate. Pentru că noi nu cunoaștem veșnicia decât înlăuntrul categoriei, înlăuntrul faptului, înlăuntrul realității divino-umane a lui Hristos. Întreaga veșnicie, unită cu timpul, a stătut pentru prima dată în fața conștiinței omenesti în Persoana lui Hristos Dumnezeu-

Omul. Dumnezeu este deținătorul și purtătorul veșniciei, omul un reprezentant al timpului, în vreme ce Dumnezeu-Omul Hristos constituie cea mai înaltă, cea mai deplină și cea mai desăvârșită sinteză (unire) a veșniciei și a timpului. Timpul își dobândește înțelesul deplin prin unirea sa cu veșnicia în viața divino-umană a Domnului Iisus. Luminat de Dumnezeu-Omul, timpul își dezvăluie toate însușirile lui „logice”, pentru că și el prin Logosul, prin Cuvântul lui Dumnezeu a fost făcut (Vezi Ioan 1, 3). În ființa sa, timpul este „logic” și tocmai de aceea constituie o „precuvântare” către veșnicia Cuvântului (Logosului) prin realitatea divino-umană. Cuvântul lui Dumnezeu întrupat a arătat cu siguranță că timpul constituie o pregătire pentru veșnicie. Cel care va intra în timp, va intra, va pătrunde concomitent în vestibulul veșniciei. Aceasta este legea existenței noastre.

Aflat înlăuntrul Timpului, omul este o ființă care se pregătește pentru veșnicie. Iar dacă lipsită de Dumnezeu Cuvântul, viața pământească, în timp, este înfricoșătoare, fără de noimă și chinuitoare, cu cât mai mult va fi așa veșnicia? Veșnicia, fără Dumnezeu-Cuvântul, nu este decât Iad. Și viața pământească, fără Cuvântul lui Dumnezeu, este o anticameră, un vestibul și o pregătire pentru Iad. Pentru că Iadul nu înseamnă altceva decât o viață fără Logosul, fără Cuvântul lui Dumnezeu, o viață fără sens dumnezeiesc, fără rațiune (logos) dumnezeiască, o viață „i-Logică”. Numai în Iad nu există rațiune (logos), logicitate și nici noimă. Iadul omului începe deja de aici de pe pământ, dacă omul nu trăiește în Cuvânt, în Logos, în Hristos. Dar și Paradisul omului începe de aici, de pe pământ, dacă omul trăiește întru Cuvântul lui Dumnezeu, în Dumnezeu-Omul Hristos. Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat constituie și noima, și raționalitatea („logicitatea”), și Paradisul pentru existența omenească. Tot ceea ce este «anti-logic» (protivlogosno) și «i-logic» (nelogosno) este concomitent „para-log” și lipsit de noimă (înțeles). Și acest fapt creează în om (pre)dispozițiile satanice, care-i transformă viața în Infern.

Omul? O ființă introductivă, o ființă care se pregătește pentru veșnicie prin mijlocirea realității divino-umane. În Hristos, omul este infinit și nemuritor, pentru că „a trecut de la moarte la viață” (Ioan 5, 24), moartea nu-l mai întrerupe; el se prelungește din timp în veșnicie. Trăind prin Domnul care a înviat din morți, omul își immortalizează sensibilitatea proprie prin Hristo-sensibilitate și conștiința de sine prin Hristo-conștiință.

Simțurile omului? Sunt simțuri introductive, care prin realitatea divino-umană, realitatea teandrică a lui Hristos se preschimbă în veșnice. Numai așa simțurile omului nu sunt un chin pentru duhul omenesc. Dacă vreți, o puteți ușor constata: simțurile constituie pentru noi cel mai mare martiriu, cea mai mare groază, și cel mai mare Iad, până în clipa când le atinge puterea minunată a Domnului Iisus. Dar, de îndată ce El le atinge, acestea se transformă în bucurie, în veselie, într-un Rai adevărat. Nu există îndoială că senzația este o binecuvântare numai dacă este o senzație a lui Hristos (o hristo-senzație), căci fără de El senzația este un blestem și o teroare, un fior de groază (Entsetzen, Schander). Tocmai de aceea omul a fost plămădit în chipul lui Dumnezeu, în chipul lui Hristos și în chipul Duhului, pentru ca simțurile lui să devină în esență doritoare de Dumnezeu, Hristo-nostalgice și de Duh tânjitoare.

Gândurile omului? Scopul lor este să se dezvolte în gânduri veșnice și divino-umane. Gândurile constituie o povară grea și chinuitoare. Numai dacă sunt gânduri ale lui Hristos, ele devin o povară ușoară și iubită. Când gândul va fi îndumnezeit,

hristianizat, „încreștinat“, atunci el va dobândi valoarea sa veșnică și bucurie și sens. Fără de Hristos, fiecare gând este un mic Iad, și toate împreună fac un Iad nesfârșit și veșnic.

Nu există groază, teroare mai mare decât o veșnicie fără de Hristos. Aș prefera să fiu în Iadul în care este Hristos (iertăți-mi expresia paradoxală!), decât în Raiul în care nu este Hristos. Pentru că acolo unde Hristos nu este prezent, acolo toate lucrurile se prefac în blestem, în amărăciune, în teroare; acolo sus, în scânteia aproape stinsă a conștiinței de sine omenești, se întinde un întuneric de nesfârșit și noaptea de nepătruns; acolo trupul se transformă într-o povară grea și sufletul într-un jug blestemat. Iar cel ce s-a frământat, fie și numai puțin, să înțeleagă taina omului, acela trebuie să fi simțit adevărul cuvintelor apostolului: „Dumnezeu ne-a binecuvântat cu toată binecuvântarea în Hristos“ (Efeseni 1, 3). Pe omul, separat și lipsit de Hristos Dumnezeu-Omul, îl trag cu ele fluviile întunecate ale blestemului și ale Răului.

Numai împreună cu Blândul Domn putem simți și putem învăța că lumea aceasta constituie un prolog pentru lumea cealaltă; că timpul este o introducere pentru veșnicie; că viața pământească este o pregătire pentru viața veșnică; iar bunurile pământești sunt un început al bunurilor veșnice. „Rob bun și credincios, peste puține ai fost credincios, peste multe te voi așeza; intră în bucuria domnului tău“ (Matei 25, 21–23). Dar nu trebuie să uităm nici acestea: numai luminați de lumina dumnezeiască a lui Dumnezeu-Omul Hristos am văzut și am simțit întreaga putere de distrugere a răului și a păcatului și am înțeles că răul pământesc constituie un preambul și o pregătire pentru răul cel veșnic, iar păcatul aici pe pământ este un preludeu și o pregătire pentru veșnica împărăție a păcatului, pentru Iad. Numai oamenii purtători de Hristos cunosc până în amănunte taina binelui și a răului, pentru că au „organele de simț antrenate pentru a discerne cu ușurință binele de rău“ (Evrei 5, 14). În plus, ei cunosc în deplinătate felul de-a gândi a lui Satana și dialectica filosofiei răului, după cuvintele Apostolului: „că nu suntem ignoranți ai înțelesurilor lui“ (2 Corinteni 2, 11).

În străfundul „logic“ (= potrivit cu Logosul) al ființei omenești după chipul lui Dumnezeu, Timpul și veșnicia se găsesc unite organic și legate din punct de vedere ontologic, potrivit cu metrul ființei omului. Sprijinit pe aceste elemente ale veșniciei ce există înlăuntrul său, omul poate să-și construiască o existență minunată. Înlăuntrul omului, „chipul lui Dumnezeu“ constituie pentru el un izvor nesecat de puteri creatoare, puteri nostalgând după Dumnezeu, cu ajutorul cărora omul se preschimbă într-o ființă veșnică.

Păcatul este cel care a tulburat înlăuntrul ființei omului această unitate preexistentă între timp și veșnicie și a creat înlăuntrul omului această înfricoșătoare ruptură între temporal și veșnic, ruptură, adânc în care se înecă neîncetat gândul și sentimentul omului. Păcatul ca și putere „a-tee“ și „i-logică“, adică ca și putere îndreptată împotriva lui Dumnezeu și împotriva Logosului, îl face pe om „ateu“ și „ilogic“, îl lipsește adică de Dumnezeu și de orice sens. Aceasta înseamnă: păcatul ucide omul, pentru că-l îndepărtează de unicul izvor de viață, de singurul izvor al nemuririi și al veșniciei, de Dumnezeu.

Trăind înlăuntrul păcatului omul se izolează, se recunoaște numai pe sine și se transformă în centru al tuturor lucrurilor. Cu cât se cufundă mai mult în păcat, cu atât, în conștiința și în inima sa, ruptura între timp și veșnicie devine tot mai mare. Întors către lumea din afară, omul păcatului simte și vede o îngrozitoare sciziune

între el-însuși și ceilalți oameni, între sine și celelalte existențe. Cufundat într-o însingurare egoistă abisală, lui îi slăbește treptat sentimentul unității întregului neam omenesc, până ce și-l pierde în întregime. Ruptura între el și întreaga creație devine fără fund, infinită și fără punte de legătură. El se vede numai pe sine, pe nimeni altcineva și nimic altceva, nici mai presus de el, nici în jurul său. Totul înlăuntrul său este plin de sine, iar el ca un mizerabil zeu, ca un autoinvitat șade pe tronul lui de bălegar. De aceea și există atâția oameni cu gânduri mici, nesemnificative, cu sentimente mărunte, pe care nu pot să le exteriorizeze și să le comunice altuia.

Gândurile și sentimentele egoismului, „schilodite” și mărunțite de iubirea de sine, nu-i recunosc nici pe oameni și nici pe Dumnezeu, pentru că ele nu ajung până la ceea ce e veșnic sau divino-uman. O sciziune tragică se cascadează în gândurile, în sentimente și în viața sa; o ruptură blestemată în conștiință, în inimă și în suflet, ruptură care, după **Faust** pustiește tipul omului: „Două suflete sălășluiesc în pieptul meu”⁴.

Hristos Dumnezeu-Omul, ridicând păcatul, a fost primul care a pus o punte de legătură între timp și veșnicie, între om și Dumnezeu, între om și celelalte ființe. În același fel a restaurat în conștiință și în simțirea omului unitatea între om și Dumnezeu, între timp și veșnicie, între el și restul lumii. De aceea oamenii care au duhul și credința lui Hristos, atunci când se luptă împotriva păcatului, se luptă ca să restabilească înlăuntrul lor imaginea completă, întregită a lumii, ca să poată ajunge la omul deplin și nealterat.

Păcatul a distrus unitatea sentimentului de sine, a conștiinței de sine omenești, a gândirii, a vieții, a existenței, a ființei. Tot așa a sfâșiat și unitatea simțirii omenești despre lume (a cosmo-teoriei). Lupta cea după Hristos împotriva păcatului nu este nimic altceva decât luptă împotriva acelei puteri unice, care separă în chip distrugător înlăuntrul omului sentimentul unității dintre om și Dumnezeu, între timp și veșnicie, sentimentul unității tuturor lucrurilor. Hristos Dumnezeu-Omul prin viața Sa divino-umană a dăruit lumii filosofia Sa teandrică despre unitatea tuturor. În această viață și în această filosofie a Sa nu există loc pentru păcat, pentru Rău sau pentru moarte.

Omul a fost creat de Dumnezeu ca o ființă microcosmică, de aceea este firesc și logic să existe în el un sentiment macro-cosmic și o conștiință a lumii. Tocmai din acest motiv omul, pe care nu l-a tulburat și nu l-a scindat păcatul, simte unitatea organică a tuturor fapturilor; simte bucuria și tristețea fapturilor ca fiind și a lui proprie, pentru că într-un fel tainic el este purtător al sorții tuturor creaturilor. Exemplu acestui fapt este Adam. În Adam, până la cădere, domina sentimentul unității întregii creații. Dar după ce el a căzut, a tras cu sine în păcat și în moarte întreaga creație. Exemple mai noi sunt Apostolii, martirii, sfinții și toți creștinii adevărați. Iar exemplul exemplurilor este Sf. Apostol Pavel. Nimeni altcineva nu simte, așa cum simte el, atât de profund și de intens, faptul că întreaga creație „suspina și se tânguie” împreună cu oamenii, suspină și se tânguie de la păcat și din cauza păcatului, de la moarte și din cauza morții, căreia s-a supjugat omul iubitor de păcat (vezi Romani 8, 12–23).

Restaurarea (reintegratio) creației s-a făcut în persoana lui Hristos Dumnezeu-Omul. Și de la El și prin El ea se transmite tuturor celor ce sunt „împreună-părtași la Trupul Său” (vezi Efeseni 3, 6), tuturor oamenilor care și-au aflat ca mlădițele ființa în El, care este Via cea adevărată (cf. Ioan 15, 1–7). De la El izvorăște și-i străbate simțirea omenească și cunoașterea unității întregii vieți, a atotunității, și a creației.

⁴ Goethe, *Faust*; Sf. Macarie Egipteanul scrie că păcatul este în om „ca un alt suflet împreună cu sufletul său” (Omilia 11, 15. PG 34, 556 C).

Acest simțământ și această cunoaștere se strânge mai cu seamă în sufletele Sfinților, plămădite după chipul lui Hristos și pline de har. Înăluntru lor, prin lucrarea Dumnezeu-Omului, simțirea lor și conștiința lor despre ei-înșiși și despre lume a fost vindecată de păcat și restaurată. Acești sfinți devin suflete renăscute și împlinite, desăvârșite, care, în mod treptat, vindecă de păcat și lumea lor înconjurătoare și o readuc la atot-unitatea ei primordială. Ca și „fii ai lui Dumnezeu“ după har, ei salvează creația de la fărâmițare, de la stricăciune și de la distrugerea unității (vezi Romani 8, 19–21).

În realitate, prin restaurarea teandrică a omului se creează înăluntru lui sentimentul și conștiința atotunității macrocosmosului. Și omul lui Hristos vede întreaga creație, și în cer și pe pământ, într-o unitate generală divino-umană și se simte și știe că toate au fost plămădite în Hristos, atât cele din cer, cât și cele de pe pământ: „Toate în El și pentru El s-au zidit, și El este mai ‘nainte decât toate, și toate’ ntru El se țin împreună și El este capul trupului, al Bisericii“ (Coloseni 1, 16–18).

Prin înfăptuirea virtuților evanghelice, omul restabilește unitatea deplină a macrocosmosului în conștiința sa, în senzația și în viața sa. Omul întreg participă la această refacere și reconstrucție a lui însuși în Hristos: cu tot sufletul și cu toată inima și cu toată mintea sa și cu toate puterile sale. Și omul întreg înmulțește „creșterea lui Dumnezeu“, „la măsura vârstei plinătății lui Hristos“, „în bărbat desăvârșit“ (vezi Coloseni 2, 19; 1, 29; Efeseni 4, 13). Omul pierde sentimentul evanghelic al unității generale a macrocosmosului când el se lasă în mod conștient în seama lucrurilor violente și prin ele în seama lumii înconjurătoare. (vezi Coloseni 1, 21).

Filosofia divino-umană, filosofia cea după Hristos, este filosofia omului reînnoit și renăscut în Hristos, a omului care a fost sfințit și îndumnezeit în Hristos. În această filosofie predomină sentimentul teandric și conștiința unității generale – a „atotunității“ – ființelor și creației. În vreme ce tot ceea ce paralizează, tot ceea ce ucide și narcotizează această senzație teandrică și această cunoștință a unității tuturor, aparține filosofiei omenești, filosofiei potrivite cu omul păcătos și muritor.

Realmente, numai două filosofii există: cea divino-umană, (cea teandrică) și cea omenească. Una este filosofia monismului omenească și cealaltă a pluralismului omenească. Întreaga filosofie omenească se mișcă înăluntru cercului vicios al morții și al mortalității, înăluntru căruia atât simțirea cât și conștiința omului au fost sfâșiate de către păcat. Prin această filosofie a intrat în om și în lume o întreagă „legiune“ și prin aceasta ei au fost prefăcuți în legiuni. Aici, în această filosofie, numele omului și al lumii este: „legiune“ (Luca 8, 30). Aici toate lucrurile respiră mortalitate; aici toate lucrurile sunt „omenești, mult prea omenești“ (Menschliches, Allzumenschliches)⁵. Tocmai de aceea Apostolul purtător de Hristos îi sfătuiește pe credincioși cu înțelepciune: „Fraților, luați aminte ca nu cumva să vă fure mințile cineva cu filosofia și prin deșarta înșelăciune prin predania omenească, după stihiiile lumii și nu după Hristos“ (Coloseni 2, 8).

Filosofia divino-umană este filosofia experienței teandrice. Înăluntru acesteia toate se bazează pe experiență, pe trăirea în har și pe faptă. Aici nu există nimic abstract și ne-real. Toate sunt o realitate divino-umană, pentru că în Hristos Dumnezeu-Omul „sălășluiește trupește întreaga plinătate a dumnezeirii“ și de aceea se recomandă tuturor: „să fiți deplini în El“ (Coloseni 2, 9–10).

Omul, când va fi încorporat cu toată ipostaza sa în Hristos și când se va umple deplin cu El, atunci el va dobândi simțirea divino-umană și conștiința unității depline

⁵ Titlul unei lucrări a lui Nietzsche.

a macrocosmosului. Și atunci va fi învăluit de sentimentul că toți suntem responsabili pentru toate lucrurile: durerile tuturor ființelor sunt și durerile noastre, supărările tuturor făpturilor sunt și supărările mele⁶. Toți în Hristos constituie un trup divino-uman, adică Biserica, iar Hristos este capul trupului Bisericii (Coloseni 1, 18). El este Cel care dă raționalitatea în cugetare și sensibilitatea în simțirea fiecărui creștin; El este cel care universalizează, sobornicește simțirea și conștiința fiecărui membru al Bisericii, astfel încât, de vreme ce trăiește în Hristos Dumnezeu-Omul, să trăiască „împreună cu toți sfinții”. Tocmai de aceea și există în Biserică simțirea divino-umană și filosofia teandrică a unității generale, a atot-unității.

De scindarea și fărâmițarea simțirii și conștiinței omul se mântuie numai printr-o viață, printr-o trăire divino-umană. În acest fel el se izbăvește și de însingurarea egoistă care nu este nimic altceva decât un fel special de îndrăcire. Pentru că Satana este cea mai însingurată ființă din întreaga lume. El și-a pierdut cu totul sentimentul atot-unității macrocosmosului. Într-adevăr Satana este Singur în sensul absolut al cuvântului. Tocmai de aceea egoismul oamenilor, însingurarea lor egoistă, ruperea lor de atotunitatea macrocosmosului nu constituie nimic altceva decât o precipitare spre îndrăcire. Pentru că Satana este satană tocmai pentru că conștiința lui de sine și sensibilitatea sa proprie sunt cu totul rupte de Dumnezeu și de toate celelalte ființe și lucruri create.

Mântuirea de satanism, de solipsism și de egoism se află numai în îndumnezeirea omului, în asemănarea cu omenitatea îndumnezeită în Hristos. Pentru că prin îndumnezeire se reface sentimentul și conștiința de sine a omului și simțirea lui față de lume: omul se simte și se recunoaște pe sine ca împlinit cu toate ființele și cu toate creaturile; unitatea generală, unitatea tuturor este cea mai adevărată și cea mai nemijlocită realitate pentru conștiința și pentru simțirea sa. Un astfel de om se strânge pe sine neîncetat în Dumnezeu prin rugăciune și credință, prin dragoste și dreptate, prin milostiviri și adevăruri și prin celelalte exerciții și virtuți. Această concentrare a omului în Dumnezeu, această adunare de sine în Dumnezeu-Omul, întărește înăuntrul său până-ntr-un grad nebănuit sentimentul și conștiința unității macrocosmosului. Atunci omul aflat în Hristos inundă întreaga creație și toate ființele cu dragostea și milostenia lui nesfârșită. Si cu lacrimi în ochi se roagă pentru toți și pentru toate, pentru că simte și cunoaște ca nimeni altul, că dragostea și mila lui Hristos constituie unica mântuire a păcătoșilor și slava nemuritoare a celor drepti⁷. Întru această dragoste a lui Hristos se găsește întreaga filosofie a optimismului veșnic, tot așa cum în ura satanică se află întreaga filosofie a pesimismului ucigător de oameni. Și atât unul cât și celălalt se înalță în fața oamenilor.

Trad. pr. ILIE FRĂCEA – Atena

⁶ Despre aceasta vorbește mai ales Sf. Isaac Sirul. Vezi scrierea pr. Justin Popovici, *Gnosiologia Sf. Isaac Sirul*, Atena 1967, p. 39–40 (extras din revista „Theologia”, vol. 37, 1967).

⁷ Vezi afirmația Sf. Isaac Sirul (Cuvântul 81): „Și ce înseamnă inimă milostivă?”. Și el a răspuns: „Inimă arzândă pentru toată zidirea: pentru oameni și pentru păsări, și pentru animale și pentru diavoli, și pentru toată făptura. Și numai gândul la acestea ca și vederea lor fac să curgă din ochii celui cu inimă milostivă șiroaie de lacrimi. Din multa și îndelungată milostenie care-i stăpânește inima, și din îndelunga răbdare, inima lui se micșorează și nu poate răbda sau auzi, sau vedea vreo vătămare, sau vreo întristare cât de mică, ivită în vreo făptură. Și tocmai de aceea el aduce rugăciuni cu lacrimi în tot ceasul și pentru cele necuvântătoare, și pentru dușmanii adevărului și chiar pentru cei ce personal îl vatămă, ca și accia să fie păziți și iertați de Dumnezeu. Tot așa se roagă și pentru întreaga fire a târătoarelor. O face aceasta din multa milostivire ce se mișcă în inima lui, fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu” (vezi și D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. 10, București, 1981, p. 393–394).

PĂRINTELE JUNCU

Aiud, Celularul Nou, celula 154, anul 1950, ziua de Florii.

Întinși pe jos, pe o rogojină și jumătate, stăteam șapte inși, înfodoliți cu tot ce aveam de îmbrăcat pentru că și aerul și zidurile temniței erau reci. Primul de la ușă era maiorul Nicolae Nițescu, condamnat la muncă silnică pe viață, căzut cu lotul de partizani al maiorului Dabija, de la Muntele Mare. Nu mult după cele întâmplate în această povestire, a fost luat din celulă și nimeni, niciodată nu a mai auzit de el. Mai târziu s-a zvonit că mai mulți deținuți, câteva sute, au fost scoși din închisori și împușcați drept represalii pentru condamnarea și executarea soților Rosenberg, cei care trădaseră secretele bombei atomice, rușilor. După dispariția maiorului au mai dispărut din lot cu el, un economist, Angheluță și un tânăr, Moldovanu. Nici de aceștia doi nu s-a mai auzit nimic. Al doilea de la ușă eram eu, urmat de profesorul Vasile Hudici, pictor și profesor la Facultatea de Arte Frumoase din Iași. Noaptea, ca să ne putem încălzi, ne-am pus pe din două hainele și o pătură cu profesorul. El avea un palton mare iar eu o scurtă. Am făcut două găici cu doi nasturi, legam paltonul de scurtă și ne înveleam. Scurta fiind mai mică o puneam la picioare, paltonul ajungea să ne învelim umerii iar pătura o puneam jos pe rogojină. Urma doctorul Vasile Cârdei, originar din Bilca Rădăuților, apoi părintele Juncu și cu învățătorul Țiței, amândoi din Roman, și la peretele dinspre geam, Ion Sărăcuțu, elev din Bacău.

După marea foame din iarna lui 1949-50 care a bântuit Aiudul, foarte minuțios organizată de comandantul închisorii Farcaș, cu două ciorbe pe zi de ardei iuți și gogonele, sistem de exterminare care a făcut multe victime și care continua, aveam cu toții semne vizibile de cașexie. Noi eram pedepsiți și izolați aici pe aripa de răsărit la etajul I, pentru că atunci când am ajuns în Aiud cu duba plină de deținuți de la Suceava și de la Cluj, la 10 septembrie 1949, am fi răspândit tot felul de zvonuri alarmiste. Versiunea aceasta am auzit-o mult mai târziu. Nimeni nu știa nici ce fel de zvonuri am răspândit și nici de ce am fost pedepsiți.

Odată cu venirea primăverii, speranțele noastre prindeau timide aripi. Poate ne vor scoate undeva la muncă, poate se va termina odată cu regimul acesta de exterminare. Trebuia să se întâmple ceva. Omenirea aceasta nu poate sta nepăsătoare să asiste la asasinarea noastră. Au condamnat și condamnă crimele naziste dar de crimele comuniste, care sunt de mii de ori mai numeroase și duse cu un sadism ce până acum omenirea nu l-a cunoscut, nu vrea să știe nimeni? Oare noi nu suntem oameni? În ce iad am intrat, cărui diavol ne-a vândut apusul că ne stingem fără să mai avem vreo speranță și toate orizonturile ni s-au închis? În ce eclipsă a intrat spiritul lumii?

În fiecare dimineață, prin fața celularului trecea căruța cu morți (droaga). O cunoșteam după sunet și ne ridicam la geam să numărăm sicriile. Rar când era unul

singur. De obicei număram patru, cinci sicrie, am numărat și zece, cincisprezece morți care erau duși pe o râpă, la Trei Plopi, în gropi comune. Și astfel priveam neputincioși la convoiul unui lung șir de cadavre care treceau spre locuri unde nu este nici înfruntare, nici suspin iar noi, ca niște animale ținute în cuști, așteptam să fim sacrificați pe altarul unui templu păgân iar barca bătrânului Charon să ne treacă Stixul, despărțindu-ne de o lume absurdă.

Fiind o sărbătoare atât de mare, o tăcere solemnă plutea peste durerile și amintirile noastre. Parcă ne închisesem într-o carapace în care acum era lumină, chipuri dragi și senine, Iisus intrând biruitor în Ierusalim: „Osana, fiul lui David!”

Cu o voce timidă, cerând parcă iertare că ne alungă vedeniile scumpe, părintele Juncu ne întreabă:

– „Nu ați dori să facem o slujbă pentru Duminica Floriilor și, dacă sunteți de acord, să ne împărtășim?”

Surpriza a fost mare și entuziasmul la fel. Cine se putea gândi la împărtășanie, în neagra temniță a Aiudului, sub un regim satanic, când orice manifestare religioasă era reprimată brutal?

Părintele Juncu părea un om obișnuit. Nu făcea caz de știința lui teologică dar era bine pus la punct cu orice problemă. Explica în puține cuvinte, pe înțelesul tuturor și totdeauna la obiect. Avea un suflet curat, sincer și sănătos așa cum l-au crescut părinții lui de la țară și își trăia convingerile cu toată inima.

A urmat un ritual simplu, mai mult șoptit dar trăit cu mare intensitate. Spovedania s-a făcut în comun, apoi părintele și-a descusut haina, acolo unde erau ascunse câteva firimituri de pâine care cândva au fost îmbibate în vin.

– „După ce au venit comuniștii, mai mulți preoți, care eram mai apropiați, ne-am hotărât să avem asupra noastră, ascunse, Sfintele Taine, pentru cazul în care vom fi arestați. Și astăzi prevederile noastre au fost răsplătite”.

Totul s-a terminat cu bine și nu am fost surprinși de ochiul vigilent ce pândeia la vizetă. Ne-am reluat locurile și „o lumină lină” a coborât peste noi, o pace și o împăcare ne mângâia sufletele și gânduri tainice cu lacrimi reținute se amestecau cu soarele altor Florii.

Deodată, un zgomot aspru și rău, care ne provoca o senzație de durere când se mânuiau cheile și zăvorul, ne trezește la cruda realitate. Șeful secției, Viorel (era singurul nume ce-l știam), apare în ușă urmat de alt gardian:

– „Ce i-ai dat, bă, celui de lângă tine?”, răcnește la învățătorul Țiței.

– „Ce să-i dau, domnule sergent major? Nu am nimic”. Dar fără să mai aștepte vreo explicație, Viorel ne ia, pe rând, la palme, pumni în cap, lovituri cu cizmele și înjurături. Celălalt gardian privea din ușă și se amuza. După ce „ne-a aranjat” pe toți, a închis ușa tot așa de repede. Pași de cizme și râsete se pierdeau pe palier. Obișnuiau, în special în sărbători, să ne facă asemenea „bucurii” iar uneori se lăsa cu bățai serioase sau izolări.

Ne-am întins iarăși pe dușumea revoltați în ultimul hal. Sfărâmată, lumina din sufletul nostru și-a ascuns ciburile în cine știe ce ungher. După clipele sfinte și duioase trăite mai înainte, furia de acum ne-a întunecat mințile. Eram ca niște îngeri căzuți în adâncurile beznelor.

Atunci, citindu-ne parcă în suflete, a intervenit părintele Juncu și în câteva cuvinte simțite ne-a dezgolit slăbiciunea și neputința:

– „Oare, Iisus, când a fost pălmuit, a blestemat, când a fost biciuit, a anatemizat, când a fost răstignit, s-a revoltat? De ce să ne afundăm în bezna urii când ne-am împărtășit cu trupul și sângele Lui și când, acum, trebuie să fim una cu El? Să rămânem în genunchați la picioarele Crucii, păstrând în inimile noastre doar dragostea. Un mic efort, haideți, frații mei, doar un mic efort, împreună, să ne unim și să lepădăm din suflete orice otravă. Gândurile noastre să fie lumină și Iisus ne va cuprinde în brațe“.

Am tăcut umiliți și vinovați. Cât de repede poate să cadă un om dacă numai puțin îl atingi unde-l doare. Nu ne mai gândeam la Viorel care era o simplă brută, ci la noi înșine, atât de ușor alterabili.

Viorel nu a mai apărut pe etaj nici a doua zi, nici a treia. În locul lui am fost blagosloviți cu un alt gardian și mai scârbos, vestitul Căldăraru. Cine a trecut prin Aiud nu se poate să nu fi auzit de el. Mergând la closet cu tinea și întrebând în fugă pe un planton ce-i cu Viorel de n-a mai apărut, mi-a șoptit că a murit, a fost călcat de un camion.

Reîntors în celulă și împărtășind vestea și celorlalți, s-a lăsat o tăcere grea. E foarte dificil să spun ce am simțit atunci. În nici un caz satisfacție, ci doar așa un amestec de amărăciune și nimicnicie. Cel mai afectat dintre noi a fost părintele:

– „Oare nu am zis, nu am gândit ceva rău pentru omul acesta?“

Ce mai știam noi ce am zis sau ce am gândit în acele momente când eram pălmuiți, loviți și înjurați. Totuși, nimeni nu i-a dorit moartea și nici unul din noi nu s-a gândit la așa ceva. Cine știe în câte celule nu a intrat în acea zi de Florii, pe câți nu i-a bătut și maltratât? Nu prea făceau ei deosebire între deținuți și ne tratau pe toți cam la fel, totuși, unde știau că sunt legionari atenția era mărită, supravegherea mai atentă pentru că erau informați că aceștia de sărbători fac rugăciuni în comun sau chiar cântă în surdină cântece religioase iar administrația nu știa cum să ne provoace ca după aceea, dacă noi ripostăm cumva, să aplice pedepse care în general ucideau. Pe atunci orice gardian avea drept de viață și de moarte asupra noastră. Te putea scoate din celulă, te putea bate cât ar fi vrut, te putea izola iarna dezbrăcat într-o celulă fără geam, unde, după câteva ore sau o noapte de ger, dădeai în pneumonie și mureaui. Așa a murit un bun prieten al meu, Aurel Timuș, elev din Rădăuți, ucis de Maier cel bătrân. Erau doi frați Maier, cam la fel de răi și de ticăloși.

Părintele Juncu a stat tăcut și concentrat câteva ore. Nu a îndrăznit să-l tulbure nimeni. Eram convinși că se roagă pentru sufletul celui răposat. Peste câteva zile, când aproape uitasem incidentul, cu ocazia unei rugăciuni în comun, părintele ne-a cerut să ne rugăm și să pomenim și numele celui ce ne-a pălmuit în ziua de Florii. Am simțit o ușurare cu toții și am făcut-o din toată inima, ca un fel de rugă de ispășire pentru căderea noastră de atunci. Eram în Săptămâna Mare și doream să întâmpinăm Paștele Domnului așa cum se cuvine.

Nu după multă vreme, celula 154, în formația în care am petrecut iarna aceea groaznică de foame, frig și fel de fel de umilințe, s-a destrămat. Primul care a dispărut fără urmă a fost maiorul Nicolae Nițescu. O parte am fost scoși în fabrică, profesorul Hudici, fiind pictor a fost pus să scrie fel de fel de afișe, plăcuțe indicatoare etc., unii au fost duși la mină, alții la canal sau pe alte șantiere ucigătoare. Muncile la care am fost supuși nu au fost o îmbunătățire a soartei noastre pentru că a fost o muncă de sclavi, forțată până la limitele puterilor omenești, în care s-au folosit cele mai perfide metode de exterminare cu foame, bătăi și pedepse criminale. Numai pe malurile

Canalului Dunăre-Marea Neagră zac peste 110.00 de schelete omenești. Aici își dorm somnul de veci, fără cruce, fără lumânare și fără vreo lacrimă care să le ude țărâna, unii din cei mai buni fii ce i-a avut neamul românesc, intelectuali, savanți, profesori, ingineri, ofițeri, în special preoți și în general aici au pățimit și și-au găsit mormântul generația care a făcut România Reîntregită, luptând în primul război mondial. Brigăzile de preoți erau vestite prin cruzimea regimului ce li se aplica. Astăzi nimeni nu mai pomeneste de toate aceste suferințe, de pe canal sau de pe întreg cuprinsul țării, din gulagurile românești cu toate ororile și aberațiile pe care ni le-a adus împărăția urii și a întunericului. Continuăm să plângem la morminte străine iar mormintele părinților, fraților și copiilor noștri sunt părăsite și uitate.

O, popor nefericit, până când pe mormintele eroilor tăi vor crește spini și bălării, până când vor juca asasinii și criminalii cazaciocul pe țărâna însângeraată ce acoperă sfintele oase ale martirilor tăi și pe care nu-i trage nimeni la răspundere pentru ororile și crimele comise?

Nu voi uita niciodată ziua de Florii din anul 1950 și sărbătorile Paștelui petrecute în celula 154. Și astăzi îi mulțumesc părintelui Juncu, ori unde ar fi, pentru felul în care a știut să ne redrezeze sufletele noastre slabe și atât de vulnerabile la cele mai mici încercări și să fim ceea ce trebuie să fim, indiferent de situațiile în care suntem puși.

După aceea au trecut mulți, mulți ani de închisoare, carcere, izolări, bătăi, înfometări, munci istovitoare și situații limită când viața atârna de un fir de păr, când deseori erai mai bucuros să mori și totul să se termine, indiferent cum, chiar într-o groapă comună. Aproape de fiecare dată, în cazuri extreme, am apelat la imaginea părintelui Juncu, la exemplul lui de ucenic al Domnului.

DUMITRU ONIGA

STRICATU-S-AU OAMENII ŞI URÂŢI S-AU FĂCUT...

(meditație la început de secol și de mileniu)

„Că o mie de ani înaintea ochilor Tăi sunt ca
ziua de ieri, care-a trecut și ca straja nopții...”

(Psalm 89, 4)

O eroare de informație (voită, sau datorată necunoașterii) – desigur nu străină economiei dumnezeiești! – a devansat cu un an, din punct de vedere calendaristic, sfârșitul mileniului doi și începutul celui de-al treilea, situându-l la trecerea din anul 1999 în anul 2000.

Odată rectificată această eroare, angoasele și spaimetele, hrănite de ciclica prevestire a „sfârșitului lumii” care a marcat, la sfârșitul fiecărui mileniu (creștin, căci despre ele este vorba!) istoria omenirii și care agresau și de data aceasta psihologia colectivă, s-au disipat, convertindu-se chiar, am putea spune, într-un antidot – iluzoriu, e drept! – totuși capabil să „amortizeze” întrucâtva șocul care s-ar fi putut produce și amplifica nefast printr-o acumulare paroxistică a tensiunilor și energiilor sociale cu semn negativ.

Astfel că, fiind desemnată să întâmpine un „prezis” cataclism existențial, în certitudinea căruia credea efectiv, omenirea – încărcată psihologic cu acest exploziv – a simțit nevoia unei defulări, a deschiderii „supapelor de siguranță”. Pentru aceasta a ales calea descărcărilor ludice, a excentricităților derogate de la orice normă, sau, nu arareori a unor apeluri patetice la „devansarea” momentului critic prin sinucideri – individuale, sau în grup – etc.

Faptul că pragul dintre un an și celălalt (dar încă nu și dintre două milenii!) a fost trecut fără să se „întâmpile” nimic, a descumpănit oarecum. A constituit chiar o „dezamăgire”, mai ales pentru cei situați la polul tensiunilor maxime. Ce a urmat? Plictiseala, lehamitea generală sau, ceea ce numea un medic psihiatru francez, Dominique Meglé, în convorbirile „despre fericire” avute cu un călugăr franciscan, părintele Amédée (*Monahul și psihiatru, Convorbiri despre fericire*, Ed. Christiana, 1997), folosind un termen foarte „inspirat”, alcătuit din trei cuvinte: „à quoi bon?: l'aquoibonite” și tradus, tot atât de fericit, în limba română prin contragerea echivalentelor: „la ce bun?”, rezultanta fiind un cuvânt nou și foarte sugestiv pentru starea de lehamite care domină societatea modernă: „lacebunita!”

Starea aceasta s-a instalat curând (sau mai exact, s-a reinstalat, potențată mult!), alimentată în principal de reintrarea obligată în agrenajul – considerat revolut, demontat pentru totdeauna – al „griji de multe”... Concluzia – asumată mai ales la

nivelul subconștientului și mai rar conștientizată ca atare – a fost (și este) dramatică: ne-am trezit nu dintr-un vis, ci dintr-un coșmar, dar cu atât mai descumpăniți și mai singuri întrucât „trezirea” ne-a readus tot într-un coșmar, cel anterior psihozei create prin paradoxala „speranță” a schimbării, dar a schimbării nu în altceva, mai bun, ci în „nimic”, în neantul proclamat de curentul filosofic care a marcat aproape tot secolul XX: „*existențialismul*”, cu accentul pus mereu și pretutindeni pe ideea de înstrăinare și *absurd* care ar guverna întreaga existență a omenirii. Între „corifeii” acestui curent filosofic îi vom numi doar pe cei făcând parte din ramura „ateistă”: J. P. Sartre și Albert Camus.

Așadar, omul s-a dezmeticit și s-a văzut „gol de sine” ca Persoană, acest „sine” fiindu-i, de altfel, destul de străin și până atunci. A rămas doar „o coaja”, o carcasă umblătoare. Consecința? Imposibilitatea comunicării, și cu atât mai mult a *comuniunii*, s-a agravat, s-a adâncit.

Iată, deci, etapele: eroarea de informație, antrenând acumularea anxietății și a panicii, corectarea erorii, care a provocat dezamorsarea tensiunilor și apoi blazarea rezultată din iminenta reîntrare în angrenajul existențial. Aparent, putem spune că totul s-a întors la matcă – o matcă, desigur, instabilă, întrucât șuvoiul care curge între malurile ei are „cote de inundație” mereu și cât se poate de imprevizibile!... S-ar putea deduce că omenirea a regretat eroarea? Nicidcum! Sau, cine știe?!... Cu certitudine, însă, a tras o concluzie generalizată potrivit căreia viața în sine este un hazard, o desfășurare de întâmplări și fenomene guvernate de haos, în nici un caz de legi și logică a lucrurilor. Cu alte cuvinte, nici nu va pretinde ordine, norme de conduită, moralitate, orice fiind îngăduit, în funcție de bunul plac, de satisfacerea impulsurilor primare, deoarece totul se consumă *aici, de tot* și când încetează, o face *pentru totdeauna!* Drept care, „matca” s-a lărgit, nemairezistând presiunii, malurile au cedat și traseul a fost deviat imprevizibil, ignorând orice obstacol sau îngădire dirijată rațional.

Dar, iată că, de data aceasta, în noaptea de 31 decembrie 2000 spre 1 ianuarie 2001, am pășit cu adevărat într-un nou mileniu!

Pentru un segment regretabil de mare al societății umane acest moment – atenuat mult sub raportul angoasei, al spaimelor și al tensiunilor alimentate de același „pronostic” catastrofic – a fost marcat, în schimb, poate mai mult ca oricând, de vacarmul dezlănțuirilor carnavalești (la propriu și la figurat), de terifiante manifestări ale primitivismului comportamental, în masă, toate aparținând materialității telurice din structura ființei umane.

Oare lumea creștină – căci mileniile luate în calcul sunt cele străbătute de umanitate din momentul Nașterii Mântuitorului nostru Iisus Hristos! –, nici măcar ea, această lume, nu va fi cunoscut și trăit în aceste clipe o cât de firavă tendință spre introspecție, spre meditație mai profundă, spre rugăciune? Cred că da, cel puțin la noi, întrucât anul acesta, pentru prima dată, la îndemnul și chemarea expresă a Întâistătorului Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, în toate bisericile noastre, la acel „ideal, astronomic punct zero” al anului 2000 înălțat cu prima secundă din 2001, sub dangătele clopotelor, s-au ridicat spre bolți și turle rugăciuni, chemări fierbinți către Ziditorul, suspine de obidă și nădejde totodată, cântări de psalmi, slăvindu-L pe Cel Care ține cununa tuturor anilor noștri. Poate se vor fi

petrecut asemenea lucruri și în alte țări creștine, dar faptul că la noi ele s-au întâmplat și că, în multe locuri bisericile au fost pline, ne picură un plus de speranță în suflete.

În rest, însă, la modul general, am pornit noi, oamenii, mai departe! Fiecare cu „departele” său, necunoscut, într-un nou timp, nici acesta mai dezvăluit întru tainica sa scurgere, pentru mine, pentru tine, pentru noi toți, sau pentru câte unul în parte... Timp – mișcare – spațiu, triadă care cuprinde conceptul de existență, de ființare. Destinația finală e „necunoscută” acestei ecuații. Taină este cantitatea (dacă se referă la durată, la timp), ca și descifrarea în spațiu a traiectoriei de parcurs. Un joc de cuvinte – cu cuvintele – ar spune că „am petrecut un drum” și „am parcurs un timp” oarecare, până în prezentul care, doar ce s-a înfiripat, cât într-o zbatere de pleoape, că a și devenit trecut! Dacă nu cumva nici măcar acea zbatere de pleoape nu s-a „consumat” în întregime, ci a rămas suspendată într-un „ne-timp”, care n-a mai fost să fie mai departe... Și, Doamne, câți vor fi rămas „suspendați” în chiar clipa-zero dintre milenii, fără ca nimeni să-i mai poată desprinde de pe vârful de ac al balanței!? Fără să se fi produs vreun cataclism, fără să fi intervenit „sfârșitul lumii”, ci doar sfârșitul lui, al lor, al acelora care... Important este cum l-a aflat (i-a aflat) acest sfârșit, în ce relație – dacă aveau vreuna? – cu Ziditorul lor, dacă până atunci s-au cunoscut Unul pe alții...? Acestea erau într-adevăr surse de neliniște sufletească, de incertitudine, dar și de trezire la realitate... „Revellion-2000”! „Trezire”, dar pentru autocercetare, meditație, rugăciune. Un marș funebru, de fapt, un „Requiem” pentru mileniul încărcat de suferință, de lacrimi, de sânge nevinovat, de întrebările din ochii copiilor lumii: „de ce?”... Un permanent „de ce”, dar nu al curiozității copilărești, al cărei mobil este dorința de cunoaștere, de întâlnire conștientă cu lumea înconjurătoare, ci durerosul „de ce” referitor la părăsire, la singurătate, la frig, la foame și la gurile de canal în care copilăria coboară să se-ncălzească, dintr-o lume în care a înghețat nu doar truște, cât mai ales sufletește! Dacă în Sfânta Noapte a Nașterii Mântuitorului colindele au înseninat sigur sufletele cele mai cernite, cu melodia lor dulce, dar mai ales cu clipa prezentului „evangelic”, veșnic surprinsă și eternizată de forța verbului pus și el mereu la timpul prezent („*Astăzi Curata, Preanevinovata, Fecioara Maria naște pe Mesia*”, sau: „*Steaua sus răsare, / Ca o taină mare, / Steaua strălucește / Și lumii vestește...*”), noaptea de Revellion n-a fost (și nu este, în general) decât o „mască” de carnaval aplicată pe o față de pe care a plecat Chipul adevărat al vieții. Mulți s-au „deghizat” în exuberanți, în veseli, în fericiți, în inși cu inimi deschise către toată lumea. În realitate, însă, „cineva”, din adâncul fiecăruia dintre aceștia, sta în colțul cel mai ascuns și plângea... Iar „ușa deschisă” era doar *desenată*! Pe o inimă de carton. Nu se putea intra, pentru că nu ducea nicăieri.

Și, oare, toți acești „exuberanți”, aceste mase compacte de „veseli” și „petrecăreți”, erau ei „împreună”, erau ei „unii cu alții”, „unii lângă alții”, „unii pentru alții”?... Erau, oare, „și cu ceilalți”, care nu se aflau de față, ci erau *afară*, într-un „afară” real, dar mai cu seamă un „afară” de unde nu puteau fi primiți în interiorul festiv de „Revellion”, în care se intră doar cu invitație, sau „ecuson” și în straie de gală! Am fi tentați să-i considerăm pe aceștia, cei rămași „afară”, adică, singuri și părăsiți. Într-un fel, chiar sunt! Dar mai discutabilă mi se pare a fi pretinsa, ostentativa „ne-singurătate” a celor din prima categorie. Chiar dacă nu simt – deși sunt convinsă că au cel puțin

„momente“ de lucidă apreciere a realității și a propriei condiții, din punct de vedere sufletească! – aceea „mimată“ împreună-petrecere, tot ea va fi aceea care îi va trezi, la un moment dat. În forul lor interior, oamenii – prin structură făpturi sociabile – au început, de o bună bucată de vreme, să nu mai vibreze la ideea de comuniune, pentru că, de fapt, cele ce s-au deteriorat profund sunt tocmai căile de acces între suflete, mijloacele de comunicare! („a crescut iarba pe potecile dintre chiliile fraților din mănăstiri“, cum spune un Sfânt Părinte...). Limbajul – cuvintele! – sunt golite de sens. Ele „se aud“, dar dacă încerci să le și „ascuți“, înțelesul lor îl vei afla lipsit de viață, de miez. (A se vedea această surprinzătoare și cuprinzătoare disjunctie între vocabulele „a auzi“ și „a asculta“, în toată prospețimea și adâncimea ei, ca și originalitatea de netăgăduit, la Sf. Martir Antim Ivireanul în didahia – una din cele trei – pe tema Schimbării la Față a Mântuitorului, pe muntele Tabor.)

Astfel, apare ca o consecință logică (o logică formală, desigur!): ca să nu se mai simtă „singuri“, fiindu-i „urât“ fiecăruia cu „sinele“ său, se lasă pradă unei soluții în eficiența căreia chiar cred, aceea de a se aduna în grupuri cât mai largi, cât mai compacte, constituindu-se în „mulțime“, categorie socială care – li se pare – îi face puternici, chiar de temut pentru celelalte categorii, lipsite de apărare în fața agresivității verbale sau sonore, a disprețului nedisimulat pentru vârstă, a grobianismului comportamental cu „celularul“ nededslipit de ureche!...

Nu realizează – cel puțin o vreme! – faptul că prin creșterea densității fizice se produce rarefierea, până la dispariție, a minimei șanse de coeziune sufletească. Să privim, să evocăm, de pildă, stadioanele ori imensele săli „polivalente“, sau chiar piețele orașelor pline până la refuz cu o mulțime isterizată de decibelii scăpați din frâul oricărei armonii (căci *muzică* nu mai e de mult, ci doar *zgomot*!), izbînd cu putere auzul într-un ritm demolator al sistemului nervos. Acea mulțime – convinsă, culmea!, că se destinde, „se relaxează“, se descarcă de energiile prea mari acumulate și care nu mai pot fi „îndurate“, dar, în realitate, *încărcându-se* cu energie negativă care erodează celulele nervoase, până la alienare – acea mulțime, deci, nu numai că nu e „împreună“ (unii cu alții), dar ridică brațele deasupra capetelor, le zguduie spre înaltul cerului, ca și cum ar vrea, cu disperare, să spargă plafonul din ce în ce mai gros și mai dens de zgomote și să „scape“ la un strat respirabil... Privindu-i – și, evident, iubindu-i! – nu poți să nu spui: Doamne, cât sunt de singuri! Deși încă nu știi și nu înțeleg asta! Toți cei care compun, în acele momente, marea tălăzuită de trupuri încinse, obosite, asurzite, năucite, nu se gîndesc măcar o clipă, măcar unii dintre ei, nu conștientizează ipoteza că peste câteva ore, sau minute, sau clipe, fiecare poate să se afle în postura singurătății provocate de o pierdere ireparabilă, a celor cu adevărat apropiați! A pierderii „aproapelui“. Trezit ca sub un duș rece, acel neferice se va întreba: unde sunt cei cu care eram? Unde sunt ceilalți? „[...] mama mea și tatăl meu m-au părăsit, iar cei aproape-ai mei departe au stat?!...“ Unde sunt ei, toți?! Nu știi! Fiecare la ale lui! Sau, poate, s-au adunat în altă parte, alcătuiind alte „mulțimi“ tălăzuite, alte expresii colective ale singurătății sinelui!

Și, revenind, încheind acolada deschisă mai sus, nu pare firească înlocuirea cuvîntului „Revellion“ prin „Requiem...“?! Pentru că, în realitate, în noaptea aceea de trecere dintr-un an în altul (oricare, oricînd) nimeni nu „se trezește“ („nu se trezea“, în cazul de față, dintr-un Mileniu, plonjînd în celălalt), schimbat structural, devenit

un altul, mai bun, ci se „înmormânta“ un Rău perimat, trăit, consumat până la ultima expresie și se înlocuia cu un Rău nou-nouț, lustruit, ba, încă și decorat cu însemnele – e drept, doar *desenate!* – ale Binelui, nicidecum cu Binele real, autentic!... Oricum, în astfel de momente, nu se poate distinge aproape nimic cu claritate, prin norii de „pucioasă“ și fum, făcând parte din arsenalul „modern“, cu efecte de pirotehnie și ecleraj al lui Belzebut!

În continuare, aș dori să poposim cu închipuirea la câteva din evenimentele firești și semnificative care se vor fi petrecut în acel „virtual punct zero“ dintre mileniiile „noastre“. Cu aripa gândului am atins ușor, în treacăt, pomenindu-i pe cei care „n-au mai apucat să dea pasul“, rămânând cu un picior suspendat deasupra golului dintre cele două „lumi“... „Erau pe cale“ – ca și noi toți –, cum definește Sf. Vasile cel Mare viața noastră, cea trecătoare: „Ești trecător în viața aceasta. Toate trec, toate rămân în urma ta! [...] Așa e viața [...] Calea nu este a ta, dar nici cele pe care le ai nu sunt ale tale. Cu cei ce călătoresc se întâmplă așa: n-a apucat bine cel dintâi să-și miște pasul și îndată, cel de după el i-a și luat locul; iar după acela, cel care urmează“ (Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri duhovnicești la Psalmi*, Ed. Institutului Biblic al B.O.R.).

Vorbind, deci, de *milenii*, iată, cel de-al doilea a făcut ultimul pas și cel de-al treilea i-a luat locul. Suntem purtați pe aceeași „mare a vieții-nălțându-se de viforul ispitelor“, doar că s-a schimbat numele ambarcațiunii. Nu și Cărmaciul! Cât privește data acostării în „portul cel liniștit“ (Sf. Ioan Gură de Aur) precum și care va fi acel port, numai El, Cărmaciul le cunoaște, pentru fiecare „pasager“.

Gândind astfel, inevitabil, tot cortegiul de zbateri și iluzorii modalități de a ne guverna destinul (de a ne da iluzia că o facem!) se estompează treptat, intrând sub incidența unei vieți terne, sterile, producătoare de perpetuă nemulțumire de sine (nu fără a implica aici și propria lipsă de voință și responsabilitate), culminând cu devastatorul sentiment al ratării, la fel de dramatic perceput pe toate planurile existențiale, dar devenit paroxistic atunci când este conștientizat în planul spiritual și mai cu seamă duhovnicesc! Sau, toate aceste zbateri se abandonează unui mod de viață haotic, „dus de valul modelor“, al exhibiționismelor – chiar dacă structural fundamental străine, dar impropriate artificial, printr-un mimetism infantil –, al *frondei* practicate la adresa normalității sub toate aspectele ei, de la bunul simț și moralitatea implicită, la o minimă pudoare comportamentală, sau al sfidării oricărei eventuale raportări la ceea ce ar trebui să permită scoaterea la suprafață, la lumină, a „Chipului“ lui Dumnezeu, cu care a fost dăruită doar făptura umană.

Aici intervine, cred, ar trebui să intervină!, ceea ce Sfinții Părinți numeau „dreapta socotință“, cântarul reglat corect pentru a evalua conținutul fiecărui talger.

Din păcate, tot ceea ce constituie tabloul, desfășurătorul vieții noastre, a societății moderne, contemporane, apare mai mult decât alarmant. Și nu ne referim doar la incontestabilul (și demult declanșatul) proces de *secularizare* a existenței umane, pe toate coordonatele, afectând, desigur, în principal, domeniul spiritualității, al relației cu *sacralul*, al trăirii în profunzime a sentimentului religios, producând astfel o reacție „în lanț“, care lovește, în ultimă instanță și distructiv morală! Scopul însuși fiind chiar acesta! Așa se face că secularizarea și-a pus amprenta, a luat în stăpânire *celula* cea mai intimă a ființei umane, cu cele două componente fundamentale constituind miezul structurii sale sufletești: *crența* și *dragostea*! Lipsa celei dintâi este

echivalentă scoaterii de sub sigiliu și control a unui întreg sistem de relații interumane, făcând să dispară însuși fundamentul normelor de morală creștină.

Odată compromis acest sistem de securitate, *iubirea* (în sensul de „agape” – iubire în sens de *comuniune*) nu mai este însușită și trăită de om în toată substanțialitatea ei divină și valoarea sa inestimabilă ca *dat unic* al sufletului omenesc.

Va prevala, în consecință, celălalt concept de iubire, *trupească*, definită prin termenul de „libido”, iar balanța va înclina tot mai vizibil spre acesta din urmă, cu deteriorările ce decurg dintr-un „libertinaj” care ia locul, treptat și cu „metodă”, realei și divinei *libertăți* cu care Dumnezeu ne-a înzestrat. Cele două coordonate: *credința* și *dragostea* („agape”), care ar trebui, în mod logic și legic, să constituie armătura intimă și solidă a relației dintre oameni, odată abandonate, sau chiar denaturate, fie în cazul unor comunități de persoane, fie în cel al unui cuplu matrimonial, este inevitabilă subminarea, până la erodare și distrugere a nucleului societății: *familia!* Și iată consecința: asistăm zilnic, „în direct” (live!), sau prezentat obsesiv de către mass-media, în goana după senzaționalul cât mai terifiant!, la scene de coșmar, cu crime săvârșite în mod sadic, cu sânge rece, de către fii asupra părinților, de către frați asupra fraților, de către părinți asupra copiilor; la violuri, la acte de pedofilie, la prostituție sub toate formele ei, culminând cu modalități de sfidare a legilor firii, împinsă până la a se constitui în pledoarie perfidă în favoarea *anormalității*, sub masca unor pretinse „drepturi ale omului”! Care? Acelea de a fi *ne-om* (dar nici alt animal, căci animalele nu îndrăznesc să nesocotească legile naturii!) și de a i se oferi căi libere de acces spre coruperea elementelor mai vulnerabile și deci mai lesne de cooptat! Că adeseori aceștia sunt copii, că ei sunt victime ale infestării cu „moarte”..., doar amintindu-ni-le, „se sparie gândul”!... „Drepturile omului”?!... Insistent și obstinat clamate pe plan mondial, ele sunt împinse către popoare aflate încă în „convalescența tranzițiilor de tot felul, care implică și un standard de viață scăzut. Așa se ajunge la „dreptul” de a i se *impune* unei societăți *normale* (încă!) să se considere egală (dacă nu i se inoculează chiar și un subtil complex de inferioritate...) cu un segment minoritar, indivizi cu malformații de structură, congenitale, de care chiar dacă nu sunt direct vinovați, nu pot fi scoși de sub incidența patologicului.

Ori, aceste vehemente pledoarii (vezi-Doamne, din apanajul *exercițiului democratic!*) apasă cu nonșalanță (dar și cu metode de constrângere la nivelul unor organisme internaționale, neostenindu-se prea mult a disimula „maleficul” sub aparența „întrajutorării” aproapelui...), epuizând toată „cursa” pedalei alienării, cu trimitere directă la tot ce dezbină și nu unește, de unde, evident, comuniunea spirituală e silită să dispară.

Evidența scoate la iveală, astfel, o lume aflată în cea mai gravă derivă morală, cu valorile răsturnate, de unde Dumnezeu este gonit, prin indiferență, ignorare, mergând până la negarea violentă și blasfemie! Mai mult, persistă și sporește acreditarea ideii (nu foarte nouă, de altfel) a unui Dumnezeu izolat de propria Sa Creație, într-un cer inaccesibil și de neînțeles, sau chiar aceea a „morții” lui Dumnezeu, fapt care face posibil accesul Răului ridicat la rang de unică normă existențială, prin apelul exclusiv la bunul plac.

Toate acestea – și încă multe altele! – capătă o dureroasă concretețe în fapte, situații, realități, a căror inventariere acoperă cu un zăbranic de amărăciune și îngrijorare abia atinsul început de mileniu trei!

Am cedat voit tentației de a diseca, până aici, latura generală a problemelor, încheind această sumbră schiță (în cărbune!) a realității contemporane, ca fiind un declarat refuz și dezacord față de tot ce s-a vrut a fi o întâmpinare festivă și festivistă a noului an și mileniu. Căci au fost și procesiuni, au fost și carnavaluri, au fost și retrospective istorice, cu mai bine sau mai prost simulate „regrete“ și acte de penitență pentru crime abominabile, care au sacrificat vieți nevinovate – la nivel de popoare! – , au fost și tendințe reale de întoarcere la Dumnezeu, la credință... „Sponsorii“ cei mai „jertfelnici“ au fost, desigur, cei care au susținut și finanțat mari festivaluri de muzică rock, rapp etc., concursuri de frumusețe și altele. Au fost, așadar, *de toate*, pentru prea mulți și au fost puține cele care să-i bucure și să-i mângâie pe cei și mai mulți, defavorizații tuturor „mileniilor“!...

Este o axiomă faptul că generalul are forță și credibilitate dacă este „ilustrat“ prin ceva particular. Unul din aceste aspecte particulare îl vom evoca, subliniind de la început că, din păcate, proporțiile lui firești de „caz particular“, tind să capete dimensiunile generalului și, evident, gradul acestuia de gravitate!

Iată, în ce ar consta „particularul“ ales: să zicem că într-un „raid“ executat de un reporter TV pe la câteva maternități din marile orașe ale țării – sau dintr-un singur oraș! – pentru a lua act de noii născuți chiar în momentul de „cumpănă dintre milenii“ (sintagmă uzitată până la uzură, dar pe care o invocăm tocmai pentru a sublinia acest lucru!). Ei bine, până aici, nimic mai firesc, ba chiar o idee „jurnalistică“ fericită! Numai că – și nu este o figură de stil, sau un produs al imaginației, ci un caz devenit, din păcate, frecvent, și nu doar într-un asemenea ceas unic! – unii dintre acești nou-veniți pe lume, în această noapte, au șansa (poate au și avut-o până acum!) ca în zori să se pomenească „ai nimănui“!

Le-a fost dat de Dumnezeu să intre în existența pământească tocmai într-o noapte ca aceasta, să „dea pasul“ din punct de vedere astronomic dintr-un mileniu într-altul! „Aproapele nostru“ a sporit, deci, cu câteva suflețele proaspete, pure. Ele sunt „aproapele nostru cel mai nou și... cel mai aproape...“ Pentru unii din părinții lor, ei au fost într-adevăr cel mai minunat dar al începutului de veac! Dar... Voi invoca aici o amintire, a unui fapt petrecut cu 2–3 ani în urmă, dar el se va fi repetat, desigur și până acum! Era Sfânta noapte de Crăciun, când – printre colinde! – o știre a cutremurat pe ascultătorii postului național de radio: la o maternitate bucureșteană se născuseră, în Ajun!, câțiva copii (pare-mi-se zece!). În zori (deci în prima zi a Marelui Praznic!) aceste mame – oare li se cuvine numele?! – i-au părăsit, pe ascuns, fără să le fi simțit trupușorul plâpând lipit de sân... I-au expulzat din trupul lor, după ce au așteptat sorocul nașterii probabil cu oroare, cu spaimă, ori rușine?! Și au plecat! Nevinovați, neștiutori de nimic, aliniați doar în pătuțurile de spital, cu mânuțele imobilizate de scutecele sărăcăcioase, au dormit primul lor somn nevegheați de o iconiță, nelegănați, nealăptați, ci doar istoviți de impactul – nici acum nu-nțeleg de ce atât de „dur“?! – cu lumea dinafara „templului“ ocrotitor al pântecului matern. Căci, oare, nu toți oamenii (nu și animalele!!!) „intrăm“ în existența *exterioară* plângând amaric?!... (Iată o întrebare care poate constitui un sâmbure pentru o meditație...). „Particularitatea“ cazului prezentat nu constă, de fapt, în abandonarea micuților, cum am putea crede, la o interpretare mai de suprafață. Cum spuneam, fenomenul ia proporții pe zi ce trece și curând nu va mai constitui un particular, o excepție.

Particularul s-a dezvăluit într-un alt aspect: prezența (încă!) în conștiința și structura sufletească a acestui neam a îmboldului spre fapta cea bună! În noaptea aceea – la Praznicul Nașterii Mântuitorului – sunt convinsă că însuși colindul (colindele) a fost cel care a trezit aceste conștiințe, astfel că, ascultând cuvintele: „[...] *Preacurata stă și plânge-ncetișor: / N-are scutec de-nfășat / Nici hăinuțe de-mbrăcat / Preacurata pentru Fiul de-mpărat. / Nu mai plânge, Maica mea, / Scutecelul noi ți-om da / Preacurată, pruncul Sfânt de-i înfășa...*”, câțiva creștini, trimiși de îngerii păzitori ai micuților, i-au adoptat. Nu știu de ce, poate greșeam, dar atunci am avut convingerea că nici unul din acești providențiali părinți adoptivi ai noilor făpturi nevinovate nu era cu cine știe ce „dare de mână”! În schimb, sigur, au avut – și au – o imensă „dare de suflet”! Dumnezeu îi va răsplăti cu bucuria inegalabilă a mânuțelor întinse, a zâmbetelor și gânguritului de clopoțel, a primilor pași și a îmbrățișărilor tandre... Gândeam atunci – și gândesc la fel acum! – că atâta vreme cât se mai află în această minunată și totuși nefericită Românie astfel de suflete, înseamnă că neamul românesc nu și-a alterat substanța morală! Acești „părinți” sunt, ei înșiși, verigi sfinte de iubire și credință creștină, din lanțul fără sfârșit al celor ce trebuie să asigure dăinuirea noastră pe acest pământ binecuvântat.

Gândindu-mă, apoi, la „mamele”, naturale, dezertoare, nu pot să nu mă raporteze la unele lucruri pe care le invocam cândva, într-o convorbire cu tinerii, despre căsătorie, familie, dragoste etc. Relevam atunci ca pe cel mai mare dar făcut de Creatorul a toate – îndată după rostirea sentinței ca urmarea păcatului neascultării, săvârșit de către protopărinții Adam și Eva – nu bărbatului, ci femeii, cea mereu incriminată ca fiind cauza căderii omului. După rostirea sentinței dumnezeiești: „în dureri vei naște fii”, odată închise în urma celor doi Porțile cele veșnice, Eva avea să devină ceea ce o desemnează și o definește însuși numele, care, tradus din ebraică, înseamnă *Viață*, deci ea va deveni „mama celor vii”. Și iată că, născându-l pe Cain, Eva a rostit: „am dobândit om de la Dumnezeu”, propoziție care conține în mod intrinsec ideea unui sentiment (cel dintâi sentiment omenesc, întrucât animalele nu au sentimente, ci doar afecte, rod al tensiunilor instinctuale): Bucuria! *Bucuria* – nu una, oarecare! – ci a maternității! Și, poate neconștientizată, o bucurie potențată de faptul că era rezultanta unui fapt ontologic: nașterea lui Cain a fost „începătura” neamului omenesc pe pământ!

Revenind la „mamele” dispărute, mă întrebam atunci (și de-atunci încoace!): oare ce vietate, oricât de sălbatică și feroce, fără rațiune, face aceasta?! Nici una!

Nu ne vom opri, însă, la aceste cazuri, în care, cel puțin făptura, pruncul, a fost „adus pe lume” în dureri și după aceea abandonată. Circumstanța nu e nici pe departe atenuantă, neavând vreo cât de palidă motivație morală. Aparent – doar aparent! – una de ordin pragmatic, dar și aceea ușor demontabilă prin gravitatea de fond a culpei.

Sunt, însă, alte situații în care Eva, femeia binecuvântată de Dumnezeu cu Bucuria de a fi „mamă în aeternum” – ca să folosim inspirata sintagmă a cunoscutului teolog francez, de origine rusă, Paul Evdokimov –, își refuză – respinge cu sânge rece, darul divin. Iată, așadar, unele „practici” cu adevărat cumplite și care – conștientizate ca atare (uneori, vai, foarte târziu!!!) – cutremură de-a dreptul.

Fenomenul (căci este un fenomen de-acum!) nu numai că nu e întâmplător, sau sporadic, dar face parte dintr-un incontestabil „program”, urmărind să înscrie specia umană (ființa umană ca făcând parte dintr-o „specie”, ca oricare alta) într-un raport

de coplanaritate a evoluției biologice cu specia „mamiferelor“, negându-i-se deci orice dat propriu, sau legătură tainică între om și Dumnezeu. Dispare, evident, cu totul atât ideea creării acestuia după *chipul* Ziditorului său – cât și a „șansei“ devenirii întru asemănarea cu El. Ceva ar detașa, totuși, făptura umană față de întregul regn animal și anume, o „dezvoltare“ specială (prin voia cui?!) a celulei nervoase – a materiei cenușii – „superior organizată“ și de aceea capabilă de rațiune!... Din acest „program“ malefic (să nu ezitam a o afirma!), lipsește cu premeditare concepția zămislirii pruncului altfel decât la celelalte viețuitoare și anume prin *participarea* nemijlocită a lui Dumnezeu din chiar clipa unirii *tainice* dintre bărbat și femeie. În această *clipă* divină ia ființă noua făptură „după chipul lui Dumnezeu“, Cel în Treime de față și conlucrând la această minune!

Or, departe de a se mai simți chemată la o „preoție a maternității“ (cf. Paul Evdokimov), femeia contemporană se complăce tot mai frecvent și cu înconștiență să devină înfricoșătorul „opus“ al acestei sintagme, adică, nici mai mult nici mai puțin decât *ucigașa* pruncilor ei, chiar în primele zile, sau săptămâni ale ființării lor în trupul său! Toate justificările – sărăcia, inexistența unor condiții decente de trai, neconsolidarea cuplului prin căsătorie sau apariția perspectivei maternității concomitent cu dezmembrarea edificiului matrimonial etc. – pot fi luate (formal!) în calcul, dacă nu gândim profund la însăși noțiunea de *păcat* și încă „strigător la cer“! Ca să gândești păcatul, să-l realizezi ca fiind materializat într-un asemenea gest (al suprimării unei ființe abia zămislite), trebuie să ai puterea să-ți reprezinti – să *vezi* cu ochii minții, dar mai ales ai inimii și ai conștiinței – actul în sine. Ce înseamnă acest fapt?! Desigur, încerci să fugi de tine însuși (zadarnic, de altfel!) spunându-ți că totul se raportează la o *etapă* din dezvoltarea nevinovatei făpturi când – după unele aberante afirmații ale medicinei – ea nu este încă ființă de sine stătătoare, cu atât mai puțin o făptură umană – un Om! Vom vedea că lucrurile nu stau deloc astfel! Dar mai întâi vom sublinia și vom atrage atenția asupra cazurilor, celor mai frecvente din păcate!, când miracolul „trezirii“ și deci al conștientizării păcatului respectiv nu se petrece decât, poate, mult prea târziu, pe patul de moarte, de pildă... Sau, în cel mai fericit caz, când Dumnezeu – din iubire, Iubire fiind El! – îți scoate în cale și la vreme un adevărat duhovnic! Când – la mărturisirea ta – chipul lui și întreaga făptură i se vor înfiora, blândețea de până atunci din ochii lui va deveni – dacă nu mânie, desigur milă! – atunci abia începi, parcă, să „zărești“ ceva din lăuntrul tău, așa, ca prin ceață deasă și care îți va „traduce“ în imagini ce-ai făcut! Și, poate nu doar o dată, ci de mai multe ori!... Recidiva e înzecit, însutit – incommensurabil! – agravantă! În progresie aritmetică!...

La convorbirile cu tineri, de care am pomenit mai sus, s-au invocat motivații omeneste pentru săvârșirea acestor „delicte“, iar întrebarea „de baraj“ a fost: dar el, bărbatul, soț sau doar partener în actul zămislirii, nu poartă aceeași vină? Mai ales când chiar el indică „soluția“, ca fiind unica, cea mai convenabilă, cel puțin „de data aceasta, până când...“ pentru a masca fuga de responsabilitate. Desigur – s-a răspuns – vina este împărțită între cei doi. „Vinovat este și Adam“ (oricare ar fi numele lui actual!), căutând să se disculpe – ca și în momentul căderii din condiția fericirii edenice! – sustrăgându-se obligațiilor – obligației care a constituit sentința divină la alungarea din Rai: „în sudoarea frunții vei munci pământul și îți vei agonisi hrana!“ El săvârșește crima prin derobarea de responsabilitate, prin fuga de ceea ce Taina

cununiei îi stabilește ca postură în instituția sacră a căsătoriei: să fie cap femeii, în sensul concret de a asigura traiul întregii familii. Familia nu înseamnă doar cuplul marital, ci toate generațiile de membri – copii, părinți, bunici etc. Și cât de minunat este atunci când vezi o familie numeroasă, părinți, copii, nepoți, „strânși bucușori la masă, sub coviltirele lui Dumnezeu“, cum spunea Arghezi!

Dar marea vină o poartă, totuși, ea – Eva – femeia, pentru că ea *refuză minunea!* Și privind (datorită descoperirilor științei – de fapt dezvăluirii cu voia lui Dumnezeu a acestui miracol, al dezvoltării pruncului în pântecele maicii sale) pe ecranul unui ecograf diferitele faze ale formării făpturii umane, *păcatul* devine cu atât mai greu, ca de plumb, îți apasă inima, te strivește! Știința doar confirmă, de fapt, cele demult afirmate chiar de Sfinții Părinți care, iluminați de Duhul, au știut cum se petrec multe din tainele vieții și ale Creației dumnezeiești. Fără ecograf! Așa, de pildă, putem afla, dintr-un manuscris descoperit a fi din sec. XVI, semnalat de istoricul P.P. Panaitescu – care l-a găsit între filele *Liturghierului* tipărit de Coresi la Brașov, în 1570, ca aparținând Patriarhului Nechifor al Constantinopolului – unele ca acestea, referitoare atât la procesul de întoarcere a trupului în pământ și desfacere a lui „în cele din care a fost alcătuit!“, cât și – prin similitudine inversă! – la fazele „*devenirii*“ făpturii umane odată zămislită în trupul femeii! Chiar și numai acest fragment ar fi destul spre a îndemna la îndelungă, profundă meditație, introspecție și, desigur, pocăință! De aceea îmi iau îngăduința să-l citez în întregime, pentru dramatismul lui. Referirea Patriarhului Nechifor începe cu motivația adusă obligativității de a se săvârși Sf. Liturghie, cu pomenirea pentru cei răposați, la „soroace“ exacte: a treia zi, a noua zi și la 40 de zile după moarte: „*Pentru că [să] le știe neștene (oricine), pentru ce să face lyturghie, după ce moare omul, a treia dzi și a nooa dzi și la 40: [...] Daca moare omul și-l îngroapă în maica lui, în pământu, pentru că-i dein (de-în) pământu au fost zidit, de a treia dzi înainte începe fața lui dentru lumina și frâmsétea ei cea cuvioasă a să strica și să topi și să painginește. („Anii noștri s-au socotit ca pâanza unui paianjen...“, Psalm 89, 10). Dreptu cêia facem lyturghie într-această vrême de a treia dzi. Iară a nooa dzi începe trupul a să descheia den toate încheeturile și a să părți; numai inema ce stă întreagă (!). Pentru acest lucru să face lyturghie a nooa dzi. Iară la 40 de dzile și acasta, inema, să topéște. Dreptu acêia să face într-acé dzi lyturghie“. Și în continuare, textul – de o mare frumusețe a limbii, dar și a conținutului! – stabilește, într-un superb paralelism, dezvoltarea pruncului, în același interval de timp, deci în primele zile și săptămâni ale existenței sale pământene: „*Într-acesta chipu să face și nașterea (devenirea – n.n.) omului în zgăulu (pântece, uter – n.n.) maică-sa, după ce să împreună bărbatul cu fâméia: a treia dzi să schizméște (se alege, se alcătuieste din „sângiurile“ trupului mamei – n.n.) inema, iar a nooa dzi să încheagă trupul, iară cându să împlu (împlinesc – n.n.) 40 de dzile (șase săptămâni – n.n.), iaste desăvârșit închipuită toată fața lui ce să dzice pruncu...“ (aspectul său deplin de ființă umană – n.n.).**

... Cine știe câte făpturi umane se vor fi zămislit în acea noapte, chiar în secunda „zero“ dintre milenii!? Măcar de ar fi stat chezășie a zămislirii lor dragostea adevărată și sfântă, în care Dumnezeu să fi fost martorul minunii ce lua ființă și chip după Chipul Său! Acest lucru s-ar fi întâmplat desigur, cu condiția ca totul să fi fost ocrotit de puterea Tainei căsătoriei! Din păcate, căsătoria, astăzi, nu mai este o Taină, *trăită*

ca atare, ci o „formalitate“ civică, socială, chiar dacă ea are ca loc de desfășurare și o biserică. Nu Biserica purtând vina! Iar iubirea – mobil absolut și unic al Creației în general și al creării omului în special –, „Acest dar al lui Dumnezeu a fost acoperit de oprobriu (spune Sf. Ioan Gură de Aur), până la rădăcină. Să-l curățim, deci... Vreau să purific căsătoria și să o aduc la noblețea care îi este proprie“.

Amintim că aceste cuvinte au fost scrise în sec. IV d.Hr.!

În ce constă această „noblețe“ după concepția Sfântului Părinte? În „[...] harul care *recapitulează* celula inițială în Hristos și se plasează în inima căsătoriei. Numită de același (Sf. Ioan Gură de Aur, n.n.) – Taină a iubirii –, comuniunea conjugală este ridicată astfel la rangul de imagine profetică a Împărăției lui Dumnezeu: unitatea universală, comuniunea dintre masculin și feminin întregite în Dumnezeu [...]“, cum avea să comenteze, cu peste un mileniu și jumătate mai târziu, Paul Evdokimov textul Sfântului Părinte filocalic, în cartea sa intitulată chiar: *Taina iubirii*. Sesizând în profunzimile cele mai dramatice starea de lucruri contemporană, marele teolog formulează o concluzie teribilă: „S-a profanat *iubirea*, mai înainte de a se afla ce este. [...]“. Și continuă, ceva mai departe: „Ceea ce este binecuvântat în Taină este acel element intim și ascuns – *iubirea*, care constituie *materia Tainei* (s.n.), și care primește darul Sfântului Duh. Taina nunții este *Cincizecime conjugală!*“ (s.n.). Iată cum, aruncat în urmă cu peste șaisprezece secole, răspunsul teologului ortodox de origine rusă, din Paris, face conexiunea într-un consens perfect cu spusele Sf. Ioan Gură de Aur, potrivit cărora „*Când bărbatul și femeia se unesc în căsătorie* (s.n.), ei nu mai apar ca ceva pământean, ci întru chiparea lui Dumnezeu Însuși“.

Dar, vai, câte ar fi de spus și de comentat despre cum „se trăiește“ în zilele noastre „Taina cununiei“, nu în sensul ei de act sacerdotal, ci din partea celor implicați concret în desfășurarea ceremonialului respectiv („distribuția“ ca atare...)! În primul rând, spuneam, ea nu mai este conștientizată ca fiind o „Taină“, un act sacru. Este percepută și împlinită ca o cutumă, un „spectacol“ de familie, susținut în fața oamenilor, extrem de rare fiind – cred – cazurile în care *se crede, se simte* că Însuși Dumnezeu este de față, atunci când totul se petrece, desigur, într-o biserică. Altfel spus, „Taina“ nu „*se mai trăiește*“, ci se „*practică*“, din „obicei“, din „tradiție“, sau chiar din dorința de a epata, cu o risipă de mijloace materiale.

Ar mai fi de răspuns la o întrebare: dacă respectivul cuplu constituit pleacă la drum conștient că va putea sau nu realiza și dezvolta o comunicare complexă, o comuniune reală, durabilă și pe toate planurile, nu numai pe cel fizic? Dacă știe că se leagă prin căsătorie două entități care nu sunt doar doi *indivizi*, uniți pentru a perpetua o specie, ci două fapte distincte ca structură, două *persoane*, în sens teologic vorbind? „Vor fi amândoi un trup“, dar numai pe durata clipei „sfintei zămisliri“, apoi vor redeveni două trupuri, două persoane, cu două suflete, cu personalitate proprie, fiecare. Și totuși, ce-i unește fundamental, ce trebuie să constituie *liantul* durabil?

Cel de-al treilea *suflet* care se „întrupează“ în chiar acea clipă a zămislirii noii fapte și care exprimă însăși participarea, efectivă, a lui Dumnezeu la plămădirea noii „persoane“. Este o repetare a creației lui Adam! „Întocma dogma / înc-odată...“ (citându-l pe Ion Barbu). Binecuvântarea lui Dumnezeu fiind implicată, de asemeni, chiar în textul care se rostește de către preot la celebrarea Sfintei Taine a cununiei, „*Ceea ce Dumnezeu a unit* (unește), *omul să nu despartă!*“ Și nu numai omul, ci nimeni și nimic, nici măcar moartea, întrucât credința în înviere (dacă există această

credință cu adevărat), garantează reîntâlnirea și împreună-petrecerea, pentru veșnicie, dincolo de mormânt!

Desigur, toate acestea – ca și alte posibile exprimări ale aceleiași problematice deosebit de serioase, de grave – sunt de domeniul teoretic, al „gândirii” despre... În realitatea crudă lucrurile stau cu totul altfel: generațiile s-au înecat și se afundă mereu într-un marasm existențial, iar tinerii sunt la o răscruce de căi ce par să nu ducă decât la câte o prăpastie, mai mare sau mai mică. L-aș cita aici pe un alt important teolog contemporan, francezul Olivier Clément, spunând că: „Distincția în cadrul unității bărbat și femeie s-a transformat (după cădere, n.n.) într-un «război al sexelor», cu atât mai nemilos, cu cât apropierea mereu simțită, mereu pierdută a Paradisului fac bărbatul și femeia tot mai decepționați unul de celălalt. [...] Numai Hristos poate reconcilia cu adevărat bărbatul și femeia, poate să permită acordul între eros și persoană! «În Hristos nu este nici bărbat, nici femeie» și «În Domnul, nici bărbatul fără femeie, nici femeia fără bărbat», spune dumnezeiescul Pavel. Fiecare, dincolo de orice definiție funcțională, este pus în deplina sa demnitate de *persoană*”.

Ca să ne întoarcem la „particularul” semnalat în compoziția generală a tabloului lumii moderne, a lumii în care trăim, e suficient să încercăm a conjuga doi termeni: „demnitate de persoană” (umană, n.n.) și „refuzul maternității” (din partea femeii, de astăzi și din orice timp!). A fi conștientă de datul tău ca făptură creată după Chipul lui Dumnezeu și a concepe totuși să suprimi cu bună știință o altă făptură asemenea, sădită în propria ta alcătuire, luându-și drumul spre desăvârșire, conectată la tine ca la un generator de viață; a primi să fii tu însăși ogor roditor, dar și mormânt al propriului vlăstar încolțit, prin Taină și minune dumnezeiască, iată maxima prăbușire, la antipodul sensului tău ontologic! Eva, adică Viață, adică „mama celor vii”, adică început al tuturor neamurilor pe pământ! Cum ar trebui să se numească femeia – Eva – când nu mai vrea să fie viață, ci moarte, mormânt în loc de țarină, „Requiem” în loc de cântec de leagăn?!...

... Cum voi ține, Doamne, fruntea mea în fața Ta, la ceasul Judecății, când nu am aplecat-o pentru ca buzele mele să atingă pleoapele ca petalele de trandafir ale pruncilor mei, dormind și visând la jucăria promisă? Cât de grele îmi vor fi brațele – deși goale! – care n-au legănat trupușoare calde și dulci, abandonate la sânul meu, care n-au chemat primii pași, răsplătindu-i apoi cu o îmbrățișare tandră, ca pentru o uriașă izbândă?!... Pe umerii mei va sta cobilița în capetele căreia vor atârna Timpul și Spațiul. Le voi putea, oare, purta în echilibru, sub tulburarea întrebării care mi-ar încolți în gând: *cât timp* ai fost cu adevărat *mamă* și *câți pași* ai copiilor tăi ai îndrumat *pe calea* vieții, ca să-i faci oameni?!... Voi sta tăcută, fără răspuns, pentru că în urechi îmi va răsună, reverberat cosmic, „strigătul mut” al pruncilor pe care, odată zămisliti, n-am mai vrut să-i aduc la lumină... Mă voi simți ca o încăpere pustie, în care nu mai locuiește nimeni și-n care, dacă strigi, sau doar șoptești, glasul ți se întoarce împotriva, lovindu-te peste față. *Glasul singurătății mele voite!*... Voi auzi, poate, și alte glasuri, limpezi, cristaline, necunoscute mie, astfel că nici nu voi ști dacă râd sau plâng, dacă mă cheamă, chiar și așa, fără nume, căci pentru ele eu n-am nume, în nici un caz *numele* acela *unic*, care sună aproximativ la fel în toate limbile pământului: *ma-ma!*...

Ca să te recunoști în acest apelativ, trebuie să-l meriți, să-l fi *dobândit*, „în dureri” amestecate cu Bucuria Evei când a „dobândit om de la Dumnezeu...” Chiar dacă

acela a fost... Cain! Dar apoi a urmat Abel și ceilalți!... Trebuia să fi plâns măcar o dată cu plânsul unuia din pruncii tăi aflat în suferință, sau să fi tremurat când îi era frig, să fi alergat la icoana Preacuratei, cerând ajutor, când vreunui din ei îi era în primejdie viața... Sau... pierzându-l, răpit de moarte, să plângi într-un an, cât au plâns Adam și Eva, o sută de ani, pentru moartea nevinovatului Abel!... Abel..., cel dintâi om care prin sine însuși a arătat lumii (omenirii) că Ziditorul n-a glumit când i-a avertizat pe oameni: „Dacă veți mânca din pomul cunoștinței Binelui și Răului, veți muri!...” Abel, primul „decedat” al omenirii și nu în împrejurări firești, de bătrânețe, de pildă, ci *ucis* de mâna propriului frate!... Acesta a fost începutul „secerișului” morții asupra neamului omenesc! Și cum moartea nu era un *dat firesc* al făpturii umane, ci o consecință a păcatului, era, în schimb, de înțeles ca prima ei „acțiune” pe pământ să se petreacă în condiții nefirești de violență...

... Așadar, n-ai suferit, n-ai plâns, nu te-ai bucurat. N-ai vrut să fii ceea ce te-a hărăzit Creatorul: „mamă în aeternum”!... Să trăiești ceea ce Evdokimov numea „*preoția maternității*” (s.n.).

Departe de-a îndrăzni să fie un „rechizitoriu” – nimeni, aici, pe pământ, n-are dreptul să-l facă semenilor lui, ci numai El, Judecătorul nemitarnic și la plinirea vremii! – aceste rânduri și gânduri își au obârșia în tot atâtea fapte *săvârșite*, simțăminte *trăite*, întrebări, spaime și lacrimi de pocăință (acestea, din păcate, mai puține, mai rare, cum sunt, uneori, în vreme de secetă, ploile, „legate”), voind, totodată, să cheme, să îndemne la conștientizare și meditație.

... Așadar, sora mea într-un păcat dar și într-o nădejde nestrămutată în mila și iertarea Dumnezeului nostru, iată, ești tânără, frumoasă și sfidător de încrezătoare în tine și în viitorul tău! Te rog, întreabă-te, totuși, măcar o clipă: care este motivul, suportul încrederii? Doar tu însăși? Pentru ce? „Lăudați-vă cu ceea ce ați înfăptuit înainte de a vă naște, căci tot ceea ce ați dobândit după aceea este darul lui Dumnezeu”, spune Sf. Ioan Scărarul. Deci, primește-ți darul și dăruiește la rândul tău! Ai primit de la Dumnezeu Iubirea! Răspunde-I cu iubirea ta pentru El! Și cu orice te va binecuvânta în viața aceasta – cu atât mai mult dacă vor fi prunci! – primește cu bucurie și dă-I slavă pentru toate. De celelalte Se va ocupa El!...

...Ori, să zicem, ți-a trimis – la vreme încă potrivită! – semnul iubirii Lui: ai zămislit și, iată, ești „doi” când ai trecut puntea de la un mileniu la altul! Doi într-unul singur. Deocamdată! Dar cu *două inimi*. Două ceasornice, din care numai unul „măsura” *conștient* durată, ca într-un mic poem – scris demult! – pe care acum nu știu cum mi l-am amintit, gândindu-mă, desigur, la mama:

*Când încă mă purtai în pântec mamă,
nu auzeam ceasornicul cum bate,
deși-nsemna și pentru mine vreme...
Dar încă era numai vremea ta,
iar Timpul meu și-al tău era doar unul
și numai tu știai că el trecea...*

Plângi... Ești singură... el, cel cu care ai împărțit bucuria miracolului zămislirii, a plecat... a „evadat“ din Edenul care – la nivelul jos al priceperii lui – prefigura o închisoare, o privațiune de libertate a „eului“ său precar... Nu-i nimic! Ridică fruntea, usucă-ți ochii de lacrimile umilinței și ale spaimei pentru ziua de mâine, care vă cuprinde acum pe amândoi: pe tine și pe făptura abia pâlpâind, dar vie, din trupul tău. Pregătește-ți tu, ca pe un leagăn, sufletul, să fii mamă. „Descoperă Domnului calea ta și-ți va-implini fie cererile inimii tale“ (Psalm 36, 5).

...Te privești în adâncul eului tău ca-ntr-o fântână cu apă tot mai puțină și mai tulbure... Ce vezi? Un chip ofilit, cu păr alb, ochi triști, umbriți de cearcăne, uscați de lacrimi... Privești îndelung și iată, o rază de soare s-a înfipt ca o spadă în apa fântânii. Lângă chipul tău ofilit și trist tremură deodată fugare imagini de ființe, chipuri de copii care parcă se joacă, se zbenguie, se-ngrămădesc să se oglindească lângă tine. Perechi de ochi mirați se privesc, o clipă, două, apoi dispar, iar apa rămâne în jurul chipului tău, și mai tulbure, stătută, abia mai vădindu-te... Te retragi speriată și acoperi fântâna. E târziu să mai plângi, nu mai ai vreme s-o „săiești“ și s-o umpli apoi cu lacrimile pocăinței, oricum prea puține și sărate... Îngenunchezi... Ridici ochii spre cerul care ți se pare înfricoșător de pustiu, de gol... Ai vrea să te rogi... Nu știi ce să spui... Ai fi fericită să te afli în locul „văduvei din Nain“, chiar dacă-și ducea la groapă singurul fiu... dar ea L-a întâlnit pe Hristos, care i-a spus:

„Nu mai plânge!“, iar lui, copilului ei, i-a *poruncit*: „Tinare, ție îți zic, scoală-te!“ Și-a înviat fiul ei! Și tu...? Ești gata și tu să ieși din „cetate“, și tu urmezi, îndoliată prea târziu, nu un fiu, ci, poate, mai mulți...! Pe aceștia nu moartea ți i-a răpit, ci, când „Dumnezeu a suflat suflare de viață și-n pânțele de mamă suflet viu s-a făcut [...] «tu» ai suflat suflare de moarte și ai stins lumânarea abia aprinsă a vieții celei nevinovate [...]“ (*Canonul de pocăință către Domnul nostru Iisus Hristos pentru pruncii avortați*, Editura bizantină).

Nimic nu doare mai tare decât obsedanta amintire a ceea ce ai fi putut fi în viața aceasta și n-ai fost – exclusiv din vina ta! – mai ales când Dumnezeu te-a dăruit cu de toate din belșug: tinerețe, sănătate, frumusețe, inteligență... dar n-ai știut să le înmulțești, ci le-ai „îngropat“ în țărâna din care ai fost zidită!

Și totuși, nu ai voie să deznădăjduiești, nici cu n-am, nici ea, nimeni, atâta vreme cât știm (dacă știm?) că există El și că El este Iubire! Este milă! Este iertare! Este Păstorul cel Bun!...

Ai voie doar să alergi în urma Lui, deși nu-L mai poți vedea cu ochii tăi cei orbi la *minune*, să strigi precum femeia canaaneancă: „Miluiește-mă, Doamne, Fiul lui David! Fiica mea este rău chinuită de demon!“ Pentru că tu n-ai nici măcar o fiică demonizată, nici fiu pe care, în floarea vârstei, să-l duci la groapă... n-ai nimic, sau nici măcar acest fel de „nimic“ care, însă, a fost: au fost copiii tăi! Și totuși, strigând, te va auzi: „Iisuse, Cela ce afli pe cei ce-i cauți, află și sufletul meu...!“ (*Acatistul Domnului nostru Iisus Hristos*). Iar sufletul tău se va prosterna la picioarele Lui și va zice unele ca acestea: „Cântare cu totul de umilință aduc Ție, eu, nevrednicul, și strig Ție ca și canaaneanca: Iisuse, miluiește-mă, că nu am fiică ci trup, care cumplit este stăpânit de diavol și cu patimi și cu urgie este aprins; ci dă-mi tămăduire, mie, celui ce-Ți cânt: Aliluia!“ (*Canonul de pocăință*...).

Remediul există permanent, pentru ca *deznădăjduirea* să nu se adauge celorlalte apăsări și păcate, ea însăși un păcat greu, împotriva Duhului Sfânt! Iar mie și ție și nouă, tuturor celor ce n-am știut să prețuim darurile Sale, dar mai cu seamă aceloră dintre noi pentru care a sosit cutremurătorul „prea târziu!”, mila lui Dumnezeu și Iubirea Lui Îl va face să asculte cu îndelungă răbdare rostirea, cu buzele noastre arse de setea de mântuire a acestor minunate cuvinte din același Canon de pocăință citat mai sus: „*Ajută-mă să-mbrățișez Calea Crucii, ca să pot împlini, cu puterea Jertfei Tale, menirea mântuitoare a vieții mele și a pruncilor nenăscuți. Fă mie spre pocăință și lepădare de sine strigătul lor mut. Primește duhul umilit ce se închină Ție, ca pe o jertfă spre mângâierea lor și înseninează icoana suferinței celor nevinovați. [...] Dă-mi să pot naște sămânța duhovnicească, zămislită prin dragoste și teamă de Dumnezeu, într-un pântec sufletesc...*”

Închei cu un fragment din poemul *Ctitorie* al mult regretatului, marelui poet, trecut la cele veșnice, Marin Sorescu și care este – cred! – cea mai minunată slăvire a darului „preoției maternității” hărăzit de Dumnezeu femeii:

„Așa cum stai,
Dreaptă,
Cu brațele moi
Pe pântecul plin,
Pari o veche soție de voievod,
Ținându-și ctitoria.

.....

LIDIA POPIȚA-STOICESCU
scriitor

OM ȘI MISIUNE SAU ONTOLOGIA CORELATIVITĂȚII

Pr. VIOREL CHERCIU

Orice tematizare impune, a fortiori, un accentuat efort de focalizare și obiectivare a unor linii de forță, capabile să întruchipeze o geometrie de realități sintetice și, totodată, forțează spiritul electiv să esențializeze *materia* supusă exigențelor discursivității. Fără nici o intenție de arbitrar asociaționism sintagmatic, ne-am fixat atenția asupra binomului Om – Misiune, dată fiind reala fuziune teleologică dintre cele două concepte fundamentale, ce se *cuplează* ca elemente constitutive ale unei *ecuații* existențiale. Această *împerechere*, intermediată de conjuncția simplă *și*, își află justificarea în corporalizarea unei *ontologii a corelativității* și nicidecum nu are ca suport un euforic scenariu subiacent de „omologare semasiologică”¹.

Din punct de vedere antropologico-soteriologic, misiunea se poate defini ca un impuls acțional al omului în Lume, de așa manieră, încât acesta să-și contureze o consistentă biografie spirituală. Propensiunea misionară a omului rezidă, fără echivoc, în *funcțiunea* sa de iconom și sacerdot al realităților Lumii. Misiunea, instituție *mărturisitoare* a Adevărului revelat supranatural, *articulează* omul de *sufletul* Lumii, imprimând liniaritate *ontogenezei* eshatologice. Existența istorică a omului nu este una non-vectorială, nedirecționată, ci una evident orientată sau *misionată*, fapt ce ne îndreptățește să augmentăm paleta lui Homo, printr-o firească metodologie a anexării, a lui *homo missionis*. Raza de acțiune a omului conștient de vocația lui misionară este *surorală* Lume a-sinestezică față de Dumnezeu, din cauza *căderii* adamo-evitice. Nemodelată de suflul misiunii hristomorfe, Lumea rămâne pradă facilă puterilor demolatoare și devoratoare ale Răului, *încununându-se* cu „însenmele spiritului demoniac”².

La rândul său, omul *dezracordat* de la sursele harice ale Dumnezeului Treime, experimentează famelic un *nutriționism* inconsistent, ne-euharistic, care îl expediază automat în sub-ordinea lui *zoon*, de-situându-se noologic. Lumea în cadrele ei, imanent – contingente, *asistată* providențial de Creator, nu se conformează unui proces mecanic al *devenirii întru sine*, inserându-se pe axa *combustiei* entropizante, ci se *livrează* omului ca Dar de la Cel de Sus, în scopul lucrării mântuirii a toate³. Amplasat *omphalotropic* în Lume, omul căzut din starea primordială nu și-a onorat mandatul primit de la Dumnezeu: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți”

¹ Cherciu, Viorel Dorel, „Topos și sacru”, în *Orizontul sacru*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 49.

² Afloroaiei, Ștefan, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Iași, Editura Institutului European, 1994, p. 31.

³ Bielawski, Maciej, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 1998, p. 277.

(Geneza 1, 28), ci s-a disipat în excесе „politropice”⁴ pe orizontala vieții desacralizate. Episodul *căderii* a însemnat pentru istoria universală a umanității *grafia* unei cronici a degenerescenței speciei umane prin regretabila disociere de Dumnezeu, ceea ce a epuizat plenitudinea ființială a omului, prăvălindu-l în prăpastia „neantului meonic”⁵. Hristos, Fiul lui Dumnezeu, vine în lume la *plinirea vremii*, adică exact în momentul kairotic, când „sentimentul tragic al vieții”⁶ atinsese apogeul, prefigurându-se spectrul unei ineluctabile *implozii*. Întrupându-se, El a *internalizat* umanitatea, adică a restaurat virtualmente natura umană, imprimându-i indelebil *infrastructura* Sensului Vieții prin *indicativul* metaistoric: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6). Acest text evanghelic, printr-o extensie interpretativă, deslușește paradigmatic *trionticitatea* hristomorfa – Calea, Adevărul și Viața, revelând *sensul unic* al Istoriei mântuitoare. Este adevărat că Frau Welt, Doamna Lume⁷, *sulemenită* de insidiosul săi Prinț, ca să fie pe placul multora, își ascunde pudibund *zonele* pestilențiale de ochii oamenilor *flămânzi* de mântuire.

Pentru a *dejuca* scenariile falacioase ale Lumii *lumite* de consecvența solipsismului demonic, Dumnezeu, prin jertfa Fiului Său și lucrarea Duhului Sfânt, a instituit Biserica în ziua Cincizecimii, ca *popor nou* afierosit Lui, pe care Hristos l-a răscumpărat și consacrat pentru a-l mărturisi înaintea oamenilor⁸.

Omul integru în privința simțământului sacru intuiește dimensiunea globală a Misiunii, ce-și află temeiul teologic în Hristos – Misionarul Originar, trimis de Tatăl. Ontologic, Misiunea are o dublă apartenență: în Dumnezeu și în Biserică. Altfel formulat, *Missio Dei* nu se complinește decât prin *Missio Ecclesiae*⁹. Misiunea, în ciuda globalității¹⁰ sale, are și o potențialitate incoativă: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi” (Ioan 20, 21), așa încât rămâne conectivă oricărei realități istorice, schimbătoare prin însăși natura ei. În limba română, cuvântul *misiune* provine din latinescul *missio*, *-onis*, respectiv din verbul *mitto*, *-ere*, *misi*, *missum*, ce înseamnă *a trimite*¹¹. Istoric, există o succesiune internă a Misiunii: Tatăl trimite pe Fiul, Acesta îi trimite pe ucenici, iar ei pe toți cei ce posedă calitățile harice de a fi mărturisitori ai Împărăției. Finalitatea misionarismului ar consta în travaliul trans-morfozei Lumii, în vederea evenimentului parusal.

Ca să atingă acest *obiectiv* eshatologic, Biserica a adoptat o strategie misionară sui-generis. Pusă *față în față* cu Lumea, ea suportă, aparent, *iconoclasmele* secularizării

⁴ Liiceanu, Gabriel, *Încercare în politropia omului și a culturii*, București, Editura Cartea Românească, 1981.

⁵ Boldureanu, Viorel Ioan, *Antropologie culturală. Dreapta credință*. Curs universitar, Timișoara, 1997, p. 97.

⁶ Unamuno, Miguel de, *Despre sentimentul tragic al vieții*, trad. Constantin Moise, Iași, Editura Institutului European, 1995.

⁷ Chihaiia, Pavel, *Sfârșit și început de ev*, București, Editura Eminescu, 1977.

⁸ Schmemann, Alexander, *Euharistia. Taina Împărăției*, trad. Boris Răduleanu, București, Editura Anastasia, 1993, p. 98.

⁹ Müller, Karl, *Mission Theology. An Introduction*, Steyler Verlag – Wort und Werk, Nettetal, 1987, p. 66, *apud* Gh. Petraru, „Misiune și Evanghelizare”, în *Teologie și Viață*, anul V. (LXXI), nr. 1–3/1995; vezi și Castro Emilio, *Freedom in Mission: The perspective of The Kingdom of God*, Geneva, WCC Publication, 1985, p. 301.

¹⁰ Gheevarghese, Mar Osthathios, „Despre misionarismul contemporan”, trad. Cristiana Osman-Narcis, în *Viața Românească*, nr. 5–6/1997, p. 106.

¹¹ Guțu, G., *Dicționar latin-român*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 757.

universalizate, care au *jugulat* fireasca traiectorie enteosică a omului angajat ființial pe axa lui *ascensio spiritualis*. În fond, însă, Biserica acționează, surclasând, într-un mod paradoxal, instinctele comune ale umanului, contracarând tendința centrifugală, întreținută în firea lăuntrică a creaturii de ceea ce în greaca neotestamentară se numește *dichostasia*¹², stare divizată. Ca să fie mereu în convență cu voia divină, omul, în existența-i mundană, trebuie să *culiseze* minimal pe patru coordonate: *martiria*, *koinonia*, *leiturgia* și *diakonia*¹³, însă nu singular, ci sinergetic, teo-antropic. Omul Credinței își cunoaște *locul* în Lume, fără a risca confuzii izomorfe cu aceasta, spre deosebire de omul veloce din Lumea Fugii, care este „când aici, când dincolo”, sau „nici aici, nici dincolo, ci peste tot”, agonizând în registrul unei ubicuități evanescente¹⁴, incapabil să se supună exigențelor emergente ale unei orto-ousii. Imperativul unei viețuiri *calitative* rectilinii derivă categoric din faptul că *intrările și ieșirile în și din* Lume nu sunt aleatorii, ci riguros *controlate* de voința dumnezeiască.

Într-un asemenea *regim de urgență* și ritm alert, omul, ipso facto, ar trebui să-și *administreze*, cu maximum de responsabilitate, timpul indeterminat al vieții, valorizând soteriologic fiecare clipă, încât să fie la adăpost de orice pericol platitudinar. Istoria, în infatigabila sa diacronie, ne pune la dispoziție nenumărate relice de mitologii substitutive (umanismul, raționalismul, senzualismul, hedonismul, comunismul, anarhismul, ateismul)¹⁵, care, chipurile, aveau menirea de a face omul *performant* în cursa vieții, însă toate s-au dovedit falimentare atât fizicalmente cât și existențial. Omul-ateu își flutură blazonul necredinței *la vedere*, fără a sesiza că nu este un victorios în lupta oricum in-egală cu Dumnezeu, ci doar un *de-misionat* din înalta dregătorie de *păstor* al Ființei (aceasta din urmă luată în cel mai bun înțeles heideggerian). Pragmatica vieții evidențiază indeniabil faptul că omul, chiar deicid, conștient sau inconștient, nu poate trăi areligios și ajunge uneori, din păcate, să-l înlocuiască pe Dumnezeu cu felurite anti-divinități. Amintim în acest sens Revoluția Franceză, anume momentul când parizienii, exaltați de idealul republicanismului, au înscăunat în catedrala Notre-Dame zeița rațiunii¹⁶, fără nici o mustrare de conștiință că au profanat un sanctuar. Aceste accese furibunde, îndreptate împotriva lui Dumnezeu de-a lungul istoriei de către om, au ca prim efect catastrofal generalizarea unei stări nevrotice alienante, ce, în ultimă instanță, poate conduce la sinucidere spirituală *în masă*. Deși povestea morții lui Dumnezeu este veche, modernitatea a *stilizat-o* eufemistic, numind-o Teothanatologie și conferindu-i statut de *știință*. Suntem datori să atenționăm *instanțele* cogitative ale omului generic că un atare postulat asertoric este semnul unei nepermise îndrăzneli; omul real, în *carne și oase*, este situațional, aidoma melcului, „care își tot amână construirea casei, pentru că n-a rezolvat încă problema spiralei”¹⁷. Este de la sine înțeles că problema nr. 1, încă

¹² Barclay, William, *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois – U.S.A., 1992, p. 61.

¹³ Balotă, Nicolae, *Calea, adevărul și viața*, București, Editura Eminescu, 1995, p. 118.

¹⁴ Picard, Max, *Fuga de Dumnezeu*, trad. Patricia Marfu și George Remete, București, Editura Anastasia, 1998, p. 68.

¹⁵ Bădescu, Ilie, *Teoria latențelor*, București, Editura Isogep – Euxin, 1997, p. 16.

¹⁶ Chartier, Roger, *Originile culturale ale Revoluției Franceze*, trad. Alina Bodnaru, Adina Laicu, Mihaela Mărcușanu, Timișoara, Editura Sedona, 1998.

¹⁷ Sorescu, Marin, „Brațul spiralei”, în *Viața Românească*, nr. 9/1991, p. 4.

ne-rezolvată a omului ucigător de Dumnezeu din culpă, rămâne thanatofobia, adică tocmai nedeprinderea *esteticii* morții, magistral *ilustrate* de Hristos – Om și Dumnezeu prin Înviere. Odată rezolvate aceste probleme prin soluții fericite, omul se poate *desprinde* de sinele-i egoist și se poate *alipi* de Dumnezeu, de oameni și de Lume, cum pilduitor a făcut-o Hristos Domnul.

Un epigraf intitulat „Parabola celor nouă chei” din Tradiția Celor Nevăzuți, în certă tratare apocrifă, ne introduce în mecanismul de-codificării tainelor Lumii prin cuvintele: „Lumea, mielușei mei, nu este decât un labirint de uși deschise, care doar par a fi închise. Dacă vreți să vă pierdeți în acest labirint, nu ezitați nici un moment. Iată rețeta: nu se lasă din mână cheia, și se descuie, se descuie mereu cu ea”¹⁸. **Evangelhia**, în arhitectura ei tetramorfică, având validare pnevmatologică, Îl *individualizează* pe Hristos ca Hermeneutul absolut, întrucât El este atât *ușa*, cât și *cheia*.

¹⁸ Michel, Aimé, *Metanoia. Fenomene fizice ale misticismului*, trad. I. Petrescu, București, Editura Nemira, 1994, p. 5.

EXIGENȚELE PREDICII

Am fost obișnuit, de familie și școală să merg la biserică, de copil. Am ascultat și ascult cu evlavie slujba și... uneori și predica. Uneori și nu mereu, deoarece, găsesc predicile cam stereotipe (ce se spune azi, s-a spus și anul trecut și acum doi, trei ani...). Și apoi ele sunt de obicei așa de lungi, predicatorul socotind, probabil, că cu cât sunt mai lungi ele sunt mai reușite... (când eram student, profesorul Onisifor Ghibu ne spunea la examenul scris de pedagogie: „Subiectul examenului e acesta (îl numea); îmi scrieți două pagini, două și jumătate, cel mult trei; nu mai mult”. Și odată un student a scris cinci pagini. Profesorul i-a adus lucrarea notată cu 4. „Nici n-am citit lucrarea, pentru că dacă dumneata ai stăpâni bine materia, ar trebui să știi să o și sintetizezi, scriind atât cât se cere (mai circula la vremea aceea o vorbă: „numai prostul spune tot ce știe, omul deștept alege bobul de pleavă”).

Predicile preoților noștri nu numai că sunt stereotipe și lungi, dar ele nu sunt deloc ancorate în realitatea cotidiană, și, ca atare, puțin eficiente sub raport educativ.

E sărbătoarea sfântului Gheorghe: cinci minute pentru viața și faptele lui, motiv pentru care a fost declarat sfânt. Apoi, trecerea la realitatea concretă. Pentru a-și pune odrasla sub ocrotirea sfântului, creștinii noștri îi dau ca prenume numele acestuia. Așa se numește Grama, Gheorghe, zis și Pândaru, om așezat, cu familie, cu bună înțelegere între ai lui, dar și în afara casei lui. Tot așa Preda Gheorghe, zis și al Vădanei (și se dau ca exemplu și faptele și purtările acestuia. Și după el alți credincioși cu numele Gheorghe, care cinstesc numele celui pe care îl poartă – îndemn de urmat și de alții). Dar sunt și alți săteni care necinsec mai degrabă numele ce îl poartă – și de dat și aci nume de oameni, cu veștejirea purtării lor, spre a-i rușina și apoi îndrepta.

Mi-au venit în gând toate acestea citind povestirea unui scriitor francez, Alphonse Daudet, și anume „Preotul din Cucunian” pe care îmi permit s-o traduc, cu gândul că poate ar putea învăța din ea ceva și preoții noștri, mai ales privind natura predicilor lor, repet, ancorându-le în realitatea de fiecare zi.

Prof. univ. EUGEN TĂNASE

ALPHONSE DAUDET

Preotul din Cucunian

Domnul Martin era preot în Cucunian.

Bun ca pâinea caldă, curat ca aurul, își iubea enoriașii ca un părinte adevărat. Pentru el Cucunianul ar fi fost raiul pe pământ dacă locuitorii lui și-ar fi iubit la fel

preotul lor. Dar vai! paianjenii își țeseau pânza în scaunul duhovnicesc, iar la Paști agnețul rămânea netulburat în artofor. De aceea bunul preot avea inima îndurerată și se ruga neconștient bunului Dumnezeu să nu-l ia la sânul său mai-nainte de a-și fi strâns turma împrăștiată, în staul.

Și ascultați în ce fel Dumnezeu l-a auzit și izbăvit.

Era într-o duminică; după slujbă domnul Martin s-a suit în amvon:

– Iubiți frați întru Hristos, poate n-o să mă credeți, dar ieri noapte am visat că păcătosul de mine mă aflu la poarta raiului. Bat în ea și Sfântul Petru îmi deschide:

– Dumneata aici, sfinte părinte? Ce vânt te aduce și cu ce-ți putem fi de folos?

– Prea Sfinte Petre, voi care aveți în grijă cheile raiului și apoi catastiful cel mare, mi-ați putea spune, dacă nu sunt prea curios, câți cucunianezi aveți în Rai?

– O să-ți fac îndată pe voie, părinte Martin. Șezi aci să vedem împreună...

Și Sfântul Petru își ia catastiful pe genunchi, îl deschide și apoi își pune ochelarii.

– Ia să vedem; Cucunian ziceai? Cu..., Cubi..., Cucunian, poftim. Scumpe domnule Martin, pagina-i albă de tot. Nici un singur suflet nu-i înscris în ea.

– Cum, nici un cucunianez? E cu puțință? Să ne mai uităm o dată.

– Nimeni, sfinte părinte! Uită-te și dumneata, dacă crezi că vreau să te amălesc.

Eu păcătosul am început să mă frământ din picioare și cu mâinile împreunate să strig: „Îndurare!”

– Nu te turghina, părinte, îmi zise Sfântul Petru. La urma urmei nu-i vina dumitale. Cucunianezii dumitale de bună seamă sunt în Purgatoriu, pentru carantină.

– Fie-vă milă, Preasfinte Petre! ajutați-mă să-i văd măcar și să-i mângâi.

– Bucuros, prietene! Uite încălță sandalele astea, căci drumul până acolo e foarte anevoios. Le-ai încălțat? Acum ia-o drept înainte. La capătul lui și puțin cotit dai peste o poartă de argint presărată cu cruci negre... Bați în ea și ți se va deschide. Cu Dumnezeu și multă voie bună!

*

Și am pornit la drum... și ce drum, numai că mă gândesc și mi se face pielea de găină. O cărăruie plină de mărăcini și cu șerpi care șuierau m-a dus până la poarta de argint.

– Cioc, cioc!

– Cine bate, aud un glas răgușit și tânguios.

– Preotul din Cucunian.

– De unde...?

– Din Cucunian.

– Aha! Intră.

Am intrat. Un înger mare și frumos, cu aripile întunecate ca noaptea și cu o mantie strălucitoare ca ziua, cu o cheie de diamant atârnată la brâu scria, scârț, scârț, într-un catastif mai mare ca al Sfântului Petru.

– Mă rog, dumneata ce dorești, zise îngerul.

– Frumos înger al Domnului, aș vrea să știu – dacă nu sunt prea curios – dacă sunt aici cucunianezii mei?

– Cucu...

– ...nianezi, oamenii din Cucunian al cărui duhovnic sunt.

- Ah, preotul Martin?
- Cu voia dumitale, domnule înger.
- Ziceai Cucunian?

Și îngerul deschide și răsfoiește catastiful lui mare, muindu-și degetul în gură ca să poată răsfoi mai bine.

- Cucunian..., zise el, scoțând un suspin adânc. Domnule Martin, aici în Purgatoriu n-avem pe nimeni din Cucunian.

- Iisuse Hristoase, Maica Domnului, sfinte Iosif! nimeni din Cucunian în Purgatoriu! O, Dumnezeuule mare, dar unde sunt ei atunci?

- Ei, sfinte părinte, în Rai, unde naiba să fie?

- Dar eu de acolo vin.

- De acolo, și?

- Nu sunt! Ah, Maica Domnului!

- Ce vrei, sfinte părinte! dacă nu sunt nici în Rai, nici în Purgatoriu, nu mai rămâne decât un loc...

- Prea sfântă cruce! Isuse, fiul lui David, vai nouă, păcătoșii! dar să fie oare cu puțință? Să mă fi înșelat Sfântul Petru?... Dar n-am auzit cântând cocoșul. Vai mie! cum să mă duc eu în Rai dacă cucunianezii mei nu sunt acolo?

- Ascultă, bietul meu domn, dacă vrei cu orice preț să știi adevărul adevărat și să-l vezi cu ochii, ia-o pe poteca asta, în goana mare, dacă mai știi fugi. Vei găsi la stânga o poartă mare, mare. Bați, intri și afli tot ce-ți dorește inima. Drum bun!

Și îngerul a închis poarta.

*

Era o cărare lungă și pietruită cu cărbuni aprinși. Umblam clătinându-mă într-o parte și în alta de parc-aș fi fost beat; mă poticneam la fiecare pas; eram numai apă și totodată muream de sete. Dar mulțumită sandalelor pe care mi le-a dat Sfântul Petru nu-mi frigeam picioarele măcar.

După ce am umblat multă vreme șontâc-șontâc, am văzut la mâna mea dreaptă o poartă, nu, o poroaie scânteind ca gura unui cuptor mare. O, frații mei, ce priveliște! Acolo nu m-au întrebat cine sunt și ce vreau; acolo nu aveau catastif. Acolo se intra grămadă pe poarta larg deschisă, așa cum intrați voi duminica la cârciumă.

Eram numai sudori și cu toate acestea, fiori de gheață mă pătrundeau. Părul mi se scula măciucă. Simțeam mirosul de ars, de carne friptă, ceva ca putoarea ce se împrășteie în Cucunianul nostru când Eloy, potcovarul, arde, ca să o potcovească, copita unui măgar bătrân. Îmi pierdeam respirația în acest aer puturos și închis; auzeam o gălăgie oribilă, gemete, urlete, înjurături.

- Ei bine! Intrii ori ba, tu ăsta? Îmi zise înțepându-mă cu furca lui un drac cu coarne?

- Eu? Eu nu intru. Eu sunt un om al lui Dumnezeu.

- Un om al lui Dumnezeu? atunci ce cauți aici, chelbosule?

- Eu caut, venind de departe cu greu, eu vreau să vă rog umil, să-mi spuneți dacă din întâmplare nu se află pe aici vreun om din Cucunian.

- Ah! Trăznetul lui Dumnezeu, faci pe prostul, ca și când n-ai ști că tot Cucunianul e aici. Uită-te, cioară bătrână, cum îi mai prăjim pe faimoșii tăi cucunianezi...

*

Și am văzut, în mijlocul unui îngrozitor vârtej de flăcări: pe lunganul Coq-Galine, l-ați cunoscut cu toții, frații mei, – Coq-Galine care se îmbăta așa de tare și care scutura așa de des purecii de pe biata lui Clairon.

O am văzut pe Catarinet, târfulița aceea, cu nasul în vânt, și care se culca prin șurile oamenilor.... Vă aduceți aminte, feții mei. Da' s-o lăsăm pe ea, c-am zis și-așa prea mult.

L-am văzut pe Pascal Doigt-de Poix, care-și extrăgea uleiul din măslinile d-lui Julien.

Am văzut-o pe Babet, culegătoarea de spice, care pentru a-și face mai degrabă propriul snop, își băga mâna adânc în snopii altora.

Și l-am mai văzut pe jupân Grapasi care-și ungea cu uleiul altora roata roabei lui.

Și pe Dauphine care-și vindea atât de scump apa din puț.

Era și Tortillard, care, când mă întâlnea ducând pe Domnul Iisus Hristos, își lăsa șapca pe ochi, trăgea din pipă, ca un Artaban..., și mergea înainte ca și când ar fi întâlnit un câine.

L-am văzut și pe Coulau cu Zetta lui, pe Jacques, pe Petre, pe Toni.

*

Îngroziți, galbeni de frică, ascultătorii gemeau văzând în iadul căscat mare care pe tată-său, care pe mumă-sa, pe bunica ori vreo soră.

– Vă dați seama, frații mei, reluă bunul părinte Martin, că așa nu mai merge. Mie mi s-au încredințat sufletele voastre și vreau să le mântuiesc de prăpastia spre care vă rostogoliți cu capul înainte. Începând de mâine ne apucăm de treabă. Și-o să avem de lucru nu glumă.

Iată ce și cum voi face ca totul să meargă cu bună rânduială. Vom lua lucrurile pe rând, ca la Jonquières când mergeți la dans.

Măine, luni, îi voi spovedi pe bătrâni, bărbați și femei. Treabă ușoară.

Marți, copiii – nici cu ăștia n-am mult de făcut.

Miercuri, flăcăii și fetele; asta o să ia mai mult timp.

Joi, bărbații; terminăm și cu ei.

Vineri, femeile, cărora am să le spun: „fără povești!”

Sâmbătă, morarul, care o să-mi ia o zi bună.

Și duminica, dacă treaba a mers bine, o să fim cu toții cu sufletul ușurat de păcate.

Că știți voi bine, frații mei, când grâul e copt se cere să fie secerat, când vinul s-a limpezit, trebuie băut; și când rufele sunt murdare, ele trebuie spălate bine.

...Domnul cu voi toți! Amin!

Cele ce s-au tocmnit s-au făcut întocmai și la urmă de tot s-a scurs leșia murdară.

Din duminica aceea de pomină, parfumul virtuților Cucunianului se simte la zece leghe împrejur.

Și bunul păstor, domnul Martin, vesel și fericit acum, a visat într-o altă noapte că urca, urmat de turma lui, pe drumul strălucitor al cetății lui Dumnezeu, într-o procesiune luminoasă, printre lumini aprinse, într-un nour de tămâie care îmbălsăma aerul, în mijlocul copiilor din cor care cântau „Pe Tine, Doamne Te lăudăm“.

STUDIUL TEOLOGIC ȘI INTERNET-UL

Importanța informației în această epocă este redată cel mai fidel de invenția Internet-ului. Fără a intra în polemici, necesitate sau nu, utilitate sau nu, moralitate sau nu, putem afirma că este cel puțin un mijloc de circulație a informației. Acesta poate fi folosit în dinamica vieții spirituale. Prin intermediul acestui instrument mediativ putem continua drumul deschis de *Evanghelie* în direcția descoperirii rațiunilor creației și putem ajunge la împărtășirea cu tainele inefabile ale Creatorului. În spiritul celor arătate mai sus, oferim celor ce manifestă dorința de a folosi acest mijloc modern de informare câteva adrese, oportune documentării în domeniul teologic de cercetare științifică.

Notă: oportunitățile menționate au un caracter ecumenic.

1. <http://dmapub.dma.org/~thawes/>
– articole și eseuri de teologie creștină clasică.
2. <http://world.std.com/~awolpert/>
– probleme legate de cunoașterea și percepția mistică.
3. www.religion-online.org
– texte și studii în domeniile: studiul biblic, teologie, morală și istoria religiilor.
4. <http://www.ozemail.com.au/~cohnmat/bpsy.html>
– articole din domeniul antropologiei creștine.
5. <http://www.derwentside.org.uk/community/beaconsfield/nexus.html>
– include informații despre diferite forme de religie, istorie și limbaj biblice, știință și ateism.
6. www.ctinquiry.org
– destinat să revitalizeze capacitatea de a înțelege și a trăi lucrarea lui Dumnezeu prin Iisus Hristos.
7. <http://www.wordbridge.net/ccsp/>
– scrieri despre creștinism și cultură.
8. <http://apu.edu/~CTRF>
– direcții de cercetare creștină în domeniul teologiei sistematice și a teologiei morale și a disciplinelor înrudite.

– Journal for Christian Theological Research – revistă de teologie sistematică și morală. <http://apu.edu/~CTRF/jctr.html>

9. www.faithnet.freemove.co.uk

– explorează umanismul creștin, filosofia, teologia și alte credințe.

10. www.dspt.edu

– facultate dominicană pontificală.

11. www.lutheracademy.com

– promovează cercetările teologiei luterane, prin revista Logia.

12. <http://www.open.org/mrdsnts/index.htm>

– teologie creștină sistematică, disponibilă pentru studiu „online” sau „download”.

13. <http://mattiasthurfjell.tripod.com/theology/>

– dedicată discuțiilor teologice și filosofice.

14. www.rtforum.org

– rezultate ale cercetării din domeniul dezvoltării teologiei și filosofiei în interiorul tradiției romano-catolice.

15. <http://www.wnm.net/~derekg/forum>

– forum pentru creștini spre a discuta probleme teologice și alte chestiuni înrudite.

16. <http://www.theologicalresources.mainpage.net/>

– oferă variate lucrări teologice scrise de bibliști și studenți.

17. www.theologyforum.com

– forum pentru dialog și dezbateri teologice.

18. www.theologywebsite.com

– documente teologice rezultate din discuții în forum, studii biblice, baze de date cu texte, reviste lunare „online”, texte clasice și altele.

19. www.theologyonline.com

– include un forum, discuții în direct (toate confesiunile și părerile sunt binevenite).

20. www.logia.org

– Logia – publică articole de teologie sistematică și liturgică, exegeze și studii istorice legate de teologia luterană.

21. www.perspective.aust.net

– Perspective Online – revistă pentru profesorii de Studii biblice.

22. www.quodlibet.net
– Quodlibet Online Journal of Theology – revistă teologică cu articole diverse și știri.
23. <http://www.rhpr.net/en/index.html>
– Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses – revistă de actualitate ecumenică (în engleză și franceză).
24. www.stone-campbelljournal.com
– Stone-Campbell Journal – revistă cu articole din domeniul hermeneuticii, istoriei, teologiei, filosofiei, apologeticii și criticii culturale ale asociației Stone-Campbell Restoration Movement.
25. <http://www.cc.columbia.edu/~pm47/>
Union Seminary Quarterly Review – revistă de teologie și religie editată de absolvenți ai Seminarului Teologic Union sau Universității Columbia din New York.
26. www.theologica.co.uk
– Philosophie Theologica – articole de filosofie și teologie; conține articole despre Nietzsche, teologie fundamentală, știință și altele.
27. <http://www.gtu.edu/library/>
– Graduate Theological Union – Flora Lamson Hewlett Library – informații despre biblioteca de date, de asemenea legături sau „link”-uri spre adrese internet din domeniul teologic și religios.
28. <http://www.ocf.org/OrthodoxPage/reading/St.Pachomius/Welcome.html>
– St. Pachomius Library – conține traduceri în engleză, fără licență, din Sfinții Părinți, actele martirice, decretele și dinamica sinoadelor, viața sfinților timpurii și altele.

Pr. MIRCEA MUNTEANU

ORGANIZAREA VIEȚII BISERICEȘTI ÎN BANAT PÂNĂ LA SFÂRȘITUL SECOLULUI XVIII

FĂNICĂ LUPȘICI

Istoriografia mai veche a sesizat unele caracteristici ale istoriei Banatului, dar le-a interpretat în mod eronat exacerbând regionalismul și căzând în extrema tendențiosului, ceea ce a dus la denaturarea faptelor. Banatul a fost în secolul XVII „cheia” Europei. Prin aceste ținuturi s-au scurs veacuri de-a rândul bogățiile a două continente, dar și armatele a două continente. Turcii știau că menținând această provincie au drumul deschis spre „inima” Europei¹.

Prin studierea lucrărilor unor cercetători de mare prestigiu și anvergură, am găsit amănunte ale viații bisericești din zona Banatului, din primele milenii creștine și până în zilele noastre. Localitățile unde s-au găsit obiecte paleo-creștine, care atestă că în veacurile IV–V creștinismul a fost deja introdus pe întreg teritoriul Banatului, sunt: Orșova, Râul Caraș, Cenad, Lipova, Tibiscum, Vârșeț, Dubovac, Palanca Nouă etc. Dovezile descoperite în aceste localități ne dau prilejul de a presupune existența unor grupări izolate creștine încă din secolele IV–V, adică din perioada antiprigoanei împăraților Dioclețian și Liciniu. Se cunoaște cazul preotului Montanus și a soției sale Maxima, care, fiind prizonieri în Singidunum, s-au refugiat în Sirmium unde au fost martirizați pentru credința lor².

În prima jumătate a secolului IV (post 313), deci după ce Constantin acordă cultului creștin privilegiul de exercitare liberă, s-au creat condițiile propice pentru construirea unui baptisteriu la Cenad, care a fost plasat până adineauri în secolul V–VI³. În 1868, cu prilejul demolării bisericii din Cenad, arheologii maghiari au descoperit urmele a trei biserici străvechi, în stiluri și dimensiuni diferite: cea mai nouă, în stil gotic, a doua, în stil romanic, având în față și un baptisteriu, cu un canal pe care se scurgea apa direct în Mureș. Cea de a treia, cu construcțiile anexe, era atestată din secolul IV⁴.

Demn de relevat este și că primul edict de toleranță aparține real dacului Galeriu care a emis la începutul anului 311: „ca să fie iarăși creștini” („ut denuo sunt christiani”), în consens cu Constantin și cu Liciniu (Lactantius, „De mortibus persecutorum”, 34, Eusebiu de Cezareea, „Istoria eclesiastică”, VIII, 17). Obișnuit,

¹ Stoia Udrea, Ion, *Marginale la istoria bănățeană*, Timișoara, 1940, p. 40.

² Nicolae M. Popescu, *Preoți de mir adormiți în Domnul*, București, 1942, pp. 6–10.

³ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Române*, București, 1991, I, p. 182.

⁴ *Idem*, o.c., p. 222.

baptisteriile erau atașate bisericilor catedrale (episcopale)⁵, prin urmare la Cenad putea să rezideze un ierarh, circumstanță ce ar întări ipoteza că la începutul secolului IV Banatul se găsea în stăpânirea romană până spre cursul Mureșului Inferior⁶. Tendința de cvasi-generalizare a înhumației în dauna incinerării⁷, în veacul IV, trebuie raportată la intensitatea evanghelizării. Tot mai mult se acreditează ideea că Sf. Niceta, episcop daco-roman de Remesiana (a doua jumătate a secolului IV) a propovăduit și în stânga Danubiului⁸ dacă nu Niceta în persoană, atunci ucenici de-ai lui, de vreme ce amintirea lui se păstrează în unele colinde românești⁹. Oricum, în iradierea creștinismului și în zona bănățeană un rol nu mic vor fi jucat episcopatele sud-dunărene: Singidunum (Beograd), Viminacium (Kostolac), Aquae (Negotin), Sirmium (Sremska Mitrovica) ș.a.

În anul 535 împăratul Iustinian, prin Novella a XI-a, a înființat prefectura de Illiricum și totodată arhiepiscopia Iustiniana Prima. Arheologii iugoslavi au ajuns la concluzia că Iustiniana Prima (implicit și fostul Tauresium) se găsea pe locul actualului Țaricin Grad, situat la circa 40 km sud-vest de Naisus (azi Niș, în Iugoslavia). Arhiepiscopia Iustiniana Prima își slăbește activitatea la începutul secolului VII în urma năvălirii slavilor, slăbind și mai mult după anul 780, prin cucerirea Dunării de Jos de către bulgari, în urma căruia împăratul Leon III Isaurul a desființat-o, iar episcopiile sufragane au fost trecute sub jurisdicția arhiepiscopiei din Constantinopol. După înfrângerea definitivă a bulgarilor, în 1018, de către împăratul bizantin Vasile II Bulgaroctonul, s-a înființat Patriarhia de Ohrida¹⁰.

Împăratul bizantin Vasile II Bulgaroctonul transformă patriarhia de Ohrida în arhiepiscopie, având caracter autocefal. Din castelele episcopiei Moravei, existentă în cadrul arhiepiscopiei de Ohrida s-au identificat trei: Braničevo, Morava și Semendria. Bizantinologii maghiari (M. Gyani, G. Moravcsik și G. Szekely) sunt de acord că la anul 1019 a existat în Banat un centru bisericesc de rit răsăritean, un centru episcopal în castrul Timiș, care, după afirmațiile unor istorici, nu a fost altul decât Timișoara de astăzi.

Un izvor istoric, care poartă titlul de *Vita Sancti Gerhardi*, amintește de Ohtum sau Achtum – un urmaș a lui Glad – care-și avea reședința în Morisena (românește Murășana, Cenadul de azi, județul Timiș), în apropierea vărsării Mureșului în Tisa. Ohtum era ortodox și era botezat în anul 1002 la Vidin. El a ridicat în cetatea Morisena o mănăstire cu hramul închinat „Sf. Ioan Botezătorul”.

Prin anii 1028–30, Ștefan cel Mare I-a omorât pe Ohtum prin trădarea sftetnicului său Cianadinus, care, după moartea lui Ohtum, a devenit stăpânul ținutului stăpânit de Ohtum, iar cetatea Morisena s-a numit „Ceanadina” (azi Cenad, ungurește Csanád),

⁵ I. Zeller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes, de l'Empire romain*, Paris, 1918, pp. 20–21 și 202; Cf. I. Barnea, *Arta creștină în România*, I, București, 1979, p. 25.

⁶ Em. Popescu, *Inscripțiile*, p. 374; Cf. Doina Benea, „Mărturie arheologică”, în *Orizont*, 22 mai 1987, p. 3.

⁷ D. Protase, „La population daco-romaine en Transilvanie et dans le Banat” (depuis l'abandon de la Dacie jusqu'à la venue des slaves), în *Dacoromania*, 3 (1975–76), Freiburg-München, p. 55.

⁸ Ioan Coman, „Aria misionară a Sf. Niceta Remesianul”, în volumul *Sfinții români și apărători ai legii strămoșești*, București, 1987, pp. 208–220 (cu bibliografie); Cf. D. M. Pippidi, *Contribuții la istoria veche a României*, București, 1958, p. 262.

⁹ Mircea Păcurariu, o.c., p. 123.

¹⁰ Cioclan Suciu, *Dicționar istoric al localităților din Transilvania*, vol. II, București, 1965–1968, p. 193.

în cinstea învingătorului lui Ohtum. Același Cianadinus, a dispus să se ridice o mănăstire, cu hramul Sf. Gheorghe, în localitatea Oroszlanus (Oroszlanos, azi Maidanpek, în Iugoslavia, în apropiere cu granița României).

În legătură cu mănăstirea ortodoxă de la Morisena trebuie pusă și descoperirea a 23 de vase de aur, în localitatea învecinată Sănnicolau Mare, în 1799 (azi în Muzeul de Istoria Artelor din Viena). Se apreciază că sunt din secolele IX–X. Multe din ele au inscripții cu caractere grecești. De pildă, inscripțiile de pe fundul vaselor 9 și 10 au fost interpretate astfel: „dacă te cureți prin apă, vei fi eliberat de toate păcatele” sau „prin apă du-ne, Doamne, la viața veșnică”. Mai nou, anumiți cercetători consideră că unele inscripții ar fi scrise în graiul românilor bănățeni¹¹.

După marea schismă din 1054, Papa Inocențiu III a ocupat Constantinopolul (cruciada IV) și instaurază imperiul latin de Răsărit între anii 1204–1261. Împăratul bizantin se retrage la Niceea și în secolul XIII–XIV, datorită decăderii influenței imperiului Bizantin în Banat, are loc instaurarea confesiunii Romano-Catolice, care era religia stăpânilor, religia de stat, iar Biserica Ortodoxă era confesiunea iobagilor. Au avut loc încercările de așezare în Banat a călugărilor dominicani și ioașiți în ținutul Severinului și, la insistența lui Sigismund de Luxemburg, a cavalerilor teutoni în sudul Banatului, care avea datoria de a apăra granița de turci. Mulți ortodocși au fost nemulțumiți cu hotărârea lui Sigismund, printre care cei mai cunoscuți erau Vlad de Bizerea, cel care împreună cu Nicolae și Iacob, din neamul lui, au ridicat revolte în preajma castrului Golubat, dar până la urmă au fost nevoiți să se refugieze la curtea românească a voievodului Dan II. Cavalerii teutoni sunt alungați din Banat în anul 1432¹².

Însăși organizarea confesiunii Romano-Catolice a determinat un anumit succes mai ales când misiunile Romei erau ajutate prin mijloace specifice de către regalitatea ungară. Dieceza de Cenad, sufragana arhiepiscopatului de Strigonium, era împărțită în mai multe arhidiaconate¹³. Totuși populația ortodoxă, românească, în anii 1332–1337, ajunge la 95% iar cea catolică, deci maghiară, de abia la 5%¹⁴.

După moartea lui Sigismund, Ban de Severin a fost numit fiul Elisabetei din Margina (Făget), Ioan de Hunedoara, care a trecut la romano-catolici. El a continuat politica de catolicizare prin călugărul minorit Ioan de Capistrano și la îndemnul acestuia prigonește pe Ioan de Cafa, care era episcop în Banat și părțile Hunedoarei. Ofensiva Bisericii Romano-Catolice se resimte până la căderea Banatului sub turci. După ce turcii au ocupat Semendria în 1459, Serbia este înglobată în imperiul otoman, ceea ce a dus la imigrarea sârbilor în Banat și Ungaria în mai multe etape. Despoții sârbi din familia Jakšić au adus și colonizat multe familii sârbești pe moșiile lor primite în Banat, în districtele Cenad, Timiș sau Arad¹⁵. Odată cu venirea sârbilor s-a înființat Confiniul militar care a avut rolul de apărare a granițelor. Totuși, în anul 1552, vizirul Mahomed Sokoli, cu armata sa, a ocupat întreg teritoriul Banatului care

¹¹ Mircea Păcarariu, *o.c.*, p. 223.

¹² Ștefan Lupșa, *Catolicismul și românii din Ardeal și Ungaria până în anul 1556*, pp. 33–45.

¹³ Iuház K., *Das Tschanad-Temesvarer Bistum im frühen Mittelalter (1030–1307)*, Münster, 1930, p. 42.

¹⁴ St. Pascu, „Răstălmăciri și falsificări ale istoriei”, în *Mitropolia Iașilor*, 3/1986, p. 47.

¹⁵ Gligor Popi, *Românii din Banatul sârbesc*, Pančevo-București, 1993, p. 14.

a rămas sub stăpânirea otomană timp de 164 de ani. Pașalâcul Timișoarei cuprindea Câmpia Banatului până la Dunăre și Tisa, întinzându-se peste Mureș până la Criș¹⁶.

„Cumplita tiranie”¹⁷, care a afectat profund pe mitropolitul ortodox din Ardeal, Sava Branković, în a doua parte a secolului XVII, nu se va resimți în Banat care acum era în întregime sub stăpânirea otomană ce manifesta o larghețe, o comprehensiune recunoscută în privința religiilor. Cunoaștem, totuși, un caz de intoleranță, din anul 1644, când niște iezuiți din Secaș și Crașova, acuzați de activitatea proimperială, sunt încarcerați de către turci¹⁸.

Rezistența localnicilor față de prozelitismul eterodox poate fi explicată prin statornicia lor în „legea” proprie și obiceiurile străvechi ca și prin legăturile cu centrele de spiritualitate ortodoxă. Că ortodoxia orientală avea forță în ex-voievodatul lui Ohtum ne-o demonstrează și faptul că în catedrala de la Morisena (Cenad) a primului prelat latin erau în uz practici de rit bizantin. Am anticipat că denumirea de Dibiskos era transcrierea în greacă bizantină a formei Tibisco, în care se identifică Timișoara de azi¹⁹, de la 1019/1020 continuându-și existența până prin 1232 când, după desființarea episcopiei de Braničevo, Mehadia va deveni un centru al ortodoxiei bănățene până în anul 1428, și depindea canonică de Mitropolia Severinului după toată probabilitatea²⁰. Unii cercetători cred tocmai în existența unor episcopi ortodocși la Timișoara și Lipova pentru secolul XIV; doar în a doua jumătate a secolului XVI sunt atestați, cu siguranță, ierarhi bănățeni la Timișoara, Vârșeț, Lipova și Ineu²¹. Din anul 1401, aceste ținuturi au intrat oficial sub oblăduirea mitropolitului Ungrovlahiei (Țării Românești), în calitate de „exarh a toată Ungaria și al plaiurilor”. Prezența dărzului luptător ortodox, starețul Nicodim de la Tismana, este dovedită la Șiria, pe Mureș, unde se găsea despotul sârb Dimitrie Kraljević, după anul 1400²². Cercetătorul Djordje Radojčić, din Novi Sad, susține că Sf. Nicodim s-a născut în Prilepac, o cetate în apropiere de Novo Brdo, celebrul centru minier din Serbia medievală, din tată valah și mamă sârboaică, înrudită cu cneazul Lazar al Serbiei²³.

După 1557, patriarhia de Peć (Ipek) ia sub ocrotire pe creștinii din pașalâcul Timișoarei, prin înființarea episcopilor de Timișoara și Vârșeț. În 1562 prima dată se extinde autoritatea episcopului ortodox ardelean Sava Branković asupra Banatului de Caransebeș-Lugoj²⁴.

Episcopul Sava Branković a fost de origine din Herțegovina sârbească, de unde a fost silit să pribegească împreună cu fratele său Gheorghe și familia lui găsind adăpost

¹⁶ *Istoriја naroda Jugoslavije*, II, Beograd, 1960, p. 173.

¹⁷ Dr. G. Popović, *Uniunea românilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolică sub împăratul Leopold I*, Lugoj, 1901, p. 21.

¹⁸ P. E. Fermendjin, *Acta Bosnae* (925–1752), Zagreb, 1892, p. 464.

¹⁹ Mircea Păcurariu, *o.c.*, p. 224.

²⁰ I. D. Suciu, *Monografia Mitropoliei Banatului*, p. 65; Cf. Eugen Greuceanu (Glück), „Vestigii bisericești medievale din aria Mitropoliei”, în *Mitropolia Banatului*, 11–12/1985, p. 765.

²¹ Silviu Anuichi, „Pomelnicul Mănăstirii Krušedol și relațiile cu Biserica Ortodoxă Română”, în *Mitropolia Banatului*, 4–6/1982, p. 329; Cf. I. D. Suciu, *o.c.*, p. 94; Cf. Petre Năsturel, *Le Mont Athos et les Romaines*, Roma, 1986, p. 134.

²² R. Constantinescu, *N. Iorga, Locul românilor în istoria universală*, București, 1985, p. 176.

²³ Fănică Lupșici, *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Biserica Sârbă și despre Sf. Nicodim de la Tismana*, mss. (lucrare prezentată la Simpozion la Timișoara) din data de 23.X.1999, p. 5.

²⁴ Vasile V. Muntean, *Contribuții la istoria Banatului*, Timișoara, 1990, p. 125.

în cetatea de frontieră (la acea vreme) Ineu. Neam de vază, cu ascendent cultural evident, invocând chiar o coborâre din viața despoților Branković și Semendria, Brankovićii din Ineu vor dobândi și protecția blazonului, prin titlul de baron și apoi conte. Alături de contele Gheorghe Branković, om politic și de cultură al vremii, exponent ilustrativ al tumultuoasei bulversări mental-politice pe calea recâștigării pentru Europa a acestor spații de frontieră, se prefigurează statornica personalitate a fratelui său, mitropolitul Sava.

Acuzat nedrept de principele ardelean Apaffi, după confiscarea averilor sale, Mitropolitul Sava Branković a fost înțemnițat, i s-au aplicat apoi lovituri „enorme” ca, puțin după aceea, să-și dea nefericitul suflet. Suferințele și înjosirile îndurate de Sava Branković trebuie să fi fost într-adevăr „enorme” ca ele să ajungă să îmbrace haina legendară și să se transmită din gură în gură peste generații. Când fratele său l-a îndemnat să se refugieze în altă țară, spre a scăpa de dușmani, Sava, stăpânindu-și durerea, îi zice cu resemnare creștinească: „Frate preaiubite și fiul meu sufletește, nu pierd puterile, căci puterea lui Dumnezeu se săvârșește în slăbiciune... timpul despărțirii mele a sosit, luptă bună am luptat, cursul am împlinit, credința dreaptă am păzit... (Iar) pentru ca să-ți poți păstra viața în ortodoxie, îți reamintesc un singur sfat: niciodată să nu te lepezi de credința dreaptă a strămoșilor noștri”²⁵.

Între timp are loc și un eveniment deosebit și anume tratatul dintre Mihai Viteazul și Sigismund Bathory, din 20 mai 1595, care prevedea într-un paragraf că bisericile din Ardeal și Banat trec sub „ascultarea arhiepiscopului din Târgoviște”²⁶.

La sfârșitul secolului XVII, împăratul Leopold pune problema recuceririi Banatului, problemă ce s-a discutat în cadrul Consiliului de Război din Viena. Operațiile militare încep abia în toamna anului 1689, deși înainte generalul Veterani ocupase Caransebeșul, Orșova, Șoimoșul și Lipova, dar numai după doi ani sunt recucerite de către turci. Înfrângerea de la Senta (Voivodina) a turcilor de către armata austriacă, sub conducerea lui Eugen de Savoya, și prin pacea de la Karlovac (6 ianuarie 1699), Bačka și partea de sud-vest a Sremului a intrat sub stăpânirea directă a Austriei. Sub turci a mai rămas doar o parte din Srem și Banatul. Prin cele două diplome emise, din anii 1690 și 1691, împăratul Leopold I le oferă sârbilor veniți din Serbia, sub conducerea patriarhului de Peć (Ipek), Arsenije III Černojević, o seamă de drepturi politice²⁷.

Din cartea „Însemnările de călătorie ale lui Evlija Celebi Efendi” se vede că eialetul Timișoarei cuprindea 6 sangeacuri. Printre ele sunt amintite Becicherecul Mare (Zrenjanin) și cetățile Pančevo și Vârșeț²⁸.

Reînființarea în 1557 a Patriarhiei de Peć (Ipek), prin persoana patriarhului Makarie Sokolović, reprezintă preluarea puterii bisericești și administrative și asupra Banatului, depășind nordul Budei și Aradului, primind un caracter general ortodox balcanic²⁹. Între anii 1608–1613 se plasează păstorirea episcopului ortodox Neofit la Timișoara.

²⁵ Miodrag Milin, „Crâmpoie din lumea ortodoxiei românești și sârbești”, în *Calendarul românului, pe anul comun de la Hristos 1993*, Timișoara, 1993, p. 211.

²⁶ Vasile V. Muntean, o.c., p. 125.

²⁷ Viorel Gh. Țigu, *Pictura icoanelor pe lemn în secolele XVII–XVIII*, Arad, 1999, p. 13.

²⁸ Mihail Guboglu, „Călătoriile lui Evlija Celebi Efendi în Banat”, în *Studii de Istorie a Banatului*, vol. II, Timișoara, 1970, p. 28.

²⁹ Silviu Anuichi, *Relații bisericești româno-sârbe în secolul XVII și XVIII*, București, 1980, p. 20.

În anii 1650–55 arhiepiscopul timișean este Sf. Iosif cel Nou de la Partoș, aromân de neam. Moaștele lui se află în catedrala Mitropoliei Banatului din Timișoara. În calendarul Mitropoliei Banatului a fost introdus în 1951. La 15 septembrie avem pomenirea Cuviosului Ierarh Sf. Iosif cel Nou de la Partoș (Banat)³⁰.

Vorbind despre întâile decade posteroare căderii Constantinopolului sub otomani, protosul Athosului precizează că din cauza sinodului unionist de la Florența (1439) „toate bisericile pravoslavnicilor se tocmia(u) de la marea biserică a Iustinianei cei mari, care este în țara Ohridului”³¹. După o perioadă de cinci secole, Ioan Comnenul³², fiu al sebastocratorului Isaac și arhiepiscop al Ohridei, în anul 1143 reușește să redeștepte titlul și privilegiile Iustinianei Prime arhiepiscopiei de Ohrida³³.

Episcopia Vârșețului a fost înființată pe la jumătatea secolului XVI³⁴. Primul ei episcop cunoscut a fost *Teodor Tivadarović*, pe la 1594, care, după înfrângerea răscoalei contra turcilor, în 1595, trece în Ardeal. Este pomenit apoi *Simeon*, despre care se știe că se retrage prin anul 1611 și trăiește la mănăstirea Studenica (Raška oblast), căreia îi dăruiește la 1619 o Evanghelică ferecată. În biblioteca lui Hilferding din Petrograd (Zrenjaninul – numit așa între cele două războaie mondiale) se păstra un manuscris cu pecetea și semnătura lui Simeon, din 1619. Urmașul lui a fost *Antonie*, care între 1620–1623 a stat în Rusia după ajutoare, dată după care nu se mai știe nimic despre el. Pe o carte de predici ale lui Efrem Sirul, pe care *Teodosie* o trimite la 1666 mănăstirii Lepavina (Croatia), se află semnătura lui³⁵. Literatura de specialitate sârbă menționează că după Teodosie nu se știe cine a urmat. Se menționează doar că patriarhul Arsenije III Černojević a propus împăratului Leopold I, la 1694, să confirme ca episcop al Vârșețului și al Caransebeșului pe Spiridon Štibica, cu reședința la Mănăstirea Mesić. Ca ultimi episcopi din această perioadă se pomenesc Ioan I și Ioan II³⁶.

Episcopia de Becicherec (Zrenjanin) se pare că a fost înființată pe la începutul secolului XVII, după unirea Eparhiilor Lipova și Ienopole. Primul episcop a fost *Visarion*, care la 1609 semnează, împreună cu episcopul Neofit al Timișoarei și episcopul Mardarie de Bačka, singhelia episcopului Simeon de Marčan (Croatia). După Visarion se mai știe de episcopul *Mihail*, care, la 1687, este pomenit în mănăstirea „Sf. Pavel” din Athos ca ctitor al picturii murale, reprezentând „Acatistul Maicii Domnului (Imnul Acatist) și Apocalipsul lui Ioan Teologul”³⁷.

Odată cu migrația sârbilor, sub patriarhul Arsenije III, legăturile cu patriarhia de Peć (Ipek) se întrerup datorită înființării Mitropoliei de Sremski Karlovac, care a preluat destinele românilor din Austro-Ungaria. Două împrejurări au contribuit ca

³⁰ Ioan Coman, *o.c.*, p. 210.

³¹ Al. Elian, „Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte biserici ortodoxe (de la întemeiere până la 1800)”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 7–10/1959, p. 909.

³² *Idem*, *o.c.*, p. 910.

³³ L. Brehier, *Les institutions de L'Empire byzantin*, Paris, 1970, p. 375.

³⁴ *Istoria Bisericii Române*, vol. II, București, 1958, p. 98.

³⁵ Silviu Anuichi, *o.c.*, p. 21.

³⁶ Viorel Gh. Țigu, *o.c.*, p. 17.

³⁷ *Idem*, *o.c.*, p. 19.

românii bănăţeni să ajungă sub cârmuirea Bisericii Sârbe: unirea lui Atanasie cu Biserica Romei şi migrarea sârbilor în 1690. Aşezarea acestor ierarhi printre români s-a întâmplat într-o vreme de grea cumpănă şi de lipsă de ierarhie bisericească a românilor din Ardeal şi Ungaria, pricinuită în veacurile XVI şi XVII de prozelitismul calvin, susţinut de principii catolici şi de prozelitismul romano-catolic, patronat de Habsburgi, fapte care au dus la acea situaţie de subordonare spirituală a noastră faţă de Biserica Ortodoxă Sârbă³⁸.

Secolul XVIII debutează cu mari modificări apărute pe scena politică din jumătatea de Est a Europei. Asediul nereuşit asupra Vienei din 1683 şi constituirea „Ligii Sfinte”, în care intra Austria, Polonia şi Veneţia, iar mai târziu şi Rusia, produc Imperiului Otoman o serie de înfrângeri. După cucerirea Beogradului în 1688 cade şi Nişul şi Pećul (Ipekul), dar numai după doi ani turcii recâştigă cetatea Beogradului şi reiau o nouă ofensivă peste Dunăre. Pacea de la Karlovac, din 1699, stabileşte graniţa austro-turcă pe cursul Savei–Tisei şi Dunării³⁹.

Domnia lui Constantin Brâncoveanu a creat o adevărată epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Balcani. Domnitorul a fost deosebit de receptiv şi înţelegător în ceea ce priveşte viaţa bisericească balcanică, la confluenţa războaielor austro-turce, răspunzând cu multă dăruire tuturor solicitărilor. Continuând opera lui Matei Basarab, şi-a asumat obligaţii de ctitor a numeroase aşezări bisericeşti (Trebinja, Rakovica, Vrdnik-Ravanica, Mileševo, Studenica etc)⁴⁰.

Prin pacea de la Požarevac, din 1718, Banatul Timişan, Oltenia, Serbia (până la Timoc) şi Bosnia au rămas sub conducerea dinastiei Habsburgice. Dar cele care întreţineau viaţa spirituală în număr destul de mare, din cele mai vechi timpuri, erau mănăstirile şi bisericile parohiale. În secolul XVII, printre cele mai cunoscute se numără Hodoş-Bodrog (sec. XII), una din cele mai vechi mănăstiri româneşti, „Adormirea Maicii Domnului” de pe valea Tisei (neidentificabil pe teren), Drenovaţ (între Zrenjanin şi Ečka), Bezdinul, Partoşul, Mesić, Kusić, Zlatiţa, Baziaş şi Vojlovica⁴¹. Se mai pomenesc unele mănăstiri cărora li s-a pierdut urma. Printre acestea se vorbeşte şi de o mănăstire pe planul oraşului Becicherecul Mare (Zrenjanin), din 1696, a cărei existenţă se atestă şi prin documentele din arhivele din Viena, fiind însemnată cu hramul „Intrarea în biserică a Maicii Domnului” (în sec. XVIII a devenit biserică parohială)⁴².

Episcopia Caransebeşului şi Vârşeţului a fost condusă până la 1700 de Spiridon Štibica, care a mutat scaunul vlădicesc de la Vârşeţ, la Caransebeş, iar el se retrage la Vukovar. Episcopia rămâne vacantă (1738–1748), deşi au păstorit, însă sporadic, Eftimie Damjanović şi Isaia Antunović. Urmează apoi Ioan Georgević, dar în anul 1775 reşedinţa este mutată de către episcopul Vichentie Popović la Vârşeţ. Spre

³⁸ Fănică Lupşici, *Monografia Bisericii Ortodoxe Române din Uzdin-Banatul sârbesc*, mss; Teză de licenţă la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, 1999, p. 17.

³⁹ *Vojvodina od najstarijih vremena do velike seobe*, Novi Sad, 1939, pp. 366; 368.

⁴⁰ Viorel Gh. Ţigu, o.c., p. 20.

⁴¹ *Vojvodina od najstarijih vremena do velike seobe*, Novi Sad, 1939, p. 369.

⁴² Vasile Drăguţ, *Pictura murală din Transilvania*, Bucureşti, 1988, pp. 144–145.

sfârșitul secolului XVIII a fost instalat episcop de Vârșeț și Caransebeș Iosif Ioanović Šacabent, nepotul patriarhului Arsenije IV Šacabent. El a fost acela care a reînnoit catedrala din Caransebeș și a restaurat reședința episcopală din localitate⁴³.

Țăranul bănățean – baza piramidei sociale –, aprecia just marele savant Lucian Blaga, are totuși dreptul a se socoti într-un fel „fruncea” (fruntea). Solul fertil, abundența de pâine și vin, un temperament cu multă conștiință de sine s-au întâlnit spre a plănuî sub harul continuu al unui peisaj minunat o floră culturală de o bogăție barocă, Banatului reprezentând în acest domeniu barocul etnografiei românești. Și sub acest aspect, el are personalitatea sa⁴⁴.

⁴³ *Istoria Bisericii Române*, vol. II, București, 1958, pp. 35–39; 99; 339; 341–342.

⁴⁴ Lucian Blaga, *Peisaj și amintire*, București, 1988, pp. 144–145.

CONTRIBUȚIA BANATULUI LA DEZVOLTAREA ISTORIOGRAFIEI BISERICEȘTI PÂNĂ LA 1918

Pr. prep. drd. FLORIN CAREBIA

Locuitorii Banatului, urmași firești ai strămoșilor daco-romani și ai moștenirii acestora, cu toate vitregiile prin care au trecut, s-au integrat dintru început prin originea, limba, religia, cultura și aspirațiile comune, în viața întregului popor și în istoria sa. Cu mai bine de jumătate de secol în urmă, marele istoric Nicolae Iorga afirma, nu fără îndreptățire, că „istoria Banatului nu s-a scris până acum”, cu toate că au existat eforturi și încercări considerabile ale unor cărturari și teologi bănățeni, mai ales la începutul secolului nostru¹. Anii care s-au scurs de atunci și mai ales cei de după 1948 au înregistrat apariția unor lucrări de valoare (colecții de documente, studii, monografii etc.) care au umplut în bună parte golul existent.

Una dintre sursele istorice o constituie cartea veche și însemnările de pe filele îngălbenite de vreme. Scrise cu „mână de țărăină și pană de găină”, respectivele însemnări transmit urmașilor evenimente familiale, știri din viața bisericească, politică, socială și culturală, locală².

Așezat între Orient și Occident, neamul românesc din Banat a trăit secole de-a rândul ororile războaielor pustiitoare și opresiunea dominațiilor străine dar prin rezistență neînfricăată și prin luptă, sfidând hotarele ce se voiau despărțitoare, și-a păstrat nealterate străvechile orânduiri și ființa, zădărniciind astfel încercările străinilor de a-l rupe din întregul neamului românesc. Dominat de către turci și habsburgi, Banatul va fi eliberat total abia în anul 1918 și alipit la celelalte teritorii românești.

Cu toate aceste vitregii, Banatul și-a adus contribuția sa la dezvoltarea culturii și a spiritualității românești și în cadrul acestei culturi un loc aparte îi revine istoriografiei, deoarece un popor fără istorie nici nu se poate numi altfel. Studiul istoriei ne permite înțelegerea experienței umane în context temporal și spațial. Cu toții căutăm să pricepem și să evaluăm propria poziție în orizontul mai larg al existenței omenirii de-a lungul veacurilor.

Definind așadar istoriografia ca studiu al experiențelor umane în context cronotopic, observăm că „cei care scriu istoria ne spun ceva despre propria lor epocă, dar și despre evenimente, popoare și instituții mai vechi”³.

În cadrul acestei istoriografii un loc aparte îl ocupă istoriografia bisericească și spunem aceasta întrucât Istoria Bisericii Ortodoxe Române a fost mereu legată în

¹ Nicolae Iorga, „*Observații și probleme bănățene*”, București, 1940, p. 3.

² Ion Nicola, *Culegere de însemnări din cărțile vechi* (în rev. M. B., nr. 10—12/ 1965, p. 768).

³ Frederick Kellog, „*O istorie a istoriografiei române*”, Institutul European, 1996, p. 9.

modul cel mai strâns de istoria poporului român. În cele ce urmează, vom încerca să arătăm care a fost contribuția cărturarilor bănățeni la dezvoltarea acestei istoriografii bisericești, de la începuturi și până în vremea noastră.

Cu toate că istoriografia bisericească s-a dezvoltat destul de anevoios în Banat și destul de târziu, nu putem trece cu vederea faptul că și românii bănățeni se pot mândri cu figuri reprezentative de cărturari care au așezat istoriografia bisericească la loc de frunte, contribuind la cunoașterea deplină a istoriei politice și bisericești din acest colț de țară românească.

A. Perioada cronicilor bisericești în Banat

Prima epocă a istoriografiei românești o constituie analistica medievală, care-și are începutul încă din timpul domnitorului Alexandru cel Bun, aceasta fiind „faza religioasă” a istoriografiei noastre, după cum o numește slavistul Ioan Bogdan⁴.

În analele Moldovei și Țării Românești (scrise de regulă în mănăstiri de către oameni ai Bisericii) întâlnim, în chip sporadic și primele știri referitoare la viața Bisericii, alături de știrile care privesc la viața politică. Astfel de știri întâlnim în „Viața Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava” în „Letopisețul Țării Moldovei”, în cunoscutele cronici din secolul al XVI-lea ale episcopului Macarie al Romanului și ale continuatorilor săi (călugării Eftimie și Azarie).

În Țara Românească, prima cronică internă a fost scrisă abia la începutul secolului al XVI-lea, fiind lucrarea lui Gavriil, preotul Sfântului Munte Athos și fiind intitulată „Viața Sfântului Nifon, patriarhul Constantinopolului”. Aceasta este de fapt nu numai o operă hagiografică, ci și o cronică a Țării Românești (de la 1504 până la 1520), fiind prima lucrare cu caracter istorico-bisericesc de la noi. Spre deosebire de Moldova și Țara Românească, primele cronici românești din Transilvania au un caracter bisericesc. Prima astfel de cronică este cea a protopopului Vasile de la biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului, cu știri sumare privitoare la trecutul bisericii pe care a slujit-o între anii 1592—1633.

În Banat însă, cronicile își fac apariția cu mult mai târziu, abia spre sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul celui următor. Cu toate că ele nu au valoarea celor din celelalte țări românești pe care le-am amintit, menționăm totuși importanța lor pentru românii din această parte de țară. Cea mai semnificativă cronică a românilor bănățeni este, fără îndoială, „Cronica Banatului” scrisă de protopopul Mehadiei, Nicolae Stoica, dar până la apariția acesteia ne-am opri succint asupra câtorva cronici apărute în Banat, de o valoare net inferioară față de cea sus-amintită.

Un loc aparte între acestea ocupă „Cronica de la Ezeriș” (20 de km. de Lugoj), care poartă, de fapt, numele după locul unde a fost lucrată și care este de fapt un caiet cu 14 file (numai 21 pagini scrise) și comparată cu voluminoasa „Cronică de la Mehadia”, pe care am amintit-o (și care are mai multe sute de pagini), „arătarea” de la Ezeriș numai impropriu poate fi numită „cronică”.

⁴ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoriografia Bisericii Ortodoxe Române și problemele ei actuale* (în rev. B.O.R., nr. 3—4/ 1971, p. 356).

Judecând după scris și după cuprins, ea este opera a doi—trei preoți ortodocși români, care s-au succedat la conducerea parohiei Ezeriș de-a lungul unui secol, începând cu preotul Mihai Ștefoni. În cele „14 însemnări” (dintre care 12 scrise cu litere chirilice) sunt înregistrate, descrise și comentate evenimente și întâmplări dintre cele mai variate, desfășurate pe pământul Banatului, cele mai multe însă referindu-se la comuna Ezerișul Mare și împrejurimile ei.

Așa-zisa „cronică” de la Ezeriș, citită și examinată cu atenție, ochii specialistului în materie de istorie, lingvistică, agronomie etc., pot descoperi multe și interesante aspecte din viața satelor noastre bănățene din acea vreme⁵.

Cel care a inaugurat începutul istoriografiei bisericești din Banat este protopopul Mehadii, Nicolae Stoica de Hațeg, născut pe la mijlocul secolului al XVII-lea într-o familie de preot. Deși i s-a propus cariera de ofițer în armata austriacă (Nicolae Stoica funcționând o vreme ca „tălmaci” al comandantului austriac al Regimentului grăniceresc din Banat) el va îmbrățișa misiunea de preot și învățător în satul Cornea și apoi ca protopop al Mehadii, dar și ca director al școlilor naționale neunite din Banat.

Activitatea vie și îndelungată a lui Nicolae Stoica pentru ridicarea culturală a poporului prin cele două căi care-i stăteau la îndemână, biserica și școala, este întregită de alcătuirea unor lucrări istorice, didactice și literare. Cunoscător al mai multor limbi străine, însușit patriot, pasionat de istorie, arheologie și numismatică, a scris mai multe cronici în limbile română, germană și sârbă, pentru a face cunoscute faptele românilor. Alături de „*Cronica Banatului*”, care va rămâne opera sa de căpetenie, se cuvine să mai amintim și alte câteva cronici mai mici și mai puțin importante: „*Cronica Mehadii și a Băilor Herculan*”⁶; „*Scurtă cronică a războiului austro-turc dintre anii 1788—1791*”⁷; „*Povești moșăști școlarilor rumânești*”⁸ ... etc. Dintre lucrările pierdute alcătuite de cronicarul Nicolae Stoica de Hațeg menționăm următoarele: „*Sârbii în Banat*” (1816, în sârbește); „*Viața lui Alexandru cel Mare*” (prelucrare după Curtius — 1825, în limba română); „*O scurtă istorie Universală*” (1825)⁹.

„*Cronica Mehadii*” a fost scrisă în limba germană, cu caractere gotice, în anul 1829 și manuscrisul a fost găsit în arhiva istoricului bănățean Leonard Böhm. Cele 9 secțiuni ale cronicii prezintă diferite probleme ca: așezarea geografică a regiunii Mehadii; migrarea popoarelor; apariția turcilor în Peninsula Balcanică și primele lor lupte cu sârbii și românii; diferite războaie austro—turcești și încheie cu autobiografie și cu o prezentare istorică a Băilor Herculan. Acest lucru are o importanță majoră întrucât, din documentele vremii, aflăm că protopopul Nicolae Stoica este și ctitorul primei biserici din Băile Herculan, biserică care s-a păstrat în cele mai bune condiții până în zilele noastre. „*Cronica Banatului*” încununează de fapt întreaga operă a cronicarului bănățean și la alcătuirea ei Nicolae Stoica a lucrat

⁵ Prot. dr. Gheorghe Cotoșman, *Cronica de la Ezeriș, din Țara Banatului* (în rev. M. B., nr 1—3/ 1966, p. 103).

⁶ Apare în limba germană, 1829, o ediție critică semnată de Damaschin Mioc și Adolf Armbruster, București, 1980, 263 pp.

⁷ Editată de Nicolae Iorga în lucrarea „Observații și probleme bănățene” București, 1980, pp. 97—118).

⁸ Editată de Damaschin Mioc și Costin Feneșan sub titlul: „Serieri. Cronica Mehadii și a Băilor Herculan. Povești moșăști școlarilor rumânești”, Timișoara, 1984, IV, +231 pp.

⁹ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, „Dicționarul teologilor români” București 1996, p. 424.

doi ani încheiați (1825—1827) cu multă trudă. Cronică, pe care istoricul bănățean Patriciu Dragalina, amintește că a cunoscut-o, a dispărut la un moment dat, nemaîstîindu-se de existența ei. În anul 1949 însă văduva doctorului Valeriu Braniște, care deținea manuscrisul cronicii, scris cu litere chirilice, îl va dona Academiei Române, care îl va publica în anul 1969.

În structura cronicii distingem trei mari părți: de la „facerea lumii” până la venirea ungarilor în Panonia; de la venirea ungarilor până la războiul austro—turc din 1716; din 1716 până la 1825. Planul inițial al cronicarului a fost să scrie, după cum însuși o mărturisea, despre unele evenimente bănățene contemporane, la care a participat nemijlocit, dar a considerat că nu poate intra direct în subiect fără o legătură între istoria Banatului și cea a regiunilor din jur, în primul rând a celorlalte țări românești¹⁰.

După titlu, cititorul ar fi ispitit deci să creadă că se găsește în fața prețioasei cronică a Banatului în vreme ce lucrarea redă doar mici fragmente.

În orice caz, lucrarea protopopului Nicolae Stoica de Hațeg este un început modest, atrăgând atenția specialiștilor și a tuturor acelor care se interesează de trecutul acestei provincii asupra contribuției sale istorice.

Protopopul Nicolae Stoica a scris prima și unica cronică românească a Banatului, și printre sursele sale se află Francesco Grisellini (1717—1783), Petru Maior, Gheorghe Brancovici. Stoica povestește trecutul Banatului de la creație și până la 1825, punând în relief perioada de după 1717 și războiul ruso-austro-turc din 1788—1791, la care fusese martor. Autorul subsumează ideile Școlii Ardelene în ceea ce privește cucerirea și colonizarea Daciei de către romani. El consideră că principalii dușmani ai românilor din epoca modernă sunt turcii (care au controlat Banatul între 1552—1718) și șvabii germani, care au început, în anul 1720 să ocupe cele mai fertile teritorii agricole ale locului. Spre deosebire de mulți cronicari români din celelalte provincii, în opinia lui Nicolae Stoica, în decursul istoriei omenirii, cauzele naturale sunt mai importante decât cele supranaturale. Faptul că Nicolae Stoica, prin multipla sa activitate, și-a câștigat un prestigiu deosebit, ce a depășit frontierele Banatului, se remarcă și din aprecierea ce i-o face Petru Maior, în lucrarea sa „*Istoria pentru începutul românilor în Dachia*”, unde îl trece pe protopopul Mehădiei printre cei mai de seamă clerici-cărturari ai timpului. Cel dintâi istoric român care și-a dat seama de importanța cronicii lui Nicolae Stoica a fost un contemporan de-al său, Damaschin Bojâncă, (1802—1869) bănățean și el și care va ajunge mai târziu rectorul seminarului teologic de la Socola.

Pentru secolele VI—XVII, deși tributar surselor folosite, cronicarul are meritul de a fi pus în circulație informații din literatura istorică sud-slavă, neglijată de Școala Ardeleană, literatură care la rândul ei a utilizat izvoare vechi destul de importante. Partea ultimă a cronicii (cea originală) și care include și memoriile lui Nicolae Stoica de Hațeg, are o valoare istorică aparte în literatura genului prin unicitatea unor dinștirile pe care le cuprinde. Cronicarul bănățean moare în ianuarie 1833 la Mehădia, cu puțin înainte de a împlini frumoasa vârstă de 82 de ani, mulțumit însă că a lăsat un bogat tezaur de cultură și fapte în urma sa, care îl așează de timpuriu în galeria de seamă ai marilor cărturari bănățeni de la începutul secolului al XIX-lea. Ca o concluzie generală putem spune despre acești cronicari, uneori anonimi, că au fost contemporani

¹⁰ Prof. Damaschin Mioc, *Prefața Cronicii Banatului*, București, 1969, p. 17.

ai evenimentelor descrise, adeseori martori oculari și auditivi iar însemnările lor au caracterul unor mărturii veridice, constituind tot atâtea izvoare documentare la care cercetătorii trecutului pot recurge cu toată încrederea.

B. Istoriografia bisericească bănățeană din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până la 1918

Dacă până la mijlocul secolului al XIX-lea istoriografia bisericească din Banat a fost reprezentată doar prin cele câteva cronică menționate anterior, între care cea mai reprezentativă fiind cea a protopopului Nicolae Stoica de Hațeg, anul 1865 marchează de fapt începuturile propriu-zise ale istoriografiei bisericești din Banat prin apariția primei lucrări de istorie bisericească a românilor bănățeni și care a văzut lumina tiparului la Sibiu în vremea arhipăstoririi vrednicului mitropolit Andrei Șaguna. Meritul acesta revine altui mare cărturar bănățean, respectiv preotului Nicolae Tincu-Velia, cel care inaugurează așadar începutul studiilor de istorie bisericească a românilor din Banat prin lucrarea sa intitulată *„Istorieară bisericească politico-națională a românilor de peste tot, mai ales a celor ortodocși din Austria și cu distincțiune a bănățenilor”* (Sibiu, 1865).

Exponent al unei generații pentru care lupta întru ridicarea și libertatea poporului era rostul însuși al existenței, Tincu-Velia s-a născut în Tievaniul Mare, (în apropierea orașului Oravița), pe la 1816. A studiat teologia la Carloviț și a ajuns chiar profesor la Seminarul Teologic de la Vârșet (Iugoslavia), alături de viitorul mitropolit al Transilvaniei, Andrei Șaguna. Activitatea sa s-a desfășurat într-o vreme de adânci prefaceri sociale, ea integrându-se deplin în ideologia renașterii românești.

Alături de contemporani, a continuat în acest sens o veche tradiție, aceea pe care o făurise un trecut lung și bogat în evenimente, de revoluții sociale care se succed. Astfel va apare o nouă revoluție în gândire, cea a originii, revoluție care va ridica și va crește în ultimele două decenii ale secolului al XVIII-lea conștiința națională, iar mai târziu ideea statului național unitar. Acest lucru va culmina în 1848 prin confruntarea aspră a problemelor de bază ale istoriei moderne cu o orânduire ce devenise un anacronism iar tensiunile sociale ajunse la paroxism au impus mai mult ca oricând trecerea la fapte hotărâte¹¹.

În această conjunctură a istoriei se va avânta cu totală uitare de sine părintele Nicolae Tincu-Velia, înțelegând că marile înfăptuiri cer jertfe.

A participat la Revoluția de la 1848 din Banat, a gustat din plin amărăciunile ei dar a rămas neclintit în convingerea că jertfele n-au fost zadarnice.

Sfârșitul revoluției cu înălțimile și prăbușirile ei, cu întregul său cortegiu de suferințe, departe de a-l descuraja, îi sporește lui și celor alături de care a luptat, încrederea într-un viitor mai bun, încredere concretizată de fapt în *„Istorieara”* sa. La începutul lunii noiembrie 1865, va apare această lucrare de istorie bisericească, o carte cu titlu și înfățișare modestă, tipărită cu buchii și într-un tiraj ce a făcut din ea o raritate.

¹¹ Pr. Dr. Ioan Mureșianu, *Însemnări pentru o comemorare* (în revista M.B., nr. 10—12/1965, p. 742).

Închegată din suflet generos și din cuget bine cumpătat, această lucrare va limpezi conștiința contemporanilor tulburată de deznodământul și urmările Revoluției de la 1848 și prin înflăcărea cu care tâlcuia faptele trecutului, va întări învederarea în izbândă pe care o simțea apropiată. Astfel, până târziu, această „*Istorieară bisericească politico-națională*...” a slujit cu mult folos cauzelor mărețe cărora se dăruise autorul ei.

Este o confesiune de credință această carte, a credinței sale și a generației din care face parte, este oglindirea unui suflet în care a viat o mare dragoste față de popor¹².

Adresându-se sentimentului și spunând tot ce se putea ști despre istoria Banatului și a celorlalte părți românești asuprite, el înglobează într-o largă viziune aceste provincii, încercând să desprindă sensul evenimentelor, analizând problemele de bază ale istoriei naționale și gândind logic asupra districtelor românești din Banat. Freamătă în cele 326 de pagini tot ceea ce constituie lupta și aspirațiile unui popor, căci în concepția lui Tincu-Velia (ca și în cea a contemporanilor săi), istoria este supremul îndrumător¹³.

Fără a fi și fără a se fi vrut o lucrare de erudiție, „*Istorieara bisericească politico-națională*” a lui Nicolae Tincu-Velia a sesizat în complexitatea ei întregul vieții din Banat: socială, politică, culturală și bisericească. Dacă urmărim cuprinsul acestei lucrări observăm că autorul se ocupă nu numai cu analiza problemelor de istorie bisericească bănățeană ci și ale altor eparhii, cum ar fi cea a Transilvaniei, Bucovinei etc.

Toate acestea ne îndreptătesc să-l considerăm pe Nicolae Tincu-Velia, un reprezentant de frunte și un deschizător al istoriografiei bisericești din Banat.

Între urmașii săi, trebuie să amintim alți mari cărturari ai Banatului și care prin activitatea lor au contribuit la sporirea faimei istoriografiei bisericești din Banat. Ne gândim în primul rând la protopopii Meletie Drăghici al Timișoarei (1814—1891) și Gheorghe Popovici al Lugojului (1886—1927), personalități marcante ale vieții bisericești și culturale din Banat.

Evocând personalitatea lui Meletie Drăghici reoglimim în viziunea Timișoarei de altădată nu numai activitatea laborioasă și entuziastă a unei figuri de remarcabil prestigiu, ci și istoria unei jumătăți de secol din viața românească și social-culturală a capitalei Banatului.

A studiat teologia la Vârșeț și Carloviț și a fost aproape patru decenii protopop la Timișoarei, fiind un demn urmaș al protopopilor ortodocși de altădată ai Timișoarei: Constantin Șuboni (1734—1818), Vasile Georgevici (1764—1826) și mulți alții.

Din mulțimea articolelor, conferințelor și discursurilor sale publicate în diferite gazete ale vremii ne-am opri doar asupra lucrărilor de istorie publicate în volum sau broșură de către protopopul cărturar Meletie Drăghici: „*Istoria Ungariei în compendiu*” (1875); „*Istoria adunărilor bisericești*” (1885); „*Descrierea Banatului de Francesco Grisselini*”; „*Legile bisericești în mod extractiv și speculativ*” (1873).

Firea lui de neconținută și febrilă agitație, pasionat pentru problemele legate de cultură și trecutul poporului român, l-a antrenat uneori în acțiuni și atitudini, în controverse și dispute, care ne dezvăluie temperamentul viguros, vehement chiar. Dovadă în acest sens este broșura „Care sunt literele române” (15 noiembrie 1855), în care combate tezele latiniștilor și lăsându-se furat de argumente discutabile, comite

¹² Ibidem, p. 743.

¹³ Ibidem, p. 744.

destule erori. Ceea ce este important în această lucrare, îndeosebi din punct de vedere istoriografic, sunt cuvintele de încheiere, care conțin propunerea protopopului Drăghici pentru înființarea unui „alumneu” român la Timișoara (cu scopul de a recruta 10–12 elevi săraci, dar merituosi și buni la învățătură, dornici de a deveni meseriași sau funcționari și care să aibă condiții bune de cazare și masă în acest institut).

În lucrarea „*Istoria Ungariei*” autorul aduce în discuție originea românilor, vorbind despre războaiele daco-romane, despre incursiunile dacilor în Imperiul Roman, despre extinderea Daciei între Tisa și Dunăre, despre moartea lui Decebal și cucerirea romană, despre venirea ungarilor în secolul IX și istoria lor ulterioară. Din nefericire, multe părți din această istorie a lui Drăghici au trezit suspiciuni autorităților habsburgice, fapt care a dus la interzicerea ei în școlile românești cu începere din anul 1878.

Cealaltă lucrare, „*Descrierea Banatului*”, este prima traducere parțială a cunoscutei opere a lui Francesco Grisellini: „*Încercare de istorie politică și naturală a Banatului Timișoarei*”, traducerea integrală a acestei importante lucrări pentru românii bănățeni apărând abia în anul 1984, tot în Timișoara, meritul ei avându-l istoricul dr. Costin Feneșan.

Ultima lucrare amintită, „*Istoria adunărilor bisericești*” a fost tipărită de protopopul Meletie Drăghici în anul 1885 în Timișoara, cu toate că ea apăruse și într-un editorial intitulat „Luminătorul”, ziar ce fusese de fapt editat la 1881 de protopopul Meletie Drăghici împreună cu ginerele său Pavel Rotariu. Lucrarea cuprinde probleme de istorie bisericească universală: prezentarea din punct de vedere istoric a celor șapte sinoade ecumenice precum și a diferitelor sinoade locale din primele veacuri creștine, care au condamnat ereziile apărute în sânul Bisericii la acea vreme.

Meritul de seamă al protopopului Drăghici este acela de a fi prezentat românilor bănățeni, la sfârșit de secol XVII, această scurtă istorie a adunărilor (sinoadelor) bisericești într-o lucrare pe înțelesul tuturor, de format mic, de aproape 200 de pagini.

Alături de acestea, se cuvine să mai amintim și o broșură destul de importantă, tipărită de Meletie Drăghici în 1856 la Timișoara și intitulată „*Să ne desamățim*” și care este de fapt o lucrare istorico-polemică, fiind replica sa la „*Răspunsul...*” alcătuit de Vasile Maniu după prima sa lucrare apărută în 1855. Din cuprinsul ei se desprinde un autor de o aleasă cultură, bine informat, calități cu ajutorul cărora a reușit să dea o excelentă replică academicianului de atunci Vasile Maniu care dorea „a ne amăți (amăgi) cu acea părere, cum că românii de astăzi purced exclusiv de la coloniile romane aduse încoace prin împăratul Traian, căci rămășițele dacilor (femeile, pruncii și bărbații inapți) au căzut în sclavia romanilor și în ambițiunea lor n-au suferit însoțire cu sclavii”¹⁴.

Demnă de remarcat este metoda protopopului Drăghici de prezentare a informațiilor despre originea poporului român, folosind numeroase argumente, de la istoricii antici până la cei din vremea lui. Autorul face o temeinică incursiune în istoria românilor, pe care o cunoaște extrem de bine, arătând că românii nu au nevoie să se „trufească cu merite străine” – susținând cum făcea Vasile Maniu, aberația că românii provin numai din romani – pentru simplul motiv că și noi avem un Iulius Caesar și Marius în persoana voievozilor Mihai Viteazul și Ștefan cel Mare.

¹⁴ Protopop Meletie Drăghici „*Să ne desamățim*”, (Timișoara, 1856, p. 5).

Autorul face o incursiune și în istoria universală, demonstrând că nici italienii, francezii sau spaniolii nu sunt numai de „viță romană”, ca și românii. Ei s-au amestecat cu popoarele cu care au conviețuit, iar limbile acestora se trag din „lingua romana rustica”. Concluzia sa privitoare la retragerea aureliană din 271 este concludentă: s-au retras legiunile, administrația și o parte din coloniști, pentru că în asemenea „întâmplări, cei avuți o tulesc la fugă”, dar marea majoritate a populației a rămas pe loc.

Deși mai rămân multe afirmații discutabile, prin această broșură regăsim în protopopul Drăghici un vechi susținător al originii daco-romane și al continuității poporului român pe aceste meleaguri, cu cele mai clare argumente extrase din istoriografia antică și contemporană lui¹⁵.

Celălalt protopop, Gheorghe Popovici al Lugojului, s-a născut în martie 1862 într-o familie de preot, iar în anul 1886 i se conferă titlul de doctor în teologie, fiind al doilea doctor în teologie din cadrul Mitropoliei Ortodoxe de la Sibiu (după pr. prof. Iosif Iuliu Olariu). Din 1887 după ce predase o vreme la Seminarul teologic din Caransebeș, îl întâlnim ca protopop în Lugoj, funcție care o va deține până la moartea sa întâmplată în anul 1927.

A fost mereu preocupat de studierea trecutului istoric al poporului român în general și al românilor bănățeni în special și două dintre lucrările sale l-au așezat de timpuriu între reprezentanții de frunte ai istoriografiei bisericești din Banat: „*Uniunea românilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolică sub împăratul Leopold I*” (Lugoj, 1901) și „*Istoria românilor bănățeni*” (Lugoj, 1904).

Pentru întreaga sa activitate cărturărească, Academia Română, secția istorică, (în sesiunea din 28 mai 1909), l-a ales ca membru corespondent, iar Societatea Istorică din București ca membru ordinar¹⁶.

Publicistul și istoricul Gheorghe Barițiu, în lucrarea sa „*Istoria Transilvaniei*” spunea: „Este timpul suprem ca istoria Banatului și a românilor bănățeni să și-o scrie chiar ei înșiși”¹⁷. În persoana protopopului Gheorghe Popovici acest deziderat mareț a devenit realitate, prin publicarea „*Istoriei Românilor bănățeni*” la Lugoj în anul 1901.

Dacă preotul bănățean Nicolae Tincu-Velia în lucrarea sa „*Istoria bisericească politică-națională a românilor de peste tot*”, publicată la Sibiu în 1865, se oprește doar tangențial asupra istoriei politice și bisericești a românilor din Banat, protopopul Gheorghe Popovici, în lucrarea sa „*Istoria românilor bănățeni*” de peste 400 de pagini, prezintă pe larg istoria românilor din Banat, istorie care s-a împletit neconținut cu cea a românilor din celelalte provincii românești.

Ideea fundamentală a „*Istoriei...*” protopopului Gheorghe Popovici este aceea a permanenței elementului autohton din stânga Dunării, autorul protestând ferm

¹⁵ Despre protopopul Meletie Drăghici au scris mai mulți teologi români între care: pr. Gheorghe Cotoșman, „Din trecutul Banatului. Comuna și bisericile din Comloșul Mare și Lunga”, Timișoara, 1934, pp. 350–356; pr. Teodor Bodogae, „Dintr-o corespondență timișoreană de acum 100 de ani. 15 scrisori de la Andrei Șaguna către Meletie Drăghici” în M. B., an IX, 1959, nr. 3–4, pp. 27–46; pr. Aurel Cosma, „Protopopul Meletie Drăghici” în M. B., an XXII, 1972, nr. 4–6, pp. 250–256; pr. Gheorghe Naghi, „Protopopul Meletie Drăghici”, în M. B., an XXXV, 1983, nr. 3–4, pp. 182–198 (și extras).

¹⁶ Pr. prof. Dr. Vasile V. Muntean, *Protopopul Gheorghe Popovici al Lugojului* (în rev. M.B., nr. 4/1986, p. 93).

¹⁷ George Barițiu, *Istoria Transilvaniei* (tomul II, p. 661)

împotriva celor care vor să șteargă existența românilor din Banat. Mărturisește clar autorul că adevărul trebuie să prevaleze, că trecutul istoric trebuie cunoscut și înfățișat în adevărata lui lumină și nu mistificat¹⁸.

Cealaltă lucrare a cărturarului Gheorghe Popovici, „*Uniunea românilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolică...*”, împărțită în 16 capitole, face o incursiune tranșantă în fenomenul uniației din Ardeal, prezentând toate etapele acestui proces de „violentare” a conștiinței neamului românilor din Transilvania.

Dacă în capitolul I al acestei lucrări autorul face o privire fugitivă asupra Bisericii Ortodoxe până la încercările de unire ale reformatorilor, în capitolele următoare Gheorghe Popovici intră direct în problemă și după ce prezintă starea Bisericii Ortodoxe sub principii calvini și a Ardealului sub dominație austriacă, va trece în revistă toate etapele prin care au trecut românii din Transilvania până ce au îmbrățișat unirea cu Biserica Romei, unire care s-a dovedit a fi în cele din urmă foarte păgubitoare pentru credincioșii ortodocși din Țara Ardealului.

Lucrarea se încheie cu o scurtă privire asupra istoriei bisericești a românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania între 1868–1900 și cu câteva concluzii finale în care autorul mărturisește că a încercat să dea o icoană fidelă actului de unire încheiat la 7 octombrie 1698 și finalizat la 25 iunie 1701, afirmând clar că unirea n-a însemnat „unirea românilor” ci „dezbinarea românilor”.

Alături de aceste figuri de cărturari bănățeni care au canalizat istoriografia bisericească din Banat, făurindu-i un drum sigur și propriu, amintim și o serie de alte personalități culturale bănățene care, prin contribuțiile lor, au dus la o cunoaștere tot mai profundă a trecutului istoric al provinciei din care au făcut parte cu întreaga lor ființă. Între aceștia am menționa, până la 1918, doar câțiva: Ion Sârbu, Andrei Ghidiu, Iosif Bălan, etc.

Istoricul bănățean Ion Sârbu (1865–1922), coborâtor dintr-o veche familie preoțească, a studiat la Caransebeș, Debrețin și Viena, unde pe lângă teologie a făcut istoria și filozofia. Bunicul său, paroh în „militărosul” sat Rudăria (astăzi Eftimie Murgu), a scris pe filele unor cărți bisericești cronica familiei Sârbu. Bătrânul preot, cu puțin timp înainte de moarte, a adunat și a transmis însemnările înaintașilor săi, completându-le cu informații noi, sub titlul „*Spre aducere aminte*”. Notele sale au valoare nu numai pentru cronica familiei Sârbu, ci și pentru istoriografia Banatului. În climatul de la Debrețin și Viena și-a format gândirea istorică, dar în structura sa spirituală el a fost condus de idealurile neamului din care a răsărit. În 1899 va obține titlul de doctor al Universității din Viena, pe baza tezei intitulată „*Relațiile externe ale lui Matei Basarab*”, lucrarea fiind tipărită în limba germană la Leipzig.

Cu toate că preotul dr. Ion Sârbu a fost preocupat în studiile lui mai mult cu probleme de istorie laică, se cuvine să-i amintim numele și strădaniile depuse pentru dezvoltarea istoriografiei românești, figura lui rămânând alături de ceilalți cărturari de seamă ai românilor bănățeni. Între 1904–1907 va publica la București primele două volume din „*Istoria lui Mihai Viteazul*”, o lucrare la care a lucrat mulți ani, după ce s-a retras de la studii din Viena. Moare în anul 1922, înainte să fi reușit să termine cel de-al treilea volum al „*Istoriei lui Mihai Viteazul*”, personalitate politică care l-a marcat profund pe istoricul Ion Sârbu.

¹⁸ Pr. prof. Dr. Vasile Muntean, o.c., p. 95.

Alături de personalitatea lui și cam în aceeași perioadă cu el și-a desfășurat activitatea și Andrei Ghidiu, protopop al Caransebeșului. Împreună cu profesorul Iosif Bălan de la Institutul pedagogic din Caransebeș vor alcătui și publica în anul 1909 cunoscuta „*Monografie a orașului Caransebeș*”, o lucrare masivă (350 de pagini) și foarte actuală până în zilele noastre. Publicarea monografiei s-a început în 1904 în organul oficial al eparhiei Caransebeșului, în „*Foaia Diecezană*” și apoi în mai multe broșuri până în 1906, urmând ca trei ani mai târziu lucrarea să vadă (la Caransebeș) integral lumina tiparului.

Această monografie este însoțită și de monografiile „caselor dumnezeiești” (parohiale) a Episcopiei de Caransebeș, a Institutului teologic și pedagogic, a bărbatilor care au lucrat la una sau alta din instituțiile mai sus-amintite. Chiar în prefața lucrării autorii mărturisesc că sunt conștienți că nu au făcut o lucrare sistematică și perfectă, dar au pe deplin convingerea că au făcut un lucru folositor¹⁹.

Nu putem încheia șirul reprezentanților istoriografiei bisericești din Banat, de până la 1918, fără a-l aminti pe preotul Emilian Micu, care a slujit în multe localități bănățene (Belinț, Chișoda) și care a rămas în conștiința contemporanilor și a urmașilor săi, îndeosebi prin activitatea sa de bibliofil, activitate care s-a desfășurat în două etape bine structurate. Prima etapă a început cu achiziționarea de lucrări care priveau istoria și limba poporului român, în timp ce a doua etapă începe odată cu acțiunea întreprinsă de Academia Română de a depista cartea românească veche, manuscrise etc., în vederea întocmirii monumentalei „*Bibliografii*”²⁰.

În prefața lucrării „*Carte românească veche*”, prof. Dan Simionescu compară activitatea lui Emilian Micu cu „un fel de Badea Cârțan” al vremii lui, (sfârșitul sec. XIX) dând dovadă de un înalt patriotism, ignorarea intereselor personale în favoarea celor obștești și naționale...²¹. Mai puțin bogată, dar cu semnificații vrednice de amintit, publicistica lui Emilian Mincu cuprinde ca tematică istoria literară și din multitudinea studiilor și articolelor sale, inserate în publicațiile vremii amintim: „O pagină din istoria culturală a românilor bănățeni. Epoca, viața și scrierile neuitatului apostol al românilor bănățeni, Mihail Roșu Martinovici (1750–1822)”²²; „Ceva despre poetul popular Ion Barac și despre scrierile lui”²³; „Momente din viața lui Petru Maior (1753–1821)”²⁴; „Din istoria culturală a românilor din Ungaria”²⁵; „Material de documente istorice privitoare la istoria Episcopiei Ienopolei”²⁶.

Acționând pe un teren atât de delicat, în condițiile când românii erau despărțiți prin granițe politice artificiale, preotul Emilian Micu a reușit să adune prețioase valori culturale ale neamului său și apoi să le dirijeze spre românii de pretutindeni. Munca lui a fost încununată de succes iar unitatea pentru care a luptat întreaga viață, s-a înfăptuit la numai câțiva ani de la moartea sa – Unirea tuturor românilor în 1918.

¹⁹ A. Ghidiu, Iosif Bălan, *Monografia orașului Caransebeș* (Caransebeș, 1909, p. 3).

²⁰ Florian Moldovan, „Activitatea de bibliofil și publicist a preotului Emilian Micu în slujba idealurilor naționale românești” în M. B., an XX, nr. 1–3, 1970, pp. 130–138.

²¹ Gheorghe Hâncu, „Carte românească veche. Bibliografie”, Galați, 1965, p. 6.

²² „Dreptatea”, Timișoara, nr. 1, din 22 septembrie (4 octombrie), 1894, p. 6.

²³ „Transilvania”, nr. 3, 1893, p. 110–122.

²⁴ Ibidem, nr. 8, 15 august 1893, pp. 234–238.

²⁵ Ibidem, 1910, pp. 1–2.

²⁶ „Tribuna”, Arad, nr. 28, din 7–20 februarie 1909, p. 110.

Așadar, după încercările de integrare într-un tot unitar a istoriei vieții bisericești a românilor bănățeni de către cărturarii amintiți până aici, s-a trecut la alcătuirea de lucrări speciale de istorie bisericească, la monografii și care priveau anumite aspecte sau persoane din istoria Bisericii noastre.

Multe din aceste lucrări se bazau pe un prețios material arhivistic inedit, încât, cu unele rezerve, mai pot fi folosite și astăzi²⁷.

Cu acești cărturari, încheiem prezentarea istoriografiei bisericești din Banat de până la 1918 și ca o concluzie la cele spuse până acum trebuie să menționăm faptul că prin acești cărturari studiile de istorie bisericească au luat în Banat o amploare și un avânt necunoscute până atunci, ele fiind adâncite și continuate de o altă pleiadă de cărturari bănățeni după evenimentul crucial al Unirii tuturor românilor de la 1 Decembrie 1918.

Strădaniile depuse de acești cărturari de seamă și slujitori ai sfintelor altare ai românilor bănățeni pentru dezvoltarea istoriografiei bisericești și pentru cultivarea teologiei și promovarea spiritualității ortodoxe s-au încadrat permanent în lucrarea întregii ortodoxii românești, ele neurmând scopuri exclusiv locale. Începând de la smeriții copisti de manuscrise și până la marii teologi din zilele noastre, s-a urmărit neîncetat ridicarea nivelului cultural al preoțimii cât și îndrumarea religios-morală a poporului dreptcredincios. Mulți teologi din Banat au îmbogățit cu pasiune cercetarea trecutului, atât al Bisericii cât și al patriei, așa încât a fost o vreme când în Transilvania și Banat teologii reprezentau aproape exclusiv întreaga știință istorică.

Istoriografia bisericească după 1918, în general și cea din Banat în special a luat un avânt deosebit, urmărindu-se dezvoltarea teologiei ortodoxe în ansamblul ei și mai presus de orice, slujirea Bisericii. Astăzi, istoria și-a creat proprii ei specialiști dar teologii continuă s-o îmbogățească mereu cu contribuții de o reală valoare. Putem spune astfel cu fruntea sus că Banatul, asemenea tuturor provinciilor românești, și-a adus contribuția sa la temeluirea și dezvoltarea unei teologii și spiritualități cu care ortodoxia noastră dreptmăritoare se poate pe drept cuvânt mândri.

²⁷ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 360.

Consiliul Mondial al Bisericilor a lansat „Deceniul împotriva violenței”

Comitetul Central al Consiliului Mondial al Bisericilor (CMB), întrunit în perioada 29 ianuarie – 8 februarie la Potsdam (Germania), a lansat la 4 februarie Deceniul de acțiuni sub semnul victoriei asupra violenței. „Lansăm acest deceniu sub semnul pocăinței, deoarece, creștini fiind, ne-am numărat printre aceia care s-au folosit de violență sau au apărut-o. Cunoaștem violența, deoarece am fost victimele ei și îi mulțumim lui Dumnezeu pentru mărturia de credință a martirilor creștini”, se subliniază în Declarația finală semnată de Comitetul central al CMB, format din 158 de membri.

La încheierea reuniunii, Comitetul central al CMB a lansat un apel la dialog asupra „Protecției populațiilor puse în pericol în situațiile de violență armată” și a chemat Bisericile să-și continue eforturile pentru ca în Orientul Mijlociu să fie instaurată pacea pe calea negocierilor, având la bază legislația internațională. Bisericile membre ale CMB sunt chemate de asemenea să pledeze în favoarea justiției, păcii, reconcilierii și reunificării cipriote. Pe de altă parte, Comitetul Central al CMB s-a declarat împotriva „Planului Columbia”, care prevede acordarea de către Statele Unite ale Americii a unei finanțări masive pentru lupta împotriva traficului de droguri, inclusiv sprijin militar.

Un alt raport al Comitetului central al CMB încurajează procesul de negociere interguvernamentală asupra schimbărilor climatice sin cadrul Națiunilor Unite și lansează un apel către statele puternic industrializate, care „poartă responsabilitatea morală pentru accelerarea schimbărilor climatice”, să acționeze în direcția reducerii poluării.

Abordând problema globalizării, Comitetul Central al CMB a estimat că ar fi necesar ca Banca Mondială și Fondul Monetar Internațional să anuleze sau să reducă datoriile statelor sărace sau în curs de dezvoltare.

„Ne angajăm să învingem violența pe calea unei pacificări active în Bisericile noastre, în familiile noastre, în școlile noastre și în vecinătatea noastră”, a spus într-o conferință de presă președintele Comitetului central al CMB.

În cadrul reuniunii de la Potsdam s-a decis ca viitoarea reuniune a Comitetului central al CMB să aibă loc în 2006, aflăm dintr-un comunicat de presă.

CMB este alcătuit din 342 de Biserici Protestante și Ortodoxe și întreține relații de cooperare cu Biserica Catolică.

Întâlnire ecumenică CEC/CCEE

Prima întâlnire a secolului al XXI-lea între cele două organizații bisericești conducătoare din Europa va avea loc la Strasbourg (Franța) de la 19 la 22 aprilie

2001. CCEE și CEC se vor întâlni pentru a discuta Charta Ecumenică, un document care a circulat pe la toate Bisericele europene în ultimii doi ani și care își propune să orienteze relațiile dintre acestea în următorii ani. Charta Ecumenică este rezultatul angajamentului luat la a II-a Adunare Ecumenică Europeană de la Graz din 1997. Întâlnirea va discuta Charta, care a fost aprobată de Comitetul Comun CEC/CCEE de la Porto, Portugalia, în ianuarie anul acesta. Se intenționează ca această Chartă să fie semnată ca act final al Întâlnirii de la Strasbourg, duminică, 22 aprilie.

La întâlnire vor participa staff-urile CEC și CCEE și un număr egal de tineri, în total 200 de persoane. Întâlnirea din 19–22 aprilie va fi precedată de Întâlnirea tinerilor, 17–18 aprilie. Aceștia vor discuta de asemenea despre Charta Ecumenică și își vor prezenta propriile idei pentru aplicarea Chartei, în timpul reuniunilor plenare din 19–22 aprilie.

Întâlnirea ecumenică se va desfășura sub președinția Mitropolitului Ieremia și al Cardinalului Miloslav Vlk și va avea ca temă generală cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos: „Iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului“ (Matei 28, 20).

Potrivit programului provizoriu, deschiderea oficială a Întâlnirii va avea loc în după amiaza de 19 aprilie, la Universitatea Marc Bloch, discursurile inaugurale urmând să fie rostite de Cardinalul Karl Lehmann și Rev. Elfriede Dör (România). La ora 18,30, în Catedrala catolică va avea loc o celebrare ecumenică.

Ziua de vineri, 20 aprilie, va avea ca temă generală întrebarea „Cine sunteți voi pentru mine?“ Motiv: Descoperirea diferitelor expresii ale lui Hristos cel unic: Cruce și Înviere, sau suferință și victorie etc. Unde recunosc eu această dimensiune? (de exemplu, drumul spre Emaus sau Chipul Dumnezeuului celui nevăzut, (Coloseni 1, 15). După rugăciunea ecumenică în tradiția protestantă, ce se va ține în biserica „Sf. Pavel“, va urma o jumătate de oră de studiu biblic, după care, în sesiune plenară, Mitropolitul Daniel Ciobotea al Moldovei și Bucovinei (România) va susține conferința „Iisus Hristos, chipul Dumnezeuului celui nevăzut“. Participanții se vor împărți apoi în grupuri de câte opt persoane, pentru discuții legate de subiectul conferinței. După amiază, la Palatul Consiliului Europei, trei adulți, doi tineri și doi reprezentanți ai Instituțiilor Europene vor depune mărturie despre experiența lor personală în descoperirea lui Iisus Hristos în propria lor viață. După o pauză de cafea, va avea loc partea introductivă a atelierelor de lucru pe marginea Chartei Ecumenice. Vor urma o rugăciune ecumenică în tradiție catolică la biserica „Sf. Pavel“ și o seară interculturală la universitatea Marc Bloch.

Ziua următoare, sâmbătă, guvernată de întrebarea „Cum ne conduci?“, va prilejui participanților meditații pe motivul: Hristos cel Înviat ne conduce spre unitate, prin credință, nădejde și dragoste. El ne cheamă spre sfințenie (I Corinteni 13, 13). Rugăciunea ecumenică va avea loc din nou în Catedrala Sf. Pavel. Ziua va continua cu un studiu biblic, sub îndrumarea Cardinalului Louis-Marie Billé și a Episcopului Bärbel Wartenberg-Potter. Charta Ecumenică va fi analizată apoi în patru ateliere de lucru. După-amiază staff-urile CEC-CCEE și tinerii se vor întâlni separat, pentru a discuta despre cooperarea și relațiile viitoare. La orele 17,30, în sesiune plenară Cardinalul Karl Lehmann și Rev. Elfriede Dör vor face evaluarea reuniunii și vor trage concluziile. Seara se va încheia cu o rugăciune ecumenică în tradiție ortodoxă în biserica „Sf. Pavel“.

Ultima zi a reuniunii, duminică, 22 aprilie, cu genericul „Unde ne trimiți pe noi?“, va avea următorul motiv: Hristos cel înviat ne trimite să fim apostoli în Europa, împreună (inclusiv prin slujire adusă lumii), „Mergeți și vestiți peste tot că Împărăția Cerurilor este aproape“. În parohiile și bisericile locale participante vor asista la slujba religioasă potrivit propriei confesiuni. Din diferitele biserici ale orașului, ei vor porni apoi în pelerinaj spre biserica „Sf. Toma“, unde va avea loc rugăciunea ecumenică. Tot aici se va desfășura ceremonia de prezentare și semnare a Chartei Ecumenice.

Arhiepiscopul român Nathaniel Pop pledează pentru o ortodoxie americană unită și autocefală

Întâistătătorul Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din SUA (înființată în 1929, autocefală), Î.P.S. Nathaniel Pop, este de părere că adunarea plenară a Episcopilor ortodocși din America, programată pentru începutul lunii mai proxim la Washington, ar trebui să ia în discuție unitatea canonică a Bisericii Ortodoxe din America de nord. Până în prezent, Ortodoxia din America de nord, fondată pe criterii etnice, are aspectul unui „mozaic de jurisdicții“. În aceste condiții, se întreabă Î.P.S. Nathaniel, cum poate aceasta să mărturisească „o singură credință, un singur botez, un singur Domn“?

Arhiepiscopul Nathaniel consideră că a sosit momentul ca Bisericile-mame să taie „cordonul ombilical“ prin care ținute legate de ele Bisericile Ortodoxe din America de nord, și aceasta „pentru binele sfintei Biserici a lui Dumnezeu“.

Revista SOP (nr. 255/februarie 2001), care furnizează aceste informații, reamintește că 29 de Episcopi reprezentând toate jurisdicțiile ortodoxe din America de nord, s-au întâlnit la 30 noiembrie – 2 decembrie 1994 la Ligonier (SUA) și au adoptat un document calificat atunci drept „istoric“. Conform acestui document, Episcopii ortodocși nord-americani ar fi urmat să se întâlnească în fiecare an în „adunare episcopală plenară“. Hotărârea lor nu s-a concretizat din cauza reacțiilor nefavorabile ale unor Biserici-mame, în special Patriarhia Ecumenică de Constantinopol, care l-a admonestat pe Arhiepiscopul ei din America de nord.

Președintele COMECE constată progrese în colaborarea dintre Bisericile din est și cele din vest

La 17 februarie ultim, Episcopul Josef Homeyer, președintele Comisiei Conferințelor Episcopilor (catolici) din Comunitatea Europeană (COMECE) a avut la Istanbul o întâlnire cu Patriarhul Ecumenic Bartholomeu I. La întoarcerea la Hildesheim (orașul său de reședință ca Episcop german), P.S., Homeyer a declarat – potrivit agenției de știri Zenit – că întâlnirea s-a soldat cu un acord privind o nouă fază a cooperării între Bisericile Ortodoxe din Europa centrală și răsăriteană și Biserica Catolică. „Europa, a mai spus președintele COMECE reluând o sintagmă de acum celebră a Papei Ioan Paul al II-lea, „va avea un viitor numai dacă amândoi plămânii ei, cel apusean și cel răsăritean, sunt sănătoși și respiră împreună“. La rândul său, Patriarhul Ecumenic a subliniat, potrivit sursei citate, „marele interes al Bisericii

Ortodoxe în conlucrarea pentru configurarea viitorului Europei și adoptarea unor poziții comune cu Biserica Catolică și Bisericele Reformate mai ales în legătură cu problemele etice“. Cei doi lideri religioși au căzut de acord să organizeze o conferință a Episcopilor catolici și ortodocși pentru discutarea problemelor europene în care cele două Biserici ar putea coopera.

În drum spre Istanbul, Episcopul Homeyer a făcut o escală la Sofia, unde s-a întâlnit cu Patriarhul Bisericii Ortodoxe Bulgare. P. F. Pr. Maxim a exprimat, cu acest prilej, disponibilitatea Bisericii sale de a juca un rol în configurarea viitoare a Europei și în căutarea unor poziții comune cu Bisericele Vestului. Episcopul Homeyer a avut aici o convorbire cordială și cu marele Muftiu al Bulgariei, Selim Mumin Mehmet, care s-a arătat convins de importanța religiilor într-o Europă unificată. Informațiile sunt preluate de pe site-ul www.greek-catholic.ro.

„L'Osservatore Romano“ salută măsurile pro-life ale președintelui SUA

Decizia președintelui George W. Bush de a bloca finanțarea publică a programelor de avort ale SUA în străinătate a atras la 24 ianuarie, atenția oficiosul Vaticanului. „L'Osservatore Romano“ scria în legătură cu această decizie că reprezintă „o dezaprobare clară a Administrației democratice condusă timp de opt ani de Bill Clinton“. „Decizia lui Bush a coincis cu a 28-a aniversare a așa-numitei decizii Roe versus Wade a Curții Supreme a SUA, din 1973, care legaliza avortul“.

La 22 ianuarie 2001, președintele Bush le-a trimis o scrisoare participanților la marșul împotriva avortului și a pilulei abortive RU-486, masați în apropierea statuii lui George Washington din capitala SUA. În această scrisoare, șeful Administrației SUA își exprimă hotărârea de „a construi o cultură a vieții care să respecte și să protejeze persoana în orice timp și în toate circumstanțele vieții sale. Promisiunile conținute în Declarația noastră de independență nu se adresează doar celor puternici. Ele îi cuprind pe toți, inclusiv pe copiii nenăscuți“.

„L'Osservatore Romano“ observă că măsura lui Bush se opune direct primului act oficial al lui Clinton ca președinte. În 1993, acesta eliberase fondurile pentru avort în străinătate, înghețate de Ronald Reagan în anii '80. Ziarul îl citează pe purtătorul de cuvânt al lui Bush, Arl Fleischer, care a spus: „Președintele este convins că banii contribuabililor nu trebuie să meargă pentru susținerea avortului“. Oficiosul Vaticanului îl citează și pe candidatul la funcția de secretar al Sănătății, Tommy Thompson, care a exprimat îndoieli serioase privind siguranța pilulei abortive recent introdusă în țară.

Site-ul www.radiovaticano.org dedică și el un spațiu amplu acestor știri. Cathy Cleaver, purtătoarea de cuvânt a Episcopilor SUA în probleme de viață, a lăudat numeroasele angajamente ale lui Bush în acest domeniu, printre care cele legate de avortul târziu și de „sinuciderea asistată“. Cleaver sprijină de asemenea opoziția noului președinte față de finanțarea publică a cercetării științifice în care se folosesc embrionii umani. Totuși, Cleaver a arătat că opoziția lui Bush „nu este în total acord cu doctrina Bisericii Catolice“. Ea a spus: „președintele Bush merge în direcția bună în ceea ce privește avortul, dar greșește cu privire la pedeapsa cu moartea“. În timpul celor șase ani în care Bush a fost guvernator al Texasului, în acest stat au fost executați

152 de condamnați la moarte. În 1999, în special în timpul ultimei sale vizite în SUA, Papa Ioan Paul al II-lea a spus că în prezent, când statul are alte opțiuni pentru protejarea cetățenilor săi, recurgerea la execuție nu este în concordanță cu respectul pentru valoarea vieții, care este un dar de la Dumnezeu. Informația provine de pe același site www.greek-catholic.ro.

Comisia Europeană îl atacă pe președintele Bush în legătură cu avortul

Comisia Europeană a criticat dur decizia președintelui SUA de a retrage ajutorul financiar federal acordat asociațiilor din străinătate care sprijină avortul. Comisarul grec al Uniunii Europene (UE), Anna Diamantopoulou, a declarat la sfârșitul unei reuniuni a Consiliului pentru Problemele sociale, că Bush, „cu această mică decizie” „a distrus munca mai multor ani”. D-na Diamantopoulou a adăugat că este semnificativ faptul că aceasta a fost prima decizie a lui George W. Bush și a declarat că va cere o scrisoare oficială de protest din partea premierului suedez, Göran Persson, actualul președinte al Consiliului Uniunii Europene, informează **Correspondance Européenne**, nr. 56/ 31 ianuarie 2001, citând ziarul „Handelsblatt”.

Institut teologic ortodox în cadrul Universității Cambridge

Din octombrie 1999, la Cambridge și-a deschis porțile Institutul de Studii Creștin-Ortodoxe (ISCO), singura școală de învățământ teologic universitar ortodox din Marea Britanie și singura de acest fel cu limba de predare engleză din Europa. Rectorul Institutului este Pr. John Jillions, iar președinte, altfel spus director tehnic, este Episcopul Basile de Sergievo. Institutul funcționează în Wesley House cu 60 de studenți provenind din toate colțurile lumii, dar cei mai mulți din țări ortodoxe. Din septembrie 1999, Trustul Conservării Bisericilor și Monumentelor din Marea Britanie i-a acordat ca locaș de cult biserica „Sf. Petru”, datând din 1087. Tot aici, Institutul s-a conectat la sistemul informațional al Universității Cambridge. Într-o primă fază, bibliotecii Institutului – care face parte din sistemul de biblioteci universitare Cambridge – i-au fost donate 1500 de cărți. Aceștia li s-au adăugat alte 3000 de volume cu specific teologic, provenite din donații particulare. Teologia românească este prezentă, în principal, prin vasta operă a preotului profesor Dumitru Stăniloae (1903–1993) și prin scrierile ieromonahului Paisie Velicicovski (secolul al XVIII-lea), de la mănăstirea Neamț.

Institutul este rod al colaborării dintre reprezentanții Bisericilor Ortodoxe din Marea Britanie, al Federației Teologice din Cambridge și ai Universității Cambridge. În această renumită universitate britanică teologia a fost predată ca disciplină academică încă din 1284. Aici, Erasmus din Rotterdam a predat Noul Testament. Tot aici a început și apoi a fost combătută pentru prima oară Reforma engleză. Teologii de la Cambridge au avut o contribuție deosebit de importantă la dezvoltarea exegezei biblice în secolele XIX și XX. În cadrul Universității de la Cambridge funcționează în prezent Facultatea de Teologie și Federația Teologică, un consorțiu de colegii teologice. Până la înființarea ISCO, tradiția și teologia ortodoxă nu erau reprezentate corespunzător la această universitate.

Ca membru al Federației Teologice și al Facultății de Teologie, ISCO etalează o mare varietate de programe de învățământ, cursuri și calificări: Certificatul și Diploma în Teologie pastorală, Bachelor of Arts (B.A.) al Universității Cambridge, Masteratul (Mphil) și Doctoratul în Teologie, Certificatul și Diploma de Studii Creștin-Ortodoxe. Acestea din urmă sunt oferite în exclusivitate de ISCO, fiecare dintre ele presupunând doi ani de studiu și acumularea a 120 de credite. Cursurile sunt structurate sub forma a opt module, care cuprind cursuri, seminarii și un întreg ciclu de slujire liturgică, pentru că studiul credinței teologice și educația teologică nu pot fi separate de experiența rugăciunii, de viața liturgică a Bisericii. Distinși profesori universitari și teologi ortodocși precum P.S. Kallistos Ware de Diokleia și P.S. Basile de Sergievo, de la Universitatea Oxford, Pr. prof. John Breck, de la Institutele Saint Serge (Paris) și Sf. Vladimir (New York), prof. Andrew Louth (Universitatea Durham) se numără printre lectorii invitați să țină cursuri la ISCO. De asemenea, fiecare student are un îndrumător de curs, cu ajutorul căruia pregătește câte un eseu de 2000–2400 de cuvinte, la încheierea fiecărui modul de studiu.

ISCO se află sub oblăduirea canonică a întregii Bisericii Ortodoxe, fiind patronat de un consiliu de ierarhi și reprezentanți ai Ortodoxiei în Marea Britanie. Patriarhia Română este reprezentată de I.P.S. Iosif Pop, Arhiepiscop al Parisului și Europei Occidentale. Ca instituție universitară, ISCO este condus de un consiliu academic în fruntea căruia se află Episcopul Kallistos Ware de Diokleia.

(Știri extrase din buletinul informativ „Viața cultelor“, nr. 397, 398, 399, 401/2001).

Archaeus. Etudes d'histoire des religions, tome IV (2000), fasc. 1-2. Editori: Eugen Ciurtin și Andrei Timotin, 534 pp.

Periodicul *Archaeus* a devenit o constantă în domeniu. Aceasta se datorează unui efort demn de admirat, din partea celor doi editori. Cu atât mai mult cu cât este prima revistă de acest tip din România, după cea editată de Mircea Eliade între 1938-1942 (*Zalmoxis. Revue des etudes religieuses*).

Tomul apărut în cel de-al patrulea an de apariție începe cu „Les Projets de l'Association Roumaine d'Histoire des Religions”, în care Eugen Ciurtin și Andrei Timotin ne fac cunoscute planurile de viitor: începând cu acest volum, revista va apărea numai în limbi străine, după ce celelalte fuseseră editate în limba română; editarea a două noi reviste, *Studia Indo-Eurpaea* și *Studia Asiatica*; crearea unui *Centru Român de Istoria Religiiilor*; atragerea a cât mai mulți cercetători străini în publicarea unor studii în paginile celor trei reviste; editarea, în proiectata colecție *Supplementa Archaeus*, a unor lucrări de istoria religiilor, colecția urmând să dezbuteze cu cea a lui Eugen Ciurtin, *Memoire et heredité du sacre: Mircea Eliade et l'évolution de l'histoire des religions dans le XX siècle*.

Un alt proiect constă în publicarea, în revista *Archaeus*, a unor studii de istoria religiilor sau cu o circulație mai restrânsă, avându-l ca autor pe Ioan Petru Culianu. Sub titlul generic *Études d'histoire des religions et écrits posthumes (I partie)*, apar în acest tom trei texte: „Introduzione. Gnosticismo: dati di fondo e storia delle ricerche” (pp. 13-30), „L'interpretazione esistenzialista della gnosi” (pp. 31-47) și „From Gnosticism to the dangers of technology. An Interview with Hans Jonas” (pp. 49-67). Aceste texte au apărut mai întâi în *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, 1985. Cel de-al treilea text conține două interviuri, unul din 1975, iar celălalt din 1980. Aflăm din acestea interesante amănunte despre viața și evoluția intelectuală a celebrului specialist în gnosticism Hans Jonas. Printre

acestea sunt legăturile strânse cu profesorul R. Bultmann și influența lui Martin Heidegger, până la venirea la putere a lui Hitler, pe care Heidegger l-a susținut. Hans Jonas atrage atenția, într-unul din interviuri, asupra pericolului aplicării cuceririlor tehnologiei asupra corpului uman și raporturilor acestui fenomen cu doctrina gnostică.

Un studiu care mi-a atras atenția în mod deosebit, este cel al lui Andrei Oișteanu, intitulat „The Romanian Legend of the Flood” (pp. 69-109). Autorul găsește în varianta românească a Potopului o serie de elemente arhaice precristene, ca, de pildă, „masa de fier”, simbolismul Arcei, tendința de regresie în haos a tot ceea ce este „construit”, rituri de construcție. O concluzie formulată de Andrei Oișteanu se referă la raportul strâns dintre om și Dumnezeu, în tradiția românească, raport manifestat prin puterile „demiurgice” ale primului și „umanizarea” celui de-al doilea, care oboșește, face greșeli, cere ajutor etc.

Cristina Neagu, în „The Processus sub Forma Missae: Christian Alchemy, identity and identification” (pp. 105-117) indică o serie de argumente despre o posibilă identificare a autorului unei lucrări alchimice apărută la Frankfurt, în 1525, Nicolaus Melchior, cu umanistul transilvănean Nicolaus Olahus (1493-1568). Aducând în fața cititorului o serie de fragmente de texte, aflăm că locul de origine al lui Nicolaus Melchior este cetatea Cibinului (Sibiu), localitate în care s-a născut și Nicolaus Olahus. Un alt argument pentru această identificare este faptul că lucrarea alchimică în discuție a fost dedicată lui Vladislav al II-lea, rege al Ungariei și Boemiei (1490-1516), în apropierea căruia Olahus s-a aflat între 1510-1516, prin șederea sa la Buda. O altă legătură între Melchior și Olahus este că despre ambii se știe că erau clerici, atitudinea „corectă” față de Biserică reieșind și din textul alchimic. În final, însă, Cristina Neagu recunoaște că lipsa unor elemente clare împiedică atribuirea paternității lucrării alchimice lui Nicolaus Olahus.

Studiul lui Andrei Timotin, „Le nomadisme des Patriarches dans l'Ancien Testament“ (pp. 153–177), oferă câteva indicii despre locul ocupat de epoca Patriarhilor în imaginarul colectiv ebraic ulterior. Nomadismul și libertatea de acțiune a triburilor iudaice este mult proslăvită de Profeții din Vechiul Testament, pentru care insecuritatea și solitudinea acestui mod de viață echivalează, în plan religios, cu o înălțare spirituală, prin fortificarea devoțiunii și crezului. Andrei Timotin apreciază că, în mentalul colectiv, „Vârsta de aur“ a perioadei Patriarhilor era mult mai adânc înrădăcinată decât „Vârsta de aur“ din Geneză.

Un lung studiu ne oferă Petru Guran, asupra raporturilor dintre cultul sfinților și puterea princiară, în spațiul bizantin („La légitimation du pouvoir princier dans les hagiographies slaves-byzantines (XI–XIV siècles)“ (pp. 243–324)). Spațiul bizantin este înțeles ca cuprinzând formațiunile statale ortodoxe din estul și sud-estul Europei, păstrătoare a tradiției bizantine și după prăbușirea Imperiului. Câteva aspecte dezbătute: modele de sfințenie, prinții-sfinți, prințul-martir, modelul constantinian, sfinții-călugări, puterea sfântului încă în viață, puterea moaștelor, religia prinților – religia călugărilor etc. Autorul observă că, în ceea ce privește cultul sfinților, avem de-a face cu două proiecte diferite, cel al Puterii seculare și cel al statului. Puterea laică caută în sfânt un mod de a accede mai ușor în Cer, în timp ce Biserica cere sfântului să dea, prin exemplul și puterea sa, credibilitate învățăturilor sale. Ceea ce arată autorul este, de fapt, încă un exemplu al viziunilor și intereselor deosebite, care au mobilizat, de-a lungul timpului, resursele celor două Puteri. Problematika dezbătută în acest text este complexă, iar bibliografia folosită, impresionantă.

Alături de aceste studii, găsim în revistă și altele, ce pot satisface, cu succes, interesul cititorilor: „L'histoire et le declin de l'alchimie européenne (XVI–XVIII siècles): typologies, racines, frontières (I partie)“ (pp. 119–151), avându-l ca autor pe Eugen Ciurtin, apoi cel al Mihaelei Timuș, „Un problème de l'eschatologie iranienne: *Daenā*“ (pp. 179–209) și cel al lui Cristian Gașpar, „Theodoret of Cyrrhus and the glory of the Syrian ascetics: epic terminology in Hagiographic contexts“ (pp. 211–240).

Sub egida *Miscellanea*, Eugen Ciurtin vorbește despre „La première revue d'histoire des religions en Roumanie: *Zalmoxis* (1938–

1942) sous la direction de Mircea Eliade“ (pp. 327–364). Andrei Timotin scrie despre „La littérature eschatologique et apocalyptique dans les manuscrits roumains des Archives de B.A.R.“ (pp. 367–411), iar un alt text al lui Eugen Ciurtin se referă la „L'ethnographie siberienne dans l'oeuvre du roumain Nicolas Milescu (1675–1678) I partie“ (pp. 413–437).

În cadrul rubricii *Chronicum* se găsesc două texte, unul scris de Andrei Timotin, „South-East European Neolithic perspectives of research“ (pp. 439–461), iar celălalt de Eugen Ciurtin, ce cuprinde o discuție pe marginea temelor ultimei lucrări a lui Bruce Lincoln (*Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship*, Chicago, 1999), sub titlul „The Metamorphosis of Mythologies: Indo-Europeans and Scholarship“ (pp. 463–483).

Rubricile *Bibliographica* și *Notes bibliographique* cuprind prezentările unei serii de lucrări nou apărute, românești și străine.

Tomul se încheie cu sumarul numerelor anterioare ale revistei *Archaeus*.

Cele câteva greșeli de tipar nu umbresc calitatea studiilor publicate. Pe ansamblu, acest număr dovedește profesionalismul, fiind pregătit să intre în circuitul internațional.

OLIVIAN DULEA

Radu Ardelean, Lucian Giura, Pavel Vesa, Emilian Micu – *Pelerinul cultural bănățean*, Sibiu, 2000, 245 pp.

Este binevenită în spațiul cultural românesc apariția unui volum dedicat unui „pelerin cultural“ bănățean de talia lui Emilian Micu. Autorii au meritul de necontestat de a fi evidențiat o personalitate care a zăcut în colbul necruțător al uitării. Dovedind același interes pentru carte și oamenii ei pe care l-a arătat și cel căruia i-au dedicat monografia, cercetătorii prezintă cu obiectivitate un personaj destul de controversat atât în ceea ce privește viața personală, cât și în ceea ce privește activitatea sa.

A fost Emilian Micu, fiul unei familii de preot din Spata Timișului, absolvent al Institutului Teologic din Arad, paroh al mai multor comunități de creștini din Banat, un „colportor de cărți“, un „Badea Cârțan al vremii lui“ sau un pasionat bibliofil de la sfârșitul secolului al XIX-lea? Acestei întrebări îi oferă

un răspuns extrem de riguros argumentat volumul enunțat.

Neobosit „scormonitor” – așa cum se autodefiniea – de documente, în „excursiunile literare” pe care le întreprindea adesea, Emilian Micu nu s-a mulțumit doar cu descoperirea acestora și eventuala lor depozitare într-o bibliotecă personală, ci le-a pus în circuitul de valori, predându-le unor biblioteci de prestigiu, publicându-le sau scriind despre ele, aducându-și astfel aportul la reconstituirea patrimoniului cultural românesc, dar și la schimburile culturale existente între România, Bucovina pe de-o parte și Ardeal, Banat, pe de altă parte.

Este evident faptul că îi putem atribui activității lui Emilian Micu, ca sintagmă definitorie, aceea de librar – anticar. Nestinsa sete de cultură l-a determinat să achiziționeze, dar să și difuzeze, în special în Banat, tipărituri românești, dezvoltând comerțul cu carte și implicit bibliotecile, iar apoi librăriile nou înființate. Principalii beneficiari de eforturile sale cărțurăriști au fost Biblioteca V. A. Urechia din Galați, Academia Română și Astra, cărora le-a oferit numeroase cărți și manuscrise inedite.

Multitudinea extraselor din publicațiile vremii solicită cititorului o lectură atentă, destul de anevoioasă uneori. Acribia documentară rămâne însă o trăsătură lăudabilă a volumului și o calitate indispensabilă unor adevărați cercetători.

Cartea, structurată pe trei capitole, este întregită de numeroase anexe constând în reproducerea unor piese din corespondența lui Emilian Micu cu V. A. Urechia, conținând și cataloage cu oferte de carte.

Personalitatea și rolul lui Emilian Micu nu trebuie minimalizate, intenția declarată a autorilor fiind aceea de a arăta prin rodul publicistic al cercetărilor lor, care prezintă laborioasă activitate de cărțurar a lui Micu, că „au născut și la Banat oameni” de seamă.

CLAUDIA DUMITRIU

Gheorghe Jurma, Vasile Petrica, **Istorie și artă bisericească. Biserici din protopopiatul ortodox român Reșița**, Reșița, Editura Timpul, 2000, 232 pp. + LVI pp. ilustrații.

Lucrarea pe care o vom prezenta în cele ce urmează nu este doar o încercare modestă făcută cu scopul de a oferi informații despre bisericile

din protopopiatul Reșița – cum se exprimă autorii în introducere (p. 6) – ci este o adevărată monografie, „o enciclopedie utilă atât slujitorilor Bisericii, cât și celor care se ocupă de istoria culturală a Banatului” (p. 230).

Această carte este, totodată, un minunat ghid întru cunoașterea celor mai vechi monumente de artă bisericească din protopopiatul amintit, o frescă a realizărilor pe plan teologic, muzical, literar și cultural-istoric obținute de preoții și cărțurarii care au trăit și au activat pe aceste meleaguri și de cei care, plecând de aici, s-au remarcat în alte părți.

Autorii, domnul Gheorghe Jurma, directorul editurii Timpul, cunoscut istoric și critic literar, prozator, publicist și editor reșițean și prot. dr. Vasile Petrica, teolog înzestrat de Dumnezeu cu mulți talanți, apreciat condeier și om de cultură, erau cei mai îndrituiți să umple acest gol din istoria Bisericii noastre bănățene.

În **Introducere** (pp. 5–8), autorii constată că arta religioasă din Banat nu beneficiază de studii îndestulătoare, fapt pentru care Domniile lor au hotărât să se aplece asupra investigării trecutului bisericesc și cultural al acestui colț de țară.

După introducere urmează cele șase capitole, în partea finală aflându-se lista preoților care slujesc astăzi în parohiile acestui protopopiat, bibliografia generală, cuvântul de încheiere și cea mai mare parte a ilustrațiilor.

Primul capitol, **Valori ale artei religioase** (pp. 9–42), prezintă arhitectura bisericilor din lemn și din piatră, unele dintre ele monumente istorice, se ocupă de meșterii constructori care au pus „toată priceperea și credința lor în aceste lucrări, pentru a le da trâinicie și frumusețe, convinși că ele sunt menite să dăinuie peste veacuri...” (p. 21) și ne familiarizează cu pictura și cu cei mai cunoscuți maeștri ai penelului, cum au fost: Nedelcu Popovici, Vasile Alexievici sau Diaconovici, venit de la Mănăstirea Tismana, fiul său George sau Gheorghe, Petru Diaconovici, Dimitrie Turcu și mai aproape de noi, Ioachim Miloia din Timișoara, care a pictat mai multe biserici în aceste părți. Tot acest capitol cuprinde câteva pagini interesante despre sculptură și muzică, literatură, teologie și cercetarea cultural-istorică. Numele unor scriitori ca prot. Mihail Găspar din Bocșa, Tata Oancea și al unor cărțurari cu preocupări istoric-literare precum Corneliu Diaconovici, Petru Broștean, Ioan Simu, Simion Pocrean sunt binecunoscute, lor alăturându-li-se astăzi alți

ostenitori pe tărâmul cercetării filologice și istorice: dr. Valeriu Leu, dr. Vasile Mircea Zaberca, dr. Dumitru Țicu, Petru Călin și alții.

Capitolul II, **Colecția de artă a protopopiatului Reșița** (pp. 43–47), trece în revistă valorile de patrimoniu adunate aici din tot județul Caraș-Severin: peste 1.000 de icoane (de la sfârșitul sec. al XVII-lea și până la mijlocul sec. al XIX-lea), cărți vechi de cult („Îndreptarea Legii”, Târgoviște, 1652, „Evanghelie”, Snagov, 1697, „Mineele de la Râmnic”, 1778–1780 etc.), obiecte de cult: crucifixe, cutii de mir, potire sau obiecte care au aparținut ierarhilor caransebeșeni.

Capitolul III, **Biserici din protopopiatul Reșița** (pp. 58–126), completează și actualizează monografia consilierului Nicolae Cornean, tipărită la Caransebeș în anul 1940, prezentând în ordine alfabetică istoricul bisericilor din cele 44 de parohii cuprinse în acest protopopiat. Aici găsim micromonografiile ale tuturor parohiilor, ale celor mai vechi biserici din lemn și din piatră (la Reșița au fost descoperite ruinele unei biserici ce datează din anul 1340), date despre preoții slujitori și cărturari care s-au născut și au creat aici, de la Corneliu Diaconovici din Bocșa Montană, autorul primei Enciclopedii românești și până la prof. univ. dr. Nicolae Bocșan, unul dintre cei mai apreciați istorici contemporani. Aflăm, de asemenea, că din parohiile Goruia și Văliug își trag obârșia doi ierarhi ortodocși: *Procopiu Ivăciovici* (fiul preotului Andrei Ivașcu din Goruia), fost episcop al Aradului, mitropolit al Sibiului și patriarh al sârbilor și *Filaret Musta*, fiul și nepotul preoților Adam Musta și, respectiv, Dimitrie Dobromirescu.

Capitolul IV, **Mănăstiri** (pp. 127–137), prezintă câte un scurt istoric al așezămintelor monahale Sf. Ilie de la Izvor (Bocșa), schitul de pe Muntele Semenici și Brebu-Soceni. Dacă Mănăstirea Sf. Ilie, ctitorită la începutul sec. al XX-lea prin osârдіa unor credincioși și a monahului Macarie Gușcă, este deja cunoscută, mai puține lucruri se știu despre celelalte așezăminte menționate mai sus.

Istoria schitului de pe muntele Semenici a început în anul 1935, când a fost ridicată aici o clopotniță cu cruce. Peste câțiva ani a fost construită o frumoasă biserică din lemn cu fonduri de la „Uzinele și Domeniile Reșița”, terenul fiind donat de o familie din Văliug. Această biserică a fost sfințită în anul 1946 și după anul 1948 a trecut prin momente dificile. Episcopul Veniamin Nistor de la Caransebeș,

care a tărnosit-o, a fost scos din scaun, iar ctitorii, preotul Mănescu din Văliug și directorul uzinei din Reșița au fost arestați și încarcerați în temnițele comuniste. După 1989, schitul revine la viață și astăzi atrage mulți credincioși dornici să petreacă aici câteva momente de înălțare duhovnicească.

Mănăstirea de la Brebu-Soceni (așezată pe șoseaua ce leagă Caransebeșul de Reșița) a fost ctitorită în anul 1997 și a devenit în scurt timp „o oază spirituală pentru credincioșii din această parte a Banatului montan” (p. 137).

Capitolul V, **Hramurile** (pp. 138–142), numite și nedei sau rugi, nu este doar o simplă enumerare a acestor frumoase sărbători ale comunităților bisericești, atât de așteptate și atât de prețuite de bănațeni, ci se constituie într-o prezentare a ritualului și a obiceiurilor legate de acestea. Autorii subliniază că, încă din vechime, „sărbătoarea sfinților de hram îmbină de regulă ritualul bisericesc sau liturgic cu unul laic” (p. 138). Sunt prezentate, bineînțeles, toate hramurile parohiilor și așezămintelor monahale din acest protopopiat.

Capitolul VI, **Personalități** (pp. 143–217), este dedicat unor reprezentanți de marcă ai vieții religioase și culturale care s-au născut sau au activat în spațiul protopopiatului Reșița: ierarhi, monahi, preoți, profesori universitari, profesori de teologie, muzicieni, folcloriști, scriitori, istorici, oameni de artă, învățători.

Numeroasele fotografii alb-negru și color, care însoțesc textul, vin să susțină în mod ilustrativ temele abordate și oferă imaginea vie a spiritualității cărășene, cu mari rosturi în viața bisericească și culturală a Banatului și nu numai. Bibliografia bogată utilizată de autori ridică valoarea științifică a acestui volum, iar stilul îngrijit, curgător și atractiv și condițiile grafice de excepție îl transformă într-o lectură plăcută și utilă.

Pentru o viitoare ediție considerăm că un rezumat extins într-o limbă de circulație internațională ar fi absolut necesar întrucât ar contribui și la informarea cititorilor din afara hotarelor țării.

În concluzie, cartea, semnată de Gheorghe Jurma și Vasile Petrica, nu are doar caracter informativ, ci și unul documentar de referință, fiind, totodată, o invitație adresată și altor slujitori și credincioși ai Bisericii noastre de a pune în valoare patrimoniul bisericesc și cultural al neamului nostru.

Pr. prof. IONEL POPESCU

(Constantin Brătescu, Ștefan Velovan, pedagog și filozof român (1852–1932), Caransebeș, Editura Ionescu, 2000, 134 pp.

Profesorul Constantin Brătescu, harnicul și inimosul director al Arhivelor din Banatul de munte, cum îl numește Costin Feneșan (*Cuvânt înainte*, p. I), este cunoscut pentru contribuțiile sale în domeniul istoriei și al istoriei culturii. De-a lungul anilor, Domnia Sa a publicat numeroase articole și studii, unele chiar în revistele noastre bisericești (*Mitropolia Banatului*, *Altarul Banatului*, *Calendarul românului* și *Foaia Diecezană*), a colaborat la redactarea unor monografii și la volumul „Făurirea statului național unitar român. Contribuții documentare bănățene”, încununat cu premiul Nicolae Bălcescu al Academiei Române în anul 1985. De asemenea, profesorul Brătescu este autorul cărții *Episcopul Ioan Popasu și cultura bănățeană*, apărută în Editura Mitropoliei Banatului, în anul 1995.

De data aceasta, domnul Brătescu s-a aplecat, cu aceeași dăruire și competență, asupra personalității complexe a profesorului Ștefan Velovan, înaintemergător al școlii și mișcării cultural-politice a românilor bănățeni din vremea pregătirii Marii Uniri de la 1918, autor de manuale și metodici școlare și creator de curent pedagogic (*Cuvânt înainte*, p. I).

Apărută la editura Ionescu, în condiții grafice foarte bune, cartea, elaborată de domnul director, se deschide cu „În loc de prefață” și continuă cu cele șase capitole: *Scurtă biografie*, *Organizator de școală românească*, *În fruntea mișcării culturale caransebeșene*, *Îndrumător și conducător al Reuniunii învățătorilor români din dieceza Caransebeșului*, *Activitatea politică a lui Ștefan Velovan*, *Activitatea științifică a profesorului Ștefan Velovan*, ilustrate cu 33 de fotografii și documente de arhivă. Finalul cuprinde un *Indice general*, *Bibliografia* și *Cuprinsul*.

Răsfoind paginile acestei lucrări aflăm că viitorul pedagog s-a născut în localitatea Rusca Montană, unde tatăl său, Nicolae, era preot și după susținerea examenului de maturitate, promovat cu calificativul „laudabile”, a fost trimis de episcopul Popasu să studieze la Facultatea de Filozofie a Universității din Viena, fiind susținut financiar de „Fundațiunea Emanuil Gojdu” (al cărei președinte era episcopul I. Popasu), de consistoriul diecezan din Caransebeș și chiar de corpul profesoral al acelei facultăți.

După perioada vieneză, Ștefan Velovan s-a specializat în pedagogie, psihologie și metodică la Institutul universitar pedagogic din Gotha (Germania). În toamna anului 1877 a fost numit nu numai profesor, ci și director al Institutului Pedagogic Diecezan, pe care l-a condus până la 1 octombrie 1893, când a trecut în România.

În cei 16 ani petrecuți în Caransebeș, Șt. Velovan nu s-a remarcat doar ca un foarte bun profesor, pedagog și organizator de școală românească, ci a fost și un adevărat îndrumător al vieții culturale de aici. Astfel, el a fost președintele Reuniunii învățătorilor confesionali din Eparhia Caransebeșului, al Casinei Române și al Societății de Cântări și Muzică. În această calitate a organizat conferințe învățărești și concerte, a întreținut prietenii și legături trainice cu mari oameni de cultură ai neamului: Titu Maiorescu, Vasile Alecsandri și profesorul Ioan Popescu de la Sibiu, a colaborat la revista „Convorbiri literare” și a fost invitat de Nicolae Iorga pentru a susține cursuri la Vălenii de Munte. Prin implicarea sa și a soției sale Ana Velovan, la Caransebeș a fost organizată prima expoziție etnografică românească care a urmărit să aducă în atenție spiritul de originalitate, talent și inventivitate al neamului nostru, dar și colectarea unor fonduri pentru ridicarea monumentului de la mormântul lui Constantin Diaconovici Loga (p. 28). Împreună cu Ioan Bartolomei, primul secretar al episcopului Popasu și cu Ioan Iuonașiu, fost redactor al *Foii Diecezane*, Velovan a înșuflețit, totodată, lupta grănicerilor bănățeni pentru alegerea, în șase legislaturi dietale, a generalului Traian Doda.

Pe parcursul întregii sale activități, acest adept al pedagogiei herbartiene a format 49 de promoții de învățători în școlile din Caransebeș, București, Câmpulung Muscel și Craiova. Acești învățători ai săi au creat, apoi, o mișcare pedagogică proprie, cunoscută cu numele de „Curentul velovanist”. Aprobând acest curent, Ministerul Instrucțiunii Publice a conferit în anul 1926, anul trecerii la pensie a celui dintâi pedagog român, Școlii Normale din Craiova, pe care a condus-o trei decenii, dreptul de a-i purta numele. Iar Oltenia, care l-a ales și deputat în primul parlament al României întregite, i-a ridicat, în anul 1938, un bust în fața Școlii Normale.

Marele pedagog, care a însemnat „pentru toți românii mai mult decât Herbart pentru Germania” (p. 76), a trecut la cele veșnice în duminica din 26 iulie 1932 și a fost înmormântat

în cimitirul istoric de pe lângă biserica Sf. Ioan Botezătorul din Caransebeș, alături de alți dascăli, pedagogi, preoți și ierarhi locali, cu alese realizări pe tărâmul învățământului bănățean: Efreim Zăcan, prot. Ioan Tomici, Constantin Diaconovici Loga etc.

La câțiva ani după aceasta, *Foaia Diecezană* de la Caransebeș nota: „În dimineața acelei duminici cântase, ca de obicei, în strana bisericii zidită de părintele său, preotul Nicolae Velovan, fericirile și irmosul“ (nr. 3–5/1947). La căpătâiul său străjuiește o modestă cruce din piatră, ruptă din stânca Ruscăi Montane.

Soția sa, Ana Velovan, președinta Societății femeilor române, a transformat Vila „Ștefănică“ din Rusca Montană, unde soțul său și-a trăit anii de pensie, într-un loc de întâlnire a intelectualilor, dar și în adăpost pentru cei nevoiași, suferinzi și părăsiți. Această casă a fost donată învățătorilor din eparhie, așa cum a făcut, de altfel, un alt ilustru contemporan al pedagogului Velovan, prof. A. Sequens, iar biblioteca a fost lăsată Școlii Normale din Caransebeș.

Desigur, cartea domnului Brătescu mai cuprinde și alte lucruri demne de semnalat, dar nu intrăm în mai multe amănunte, pentru a nu le strica cititorilor bucuria lecturii.

Apreciem, în final, claritatea stilului, bogăția informațiilor de natură bibliografică și mai ales izvoarele arhivistice studiate în Caransebeș (la Arhivele de stat și în cele ale Episcopiei), Timișoara și București. Toate acestea conferă cărții un caracter științific indubitabil și o așează în rândul lucrărilor utile elevilor, studenților, învățătorilor, profesorilor și slujitorilor Bisericii. Avem convingerea că cititorii vor găsi aici multe cunoștințe absolut necesare în activitatea lor și vor avea în față un model vrednic de urmat, model de credință în Dumnezeu, de seriozitate și muncă asiduă, de om de cultură și patriot luminat. Nutrim, totodată, speranța că astfel de lucrări vor fi destinate și altor personalități caransebeșene ale căror merite în viața bisericească, culturală și politică a Banatului și a întregii țări sunt incontestabile.

Pr. prof. IONEL POPESCU

Ioan Mihălțan, Episcopul Oradei, *Idei din Sfintele Evanghelii pentru predicile duminicilor și sărbătorilor de peste an*, Oradea, 1999, 314 pp.

Esența misiunii creștine constă în propovăduirea Evangheliei Împărăției la toate

neamurile. După slăvita Sa înviere din morți Mântuitorul Iisus Hristos a poruncit Sfinților Apostoli să propovăduiască Evanghelia, zicându-le: „Mergând, învățați toate neamurile...“ (Matei 28, 19). În decursul istoriei Biserica Ortodoxă și-a adus neîncetat mărturia ei apostolică față de Hristos cel răstignit și înviat. Această mărturie este continuată și astăzi de Biserică prin slujitorii ei în condiții atât de provocatoare cum sunt secularizarea, anticlericalismul, pluralismul, indiferentismul etc. Misiunea de propovăduire a Evangheliei este una dintre cele mai actuale preocupări ale Bisericii în zilele noastre. Acest fapt este dovedit și de recenta carte a P.S. dr. Ioan Mihălțan, Episcopul Oradei, intitulată: *Idei din Sfintele Evanghelii pentru predicile duminicilor și sărbătorilor de peste an* (Oradea, 1999, 314 pp.). Cartea cuprinde – așa cum arată și titlul – „idei“ pentru predici la duminicile de peste an, la sărbătorile Maicii Domnului și ale Sfinților, precum și la Praznicele Împărăției. Așa cum mărturisea P.S. Ioan în „Prefață“, cartea este rezultatul mai multor îndemnuri ale unor preoți, profesori și credincioși, care l-au îndemnat să fixeze în scris predicile ținute cu diferite ocazii sau evenimente. Prea Sfințitul Ioan a urmat aceste îndemnuri și ne-a oferit cartea de față. Trebuie să subliniem faptul că Prea Sfinția Sa nu a realizat o carte de predici așa cum am fost obișnuiți până acum. Astfel, la o periscopă evanghelică sunt redată mai multe „idei“ pe care preoții le pot dezvolta și alcătui mai multe predici la același text evanghelic. Aceste „idei“ se constituie adesea în cuvinte de adănci și profunde exegeze biblice și meditații duhovnicești, bazate în special pe scrierile Sfinților Părinți. Putem aminti în aceste sens „ideile“ exprimate la pericopa evanghelică din Duminica Sfințelor Paști (Ioan 1, 1–17). Amintim, de asemenea, adâncile meditații duhovnicești cu privire la Rugăciunea Arhierescă a Mântuitorului (Duminica a șaptea după Paști), cele despre importanța și valoarea smereniei în viața creștinească (Duminica a patra după Rusalii), despre necesitatea transpirației duhovnicești în lupta cu diavolul (Duminica a douăzeci și treia după Rusalii), despre dreapta socoteală (Duminica a douăzeci și șasea după Rusalii) etc.

Prea Sfințitul Ioan subliniază faptul că în Ortodoxie misiunea de propovăduire a Evangheliei este strâns legată de asceză. Prea Sfinția Sa are convingerea că o predică bine

concepută trebuie meditată în genunchi, rugându-l pe Dumnezeu pentru ajutor și întărire sufletească în vederea propovăduirii Evangheliei. Reținem de asemenea și remarcă pe care P.S. Ioan o face în legătură cu cărțile de cult, pe care le consideră de un real folos în pregătirea predicilor, întrucât acestea cuprind un bogat tezaur de teologie. Alcătuind această carte cu „idei” pentru predici, P.S. Ioan își exprimă și marea admirație și prețuire pe care o poartă memoriei Părintelui profesor Dumitru Belu, unul din dascălii cei mai iubiți ai P.S. Sale.

Astăzi, când Biserica este chemată să găsească mijloacele și căile cele mai potrivite în misiunea de propovăduire a Evangheliei, ne exprimăm convingerea că preoții Bisericii noastre vor putea aprofunda și dezvolta aceste „idei” ale P.S. Ioan în lumina Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți, pentru călăuzirea vieții credincioșilor spre tot lucrul cel bun și bineplăcut înaintea lui Dumnezeu și spre dobândirea Împărăției Cerurilor.

Pr. IOAN ALEXANDRU MIZGAN

Maria Ivăniș-Frențiu, *Limba română și limbajul rugăciunii*, Editura Anastasia, 2001, 292 pp.

A apărut recent la Editura Anastasia o carte cu un titlu incitant: *Limba română și limbajul rugăciunii*. Maria Ivăniș-Frențiu, o tânără profesoară de religie, a abordat cu mult curaj un domeniu puțin cercetat în ultimii cincizeci de ani, anume limbajul religios considerat „un mod de exprimare a existenței românești”. Din această perspectivă, autoarea se înscrie pe linia marilor gânditori Constantin Noica (*Cuvânt împreună despre rostirea românească*) și Mircea Vulcănescu (*Dimensiunea românească a existenței*).

Lucrarea este rodul unei cercetări pline de pasiune desfășurată de-a lungul mai multor ani. „Inițial a reprezentat o simplă lucrare de licență, dar modul în care se prezintă acum dă în vileag o specialistă în multe domenii, nu numai teologic și lingvistic, dar în același timp istoric, filosofic, psihologic, sociologic...” († Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Prefață*).

Cartea este structurată în următoarele capitole: *Prefață*, de Î.P.S. Nicolae,

Mitropolitul Banatului (pp. 7–9), *Cuvânt înainte* (pp. 11–16), *Introducere* (pp. 17–39), *Capitolul I* (pp. 41–135), *Capitolul II* (pp. 137–165), *Capitolul III* (pp. 167–198), *Capitolul IV* (pp. 199–220), *Capitolul V* (pp. 221–233), *Capitolul VI* (pp. 235–244), *Capitolul VII* (pp. 245–269), *Concluzii, perspective* (pp. 271–274), *Bibliografie* (pp. 275–281), *Summary* (pp. 283–292).

În *Cuvânt înainte*, Maria Ivăniș-Frențiu arată că adevărata putere a cuvintelor stă în Izvorul cuvintelor, care este cuvântul lui Dumnezeu, Logosul întrupat. Din această perspectivă, cea mai importantă funcție a cuvântului este cea teologic-liturgică: limba română „cunoaște această destinație de a-i sluji lui Dumnezeu atât prin cuvintele fiecăruia dintre cei care o vorbesc, cât și prin limbajul cultic, liturgic”.

Introducerea este structurată în trei subcapitole:

1. *Limba română – „absentă” la Turnul Babel și la Cincizecime, prezentă în Ortodoxie și Eshatologie*. Autoarea precizează că prin căderea în păcat a protopărinților noștri s-a ajuns la ruperea comuniunii pe verticală, a înțelegerii dintre Dumnezeu și om. Turnul Babel reprezintă frângerea acestei comuniuni și pe orizontală, între om și om. La Cincizecime, Dumnezeu nu îi mai aduce pe toți oamenii la o limbă unică, ci îi unește pe oameni spiritual, fiecare apostol primind darul limbii unui popor.

2. *Limba română – o enigmă și un miracol (formarea limbii române ca limbă romanică)*. Limba română se înscrie în familia limbilor romanice alături de franceză, italiană, portugheză, spaniolă, provençală, dalmată, retoromană. Structura ei gramaticală și fondul principal de cuvinte sunt de origine latină, dar a păstrat câțiva termeni și din limba traco-dacilor. Creștinismul s-a răspândit în spațiul carpatodanubiano-pontic încă din perioada formării poporului român și a limbii române. Timp de mai multe veacuri, rolul poporului nostru a fost acela de a opri năvălirea turcilor în interiorul Europei. Conflictul dintre cele două etnii este redat și prin relația de antonimie dintre cuvintele **român** (= creștin) și **turc** (= păgân).

3. *Funcțiile limbii române*. Maria Ivăniș-Frențiu prezintă unul din cele mai cunoscute modele de comunicare umană, propus de lingvistul Roman Jakobson în studiul *Lingvistică*

și poetică. În opinia savantului, există șase funcții ale limbii: *denotativă* (reflectarea în planul conștiinței a realității înconjurătoare), *emotivă* (centrată pe exprimarea individualității intelectuale și afective a emițătorului), *conativă* (specifică teatrului, unde se caută introducerea unor elemente de organizare a textului), *metalingvistică* (folosirea aceluiași cod de către emițătorul și receptorul mesajului), *fatică* (întărirea contactului între emițător și receptor), *poetică* (aspectul estetic al mesajului). Autoarea îmbogățește schema cu funcția teologic-liturgică a limbajului, pe care a enunțat-o și în *Introducere*.

În *Capitolul I: Cuvinte și termeni lingvistici cu conținut teologico-liturgic provenite din latină, slavonă, greacă și ebraică*, Maria Ivăniș-Frențiu face o analiză etimologică a principalilor termeni religioși. Distinge astfel: 1. *termeni de origine latină*, preluați din lumea romană păgână (*biserică* < *basilica*, *comănda* "a face parastas" < *commandare*, *Dumnezeu* < *Domine Deus*) și *termeni de origine latină*, cu înțeles exclusiv creștin (*ajuna* < *adjunare*, *credință* < *credentia*); 2. *termeni de origine slavă*: *agneț*, *cristelniță*, *duhovnic*, *icoană*, *mir*, *stareț*; 3. *termeni proveniți din greacă* (*autocefalie*, *logos*); 4. *cuvinte cu fond religios provenite din ebraică*: *aliluia*, *amin*. Ne-au reținut atenția comentariile făcute la unele concepte-cheie cum ar fi *binele* și *pacea*.

Capitolul II este intitulat *Limba română ca spațiu lingvistic și mijloc de transmitere a Revelației prin traducerea cărților de cult și a Sfintei Scripturi*. Lingviștii români au formulat trei teorii cu privire la contextul care a favorizat traducerea în limba română a cărților bisericești scrise în slavonă și formarea limbii române literare: *teoria imboldului intern* (renunțarea la limbile generale de cultură: latina, greaca, slavona este un fenomen european și fiecare popor o pune în practică mai devreme sau mai târziu), *teoria influențelor externe* (mișcarea bogumilică, husită, luterană și calvină), *teoria interacțiunii factorilor interni și externi* (românii nu au trecut la husitism, luteranism sau calvinism, dar au preluat de la propagatorii acestor curente religioase ideea folosirii limbii naționale în biserică). Maria Ivăniș-Frențiu amintește, în continuare, principalele cărți de cult traduse în românește: *Liturgierul*, tipărit de

Macarie în anul 1508, *Tetraevangelul slavon* (1546), cărțile diaconului Coresi, ale mitropolitului Varlaam, *Noul Testament de la Bălgrad* (1648), psalmii mitropolitului Dosoftei.

În *Capitolul III: Cult-cultură. Limbaj liturgic. Limba română ca limbă liturgică. Influența liturgică în existența românească*, autoarea arată că și la noi cultura s-a identificat, secole de-a rândul, cu tezaurul și creațiile liturgice (cultice). Arta, arhitectura, liturgia sunt primele forme de cultură, dar, în același timp, expresia cea mai înaltă a culturii. În partea a doua a capitolului, aduce în discuție câteva creații populare care reflectă viziunea creștină a românilor. Multe dintre acestea surprind unirea mistică a sufletului românesc cu întreaga natură.

Capitolul IV are ca titlu *Paremiologia românească, legătura ei cu teologia*. Proverbele românești reflectă în concepția Mariei Ivăniș-Frențiu experiența de viață a poporului nostru (deci implicit experiența lui spirituală). Multe dintre ele provin din Sfânta Scriptură: *Mai bine bărna din ochiul tău să o scoți, decât gunoii din ochiul fratelui tău* (Matei 7, 1-5), *Nu judeca ca să nu fii judecat* (Matei 7, 1).

Capitolul V este consacrat conceptelor de *Limbaj religios al politeției. Salutul în limba română*. Formulele de salut folosite în satele românești reflectă un mod de a gândi, de a trăi și de a se comporta creștinește. Autoarea surprinde mai multe situații în care țărani români se salută. Când se întâlnesc, își spun „Noroc și bine să dea Dumnezeu”; dacă sosesc la cineva în timpul mesei rostesc „Alduiască-te Dumnezeu”; când cineva lucrează, i se face urarea „Dea Dumnezeu rod la muncă”, iar când călătorește, i se urează „Drum bun să-ți deie Dumnezeu”. Autoarea a surprins și unii termeni populari, specifici Transilvaniei, cum ar fi verbul *a aldui*, „a binecuvânta”. Dorim să mai adăugăm acestei liste o adevărată relictă lingvistică din același spațiu geografic, moștenită din limba latină: *Zo te custe! <Deus te constet! „Dumnezeu să te păzească”!*

Capitolul VI se referă la *Numele de botez și semnificația lor. Pomenirea liturgică*. Maria Ivăniș-Frențiu critică moda actuală a numelor de botez, multe străine de spiritualitatea românească, și aduce în discuție principiile tradiționale de atribuire a numelui: *ereditar* (atribuirea numelui mamei, al bunicului) sau

religios (atribuirea unor nume de sfinți, care să îi ocrotească pe noii-născuți).

Capitolul VII este intitulat *Responsabilitatea morală și lingvistică față de cuvinte: păcatele cu vorba. Accidente lingvistice ale limbii române din punct de vedere teologic: înjurăturile*. Autoarea constată că românii rostesc tot mai frecvent înjurături, fapt care contribuie la schimbarea sensului spiritual al cuvintelor

într-unul demonic. Astfel se profanează termeni ca: **Dumnezeu, Paști, biserică, cruce**.

În *Concluzii*, Maria Ivăniș-Frențiu mărturisește că „zăbovind asupra înțelesurilor concentrate în cuvinte, am realizat ce izvor nesecat de înțelepciune se pierde prin uitarea noastră, prin rătăcirea noastră într-un limbaj profan și profanator”.

SIMONA GOICU

Altarul Banatului

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

XII (LI), 4-6

aprilie-iunie 2001

C O N T I N U T U R

EDITORIAL

Actualitatea lui Mircea Eliade 3

ADRIAN CAREBIA: Alegerea, hirotonia și instalarea Prea Sfinției Sale Daniil Stoenescu în postul de episcop vicar al Mitropoliei Banatului și administrator al Episcopiei Ortodoxe Române din Iugoslavia 7

STUDII

CONSTANTIN JINGA: Elemente de estetică bizantină în poezia lui Sandu Tudor 17

Prof. DUMITRU JOMPAN: Activități muzicale extrașcolare și extradidactice în Preparandia, Institutul, Academia și Seminarul teologic liceal „Ioan Popasu” 45

Prot. dr. VASILE PETRICA: Mitropolitul Antim Ivireanul (1660-1716) și cărțile auxiliare ale cultului bisericesc în limba română 49

OLIVIAN DULEA: Alchimia în opera lui Mircea Eliade 53

PRO-LOGOS

Prot. dr. IOAN BUDE: Elemente de tipologie vechitestamentară 66

STUDII PATRISTICE

Diacon SEBASTIAN F. ARDELEAN: Tragedia „Christus patiens” 73

MARI TEOLOGI AI SECOLULUI XX

Arhim. IUSTIN POPOVICI: Între două filosofii 109

MĂRTURII

DUMITRU ONIGA: Părintele Juncu	118
--------------------------------------	-----

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

LIDIA POPIȚA-STOICESCU: Stricatu-s-au oamenii și urăți s-au făcut... (meditație la început de secol și de mileniu)	122
Pr. VIOREL CHERCIU: Om și misiune sau ontologia corelativității	137
Prof. univ. EUGEN TĂNASE: Exigențele prediciei	141
Pr. MIRCEA MUNTEANU: Studiul teologic și INTERNET-ul	145

RESTITUIRI

FĂNICĂ LUPȘICI: Organizarea vieții bisericești în Banat până la sfârșitul secolului XVIII	148
Pr. prep. drd. FLORIN CAREBIA: Contribuția Banatului la dezvoltarea istoriografiei bisericești până la 1918	156

CRONICĂ BISERICESCĂ

Consiliul Mondial al Bisericilor a lansat „Deceniul împotriva violenței”; Întâlnire ecumenică CEC/CCEE; Arhiepiscopul român Nathaniel Pop pledează pentru o ortodoxie americană unită și autocefală; Președintele COMECE constată progrese în colaborarea dintre Bisericile din est și cele din vest; „L'Osservatore Romano” salută măsurile pro-life ale președintelui SUA; Comisia Europeană îl atacă pe președintele Bush în legătură cu avortul; Institut teologic ortodox în cadru Universității din Cambridge	167
---	-----

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Archaeus. Etudes d'histoire des religions, tome IV (2000), fasc. 1-2 (Olivian Dulea); Radu Ardelean, Lucian Giura, Pavel Vesa, **Emilian Micu – Pelerinul cultural bănățean**, Sibiu, 2000 (Claudia Dumitriu); Gheorghe Jurma, Vasile Petrica, **Istorie și artă bisericească. Biserici din protopopiatul ortodox român**

Reșița, Reșița, Editura Timpul, 2000 (Pr. prof. Ionel Popescu); Constantin Brătescu, Ștefan Velovan, pedagog și filosof român, Caransebeș, Editura Ionescu, 2000 (Pr. prof. Ionel Popescu); Ioan Mihălțan, Episcopul Oradiei, **Ideii din Sfintele Evanghelii pentru predicile duminicilor și sărbătorilor de peste an**, Oradea, 1999 (Pr. Ioan Alexandru Mizgan); Maria Ivăniș-Frențiu, **Limba română și limbajul rugăciunii**, București, Editura Anastasia, 2001 (Simona Goicu); 173

LIDIA POPÎȚA-STOICESCU: Structura și unitatea în gândire și creație 172
(meditație la început de secol și de mileniu) 172
PR. VIOREL CHERCÎU: Om și mașină sau ontologia corelației 171
Prof. univ. EUGEN TÂMBULEA: Exigențele predicii 170
PR. MIRCEA Munteanu: Studiul teologic și INTERNET-ul 169
Un studiu teologic este posibil? 168
La restaurarea și dezvoltarea patrimoniului cultural și spiritual 167

RESTITUIRI

FĂNICĂ LUPȘI: Organizarea vieții bisericilor în Banat până la sfârșitul secolului XVIII 148

PR. PREP. DRD. FLORIN CĂREBIA: Contribuția Banatului la dezvoltarea istoriografiei bisericilor până la 1918 136

54 "Aradul areol, țara și poporul" 135

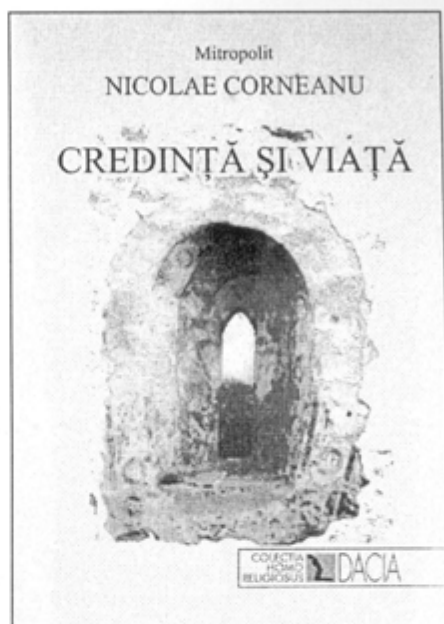
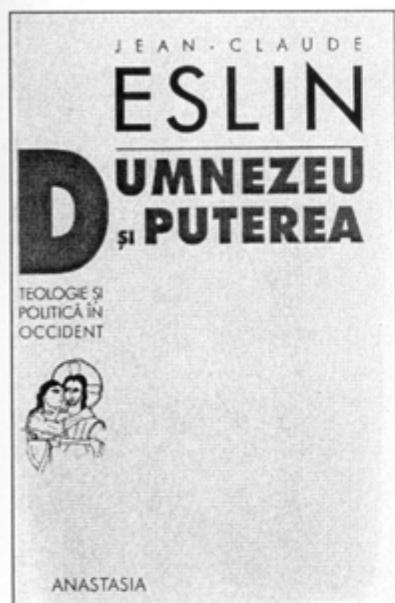
CRONICA BISERICĂSCĂ

Consiliul Mondial al Bisericilor a lansat „Decenul nașterii violente”, inițiativă ecumenică CEC/CEE; Arhiepiscopul român Nathaniel Pop pledează pentru o ortodoxie americană unită și autocetă; Președintele CCM/CEE constată progresul în colaborarea dintre Bisericile din est și cele din vest; „L'Osservatore Romano” salută măsurile pro-life ale președintelui SUA; Comisia Europeană îi atacă pe președintele Bush în legătură cu avortul; Institut teologic ortodox în cadrul Universității din Cambridge 167

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Archaeus. Etudes d'histoire des religions, tome IV (2000), fasc. 1-2 (Clivian Dulea); Radu Ardelean, Lucian Gura, Tiberiu Vesa, Brănilă Măruț - Teologia culturală bănățeană, Sibiu, 2000 (Claudia Dumitru); George Juma, Vasile Păcurar, Istorie și viață bisericăscă. Biserica din protopopiatul ortodox român

Noi apariții



REMUS ONIȘOR

CARTEA LUI ENOH ȘI APOCALIPTICA INTERTESTAMENTARĂ



EDITURA
CENTROCARA

